

Conhecimento e afetividade em Espinosa

Knowledge and affectivity in Spinoza

Prof. Dr. Marcos André Gleizer – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
magleizer@gmail.com.br

Recebido em: 30/10/22

Aceito em: 01/12/22

Resumo

Partindo da afirmação de Nietzsche de que a tendência suprema do pensamento de Espinosa consiste em fazer do conhecimento o afeto mais potente, o artigo examina as complexas relações que Espinosa estabelece entre conhecimento e afetividade em sua obra magna, a *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Ao apresentar a articulação geral existente entre as principais teses envolvidas no exame dessas relações, o artigo clarifica o desafio ético envolvido no projeto de tornar o conhecimento intelectual o mais forte dos afetos e indica a atualidade de certas teses de Espinosa acerca da importância dos fatores conativos e afetivos envolvidos na formação e difusão de nossas crenças.

Palavras-chave: conhecimento intelectual; imaginação; potência de agir; paixão; afeto ativo.

Abstract

Starting from Nietzsche's statement that the supreme tendency of Spinoza's thought is to make knowledge the most powerful affect, the article examines the complex relationships that Spinoza establishes between knowledge and affectivity in his magnum opus, the *Ethics demonstrated in geometric order*. By presenting the general articulation between the main theses involved in the examination of these relationships, the article clarifies the ethical challenge involved in the project of making intellectual knowledge the strongest affect and indicates the present relevance of some Spinozistic theses about the conative and affective factors involved in the formation and diffusion of our beliefs.

Keywords: intellectual knowledge; imagination; power of acting; passion; active affect.

Em um cartão postal enviado a Franz Overbeck a 30 de julho de 1881, Nietzsche escreve entusiasmado a seu amigo:

Estou profundamente espantado, profundamente encantado, tenho um precursor, e que precursor! [...] Não apenas sua tendência suprema é a minha – fazer do conhecimento o afeto mais potente –, mas eu me reconheço em cinco pontos importantes de sua doutrina: este pensador extraordinário e isolado se aproxima mais de mim precisamente nos seguintes pontos: ele nega a liberdade da vontade, a finalidade, a ordem moral do mundo, o não-egoísmo e o mal (KAUFMANN, 1964, p.92).

Os cinco pontos assinalados no cartão postal capturam efetivamente aspectos centrais do pensamento de Espinosa, mas o que importa destacar aqui é o diagnóstico preciso da tendência suprema que Nietzsche detecta como estando na raiz da afinidade descoberta entre eles, a saber: *fazer do conhecimento o afeto mais potente*. O diagnóstico nietzscheano da tendência fundamental que perpassa o projeto filosófico de Espinosa é certo. Ele apreende de forma concisa e fulgurante o vínculo íntimo e complexo que este projeto estabelece entre conhecimento e afetividade, e indica o desafio ético envolvido no esforço para tornar nosso conhecimento o mais potente dos afetos.

Com efeito, no preâmbulo de um de seus primeiros trabalhos, o *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa anuncia com toda clareza o cerne de seu projeto filosófico:

inquirir se dar-se-ia algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si, somente pelo qual, rejeitados todos os demais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se dar-se-ia algo que, descoberto e adquirido, me fizesse fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria (SPINOZA, 2015, §1).¹

Este bem verdadeiro, caracterizado na sequência do texto como bem supremo, é identificado com a alegria que nasce do “conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira” (§13). É este projeto de busca da felicidade pelo conhecimento, de um conhecimento intelectual que revela os laços que nos unem à totalidade mais abrangente da qual somos partes e sem a qual não podemos existir nem ser concebidos, que Espinosa desenvolve em sua obra maior, a *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. O objetivo da *Ética* é conduzir-nos *como que pela mão* pelo árduo percurso que explica como o exercício ativo de nossa potência intelectual engendra necessariamente certos afetos *sui generis* (o gozo da verdadeira satisfação do ânimo e uma forma de amor intelectual pela realidade que Espinosa chamará de *Amor Intellectualis Dei*) que, ao tornarem-se mais potentes do que os afetos passionais oriundos da imaginação, nos tornam aptos a modelá-los, promovendo, assim, a progressiva liberação do que define para Espinosa o nosso estado de servidão:

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior (EIV Pref.).

1 Em conformidade com a convenção adotada pelos estudiosos de Espinosa, as passagens do *Tratado da Emenda do Intelecto* (SPINOZA, 2015) serão indicadas pelo número do parágrafo segundo a numeração de Bruder adotada nas traduções standard. Quanto às passagens da *Ética* (SPINOZA, 2008), elas serão indicadas pela sigla E, seguida da parte da obra em algarismos romanos e do eventual prefácio (Pref.), definição (def.), axioma (ax.) proposição (P), demonstração (D), corolário (C) ou escólio (esc.), seguido de algarismos arábicos quando for o caso. Assim, por exemplo, EIP33 esc.2 significa: *Ética*, parte I, proposição 33, segundo escólio. Com este sistema, o leitor encontrará facilmente em qualquer edição da *Ética* as passagens mencionadas. Tendo em vista que apenas estas duas obras de Espinosa serão citadas no texto, sempre a partir das traduções aqui indicadas e referidas na bibliografia, me restringirei doravante a dar as referências destas passagens sem repetir a indicação das traduções adotadas.

Uma vez que Espinosa, como bem assinala Nietzsche a Overbeck, julga que a liberdade da vontade não passa de uma crença ilusória da consciência humana, todo o problema ético consiste em compreender qual a natureza e o grau do controle que a potência do conhecimento intelectual é capaz de exercer sobre as paixões e como ela pode superar a força dos afetos passivos na determinação da vida humana, de modo a promover a autêntica liberdade. A originalidade de Espinosa na abordagem deste problema tradicional repousa sobre a tese de que a potência do conhecimento intelectual está enraizada no mesmo princípio desejante que se manifesta na vida passional e, por isso, é dotada de uma dimensão afetiva que lhe é peculiar. Ou seja, seu sistema filosófico recusa a clássica oposição entre razão e afetividade que tão frequentemente encontramos na história da filosofia. Se o conhecimento intelectual é capaz de interagir com as paixões, moderando-as e transformando nossa vida afetiva é porque ele tem a mesma raiz natural que as paixões, a saber o desejo. Todas as nossas formas de conhecer, sejam elas imaginativas ou intelectuais, inadequadas ou adequadas, são dotadas de uma dimensão afetiva cujos tipos e forças são variáveis. O projeto espinosista de emancipação pelo conhecimento depende, assim, da elucidação da dinâmica deste jogo de forças que se estabelece entre formas de conhecimento e tipos de afetividade, bem como dos mecanismos que regem os combates que ele instaura em nós e entre nós.

Ora, importa assinalar que Espinosa jamais nutriu ilusões quanto à imensa dificuldade destes combates, uma vez que ele demonstra na *Ética* como os obstáculos à emancipação estão profundamente enraizados na dinâmica dos aspectos cognitivos e afetivos constitutivos da própria natureza humana e são consequências que decorrem de sua condição finita de parte da Natureza. Se a força cognitiva do conhecimento intelectual supera em muito a força cognitiva do que Espinosa chama de conhecimento imaginativo ou opinião, a força passional e motivadora que nasce do conhecimento imaginativo tende, por sua vez, a ser muito maior do que a força afetiva e motivadora do conhecimento intelectual. Este descompasso entre a força cognitiva e a força afetiva dos nossos gêneros de conhecimento é a origem do que Espinosa define como servidão, ou seja, da impotência humana para refrear ou moderar as paixões que nascem da opinião. Com efeito, Espinosa demonstra na *Ética* que “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (EIVP7), e ele precisa em seguida que “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto” (EIVP14). Só a carga afetiva de um conhecimento tem força motivacional. Como, então, fazer com que o conhecimento intelectual adquira uma força afetiva e motivacional maior do que a da imaginação? Como inverter as relações de força entre as paixões oriundas da mera opinião e os afetos ativos que nascem do intelecto? Em suma, como tornar o conhecimento intelectual o mais potente dos afetos? Este é o problema central que a *Ética* de Espinosa procura equacionar e solucionar. É também, no meu entender, o problema central com o qual nos deparamos ainda hoje quando procuramos compreender a dificuldade que os discursos racionais encontram para vencer a força afetiva e motivacional das crenças confusas e, sobretudo, das crenças obscurantistas.

Não é possível explicitar nos limites de um artigo todos os elementos envolvidos na formulação do problema central da *Ética* nem analisar todas as teses envolvidas em sua solução.² Com efeito, a *Ética* é uma obra sistemática que deduz em uma ordem de encadeamento rigoroso as diferentes teses que, nas cinco partes que a compõem, pretendem demonstrar como a potência do intelecto pode se desenvolver a ponto de superar a força afetiva do conhecimento imaginativo. Por isso, meu objetivo aqui é bem mais restrito e modesto. Pretendo apenas apresentar de forma sinóptica o sentido geral da argumentação que perpassa esta que é uma das obras mais importantes da história da filosofia, destacando algumas das principais teses envolvidas no exame das complexas relações que ela estabelece entre conhecimento e afetividade. Ao longo desta apresentação, pretendo também indicar *en passant* como algumas destas teses nos permitem compreender a extrema importância dos fatores conativos e afetivos envolvidos na formação e difusão de nossas crenças, razão pela qual a reflexão sobre a *Ética* de Espinosa continua alimentando o pensamento filosófico e científico atuais sobre este tema.

2 Para uma apresentação e discussão mais abrangentes da *Ética* remeto o leitor às seguintes obras indicadas na bibliografia: CURLEY (1988), DELBOS (2002), GLEIZER (2014) e MATHERON (1988).

Vejamos então o desdobramento do nosso tema nas cinco partes da *Ética*, apontando alguns dos elementos centrais que elas fornecem para o seu esclarecimento.

I) A primeira parte da *Ética*, intitulada *Deus*, fornece a base metafísica do sistema, isto é, a explicação da estrutura fundamental da realidade. Nela Espinosa demonstra sua famosa tese que identifica Deus e a Natureza. Essa tese é complexa, pois a Natureza não é constituída apenas pela matéria infinita, que Espinosa chama de atributo da Extensão, mas também pelo atributo do Pensamento, que é igualmente infinito. Ou seja, o naturalismo de Espinosa não se reduz a um materialismo. Matéria e Pensamento não são tampouco duas substâncias distintas, como ocorre no dualismo cartesiano, mas constituem duas expressões distintas de uma só e mesma substância. O Deus que Espinosa identifica à Natureza é a única substância que existe, substância esta que se expressa em infinitos atributos, isto é, em infinitas formas distintas, das quais conhecemos apenas a Matéria e o Pensamento. Assim, o universo material infinito e o universo mental infinito são duas expressões diferentes da mesma realidade substancial. Esta tese, comumente denominada de monismo substancial, será, por sua vez, o fundamento de um monismo metodológico, isto é, da tese segundo à qual “as leis e regras da Natureza, segundo as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda a parte” (EIII Pref.). Tudo o que ocorre na Natureza está submetido às suas leis imutáveis e segue um determinismo absoluto, pois tudo tem uma causa ou razão que explica sua existência ou inexistência.

Espinosa distingue ainda entre a *Natureza Naturante* e a *Natureza Naturada*. O primeiro termo designa a Natureza como uma potência causal inesgotável que produz, em conformidade com suas leis imutáveis, uma infinidade de efeitos. O segundo termo designa o conjunto dos efeitos que a Natureza produz em si, as infinitas modificações imanentes que ela engendra e que engloba todas as coisas finitas, sejam elas expressas como corpos no atributo da Extensão ou ideias no atributo do Pensamento. Todas as coisas finitas são, portanto, modos da substância única, efeitos e partes da Natureza, e estão entrelaçadas em um nexo de relações causais com outras coisas finitas do mesmo atributo, de forma que nenhuma possui uma existência absolutamente independente. Esta interdependência das coisas finitas, sua interação causal constante com outras coisas finitas, fornecerá a base metafísica da explicação dos fenômenos de passividade cognitiva e afetiva que Espinosa estudará na segunda, terceira e quarta partes da *Ética*.

Importa salientar ainda que, como decorrência da tese do monismo substancial, Espinosa demonstrará na segunda parte da *Ética* que a mente humana não é uma substância pensante finita, mas um modo finito do atributo infinito do Pensamento, determinado pelas leis lógicas e psicológicas que regem este atributo. O corpo humano, por sua vez, tampouco é uma substância extensa finita, mas um modo finito da Extensão infinita, isto é, uma porção finita de matéria submetida às leis do movimento e do repouso que regem o mundo físico. Ora, assim como os atributos da Extensão e do Pensamento não são duas coisas distintas, mas duas expressões distintas da mesma substância, assim também a mente humana e o corpo humano não são duas coisas distintas, mas duas expressões distintas de uma só e mesma modificação da substância, isto é, são a mesma realidade expressa de duas maneiras diferentes. Com base nesta tese da dupla expressão, Espinosa poderá substituir a problemática tese cartesiana de uma interação causal entre a mente e o corpo pela tese segundo à qual “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (EIIP7), de modo que tudo o que ocorre no corpo ocorre na mente e vice-versa, sem que isso implique nenhuma interação causal entre eles e sem que a diferença de expressão entre a mente e o corpo (que decorre da diferença dos atributos de que são modos) seja abolida. Por isso,

[...] sempre que consideramos as coisas como modos do pensar, deveremos explicar a ordem de toda a Natureza, ou seja, a conexão das causas, exclusivamente pelo atributo do pensamento. E, da mesma maneira, enquanto essas coisas são consideradas como modos da Extensão, a ordem de toda a natureza deve ser explicada exclusivamente pelo atributo da extensão (EIIP7 esc.).

Cabe por fim destacar que, como partes da Natureza, as coisas finitas participam da sua potência causal, possuindo, portanto, um grau finito de sua potência de agir. Ou seja, toda coisa, seja ela expressa como

corpo na Extensão ou como ideia no Pensamento, produz necessariamente certos efeitos, toda coisa é causa. Daí resultará na terceira parte da *Ética* a tese do *conatus* (termo que significa *esforço* em latim) segundo a qual, “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIIP6). Esta tese capital não é uma generalização do princípio de inércia, pois, nos seres complexos (entre os quais se situa o ser humano), muitas vezes é necessário esforçar-se por alterar dinamicamente um certo estado de modo a poder perseverar no seu ser. Toda coisa é, portanto, dotada de um impulso de autoconservação e autorrealização, ou seja, como dirá contemporaneamente o neurocientista António Damásio se inspirando em Espinosa (DAMÁSIO, 2003), toda coisa se esforça de forma homeostática por se autorregular em suas interações com o mundo e por produzir os efeitos que decorrem de sua estrutura constitutiva. Essa tese é o fundamento de toda a filosofia de Espinosa.

II) A segunda parte da *Ética* explica a natureza e a origem da mente, sua relação com o corpo e sua teoria do conhecimento de Espinosa. Como a Natureza inteira é uma única totalidade infinita e as coisas finitas são suas partes, cada coisa finita, expressa como corpo e como mente, é uma totalidade de partes e ao mesmo tempo parte de totalidades mais abrangentes. Estas totalidades finitas, articuladas segundo relações constantes, são o que Espinosa define como indivíduos, cujos graus de complexidade variam infinitamente. Assim, o ser humano é um indivíduo psicofísico de alto grau de complexidade, dotado de um elevado poder de afetar e de ser afetado pelos outros indivíduos com os quais interage continuamente. Quanto mais um corpo é capaz de afetar e de ser afetado pelos outros corpos, estabelecendo com eles diversas relações, mais a mente deste corpo é capaz de formar ideias das afecções que resultam destas interações e é a partir dos conteúdos destas ideias que Espinosa elabora a sua teoria do conhecimento, apresentando sua divisão dos três gêneros de conhecimento e sua distinção das ideias em adequadas e inadequadas.

O primeiro gênero de conhecimento, que Espinosa chama de imaginação ou opinião, inclui a percepção sensível e a imaginação propriamente dita, isto é, a representação das coisas exteriores como presentes a partir das ideias de suas imagens corporais. Estas imagens são afecções do nosso corpo, resultantes de sua interação com os corpos exteriores. Elas dependem, portanto, da natureza dos corpos que nos afetam, da natureza dos nossos órgãos sensoriais, das suas idiossincrasias e da nossa posição espaço-temporal. A partir disso, Espinosa demonstra que a imaginação indica mais a maneira como o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores, isto é, a maneira como eles nos aparecem, do que a natureza destes corpos, pois suas ideias constata passivamente os efeitos recebidos, mas ignoram suas verdadeiras causas. Elas são, portanto, desprovidas de uma verdadeira força explicativa, pois, segundo Espinosa, conhecer verdadeiramente é conhecer pelas causas. As características da imaginação fazem dela uma forma de cognição naturalmente inadequada, parcial e confusa, na qual ocorre uma inversão cognitiva da ordem da Natureza, pois o efeito é tomado pela causa, a parte pelo todo e nossos estados subjetivos são projetados como se fossem propriedades objetivas das coisas. Além disso, a concatenação das imagens corporais varia em função dos encontros fortuitos com os corpos exteriores que nos afetam. Essa concatenação variável individualmente é reproduzida na mente por associações de ideias imaginativas, estabelecendo o que Espinosa denomina de *ordem da memória*. São cadeias associativas que tornam possível a linguagem, os nossos hábitos individuais e coletivos e que engendram as narrativas que fundam nossas identidades pessoais e sociais. Assim, a imaginação é dotada de uma positividade ao indicar as maneiras como somos afetados pelas coisas e exerce funções essenciais na nossa vida. Porém, cognitivamente ela é a única causa das crenças falsas e dos conflitos inevitáveis que decorrem da parcialidade das perspectivas variáveis e relativas que ela necessariamente produz.

O segundo e o terceiro gêneros de conhecimento, denominados respectivamente de razão e ciência intuitiva, são conhecimentos intelectuais constituídos apenas por ideias adequadas, isto é, ideias verdadeiras que são completas no sentido de serem articuladas a um sistema de razões que permite explicar seus objetos a partir de suas causas. As ideias da razão, chamadas de noções comuns, representam as propriedades comuns das coisas e nos fazem conhecê-las não em sua singularidade, mas como instâncias particulares de leis naturais. Sendo universais e necessárias, estas noções são comuns a todos os homens e, por isso, fonte de seu acordo intersubjetivo. Já as ideias da ciência intuitiva, gênero supremo de conhecimento, nos fazem conhecer seus objetos em sua singularidade, inferindo suas ideias a partir das ideias dos atributos de Deus.

Independentemente das diferenças entre os gêneros de conhecimento, que não é necessário examinar em detalhes aqui, o que importa destacar é que, segundo Espinosa, toda ideia, seja intelectual ou imaginativa, adequada ou inadequada, tende naturalmente a afirmar seu conteúdo como verdadeiro, ou seja, envolve espontaneamente uma crença. Contrariando explicitamente a teoria cartesiana do juízo, segundo à qual nós apreendemos primeiro o conteúdo representado por uma ideia para, em seguida, avaliar se ele é verdadeiro ou falso e então darmos ou não livremente o nosso assentimento, Espinosa defende que ideias não são *pinturas mudas sobre um quadro*, mas envolvem atos judicativos. Nas proposições 48 e 49 da *Ética II* Espinosa desmonta passo a passo a teoria cartesiana do juízo e procura demonstrar que nossas crenças não dependem direta ou indiretamente de um suposto ato livre da vontade, pois o mero ato de apreender um conteúdo representativo envolve em si mesmo uma primeira aceitação pré-reflexiva deste conteúdo como verdadeiro. Como isso ocorre com qualquer ideia, segue-se dessa tese que nós tendemos naturalmente a tomar por verdadeiras muitas crenças falsas oriundas das ideias inadequadas da imaginação, ou seja, tendemos a ser espontaneamente crédulos.

Ora, embora a demonstração oficial da tese de que toda ideia envolve uma afirmação ou negação (apresentada na EIIP49) coloque problemas de interpretação, é possível elaborar uma demonstração alternativa que mostra como esta tese se funda na teoria do *conatus*.³ Com efeito, uma vez que as coisas singulares são modos que expressam de maneira certa e determinada a potência de Deus, e uma vez que toda potência é ativa, a essência de cada coisa tem uma potência causal da qual segue algum efeito. Ora, ideias são modos do pensamento, isto é, coisas mentais singulares. Elas têm, portanto, uma potência pela qual se esforçam para afirmar seus conteúdos (a existência de seus objetos) e para desdobrar suas consequências (produzir outras ideias). Esse *conatus* das ideias é o que Espinosa explicitamente chama de *vontade* no escólio da EIIP9: “Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade”. Este esforço, como sublinha o enunciado desta proposição, é referido à mente “quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas”. Assim, a aplicação da teoria geral do *conatus* ao caso particular das ideias permite legitimamente concluir que, se cada ideia singular envolve uma volição, isto é, uma afirmação ou negação singular, é porque tal volição nada mais é que o *conatus* dessa ideia.⁴

É interessante salientar que este modelo espinosista da ideia-crença foi retomado pelo psicólogo norte-americano Daniel Gilbert (1990, 1991 e 1993) que mostrou, com base em testes empíricos, que ele é mais adequado do que o modelo cartesiano (que, segundo Gilbert, é frequentemente adotado com algumas variações tanto por filósofos da mente quanto por psicólogos) para dar conta do funcionamento do nosso sistema de crenças em condições de stress, isto é, nas condições em que o tempo e a energia de que dispomos para processar as informações recebidas são limitados. Como estas são as condições normais em que vivemos, Gilbert mostra as consequências disso para explicar a facilidade com que aderimos a opiniões falsas (e ele mostra que isso pode ocorrer mesmo quando nós somos previamente informados de que elas são falsas!). Crer na verdade das informações recebidas é nossa tendência natural primeira, que pode ser posteriormente contrariada em virtude da presença de outras crenças conflitantes. Ora, esta tendência natural a crer nos conteúdos de nossas ideias, que vimos estar enraizada na teoria do *conatus*, será articulada por Espinosa à sua teoria da afetividade, desenvolvida na terceira parte da *Ética*.

III) Nesta terceira parte, intitulada *A origem e a natureza dos afetos*, Espinosa constrói uma verdadeira geometria da afetividade humana, deduzindo a partir da tese do *conatus* toda a complexa gama de afetos que

3 O problema principal colocado pela demonstração oficial da tese de que toda ideia envolve essencialmente uma volição (isto é, uma afirmação ou negação) consiste no fato de que esta demonstração precisa satisfazer duas condições: (1) estabelecer que nenhuma volição pode existir nem ser concebida sem uma ideia; (2) estabelecer que nenhuma ideia pode existir nem ser concebida sem uma volição. Ora, embora a satisfação da primeira condição não seja problemática e repouse sobre o axioma 3 da *Ética II* (“os modos de pensar tais como o amor, o desejo, ou qualquer outro que se designa pelo nome de afeto do ânimo, não podem existir se não existir, no mesmo indivíduo, a ideia da coisa amada, desejada etc. Uma ideia, em troca, pode existir ainda que não exista qualquer outro modo de pensar”), a satisfação da segunda condição é meramente afirmada por Espinosa, sem que ele apresente nenhum argumento a seu favor nesta demonstração. Para uma análise detalhada dos problemas suscitados por esta tese remeto a DELLA ROCCA (2003).

4 Para uma discussão detalhada da crítica de Espinosa à teoria cartesiana do juízo e para uma reconstrução de sua tese de que ideias envolvem atos judicativos remeto a GLEIZER (2019).

determinam a nossa conduta. Sua postura é a de um cientista natural que procura compreender seus objetos de estudo e não os censurar ou ridicularizar como um moralista. Com efeito, como todos os fenômenos naturais, os afetos estão inteiramente submetidos às leis da Natureza. Assim, Espinosa sustenta que se pode tratar deles por meio do mesmo método geométrico pelo qual ele tratou de Deus e da mente nas partes anteriores da *Ética*, e afirma que considerará “as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos” (EIII Pref.).

A menção ao apetite nos remete à teoria do *conatus* formulada nesta parte. O *conatus* recebe diferentes nomes quando é referido apenas à mente ou à mente e ao corpo simultaneamente. Quando referido apenas às ideias constitutivas da mente, vimos que o *conatus* chama-se vontade. Quando referido à mente e ao corpo simultaneamente, chama-se apetite. Quando o apetite, por sua vez, é acompanhado de consciência, chama-se desejo. Desejo, apetite e vontade não são, portanto, impulsos essencialmente diferentes, mas diferentes nomes que um mesmo impulso existencial fundamental recebe quando considerado sob diferentes aspectos. Assim, Espinosa definirá o desejo como a própria essência do homem, enquanto esta é determinada a realizar os atos que servem à sua autoconservação e autorrealização (EIIIP9 esc.). Essa primeira definição caracteriza o desejo tomado absolutamente, ou seja, sem referência às afecções que lhe ocorrem nas diversas circunstâncias. Ela caracteriza, portanto, o desejo como um impulso originário que antecede lógica e ontologicamente suas múltiplas manifestações particulares. Para dar conta dessas particularizações, Espinosa complementa essa definição afirmando que “o desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (EIII def. dos afetos, def.1). A expressão *afecção qualquer* introduz a referência às condições relativas à atualização do desejo concretamente situado no mundo, condições que dão conta da fixação do impulso primordial que nos constitui sobre os diversos objetos particulares. Toda a diversidade da vida afetiva nasce das múltiplas variações do desejo causadas pelas afecções corporais e suas respectivas ideias na mente.

Com efeito, Espinosa define os afetos como:

Afecções do corpo, pelas quais a potência de agir deste corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias destas afecções. Quando, por conseguinte, podemos ser a causa adequada de uma destas afecções, por afeto entendo uma ação; nos outros casos, uma paixão (EIII def.3).

Afetos são, portanto, afecções e ideias destas afecções que fazem variar positiva ou negativamente a potência de agir do corpo e da mente. A variação positiva da potência, isto é, o seu aumento, constitui a alegria ou prazer, enquanto sua variação negativa, isto é, a sua diminuição, constitui a tristeza ou desprazer. Esses dois afetos, junto com o desejo do qual são modificações, são os afetos primitivos do sistema.

Espinosa distingue ainda na definição citada os afetos em passivos e ativos. Essa distinção fundamental decorre da distinção geral entre atividade e passividade. Um ser é ativo quando ele é a causa adequada, isto é, completa, de um efeito que se produz nele ou fora dele, e passivo quando ele é a causa inadequada, isto é, parcial, de um efeito que se produz nele ou dele se segue (EIII def.1 e def.2). As paixões são os afetos passivos de que somos a causa parcial, pois sua presença em nós não se explica apenas por nossa natureza, mas depende de sermos afetados por causas exteriores que independem de nós e escapam de nosso controle. Assim, as paixões podem ser alegres ou tristes em virtude da compatibilidade ou incompatibilidade existente entre nós e as coisas pelas quais somos afetados. Como as paixões resultam de nossa interação com causas exteriores sempre variáveis e incontroláveis, elas se caracterizam pela instabilidade e são a causa natural de nossa dependência, heteronomia e alienação. Já os afetos ativos são aqueles de que somos a causa completa, isto é, cuja presença em nós decorre apenas de nossa natureza. Eles são necessariamente alegres, pois, segundo Espinosa, nada do que se segue apenas da natureza de uma coisa pode contrariá-la (ou seja, nenhuma coisa possui um princípio interno de autodestruição, de modo que não há uma de pulsão de morte enraizada em nossa natureza). Por resultarem apenas de nossa natureza, os afetos ativos se caracterizam pela constância e pelo exercício autônomo de nosso *conatus*. Por isso, é sobre eles que repousa o projeto de liberação.

Dado que Espinosa recusa a tese cartesiana da interação causal entre o corpo e a mente, ele demonstrará que toda passividade mental, tanto cognitiva quanto afetiva, depende apenas das ideias inadequadas da imaginação, e toda atividade mental, das ideias adequadas do intelecto. Assim, as paixões se vinculam intrinsecamente ao primeiro gênero de conhecimento, isto é, à imaginação ou opinião, e os afetos ativos à nossa potência intelectual, exercida tanto no conhecimento racional quanto na ciência intuitiva. Como disse anteriormente, a existência de afetos ativos significa que não há, para Espinosa, oposição geral entre razão e afetividade, pois o intelecto é dotado de uma afetividade peculiar que se manifesta em desejos e alegrias ativos, como, por exemplo, o desejo de conhecer a união da mente com a Natureza e a alegria que nasce deste conhecimento.

A vinculação estreita que Espinosa estabelece entre afeto e ideia na explicação da vida mental permite explicar em seguida a gênese dos afetos secundários do amor e do ódio. Graças ao seu conteúdo representacional as ideias-crenças fazem com que o desejo, afetado pela alegria ou pela tristeza, se projete sobre múltiplos objetos. Assim, Espinosa explicará o amor como “a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” e o ódio como “a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior” (EIIIP13 esc.). Ora, no caso das paixões, as ideias imaginativas envolvidas no amor e no ódio são inadequadas e fontes de uma falsa interpretação tanto dos objetos desejados quanto do sujeito desejante. Além disso, estas ideias estão submetidas aos mecanismos associativos que regem a imaginação, fazendo com que nossas paixões se desloquem sobre um campo ilimitado de objetos e adquiram graus de complexidade crescente e de intensidades variáveis.

Com base apenas nestes elementos, Espinosa explicará a origem, a natureza, as propriedades e as forças relativas de todos os nossos afetos. Não podemos acompanhar os meandros desta explicação aqui, pois isto implicaria em reconstruir toda a teoria da afetividade que Espinosa elabora dedutivamente na *Ética III*, mas cabe destacar três consequências que possuem importante repercussão sobre a compreensão da formação e difusão de nossas crenças imaginativas:

(i) Espinosa demonstrará que a mente se esforça por imaginar as coisas que aumentam a nossa potência, isto é, por acreditar nas coisas que nos alegram, de modo que o desejo passional tende naturalmente a nos fazer crer no que nos dá prazer e, inversamente, a experimentarmos aversão a crer nas coisas que diminuem a nossa potência, isto é, que nos dão desprazer (EIIIP12 e P13). Essa tendência é a base afetiva dos vários vieses cognitivos que nos dominam e das ilusões tenazes que decorrem das associações que se estabelecem entre o desejo, o prazer e as imagens que fazemos dos objetos exteriores e de nós mesmos.

(ii) A segunda consequência importante da análise de Espinosa se liga ao princípio da imitação afetiva, segundo o qual o simples fato de imaginarmos que uma coisa semelhante a nós é afetada por um afeto qualquer faz com que sejamos afetados por um afeto semelhante (EIIIP27). Segundo este princípio, a mera percepção de uma semelhança (independentemente de sua validade objetiva) exerce uma função capital na gênese de certos afetos. Este princípio explica por que nos entristecemos ou alegamos com a tristeza ou a alegria daqueles que imaginamos como semelhantes a nós, mas também porque desejamos um objeto pelo simples fato de imaginarmos que ele é desejado por outros com os quais estabelecemos alguma relação de identificação. Este verdadeiro fenômeno de contágio emocional engendra os ciclos de reciprocidade afetiva interpessoal e está na base da nossa *insociável sociabilidade*. Com efeito, ele permite explicar por que nos esforçamos por fazer tudo o que imaginamos agradar aos outros e por evitar tudo o que acreditamos desagradá-los, mas também porque nos esforçamos por fazer com que os outros aprovelem o que amamos e reprovem o que odiamos. Ora, o mesmo mecanismo mimético que está na base do nosso permanente e conflituoso desejo de reconhecimento permite explicar por que as pessoas tendem a adotar certas crenças pelo simples fato delas serem adotadas por aqueles com os quais elas se identificam, fornecendo, assim, o fundamento explicativo de uma verdadeira *epidemiologia das crenças* e do fenômeno atual das *bolhas*.

(iii) A terceira consequência que eu gostaria de destacar é um efeito do princípio da temporalidade que explica por que as paixões ligadas a imagens de objetos presentes são mais fortes do que aquelas ligadas a imagens de objetos representados como passados ou futuros (EIVP9). Estas últimas nascem sempre de um conflito entre ideias, pois, dado que toda ideia afirma espontaneamente a existência de seu objeto, só

a presença conflitante de outras ideias pode alterar esta afirmação existencial primeira. Em virtude deste conflito, as ideias de objetos representados como passados (não mais presentes) ou futuros (ainda não presentes) são caracterizadas pela incerteza e geram instabilidade afetiva. Essa instabilidade é exemplificada de forma paradigmática na análise do medo e da esperança, que são paixões ligadas a representações de objetos ou acontecimentos passados ou futuros cujo desenlace ignoramos. A análise deste complexo afetivo exerce uma função capital na explicação da gênese e dos efeitos da superstição que Espinosa examina no prefácio do *Tratado Teológico-Político*. Com efeito, o *conatus* é sempre busca homeostática de estabilização. Por isso, quando somos dominados pelas oscilações do medo e da esperança, tendemos a crer na verdade de quaisquer signos, por mais absurdos que sejam, que prennunciem ou antecipem a solução mágica de nossas angústias. É esta tendência que explica por que Espinosa dirá que *o medo ensandece os homens*.

(IV) A quarta e quinta partes da *Ética* nos lançam no coração da problemática propriamente ética, ou seja, no problema da passagem da servidão à liberdade. A quarta parte, cujo título é *A servidão humana ou a força dos afetos*, elucida as causas da servidão humana, isto é, da nossa impotência para governar e refrear as paixões, explicando porque muitas vezes *nós vemos o melhor, mas fazemos o pior*. Ela mostra que a servidão é o efeito natural da força das paixões imaginativas que, por serem causadas por coisas exteriores, herdaram da potência destas causas parte de sua força e, por isso, tendem a ser mais fortes do que os afetos ativos que nascem apenas da nossa potência intelectual. Com efeito, as paixões, como todas as coisas naturais, são dotadas de seu próprio *conatus*. Como elas são causadas em nós por coisas exteriores a nós, suas essências não se explicam apenas pela nossa, mas resultam da conjunção de elementos derivados das essências de suas causas exteriores. Como o *conatus* de algo nada mais é que sua essência atual, a mesma dependência em relação à causa exterior ocorrerá na explicação da potência da paixão. O que explica sua força, crescimento e perseverança na existência é, portanto, a potência de sua causa exterior em relação com a nossa. Ora, a potência das causas externas pode superar a nossa, pois somos partes finitas de um universo infinito. Por isso, a força das paixões pode superar as nossas ações. Com as paixões, o que ocorre em nós não se explica exclusivamente por nós e muitas vezes se impõe a nós. É isso que explica que, malgrado a fraqueza epistêmica derivada do caráter inadequado e confuso de seu conteúdo cognitivo, as crenças que elas envolvem possam ser afetivamente mais fortes do que nós, e que *embora vejamos o melhor, muitas vezes fazemos o pior*.

(V) A quinta parte, por fim, cujo título é *A potência da inteligência ou a liberdade humana*, explora os conhecimentos dos mecanismos que regem a vida afetiva obtidos na terceira e na quarta partes com o intuito de explicar em que medida e como a razão pode moderar as paixões e conquistar a liberdade da mente. No Prefácio desta parte, Espinosa nos lembra que a crença no domínio absoluto da mente sobre as paixões repousa sobre a crença no livre arbítrio e sobre a hipótese de uma interação causal entre a alma e o corpo. Ora, a crença no livre arbítrio é uma ilusão oriunda da imaginação, e a hipótese da interação causal entre a alma e o corpo, uma *hipótese mais oculta do que todas as qualidades ocultas*. Assim, a potência da mente sobre os afetos não consiste em um suposto livre arbítrio e não se exerce graças a uma relação de dominação sobre o corpo. Sua potência se define pela inteligência, pois a mente só é ativa na medida em que tem ideias adequadas. É, portanto, pelo conhecimento intelectual que Espinosa determinará *os remédios contra os afetos* e deduzirá tudo o que diz respeito à nossa felicidade suprema.

Já vimos, no entanto, que não se trata para Espinosa de sustentar uma posição intelectualista segundo a qual o mero aspecto cognitivo do conhecimento verdadeiro bastaria para superar a força das paixões e os conflitos que elas engendram. A posição de Espinosa a esse respeito é sempre que “um afeto só pode ser reduzido ou suprimido por um afeto contrário e mais forte” (EIVP7). O conhecimento intelectual só pode adquirir uma eficácia emancipadora se puder se fortalecer afetivamente e se tornar mais forte dos que as paixões. Por isso, como dissemos antes, todo o problema ético consiste em determinar as condições nas quais os afetos ativos podem tornar-se mais fortes do que as paixões, invertendo as relações de força que favorecem as últimas em detrimento dos primeiros. Como os afetos ativos nascem da razão, a questão consiste em determinar em que condições a razão pode desenvolver-se a ponto de tornar-se mais poderosa do que as paixões oriundas da imaginação.

Indiquemos brevemente, então, o que torna possível esta inversão. Coerente com a exclusão do livre arbítrio e com a tese de que somos uma parte da Natureza em constante interação com outras partes, Espinosa sustenta que o desenvolvimento da nossa potência intelectual, com seus efeitos liberadores afetivos, éticos e políticos, não é fruto do voluntarismo, mas depende inicialmente da existência de condições exteriores favoráveis ao nosso *conatus*. Com efeito, tudo o que torna o corpo humano mais apto a afetar e a ser afetado simultaneamente de diversas maneiras pelos corpos exteriores torna paralelamente a mente humana mais apta a perceber diversas coisas simultaneamente e, assim, graças a este enriquecimento de seu campo perceptivo, estimula a explicitação dos efeitos ativos que decorrem de sua potência de pensar (EIIIP13esc., EIIIP14 e EIVP38). Quando encontramos coisas exteriores compatíveis conosco, somos afetados por paixões alegres que aumentam a nossa potência de pensar, fornecendo a ocasião favorável ao desenvolvimento da razão, pois essa compatibilidade nos permite pensar nas propriedades comuns existentes entre estas coisas e nós, e tais propriedades são precisamente os objetos das ideias da razão. Por isso, ao avaliar o que há de verdadeiramente útil ou prejudicial nas paixões, Espinosa demonstra que as paixões alegres são sempre diretamente úteis, pois favorecem o desenvolvimento da potência da razão (EIVP41). As paixões tristes, ao contrário, são diretamente prejudiciais a este desenvolvimento, pois nascem de nossas incompatibilidades com os objetos exteriores e orientam nosso esforço a excluí-los de nosso campo perceptivo e existencial. É por isso que a *Ética* de Espinosa exalta a alegria e combate à exploração das paixões tristes, como o medo e o ódio, que só fomentam a impotência, promovem a ignorância e perpetuam a servidão.

Pelo que foi dito, fica claro então que as paixões oriundas da imaginação não constituem sempre obstáculos ao conhecimento racional, pois são as paixões alegres que fornecem as condições iniciais que propiciam seu progressivo desenvolvimento. Há, portanto, condições passionais para o próprio desenvolvimento da razão. Ora, este desenvolvimento, estimulado assim pelas paixões alegres, nos torna cada vez mais aptos a organizar nossas interações com o mundo circundante, diminuindo nossa dependência e fragilidade em relação à fortuna, tornando nosso *conatus* mais eficaz, e promovendo o predomínio das paixões alegres sobre as tristes. Instaura-se, assim, um círculo virtuoso: as paixões alegres nos induzem a pensar nas propriedades comuns e o conhecimento racional destas propriedades nos torna mais seletivos em nossas relações com o mundo, favorecendo a organização de bons encontros e, conseqüentemente, a ocasião para formar novas noções comuns.⁵ Todavia, não se deve pensar que o uso instrumental do conhecimento racional na satisfação dos desejos passionais seja o fim último da vida racional e do projeto ético de Espinosa. Este se realiza com a alteração das relações de força em proveito das alegrias ativas que nascem da satisfação do próprio desejo intelectual de conhecer. Ora, o desenvolvimento da razão é necessariamente acompanhado do desenvolvimento dos afetos ativos que decorrem do seu exercício. Quando este desenvolvimento atinge o ponto de formar as noções comuns que permitem compreender cientificamente os mecanismos que regem a própria vida afetiva, ele permite formular técnicas cuja aplicação anula os efeitos obsessivos e alienantes das paixões, e engendra alegrias e desejos ativos que, aos poucos, vão se tornando o aspecto afetivo predominante de nossa existência.

Estas técnicas, que Espinosa chama de *remédios dos afetos*, são estudadas nas vinte primeiras proposições da *Ética* V. Seu núcleo central consiste em demonstrar como o conhecimento reflexivo das paixões nos torna menos passivos em relação a elas, libertando-nos das associações imaginativas que determinam seus desdobramentos e permitindo que integremos o impulso positivo nelas presente a um contexto adequado que lhe confere uma direção ativa. Não é possível examinar estas técnicas nos limites deste artigo⁶, mas cabe assinalar que com a sua aplicação pouco a pouco as relações cognitivas e afetivas da vida mental vão sendo transformadas em proveito do desejo de conhecer e da alegria de compreender. Como conhecer verdadeiramente é conhecer pela causa, o conhecimento racional dos afetos estimula o desejo de conhecê-los por sua causa primeira, referindo-os à ideia adequada de Deus, sem o qual “nada pode ser nem ser concebido”

5 A importância decisiva das paixões alegres como elemento indutor do processo de explicitação das noções comuns da razão foi destacada e examinada por DELEUZE (1968, cap. XVII).

6 O exame destas técnicas supõe uma exposição detalhada da teoria da afetividade formulada na terceira parte da *Ética*, exposição esta que implica por sua vez a reconstrução de toda esta parte. Para uma apresentação minuciosa desta teoria e de sua aplicação aos “remédios dos afetos” remeto o leitor a MATHERON (1988, capítulos 5 e 13).

(EVP14). Ora, com a passagem do conhecimento racional das coisas a partir das propriedades comuns ao seu conhecimento a partir da ideia de Deus-Natureza somos conduzidos da perspectiva da razão àquela da ciência intuitiva, perspectiva com a qual a mente atinge a expressão intelectual suprema de seu esforço para perseverar no seu ser. Com ela as essências das coisas singulares são compreendidas como efeitos imanentes da produtividade inesgotável da Natureza, ou seja, como modos finitos que decorrem necessariamente da essência eterna de Deus. Com esta perspectiva nossos afetos ativos adquirem uma tonalidade original e uma intensidade máxima, pois nosso conhecimento intuitivo das coisas é ele mesmo apreendido como a expressão suprema de nossa potência intelectual, e dessa apreensão “provém a maior satisfação da mente que pode existir” (EVP27). Esta satisfação interior, por sua vez, é necessariamente acompanhada da ideia adequada de Deus como causa, pois, a ciência intuitiva apreende nossa potência como uma expressão certa e determinada da potência eterna e infinita de Deus. Ela gera, portanto, uma nova forma de amor: o amor intelectual de Deus (*Amor Intellectualis Dei*). Com este amor intelectual a mente experimenta o deleite de ser *dotada da própria perfeição*, deleite de que ela participa por saber-se efeito e parte eterna de um ser que “goza da perfeição infinita” (EVP35D). Com este amor *compreendemos claramente em que consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade*, a saber, na alegria que nasce do *conhecimento da união da mente com a Natureza inteira*. Com este amor, enfim, o conhecimento intelectual torna-se o afeto mais potente.

Referências

- ALQUIÉ, Ferdinand. *Servitude et liberté selon Spinoza*; Paris: «Les Cours de la Sorbonne», C.D.U., 1966.
- CHAUÍ, Marilena. Laços do desejo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Desejo*, São Paulo: Companhia Das Letras, 1990, p.19-66.
- CHAUÍ, Marilena. Sobre o medo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Os Sentidos da Paixão*, São Paulo: Companhia Das Letras, 1987, p.35-75.
- CURLEY, Edwin. *Behind the Geometrical Method: A reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DELBOS, Victor. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELLA ROCCA, Michael. Spinoza's metaphysical psychology. In: GARRET, Don (Org.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.192-266.
- DELLA ROCCA, Michael. The power of an idea: Spinoza's critique of pure will. *Nous*, v. 37, n.2, p. 200-231, May 2003.
- GARRETT, Don (Org.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. New York: Cambridge University Press, 1966.
- GILBERT, Daniel. Unbelieving the Unbelievable: Some Problems in the Rejection of False Information. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 59, n. 4, p. 601-613, October 1990.
- GILBERT, Daniel. How mental systems believe. *American Psychologist*. v. 46, n. 2, p. 107-119, February 1991.
- GILBERT, Daniel. The assent of man: mental representation and the control of belief. In: Daniel M. Wegner & James W. Pennebaker (Eds.). *Handbook of Mental Control*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1993.
- GLEIZER, Marcos André. *Espinosa e a afetividade humana*. Coleção passo-a-passo, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- GLEIZER, Marcos André. Espinosa expositor e crítico da explicação cartesiana do erro. In: ROCHA, Ethel [et al.] (Org.). *Caminhos da razão: estudos em homenagem a Guido Antonio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho*, Rio de Janeiro: Ed. Nau, 2019.

- GLEIZER, Marcos André. *Lições introdutórias à Ética de Espinosa*. Rio de Janeiro: Ed. Viavérta, 2014.
- GUEROULT, Martial. Spinoza, III: Introduction générale et première moitié du premier chapitre. *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*. Paris, n. 102, 1977.
- HAMPSHIRE, Stuart. *Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- JAQUET, Chantal. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.
- JAQUET, Chantal. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, action, passions chez Spinoza*. Paris: PUF, 2004.
- KAUFMANN, Walter (Org. & tr.). *The Portable Nietzsche*. New York: Viking, 1964.
- PARKINSON, G.H.R. *Spinoza's theory of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 1964.
- PINHEIRO, Ulysses. Servidão e Acrasia segundo Espinosa. *O que nos faz pensar*, n 18, Rio de Janeiro, 2004.
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*. Paris: PUF, Col. “Les grands livres de la philosophie”, 1995.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit, 1988.
- SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza Opera*. Carl Gebhart (Ed.), 4 vols., Heidelberg: Carl Winters, 1924.
- SPINOZA, Benedictus de. *The Collected Works of Spinoza*. Edited and translated by E. Curley, New Jersey: Princeton University Press, Princeton, 1988.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Edição bilíngue Latim/Português. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2008.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ethique*. Présenté et traduit par Bernard Pautrat. Paris : Editions du Seuil., 1999.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução e nota introdutória de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- YOVEL, Yirmiyahu (Org.). *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist - Papers presented at the second Jerusalem Conference (Ethica III)*. New York: Little Room Press, 1999.