



**OTÁVIO HENRIQUE RODRIGUES BARBOSA**

**A NOÇÃO DE DESEJO NA *ÉTICA* DE SPINOZA**

**LAVRAS-MG  
2022**

**OTÁVIO HENRIQUE RODRIGUES BARBOSA**

**A NOÇÃO DE DESEJO NA *ÉTICA* DE SPINOZA**

Monografia apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Curso de Filosofia, para obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Prof. Dr. Luiz Roberto Takayama  
Orientador

**LAVRAS-MG  
2022**

*Dedico este trabalho aos meus pais, Neiva Silva Aparecida Rodrigues Barbosa e Ricardo Nogueira Barbosa, com quem tenho o privilégio de conhecer o sentido, o mais pleno, da palavra amor.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pastor e guia da minha vida, agradeço pela fidelidade, pela força e por ter me sustentado diariamente ao longo desse caminho em meio a tantas adversidades.

À Rainha do Brasil, Nossa Senhora Aparecida, pelo amparo e por tantas bênçãos em minha vida.

Aos meus pais, Neiva e Ricardo, pois se não fosse por eles não estaria aqui. Agradeço pelo amor, por serem meus maiores apoiadores e incentivadores, por tudo o que fizeram, fazem e farão por mim. E principalmente por nunca medirem esforços para me possibilitar uma educação de qualidade. Essa conquista é nossa!

À minha irmã Eduarda, pelo carinho e pelo apoio.

Aos meus amigos de agora e de toda hora, Amanda, Ana Laura, Bianca, Carolina, Cibelly, Gabriella, Iara, Júlia, Patrícia, Pedro e Vitor pelo amor, apoio, incentivo, conversas, planos, conselhos e pela presença constante em minha vida.

À amada Millena, causa externa de parte de meus afetos alegres.

Aos queridos, Márcio, Talestre, Tobias e Wellington, amantes da filosofia como eu, com quem vivi e vivo momentos de alegria tranquila e amor intelectual. A todos eles sou muito grato.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Roberto Takayama, que no início da minha graduação me convidou para compor o Grupo de Estudos Deleuzianos, me apresentando a filosofia de Spinoza, pela qual me apaixonei e dedico esta monografia. Como também, pelo inesquecível curso sobre *A hermenêutica do sujeito* de Foucault, na qual apresentou o “cuidado de si” e a filosofia como modo de vida. Além disso, agradeço por ter me acolhido como orientando, pela confiança, incentivo e estímulo no caminho.

Ao professor Dr. Renato dos Santos Belo, por ser sempre atencioso e disponível, por se fazer próximo e acessível, por me ajudar sempre que preciso, pela amizade e por ter me introduzido na filosofia de Sartre, pensamento este que me guia em tantas decisões da minha vida; como também, pela participação na defesa dessa monografia.

Agradeço ao corpo docente do DCH, que é muito bem representado pelos membros da banca de defesa dessa monografia.

À Universidade Federal de Lavras, pelo amparo durante esses anos de pesquisa.

Sou grato a tudo e a todos.

*Neste ponto está algo de simples, de infinitamente simples, de tão extraordinariamente simples que o filósofo não conseguiu jamais exprimi-lo. Esta é a razão porque falou durante toda a sua vida. Não podia formular o que levava no espírito sem se sentir obrigado a corrigir sua fórmula, depois a corrigir sua correção; assim, de teoria em teoria, retificando-se quando acreditava completar-se, ele só fez, através de uma complicação que atraía a complicação e desenvolvimentos justapostos a desenvolvimentos, fornecer com aproximação crescente a simplicidade de sua intuição original.*

(Bergson, *A intuição filosófica*).

## RESUMO

Esta monografia tem dois objetivos que se entrecruzam. De um lado pretendemos analisar a forma pelo qual a noção de desejo foi compreendida por Platão, Santo Agostinho e Freud, que conceberam a dimensão afetiva do homem sob o signo da carência e da falta. Por outro lado, pretendemos demarcar a singularidade do pensamento de Spinoza com relação à tradição filosófica, neste trabalho representado por Platão, Santo Agostinho e Freud, na qual, assume um pensamento bastante singular, especialmente ao conceber a afetividade humana como intrínseca ao indivíduo, possuindo causas necessárias e determinadas, e não podendo ser suprimida de sua natureza, pois fazem parte da sua condição de ser no mundo. Além de inovar completamente o pensamento ocidental ao demonstrar como a noção de *conatus* opera ao mesmo tempo como preservação na existência e afirmação do desejo, este último compreendido como a própria essência do homem. Isso evidencia sua ruptura não somente com a tradição, mas também com o cartesianismo, do qual é herdeiro.

**Palavras-chave:** Spinoza. Desejo. Conatus. Platão. Santo Agostinho. Freud.

## SUMÁRIO

1	PARTE 1 – MONOGRAFIA.....	8
1.1	INTRODUÇÃO.....	9
1.2	CAPÍTULO 1: O DESEJO NA HISTÓRIA.....	11
1.2.1	PLATÃO: OS DISCURSOS SOBRE O AMOR.....	11
1.2.2	LIBIDO: A DESMEDIDA DO DESEJO HUMANO.....	19
1.2.3	FREUD: A EXPRESSÃO DO DESEJO ATRAVÉS DO SONHO.....	28
1.3	CAPÍTULO 2: OS AFETOS EM SPINOZA.....	37
1.3.1	O PREFÁCIO, UMA CRÍTICA.....	37
1.3.2	A SUBVERSÃO DOS CONCEITOS DE AÇÃO E PAIXÃO.....	41
1.3.3	A DIFERENÇA ENTRE AFETO E AFECÇÃO.....	46
1.3.4	CONATUS: O DESEJO COMO ESSÊNCIA.....	49
1.3.5	PORQUE O HOMEM PADECE?.....	55
1.4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	61
1.5	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	63
2	PARTE 2 – PLANO DE CURSO.....	66
2.1	INTRODUÇÃO.....	67
2.2	JUSTIFICATIVA E OBJETIVO GERAL.....	67
2.3	METODOLOGIA.....	67
2.4	ESQUEMA GERAL DO PLANO DE CURSO.....	68
2.5	DISPOSIÇÃO DETALHADA DAS AULAS.....	70
2.5.1	Primeiro Bimestre.....	70
2.5.2	Segundo Bimestre.....	72
2.5.3	Terceiro Bimestre.....	73
2.5.4	Quarto Bimestre.....	76
2.6	CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTRUTURA DO CURSO.....	77

# 1 PARTE 1 – MONOGRAFIA



## 1.1 INTRODUÇÃO

O que é o desejo? Por que o homem os possui? Seria ele pecado, culpa e vícios da natureza? Seria ele natural? É possível controlá-lo, dominá-lo ou suprimi-lo, como submetê-los à razão, para que o homem não seja por ele dominado? Enfim, como lidar com esse assunto tão confuso e perturbador da natureza humana denominada desejo?

Desde a antiguidade grega, passando pelos pensadores do século XVII até a contemporaneidade com o advento da psicanálise, não foram poucos os tratados que se debruçaram sobre essas questões tentando respondê-las. Todavia, tornou-se quase um consenso compreender o desejo como falta ou carência de algo ou de alguém. Dessa forma, muitos foram aqueles que compartilharam dessa ideia e buscaram fundamentar seu pensamento. Nessa perspectiva, três pensadores se destacam: um na antiguidade, outro na antiguidade tardia e outro na contemporaneidade, respectivamente Platão, Santo Agostinho e Freud. E é precisamente sobre como cada um concebeu a noção de desejo que o primeiro capítulo desse trabalho se ocupará.

Em o *Banquete* de Platão, buscaremos demonstrar como o filósofo grego concebeu o desejo sob o signo da falta e da carência a partir do deus *Eros*. Para isso, discorreremos sobre dois elogios presentes no diálogo: o de Aristófanes e o de Sócrates-Diotima. Com relação ao primeiro destacaremos como o comediante compreendeu *Eros* como a força que move o homem a procurar sua metade perdida, único modo de restaurar a antiga natureza humana. E com Sócrates-Diotima, como o amor é duplo por ser filho de Póros e de Pênia, engrenando assim num paradoxo entre carência e poder, acentuando o caráter de ausência e anseio de completude que lhe são inerentes. E com isso, mostrar a marca inconfundível da falta na qual os objetos de amor e de desejo são sempre aqueles que o homem não possui.

Com Santo Agostinho, a noção de desejo não é pensada por si só, mas acompanhada da ideia de libido. Desse modo, mostraremos a partir das obras *O livre-arbítrio*, *Confissões* e *Cidade de Deus*, a ênfase dada por esse pensador à libido como fonte da desmedida no desejar presente na alma humana que se torna sinônimo de concupiscência, como também, de doença que contraria a vontade de Deus. Em suma, o desejo na concepção agostiniana seria um vício que possibilita o pecado.

Já com Freud, nosso objetivo será a partir de sua obra *A Interpretação dos Sonhos* discorrer sobre a sua tese de que todo sonho é a realização de um desejo, até chegar ao ponto principal de sua argumentação de que o desejo nasce de uma perda irreparável do objeto proibido pela censura, consistindo precisamente na busca por essa perda. Em outras palavras, o movimento de procura da vivência primeira de satisfação recebe o nome de

desejo. Com isso, buscaremos demonstrar que a sua concepção também passa pela ideia de falta.

Por fim, o segundo capítulo abordará a maneira pela qual o desejo foi entendido por Spinoza. Para isso, discorreremos sobre a *Ética* III, que se ocupa da natureza e a origem dos afetos. A partir de sua análise pretendemos demonstrar como o pensamento spinozano é totalmente inédito na história da Filosofia ao propor a necessidade de compreender os afetos humanos, e concebê-los como algo natural da vida humana. Além de não mais compreender o desejo como carência e sim como a própria essência do homem, para demarcar nitidamente a sua diferença com a tradição filosófica (representada aqui por Platão, Santo Agostinho e Freud). Como também, explorar as noções de *conatus*, ação, paixão, ativo e passivo.

A estrutura dessa monografia é planejada de forma que fiquem nítidas as particularidades do pensamento spinozano com relação ao desejo na história da Filosofia. A intenção é apresentar cada obra citada com a maior quantidade de riquezas que lhe competem, de modo a preparar para o segundo capítulo, onde será abordado o ponto chave desse trabalho.

## 1.2 CAPÍTULO 1: O DESEJO NA HISTÓRIA

### 1.2.1 PLATÃO: OS DISCURSOS SOBRE O AMOR

Sob a marca da falta, da ausência e da carência consolidou-se a definição de desejo. E será pelas mãos de Platão que o *desiderium* começará a ser concebido dessa maneira. No *Banquete*<sup>1</sup>, Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates e Alcibíades (que aparece tardiamente no diálogo, participando com um elogio a Sócrates e não propriamente a *Eros*) estão reunidos em um grande jantar e iniciam uma série de discursos acerca do deus *Eros*; buscando realizar um “elogio” (*enkomios*) ao deus *Eros*. Diante disso, dois discursos merecem destaque, no que diz respeito ao desejo como falta: o de Aristófanes e o de Sócrates.

Antes de iniciar a análise do discurso proferido por Aristófanes, cabe ressaltar a descrição que Hesíodo realiza do *Eros* em sua Teogonia. O poeta o concebe como uma divindade primordial que emerge no prelúdio dos tempos para incentivar a união. Assim, Hesíodo afirma: “[...] *Eros*: o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.” (HESÍODO, 1995, p.91). E será precisamente sob o signo da união que Aristófanes desenvolverá a sua explicação no que concerne a existência de *Eros*.

#### 1.2.1.1 O DISCURSO DE ARISTÓFANES

Ao tomar a palavra, Aristófanes narra uma época em que a natureza humana era diversa e durante a qual existiam três tipos de gêneros: masculino, feminino e andrógino. Assim, os homens seriam duplos, possuindo quatro mãos, quatro pernas, dois rostos, quatro orelhas e dois sexos. Os três gêneros exprimiam a natureza completa da humanidade, sendo o masculino a união de um homem mais outro homem, cuja origem proviria do sol; o feminino cujo resultado era a junção de uma mulher mais outra mulher originando-se da terra; e o andrógino, que seria o resultado a união de homem mais uma mulher, descendendo da lua. Todavia, a humanidade, experimentando o sentimento de completude e de autossuficiência, quis subir aos céus e se confrontar com os deuses. Diante desse acontecimento, como forma de punição, Zeus resolve cortar cada um em dois (190d). Desse modo, cada um dos gêneros será dividido, e o que antes era um, passa a ser dois.

Aristófanes reforça em seu discurso que atualmente a humanidade está decepada, mas a sua natureza continua una. Diante disso, o comediante afirma: “[...] desde que a

---

<sup>1</sup> Para o “*Banquete*” de Platão, utilizamos a tradução de José Cavalcante de Souza (PLATÃO, 1972). As referências a essa obra serão dadas entre parêntesis segundo a edição de Sthephanus.

nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, morriam de fome e de inércia em geral...” (191b). Tudo isso resultado da saudade da parte que lhes falta. Ao se deparar com essa situação, Zeus sente compaixão da humanidade e concede um sentido a *Eros*, por meio do desejo sexual. E será a partir dessa questão que Aristófanes passará a desenvolver a sua concepção do que seria *Eros*. O dramaturgo inicia a sua argumentação discorrendo sobre todas as possíveis formas de amor entre os seres humanos, por compreender que após a separação dos gêneros o resultado é justamente *Eros*. Assim sendo, aqueles que integravam o gênero masculino após a divisão passaram a ser dois homens que têm desejos por homens; os que formavam o gênero feminino deram origem a duas mulheres que desejam mulheres e os que compunham o gênero andrógino se fragmentaram em um homem que deseja mulheres e uma mulher que deseja homens. Tendo isso em vista, é nítido notar a preocupação de Aristófanes de expressar todas as manifestações possíveis do deus *Eros* na vida do ser humano, com o objetivo de oferecer um antídoto eficaz contra a solidão que foi imposta por Zeus na condenação que sofreram. Como o comediante expressa em certa altura do seu discurso:

É então de há tanto tempo que o amor de um pelo outro está implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana. Cada um de nós portanto é uma tésse<sup>2</sup> complementar de um homem, porque cortado como os linguados, de um só em dois; e procura então cada um o seu próprio complemento (191d).

Pode-se notar que Aristófanes demonstra que a separação dos seres humanos fez com que eles ambicionassem fortemente unir-se com a sua metade. E dessa forma: “[...] sabemos que nem um só diria que não, ou demonstraria querer outra coisa, mas simplesmente pensaria ter ouvido o que há muito estava desejando, unir-se e confundir-se com o amado e os dois ficarem um só.” (191e). Chegando-se a esse ponto, Aristófanes expõe aquilo que entende por *Eros*:

“O motivo disso é que nossa antiga natureza era assim e nós éramos um todo; e, portanto ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor. Anteriormente, como estou dizendo, nós éramos um só, e agora é que, por causa da nossa injustiça, fomos separados pelo deus.” (192e-193a).

O todo que Aristófanes menciona se refere à natureza humana primitiva, tendo em vista, que, essencialmente, a humanidade é incompleta. E só se torna capaz de superar essa condição mediante a união com o outro, união esta que só é possível de ser alcançada por meio das relações amorosas e que são exclusivamente sexuais. Como sustenta Kenneth James Dover:

---

<sup>2</sup> Cf. nota 70.

A decisão de Platão no caso do discurso de Aristófanes está, eu sugiro, no valor compartilhado entre comédia e folclore e isto acontece, aparentemente, quando nós examinamos os mais importantes contrastes entre Aristófanes e os outros oradores no *Banquete*. Todos os outros oradores argumentam em algum grau de termos abstratos, mesmo se o argumento simula ele mesmo, na forma tradicional, como uma exposição dos atributos de um ser sobrenatural. Somente Aristófanes se compromete de todo o coração com o particular e o perecível; ele toma por certo que para uma reunião individual com seu único, sua individual ‘outra metade’ é um fim em si mesmo. (DOVER, 1966, p. 47).

Isso posto, Aristófanes levará a sério a questão da reunião com sua ‘outra metade’ e, assim, caminha para propor uma explicação sobre o *Eros* que fosse capaz de abarcar todas as relações amorosas existentes. Diante disso, o dramaturgo compreende que para alcançar sucesso em sua empreitada será necessário traçar o percurso para que a humanidade retorne a sua totalidade pela via da procura de seu complemento. Desse modo, deve-se ter em mente que para retornarem à condição original, os seres humanos, ao se depararem com a punição dos deuses, devem buscar o reencontro com a sua ‘outra metade’ e esse reencontro acarretará em felicidade. Como Aristófanes afirma:

[...] mas eu, no entanto estou dizendo a respeito de todos, homens e mulheres, que é assim que nossa raça se tornaria feliz, se plenamente realizássemos o amor e o seu próprio amado cada um encontrasse, tornado à sua primitiva natureza. E se isso é o melhor, é forçoso que dos casos atuais o que mais se avizinha é o melhor, e é este o conseguir o bem amado de natureza conforme ao seu gosto [...] (193c-d).

Evidencia-se então que, no entender de Aristófanes o *Eros* pode ser compreendido como a força que move a humanidade a procurar a sua metade perdida, único modo de restaurar a antiga natureza, completa, ao fazer de dois apenas um. Cabe ressaltar a sua ligação com o discurso de Hesíodo que, nos primórdios da Grécia Antiga, já concebia o *Eros* como uma divindade que incitava à união. E na concepção de Aristófanes o *Eros* representa a relação do ser humano com sua própria natureza que é uma alcançada mediante o reencontro com sua metade separada, demonstrando que no entendimento do comediante o desejo é compreendido como falta, pois é exatamente esse sentimento de busca, de incompletude que explica o *Eros* na visão de Aristófanes.

Findado o discurso de Aristófanes, passando pelo discurso de Agatão,<sup>3</sup> Sócrates irá iniciar a sua exposição sobre o *Eros*. Contudo, antes da exposição propriamente dita, Sócrates irá realizar uma crítica, de caráter geral, aos “elogios” a *Eros* feitos pelos que o antecederam (198b-199b), “Foi com efeito combinado como cada um de nós entenderia elogiar o Amor, não como cada um o elogiaria.” (198e). Sendo assim, Sócrates dirige a sua crítica aos elogios anteriores ao seu, pelo fato de se preocuparem exclusivamente com a aparência, em detrimento da realidade. Diante disso, o filósofo começa levantando a

<sup>3</sup> Que é devidamente desenvolvido em: 194e à 197e, mas que para aquilo que nos propomos neste capítulo não nos interessa.

seguinte questão: “é de tal natureza o Amor que é amor de algo ou de nada?” (199d). Feito isso, Sócrates passa a expor uma série de exemplos com o intuito de questionar o seu interlocutor Agatão, com a meta de que ele compreendesse aquilo que o filósofo almejava, por meio do *elenchos* (refutação a partir do jogo de perguntas e respostas com seu interlocutor, aqui no caso, Agatão). Desse modo, busca comprovar se o amor é de algo ou de nada. “Porventura o pai é pai de algo ou não? Ter-me-ias sem dúvida respondido, se me quisesses dar uma bela resposta, que é de um filho ou de uma filha que o pai é pai; ou não? (199d). A resposta de Agatão é afirmativa e Sócrates continua questionando seu interlocutor nos casos da mãe, do irmão e da irmã.<sup>4</sup> E, em todos os exemplos, Agatão concorda. Encerrado esse momento, Sócrates recupera a pergunta inicial acerca de que o amor é amor de nada ou de algo? E recebe como resposta que é de algo. Assim sendo, o filósofo pergunta: “Será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não?” (200a). E recebe uma resposta positiva de Agatão. Dessa forma, Sócrates realiza outra pergunta: “E é quando tem isso em mente que deseja e ama que ele então deseja e ama? Ou quando não tem?” (200a). Agatão responde: “Quando não tem como é bem provável.” (idem 200a). Assim sendo, o pensador afirma: “Observa bem, continuou Sócrates, se em vez de uma probabilidade não é uma necessidade que seja assim, o que deseja aquilo de que é carente”. (200b). Em suma, todo desejo se dá em função da falta, da necessidade de se buscar aquilo que não se possui. Sócrates reforça seu posicionamento e recebe a aprovação de Agatão ao dizer que “Esse então como qualquer outro que deseja, deseja o que não está à mão nem consigo, o que não tem, o que não é ele próprio e o de que é carente, tais são mais ou menos as coisas de que há desejo e amor.” (200e).

Dando sequência a seu discurso, Sócrates recupera a declaração de Agatão segundo à qual *Eros* é o mais belo e o melhor dos deuses. Em vista disso, acrescenta “[...] só pode haver amor no belo.” (201a). Detendo-se na relação do amor com a beleza, Sócrates passa a associar o que é belo ao que é bom.<sup>5</sup>

### 1.2.1.2 O DISCURSO DE SÓCRATES-DIOTIMA

Encerrada essa parte propedêutica do discurso de Sócrates, o filósofo passa a proferir o seu discurso sobre o amor. Para isso, ele recuperará aquilo que aprendera de Diotima, pois foi ela que o “instruía nas questões do amor.” (201d). Diante disso, Sócrates entende que para tratar devidamente desse tema é necessário seguir alguns passos. Como o próprio filósofo afirma: “É de fato preciso, Agatão, como tu indicaste, primeiro discorrer

<sup>4</sup> Para ver o desenrolar desse questionamento socrático ver 199d-e.

<sup>5</sup> O diálogo completo realizado por Sócrates e Agatão nessa altura do discurso, encontra-se em 201b-c.

sobre o próprio Amor, quem é ele e qual a sua natureza e depois sobre as suas obras.” (201d-e). Feito isso, Sócrates passa a expor o diálogo entre ele e a sacerdotisa.

Diotima passa então a interrogar Sócrates sobre o amor. Dessa forma, diz: “Mas, no entanto, o Amor, tu reconheces que, por carência do que é bom e do que é belo, deseja isso mesmo do que é carente.” (202d). A essa questão, Sócrates concorda com Diotima, e é precisamente nesse momento que a sacerdotisa opera uma virada fundamental, pois “como então seria deus o que justamente é desprovido do que é belo e bom”? (idem 201a). Dessa forma, *Eros*, dado que é carente e deseja, não pode ser considerado um deus, mas um *daimon* (um gênio), ou seja, um ser intermediário entre os deuses e os homens. Como a própria Diotima explica: “Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo; e aquele que em tais questões é sábio é um homem de gênio [...]” (203a). Logo em seguida, Sócrates indaga Diotima sobre a genealogia de *Eros*, a qual passa a fazer uma longa exposição sobre essa questão. Acerca dessa passagem, Chauí (1999, p. 19) realiza a seguinte síntese:

Filho de Póros, o Expediente astuto, e de Pênia, a Penúria, Eros “nesta condição ficou”, narra Diotima. Esquálito, descalço, sem lar e sem teto, pedinte e endurecido, Eros transita num mundo de provação e despojamento, onde o pariu sua mãe Pênia, carente de beleza, “desejo de grávida”. Nem mortal nem imortal, Eros no mesmo dia germina e vive, desfalece e morre para renascer a seguir. Insidioso e alerta, corajoso e decidido, Eros, como seu pai Póros, é “caçador terrível, cuja astúcia maior consiste em converter em amante o amado, fazendo-o desejar o seu desejo.”

Assim nasceu Eros, que é indigente e frequentemente carente como sua mãe, goza de muito ardor e de inúmeros recursos, além de ser extremamente astuto e habilidoso na caça como seu pai, passando sua vida a filosofar. Desse modo, entende-se que para fazer filosofia é necessário desejar:

Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é -, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo, que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja, portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso. (204a).

A esta altura Diotima usa a palavra “poesia” como exemplo, na tentativa de oferecer uma explicação concreta que fosse capaz de abranger tanto a unidade do termo “amor” quanto a diversidade de formas com as quais ele pode se manifestar. Como a sacerdotisa expressa: “[...] sabes que “poesia” é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não ser ao ser é “poesia”, de modo que as confecções de todas as

partes são “poesias”, e todos os seus artesãos poetas.” (205c). Neste exato, afirma Camille Dumoulié (2005, p. 26):”

Esta significa “criação” e designa toda atividade “pela qual uma coisa passa do não-ser à existência.” Mas apenas uma criação específica ganha o nome de “poesia” e as outras atividades criadoras são designadas por outros nomes diferentes. Essa comparação sugere o caráter demiúrgico, ou seja, criador e poético do desejo de Eros, aqui denominado *epitymia*. Em terceiro lugar, o amor não é belo, visto desejar o belo e portanto sentir falta dele. Pois Eros não é o objeto amado, mas o que ama. Em quarto lugar, no amor os homens não procuram a própria metade, mas desejam a felicidade e o bem. Prova-o fato de que a pessoa, assim como não hesita em extirpar um membro gangrenado para salvar a vida, foge, como o mais estranho a si mesmo, de uma parte que não seja boa.

Prosseguindo, Diotima retorna à questão do amor específico, e diz: [...] é sempre isso o amor, de que modo, nós que o perseguem, e em que ação, o seu zelo e esforço se chamaria amor? [...]” (206b). A esse respeito G.F. Ferrari (2017, p. 303-304) oferece uma contribuição valiosa:

O amor específico na verdade não é, como Sócrates supõe (e também Agaton supõe), o amor do belo, mas em vez disso “concebe e dá a luz o belo” (206e5). Por quê? Porque se tem concordado que, falando em termos genéricos, o amor não é apenas amor do bem, mas também o desejo de possuir o bem sempre (206a); ora o desejo de possuir o bem é sempre na verdade dois objetos, um deles o desejo do bem; outro, o da imortalidade; e o “gerar” é o mais próximo que uma criatura mortal pode chegar da imortalidade (206e7-207a4). No caso específico, a beleza assume o papel de parteira para a geração (206d2-3), instigando os de corpos férteis, tanto animais como humanos, a engrendar a prole que possa renovar a sua linhagem e (para os humanos) manter seu nome vivo (206c1-5, 207a7-d3, 208e1-5), enquanto os homens que forem mais férteis na alma do que no corpo inspirar-se-ão por um garoto que combina beleza corpórea e beleza de caráter para dar à luz um belo discurso sobre a virtude cívica contendo uma concepção para a sua educação (209a5-c7).

Diotima realiza um novo salto: a verdadeira imortalidade não é a geração. Os homens tendem a imaginar uma espécie de futuro eterno através de sua descendência. Mas isto não passa de uma ilusão da imortalidade. Contudo, em nome dessa mentira da vida, estão prontos a morrer, como os animais. No entanto, no lugar dessa derrisória ilusão de eternidade representada pela geração, Diotima coloca, uma forma de imortalidade, que seria o desejo não do belo, mas o desejo de “procriação no belo”, o qual se identifica ao desejo de imortalidade.

Após ter realizado o exame das diversas formas de manifestação do amor, Diotima passa então a considerá-los propedêuticos para se alcançar o ato supremo de amor que



consiste da ciência do belo em si. Para demonstrar efetivamente essa ciência, Diotima recorrerá à alegoria da iniciação aos mistérios, com o objetivo de introduzir Sócrates nessas questões. Desse modo, a sacerdotisa passa a sua exposição:

[...] o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige o seu dirigente, deve ele amar um só corpo e então gerar belos discursos<sup>6</sup>, depois deve ele compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro, e que, se se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considera-lo mesquinho; depois disso, a beleza está nas almas deve dele considerar mais preciosa, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha, todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e produza e procure discursos tais que tornem melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum, e julgue enfim de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para as ciências que é preciso transportá-lo, a fim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual de uma criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo e, contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões e, inesgotável amor à sabedoria até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única tal que o seu objeto é o belo seguinte. (210a-e).

Em outras palavras, Diotima sugere a Sócrates qual é a forma de se atingir a perfeita contemplação: primeiro que ame os belos corpos e se sacie com esse amor passageiro; depois de reconhecer essa passagem, constate que todos os corpos são iguais e conseqüentemente seu amor por eles será também igual. Posto isso, passa a procurar pelo amor às belas almas, considerando que a alma seja mais preciosa que o corpo. Agora, passando ao amor pelas almas descobrirá que este também pode ser encontrado de maneira igual em outras almas, o que faz com que, assim como nos belos corpos, se veja a beleza de maneira igual. Então, passado pelo amor aos belos corpos, depois pelo amor às belas almas, aparecerá o amor às ciências, onde o amor não terá individualidade, isto é, não terá unicidade na beleza, mas sim, como nas palavras de Diotima “voltado ao vasto oceano do belo” (210d). E assim, como consequência dessa multiplicidade produzirá discursos belos e magníficos, e contemplará uma única ciência, até que, conheça o que em si é belo, e assim gerar a verdadeira virtude.

---

<sup>6</sup> Nesse exato, Diotima evidentemente não se refere aqui ao amor entre um homem e uma mulher, cuja finalidade é a procriação, mas pelo contrário, insinua a união do amante e o seu amado para realizar a produção de belos discursos. Contudo, essa relação entre amante e seu amado, *Eros*, é vista na perspectiva do amor entre um homem e uma mulher, ou seja, da procriação – o belo responsável por procriar discursos belos.

Na sequência, Diotima irá tratar daquilo que seria o belo em si. Diante disso, é perceptível até mesmo a mudança na forma de se expressar com o intuito de conferir certo suspense àquilo que ineditamente irá dizer a Sócrates. Nessa perspectiva, realizará uma exposição argumentativa de forma a fundamentar aquilo que está prestes a finalmente definir: o belo em si. Assim diz:

[...] primeiramente sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer, e depois, não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim, ora não, nem quanto a isso belo e àquilo feio, nem aqui belo ali feio, como se a uns fosse belo e a outros feio, nem por outro lado aparecer-lhe-á o belo como um rosto ou mãos, nem como nada que o corpo tem consigo, nem como algum discurso ou alguma ciência, nem certamente como a existir em algo mais, como, por exemplo, em animal da terra ou do céu, ou em qualquer outra coisa; ao contrário, aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo mais que é belo dele participa, de um modo tal que, enquanto nasce e perece tudo mais que é belo, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre. Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo, através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. (211a-c).

Após essa longa descrição, Diotima passa expor aquilo que deve ser o caminho correto a se trilhar no que tange as questões do amor. Desse modo, deve-se sempre começar pelo que é belo. Assim sendo, de forma gradual o primeiro passo a ser dado é contemplar os corpos belos, passando de um para dois e de dois para todos os corpos belos existentes, posteriormente, passar para os belos ofícios e para as belas ciências “até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo.”(211d). E continua a tratar do belo, dizendo:

Se algum dia o vires, não é como ouro, ou como roupa que ele te parecerá ser, ou como os belos jovens adolescentes, a cuja vistas ficas agora aturdido e disposto, tu como outros muitos, contanto que vejam seus amados e sempre estejam com eles, a nem comer e beber, se de algum modo fosse possível, mas a só contemplar e estar ao seu lado. (211d-e).

Dito isso, a estrangeira de Mantinéia prossegue se indagando a si mesma e a Sócrates sobre o que “aconteceria [...] se a alguém ocorresse contemplar o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes, humanas, de cores e outras muitas ninharias mortais, mas o próprio divino belo pudesse contemplar ele em sua forma única contemplar?” (211e). E a resposta é alcançar a virtude. Logo após, indaga Sócrates se ele pensava “que é vida vã a de um homem a olhar naquela direção e aquele objeto, com aquilo com que deve, quando o contempla e com que ele convive?” (212a).<sup>7</sup> E por fim, Diotima interroga Sócrates acerca da relação do belo com as virtudes, no qual, esse último só pode se manifestar verdadeiramente naquilo que é realmente concreto.

<sup>7</sup> Ao questionar Sócrates sobre essas questões o interesse de Diotima é nas coisas da alma, totalmente isentas do corpo.

Posto tudo isso, Sócrates finaliza a sua recapitulação acerca daquilo que Diotima o tinha ensinado nas questões do amor. E se dirige a Fedro e os demais participantes do Banquete na certeza de que está totalmente convencido daquilo que aprendera com a estrangeira de Mantinéia; e por esse motivo, tentará convencer os demais homens e entende que o seu melhor aliado seria o Amor. Assim diz:

Eis por que eu afirmo que deve todo homem honrar o Amor, e que eu próprio prezo o que lhe concerne e particularmente cultivo, e aos outros exorto, e agora e sempre elogio o poder e a virilidade do Amor na medida em que sou capaz. (212b-c).

Em vista disso, Sócrates se mostra convencido com o que diz Diotima, e por assim ser, passa então a tentar convencer os outros convivas de que somente o Amor é capaz de alcançar a verdade e, por conseguinte o belo, o bem. E desse modo, o Amor é o caminho para a verdade e por isso merece ser honrado pelo homem; para Sócrates, “um colaborador da natureza humana melhor que o Amor não se encontraria facilmente.” (212b). Com isso, encerra-se a exposição de Sócrates no *Banquete*, e é preciosa a interpretação de Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes (2018, p. 180) de que “Sócrates irá se apoiar no discurso de Diotima para fundamentar o seu próprio e definir o sentido de *eros* dentro da filosofia platônica.”

Por conseguinte, toda a ambiguidade do amor e do próprio ser humano na medida em que ama, surge nos discursos de Aristófanes e de Sócrates. Por um lado, o sentimento de plenitude, possível ao se unir com sua “outra metade”, por outro, a marca inconfundível da carência: os objetos de amor, e de desejo como explica Sócrates, são sempre aquilo que não se tem e que ocasiona em falta. Busca-se a plenitude porque a humanidade não é plena, se faz filosofia porque o homem não possui o saber que deseja.

### 1.2.2 LIBIDO: A DESMEDIDA DO DESEJO HUMANO

Com o cristianismo, o amor deixa de ser um deus para tornar-se a forma privilegiada da relação entre o ser humano e o Deus uno e trino e por consequência da convivência entre todos os homens. E é nessa perspectiva que o amor ágape é explorado por São Paulo na sua primeira epístola aos Coríntios; naquilo que ficara conhecido como Hino ao Amor.<sup>8</sup> Entre os carismas ou dons do Espírito Santo que o homem recebe de

---

<sup>8</sup> “Se eu falasse as línguas dos homens e as dos anjos, mas não tivesse amor, eu seria como um bronze que soa ou um címbalo que retine. Se eu tivesse o dom da profecia, se conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, se tivesse toda a fé, a ponto de remover montanhas, mas não tivesse amor, eu nada seria. Se eu gastasse todos os meus bens no sustento dos pobres e até me entregasse como escravo, para me gloriar, mas não tivesse amor, de nada me aproveitaria. O amor é paciente, é benfazejo; não é invejoso, não é presunçoso nem se incha de orgulho; não faz nada de vergonhoso, não é interesseiro, não se encoleriza, não leva em conta o mal sofrido não se alegra com a injustiça, mas fica alegre com a verdade. Ele desculpa tudo, crê tudo, espera tudo, suporta tudo. O amor jamais acabará. As profecias desaparecerão, as línguas cessarão, a ciência desaparecerá. Com efeito, o nosso conhecimento é limitado, como também é limitado nosso

Deus esse amor, sem interesse, bondoso e virtuoso é o mais relevante. Em suma, o amor Ágape é aquilo que permite a existência humana, pois é ele que move o homem no caminho da justiça, da verdade (como no *Banquete*, aliás) e da fé. Pode-se afirmar, que se trata da mais perene das realidades, pois é fruto do próprio ser divino; afinal, o Deus cristão não é qualquer deus, mas um Deus de amor, um Deus que é puro amor.

Essas concepções estarão na base da reflexão propriamente cristã sobre o amor, em especial, a empreendida no período da Patrística por Santo Agostinho. O prelado africano compreendia que sendo o amor o sentimento que nos une a algo, seria ele tanto mais perfeito quanto mais perfeito for o seu objeto. Diante disso, coloca-se a primazia do amor de Deus, o qual possibilita a união com o Criador. Para o ser humano, trata-se da única via para uma vida verdadeiramente feliz e, sobretudo, para restabelecer a união com a plenitude da graça que o homem perdeu após o pecado da desobediência de Adão.

É fato que o amor cristão irá ressoar o *eros* platônico: a carência, a plenitude perdida e a possibilidade de um reencontro amoroso com a melhor parte do ser humano. Considerando-se, que Santo Agostinho foi fortemente influenciado pelo pensamento de Platão, cujas ideias conhecera na juventude por meio da leitura de Cícero e Plotino. Diante disso, também se ocupará das discussões acerca do amor, mas nesse momento trataremos unicamente daquilo que o bispo de Hipona compreendia por desejo.

Na vasta obra agostiniana o desejo aparece como *desiderium*, *libido*, *appetitus*, *carnis*, *concupiscentia carni*,<sup>9</sup> *voluptas*. Todavia, o termo *libido* frequentemente costuma ser associado a uma espécie de desejo desordenado que se opõe a “ordem essencial do ser humano” sendo capaz de invalidar o livre-arbítrio do homem em sua afecção. Aquilo que Santo Agostinho considera ser as quatro perturbações de ânimo: desejo, medo, alegria e tristeza.<sup>10</sup> Frequentemente, *libido* refere-se à paixão sexual (mas não é a sua única forma)

---

profetiza. Mas, quando vier o que é perfeito, desaparecerá o que é imperfeito. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Quando me tornei adulto, rejeitei o que era próprio de criança. Agora nós vemos num espelho, confusamente; mas, então, veremos face a face. Agora, conheço apenas em parte, mas, então, conhecerei completamente, como sou conhecido. Atualmente permanecem estas três: a fé, a esperança, o amor. Mas a maior delas é o amor. – São Paulo. Primeira epístola aos coríntios, capítulo 13, versículos 1-13. Trad. Oficial da CNBB. In: Bíblia Sagrada. Brasília: Edições CNBB, 2018, p. 1573-1574.

<sup>9</sup> SOULIGNAC, A. “Libido et consuetudo d’ après Saint Augustin”. In: JOLIVET, R. (Ed). 2ª ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1962. p. 536-543.

<sup>10</sup> “Opinam, contudo que os órgãos terrenos e os membros mortais causam tais impressões nas almas, que delas provém às doenças dos desejos e dos temores, das alegrias e das tristezas. Nessas quatro perturbações, como as chama Cícero, ou paixões, como muitos traduzem literalmente do grego, radica-se toda a viciosidade dos costumes humanos.” - Todas as referências a essa obra serão retiradas de: Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. A Cidade de Deus: (contra os pagãos), parte II, p. 166/ Santo Agostinho; tradução de Oscar Paes Leme. – Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012 – (Vozes de Bolso).

<sup>11</sup>, pois é nesse apetite que se pode observar a divergência entre a vontade e as paixões do corpo. Porém, cabe ressaltar que a utilização do termo paixão como forma de tradução de libido é inconsistente, tendo em vista, que *passio* é utilizada nesse sentido quando se trata das sensações.<sup>12</sup>

Nessa linha de pensamento, em *O livre-arbítrio* o termo libido já assume os traços de um desejo desordenado. Como na discussão entre Evódio e Agostinho acerca de qual seria a causa do homem proceder mal? E o pensador assim diz: “Os adultérios, os homicídios e os sacrilégios, sem falar de outros maus procedimentos, os quais não posso enumerar, por me faltar tempo e memória. Quem não considera aquelas ações como más?”<sup>13</sup> Diante disso, Agostinho procura demonstrar que a raiz do mal está na paixão interior. Dizendo:

Ag: Talvez seja na paixão que esteja à malícia do adultério. Pois ao procurares o mal num ato exterior visível, caíste em impasse. Para te fazer compreender que a paixão é bem aquilo que é mal no adultério, considera um homem que está impossibilitado de abusar da mulher de seu próximo. Ev: [...] Com efeito, é claro que em todas as espécies de ações más é a paixão que domina. (AGOSTINHO, lib.arb. I, 3.8, p. 32).

Por conseguinte, nesse momento do livre-arbítrio, a libido não é somente concebida como um desejo desordenado, mas como *cupiditas* (concupiscência)<sup>14</sup>, uma verdadeira paixão descometida e de um amor que foge dos domínios da razão humana<sup>15</sup>, pois quando se encontra no seu auge é capaz de ofuscar a *ratio*. Perante essa situação, o pensador cristão entende que é fundamental que se estabeleça o domínio da razão sobre a libido. Como demonstra em lib.arb. I, 10,20 quando Evódio e Agostinho chegam ao consenso de que nada pode coagir a razão a subordinar-se à paixão. Diante disso, afirmam:

[...] Ag: Julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente, à qual sabemos que por lei eterna foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande ao menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine. Ev: Também sou do mesmo parecer.

Em vista do exposto, fica evidente que na concepção agostiniana deve-se estabelecer o império da razão sobre todo desejo descomedido; pois caso se suceda o contrário, na qual a libido ofuscaria a razão e dominaria o homem, o ser humano se

<sup>11</sup> “É verdade haver muitas classes de libido, sem mais nada, é costume quase sempre entender-se a que excita as partes sexuais do corpo.” – *ibidem*, p. 188.

<sup>12</sup> GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo. Discurso Editorial; Paulus 2006. p.542. Especialmente o capítulo 4. “Quarto grau: o conhecimento sensível” p. 120-138. Recomendamos também a leitura da nota 1 do capítulo 3, p. 95-96 onde são explorados os sentidos dos termos: *anima, aninus, spíritus, mens, ratio, intelligentia e intellectus*.

<sup>13</sup> Todas as referências ao livre-arbítrio são da tradução de Nair de Assis Oliveira; *O livre-arbítrio/Santo Agostinho* – São Paulo, 1995. – Coleção Patrística. lib.arb.,1-3, p.30.

<sup>14</sup> Ver: Cf. AGOSTINHO, lib.arb., I,4,9, p. 32.

<sup>15</sup> Ver: Cf. AGOSTINHO, lib.arb., I,4,10, p. 34-35.

assemelharia aos animais e cairia de sua condição natural, ou seja, perderia a sua racionalidade que é a principal marca ontológica que o distingue dos demais seres vivos.

Santo Agostinho em lib.arb. I,11,22, relaciona a libido com outras formas de manifestação dos desejos, a qual, nesse momento, vai para além daquilo que excita as partes sexuais do corpo: a avareza, a luxúria, a ambição, o orgulho, a inveja, a ociosidade, a obstinação e a humilhação. Nesse sentido, diz:

[...] Ag: Ir do temor ao desejo; da ansiedade mortal à vã e falsa alegria; dos tormentos por ter perdido um objeto que amava ao redor de adquirir outro que ainda não possui; das irritações de uma injúria recebida ao insaciável desejo de vingança. E de todo lado a que se volta, a avareza cerca esse homem, a luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, a inveja o tortura, a ociosidade o aniquila, a obstinação o excita, a humilhação o abate. [...].

Dito isso, o filósofo consegue fundamentar a sua tese de que: “quantas outras inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões, quando elas exercem seu reinado.” (AGOSTINHO, 1995, p. 53). Pelo fato de que, quando se estabelece o império das paixões ela é capaz de perturbar todo o espírito humano, pela infinidade de classes que a libido pode vir a se manifestar.

Em lib.arb. I, 12,25, Agostinho se ocupa da questão do papel da boa vontade, que no seu entender, é a grande responsável por fazer o homem viver de maneira reta e honesta, o impulsionando-o sempre para alcançar o auge da sabedoria. Nesse sentido, o filósofo interroga Evódio: “E que apreço dás a essa boa vontade? Achas que se possa compará-la de algum modo com as riquezas, com as honras ou com os prazeres do corpo, ou ainda, com todas essas coisas reunidas?” (AGOSTINHO, 1995, p. 56). E Evódio responde negativamente. Perante isso, o filósofo conclui que a libido é inimiga da boa vontade; por ser capaz de impedir o homem de alcançar a sabedoria, tendo-se em vista, que a razão é a única capaz de dominar todas as tendências desmedidas. E por esse fato “seria preciso julgar dignos de desprezo todos aqueles outros bens os quais nos referimos” (AGOSTINHO, 1995, p. 56). Ou seja, aqueles bens que podem impedir que o homem alcance a sabedoria.

Já no livro III de *O livre-arbítrio*, Santo Agostinho oferece um desfecho para a discussão iniciada no livro I, concluindo que a libido é o movimento em direção às tendências inferiores (desejos descometidos) afastando o homem da sabedoria, (que no entender agostiniano é o reino da lei de Deus sobre os seres humanos) e da sua condição racional que o distingue dos animais. Destaque privilegiado é conferido para a vontade (*voluntas*), pelo fato da mesma ser um bem intermediário que é capaz de permitir que a alma se movimente tanto para as tendências superiores, como para as inferiores. Nesse sentido, afirma:

Quanto ao movimento pelo qual a vontade se inclina de um lado e de outro, se não fosse voluntário e posto em nosso poder, o homem não seria digno de ser louvado, quando sua vontade se orienta para os bens superiores, tampouco ser inculcado quando, girando, por assim dizer, sobre si mesmo, inclina-se para os bens inferiores. (AGOSTINHO, lib.arb. III, 1,3).

Acerca daquilo que Santo Agostinho entende por desmedido Timothy Chappell (2017, p. 244), oferece uma contribuição valiosa acerca do objetivo que o bispo de Hipona almeja ao levantar essa questão,

O sentido de “desordenado” é dado aqui, mais uma vez, pela noção de “ordo amorum”. É parte dessa *ordo*, sustenta Agostinho, que as partes inferiores do ser humano devem ser adequadamente subordinadas às superiores. A parte superior a todos é a razão. O caráter desordenado da sexualidade humana decaída é, portanto, a indocilidade da sexualidade humana à razão.

O termo libido (e suas declinações) também aparece nas Confissões. Desse modo, no livro primeiro Santo Agostinho já condena o hábito de ensinar a mitologia Greco-Romana aos mais jovens e coagi-los a enxergar ao desejo como algo natural e fruto das obras do Divino. Perante isso, exclama: “Ai de ti, torrente de hábitos humanos! Quem te resistirá?” (AGOSTINHO, conf., 16,25)<sup>16</sup>. O hábito de ensinar a mitologia e os inúmeros amores ilícitos praticados por Júpiter e Zeus aos jovens busca tratar como divino alguns comportamentos que para Santo Agostinho são condenáveis, aliás, como Platão no livro II da *República*. Dessa forma, atitudes como o adultério e a sedução são ensinadas aos jovens com o aval dos seus tutores e com o tempo passam a se configurar em costumes. Para consolidar seu pensamento, o bispo de Hipona cita uma passagem do *Eunuco* de Terêncio acerca de um jovem debochado que observava uma pintura em um muro da cena de Júpiter praticando a chuva de ouro sobre Danae com o objetivo de enganá-la: “Vejam como o jovem se excita para satisfazer a própria paixão, diante das lições do mestre celeste: “Que Deus é este” – diz ele – “que abala os templos do céu como grande estrondo? Eu, simples mortal, não poderia fazer o mesmo? Mas já o fiz, e com prazer”! (AGOSTINHO, conf. I, 16,26).

Santo Agostinho compreende que atribuir aos deuses comportamento eticamente reprováveis contribui para consolidar a libido que pode vir a se manifestar na natureza corrompida dos jovens, e a retirar qualquer traço de vergonha ou receio que poderiam ter ao praticar ações dessa natureza. Desse modo, na passagem seguinte, o pensador deixará claro que não é contrário ao estudo da gramática ou da retórica, mas sim, os maus costumes que colaboram para fortalecer. Tendo isso em vista, o filósofo deixa claro que

<sup>16</sup> Todas as referências as *Confissões* de Santo Agostinho são da tradução de Maria Luiza Jardim Amarante; revisão cortejada de acordo com o texto latino por Antonio da Silveira Mendonça. – São Paulo: Paulus, 1984; - (Coleção Espiritualidade).

não é de se assustar, a inversão de valores operada quando o mau uso das palavras é capaz de revoltar mais do que as más ações que um latim lídimo revela. Nesse sentido, afirma:

“Não é de estranhar que eu me tenha deixado levar pelas coisas vãs para longe de ti, meu Deus, pois eu tinha por modelo somente homens que se sentiam consternados quando reprovados por terem cometido algum solecismo ou barbarismo ao expor boas ações, mas que exultavam com os louvores, quando relatavam seus desmanados pormenorizadamente, ‘com riqueza e eloquência<sup>17</sup>’, em frases corretas e bem construídas.” (AGOSTINHO, *conf.* I, 18,28).

No livro II, das *Confissões* o filósofo cristão queixa-se da influência da educação descrita no capítulo I, mais os impulsos próprios da adolescência (puberdade) que culminaram em uma vida sexual imoderada pelos critérios adotados por Santo Agostinho após seu processo de conversão. Nessa perspectiva, ainda exalta a preocupação de seu pai, Patrício, com seus estudos de retórica, pois no seu entender seria por meio dele que seu filho alcançaria sucesso e prosperidade financeira.<sup>17</sup> Além disso, o prelado africano também ressalta que seu pai muito se orgulhava de sua virilidade juvenil (haja vista, que viu o filho tendo uma ereção no banho), enquanto sua mãe, Mônica, ficava receosa das consequências que o caminho adotado pelo filho poderia trazer. Como o filósofo expõe:

[...] Pelo contrário, meu pai um dia me viu no banho e percebeu em mim os sinais da puberdade e adolescência inquieta; antegozando desde logo a alegria dos netos que eu lhe daria, relatou-o, com alegria, á minha mãe, essa alegria nasce da embriaguez em que este mundo miserável esquece o Criador, para em teu lugar, Senhor, amar tuas criaturas, embriaguez devida ao vinho invisível de uma vontade pervertida que se inclina para o que é baixo. (AGOSTINHO, *conf.* II,3,6)

Outra vez, o autor das *Confissões* ressaltará o hábito na validação da libido. Tendo em vista, que fora aconselhado pela mãe a evitar a prática do adultério. Todavia, Santo Agostinho relata que desprezava o conselho de Mônica e tinha vergonha da falta de conquistas amorosas que podia gozar junto aos seus amigos, que na maioria das vezes eram, sem dúvida, imaginárias. À face do exposto, o filósofo diz:

Mas eu ignorava e caminhava para a minha perdição, com cegueira tal, que me envergonhava, diante de meus companheiros, de parecer menos depravado que os outros, quando as ouvia exaltando as próprias infâmias, tanto mais dignas de glória quanto mais infames eram; eu queria fazer o mesmo, não só pelo fato em si, mas pelo louvor que disso resultava. Nada é tão digno de censura como o vício; no entanto, para não ser censurado, eu mergulhava ainda mais no vício; quando não me podia igualar a meus companheiros corruptos, fingia ter praticado o que não praticara, para não ser desprezível pela inocência ou ridículo por ser casto. (AGOSTINHO, *conf.* II, 3,7).<sup>18</sup>

Dando sequência a sua argumentação, no livro III das *Confissões*, capítulo 18, Santo Agostinho fará um alheamento considerável defendendo a diversidade dos hábitos

<sup>17</sup> Ver: AGOSTINHO, *conf.* II, 2,4.

<sup>18</sup> O filósofo ressalta que o principal motivo de praticar as ações em questão, não era necessariamente o prazer, mas o desejo de glória; “fingia ter praticado o que não praticara”.



desde que caminhem em consonância com a lei divina. Assim sendo, o filósofo cristão declara que um estrangeiro deve sempre respeitar as leis das cidades que por ventura visitar, assim, como todos os demais cidadãos; com a ressalva de seguirem estritamente a hierarquia das leis, de modo que primeiro deve-se obedecer às leis divinas e por fim à dos homens.

No desenrolar da sua explicação sobre a libido, o bispo africano recupera um fato interessante no que tange à força que os amigos no período da adolescência podem exercer uns sobre os outros. Nessa situação, Santo Agostinho entende que sozinho dificilmente o homem pratica os mesmos atos que em grupo, quando o outro exerce qualquer tipo de pressão. Para consolidar seu argumento, recorre ao riso, pois, dar gargalhadas em grupo é muito mais intenso que rir sozinho, dado que, o ato de rir é de fácil propagação. E, pelo fato do grupo promover certo “relaxamento moral”, o indivíduo cria coragem e não contraria os valores próprios do grupo que faz parte, como aponta o filósofo:

Oh! amizade tão inimiga! Oh, sedução misteriosa da mente, vontade de fazer o mal por brincadeira ou diversão, gracejo, prazer de lesar os outros sem vantagem pessoal ou de vingança! Basta que alguém diga: “Vamos! Mãos à obra!” E temos vergonha de não ser despidorados. (AGOSTINHO, *conf.* II, 9,17).

Dos dezenove aos vinte e oito anos de idade, Santo Agostinho exerce a profissão de professor de retórico, como queria seu pai e professa o maniqueísmo, como relata no início do livro IV das *Confissões*. Perante essas circunstâncias, busca seguir seu desejo imoderado pelo renome e participa de concursos literários para vangloriar-se. Contemporaneamente a esses fatos, o futuro bispo de Hipona mora com uma mulher com a qual teve um filho, Adeodato (aquele que é dado por Deus). Diante disso, é possível visualizar que o filósofo compreende que o casamento legítimo é superior à mera união estável; pelo fato de o mesmo ser capaz de levar a procriação que é o fim último do matrimônio; em oposição da mera união que é alimentada pelo desejo sexual e os filhos podem vir a nascer ou não. Ante o exposto, diz:

Durante esses anos, eu vivia em companhia de uma mulher, a quem não estava unido por legítimo matrimônio, mas que a imprudência de uma paixão inquieta me fez encontrar. Era, porém, uma só, e eu lhe era fiel. Com esta união, experimentei pessoalmente a diferença entre o laço conjugal instituído em vista da procriação e uma ligação baseada apenas na paixão sensual, da qual podem nascer filhos sem serem desejados, embora uma vez nascidos se imponham ao amor dos pais. (AGOSTINHO, *conf.* IV, 2,2).

No livro VI das *Confissões*, Santo Agostinho volta a falar da libido, mas claramente em sentido pejorativo para descrever sua separação da mulher que amava. Considerando que ambicionava um novo casamento, que no seu entendimento seria muito mais vantajoso, porém esbarra no fato de ter que esperar dois anos para realizar seu desejo. Todavia, sem a sua amante comum e sem paciência de esperar para desposar a

garota menor de idade, Agostinho vai à busca de uma nova amante. E por isso, condena veementemente a sua escravidão (dependência) do prazer, como também, o desejo de glória que o levou a separar-se da mão de seu filho. Sendo assim, a sua grande preocupação e decepção pessoal é o fato de se comportar como um verdadeiro servo da libido, em outras palavras, um escravo do desejo descometido. Dessa forma, a libido pode ser considerada perversa pelo fato de sujeitar a vontade e dominá-la, afastando o homem da graça divina e o transformando em um escravo dos seus prazeres desmedidos. Como o filósofo expressa: “Da vontade pervertida nasce à paixão; servindo à paixão, adquirir-se hábito, e não, resistindo ao hábito cria-se a necessidade.” (AGOSTINHO, *conf.* VIII 5,10).

Dessa maneira, quando Santo Agostinho se converte e abandona os projetos de almejar fazer parte do oficialato romano para dedicar-se a uma vida filosófica e monástica, passa a sentir uma profunda libertação de todo desejo desmensurado de glória e fortuna: “Meu espírito libertava-se agora das preocupações torturantes da ambição e da avareza, dos pruridos da sarna das paixões. Só me entretinha agora contigo, ó minha glória, riqueza e salvação, Senhor meu Deus.” (AGOSTINHO, *conf.* IX, 1,1).

Já no livro X das *Confissões*, o bispo africano cita que está curado de toda manifestação do desejo de praticar a vingança: “Curaste-me da paixão da vingança, para depois perdoar todos os meus pecados e curar as minhas fraquezas, para resgatar a minha vida da corrupção e conservar-me na tua piedade e misericórdia, e para saciar com teus bens meus desejos.” (AGOSTINHO, *conf.* X,36,58). Por fim, no livro XIII<sup>19</sup>, o bispo africano irá enumerar os movimentos da alma que podem vir a se configurar como morte da mesma. Como é o caso da arrogância, do deleite nos desejos imoderados e a da curiosidade. Em suma, são circunstâncias que podem vir a tornarem-se frequentes na vida do homem e afastá-lo de trilhar os caminhos de uma vida correta e abundante da graça divina.

Na *Cidade de Deus*, Santo Agostinho condena veementemente a libido, considerando-a causa de profunda vergonha, pelo fato de se tratar de um justo castigo da desobediência de Adão e Eva. Nesse sentido, o pensador entende que antes da queda dos primeiros pais, a libido não se manifestava de forma desordenada, mas estava em perfeita conformidade com os planos de Deus. Nessa perspectiva, diz:

Assim o diz a Escritura: *Estavam nus e não se envergonhavam*. Não é que sua nudez lhes fosse desconhecida, não; o caso é que a nudez ainda não era vergonhosa, porque a libido ainda não ativava os membros contra a vontade, nem a desobediência da carne ainda testificava contra a desobediência do homem. (AGOSTINHO, 2012, p. 189).

Rompida a aliança com Deus, a libido passou a movimentar violentamente as partes sexuais do corpo. Desse modo, a nudez passou a ser considerada indecente, eclodiu

---

<sup>19</sup> VER: AGOSTINHO, *conf.*, XIII, 21,30.

uma determinada consciência e a partir de então, o homem mergulhou em um estado de confusão. Exposto isso, o filósofo faz mais uma referência à criação cristã:

“[...] violado o mandado de Deus com transgressão de tal maneira manifesta se escrevesse: *E abriram-se-lhe os olhos e conheceram que estavam nus; teceram folhas de figueira e fizeram tangas para si*. Diz que se *lhes abriram os olhos*, não para verem, pois antes também viam, mas para do bem que perderam discernirem o mal que incorreram. (AGOSTINHO, 2012, p. 189-190).

Perante o exposto, Agostinho busca fundamentar a sua tese de que o ser humano após a queda do pecado original se envergonhou da libido. Porque embora tenha tomado consciência do jeito que estava (nu), essa circunstância vai muito além da ausência de roupas, pois é a partir da desobediência praticada contra o Criador, que o ser humano passou a ficar despido de toda graça vinda de Deus, “porque em sua desobediência, que deixou os órgãos sexuais submetidos a seus próprios movimentos e os desligou da vontade, mostra-se bem às claras a paga que o homem recebeu de sua própria desobediência.” (AGOSTINHO, 2012, p. 193).

Outro ponto a que Santo Agostinho chama a atenção é o risco de conceber a queda de Adão e Eva no paraíso como uma maneira de cumprir o mandamento de Deus de *Crescei e multiplicai-vos e povoai a terra*. Perante essa situação, defende o filósofo cristão: “A libido surgiu depois do pecado e, depois do pecado, nossa natureza pudica, despojada do domínio que tinha sobre o corpo, sentiu esse desarranjo, advertiu-o, envergonhou-se dele e cobriu-o.” (AGOSTINHO, 2012, p. 194). Contudo, o bispo de Hipona faz uma ressalva de que a procriação dos filhos é a glória do matrimônio e não castigo do pecado, com o intuito de afastar qualquer dúvida acerca da sacralidade do casamento, pois o homem e a mulher foram concebidos por Deus para que pela geração da prole crescessem se multiplicassem e povoassem a terra.

Acerca das questões até aqui desenvolvidas Timothy Chappell<sup>20</sup> defende: “*Libido e cupiditas* são palavras suas (de Agostinho) para ‘prazer sexual desordenado’. De fato, estas suas palavras (especialmente *libido*) são palavras para prazer desordenado, em geral, não necessariamente sexual.” Em outras palavras, é o ato de preferir os bens temporais em detrimento dos eternos.

E por fim, Marilena de Souza Chau<sup>21</sup> assim sintetiza a noção de desejo na concepção agostiniana:

A paixão, que Agostinho chama de *libido*, movimento irracional da alma que o homem compartilha com os animais selvagens, particulariza-se nos humanos, por meio do desejo, *cupiditas*, que se torna sinônimo de concupiscência, *concupiscentia*, denotando um modo de ser, mais do que

<sup>20</sup> Ibid., p. 244.

<sup>21</sup> Ibid., p. 33

uma disposição passageira. É doença que desnatura a natureza original do homem e contraria a vontade de Deus. Não só doença, mas vício, o desejo se faz pecado e habita em nós. Surge como potência desagregada do homem e desordenada da Natureza, agente do Mal. O desejo é pecado original e origem do pecado.

### 1.2.3 FREUD: A EXPRESSÃO DO DESEJO ATRAVÉS DO SONHO

Já na contemporaneidade com o advento da psicanálise, Freud acaba vinculando desejo e falta, e uma das interpretações mais preciosas é oferecida na *Interpretação dos sonhos* (1900), onde Freud irá formular as leis e as características do inconsciente. E uma das teses mais marcantes enunciadas nessa obra é de que todo “sonho não é senão a realização de um desejo.” (FREUD, 2019, p. 601).<sup>22</sup>

Na busca de consolidar a tese de “que por trás de cada sonho há sentido e valor psíquico” (FREUD, 2019, p. 601), Freud trás a baila a concepção aristotélica de que o sonho não é nada mais do que o pensamento que persiste no sonho, pois a vida de vigília é extremamente intensa produzindo atos psíquicos tão diversos como é o caso dos juízos, expectativas, frustrações dentre tantos outros. Dessa forma, a produção desses desejos cesse continua durante a noite.

Ao defender essa concepção, torna-se fundamental responder a pergunta: “de onde vem o desejo que se realiza no sonho?” (FREUD, 2019, p. 602). Diante disso, o pensador irá propor três possibilidades para a origem do desejo tomando por fio condutor o contraste entre os fatos que se passam na vida diurna que são conscientes e as atividades psíquicas que se manifestam apenas à noite no sono que se acham inconscientes. Desse modo, Freud passa a exposição de suas teses acerca da gênese dos desejos:

1) Ele pode ter sido despertado durante o dia e, devido, a circunstâncias externas, não ter sido satisfeito; resta assim, para a noite, um desejo reconhecido e não resolvido; 2) ele pode ter surgido durante o dia, mas ter sido rejeitado; resta então um desejo não resolvido, mas suprimido; ou 3) ele pode não ter relação com a vida diurna e ser um daqueles desejos que apenas à noite se agitam em nós, a partir do que é reprimido. (FREUD, 2019, p. 602).

Ainda sobre a origem dos sonhos, Freud propõe uma terceira possibilidade, que consiste “nos impulsos como desejos atuais que surgem à noite.” (FREUD, 2019, p. 603), como é o caso da necessidade sexual. Todavia, o pensador faz uma ressalva de que “a origem do sonho em nada altera sua capacidade de instigar um sonho.” (FREUD, 2019, p. 603). Ainda assim, Freud se mostra engajado em determinar que o desejo que origina um sonho é detentor de certas particularidades. Nesse sentido, afirma: “Os sonhos infantis não deixam dúvida de que um desejo não resolvido durante o dia pode ser o instigador do sonho.” (FREUD, 2019, p. 603). Porém, o pensador frisa que se trata de um desejo de uma

<sup>22</sup> Todas as referências a *Interpretação dos Sonhos* de Freud (1900) é da tradução de Paulo César de Souza. - 1º edição – São Paulo: Companhia das Letras, 2019. – (Obras completas).

criança e acredita que dificilmente um desejo não realizado seria suficiente para produzir um desejo em um adulto.

Embora Freud insista nessa divergência com relação à produção de um sonho em uma criança e em um adulto ele irá apontar o caminho para a instigação de um sonho em uma pessoa adulta. Dessa forma, ele defende que o impulso desejoso que tem sua origem no consciente é capaz de contribuir para a provocação de um sonho, mas apenas isso. Assim sendo, Freud diz:

O sonho não surgiria se o desejo pré-consciente não soubesse obter reforço de outro lugar. Ou seja, do inconsciente. Suponho que o desejo consciente se torna instigador de um sonho apenas quando consegue despertar um desejo inconsciente do mesmo teor, com o qual ele se fortalece. (FREUD, 2019, P. 604).

Freud entende que os desejos inconscientes são sempre ativos. Nessa perspectiva, o pensador defende que todos esses desejos se encontram reprimidos e têm a sua origem na infância. À vista disso, Freud opera uma mudança significativa no seu pensamento e abre mão da tese de que não era relevante conhecer a origem dos desejos dos sonhos para afirmar que: “O desejo representado no sonho é necessariamente infantil.” (FREUD, 2019, p. 605). Dessa forma, Freud entende que, no caso dos adultos, o desejo tem sua origem no inconsciente; já na criança como ainda não é bem definida a separação e nem a censura entre os sistemas pré-consciente e inconsciente, o desejo que move o sonho configura-se como um desejo irrealizado não reprimido durante o dia.

Prosseguindo com essa linha argumentativa, Freud considera “que quando resolvemos dormir, é possível encerrar temporariamente os investimentos de energia do nosso pensamento desperto” (FREUD, 2019, p. 605). E quem tem êxito em realizar isso tem uma boa noite de sono. Porém, não é algo que sempre é possível fazer, basta ver as inúmeras situações a que o ser humano está submetido em sua vida diurna como é o caso de preocupações, problemas mal resolvidos e perturbações de modo geral, o que acarreta na continuidade dos pensamentos durante o sono. Posto isso, Freud passa a elencar algumas situações que colaboram para a intensa atividade psíquica durante o sono:

1) O que algum impedimento casual não nos deixou concluir durante o dia; 2) O que permaneceu não resolvido em virtude da insuficiência de nossa força intelectual, o não solucionado; 3) O que durante a noite foi rejeitado e reprimido. [...] 4) o que foi ativado em nosso *Ics* pelo trabalho do pré-consciente ao longo do dia. [...] 5) as impressões indiferentes e, por isso, não resolvidas do dia. (FREUD, 2019, p. 606).

Acerca dessa questão, Freud deixa claro que os resíduos da vida diurna que se manifestam no estado de sono possuem uma intensidade psíquica extremamente alta. E, desse modo, acredita que os resquícios dos acontecimentos da vida de vigília lutam para se expressar durante a noite. Perante isso, o pensador tem ciência de que ainda é obscura a mudança de estado que o sono provoca no sistema pré-consciente, mas tem convicção de

“que as características psicológicas do sono devem ser buscadas essencialmente nas mudanças de investimento desse sistema, que domina também o acesso à motilidade, paralisada durante o sono.” (FREUD, 2019, p.606). Além do exposto, Freud também frisa o fato de que o sono não consegue alterar as relações do sistema inconsciente a não ser de forma secundária. Nesse sentido, o pensador entende que as excitações do sistema pré-consciente não têm outro caminho a tomar para se expressar, a não ser os desejos no inconsciente, ou seja, deve-se procurar auxílio junto ao *Ics* e realizar sua trajetória.

Freud insiste em analisar o vínculo das experiências da vida de vigília com a formação dos sonhos. Desse modo, introduz a seguinte questão: “Mas qual a relação dos resíduos diurnos pré-conscientes com o sonho?” (FREUD, 2009, p. 607). Perante essa indagação, o pensador oferece a seguinte resposta:

Não há dúvida de que eles penetram o sonho em grande número, de que utilizam o conteúdo do sonho para se impor à consciência também durante a noite; chegam a dominar eventualmente o conteúdo do sonho, obrigam-no a prosseguir o trabalho diurno; é certo também que os resíduos diurnos podem ter qualquer outro caráter além de desejos; mas é bastante instrutivo e de importância decisiva para a teoria da realização de desejos ver que condição eles têm de obedecer para serem acolhidos no sonho. (FREUD, 2019, p. 607).

Com o intuito de analisar todas as manifestações possíveis da relação dos resíduos diurnos com a formação dos sonhos, Freud passa a considerar também os pensamentos oníricos. Com a ressalva de fundamentar sua análise em situações que vão na direção contrária da forma de se realizar o desejo, como é o caso de reflexões dolorosas ou percepções inadequadas. Freud entende que são inúmeros os resultados possíveis dessa discussão, os dividindo-os da seguinte forma:

a) O trabalho do sonho consegue substituir todas as representações penosas por representações contrárias e reprimir os afetos desprazerosos correspondentes. Disso resulta então um puro sonho de satisfação, uma evidente “realização de desejo”, sobre o qual, ao que parece, nada mais precisa ser dito; b) as representações penosas, modificadas em grau maior ou menor, mas bastante reconhecíveis, chegam ao conteúdo manifesto do sonho. (FREUD, 2019, p.608).

Acerca do exposto, Freud passa então a se debruçar sobre os sonhos de conteúdo penoso. Considerando-se que essa situação de forma particular, coloca em xeque a tese de que todo sonho é a realização de um desejo, o fundador da psicanálise entende que os sonhos de natureza angustiante “podem ser sentidos de modo indiferente ou trazer todo o afeto penoso que seu conteúdo de representação parece justificar, ou até mesmo levar ao despertar pelo desenvolvimento da angústia.” (FREUD, 2019, p.608).

Nessa ótica, Freud defende que até mesmo os sonhos desprazerosos são realizações do desejo. Pelo fato de que um desejo inconsciente e reprimido é sentido no Eu do sonhador de forma dolorosa, beneficiando-se da continuidade dos resíduos diurnos penosos, tornando-se capaz de incitar um sonho. Tendo exposto essa argumentação,

Freud propõe a questão da satisfação do desejo na perspectiva de um sonho de conteúdo doloroso. Assim diz:

A satisfação causada pela realização do desejo reprimido 'pode ser tão grande que compensa os afetos penosos ligados aos resíduos diurnos; então o sonho é diferente em sua tonalidade emocional embora seja, de um lado, a realização de um desejo, e de outro, a de um temor. Ou pode acontecer que o Eu adormecido participe de maneira ainda mais ampla da formação do sonho, que reaja à satisfação do desejo reprimido com forte indignação e ele próprio ponha fim ao sonho por meio da angústia. Portanto, não é difícil ver que os sonhos desprazerosos e os de angústia também são realizações de desejos [...] (FREUD, 2019, p.608).

Ainda sobre os sonhos desprazerosos, o pensador também acredita que podem ser chamados de “*sonhos de punição*”. Em vista disso, Freud acredita que, nos sonhos penosos, existe uma realização de um desejo inconsciente, “o de punição do sonhador por um impulso com desejo proibido e reprimido” (FREUD, 2019, p. 609). Exposto isso, Freud consegue conferir sustentabilidade a sua tese de que a força impulsionadora na formação de um sonho deve possuir as suas origens em um desejo que pertença ao inconsciente.

Nesse sentido, o pensador acredita que os sonhos dessa natureza deixam em maior evidência a presença do *Eu* na formação de sonho. Assim sendo, o mecanismo de formação do sonho adquire traços mais transparentes quando se estabelece a oposição entre o “*Eu*” e o “reprimido” ao invés daquela entre “consciente” e “inconsciente”. Nessa perspectiva, Freud defende que de forma geral os sonhos de natureza punitiva não estão estritamente ligados ao fato de que os resíduos diurnos sejam penosos, mas sim, a diurnos que são de natureza satisfatória, mas que expressam satisfações proibidas. Desse modo, ele propõe a seguinte explicação para a natureza concreta do sonho manifesto:

A característica essencial dos sonhos de punição seria, então, que o que neles se torna formador do sonho não é um desejo inconsciente oriundo do reprimido (do sistema *Ics*), mas um desejo de punição reagindo a este, pertencente ao *Eu*, embora inconsciente (isto é, pré-consciente). (FREUD, 2019, p. 610).

Dando seqüência à defesa de suas teses, Freud se detém sobre o que é preciso para que um sonho se consolide. Dessa forma, ele propõe que a força motriz do sonho é sempre o desejo, em outras palavras, qualquer que seja a excitação a que o indivíduo venha a ser submetido na vida de vigília, deve-se sempre buscar um desejo para ser a força motriz do sonho. Na tentativa de esclarecer seu pensamento, Freud propõe a seguinte analogia:

[...] é bem possível que um pensamento diurno exerça o papel do empreendedor para o sonho; mas o empreendedor, que, como se diz, tem a ideia e a iniciativa de pô-la em prática, nada pode fazer sem capital; ele precisa de um capitalista que assuma os gastos, e esse capitalista que cobre o dispêndio psíquico do sonho é sempre e inevitavelmente, qualquer que seja o pensamento diurno, um desejo do inconsciente. (FREUD, 2019, p. 613).

Ainda sobre as forças motrizes de um sonho, Freud considera que o caso mais comum é quando “um desejo inconsciente é incitado pelo trabalho diurno e cria agora o sonho” (FREUD, 2019, p. 613). Além de que podem existir outros sonhos que tem seu fundamento em mais de um desejo onírico. Freud também chama a atenção para o fato de que a força motriz para a realização de um desejo é capaz de emitir para certas relações pré-estabelecidas com todos os elementos para chegarem à representação. Com a ressalva dos sonhos com vários desejos impulsionadores, na qual, “é fácil delimitar as esferas das realizações de desejos e, muitas vezes, entender as lacunas do sonho como zonas fronteiriças.” (FREUD, 2019, p. 614).

Dando sequência a sua análise sobre os sonhos, Freud supõe que caso se mostre no sonho a mesma necessidade de transferência de energia por parte das representações reprimidas do que aquilo que foi aprendido com a análise das neuroses é possível explicar dois enigmas: “o fato de toda análise de um sonho demonstrar que no seu tecido se acha uma impressão recente e de esse elemento recente ser muitas vezes do tipo irrelevante.” (FREUD, 2019, p. 615). E é justamente esse elemento recente e irrelevante que se torna apto de se ingressar com certa frequência no conteúdo do sonho, pois é capaz de substituir os elementos antigos, considerando-se que são os que menos têm a temer com a censura imposta pela resistência. Exposto isso, Freud chama a atenção para as impressões indiferentes, que “não só tomam algo do *Ics*, quando participam da formação do sonho, ou seja, a força motriz de que dispõe o desejo reprimido, mas também, oferecem ao inconsciente algo imprescindível, o necessário ponto de união para a transferência.” (FREUD, 2019, p. 616).

Até esse momento da argumentação freudiana, o pensador estava engajado em perseguir a noção de desejo no sonho, derivado do inconsciente e qual a sua relação com os resíduos diurnos. Todavia Freud passa a se interrogar de que forma o *Ics* pode oferecer apenas a força motriz para a realização de um desejo e é a partir dessa pergunta que Freud inicia um novo momento argumentativo em seu texto e passa a buscar qual seria a natureza psíquica do desejo para responder a questão acima levantada; e o primeiro passo é recorrer ao aparelho psíquico que irá conferir a Freud as ferramentas necessárias para definir propriamente o desejo. Cito:

A criança faminta grita ou se agita desamparada. Mas a situação permanece inalterada, pois a excitação que parte de uma necessidade interna não corresponde a uma força que impele momentaneamente, mas age de forma contínua. Uma mudança só pode ocorrer quando, de algum modo, por meio de uma ajuda vinda de fora, a criança tem a *vivência de satisfação*, que anula o estímulo interior. Um elemento essencial dessa vivência é o aparecimento de certa percepção (do alimento, nesse exemplo), cuja imagem mnêmica, a partir de então, fica associada ao traço mnêmico da excitação criada pela necessidade. Tão logo essa necessidade volta a se manifestar, ocorre, graças ao vínculo estabelecido, um impulso psíquico que procura investir novamente a imagem mnêmica



da percepção e suscitar de novo a própria percepção, ou seja, reproduzir a situação da primeira satisfação. Um impulso desse tipo é o que chamamos desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo, e o pleno investimento da percepção, a partir da excitação devida à necessidade, é o caminho mais curto para a realização do desejo. (FREUD, 2019, p. 617-618).

Pode-se dizer que Freud elabora a sua teoria do desejo atando desejo e memória, quando defende que a ligação mnésica estabelecida com certa percepção induz o ser humano a buscar restabelecer a situação primeira de satisfação e é justamente esse movimento que Freud considera ser o desejo. Nesse sentido, a concepção de desejo freudiana está intimamente ligada aos traços mnésicos pela reprodução das percepções antigas nas percepções presentes, com o intuito de restabelecer uma situação de satisfação já experimentada pelo indivíduo. Isto posto, Marilena de Souza Chauí (2011, p. 18) oferece a seguinte contribuição:

Nascido de uma perda irreparável do objeto proibido pela censura, o desejo é a busca indefinidamente repetida dessa perda que não cessa de ser presentificada por outros objetos, sob aspectos aparentemente irreconhecíveis, procurando burlar a censura imposta ao desejante e ao desejado, podendo fazê-lo porque dispõe da potência significativa do corpo. Por isso mesmo, o desejo não se confunde com a necessidade ou com o apetite vitais, sempre dirigidos a algo presente e destinados a ser suprimidos pelo consumo imediato do que lhes traz satisfação. A relação com a memória é relação com o tempo, e o desejo se constitui como temporalidade, aptidão do sujeito para protelar indefinidamente a satisfação, desligando-se do dado presente, encontrando mediações que o remetem ao ausente e abrindo-se para o que conhecemos como imaginário e simbólico.

Em suma, o desejo encontra apoio na satisfação primitiva de uma necessidade. Com efeito, a necessidade está relacionada com um objeto preciso que lhe falta e que pode gerar uma satisfação, ao passo, que o desejo não está relacionado com um objeto real, mas carrega consigo traços mnésicos. Dessa forma, pode-se dizer que a realização do desejo não é a posse de um objeto real, mas a reprodução de uma percepção já vivida cuja imagem mnésica é de novo investida. Nesta perspectiva, o desejo se manifesta entre a sua fonte originária que é o inconsciente e a projeção de fantasmas onde executa a sua realização.

Freud considera que uma experiência vital amarga transformou a primitiva atividade do pensamento em uma atividade secundária que mais se adequasse às exigências em que estivesse submetida. Tendo-se em vista, que “a produção da identidade perceptual pela via regressiva curta no interior do aparelho não tem, em outra parte, a consequência ligada ao investimento da mesma percepção a partir do exterior.” (FREUD, 2019, p. 618). Dessa forma, pode-se dizer que, caso a satisfação não ocorra, à necessidade tende a persistir.

Ainda sobre as facetas do aparelho psíquico, Freud defende que o pensamento é de fato o substituto do desejo alucinatório. Considerando-se a tese de que o sonho é a realização de um desejo, esse argumento se torna evidente, “pois nada além de um desejo pode impelir nosso aparelho psíquico a trabalhar.” (FREUD, 2019, p. 619). Desse modo, pode-se afirmar que o sonho realiza seus desejos por um caminho regressivo curto, e assim, tende a preservar uma amostra do modo de trabalho primário do aparelho psíquico, que passa a ser abandonado por se tornar impróprio, como é o caso da persistência de alguns instrumentos primitivos da humanidade, que hoje, caíram em desuso como é o caso do arco e da flecha, mas que ainda estão presentes nos quartos das crianças. Nessa perspectiva, Freud afirma:

*O sonhar é uma porção da vida psíquica infantil superada. Nas psicoses, esses modos de trabalho do aparelho psíquico, reprimidos na vigília, voltam a se impor e manifestam sua incapacidade de satisfazer nossas necessidades diante do mundo exterior. (FREUD, 2019, p. 619).*

Freud faz uma ressalva com relação aos impulsos com desejos inconscientes por entender que eles procuram consolidar-se também durante o dia, almejando abrir um caminho que desemboque na consciência por meio do sistema pré-consciente até chegar ao domínio da motilidade. Desse modo, o pensador austríaco defende “que a censura entre *Ics* e *Pcs*, cuja existência o sonho praticamente nos obriga a supor, deve ser reconhecida e respeitada como sendo a guardiã da nossa saúde mental.” (FREUD, 2019, p. 620).

Sobre essa censura entre o sistema inconsciente e o pré-consciente, Freud entende ser a verdadeira guardiã da saúde mental humana, o pensador levanta a seguinte indagação: “Mas não seria uma imprudência dessa guardiã o fato de ela diminuir sua atividade durante a noite, de permitir que os impulsos reprimidos do *Ics* se expressem, possibilitando novamente a regressão alucinatória?” (FREUD, 2019, p. 620). Freud entende que não. Pelo fato de não importar quais impulsos se agitam no sistema inconsciente, haja vistas, que são incapazes de colocar em movimento o aparelho motor que é o único que pode promover alterações no mundo exterior. Dessa forma, pode-se dizer que o estado de sono impede qualquer tipo de repressão, mesmo tendo sua atividade diminuída no período noturno. Em contrapartida, Freud também traz à tona a questão da psicose, na qual a censura entre o *Ics* e o *Pcs* e as excitações inconscientes iniciam o processo de dominar o sistema pré-consciente; desse modo, passam a reger as falas e os atos do homem, ou impõem a regressão alucinatória conseguindo comandar o curso do aparelho, em decorrência da atração exercida pelas percepções sobre as ordenações da energia psíquica.

Concluído esse percurso argumentativo, Freud se dirige mais uma vez a sua consideração de que o desejo é a única força motriz psíquica do sonho; devido a sua crença de que o sonho é sempre a realização de desejos, porque tem a sua origem no

sistema inconsciente e o seu “trabalho não tem outro objetivo senão a realização de desejos e que não dispõe de outras forças senão as dos impulsos de desejos.” (FREUD, 2019, p. 621). Não obstante, Freud vai além dessa perspectiva e passa a se ocupar de outras formações psíquicas. Em vista disso, ele entende que, caso exista um sistema inconsciente, os sonhos não podem ser a sua única forma dele se manifestar. É claro que todo sonho é a realização de um desejo, porém, devem existir outras formas anormais para o desejo se exteriorizar além dos sonhos. Como é o caso da teoria dos sintomas psiconeuróticos que também se enquadram na realização de desejos do inconsciente. Freud compreende que o desejo é o primeiro elo da parte puramente psicológica da psiquiatria, mas isso desemboca em outro elo fundamental no desenvolvimento de seu pensamento que é o caso dos sintomas histéricos, os quais, na concepção de Freud se expressa da seguinte maneira:

O sintoma não é apenas a expressão de um desejo inconsciente realizado; tem de se juntar a ele um desejo do pré-consciente que é cumprido através do mesmo sintoma, de modo que o sintoma é determinado no *mínimo* duas vezes, por cada um dos sistemas que se acham em conflito. (FREUD, 2019, p. 621).

De forma geral, pode-se dizer que até esse momento da argumentação freudiana o que se sabe é que os sonhos expressam a realização de um desejo do sistema inconsciente, na qual o sistema pré-consciente que é dominante admite que esse processo ocorra logo após lhe impor algumas deformações. Diante disso, Freud vale-se da teoria do sono de Liébault<sup>23</sup> e afirma:

O sonho pode expressar um desejo do *Ics* após todo tipo de deformação, enquanto o sistema dominante recuou para o *desejo de dormir*, e realiza o desejo produzindo as alterações de investimento que lhe são possíveis no interior do aparelho psíquico, afinal persistindo nele por toda a duração do sono. (FREUD, 2019, p. 623).

Freud entende que esse desejo de dormir no qual insiste o sistema pré-consciente propicia a formação do sonho e é notada com maior facilidade nos sonhos de despertar, pois eles são capazes de elaborar o estímulo sensorial externo de modo que se consiga prosseguir com o sono, fazendo com que ocorra um entrelaçamento no sonho cujo objetivo é retirar qualquer pretensão de advertência que pode haver no mundo exterior. Todavia, esse desejo também contribui para a formação de todos os outros sonhos. Nesse sentido, Freud expõe o que acontece quando porventura o sonho extrapola os limites:

[...] o *Pcs* diz à consciência: “Deixe pra lá e continue a dormir, é apenas um sonho”; isso descreve de modo bem geral, embora em surdina, a atitude da nossa atividade psíquica dominante para com o sonho. Tenho de concluir, então, que *durante todo o estado de sono sabemos tão seguramente que sonhamos quanto sabemos que dormimos*. (FREUD, 2019, p. 624).

<sup>23</sup> Ambroise-Auguste Liébault. Médico francês, considerado o fundador da primeira escola de hipnose – “Escola de Nancy”.

Seja como for, Freud frisa o caso de pessoas que possuem a capacidade de, durante a noite manter o discernimento de que estão dormindo e sonhando e com isso aparentam conseguir dirigir conscientemente a vida onírica. E por isso, sonhadores desse tipo são capazes de interromper o sonho sem despertar e reiniciá-lo na tentativa de lhe conferir novos rumos. Como é o caso de quando o sonhador se depara com uma situação sexualmente excitante, sendo capaz, de interromper o fluxo desse sonho, para evitar uma poluição noturna e concentrar a sua libido em uma situação real.

Por fim, Freud realiza uma pequena menção a Ferenczi<sup>24</sup> (em notas acrescentadas em edições posteriores) no que tange ao direcionamento dos sonhos [1911], até que se dê a realização do desejo. Assim diz:

O sonho elabora a partir de todos os lados o pensamento que ocupa naquele momento, a psique, abandona uma imagem onírica se há o perigo de não se realizar o desejo, experimenta com outro tipo de solução, até que finalmente consegue criar uma realização de desejo que satisfaz, num compromisso, as duas instâncias da psique (FREUD, 2019, p. 625).

Com base no que foi apresentado, pode-se dizer que pela concepção freudiana de desejo, ele não só é inseparável da experiência da perda e de objeto perdido, como é essa experiência que o movimenta. E é justamente essa presença no ser humano de um sentimento de ausência que ao buscá-lo, é capaz de lhe conferir movimento e vida. Freud constrói a sua concepção de desejo enlaçando desejo e memória na tentativa de reproduzir uma situação de satisfação já experimentada. E é justamente esse movimento de busca que é o desejo freudiano, que encontra o seu local privilegiado na realização no sonho.

---

<sup>24</sup> Sándor Ferenczi. Discípulo de Freud e seu mais significativo colaborador. Pertenceu à primeira geração da psicanálise, sendo um dos organizadores e defensores do movimento psicanalítico. É conhecido por ser um analista eminentemente clínico, que se ocupou da teoria do espaço analítico e do lugar do analista. Diferenciou-se de Freud que tratou, mais especificamente, da estruturação do aparelho psíquico.

## 1.3 CAPÍTULO 2: OS AFETOS EM SPINOZA

### 1.3.1 O PREFÁCIO, UMA CRÍTICA

A despeito de tudo aquilo até agora mencionado, Spinoza irá defender a naturalidade das paixões, isto é, irá considerar que elas são fenômenos naturais e constituintes da natureza humana. Como fora exposto, desde Platão, passando por Santo Agostinho até chegar à contemporaneidade com o advento da psicanálise com Freud, os signos do desejo foram desenhados sobre a marca da carência e da falta. Contudo, no século XVII, Spinoza irá realizar uma verdadeira subversão na forma de compreender a vida afetiva; pelo fato de buscar promover a reconciliação do homem com as suas paixões e inovar completamente a tradição filosófica ao defender o desejo como a própria essência do ser humano. À vista disso, até desenvolver de maneira sólida esse argumento, Spinoza irá percorrer um longo caminho onde buscará conhecer a origem e a natureza dos afetos, e é justamente esse movimento argumentativo que buscaremos desenvolver no transcorrer desse capítulo. Nesse sentido, dada a importância da afetividade no pensamento do filósofo holandês, o conceito de paixão irá perpassar toda sua obra, e é na *Ética* que ele passa a ser abordado de maneira mais detalhada, se consolidando como um dos conceitos fundamentais do spinozismo.

A parte III, intitulada *De Origine et e Naturâ Affectuum*, é toda centrada em um movimento de desconstrução do pensamento filosófico vigente, que concebia as paixões como vícios e distúrbios da natureza e que, por esse motivo, deviam ser aniquilados. Dessa forma, Spinoza começa a pensar um caminho que fosse capaz de compreender de uma forma totalmente inédita a afetividade humana. Para isso, já no prefácio da parte terceira da *Ética*, o filósofo holandês não somente irá fazer uma introdução daquilo que ele pretende desenvolver e os problemas que ele se propõe a resolver, como também, já irá determinar precisamente a crítica que irá dirigir à tradição filosófica e à aqueles que o pensador pretende refutar. Nessa perspectiva, Spinoza já irá assumir a sua posição contrária ao que até então era pensado e se coloca como uma espécie de “defensor” da natureza humana, buscando realizar a reconciliação do homem com as suas paixões e por isso procurara conhecer verdadeiramente a afetividade humana.

Posto isso, se faz necessário desmiuçar o prefácio da parte III da *Ética* de forma a delimitar precisamente o problema com o qual Spinoza se defronta, a quem pretende endereçar a sua crítica, qual linha de raciocínio adotará, isto é, o que irá fundamentar o seu pensamento e o método que irá utilizar para se desvincular da forma até então vigente de se pensar os afetos humanos. Assim, se segue o prefácio:

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns

da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza. [...] Ademais, atribuem a causa da impotência e inconstância humanas não à potência comum da natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam ou, o que no mais das vezes acontece, amaldiçoam [...]

E prossegue:

Não faltaram, contudo, homens eminentíssimos (a cujo labor e indústria confessamos dever muito) que escrevessem muitas coisas brilhantes acerca da reta maneira de viver, e que dessem aos mortais conselhos cheios de prudência; mas ninguém que eu saiba determinou a natureza e as forças dos Afetos e o que, de sua parte, pode a Mente para moderá-los. É claro que sei que o celeberrimo Descartes, embora também tenha acreditado que a Mente possui potência absoluta sobre suas ações, empenhou-se, porém, em explicar os Afetos humanos por suas primeiras causas e, simultaneamente em mostrar a via pela qual a Mente pode ter império absoluto sobre os Afetos; mas, a meu parecer, ele nada mostrou além da agudeza de seu grande engenho [...]  
(SPINOZA, 2015, p. 233-235).<sup>25</sup>

Logo nas primeiras linhas do prefácio, Spinoza deixa claro o problema com o qual se depara que é precisamente a maneira pela qual a afetividade humana era tratada. Até o século XVII, as paixões eram entendidas como vícios e doenças, e por isso, eram entendidas como aquilo que não segue a ordem da natureza, mas que, ao contrário a perturba. Contra esse pensamento, Spinoza irá defender a naturalidade das paixões e dessa maneira, buscará demonstrar que elas seguem a mesma ordem e as mesmas leis de toda a natureza.

Uma expressão que merece destaque ao longo do prefácio da *Ética* parte III, era a forma como o homem era visto, ou seja, como um império num império. Acerca dessa expressão, Marilena Chauí (2002), compreende que a expressão *imperium in imperio* permite identificar a quem Spinoza direciona suas críticas. Dessa forma, em primeiro lugar ao se referir aqueles que concebem o homem na natureza como um *imperium in imperio*, ele faz referência aos moralistas, os quais argumentam a necessidade da “soberania do homem sobre todas as suas ações e paixões.” (CHAUÍ, 2002, p. 26). Nessa perspectiva, Spinoza se utilizará de maneira dupla da palavra *imperium* por alusão a concepção defendida pelos moralistas de que na natureza existem dois impérios distintos e concorrentes, o império do homem e o da própria natureza entendida como império, como exemplifica Marilena Chauí: “Haveria, assim, dois impérios rivais o da Natureza e do homem -, o segundo nascido da sedição passional contra o primeiro, pois sob a paixão, o homem perturba a ordem natural em vez de segui-la [...]” (CHAUÍ, 2002, p. 26).

<sup>25</sup> Todas as referências a *Ética* de Spinoza são retiradas de: ESPINOSA, B. *Ética*, tradução coletiva do Grupo de Estudos Espinosanos, São Paulo, Edusp, 2015.

Outras expressões utilizadas por Spinoza que merecem destaque é “homens eminentíssimos” e “*absolutum imperium*” que fazem referência direta aos estoicos e Descartes. Sobretudo por um pensamento bastante específico sustentado por ambas as partes de que a vontade pode ter *imperium* absoluto sobre as paixões. Os estoicos, por sua vez, sustentavam que as paixões dependem da vontade, em outras palavras, defendem que a vontade é a causa das paixões, e, portanto tem um poder absoluto sobre elas, pelo fato da causa ser tanto mais potente que os efeitos. Do outro lado, Descartes em *As paixões da alma* (1649) irá defender que a vontade é uma faculdade ativa da alma, por meio da qual ela pode: 1) agir sobre o corpo, modificando tanto seus movimentos, quanto inclusive suas paixões e, 2) ter um *imperium* absoluto sobre suas paixões. O que é possível visualizar com nitidez no artigo 50 no qual defende “que não existe alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida adquirir *poder absoluto* sobre as suas paixões.” (DESCARTES, 1996, p. 161). Mas, no entanto, irá defender Spinoza: “ninguém que eu saiba determinou a natureza e as *forças dos afetos* e o que, de sua parte pode a Mente para moderá-los.” (SPINOZA, 2015, p. 233).

Deve-se levar em consideração que, enquanto os estoicos e Descartes tratam de *imperium* da vontade sobre as paixões, Spinoza defende a *moderatio* da mente sobre os afetos, ou paixões. A noção de *imperium* significa submissão total ou domínio, todavia nem a razão e nem à vontade possuem esse poder,<sup>26</sup> por isso, Spinoza pensa em *moderatio*, isto é, moderação ou ordenação.

Nessa linha argumentativa, é preciso ponderar que a crítica de Spinoza está tanto mais voltada para a ideia de *imperium absolutum*, que a ideia de *imperium* propriamente dita. Essa afirmação se baseia no prefácio da parte V, visto que nele a noção de *moderatio* surge como sinônimo da delimitação da noção de *imperium*. O pensador afirma: “Portanto, como disse, aqui me ocuparei da só potência da Mente ou razão e mostrarei, antes de tudo, quanto e qual império ela tem sobre os afetos para coibi-los e moderá-los. Pois já demonstramos acima que não temos império absoluto sobre eles.” (SPINOZA, 2015, p. 517). Dessa forma, é possível fazer as seguintes considerações: 1) o *imperium* não é absoluto, pois se exerce apenas sobre a força dos afetos que são paixões, e não sobre os afetos em si mesmos e 2) o *imperium* não pertence à vontade, mas à potência da mente. Trata-se, portanto de um *imperium* não absoluto, para usar a expressão de Marilena Chauí (CHAUÍ, 2002, p. 38), ou seja, da *moderatio*.

Conforme dito, Spinoza endereça suas críticas aos moralistas, aos estoicos e por fim a Descartes. Todavia, ao se encaminhar para o fim do prefácio, pouco antes de

---

<sup>26</sup> Como Spinoza defende na proposição 14 da parte IV na qual o conhecimento verdadeiro não pode refrear um afeto, a não ser quando ele mesmo se transforma em um afeto. Complementando na proposição 7 da referida parte que um afeto somente pode ser refreado por um afeto contrário e mais forte que ele.

apresentar seus objetivos e o método do qual se valerá para realizá-los, Spinoza se volta, de forma particular para os moralistas e é para eles que apresentará seu pensamento. Contudo, essa atenção especial tem suas justificativas.

Descartes, assim como Spinoza, concebe as paixões como fenômenos naturais da vida do homem e tal como o filósofo holandês reconhece a possibilidade da construção de uma ciência das paixões. Nesse sentido, Descartes em sua obra *As paixões da alma* (1649), busca dar forma a essa empreitada. Embora Spinoza não esteja de acordo com muitas das ideias defendidas por Descartes, não nega que houve da sua parte um esforço para compreender a afetividade humana e defender a tese de que as paixões do homem são fenômenos naturais. Talvez por isso, Spinoza esteja mais interessado em evocar os moralistas e se dirigir “àqueles que preferem amaldiçoar ou ridicularizar os Afetos e ações humanas.” (SPINOZA, 2015, p. 235). Portanto, para aqueles que consideravam impossível a elaboração de uma ciência dos afetos. O que não é o caso de Descartes.

Por fim, na última parte do prefácio Spinoza irá apresentar “seu raciocínio” que irá se contrapor a toda tradição até então vigente. Nesse sentido, se propõe a demonstrar que os afetos não estão fora da natureza, em outras palavras, não são contra a natureza, mas como qualquer outro fenômeno natural, seguem sua ordem e leis comuns. Nessa perspectiva, Spinoza busca colocar os afetos humanos na mesma ordem das coisas, dado que a causalidade divina diz que “[...] todas as coisas acontecem e mudam de uma forma em outra, são em toda parte e sempre as mesmas, e, portanto uma só e a mesma deve ser também a maneira de entender a natureza de qualquer coisa.” (SPINOZA, 2015, p. 235). Essa forma de compreensão se dá através das leis da própria natureza, sem necessidade de recorrer a explicações moralistas. Em vista disso, para demonstrar que assim procede em todas as coisas, Spinoza faz uso do exemplo de afetos constantemente tratados como comportamentos negativos, e desse modo, apresentam a realidade afetiva na sua expressão mais sombria, assustadora e viciosa. Nas palavras de Spinoza:

[...] os Afetos de ódio, ira, inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem da mesma necessidade e virtude da natureza que as demais coisas singulares, e admitem, portanto, causas certas pelas quais são entendidos, e possuem propriedades certas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de outra coisa que só contemplação nos deleita. (SPINOZA, 2015, p. 235).

A partir dessa citação, Spinoza atribui aos “vícios” da natureza, o estatuto de expressão da virtude da natureza e mostra que mesmos esses afetos que são repudiados pelos moralistas, teólogos e mesmo filósofos, quanto considerados em si mesmos, ou seja, desprovidos de qualquer juízo de valor, se seguem da mesma potência da natureza que todas as outras coisas. Diante disso, reconhecer que os afetos e as paixões humanas possuem uma causa, é reconhecer que podem ser devidamente compreendidos, permitindo



assim, estabelecer sua natureza sua força e a força que a mente possui para moderá-los. Assim sendo, Spinoza pode considerá-los “como se fosse questão de linhas, planos ou corpos.” (SPINOZA, 2015, p. 235), em outras palavras, pode ser capaz de elaborar uma verdadeira ciência dos afetos.

### 1.3.2 A SUBVERSÃO DOS CONCEITOS DE AÇÃO E PAIXÃO

Desde a antiguidade clássica, pensar a vida afetiva do homem sempre implicou em ocupar-se de suas paixões, de forma que ser passivo ou afetivo era a mesma coisa. E é a partir do estoicismo e com o cristianismo, que a afetividade humana passou a ser entendida como viciosa, desordenada e perturbada se colocando como um verdadeiro empecilho a uma vida virtuosa e racional. Com o início da Filosofia Moderna, essa visão até então vigente começa a ser contestada, mas é, sobretudo Spinoza que irá realizar uma verdadeira revolução na forma de se compreender os afetos. Tal revolução se inicia pela subversão de dois conceitos fundamentais: a ação e a paixão. Nessa perspectiva, Spinoza irá explorar muito a noção de afeto. E é a partir desse conceito que Spinoza, buscará pensar a vida afetiva de maneira mais ampla, sem se prender nas implicações do termo paixão. O que permitiu ao pensador compreender que a noção de afeto comporta tanto a noção de ação como de paixão, de forma, que é possível pensar tanto nos afetos ativos como nos passivos. Posto isso, Spinoza busca demonstrar que o fato de o ser humano ser um ser necessariamente afetivo, não implica na defesa da tese de que o homem é necessariamente passivo. Assim, o filósofo busca desfazer o vínculo necessário entre afeto e paixão.

Exposto o seu pensamento, a defesa dessas teses terá algumas consequências. A primeira é o fato de que ação e paixão não são mais entendidas como termos reversíveis ou recíprocos, em outras palavras, ação não é mais compreendida como de onde se inicia uma operação, nem a paixão aquilo que sofre ou recebe essa ação. Spinoza estabelece uma nova forma de se pensar, pelo fato de que entre os seus contemporâneos ainda prevalecia à concepção tradicional, onde ação e paixão exprimiam a seu modo o mesmo evento. Como é o caso de Descartes: [...] “ação e paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-la.” (DESCARTES, 1996, p. 133). O que permite compreender porque o filósofo define a paixão da alma como efeito da ação do corpo sobre ela.<sup>27</sup>

Essa nova forma de conceber a relação entre mente e corpo e, por conseguinte a afetividade humana terá duas implicações: 1) tomando por fundamento a EII PXI e a EII

<sup>27</sup> Como Descartes afirma no artigo 2 de *As paixões da alma*: “[...] não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação.” (DESCARTES, 1996, p. 134).

PXIII<sup>28</sup>, há uma relação de reciprocidade e expressão entre mente e corpo, ou seja, ambos se comportam de maneira ativa ou passiva de maneira simultânea, isto é, o que é ação na mente, e da mesma forma, o que é paixão no corpo é também uma paixão na mente e vice versa: 2) a diferença entre a ação e paixão é uma diferença intrínseca e não extrínseca, ou seja, pode ser compreendida como uma diferença de causalidade, como Spinoza irá apontar nas definições iniciais da EIII. Desse modo, Spinoza busca redefinir a maneira pela qual uma coisa é pensada de forma ativa ou passiva e, a partir de então passa a definir precisamente a noção de afeto que se segue:

1- Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido.

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

3- Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções.

Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão.

A partir dessas definições é possível notar que Spinoza não apresenta ação e paixão como polos opostos, no sentido de que a ação de uma coisa corresponde necessariamente à paixão de uma coisa, e vice versa. Opostamente a isso, o filósofo demonstra que a diferença entre ser ativo e passivo reside no fato de que a coisa, ou seja, o homem ser ou não causa adequada do que se passa nela. Essas definições remetem a duas noções apresentadas na EII, e introduzem um conceito que somente aparecerá a partir da proposição seis da terceira parte da *Ética*.

Na definição III da parte II, Spinoza diz que: “por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante”, e na definição 4, afirma: por ideia adequada entendo a ideia que, enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira.” Nesse mesma parte da *Ética*, na proposição XXIX propõe que “A ideia da ideia de qualquer afecção do

---

<sup>28</sup> Ambas as proposições propõem respectivamente que a mente é ideia do corpo e, o corpo objeto da mente, o que justifica o fato de o que acontece em um, também acontece no outro: “O que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato” e, “o objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo de Extensão, existente em ato, e nada outro.” (SPINOZA, 2015, p. 145-149).

Corpo humano não envolve o conhecimento da Mente humana.” Nesse sentido, busca diferenciar as noções de “estar extremamente determinado” e “estar internamente disposto”, de maneira a defender que o homem é causa inadequada quando o homem se encontra externamente determinado, isto é, quando é apenas causa parcial do que se passa nele. Quando o ser humano está submetido à potência das causas externas e ao encontro fortuito dos corpos, a mente só produz ideias inadequadas, o que resulta em passividade (por EIII P1 e EIII P3). Por outro lado, é possível se tornar causa adequada daquilo que se passa dentro ou fora do ser humano, quando é a própria potência que determina o homem a agir, isto é, sem constrangimentos externos. Ao realizar sua potência a mente passa a produzir ideias adequadas, do que se segue que o homem se torna ativo (também por EIII P1 e EIII PIII).

Nas definições enunciadas acima, Spinoza já passa a fazer referência a um termo fundamental dentro da sua compreensão dos afetos: o *conatus*. Todavia, antes de analisar essas referências é preciso tecer duas considerações. A primeira reside no fato de que as noções de causa adequada e inadequada parecem ter, em certa medida, fundamento na definição 7 da EI, na qual se afirma que “é dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada.” (SPINOZA, 2015, p. 47). Aqui outra subversão de Spinoza, dessa vez em relação às noções de liberdade e necessidade. Isso significa que no caso do homem ser causa adequada, ele passa a ser livre porque age conforme as leis da natureza, isto é, segue a sua própria potência. Agora, no caso do indivíduo ser causa inadequada, ele passa a ser constrangido pelas forças externas que determinam a maneira pela qual se age.

A segunda consideração diz respeito a uma diferença na maneira pela qual Spinoza concebe o agir e o padecer na definição II da *Ética* III, e ela está precisamente na expressão “em nós ou fora de nós”. Spinoza inicia a referida definição afirmando que, “agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós...” Na sequência, ao definir a paixão diz que “padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza se segue algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial.” É precisamente para a ausência da expressão “fora de nós” na definição de paixão, que nos chama a atenção. Por que, tal como na primeira definição (de ação), Spinoza não afirma que padecemos quando *em nós ou fora de nós* se segue algo de que não somos senão causa parcial? No nosso entender a resposta consiste no fato de que a ideia de que há algo fora de nós e, do qual o ser humano é a causa, pressupõe em alguma medida ação por parte do homem, no entanto se o indivíduo está determinado pelo exterior, o homem é passivo e sua potência fica limitada e impossibilitada de expandir-se para fora e determinar algo.

Exposto isso, a noção de *conatus* na qual entendemos ser antecipada pelas definições acima é deduzida justamente da noção de “potência de agir”, isso porque, conforme se sabe por EIII P7 ambas as noções são equivalentes, Spinoza diz “*potentia sive conatus*”. Nesse sentido, ambas as expressões exprimem a mesma coisa, que consiste no esforço de agir a fim de perseverar na existência. Posto isso, quando Spinoza estabelece o que entende por ação e paixão, ele passa a apresentar aquilo que entende por afeto: “afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada e *ao mesmo tempo (et simul)*, as ideias dessas afecções.” Aumento ou diminuição de potência não é, senão, aumento ou diminuição do *conatus*, isto é, da capacidade de ser e agir. Por fim, Spinoza busca reafirmar que a diferença entre ação e paixão é apenas uma diferença de causalidade, e para isso na definição 3 da EIII diz que quando somos causa adequada das afecções de nosso corpo temos afetos ativos e, em contra-partida, quando somos causa inadequada temos afetos passivos, isto é, paixões.

Nas três primeiras proposições que se seguem a definição de afeto se ocupa basicamente da explicação de como a mente pode ser dita ativa ou passiva, fundamentando-se em EII P6, que diz que “os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro.” (SPINOZA, 2015, p. 99). Spinoza busca demonstrar que mente e corpo operam por regimes distintos, isto é, a mente pelo regime mental e, o corpo pelo regime corporal. Dessa forma, não há relação de causalidade entre um e outro. O que significa, que a atividade de um não é a passividade do outro, ao contrário disso, tendo em vista, EII P7 e EII P12, pode defender que são ativos ou passivos na mesma proporção e de maneira simultânea. Assim sendo, ambas as proposições mostram que, a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas, haja vista, que a mente e o corpo são uma só e mesma coisa compreendida sob atributos distintos, pensamento e extensão respectivamente, e que a mente é a ideia do corpo, desse modo, tudo que se passa nele é percebido por ela, o célebre “paralelismo psicofísico” de Spinoza.

Muito se tem dito sobre a mente, sobre a sua força, sobre a capacidade que ela tem de determinar os movimentos e ações do corpo, mas e o corpo? O que pode um corpo, desconsiderada a determinação da mente sobre ele?<sup>29</sup> Spinoza levanta essas questões e diz que ninguém determinou “o que o Corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela Mente.” (SPINOZA, 2015, p.

---

<sup>29</sup> Spinoza se utiliza de três expressões ao se referir a maneira pela qual até então se pensou a relação mente/corpo e, sobretudo da ação da mente sobre ele. Assim diz que os homens têm concebido o corpo como “determinado pela mente” sob o “comando da mente” e que, o que se passa nele depende da “vontade da mente”.

243). Exposto isso, o filósofo oferece as respostas a essas questões recorrendo ao postulado 1 de EIII.

O postulado supracitado acresce à potência de agir, apresentada na definição de afeto, a potência de ser afetado, de maneira que à questão - “o que pode um corpo -”? tem como resposta: “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída.” (SPINOZA, 2015, p. 237). A potência do corpo está, portanto em sua disposição de ser afetado, potência que é tanto maior, quanto maior é essa disposição e a complexidade do corpo. O que significa que, a possibilidade de ser afetado de distintas maneiras, através das quais sua potência pode ser aumentada ou diminuída é tanto maior. Embora o conceito de ser afetado implique em sofrer e padecer, a potência de ser afetado, por si só não constitui um entrave à potência de agir, mas pelo contrário é um caminho para sua efetivação.

Nesse sentido, pode-se dizer que ao tratar da potência de ser afetado de inúmeras maneiras, Spinoza trata, na mesma medida, da aptidão do corpo para o múltiplo simultâneo de afecções, ou seja, para a sua capacidade de se relacionar de diversas formas com o mundo exterior. Dado que a mente é a ideia do corpo, quanto mais sua aptidão para a multiplicidade de afecções, tanto maior a aptidão da mente para o múltiplo simultâneo dos afetos e das ideias, isto é, tanto maior é a sua capacidade de perceber e de conhecer as coisas. Nesse sentido, de acordo com o que é estabelecido na *Ética*, no transcorrer de uma série de proposições: EII PXIII Esc., EII PXIV, EII PXXIX Esc., EIV PXXXVIII, EV PVIII, EV PXXXIX Esc., estar capacitado para esse múltiplo simultâneo, em outras palavras, ser afetado e na mesma medida afetar os corpos exteriores de inúmeras maneiras, não implica em definir o homem como indivíduo passivo e submisso às forças externas. Como aponta Sévérac, o corpo é tanto mais ativo quanto mais ele pode ser afetado de forma distinta<sup>30</sup>, visto que na medida em que ele “se deixa afetar” o seu campo de conhecimento e, portanto, de ação e reação, tende a se expandir, e com isso, a possibilidade de padecer é bem menor.

Pode-se dizer que a potência do homem – o que envolve tanto a potência de agir do corpo, quanto a potência de pensar da mente – é tanto maior, quanto maior for a sua

---

<sup>30</sup> Neste sentido, Sévérac defende que “Um corpo ativo não é, pois, um corpo que consegue torna-se insensível ao mundo, que chegaria a furtrar-se ao determinismo das causas exteriores. A atividade não nasce de um processo de ‘desafecção ou ‘insensibilização’. Decerto trata-se sim de não mais sofrer passivamente as coisas que encontramos; mas tornar-se ativo, para o corpo, é tornar-se pouco a pouco capaz de não mais viver segundo um número reduzido de normas afetivas, que polarizam o corpo em alegrias ou tristezas obsessivas. Um corpo ativo é aquele cuja sensibilidade afetiva é forte, flexível, lábil. Com efeito, ser afetado, não significa em si, padecer. Muito pelo contrário, quanto mais a aptidão do corpo para ser afetado é reduzida, mais o corpo vive num meio restrito, insensível a um grande número de coisas, às múltiplas distinções delas.” SÉVÉRAC, Pascal, Conhecimento e afetividade em Espinosa. In. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 24-24.

capacidade para afetar e ser afetado de diversas maneiras. Concepção essa, que se estabelece de maneira inovadora para os moldes de se pensar a ação e a paixão na tradição filosófica vigente, dado que a potência em Spinoza é sempre “potência em ato”. Embora ela possa aumentar ou diminuir, ela é sempre plenamente efetuada.

### 1.3.3 A DIFERENÇA ENTRE AFETO E AFECÇÃO.

Feita a exposição da ideia de afeto, várias implicações se seguem. A primeira que merece destaque é a presença dos termos *affectus* (afeto) e *affectio* (afecção). Ambos os termos aparecem na definição III da EIII como equivalentes “*per affectum intelligo corporis affectiones*”, mas logo após estabelecer essa equivalência Spinoza busca fazer a distinção de ambos pela variação da potência de agir, isto é, variação do *conatus*.

Na EI Def. V, aparece à primeira ocorrência do termo afecção. Ao definir o que entende por modo Spinoza afirma: “por modo entende afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro modo, pelo qual também é concebido.” (SPINOZA, 2015, p. 45). A partir disso é possível notar que há duas maneiras pelas quais é possível entender o termo afecção. No primeiro modo, podem ser compreendidas como modos da substância como apontado na definição V. No segundo modo, as afecções podem ser entendidas como alterações nos modos, ou seja, como o efeito da ação de um modo sobre outro, em outras palavras, como aquilo que resulta da interação entre os modos. Nessa perspectiva pode-se entender as afecções como imagens e marcas corporais: “[...] chamaremos imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos.” (SPINOZA, 2015, p. 169); e: “As imagens das coisas são as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os corpos externos como que presentes a nós, cujas ideias envolvem a natureza de nosso Corpo e simultaneamente a natureza presente de um corpo externo.” (SPINOZA, 2015, p. 279). Dessa maneira, nessa segunda perspectiva as afecções passam a ser compreendidas como algo totalmente corporal.

Como exposto, se o termo afecção aparece na *Ética* já no seu início, com o afeto as coisas mudam um pouco de figura, visto que é somente na proposição XVII, da EII, e posteriormente com mais frequência no prefácio da EIII que ele faz sua aparição. Ao se propor a tratar da concepção de afeto defendida por Spinoza, a definição mais conhecida é a definição III da EIII, mas caso se persista na sua leitura é possível visualizar que ela não é a única vigente. Spinoza apresenta outra, a qual denomina “definição geral dos afetos”, que se encontra no fim da EIII. O pensador afirma:

O Afeto que é dito Pathema [paixão] do ânimo é uma ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes e, dada [esta ideia], a Mente é determinada a pensar uma coisa de preferência a outra. (SPINOZA, 2015, p. 365).

A maneira pelo qual são apresentadas ambas as definições, torna possível a ideia de contrariedade entre elas dando origem a várias discussões. Todavia, não acreditamos existir motivos para tanto. Como fica claro em duas passagens da *Ética*, primeiro em EIII PLVI Esc. e, depois ao fim de EIII Def. dos afetos XLVIII, elas permitem visualizar que uma definição não está em desacordo com a outra e que Spinoza não caiu em contradição. Nas palavras do filósofo:

De resto, não posso explicar aqui as outras espécies de afetos (já que há tantas quantas são as espécies de objetos), e nem seria necessário, caso pudesse; pois para aquilo que pretendemos, a saber, determinar as forças dos afetos e a potência da Mente sobre eles, basta-nos ter uma definição geral de cada afeto. Basta, quero dizer, entender as propriedades comuns dos afetos e da Mente para que possamos determinar qual e quão grande é a potência da Mente para moderar e coibir os afetos. (SPINOZA, 2015, p. 329-331).

E na definição XLVIII dos afetos ele diz: “ Se agora quisermos prestar atenção a estes afetos primitivos e ao que acima dissemos sobre a natureza da Mente, poderemos definir os afetos, enquanto referidos à só Mente, da seguinte maneira.” (SPINOZA, 2015, p. 365). Exposta essa definição, Spinoza passa a apresentar a definição geral dos afetos.

Ainda acerca das confusões que surgem em torno dessas duas definições de afeto, vale a pena ressaltar aquilo que Chantal Jaquet pontuou. Segundo a comentadora, tais confusões se devem ao uso do termo *generalis*. De acordo com Jaquet, a forma como esse termo é utilizado na definição geral, permite a elaboração de interpretações no sentido de considerar o termo *generalis* como “universal”, o que, segundo ela, não deve ser pensado para evitar interpretações errôneas. Em outras palavras, a definição geral não é uma definição universal. Dessa forma, o termo *generalis* deve ser entendido como genérico. Posto isso, no entendimento da comentadora francesa, as confusões acerca dessas definições se findam, como ela diz:

Nessas condições, a definição é chamada de geral porque é genérica; ela remete a um gênero de afetos – a saber, as paixões ou ideias confusas pelas quais a mente afirma de seu corpo uma força de existir maior ou menor do que antes. Ela não exclui a existência de outro gênero de afetos, as ações [...]. O adjetivo “generalis” deve, portanto, ser entendido por referência ao gênero. (JAQUET, 2011, p. 114).

Outro ponto ressaltado por Jaquet é o caráter pedagógico e inicial tanto na definição geral, como na definição III. Segundo a comentadora, essas duas definições, juntas, apresentam os principais elementos que assentam as bases para o desenvolvimento dos temas das partes posteriores da *Ética*. Dessa forma, elas tornam possível determinar na

EIV as causas da servidão humana e, na parte V, a liberdade e a potência do entendimento para suavizar a força dos afetos que são paixões.

Embora tenhamos dado um desfecho para essa discussão, ela ainda é muito ampla e não se encerra em nossa exposição. Todavia, esse problema permite pensar em qual é o caráter dos afetos na concepção de Spinoza. E, no seu entender, ele tem uma dimensão psicofisiológica, porque a mente é ideia do corpo<sup>31</sup>. Desse modo, o que acontece em um também acontece no outro, ou seja, se uma afecção é capaz de aumentar a potência de agir do corpo, a ideia dessa afecção aumenta a potência de pensar da mente e, da mesma forma, diminui a potência de um, diminui-se a potência do outro.<sup>32</sup> Diante do exposto, pode-se concluir que, o que permite distinguir o afeto de uma afecção, estabelecendo o que é um e o que é o outro, é a variação de sua potência. Acerca dessa distinção, Deleuze oferece a seguinte contribuição:

Observou-se que, em regra geral, a afecção (*affectio*) se referia diretamente ao corpo, ao passo que o afeto (*affectus*) se referia ao espírito. Mas a verdadeira diferença não está aí. Ela existe entre a afecção do corpo e sua ideia que envolve a natureza do corpo exterior, por uma parte, e, por outro lado, o afeto que implica tanto para o corpo como para o espírito um aumento ou uma diminuição da potência de agir. A *affectio* remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o *affectus* remete à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes. (DELEUZE, 2002, p. 56).

Em vista disso, é necessário tecer algumas considerações. No início da *Ética* II, Spinoza havia estabelecido como um axioma o fato de que “Sentimos um corpo ser afetado de muitas maneiras.” (SPINOZA, 2015, p. 111). O que é uma verdade por si só. E esse corpo que o filósofo holandês pensa é o humano, um indivíduo que pelo postulado I, “O Corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto.” (SPINOZA, 2015, p. 161). E justamente por ser entendido como composto que pode, nas suas relações com os demais corpos, afetar e também ser afetado das mais diversas formas possíveis, como o próprio Spinoza afirma na *Ética* II, post. III: “Os indivíduos componentes do Corpo humano e, conseqüentemente, o próprio Corpo humano, são afetados pelos corpos externos de múltiplas maneiras.” (SPINOZA, 2015, p. 161). Assim sendo, se uma coisa ou se outra acontece, ou seja, se o corpo humano afeta ou é afetado de forma que haja variação de sua potência, se obtém um afeto, que pode ser de alegria, caso haja um aumento de potência ou de tristeza se houver diminuição dessa potência. Todavia, cabe ressaltar que esses afetos se diferem de indivíduo para indivíduo, ou até mesmo nele próprio, visto que a constituição dos corpos é tal que impede

<sup>31</sup> Pelas proposições XI, XII e XIII da parte III da *Ética*.

<sup>32</sup> “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente.” (SPINOZA, 2015, p. 255).



que ele seja constantemente afetado da mesma forma. Como fica claro em EII, Ax. I posterior ao lema III:

Todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante; de tal maneira que um só e o mesmo corpo é movido diferentemente conforme a diversidade de natureza dos corpos moventes e, inversamente, corpos diversos são movidos diferentemente por um só e mesmo corpo. (SPINOZA, 2015, p. 153).

Desse modo, a constante mudança que há no corpo do indivíduo e nos outros corpos com os quais ele se relaciona, faz com que os afetos não adquiram um estatuto imutável. Desse modo, o que atualmente pode ser motivo de alegria e gozo, pode muito bem ser motivo de tristeza e de diminuição da potência, como o filósofo aponta: “Homens diferentes podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto, e um só e o mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes.” (SPINOZA, 2015, p. 315). Por conseguinte, todo o esforço será sempre por aquelas coisas ou situações que gerem alegria no homem e permita o aumento da sua potência.

#### **1.3.4 CONATUS: O DESEJO COMO ESSÊNCIA**

Feito esse percurso pela obra de Spinoza, podemos agora começar a desenvolver o cerne desse capítulo e compreender qual é a posição que o desejo ocupa no interior de sua Filosofia. À vista disso, deve-se começar analisando-se a noção de *conatus*. Todavia, cabe ressaltar que Spinoza não é o primeiro a fazer uso desse conceito que, antes dele, foi utilizado por Hobbes para tentar propor uma explicação para a determinação dos corpos ao movimento. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que Spinoza se apropria do conceito de Hobbes, no entanto com certas divergências e mesmo, radicalizando-o, na medida em que faz “do *conatus* a essência atual de um ser singular.” (CHAUÍ, 1999, p. 45).

De forma inicial, o *conatus* aparece na Filosofia spinozana, tal como pensado em Descartes e Hobbes, ou seja, com referência ao princípio de inércia, concebido como o esforço de conservação de um estado, o qual não se altera senão pela ação exterior. Todavia, deve-se levar em consideração que Spinoza ultrapassa a noção de inércia que acompanhava até então a ideia de *conatus*, e com isso, se afasta de Descartes e Hobbes ao recusar conceber o *conatus* apenas como “esforço que a coisa faz para se conservar”, mas mais profundamente como “esforço que é ela própria”. Neste sentido, o *conatus* é muito mais que um princípio de conservação totalmente mecânico, ele passa a ser pensado como um esforço dinâmico de aumento de potência. Dessa forma, ele não é apenas esforço de

conservação de um estado, mas, sobretudo, esforço de perseverança no ser, ou seja, na existência.<sup>33</sup>

O cerne da doutrina do *conatus* está na proposição VI da EIII, segundo a qual “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser.” (SPINOZA, 2015, p. 251). É importante destacar que Spinoza faz uso do substantivo coisa. O uso desse substantivo é crucial porque demarca que o *conatus* não é um esforço unicamente humano, mas um esforço de autopreservação intrínseco a todo e qualquer modo da Substância. Agora, caso o pensador delimitasse ao homem, ou a qualquer outro modo de maneira exclusiva, Spinoza estaria conferindo certa superioridade com relação aos demais modos de Deus (substância divina), o que implicaria que o homem poderia ser considerado como um *imperium in imperio*.<sup>34</sup> Porém, os seres vivos não se diferem quanto à busca por permanecer em sua existência.<sup>35</sup> É somente após estabelecer o *conatus* como princípio de autopreservação na existência a todos os seres singulares, que Spinoza conseguirá abordá-lo na perspectiva do homem, e de sua afetividade. O que acontece a partir da proposição IX da EIII, na qual o pensador faz referências à mente, ao desejo e principalmente à consciência do desejo, que é o elemento fundamental para conseguir estabelecer uma distinção do homem em relação a outros modos de substância. Ou melhor, o esforço para permanecer na existência é um esforço de todos os seres vivos, mas a principal característica que permite realizar uma distinção do ser humano com os demais indivíduos é justamente a consciência que possui desse esforço.

Para analisar essa consciência do *conatus*, deve-se retornar à proposição VI da EIII, “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser.” (SPINOZA, 2015, p. 251). Contudo, as proposições IV, V, VI, VII e VIII buscam deduzir a noção de *conatus*. As proposições IV e V não o apresentam de forma direta, mas o introduzem, em vista da impossibilidade de uma coisa destruir a si mesma e a impossibilidade de duas coisas de natureza contrárias habitarem o mesmo sujeito: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa, e “Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra.” (SPINOZA, 2015, p. 249). Em contrapartida, a partir da EIII PVI, Spinoza passa

---

<sup>33</sup> Marilena Chauí aponta três pontos nos quais o *conatus* de Spinoza diverge do de Hobbes, sendo que um deles merece destaque no que diz respeito à diferença que há entre conceber o *conatus* enquanto conservação do estado e enquanto perseverança no ser. A comentadora brasileira afirma: “Essa diferença, por um lado, reduz o princípio de inércia a um caso particular e subordinado ao *conatus* e, por outro, permite a eliminação de todo vestígio de virtualidade no esforço de autopreservação, pois o *conatus*, essência atual de uma coisa singular, não é ‘inclinação ou ‘tendência’ ao movimento ou repouso.” CHAUI, Marilena. “A instituição do campo político.” In. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 139. Grifos nossos.

<sup>34</sup> Conforme propunha MACHEREY, *Introduction à l'Étique: La troisième partie*, p. 81.

<sup>35</sup> É o que Spinoza afirma no fim do prefácio da EIV: “mas uma coisa qualquer, quer ela seja, ais perfeita, quer menos, poderá sempre perseverar na existência com a mesma força pela qual começou a existir, de maneira que, nisso, todos são iguais.” (SPINOZA, 2015, p. 379).

a fazer referências diretas ao *conatus*, como a potência pela qual todo ser se esforça para permanecer na sua própria existência. Desse modo, na EIII PVI, Spinoza diz que cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser; na EIII PVII que o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa; e em EIII PVIII que o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido.

Essas cinco proposições apontam o *conatus*, como “*esforço*, porque a perseveração pode ser freada ou impedida por causas externas; *no ser*, porque persevera como indivíduo singular definido por uma potência interna” e, “*tanto quanto está em si*, pois seu poder é determinado internamente pelo jogo das forças centrípetas e centrífugas, pela atividade e pela passividade.” (CHAUÍ, 2003, p. 139; itálico da autora). Todas essas questões envolvem a compreensão geral do *conatus*, isto é, o seu estabelecimento como princípio de autopreservação na existência, comum a toda coisa singular. Assentadas as bases do argumento de Spinoza sobre a noção de *conatus*, o filósofo passa a pensá-lo sob uma perspectiva particular, não se referindo mais à res extensa, mas sim à mente. Em outras palavras, o pensador passa a entender o *conatus* sob a perspectiva do homem e da sua afetividade, concebendo os afetos de ação e da paixão a partir de sua relação com aquilo que ele entende por variação da potência de agir, ou seja, o próprio *conatus*.

Nesse sentido, a proposição IX da EIII diz: “A Mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço.” (SPINOZA, 2015, p. 253). Ao defender a ideia de que a mente esforça-se por perseverar no seu ser enquanto possui ideias claras e distintas, Spinoza quer dizer que esse impulso primeiro de conservação no seu ser é comum a todas as coisas vivas singulares sem exceção. Desse modo, independente da forma através do qual os indivíduos agem, o *conatus* se manifesta, seja tanto na adequação quanto na inadequação, na ação ou na paixão.

O desejo, *cupiditas*, é o primeiro afeto apresentando por Spinoza. Aparece pela primeira vez no escólio da proposição IX, na qual pela ideia de apetite é apresentado por Spinoza como a própria essência do homem, uma vez que é a manifestação direta do *conatus*, isto é, do esforço de autopreservação na existência. E é justamente pelo caráter essencial do desejo que ele é tratado antes dos dois outros dois afetos primários; a alegria e a tristeza, apresentados na proposição XI da EIII. Spinoza apresentará duas definições para o desejo, a primeira no escólio da proposição IX e a segunda na parte final da EIII, quando o pensador holandês passa a definir os afetos. A primeira definição propõe que o apetite “não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo.” (SPINOZA, 2015, p. 253-255). É fato que Spinoza se refere ao

apetite, mas a definição proposta é na mesma medida a definição de desejo, pois como propõe o próprio filósofo, “entre appetite e desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cômicos de seu appetite, e por isso pode ser assim definido: o Desejo é o appetite quando dele se tem consciência.” (SPINOZA, 2015, p. 255). Em suma, o desejo é um appetite consciente. Agora, a segunda definição é mais abrangente:

O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer (agir) algo por uma dada afecção sua qualquer. [...] Entendo aqui pelo nome de Desejo quaisquer esforços, ímpetos, appetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se (SPINOZA, 2015, p. 339).

Expostas essas duas definições é necessários tecer algumas considerações. Em primeiro lugar nota-se que na segunda definição (aquela da parte final da EIII), Spinoza exclui o que fora proposto na primeira definição (escólio da proposição IX da EIII), no que tange, a saber, que a essência do homem, ou seja, o desejo/apetite é o responsável por determinar para o que serve para a conservação do homem e que por isso ele é determinado a seguir e realizar. Todas as ações se explicariam por referência ao desejo de conservação de si próprio e pelo caráter vital do *conatus*.

Em segundo lugar, merece destaque o caráter dinâmico do desejo; na medida em que é a expressão mais íntima do *conatus*, ou seja, do esforço de conservação do ser, que necessariamente conduz à ação. Nessa perspectiva, o desejo não pode ser compreendido como uma força estática. Apesar de que a noção de força esteja relacionada a um impulso externo, deve-se pensar o desejo como algo externo que se exerce sobre outra coisa, mas como um impulso interno. É expressão daquilo que é o mais íntimo no homem, o desejo de auto conservação, em outras palavras, de permanência na existência. Spinoza, a despeito da tradição, não o define pela via do pecado, do vício, da perturbação ou distúrbio do homem; ao contrário, o desejo é pensado como aquilo que define o homem, por natureza um ser desejante. Conforme já exposto, o desejo é a própria essência do homem, pois se segue necessariamente do princípio de conservação, o primeiro impulso, que não é apenas humano, mas de qualquer outro ser. O desejo seria o afeto pelo qual o homem busca aquelas coisas que contribuem consideravelmente para o aumento de sua potência e conservação do seu ser. Em outras palavras, o desejo não seria causa final, mas causa eficiente das ações do homem, conforme Spinoza afirma no prefácio da EIV. Sendo um afeto, como qualquer outro (com ressalva apenas da tristeza que é sempre uma paixão), pode ser tanto ativo quanto passivo. Desse modo, caso for determinado pelo exterior pode ser considerado passivo, e se determinado internamente é um afeto ativo. Conforme afirma Chauí:

[...] No entanto, e isso é essencial, quer seja causa inadequada quer adequada, o desejo é sempre *conatus*, esforço de perseverança na existência. Isto significa, em primeiro lugar, que o desejo nos exprime tanto na passividade como na atividade e, como consequência, em segundo, que **a passagem, da paixão à ação, não é passagem do desejo ao poderio imperial da vontade, nem é supressão do desejo pela razão, mas mudança qualitativa do próprio desejo**, que passa de causa inadequada a adequada. Por isso, a Ética demonstra que os mesmos desejos que experimentamos quando passivos podemos experimentar quando ativos. (CHAUÍ, 1999, p. 62).

Até esse momento de nossa argumentação, apresentamos o desejo compreendido como *cupiditas*. Todavia, na *Ética*, Spinoza também irá apresentá-lo sob outra perspectiva, ou seja, como *desiderium*, e dessa forma ele é exposto a partir da falta e da ausência, sendo o desejo por algo que não se tem, o que seria propriamente uma paixão. Já quando se entende o desejo como *cupiditas* a perspectiva assumida é outra. Conforme exposto carrega consigo um caráter ativo e, dessa maneira, seria aquilo que define a essência do ser humano, que vai impulsioná-lo a agir e perseverar em sua própria existência. A título de curiosidade se desmiuçada a *Ética*, o termo *desiderium* é empregado 12 vezes no transcorrer das partes II, III e IV. E o termo *cupiditas* irá aparecer cerca de 150 vezes no transcorrer da *Ética* e mais frequentemente na parte III, onde assume um significado crucial para Spinoza que seria o de essência do homem.

Em síntese, “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser.” (SPINOZA, 2015, p. 251). Sobre a proposição VI da EIII se formula o cerne da teoria do *conatus*, e se assenta as bases de toda a teoria da afetividade spinozana, bem como a sua ética e sua teoria política, que encontra as suas raízes na primeira parte da *Ética*.

Quando pensada isoladamente, uma coisa se esforça por uma duração indefinida para perseverar no seu ser, e este esforço é a sua própria essência atual. Todavia, os seres finitos não podem existir de forma isolada. Elas estão situadas no mundo e só podem existir com o concurso de outras coisas finitas que interagem causalmente com elas, permitindo ou criando empecilhos ao pleno exercício de sua potência de agir. Em virtude dessa interdependência causal que a potência das coisas finitas exerce sob a forma de um esforço. Esforço esse que se aplica indiscriminadamente às essências de todas as coisas e se refere àquela produção necessária de efeitos num contexto de interação com o mundo a sua volta.

O *conatus* spinozano recebe diferentes nomes quando é referido à alma ou à alma e ao corpo simultaneamente. Quando é referido apenas à alma, chama-se vontade. Dessa forma, é possível compreender que a vontade não é uma faculdade de escolha, mas o

esforço contido nas ideias que formam a alma. Quando referido à alma e ao corpo, isto é, ao homem, chama-se apetite. Agora, quando acompanhado de consciência de si, recebe o nome de desejo. Dessa maneira, o desejo é definido como a própria essência do homem, enquanto esta é determinada a realizar os atos que servem à sua conservação. Essa definição busca caracterizar o desejo quando tomado absolutamente, ou seja, sem referência às excitações das quais é acometido nas mais diversas circunstâncias. Ela caracteriza o desejo como um impulso originário que antecede a lógica e ontologicamente às suas mais diversas manifestações particulares. Contudo, para dar conta de pensar essas particularizações e essa consciência de si, Spinoza complementa essa definição afirmando que “o desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção qualquer” (SPINOZA, 2015, p. 339). Quando o filósofo utiliza a expressão “afecção qualquer”, ele busca contemplar as condições relativas à atualização do desejo situado concretamente no mundo. Por outro lado, a referida expressão busca indicar também a causa da consciência. Se o ser humano tem a consciência de tender a perseverar em seu próprio ser é porque percebe a permanência do seu próprio esforço através das afecções com as quais ele mesmo se depara.

A escolha do desejo orientado espontaneamente no sentido da autoconservação e da auto-expansão, como motor crucial da conduta humana, não é gratuita, pois ela compreende toda uma concepção do homem e do Universo. Com isso, Spinoza se afirma como um teórico da primazia da afirmação de si, contra aqueles que buscaram defender a primazia do amor nas explicações das paixões e da conduta humana.

Definido o desejo, Spinoza expõe na proposição XI da EIII, dois outros afetos, a alegria e a tristeza, os quais ao lado do desejo constituem os chamados afetos primários e, dos quais provém todos os outros. Diferentemente do desejo, a alegria e a tristeza não são compreendidas por Spinoza como essência, mas não deixam de estabelecer uma relação com ela. O pensador holandês irá defini-los em termos de variação de potência, de forma que a “alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior” (SPINOZA, 2015, p. 341) e “a tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor.” (SPINOZA, 2015, p. 341).

Se alegria e tristeza exprimem a passagem, de uma perfeição maior ou menor da mente e do corpo, o que merece destaque é justamente a questão dessa passagem. De acordo com o escólio da proposição XI e as definições II e III dos afetos, no final da parte III é possível afirmar que o recurso à noção de passagem serve para precisar que alegria e tristeza não são absolutos e a tristeza consiste em um ato de diminuição de potência, conforme Spinoza explica na explicação da definição III da EIII. Essa interpretação implica numa consequência: que alegria e tristeza são estados variáveis, ou seja, o fato do indivíduo passar a uma perfeição maior não implica que ele será sempre alegre. Dessa

forma, as afecções que cercam o indivíduo e faz com que ele seja afetado de diversas maneiras impede que isso ocorra e o homem pode ser alegre, triste, ativo e passivo. Agora, com relação à diminuição da potência de existir e de agir do indivíduo o esforço natural é sempre o de aumento de potência, isto é, de almejar sempre mais afetos alegres.

Ao definir o desejo, a alegria e a tristeza, Spinoza afirma que não reconhece nenhum outro afeto primário, o que significa que com esses três afetos apresenta as bases de toda a vida afetiva do ser humano. Desse modo, o desejo é a sua essência, e a alegria e a tristeza como variações dessa essência, em outras palavras, potência de ser e de agir. Dado isso, uma vez que reconhecidos como afetos primários, todos os outros são os chamados afetos secundários. Neste sentido, como mostra a parte final da EIII, são espécies de alegria o amor, a esperança, a segurança dentre outros; de tristeza, o ódio, o medo, o remorso etc; e espécies de desejo a gula, a ira e a saudade por exemplo.

### 1.3.5 PORQUE O HOMEM PADECE?

Por fim, deve-se levar em conta a condição de servidão do homem, isto é, do porquê ele é naturalmente um ser de paixões, e de apresentar como Spinoza defende a possibilidade de tratar essa condição a fim de que o homem não venha a se tornar totalmente submisso ao poder dos afetos, ou seja, das paixões. Dessa maneira, deve-se buscar responder a seguinte pergunta: por que padecemos?

Essa resposta é oferecida por Spinoza na parte IV da *Ética*, contudo os elementos que embasam essa resposta começam a ser desenvolvidos a partir da EI. Desse modo, duas noções são muitas caras a essa questão: as ideias de parte e finitude (sobretudo EII e EIII). Assim sendo, citamos a seguir algumas passagens importantes a respeito desse problema: em EI Def. II. “É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza.” (SPINOZA, 2015, p. 45), em EI Def. V “Por modo entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.” (SPINOZA, 2015, p. 45). Como também, em EII Post. I, “O corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa)” (SPINOZA, 2015, p. 161); em EII Post. III “Os indivíduos componentes do corpo humano e, conseqüentemente, o próprio Corpo humano, são afetados pelos corpos externos de múltiplas maneiras.” (SPINOZA, 2015, p. 161) e em EIII Post. I “O Corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior ou menor.”(SPINOZA, 2015, p. 237); e em EIII, Def. 2. “Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial.” (SPINOZA, 2015, p. 237). Essas passagens, em seu todo, apresentam o corpo humano como uma parte da natureza, isto é, como um modo finito que não existe por si só, mas existe em relação com outros modos

finitos. E é justamente por essa condição necessária de parte finita que, o homem não possui apenas ideias inadequadas, como também é causa inadequada e possui paixões.<sup>36</sup>

Na interpretação de Chauí é na parte IV que essa condição da finitude humana é elevada ao grau máximo, pois nela a servidão deixa de ser pensada apenas como uma forma de inadequação para ser vista como uma maneira de ser, existir, viver e pensar.<sup>37</sup> Em outros termos, isso implica dizer que, na condição de servidão o homem é integralmente submetido pelas forças exteriores. E desse modo, na servidão, o homem falsamente pensa que age por si mesmo, quando na verdade age por determinações externas. Dessa forma, é fundamental conhecer as causas que determinam o homem, ou seja, que faz com que ele seja naturalmente passivo.

De acordo com o único axioma da EIV, “Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída.” (SPINOZA, 2015, p. 122). Ou seja, a relação entre as partes da natureza é uma relação de potências, às vezes distintas em termos de força. Exposto esse axioma, as proposições II, III e IV irão sustentar o fato de que o homem padece porque é parte de um todo, ou em outras palavras, o indivíduo não está apenas necessariamente em constante relação com as demais partes, como também, não basta a si mesmo. Perante o exposto, fica claro que o ser humano depende das outras partes que compõem o todo, e as quais, pelo axioma citado acima, pode superar infinitamente a força do homem. Nessa perspectiva, a potência do homem não se define apenas por si só, mas pelas potências exteriores em relação com a sua, como defendido por Spinoza no axioma I de EII Prep. XIII, no que diz que a forma pela qual um corpo é afetado depende tanto da sua natureza quanto do corpo que a afeta. Como reforça a proposição IV da EIV, “Não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada.” (SPINOZA, 2015, p. 385). Com essa proposição, Spinoza tece uma demonstração de que, se o homem fosse determinado apenas por sua potência ele não iria padecer, contudo ele padece. Em vista disso, ser passivo é neste sentido uma consequência necessária da condição do ser humano de ser um ser finito.

Nas proposições iniciais da parte IV da *Ética*, sobretudo as primeiras se ocupam da condição de parte da natureza, e de que forma isso define o homem enquanto ser passivo; outras se ocupam do conhecimento e de como é possível lidar com os afetos e outras ainda

---

<sup>36</sup> Afirmação feita por Spinoza na proposição II da parte IV: “Nós padecemos apenas enquanto somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si sem as outras.” (SPINOZA, 2015, p. 385).

<sup>37</sup> CHAUI, Marilena, “Servidão e Liberdade”. In: Desejo, ação e paixão na *Ética* de Espinosa, São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 198.



versam sobre o que há de bom ou de mau nos afetos. Nesse sentido, duas proposições merecem destaque: a proposição XIV e a proposição XVIII. Todavia, para aquilo que nos propomos neste capítulo, iniciaremos a nossa discussão pela proposição XVIII. Nesse sentido, na supracitada proposição ela se detém sobre o desejo, que, na parte III da *Ética* havia sido definido como a própria essência do homem, aquilo pelo qual ele se esforça para perseverar na sua existência; desta maneira, na proposição XVIII da *Ética* IV, Spinoza afirma que “O desejo que se origina da Alegria é mais forte (sendo iguais as outras condições) do que o Desejo que se origina da Tristeza.” (SPINOZA, 2015, p. 403). O que é de fácil visualização se levado em conta que um indica o aumento de potência e o outro, a diminuição, logo um é mais forte e outro mais fraco, todavia o que nos interessa aqui não é a proposição XVIII em si, mas seu escólio.

Lá, Spinoza inicia outra discussão. Depois de haver apresentado nas proposições anteriores, principalmente da II à VII, a condição do homem de ser finito e, portanto, passivo, e com isso apresentar as causas da impotência do homem, busca mostrar o que a razão sugere na conduta da vida. E o que é possível visualizar é que a razão não define nada além daquilo estabelecido pela própria essência. Ao invés disso, um de seus princípios é integralmente conforme a natureza afetiva do homem como defende Spinoza, ela não exige nada que esteja contra a natureza, e, dessa forma, um de seus princípios é a reafirmação daquilo que o homem realmente é, ou seja, do seu *conatus*, da sua potência de autopreservação. Ela exige “que cada um ame a si mesmo, que busque o seu útil, o que de veras é útil, que apeteça tudo que de veras conduz o homem a uma maior perfeição e, falando absolutamente, que cada um, o quanto está em suas forças, se esforce por conservar o seu ser.” (SPINOZA, 2015, p. 405).

Essa associação que Spinoza sugere entre virtude e potência fora estabelecida anteriormente na definição VIII da parte IV que diz: “Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser entendidas.” (SPINOZA, 2015, p. 381). Nesse sentido, cabe aqui fazer memória de que a essência do homem é o desejo, um afeto e, nessa perspectiva, pensar a potência, o *conatus*, ou o desejo como virtude é de certo modo retirar dos afetos o estatuto de vício, conferido a eles por grande parte da história do pensamento vigente. Nessa mesma perspectiva, pode-se afirmar, seguindo Macherey (1995, p. 116) que identificar potência e virtude é uma outra maneira de dizer que a razão não pode almejar nada outro que não aquilo que originalmente é definido pelo *conatus*. Dessa forma as chamadas virtudes “racionais” possuem suas raízes na condição mais natural do homem, e não podendo prescrever nada que seja diferente ou contrário ao esforço de conservação, a virtude se identifica com o exercício próprio da potência do homem.

Ainda acerca da proposição XVIII merece destaque outro ponto que parece retomar o postulado IV da *Ética* II, no qual Spinoza afirma que “O Corpo humano precisa, para se conservar, de mulatíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado.” (SPINOZA, 2015, p. 161). Com isso o filósofo irá apresentar uma outra perspectiva de se relacionar com o mundo exterior, que irá diferir daquela que o homem pode ser afetado de infinitas maneiras pelos corpos exteriores, através dos quais sua potência é aumentada ou diminuída, mas que claramente continua valendo. E dessa forma, Spinoza irá pensar um caminho para a conservação do indivíduo. Por conseguinte, para que isso ocorra, o ser humano necessita daquilo que o exterior tem de comum com ele mesmo, e que, portanto, terá alguma utilidade: “Portanto, fora de nós, são dadas muitas coisas que nos são úteis e que por isso são a apetecer.” (SPINOZA, 2015, p. 407). E sendo dessa forma, nada seria mais útil ao ser humano que o próprio ser humano, porque nenhum outro modo apresenta mais propriedades e, mesmo mais desejos comuns.

Percorrido esse caminho, nesse momento nos deteremos sobre a proposição XIV, que desempenha um papel relevante, pois é precisamente a partir dela que o conhecimento de bem e mal assume um lugar diferente do que até então havia ocupado. Spinoza afirma: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto.” (SPINOZA, 2015, p. 399). Posto isso, Marilena Chauí irá compreender essa proposição como a “mais anti-intelectualista da *Ética*”. O que exige que nós compreendamos o porquê de receber tal denominação pela comentadora.

Para tanto, tomemos por ponto de partida a proposição VIII da parte IV “O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza enquanto dele somos cômicos.” (SPINOZA, 2015, p. 391). Com esse enunciado já é possível apontar algumas divergências entre as proposições VIII e XIV da *Ética* IV, e com a falta precisamente do substantivo “verdadeiro” na proposição VIII. Assim sendo, na proposição VIII o foco é o “conhecimento do bem e do mal” e a proposição XIV, por sua vez, trata do “conhecimento verdadeiro do bem e do mal”. E o conhecimento do bem e do mal está sempre associado à noção de variação de potência, recebendo o nome de bom aquilo que aumenta a potência e mal aquilo que a diminui.

Retomando o que foi dito por Marilena Chauí, qual seja, que a proposição XIV é a mais anti-intelectualista da *Ética* isso se pode entender precisamente pela saída que Spinoza encontra para dar conta da problemática do papel do conhecimento na vida afetiva do homem. Se, de acordo com a proposição VII da parte IV, somente um afeto contrário e mais forte pode refrear outro afeto, o conhecimento racional enquanto considerado em si, não exerce nenhum poder sobre os afetos. Para que isso se torne concreto é preciso que o conhecimento opere não apenas como uma ideia verdadeira, mas

também e sobretudo como afeto, e o mais potente dos afetos seria apenas um afeto que o conhecimento pode interferir na vida afetiva, e é precisamente como afeto que ele pode ultrapassar a potência dos outros afetos. A partir desse pensamento de Spinoza, é possível reafirmar que os afetos não se exprimem apenas em termos de inadequação e paixão, mas também de adequação e paixão. Assim sendo, pode-se entender que o conhecimento tornado afeto seria o próprio desejo, o qual, conforme já exposto, é a essência do ser humano, aquilo que o impulsiona a agir. Todavia, na medida em que o indivíduo considera a impotência que é própria de sua natureza, deve-se reconhecer que o desejo, mesmo tendo origem no conhecimento verdadeiro do bem e do mal, não é totalmente determinado por si e nem possui uma potência que seria superior às outras. Ao invés disso, podem ser subjugados por ela, e é precisamente isso que a proposição XIV busca mostrar. Contudo, como o desejo se comporta como o esforço de aumento de potência, a reação ao estado de servidão se dá internamente, apesar das forças externas e contrárias. E assim, pode-se concluir que o desejo é o responsável por operar a travessia da servidão para a liberdade, embora nesse trabalho, não nos aprofundemos no mérito dessa questão.

Em suma, Spinoza se esforça na *Ética*, por defender que a condição do homem de ser um indivíduo afetivo é plenamente natural quanto a sua condição de ser racional, algo que até então nunca se havia visto ou pensado na história da filosofia. Ele se empenhará ainda mais por demonstrar a necessidade de se conhecer a natureza afetiva do ser humano, porque esse conhecimento, ou a sua ausência, é determinante tanto para a servidão do homem, como para sua liberdade (como é plenamente desenvolvido nas partes IV e V da *Ética* respectivamente). O prefácio da parte III se mostra como uma brilhante crítica àqueles que preferiram censurar, recriminar ou considerar os afetos como coisas não naturais ao invés de tentar compreendê-los. Com Spinoza, o caminho da servidão à liberdade não é algo que se faz de fora. Ao contrário, esse percurso é estabelecido no interior da vida afetiva, na oscilação entre a ação e a paixão, e a liberdade busca se estabelecer concretamente no interior da vida afetiva e não fora dela. Em outras palavras, para que o homem seja livre ele não precisa deixar de ser um ser de afeto, um ser de paixões.

“A vida ética começa, assim, no interior das paixões, pelo fortalecimento das mais fortes e enfraquecimento das mais fracas, isto é, de todas as formas de tristeza e dos desejos nascidos da tristeza [...] À medida que as paixões tristes vão sendo afastadas e as alegres vão sendo reforçadas e ampliadas a força do *conatus* aumenta, de sorte que a alegria e o desejo nascido dela tendem, pouco a pouco, a diminuir a nossa passividade e prepara-se para a atividade.” (CHAUÍ, 2011, p. 98-99).

Deve-se ter em mente que isso não significa que deixaremos de ter paixões.

Spinoza afirma que o homem não tem domínio absoluto sobre seus afetos e paixões, e que

as forças externas são maiores que a do indivíduo, sendo ele uma parte finita da natureza. Apesar disso, ainda que seja assim, o homem tem em si próprio, como essência atual, o *conatus*, esforço pelo qual se busca constantemente o aumento da potência e a autopreservação no ser. Por isso, o *conatus* representa para o filósofo holandês, ao mesmo tempo, um princípio de conservação e afirmação da potência do homem. E é justamente isso que representa a ética spinozana, que mesmo estando em constante oscilação entre a paixão e a ação se esforça para aumentar constantemente sua potência. E com a defesa da sua tese sobre o desejo Spinoza operou a completa naturalização da vida afetiva, promovendo com isso, a desvalorização da moralidade normativa e transcendente da tradição, com isso, reconcilia o homem com as suas paixões, fazendo dele causa adequada de sua vida afetiva para que ele possa determiná-la ao invés de padecer. Desse modo, como afirmou Deleuze, o filósofo holandês “depura toda a escolástica, o pensamento judeu e o do Renascimento, para daí extrair algo profundamente novo que pertence apenas a Espinosa.” (DELEUZE, 2002, p. 14). Dessa maneira, Spinoza rompe definitivamente com a tradição filosófica vigente e não passa mais a conceber o desejo como falta ou ausência, mas sim, como a própria essência do homem. Reconhecendo a impossibilidade de superar a afetividade, realiza a sua naturalização e oferece ao homem a possibilidade de moderar seus afetos através da mente tornando-se causa adequada deles.

## 1.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa teve como objetivo a compreensão da noção de desejo na *Ética* de Spinoza. O caminho foi primeiramente analisar algumas interpretações distintas da do pensador holandês, para então passar propriamente para o objetivo dessa monografia. Para essa compreensão, tornou-se necessário analisar o entendimento da noção de desejo de Platão, Santo Agostinho e Freud. Essa escolha se deu com o intuito de contemplar pensadores de todos os períodos da história da filosofia (antiga, medieval, moderna e contemporânea) e deixar explícita a particularidade de Spinoza ao conceber o desejo como essência e não como falta.

Por conseguinte, no primeiro capítulo foram analisadas as concepções de desejo de Platão, Santo Agostinho e Freud. Com Platão, discorremos sobre o *Banquete*, uma série de discursos proferidos por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates e Alcibiades, com o objetivo de realizar um “elogio” (*enkomios*) ao deus *Eros*. Contudo, para aquilo que nos propomos neste trabalho, nos interessava apenas o discurso de Aristófanes e o de Sócrates (Diotima). Desse modo, Aristófanes através do mito do Andrógino, apresenta a origem de *Eros*, sendo o *Eros* a busca incessante pela outra metade do homem, pois somente a partir dela que se atingirá a felicidade, mostrando assim, a procura constante pela metade que lhe falta. Sócrates, por sua vez, se propõe a dizer apenas a verdade a respeito de *Eros*, e para isso, irá utilizar dos ensinamentos de Diotima. Dessa forma, nesse discurso o *Eros* apresenta uma dupla filiação por ser filho de Póros (deus da riqueza) e de Pênia (deusa da pobreza). Assim, carência e poder o formam acentuando o caráter de ausência e anseio de completude que lhe são próprios, deixando nítida, a marca da falta na qual os objetos de amor e de desejo são sempre aqueles que o homem não possui e aos quais anseia.

Ao nos debruçarmos sobre Santo Agostinho, notamos que o pensador cristão aborda a questão do desejo em várias de suas obras. Entretanto, neste trabalho procuramos discorrer sobre três: *O livre-arbítrio*, *Confissões* e a *Cidade de Deus*, e apesar do pensador de Hipona ser um autor que não atribui significados precisos nos termos que utiliza, a noção de libido é entendida por ele como desejo desmedido. O termo libido é concebido estritamente em sentido negativo, ao contrário do termo *cupiditas*, que pode ser entendido como positivo. A libido é responsável por trazer um desordenamento na hierarquia dos bens, porque leva aquele que a possui a preferir os bens temporais aos eternos. E embora, se dê uma ênfase especial na concepção de *libido* para designar o desejo sexual, libido também pode ser utilizada para qualificar qualquer desejo desmedido que se torna um vício, conduzindo o ser humano a praticar o pecado.

Com Freud, por meio de sua obra *A Interpretação dos Sonhos*, pudemos compreender que o desejo não é compreendido como uma necessidade que se satisfaz

através de um objeto, mas sim por meio inconsciente do retorno a traços mnêmicos de satisfação, ou seja, de um retorno a uma experiência prazerosa, onde se espera que a satisfação gerada se repita. Dessa maneira, o desejo irá surgir em um movimento que busca sair do desprazer em direção ao prazer. De forma geral, o desejo seria um movimento interno no aparelho psíquico, no qual se parte de uma experiência de desprazer e que vai diretamente ao prazer com o objetivo de repetir a vivência de satisfação, de prazer, sendo que o caminho mais curto para atingir essa experiência está firmada na lembrança da primeira satisfação. Com esse movimento, Freud também se inclui naqueles que vincularam desejo e falta.

Por fim, no segundo capítulo buscamos discorrer sobre a afetividade na *Ética* III de Spinoza, com destaque para a sua concepção de desejo. Nessa perspectiva, parte da relação entre corpo e mente compreendendo que essa relação não é aquela na qual um age e outro padece, mas sim que ambos agem ou padecem simultaneamente. Além disso, com a nossa exposição, fica claro que Spinoza não entende ação e paixão como termos extrínsecos, mas intrínsecos, ou seja, o indivíduo é ativo ou passivo por interior, quando se comporta como causa adequada ou inadequada. Outro ponto relevante neste capítulo foi as suas divergências com Descartes, principalmente ao invés de recorrer a um mecanismo de controle das paixões, o pensador holandês acredita que a mente pode moderá-los, através da própria afetividade, em outras palavras, somente um afeto contrário e mais forte pode refrear outro afeto. Também foi tratada a noção de *conatus* que consiste no movimento interno do corpo para perseverar na existência, se consolidando como um poder para vencer os obstáculos, a realização dessa existência podendo se efetuar plenamente. E dessa noção de *conatus*, buscamos desenvolver o cerne dessa tese de conclusão de curso que é o desejo spinozano, o qual, que contrariamente à tradição, não é mais concebido como carência/ falta, mas sim a própria essência do homem, aquele que é o responsável pela tendência interna do *conatus* a fazer algo que conserve ou aumente sua força.

Enfim, no decorrer dessa monografia buscamos discorrer sobre a compreensão de desejo em Platão, Santo Agostinho e Freud, a fim de realizar um contraponto com relação à tradição filosófica e demonstrar a singularidade do pensamento de Spinoza quando se trata de pensar sobre as paixões humanas, principalmente com relação ao desejo.

## 1.5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus: (contra os pagãos)**, parte II, .Trad. de Oscar Paes Leme. – Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo, 2012 – (Vozes de Bolso).
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante – São Paulo: Paulus, 1984; - (Coleção Espiritualidade).
- AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira – São Paulo, 1995. – Coleção Patrística.
- Bíblia Sagrada**. Brasília; Edições CNBB, 2018.
- CHAPPELL, Timothy. **A ética de Agostinho**. São Paulo. Ideias e Letras, 2017.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. “**Imperuim ou moderatio?**” In. Cadernos de História da filosofia e ciências. Campinas, Série 3, v.12 n.1-2, p. 9-43, jan.-dez.2002.
- CHAUÍ, Marilena. “**A instituição do campo político.**” In. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa / Marilena Chaui** — São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa, filosofia prática**. Ed. Escuta, São Paulo, 2002.
- DESCARTES, R. **Paixões da Alma**. São Paulo-SP: Editora; Nova Cultural 1996 (Coleção Os Pensadores).
- DOVER, K. J. Aristophanes’ Speech in Plato’s Symposium. *Journal of Hellenic Studies*, v. 86, p. 41-50, 1966.
- DUMOULIÉ, Camille. **O desejo**. São Paulo. Editora Vozes, 2005.
- ESPINOSA, B. **Ética**, tradução coletiva do Grupo de Estudos Espinosanos, São Paulo, Edusp, 2015.
- FERRARI, F, G. **Amor platônico**. São Paulo. Ideias e Letras, 2017.
- GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo. Discurso Editorial; Paulus 2006.
- HESÍODO. **Teodiceia**, Verso: 121. Tradução de Jaa Torrano (São Paulo: Iluminuras, 1995).
- MACHERY, Pierre. *Introduction à l’Étique de Spinoza: La quatrième partie – La vie affective*. Paris: PUF, 1995.
- MENEZES, da Rocha Bentim Maurício. **O mito do andrógino no Banquete de Platão**. Rio de Janeiro, Revista Hélade v.4 n° 3, 2018.
- PLATÃO. **O Banquete**. Trad. José Cavalcante Souza. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- SÉVÉRAC, Pascal, **Conhecimento e afetividade em Espinosa**. In. O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

SOULIGNAC, A. "*Libido et consuetudo d'après Saint Augustin*". In: JOLIVET, R. (Ed). 2<sup>a</sup> ed. Paris: Desclée de Brower, 1962.





**OTÁVIO HENRIQUE RODRIGUES BARBOSA**

## **TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

Plano de Curso de Filosofia para o ensino médio apresentado ao Colegiado do Curso de Filosofia, como parte das exigências para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Prof. Dr. Luiz Roberto Takayama  
Orientador

**LAVRAS – MG**

**2022**

## **2 PARTE 2 – PLANO DE CURSO**

## **2.1 INTRODUÇÃO**

Este plano de curso visa trabalhar a disciplina de filosofia no Ensino Médio, a partir do conhecimento adquirido nas aulas da graduação, na experiência obtida nos 4 (quatro) períodos de Estágio Supervisionado de Filosofia, no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) e na Residência Pedagógica. Pensando nas dificuldades que possam ser encontradas, principalmente nas poucas aulas disponíveis para a disciplina (uma aula semanal), proponho um plano de curso temático priorizando os principais filósofos de cada categoria.

O conteúdo desse plano de curso foi construído de acordo com as diretrizes da Base Nacional Curricular Comum (BNCC), para que, a partir da história da Filosofia o aluno aprenda a indagar e assentar as bases das suas reflexões críticas, como também, possa se tornar um verdadeiro protagonista, tanto da sua vida enquanto cidadão ético, como da sua formação acadêmica e humana.

## **2.2 JUSTIFICATIVA E OBJETIVO GERAL**

O presente plano de curso é destinado para o 3º ano do Ensino Médio, e, portanto, pressupõe um certo nível de familiaridade com o estudo da Filosofia. Dessa forma, este plano de curso buscará ampliar o conhecimento dos alunos no que tange a história da Filosofia, e, por meio, dos pensadores de cada eixo temático, propor reflexões filosóficas. O objetivo é que o estudante, a partir do conteúdo proposto, consiga por si só refletir a respeito da realidade em que está inserido, como também, consiga assimilar a filosofia de cada pensador abordado sem dificuldades.

Desse modo, a partir de todo o percurso proposto neste plano de curso, a proposta é que o estudante consiga analisar, refletir, interpretar, criticar e aplicar os conceitos filosóficos em sua vida particular e pensar soluções ao se deparar com problemas de toda natureza. Além disso, que o ensino de Filosofia o estimule a entender a realidade e que ele desenvolva suas habilidades de análise crítica, de argumentação e de questionamento.

## **2.3 METODOLOGIA**

A proposta deste plano de curso de um ano letivo é dividido em quatro bimestres, cada um deles contando com dez aulas, sendo uma aula semanal. As aulas serão divididas em teóricas e práticas, sendo as teóricas destinadas a expor o conteúdo filosófico e as práticas, nas quais os estudantes farão provas, atividades e trabalhos

que serão avaliados. Em cada bimestre uma aula será reservada para que os estudantes realizem atividades avaliativas, e uma ou duas aulas para atividades e/ou trabalhos. A nota do bimestre será a soma da participação do estudante em sala de aula, a nota da avaliação e as notas das atividades e trabalhos. Nós nos empenharemos na leitura e reflexão de textos filosóficos, a partir de trechos retirados das obras clássicas dos pensadores, de modo que o estudante tenha a possibilidade de acompanhar e compreender a argumentação do próprio filósofo.

## **2.4 ESQUEMA GERAL DO PLANO DE CURSO**

### **1º Bimestre – A Ética**

**Aula 1:** Introdução à Ética

**Aula 2:** Distinção entre moral e ética

**Aula 3:** Aristóteles – Ética do equilíbrio

**Aula 4:** Aristóteles – Ética do equilíbrio

**Aula 5:** Atividade de fixação

**Aula 6:** Kant – Ética do dever

**Aula 7:** Kant – Ética do dever

**Aula 8:** Atividade de fixação

**Aula 9:** Correção das atividades de fixação e revisão dos conteúdos do bimestre.

**Aula 10:** Avaliação.

### **2º Bimestre – O Conhecimento**

**Aula 11:** O que é teoria do conhecimento?

**Aula 12:** Tipos de conhecimento/ Relação sujeito-objeto

**Aula 13:** Dogmatismo/ Ceticismo/ Criticismo

**Aula 14:** René Descartes – o grande racionalismo

**Aula 15:** John Locke – a tábula rasa

**Aula 16:** Immanuel Kant – o exame crítico da razão

**Aula 17:** A ciência atual e os seus limites

**Aula 18:** Trabalho reflexivo

**Aula 19:** Revisão do conteúdo do bimestre

**Aula 20:** Avaliação.

### **3º Bimestre – A Política**

**Aula 21:** O fenômeno do poder – Russell.

**Aula 22:** A origem do Estado

**Aula 23:** A política em Spinoza

**Aula 24:** Thomas Hobbes - O Estado Soberano

**Aula 25:** John Locke – O Estado Liberal

**Aula 26:** Rousseau - A vontade geral e o surgimento do Estado

**Aula 27:** Atividade de reflexão

**Aula 28:** Trabalho reflexivo

**Aula 29:** Revisão do conteúdo do bimestre

**Aula 30:** Avaliação.

### **4º Bimestre – A Estética**

**Aula 31:** Introdução à Estética – O que é o belo?

**Aula 32:** Visão de Hegel sobre a arte

**Aula 33:** Visão de Schopenhauer sobre a arte

**Aula 34:** Trabalho reflexivo

**Aula 35:** Percepção e arte

**Aula 36:** Obra de arte

**Aula 37:** *O Banquete* – Platão

**Aula 38:** A sensibilidade artística

**Aula 39:** Revisão do conteúdo do bimestre.

**Aula 40:** Avaliação.

## 2.5 DISPOSIÇÃO DETALHADA DAS AULAS

### 2.5.1 Primeiro Bimestre

#### 2.5.1.1 Aulas 1 e 2

**Objetivo:** O objetivo desta aula será apresentar, de modo introdutório, o que significa o termo *Ética* e inserir o estudante no debate acerca do problema da ação e dos valores. A proposta inicial da aula é a de instigar os estudantes para um debate a respeito do que eles pensam sobre *Ética*, questionando-os sobre o que eles consideram ser uma boa conduta, sobre qual a diferença entre *ética* e *moral*, buscar estabelecer paralelos com o direito, liberdade, responsabilidade e qual a importância da *ética* na vida em sociedade. Tudo isso apresentando filósofos que contribuíram com esse tipo de questão. Assim, esse percurso tem como objetivo que os estudantes compreendam as noções básicas de *ética* e que possam refletir sobre as suas ações cotidianas levando em conta tanto o âmbito individual quanto o coletivo.

#### 2.5.1.2 Aulas 3 e 4

**Objetivo:** O objetivo desta aula será apresentar quem foi Aristóteles e as suas contribuições no que diz respeito às ações *éticas*, a partir de trechos retirados da sua obra mais completa sobre o assunto: *Ética a Nicômaco*. O percurso terá início naquilo que Aristóteles entende por ações humanas, bons costumes, virtude, meio termo (equilíbrio), sumo bem e felicidade. A intenção é que ao final dessas duas aulas o estudante compreenda que, de acordo com o filósofo grego, todas as nossas ações tendem para um bem, que ele chama de “sumo bem” e que este nada mais é do que a felicidade. Logo, o indivíduo, vive em função de atingir a felicidade e para isso, ele precisa necessariamente agir e não simplesmente pensar em praticar uma boa ação.

### 2.5.1.3 Aula 5

**Objetivo:** O objetivo é que o estudante responda as questões propostas no caderno referente aos assuntos trabalhados ao longo das últimas quatro aulas, e, assim, possa recapitular e fixar mais o assunto trabalhado ao longo das aulas anteriores. A atividade será avaliada.

### 2.5.1.4 Aulas 6 e 7

**Objetivo:** O objetivo desta aula será situar Kant no contexto histórico e qual a sua concepção acerca da Ética, de forma que o estudante compreenda os seus principais conceitos. Assim, o percurso será entender primeiramente o que Kant entende por ações humanas e em que elas são baseadas, seguido da distinção entre os dois tipos de razões (prática e teórica), o verdadeiro significado de vontade, liberdade e o que exatamente consiste o imperativo categórico e quais seriam as regras universais. Para isso serão apresentados pequenos trechos da obra de Kant: *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785).

### 2.5.1.5 Aula 8

**Objetivo:** O objetivo é que o estudante responda as questões propostas no caderno e assim possa recapitular e fixar mais o assunto trabalhado ao longo das últimas duas aulas. A atividade será avaliada.

### 2.5.1.6 Aula 9

**Objetivo:** O objetivo é que o aluno depois de ter realizado as atividades referentes à Ética aristotélica e kantiana, consiga confrontar a sua resposta com a correção proposta pelo professor e sanar as suas possíveis dúvidas. Essa atividade funcionará como uma espécie de revisão para a prova no final do bimestre, para que o estudante consiga recapitular todos os conceitos abordados e entender os principais argumentos de cada filósofo.

### 2.5.1.7 Aula 10

Avaliação.

### 2.5.1.8 Bibliografia:

COTRIM, Gilberto. Fundamentos de Filosofia/ Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes . 4<sup>a</sup> Ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim.

São Paulo: Nova Cultural, 1987.

KANT, Immanuel. **Fundamentação à Metafísica dos Costumes**. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2010.

## **2.5.2 Segundo Bimestre**

### **2.5.2.1 Aulas 11, 12 e 13**

**Objetivo:** O objetivo desta aula será apresentar quais as condições, origem, tipos, métodos e possibilidades do conhecimento. A intenção é que o estudante compreenda como é a relação do sujeito e o objeto na atividade do conhecimento, assim como compreender como se dá o processo e o que o homem é capaz de conhecer de verdade (dogmatismo, ceticismo e criticismo). Além de buscar demonstrar como o conhecimento é possível, de que forma ele é demonstrado, justificado, e quais são os seus tipos (senso comum, filosófico, científico e teológico).

### **2.5.2.2 Aula 14**

**Objetivo:** O objetivo desta aula será fazer um percurso histórico para mostrar quem foi René Descartes e qual a sua teoria para atingir o conhecimento indubitável. O caminho proposto será explicar a concepção racionalista do filósofo e o que seria o método cartesiano criado por ele que influenciou grande parte da posteridade filosófica.

### **2.5.2.3 Aula 15**

**Objetivo:** O objetivo desta aula será apresentar quem foi John Locke e qual a sua concepção para atingir o conhecimento. A intenção é que o estudante consiga comparar a sua teoria com a teoria apresentada anteriormente (Descartes) e entender que, para Locke, o conhecimento é dado a partir das informações obtidas por meio da experiência e que somente após isso é que a razão pode articular e produzir algo, com destaque, para o conceito chave de seu pensamento que é a tábula rasa.

### **2.5.2.4 Aula 16**

**Objetivo:** O objetivo desta aula será relembrar quem foi o filósofo alemão Kant, visto que o mesmo já foi trabalhado no primeiro bimestre, e mostrar qual o caminho que ele propõe para atingir o conhecimento. A intenção é que o estudante seja capaz de comparar a sua teoria com as teorias apresentadas anteriormente (Descartes e Locke) e



entender que Kant defende que o conhecimento é sempre produzido por meio da razão, entretanto, não se trata de uma razão pura, já que ele propôs uma verdadeira crítica da razão (que será abordada de forma introdutória), ou seja, essa razão depende também das experiências sensíveis.

#### **2.5.2.5 Aula 17**

**Objetivo:** O objetivo desta aula é instigar os estudantes a comparar as teorias de Descartes, Locke e Kant com a ciências na contemporaneidade. Como também, mostrar que a ciência faz parte da filosofia e que tem sua origem na Antiguidade.

#### **2.5.2.6 Aula 18**

**Objetivo:** O objetivo é que o aluno aprimore as suas habilidades de reflexão e de escrita e ao mesmo tempo revise os conceitos até então abordados em sala de aula. A ideia é que os alunos redijam um texto abordando as quatro teorias do conhecimento trabalhadas no decorrer das quatro aulas anteriores; a proposta é que eles façam uma análise comparativa entre as diferentes ideias dentro do texto. A atividade será avaliada.

#### **2.5.2.7 Aula 19**

**Objetivo:** O objetivo é que o aluno consiga recapitular os principais conceitos de cada filósofo estudado e sanar as possíveis dúvidas, de forma a alcançar sucesso na avaliação.

#### **2.5.2.8 Aula 20**

Avaliação.

#### **2.5.2.9 Bibliografia:**

COTRIM, Gilberto. Fundamentos de Filosofia/ Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes . 4ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

### **2.5.3 Terceiro Bimestre**

#### **2.5.3.1 Aula 21**

**Objetivo:** O objetivo desta aula é apresentar a etimologia da palavra poder, como também, explorar a definição proposta por Russell de que o poder consistia na capacidade de fazer os demais realizarem aquilo que queremos. Além de explorar o

fenômeno do poder que se divide sobre como o ser humano age sobre a natureza e sobre os outros seres humanos. Com o intuito de fomentar uma discussão entre os estudantes de como eles compreendem essas definições e se fazem ou não sentido para eles.

#### **2.5.3.2 Aula 22**

**Objetivo:** O objetivo desta aula é apresentar a mudança da estrutura do pensamento político e como se deu a criação e origem do Estado. A intenção é mostrar que, a partir das ideias políticas que surgiram no século XVII, surgiu também a necessidade de uma espécie de “contrato”, “acordo” com o intuito de organizar a sociedade, sendo necessário, portanto, a criação daquilo que ficou conhecido como Estado.

#### **2.5.3.3 Aula 23**

**Objetivo:** O objetivo desta aula é apresentar quem foi Baruch de Spinoza e a sua teoria política que levava em consideração a natureza humana. Além disso, buscaremos explorar a sua concepção de estado de natureza, estado civil e contrato social. Como também, introduzir a questão do poder teológico-político que é central dentro da filosofia de Spinoza. A intenção é que ao final da aula o estudante consiga compreender alguns conceitos dentro do pensamento político do filósofo holandês.

#### **2.5.3.4 Aula 24**

**Objetivo:** O objetivo desta aula é apresentar quem foi Thomas Hobbes e qual a contribuição para a história do pensamento desse primeiro filósofo contratualista. A aula buscará apresentar primeiramente a sua concepção de estado de natureza e depois o motivo da necessidade da criação do chamado pacto social que transforma a multidão em povo, e o corpo político, em Estado. A intenção é que ao final da aula o estudante compreenda o que Hobbes entende por cada um dos conceitos a seguir: Estado de Natureza, pacto social, multidão, povo, Estado e Poder Soberano.

#### **2.5.3.5 Aula 25**

**Objetivo:** O objetivo desta aula é apresentar quem foi o inglês John Locke e qual a sua concepção de estado de natureza, como também o que seria a lei natural da razão e qual seria o seu princípio básico. O percurso será apresentar primeiramente esses pontos, depois a função do contrato social seguido da criação da sociedade civil, o Estado e o direito de propriedade. A intenção é que ao final da aula o estudante

consiga compreender os principais conceitos de Locke.

#### **2.5.3.6 Aula 26**

**Objetivo:** O objetivo desta aula é apresentar quem foi Rousseau e qual a sua concepção de estado de natureza, assim como o que ele entende por pacto social, o que seria o indivíduo coletivo dotado da vontade geral, como se deu a formação do Estado e quem seria realmente o governante. A intenção é que a aula ofereça ao aluno condições de conseguir compreender o pensamento político do filósofo abordado. Também trazendo alguns fragmentos de sua obra *O Contrato Social*.

#### **2.5.3.7 Aula 27**

**Objetivo:** O objetivo é que o estudante responda as questões propostas no caderno, e assim possa refletir mais a respeito do conteúdo exposto nas aulas anteriores. A atividade será avaliada.

#### **2.5.3.8 Aula 28**

**Objetivo:** O objetivo é que o aluno aprimore as suas habilidades de reflexão, de escrita e ao mesmo tempo revise os conceitos. A ideia é que os alunos façam uma dissertação filosófica abordando o que foi trabalhado nas aulas 23, 24, 25 e 26, e a proposta é uma análise comparativa das teorias de cada filósofo trabalhado. A atividade será avaliada.

#### **2.5.3.9 Aula 29**

**Objetivo:** O objetivo é que o aluno consiga recapitular os principais conceitos de cada filósofo estudado e sanar as possíveis dúvidas.

#### **2.5.3.10 Aula 30**

Avaliação.

#### **2.5.3.11 Bibliografia:**

COTRIM, Gilberto. Fundamentos de Filosofia/ Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes . 4<sup>a</sup> Ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**; Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens. São Paulo, Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).

## 2.5.4 Quarto Bimestre

### 2.5.4.1 Aulas 31

**Objetivo:** O objetivo desta aula é debater com os estudantes a respeito do que eles entendem por estética e qual a relação entre arte e a filosofia. Fazendo com que compreendam o significado da Estética dentro da filosofia e também discorram sobre a sua relevância, origem, importância do sentimento estético, seus objetos de estudo, seu contato com outras áreas do saber e a relação do que é belo e feio.

### 2.5.4.2 Aula 32

**Objetivo:** O objetivo desta aula é apresentar algumas ideias de Hegel acerca da arte, tal como aquilo que ele chamou de perspectiva histórica abarcando tanto o momento histórico como o desenvolvimento cultural sobre a questão da beleza.

### 2.5.4.3 Aula 33

**Objetivo:** O objetivo desta aula é apresentar algumas ideias de Schopenhauer a respeito da arte, principalmente como ele concebe a questão da arte como alívio ao sofrimento humano e a relevância da música no seu pensamento estético.

### 2.5.4.4 Aula 34

**Objetivo:** O objetivo é que o estudante aprimore as suas habilidades de reflexão e de escrita e ao mesmo tempo revise os conteúdos trabalhados. A proposta é a realização de uma dissertação filosófica baseada no conteúdo trabalhado nas aulas 32 e 33, de modo que se se possa discorrer sobre as concepções de arte de Hegel e Schopenhauer. A atividade será avaliada.

### 2.5.4.5 Aulas 35 e 36

**Objetivo:** O objetivo desta aula é questionar os alunos a respeito do que eles compreendem por obra de arte e percepção. Em seguida mostrar que existem diferentes tipos de percepção e também vários critérios de definição de obra de arte. O objetivo geral dessas duas aulas é, a partir do debate, estimular a sensibilidade artística.

### 2.5.4.6 Aula 37

**Objetivo:** O objetivo desta aula é apresentar alguns trechos retirados do diálogo platônico *O Banquete*, com o intuito de fazer com que os estudantes tenham um

contato direto com a obra. Os trechos selecionados buscarão explicitar melhor a relação que Platão faz das ações com o que é belo, assim como com o que ele quer dizer quando afirma que o amor seria a busca pela beleza.

#### **2.5.4.7 Aula 38**

**Objetivo:** O objetivo desta aula é explorar o que seria a arte e os diversos fenômenos que ela abarca como o social e o universal; além de tentar estabelecer alguns paralelos da arte com a educação e aquilo que Adorno chamou de indústria cultural.

#### **2.5.4.8 Aula 39**

O objetivo é que o aluno consiga recapitular o significado da Estética na Filosofia e as concepções de arte de cada filósofo estudado. Como também, sanar as possíveis dúvidas de modo a suprir alguma lacuna que por ventura possa ter surgido no processo de aprendizagem.

#### **2.5.4.9 Aula 40**

Avaliação

#### **2.5.4.10 Bibliografia:**

Cotrim, Gilberto. Fundamentos de Filosofia/ Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes . 4ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

PLATÃO. **O Banquete**. Trad. José Cavalcante Souza. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

## **2.6 CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTRUTURA DO CURSO**

Com este plano de curso pretendemos propor para os estudantes do 3º ano do ensino médio a importância da ética para a convivência em sociedade, a criação do Estado, como a política faz parte do cotidiano e também a relevância da estética dentro da história da Filosofia. Tudo isso utilizando-se de pensadores que contribuíram com esses eixos temáticos fazendo com que os estudantes tenham contato direto com eles através de alguns trechos retirados de suas obras. Nessa perspectiva, o objetivo é que através do debate os estudantes se sintam motivados a participar das aulas de Filosofia e por meio das atividades envolvendo a escrita de dissertações filosóficas consigamos preparar os estudantes para os diversos processos

seletivos que enfrentarão e aprimorar cada vez mais as suas habilidades de escrita.

\* \* \*