

## CONTEMPLAÇÃO E MEDIDA DOS AFETOS NA *ÉTICA* IV

Luís César Oliva

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lcoliva@uol.com.br

**Resumo:** O objetivo do artigo é analisar as aparições do termo *contemplação* na parte IV da *Ética* de Espinosa, destacando a relação deste conceito com a questão da medida dos afetos. Mostrando que os afetos têm, ontologicamente, a mesma natureza da imaginação, veremos que a intensidade dos afetos dependerá do “grau de afirmação de presença” que a imaginação correspondente contém. A razão, que também é afetiva em Espinosa, difere dos outros afetos na medida em que não pode ter excesso.

**Palavras-chave:** Espinosa, contemplação, afetividade, imaginação, razão.

Este artigo é o prosseguimento de uma pesquisa iniciada há alguns anos sobre a noção de *contemplação* na *Ética* de Espinosa, pesquisa cujos primeiros resultados foram publicados nos próprios *Cadernos Espinosanos* (OLIVA, 2008, pp. 47-64). No referido artigo analisamos longamente a aparição da noção na *Ética* II, sobretudo na proposição 17, onde o termo é utilizado inicialmente para referir-se ao conhecimento imaginativo, embora vá estender-se posteriormente também aos outros gêneros de conhecimento. Para resumir as conquistas daquele percurso, vimos que Espinosa utiliza o termo “contemplação” naquela proposição para introduzir a imaginação enquanto afirmação da presença de coisas singulares externas na medida em que nos afetam. É deste ponto que partiremos para analisar a utilização da noção na parte IV.

### A MENSURAÇÃO DOS AFETOS

As primeiras aparições do termo *contemplar* na *Ética* IV se dão nas proposições 9 e 13. Ora, o bloco de proposições que vai justamente de 9 a 13 propõe-se a apresentar os critérios de medida das potências dos afetos, os quais se dividirão em critérios temporais e modais a partir da proposição 10. O fundamento desta avaliação de potência, porém, já se encontra integralmente na prop. 9: “Um afeto cuja causa imaginamos estar agora presente é mais forte do que se imaginássemos a mesma não estar”<sup>1</sup>. O contraste inicial é entre presença e ausência imaginada da causa do afeto, o que implica uma maior força no primeiro caso (presença) do que no segundo (ausência).

---

<sup>1</sup> Todas as citações da *Ética* serão a partir da tradução coletiva do Grupo de Estudos Espinosanos, ainda no prelo pela Edusp. Por isso não daremos a respectiva página, mas nos limitaremos a dar as indicações internas ao livro (parte, definição, proposição, etc.).

Curiosamente, a demonstração se inicia pela caracterização da imaginação (a partir do escólio de EII P17) como a ideia pela qual a Mente contempla uma coisa como presente. Ou seja, este tipo de contemplação, como já vimos longamente (OLIVA, 2008, pp.48-52), afirma as coisas externas sempre como presentes, independentemente de esta presença ser imediata (“agora”) ou não. Em outras palavras, para a imaginação, não há efetiva ausência da coisa imaginada, mesmo que na realidade a coisa não esteja lá. Por isso, esta presença imaginada indica mais a constituição do Corpo humano do que a natureza da coisa externa, isto é, indica o vestígio da coisa externa no corpo humano, vestígio que evidentemente envolve a natureza da coisa externa e implica que a Mente a contemple como presente, mas não implica sua presença imediata e efetiva.

Feita esta rápida apresentação da imaginação, a demonstração prossegue dizendo que “o afeto é (pela def. geral dos Afetos) uma imaginação, enquanto indica a constituição do corpo”. Enquanto a definição 3 da parte III afirmava que o afeto (passivo ou ativo) é a ideia da afecção corporal, a definição geral dos Afetos, no final da parte III, define o afeto, enquanto paixão do ânimo, como ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu corpo uma maior ou menor força de existir. Isto é, embora seja dita “definição geral”, esta última é mais restrita que a primeira, limitando-se à afetividade passiva, enquanto a primeira abrange ações e paixões. Como paixão, o afeto é sempre uma ideia confusa, nunca conhecimento adequado, por isso a demonstração da prop. 9, ao invocar a definição geral e não a definição 3 da parte III, pode tranquilamente identificá-lo a uma imaginação. Assim, se a prop. 8 (O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza, enquanto dele somos cômicos) havia mostrado que o conhecimento é um afeto, a prop. 9 mostra que a imaginação também é um afeto, e será justamente no terreno afetivo que eles irão se enfrentar.

Voltando à demonstração da prop. 9, falta ainda um último passo:

Ora, uma imaginação (pela prop. 17 da parte 2) é mais intensa enquanto não imaginamos nada que exclua a existência presente da coisa externa; logo, também o afeto cuja causa imaginamos estar agora presente é mais intenso ou mais forte do que se imaginássemos não estar.

Se o afeto é uma imaginação, então os critérios que determinam a persistência ou eliminação de uma imaginação valem também para o afeto. Sabemos por EII P17 que a Mente continua contemplando como presente o corpo imaginado até que outra

imaginação exclua a presença daquele corpo. O mesmo raciocínio deve aplicar-se ao afeto. Só que agora Espinosa nuança o critério apresentado em EII P17. Não se trata mais de presença ou ausência absolutas, mas de graus de intensidade desta imaginação ou afeto conforme imaginemos ou não causas de exclusão do objeto. A nova imaginação não elimina, mas enfraquece, a primeira imaginação quando vem a excluir a existência da coisa imaginada. O que as novas imaginações fazem, portanto, é definir “graus de presença” para a coisa imaginada (na medida em que trazem maiores ou menores motivos de exclusão), de modo que a imaginação da presença imediata da coisa é mais intensa do que a da coisa ausente. No terreno afetivo, este grau maior de presença ou intensidade corresponde à maior força do afeto-imaginação por uma coisa imaginada imediatamente presente.

O escólio alerta para uma possível confusão de leitura de E III P18, que pode parecer contraditória com a proposição em discussão. Dizia a proposição 18 da parte III: “O homem, a partir da imagem de uma coisa passada ou futura, é afetado pelo mesmo afeto de Alegria ou Tristeza que a partir da imagem de uma coisa presente”. Neste caso, o afeto é o mesmo porque ser afetado pela imagem de uma coisa é sempre contemplá-la como presente. É esta imagem da coisa, sendo contínua independentemente da referência ao passado, ao presente ou ao futuro, que permanece como objeto do mesmo afeto. O caráter passado ou futuro da coisa não interfere na natureza da imagem da coisa, mas é dado por associação desta imagem com outras imagens que indicam o tempo futuro ou passado (o relógio, o calendário, a posição do sol, etc.). A imagem da coisa, nela mesma, não muda em ambos os casos, visto que é igual a constituição do corpo nos dois casos, e portanto também o afeto é o mesmo. O que o escólio alerta é que isto não impede que tal imagem (e, portanto, o afeto), mesmo mantendo intacta sua natureza (a constituição do corpo), se enfraqueça quando outras imagens de coisas presentes excluem a existência presente da coisa, remetendo-a ao passado ou ao futuro. O conteúdo de EIII P18 permanece válido, ou seja, a imagem e o afeto são os mesmos, mas a intensidade diminui. A Tristeza continua a ser Tristeza, a Alegria continua a ser Alegria, mas serão mais brandas para com uma coisa passada ou futura do que para com uma coisa presente.

O termo *contemplar* reaparece apenas em EIV P13, embora esteja implícito nas proposições 10, 11 e 12, todas elas dependentes da prop. 9. Seja por critérios temporais (afeto referente ao passado, presente ou futuro) ou modais (afeto referente a coisas

necessárias, contingentes ou possíveis), o que está em jogo é o que chamamos de grau de presença envolvido em cada caso. Isto depende de que a imaginação seja sempre uma contemplação de presença, de maneira que a comparação de intensidade entre imaginações (e seus afetos correspondentes) só pode dar-se por diferença de grau.

Banidos ontologicamente na parte I, onde se demonstra que tudo é necessário, o contingente, assim como o possível, são reintroduzidos na parte IV. Estes termos, porém, não indicam nada a respeito da natureza das coisas, mas apenas o tipo de conhecimento que temos sobre elas. O não-necessário depende apenas da nossa ignorância, visto que em si mesmas as coisas são necessárias (ou pela essência, no caso da substância e seus atributos, ou pela causa, no caso dos modos). Neste sentido não absoluto, o não-necessário, ou seja, o possível e o contingente, são assim definidos na parte IV:

3. Chamo contingentes as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou necessariamente a exclua.

4. Chamo possíveis as mesmas coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção às causas a partir das quais devem ser produzidas, não sabemos se estas são determinadas a produzi-las.

Nas coisas contingentes, não vemos nada na essência que ponha ou exclua a existência da coisa, e a ignorância sobre as causas que a põem é total. Nas possíveis, há algum conhecimento das causas, mas ignorância a respeito de se elas estão determinadas a produzir a coisa. Isto é, embora ambas se devam à nossa ignorância, a possibilidade envolve mais forte afirmação de existência do que a contingência, já que a primeira inclui a imaginação das causas da existência da coisa, mesmo que não se saiba se estas causas estão determinadas a produzi-la (daí a ilusão da escolha indeterminada). Por isso, segundo a prop. 12, o afeto para com aquilo que é imaginado possível é mais intenso do que para o contingente, e ambos são, segundo a prop. 11, muito menos intensos do que o afeto para com uma coisa imaginada necessária. Esta última alia a afirmação de presença, típica de qualquer contemplação imaginativa, com a total ausência de motivos de exclusão da presença daquilo que imaginamos necessário.

Mas mantenhamos nosso procedimento de acompanhar as aparições do termo *contemplar* e vejamos com mais cuidado a demonstração da proposição 13: “*O afeto para com uma coisa contingente que sabemos não existir no presente é mais brando (sendo iguais as outras condições) do que o afeto para com uma coisa passada*”. Vimos que as coisas são chamadas contingentes porque escapam a todo conhecimento de causas, internas ou externas, que as façam existir. Por consequência, elas não envolvem nenhuma afirmação de presença além daquela intrínseca a qualquer imaginação, afirmação que é atenuada, por hipótese, pela imaginação de outras coisas que excluem a presença e fazem, nos termos do enunciado, que saibamos que a coisa não existe no presente. Já a coisa passada, embora também a saibamos ausente, isto é, a imaginemos junto com causas que excluem sua existência, ao mesmo tempo é imaginada junto com alguma referência externa (a imagem temporal do sol nascente, por exemplo) que por associação imagética excita a imagem da coisa dita passada e por isso a restitui à memória, fazendo a mente, nos termos do texto, contemplá-la como se fosse presente. Portanto, esta contemplação da coisa lembrada implica uma presença, como toda imaginação, e menos exclusão (ou mais causas de afirmação) do que a da coisa contingente. Logo, pela mesma prop. 9, o afeto pela coisa contingente será mais brando do que pela coisa passada. Como vimos, a proposição 9 opunha presente e ausente, porém fazia do ausente, enquanto imaginado, um grau de presença. Com base nela, as proposições 12 e 13 falam de gradações de intensidade afetiva a respeito de coisas ausentes, isto é, de diversos graus de presença. A mensuração da intensidade dos afetos, bem como a contrariedade entre eles que lhes permitirá se coibirem ou até suprimirem, depende deste caráter de contemplação de presença que os constitui. A pura ausência, inimaginável<sup>2</sup>, é também afetivamente nula.

Em suma, este bloco de proposições (9 a 13) mostra que a contemplação não só é afetiva (como já mostrara a parte III), mas se relaciona de maneira convergente ou contrária<sup>3</sup> com as outras contemplações, o que determina as intensidades dos respectivos afetos. Neste sentido, a imaginação das coisas passadas é um exemplo privilegiado. Por ser imaginada como coisa passada, e não presente, a contemplação desta coisa implica, de um lado, a contemplação de outras coisas presentes que excluem a existência da

---

<sup>2</sup> Nos *Pensamentos Metafísicos*, I, cap. 1, Espinosa mostra que imaginar não é senão sentir os vestígios deixados no cérebro, sensação que só pode ser uma afirmação confusa. Assim, para imaginar puras negações, como *fim*, *término* e *treva*, a mente tem de tratar positivamente estes não-entes como se fossem entes. (ESPINOSA, 1973, pág. 10).

<sup>3</sup> Discutimos a noção de contrariedade em outro ensaio (OLIVA, 2014, pp.277-286). Remetemo-nos a ele.

coisa passada. Por outro lado, como é lembrada (e só por isso pode ser imaginada como passada), a coisa passada é objeto de uma contemplação que não só a faz presente pela natureza da contemplação enquanto tal (que é sempre afirmação de presença), mas também por ser reforçada, ou tanto mais “presentificada”, pelas contemplações de outras presenças articuladas a ela na memória, de maneira que o afeto correspondente será mais forte do que o afeto por uma coisa contingente, que não se beneficia desta mesma rede. Imaginar algo como passado é, portanto, falar de dois movimentos contrários de afirmação e negação da mesma presença por meio das outras imaginações conexas.

### O ÚTIL E O EXCESSIVO

Depois de um longo intervalo, o termo *contemplação* retorna no escólio da proposição 44 da parte IV, em um contexto em que mais uma vez se trata da avaliação dos afetos. Agora, porém, não se avalia mais apenas a intensidade dos afetos (como nas proposições 9 a 13), mas se são bons ou maus, sendo que os critérios para isso são os critérios de utilidade, explicitados por Espinosa nas proposições 38 a 40. Para o que nos interessa agora, a saber, o aparecimento da noção de contemplação na proposição 44, nos bastará retomar o primeiro dos critérios. Conforme a definição 1 desta parte, bom é o que sabemos certamente nos ser útil, isto é, aquilo que sabemos pela razão (a qual implica certeza) nos ser útil. E o que é esse útil, falando concretamente? Eis o enunciado da proposição 38:

É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isto.

De posse desse critério de utilidade, podemos nos acercar da proposição 44, mas antes vejamos a proposição imediatamente anterior, fundamental para demonstrá-la. Já fora dito na prop. 41 que a alegria, sendo aumento de potência, é diretamente boa, ao passo que a tristeza, sendo diminuição de potência, é diretamente má. A base destas afirmações é sempre o critério de utilidade dado acima na prop. 38: aumento de potência implica aumento da aptidão do corpo a afetar e ser afetado, logo a Alegria, por si mesma, é útil e boa, enquanto a tristeza, por si mesma, é nociva e má. A dificuldade

da prop. 43 é que ela traz uma alegria, a carícia, que pode ser má, o que parece contradizer a regra geral de que o aumento de potência é sempre útil. Na verdade, a prop. 43 oferece também as condições em que a carícia é má, o que elimina a aparente contradição.

A demonstração da prop. 43 parte da definição de carícia dada na terceira parte: “A Carícia é a Alegria que, enquanto se refere ao Corpo, consiste em que uma ou algumas de suas partes são mais afetadas do que outras”(EIII P11, esc.). Portanto, a carícia é uma alegria corporalmente restrita, em contraste com a hilaridade, que seria também uma alegria, porém homogeneamente distribuída por todo o corpo. Se esta última não pode ter excesso, justamente porque é um aumento de potência que beneficia o corpo todo, incrementando-lhe a força sem distorcer sua proporção determinada de movimento e repouso, não se pode dizer o mesmo da carícia. Esta é uma alegria na mente simultânea a um aumento de potência parcial do corpo, o que pode gerar distorções ou mesmo a destruição do corpo como um todo se a hipertrofia das partes favorecidas implicar a atrofia das outras. Embora a alegria possa ser ativa, não é este o caso da carícia, necessariamente passiva, como indica a referência da demonstração à proposição 6 (“A força de uma paixão ou afeto pode superar as demais ações ou a potência do homem, de tal maneira que o afeto adere pertinazmente ao homem”). A força de uma paixão não é definida pela nossa essência, mas pela força da causa externa, na medida em que esta supera a nossa própria força. Por isso, a paixão, da qual também somos causa, pode ser vista como o externo atuando em nós, dado que é definida pelo excesso de força da causa externa, e não por nossa própria força causal. Este excesso de força da causa externa comparada com a nossa é o que gera a aderência pertinaz de uma paixão a nós. Ora, é isso que pode ocorrer no caso da carícia, tal como descrito na proposição 43, sendo que agora Espinosa nos explica o que é esta pertinaz aderência: a potência da paixão pode impedir o Corpo de ser afetado de múltiplas maneiras, limitando-o a essa maneira singular de afecção dada na carícia. O excesso de força da causa externa da carícia se traduz em excesso de uma parcela da afetividade corporal, esmagando as outras e restringindo, por conseguinte, aquela aptidão a afetar e ser afetado que constitui, segundo a proposição 38, a marca da utilidade. É por isso que a carícia pode ter excesso e ser má, mesmo sendo uma alegria.

Esta característica de excesso, própria da carícia, nós vemos aplicada ao amor e ao desejo na proposição 44 (“O Amor e o Desejo podem ter excesso”). Se o amor é a

alegria associada à ideia de causa externa, a carícia, associada a uma causa externa, é também amor. Logo, o excesso da carícia pode traduzir-se em amor excessivo, não propriamente devido a sua intensidade, mas à ação castradora que tem sobre o restante da vida afetiva. Por sua vez, o desejo, que nada mais é do que a essência do homem enquanto determinado por um afeto, também é proporcional à grandeza desse afeto determinante. Assim, se esse afeto é excessivo, também o será o desejo correspondente, que esmagará os outros desejos do homem.

É neste ponto que se insere o escólio que traz de volta o termo *contemplar*:

A Hilaridade, que eu disse ser boa, é mais fácil de conceber do que de observar. Pois os afetos que defrontamos cotidianamente referem-se, em sua maioria, a uma parte do Corpo que é afetada mais do que as outras, e por isso *os afetos têm frequentemente excesso, detendo a Mente de tal maneira na só contemplação de um objeto, que não pode pensar nos outros*; e embora os homens estejam submetidos a muitos afetos, e sejam raros os que se defrontem sempre com um só e mesmo afeto, não faltam aqueles a quem um só e mesmo afeto adere pertinazmente. Com efeito, vemos às vezes homens serem afetados por um objeto de tal maneira que, embora não esteja presente, contudo creem tê-lo diante dos olhos; e, quando isto acontece a um homem que não está dormindo, dizemos que delira ou endoidece; e aqueles que ardem de Amor e sonham dia e noite com a mesma amante ou meretriz, não é porque costumam causar-nos riso que deixamos de considerá-los doidos. E quando o avaro não pensa em outra coisa além do lucro ou dinheiro, e o ambicioso em glória, etc. não se crê que deliram, já que costumam ser molestos e estimados dignos de Ódio. Mas, na verdade, a Avareza, a Ambição, a Lascívia, etc. são espécies de delírio. (Grifos nossos)

Dado que a hilaridade é mais teórica do que prática, as paixões serão majoritariamente variações da carícia, ou seja, atingirão privilegiadamente uma ou algumas partes do corpo, o que implicará excesso se a força da causa externa da paixão for maior do que a nossa. Este privilégio de uma parte do corpo, frequentemente em prejuízo da saúde total, corresponde na mente à contemplação obsessiva de um objeto, impedindo-a de pensar nos outros, o que, como vimos, fere a utilidade e o bem. Trata-se do mesmo movimento que vemos na parte II, quando Espinosa, para explicar a formação dos universais, diz que homem “contempla com admiração” uma certa propriedade, como a estatura ereta (EII P40, esc.1), produzindo “imagens comuns” das

coisas. Agora, analisando o excesso dos afetos maus, sabemos por que a passionalidade, que sempre é parcial com relação ao corpo, é necessariamente propícia à formação de universais na mente, forçosamente pautados pelo afeto excessivo que predomina em cada indivíduo. É curioso como a mesma lei afetiva que explica a formação de universais também dá conta dos casos do homem obcecado por uma mulher, do avaro obcecado por dinheiro ou do ambicioso, por glória. Todos eles são formas de delírio. Se, como mostrou o escólio de EII P29, a contemplação simultânea de múltiplos singulares (portanto ligada à aptidão do corpo de afetar e ser afetado) permite o conhecimento adequado das propriedades comuns; aqui vemos, ao contrário, que a contemplação obsessiva de um singular produz a formação dos universais abstratos ou até o puro e simples delírio. Por trás de ambas as produções está a afetividade, em um caso moderada e atingindo tanto quanto possível a integralidade do corpo, no outro caso excessiva e, quanto ao corpo, parcial. Também por isso, como veremos, o desejo oriundo da razão não poderá ter excesso (EIV P61), ao passo que o desejo oriundo das paixões será necessariamente cego (EIV P58, esc.) e dificilmente tenderá à conservação de nossa saúde integral (EIV P60, esc.).

#### CONTENTAMENTO E CONTEMPLAÇÃO DE SI PRÓPRIO

A próxima aparição do termo *contemplar* se dará no terreno da adequação, mais precisamente na proposição 52 (“O Contentamento consigo mesmo pode originar-se da razão, e só o contentamento que se origina da razão é o mais elevado que pode dar-se”). O termo já aparece no início da demonstração, ao retomar-se a definição de contentamento consigo mesmo como a alegria que se origina de o homem contemplar a si próprio e a sua potência de agir. Em outro ensaio (OLIVA, 2011, pp.382-386), vimos como “contemplar a si próprio” indica ter consciência de si como causa, o que pode dar-se imaginativamente (pela Glória, em que nos reconhecemos como causa de alegria por sermos louvados pelo outro) ou racionalmente (pela ideia da ideia adequada). Aqui, Espinosa destaca o campo racional da contemplação de si próprio, fazendo dele o fundamento do contentamento consigo mesmo, o qual até pode ser corroborado pela glória, mas não se confunde com ela.

Esta delimitação do contentamento na esfera racional é destacada na sequência da demonstração: “Ora, a verdadeira potência de agir ou virtude do homem é a própria razão (pela prop. 3 da parte III), que o homem contempla clara e distintamente (pelas

prop. 40 e 43 da parte II). Logo, o contentamento consigo mesmo se origina da razão”. Se passionalmente e imaginativamente o homem pode ser causa, não é isto que constitui sua “verdadeira potência de agir”. Agir, em sentido estrito, é ser causa adequada de algo, e não mera causa inadequada ou parcial. Neste último sentido (a inadequação), que nem por isso deixa de ser causa, o agente menos produz do que padece o efeito. No caso da mente, cujos únicos atos são as ideias, ser causa adequada (portanto, agir) reduz-se a ter ideias adequadas, cuja produção depende exclusivamente da mente, e não de algo externo que a faça passiva. A referência a EIII P3 indica isso claramente: as ações da Mente se originam apenas das ideias adequadas, ou seja, da razão; logo, a verdadeira potência de agir do homem não é aquilo em que ele é causa parcial e dependente, e sim a sua razão (a produção de ideias adequadas). Ora, esta ação racional, o homem a contempla clara e distintamente. Para sustentar tal afirmação, Espinosa invoca as proposições 40 e 43 da parte II. Por EII P40, sabemos que “quaisquer ideias na Mente que seguem de ideias que nela são adequadas são também adequadas”. Por EII P43, sabemos que “quem tem uma ideia verdadeira sabe simultaneamente ter uma ideia verdadeira”. No referido ensaio (OLIVA, 2011, p. 385), vimos como, por EII P43, Espinosa entende que toda ideia adequada implica uma ideia desta ideia, isto é, um conhecimento da ação autônoma da Mente que produz a ideia. Esta ideia da ideia, implicada por toda ideia adequada, é a maneira com que a Mente contempla sua própria ação causal, ou seja, contempla a si própria no sentido que destacamos acima. A menção de EII P40 indica que a série de ideias que se deduz da ideia adequada é também adequada, isto é, cada ideia adequada, como produção adequada da mente, é também uma produtividade adequada, gerando ideias que geram outras ideias sucessivamente, sempre em regime de adequação. Ter ideia da ideia (como proposto em EII P43) não é, portanto, conhecer um objeto estanque, mas conhecer uma ação produtiva incessante. Nos termos do *Tratado da Emenda do Intelecto*, é conhecer a força inata da mente. Assim vimos como a razão é o agir propriamente dito do homem, ao mesmo tempo em que é conhecimento ou contemplação deste mesmo agir. Por isso, o contentamento consigo mesmo, sendo a Alegria que se origina de o homem contemplar sua potência, origina-se da razão.

Todavia, a demonstração da proposição EIV P52 não para aí:

ademais, quando contempla a si próprio, o homem nada percebe clara e distintamente, ou seja, adequadamente, a não ser o que

segue de sua potência de agir (pela def. 2 da parte III), isto é (pela prop. 3 da parte III), o que segue de sua potência de entender; e por isso só desta contemplação origina-se o sumo contentamento que pode dar-se.

Não basta a Espinosa dizer que o contentamento se origina da razão, mas é preciso dizer que este é o sumo contentamento. O homem pode contemplar a si próprio, ou seja, conhecer-se como causa, também imaginativamente, como fica claro no fenômeno do louvor. Entretanto, ao fazê-lo, o homem não conhece clara e distintamente o seu poder causal. Por intermédio do louvor do outro, o homem conhece imaginativamente que o outro imagina que ele lhe causou alegria. Por mais efetiva que seja, esta rede de alegrias é imaginativa e não implica que o homem tenha conhecimento adequado de sua própria força produtiva, até porque não é certo que esta tenha sido a causa verdadeira (e não meramente accidental) da alegria. Se algo da contemplação de si próprio é conhecimento claro e distinto, será apenas e exclusivamente o conhecimento claro e distinto do conhecimento claro e distinto, a ideia adequada da ideia adequada, isto é, o conhecimento que tenho de minha causalidade racional, de cujos efeitos sei com certeza que sou a causa integral. Sem a mais remota possibilidade de intrusão de causas externas nesta produção, a contemplação de si próprio, no caso da razão, gera o mais puro dos contentamentos, aquele em que a Alegria se sabe produzida por uma causa puramente interna.

Na parte IV, a proposição 53 está para a proposição 52 na mesma relação que, na parte III, a proposição 55 está para a 53. Nesta última, como vimos no referido ensaio (OLIVA, 2011, pp. 386-387), dizia-se que, ao contemplar-se a si própria e a sua potência de agir, a Mente se alegra, ao passo que EIII P55 dizia que, ao imaginar sua impotência, a mente se entristece. Já vimos que este último caso não contradizia EIII P53 porque não há verdadeira contemplação da impotência, e sim frustração do esforço de imaginar o que põe nossa potência. Não há, por conseguinte, neste caso, contemplação de si próprio como conhecimento de uma causalidade efetiva. Na parte IV, a prop. 52 mostra que o sumo contentamento brota da contemplação de si próprio. Se, na prop. 53, a contemplação de sua impotência traz a tristeza da Humildade, é precisamente porque não há verdadeira contemplação de si próprio. Diz Espinosa:

enquanto o homem conhece a si próprio pela verdadeira razão, nesta medida supõe-se que entende sua essência, isto é (pela

Prop. 7 da parte 3), sua potência. Portanto, se o homem, ao contemplar a si próprio, percebe sua impotência, isto não vem de entender-se, mas (como mostramos na Prop. 55 da parte 3) de ter sua potência de agir coibida. Pois se supomos que o homem concebe sua impotência porque entende algo mais potente que ele, por cujo conhecimento determina sua potência de agir, então nada outro concebemos senão que o homem entende a si próprio distintamente, ou seja (pela Prop. 26 desta parte), que sua potência de agir é favorecida.

Enquanto, ao contemplar a si próprio, o homem entende que é parte da natureza e por isso é superado pela potência das causas externas, ele está se entendendo clara e distintamente, conhecendo-se positivamente como causa, ainda que limitada por outras. Este conhecimento é a contemplação de uma potência e, em si mesmo, também é aumento de potência; logo, é alegria. Por outro lado, se percebe sua impotência, mais do que as potências que o superam, isto não vem de entender-se, mas da experiência imaginativa do esforço frustrado, o que fica claro pela remissão a EIII P55. Em si mesma, a contemplação de si próprio só gera contentamento.

A pergunta que nos caberia fazer agora é se este contentamento consigo mesmo que brota da razão está também sujeito, como as outras paixões, àquele excesso que as proposições 43 e 44 mostraram ser um mal. Em outras palavras, a contemplação de si próprio que o sustenta não pode tornar-se contemplação obsessiva? E mais: como este contentamento consigo mesmo se coloca dentro daquela gradação afetiva que as proposições 9 a 13 estabeleceram por meio de critérios modais e temporais? Será ele mais forte que o amor a uma coisa presente, passada ou meramente possível? Em outras palavras: a contemplação de si próprio que o sustenta tem um grau de presença maior do que a contemplação dos outros objetos presentes, passados, possíveis, etc.? A estas perguntas responderão as proposições 61 e 62, e é no escólio desta última que veremos a próxima e última aparição relevante do verbo *contemplar*.

Com relação ao excesso, a proposição 61 nos dirá que “o desejo que se origina da razão não pode ter excesso”. Afinal, o desejo, em si mesmo, é a própria essência do homem enquanto determinado a fazer algo. Ora, se esta determinação for racional (o que implica que seu efeito no desejo será uma ação), então a essência do homem será determinada por si mesma, visto que na razão ela é causa adequada, dando conta integralmente do seu efeito. O direcionamento do *conatus* será dado por si mesmo, e não por uma causa externa que nos determine por intermédio das paixões. Ora, se este

desejo pudesse ter excesso, como ocorre no desejo passional, que é determinado por um excesso de força da causa externa em comparação com a nossa, então a nossa essência teria de ser mais forte do que ela mesma, determinando-se como a um externo. Em outras palavras, a natureza humana teria de exceder-se a si própria, o que é um completo absurdo. Logo, o desejo racional, que nada mais é que a própria essência humana autodeterminada, não pode ter excesso.

Já a proposição 62 nos diz: “Enquanto a Mente concebe as coisas pelo ditame da razão, é afetada igualmente, seja pela ideia de uma coisa futura ou passada, seja pela ideia de uma coisa presente”. As proposições 10 a 13 apresentaram os critérios temporais e modais de comparação das potências afetivas, sempre com base na prop. 9, que dizia que o afeto a algo imaginado presente é mais forte do que o afeto a algo imaginado ausente. A prop. 10 dizia que quanto mais afastada no futuro ou passado é a coisa, tanto menor é o afeto. A prop. 11, que o afeto à coisa imaginada necessária é mais intenso que à possível ou contingente. A prop. 12, que o afeto ao possível é mais intenso que ao contingente. A prop. 13, que o afeto ao contingente é mais brando que a uma coisa passada. De sua parte, o enunciado da prop. 62 indica que todas estas distinções perdem a gradação afetiva quando se referem a coisas concebidas racionalmente, e isso ocorrerá, conforme a demonstração, porque a concepção racional implica a necessidade e a eternidade do objeto conhecido.

Esta demonstração invoca três proposições e uma definição, todas da parte II. Por EII P41, sabemos que o conhecimento racional, ou seja, de segundo e terceiro gêneros, é sempre verdadeiro, já que envolve apenas ideias adequadas. Por EII P43, sabemos que, ao ter uma ideia verdadeira, temos simultaneamente uma ideia desta ideia, ou seja, temos certeza da verdade da coisa. Finalmente, por EII P44, sabemos que a razão percebe as coisas como necessárias, e não como contingentes, já que o conhecimento racional é verdadeiro e as coisas, nelas mesmas, são necessárias, sendo a contingência apenas a ignorância que temos sobre as causas das coisas. Isto nos conduz ao segundo corolário de EII P44 (longamente analisado em OLIVA, 2008, pp.58-62), que afirma que a razão percebe as coisas sob o aspecto da eternidade, visto que as conhece como necessárias, e a necessidade delas é justamente a necessidade da eterna natureza de Deus, de onde tudo segue. Além disso, como a razão (no segundo gênero) conhece apenas as propriedades comuns das coisas, propriedades que, por serem comuns, não explicam a essência de nenhuma coisa singular, então as noções destas

propriedades são concebidas sem relação ao tempo, e portanto “sob algum aspecto de eternidade”.

Agora podemos ir ao texto da demonstração da prop. 62:

Tudo que a Mente concebe conduzida pela razão, ela o concebe sob o mesmo aspecto da eternidade ou necessidade (pelo Corol. 2 da Prop. 44 da parte 2), e é afetada pela mesma certeza (pela Prop. 43 da parte 2 e seu Esc.). Por isso, seja a ideia de uma coisa futura ou passada, seja a de uma presente, a Mente concebe a coisa com a mesma necessidade, e é afetada pela mesma certeza; e, seja a ideia de uma coisa futura ou passada, seja a de uma presente, será todavia igualmente verdadeira (pela Prop. 41 da parte 2), isto é (pela Def. 4 da parte 2), terá sempre as mesmas propriedades da ideia adequada.

Sejam as coisas presentes, futuras ou passadas, a mente racional as concebe sob o mesmo aspecto de eternidade, precisamente porque as concebe como necessárias. Se a contingência e a possibilidade têm uma validade meramente cognitiva, visto dependerem da nossa ignorância, só a necessidade é um conceito efetivamente ontológico. Portanto, seja referindo-se à necessidade absoluta da série infinita dos efeitos divinos, seja à necessidade das propriedades gerais das coisas, o conhecimento racional implica eternidade.

E como entra em cena a temporalidade, que nos permite dizer que uma coisa é passada ou futura? Vejamos o famoso escólio de EII P44:

Mostramos acima (Prop. 17 desta parte com seu Corol.) que a Mente, ainda que as coisas não existam, imagina-as todavia sempre como presentes a si, a não ser que ocorram causas que excluam a existência presente delas. Ademais (Prop. 18 desta parte) mostramos que, se o Corpo humano uma vez tiver sido afetado simultaneamente por dois corpos externos, quando depois a Mente imaginar um deles, de imediato se recordará também do outro, isto é, contemplará a ambos como presentes a si, a não ser que ocorram causas que excluam a existência presente deles. Além disso, ninguém duvida que imaginemos também o tempo a partir do fato de imaginarmos que os corpos se movem uns mais lentamente que outros, ou mais rapidamente, ou com igual rapidez. Suponhamos pois um menino que pela primeira vez ontem pela manhã tenha visto Pedro, ao meio-dia Paulo e ao entardecer Simeão, e que hoje de novo pela manhã tenha visto Pedro. Pela Proposição 18 desta parte é patente que tão logo veja a luz matutina, imaginará o sol

percorrendo a mesma parte do céu que no dia anterior, ou seja, um dia inteiro, e simultaneamente com o amanhecer imaginará Pedro, com o meio-dia Paulo e com o entardecer Simeão, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Simeão com relação ao tempo futuro; e inversamente, se ao entardecer vir Simeão, relacionará Paulo e Pedro ao tempo passado, a saber, imaginando-os simultaneamente com o tempo passado; e isto com tanto mais constância quanto com mais frequência os tenha visto nesta ordem.

Quem introduz a temporalidade, a qual permite dizer que uma coisa é passada ou futura, é a imaginação, ao associar os eventos com determinados movimentos corporais que ela considera como referências, tais como os ponteiros do relógio ou, no exemplo, o movimento do sol no céu. Assim, não é a razão que concebe as coisas como passadas ou futuras, e sim a imaginação a ela associada. Nada impede que o mesmo objeto seja conhecido simultaneamente por dois gêneros de conhecimento; o que não pode ocorrer é que a imaginação conheça eternamente ou que a razão conheça temporalmente. Daí que, enquanto para a imaginação, que conhece as coisas como passadas, presentes ou futuras, vigoram aqueles critérios de mensuração da potência afetiva, para a razão, que conhece as coisas sob o aspecto da eternidade, aqueles critérios modais e temporais se dissolvem e o impacto afetivo (deste ponto de vista) será o mesmo, já que tudo é necessário e conhecido como eterno. Donde a conclusão da demonstração da proposição 62: “E assim, enquanto a Mente concebe as coisas pelo ditame da razão, é afetada da mesma maneira, seja pela ideia da coisa futura ou passada, seja pela de uma presente”.

O escólio seguinte (que nos interessa particularmente, por trazer o termo *contemplar*) desenvolve a questão:

Se nós pudéssemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas, e determinar pela razão os tempos de existência delas, contemplaríamos com o mesmo afeto as coisas futuras e presentes; e o bem que a Mente concebesse como futuro, ela o apeteceria da mesma maneira que o bem presente; por conseguinte, negligenciaria necessariamente um bem presente menor em prol de um bem futuro maior e apeteceria ao mínimo aquilo que fosse um bem no presente, mas causa de algum mal futuro, como logo demonstraremos. Mas nós não podemos ter da duração das coisas senão um conhecimento extremamente inadequado (pela Prop. 31 da parte 2), e só determinamos os tempos de existência das coisas pela imaginação (pelo Esc. da Prop. 44 da parte 2), que não é afetada igualmente pela imagem da coisa presente e da futura.

A proposição EII P31 (com base em EII P30) mostra que não podemos ter conhecimento adequado da duração das coisas singulares (e, dentre elas, de nosso próprio corpo), pois a existência destas coisas depende das séries infinitas de causas e efeitos que constituem a chamada ordem comum da natureza, a qual certamente nos escapa. A duração não é a existência pontual das coisas, mas, pela definição 5 da parte II, a continuação indefinida do existir. Por conseguinte, é só inadequadamente, por experiência vaga, que conhecemos que nosso corpo e os corpos externos existem. Quanto ao tempo preciso de existência das coisas, vimos no escólio de EII P44 que ele só pode ser conhecido pela imaginação, por associação de memória com medidas externas. Este último conhecimento, também inadequado, segue os graus de potência afetiva que toda imaginação segue, logo, por exemplo, o presente afeta mais intensamente que o futuro. Não seria assim se a razão conhecesse a duração e o tempo de existência das coisas, pois neste caso a Mente conheceria a conexão eterna dos eventos, de modo que a intensidade (e utilidade) dos bens prevaleceria sobre sua colocação na ordem temporal, daí que um bem presente menor jamais poderia nos atrair se fosse causa de um mal futuro maior. Porém, como nossa razão não tem acesso a essa temporalização dos eventos, cuja carga afetiva continua atuando por via da imaginação, quando Espinosa diz no escólio que “contemplaríamos com o mesmo afeto as coisas futuras e presentes”, está formulando uma mera hipótese, como bem indica o tempo verbal utilizado. O que nos importa, porém, é saber que aquilo que a Mente conhece racionalmente não está sujeito àqueles critérios modais e temporais de mensuração dos afetos, portanto o contentamento consigo mesmo que nasce da razão não é sequer comparável com os afetos para com aquilo que se dá na duração. Para compará-los, é preciso que a Mente não mais o conheça de maneira puramente racional, mas apele à imaginação, que temporaliza tudo.

Em suma, a contemplação de si próprio, inseparável da contemplação racional de qualquer outro objeto, não só não pode ser obsessiva nem gerar o desejo em excesso, como também não entra no jogo comparativo da rede imaginativa de contemplações, pelo menos em termos temporais. A afirmação de presença que ela envolve é de outra ordem, eterna, e por isso o embate com as outras só pode dar-se na medida em que os mesmos objetos também são contemplados imaginativamente.

## CONTEMPLATION AND THE MEASURE OF AFFECTS IN SPINOZA'S *ETHICS* PART IV

**Abstract:** The aim of this paper is to analyze the appearances of the term *contemplation* in Part IV of Spinoza's *Ethics*, highlighting the relation of this concept with the question of the measure of affects. By showing that affects have ontologically the very nature of imagination, we'll see that the intensity of affects will depend on the "degree of affirmation of presence" that is contained in the corresponding imagination. Reason, which is also affective in Spinoza, differs from other affects because it can not be excessive .

**Keywords:** Spinoza, contemplation, affectivity, imagination, reason.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, B. (2015) *Ética*. Tradução coletiva do Grupo de Estudos Espinosanos, no prelo.

\_\_\_\_\_. (1973) *Pensamentos Metafísicos*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

OLIVA, L.C. (2008). "A noção de contemplação no livro II da *Ética* de Espinosa" in *Cadernos Espinosanos XIX*, São Paulo, jul-dez, pp.47-64.

\_\_\_\_\_. (2011) "Do conhecimento de si à contemplação de si próprio" in Martins, A., Santiago, H., Oliva, L.C. (orgs.) *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 367-390.

\_\_\_\_\_. (2014) "Contrariedade, afetividade e morte em Spinoza" in Grasset, B.N.A., Fragoso, E.A.R., Itokazu, E.M., Guimaraens, F.de, Rocha, M. (orgs.) *Spinoza e as Américas, X Colóquio Internacional Spinoza*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Eduece, pp. 277-286.

Recebido em 01/12/2014. Aceito em 16/01/2015.