

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO INTERDISCIPLINAR
CULTURA E SOCIEDADE

FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS

PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DA CRÍTICA HISTÓRICO-PSICOLÓGICA: um
comentário à teoria das emoções de Vigotski

São Luís

2012

FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS

**PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DA CRÍTICA HISTÓRICO-PSICOLÓGICA: um
comentário à teoria das emoções de Vigotski**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado Interdisciplinar Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do grau de mestre em Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. José Fernando Manzke

São Luís

2012

Freitas, Flávio Luiz de Castro

Pressupostos filosóficos da crítica histórico-psicológica: um comentário à teoria das emoções de Vigotski/

construção sociológica e jurídica da expressão / Flávio Luiz de Castro

Freitas. – São Luís, 2012.

136 f.

Orientador: José Fernando Manzke.

Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal do Maranhão, 2012

1. Emoções 2. Vigotski. 3. Psicologia 4. Filosofia. I.Título

FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS

PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DA CRÍTICA HISTÓRICO-PSICOLÓGICA: um
comentário à teoria das emoções de Vigotski

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado Interdisciplinar Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do grau de mestre em Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. José Fernando Manzke

Aprovada em / /

BANCA EXAMINADORA

Prof. José Fernando Manzke (Orientador)

Doutor em Ciências Pedagógicas
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Jarbas Couto e Lima

Doutor em Linguística
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Luciano da Silva Façanha

Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os professores que compõe o corpo docente do Programa de Pós-Graduação Mestrado Interdisciplinar Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, em especial ao professor Dr. José Fernando Manzke, pela paciência para com minhas limitações e por ter fornecido espaço e liberdade acadêmica para a realização do presente trabalho.

Agradeço também, nominalmente, a todos os meus colegas da turma 2011 do Programa de Pós-Graduação Mestrado Interdisciplinar Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão pelo convívio e aprendizado que pudemos partilhar: Andréia, Claudia, Dyêgo, Helyne, Irinaldo, José Alberto, Marla, Poliana, Thais, Alysson, Marcelle, Paula, Romulo e Tamara. Agradeço, especialmente, a Maria do Socorro Gonçalves da Costa pela companhia e pelo apoio constantes durante todo o curso.

Agradeço, por fim, a todo olhar atencioso, escuta carinhosa e sorriso acolhedor que pude encontrar e contar durante essa empreitada.

RESUMO

Investigação sobre os pressupostos filosóficos presentes na hipótese formulada por Vigotski no trabalho intitulado *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*: a filosofia de Espinosa não foi antecessora da teoria organicista das emoções de James-Lange. Para tanto, identificou-se o problema, as hipóteses, a metodologia e a linha argumentativa apresentada por Vigotski no referido texto. Em seguida, tentou-se explicitar a crítica de cunho experimental que o mesmo realiza em relação à teoria de James-Lange, no momento seguinte descreveu-se o argumento de Vigotski acerca dos limites na sustentação teórica dessa teoria. Nesse ponto, buscou-se compreender as razões argumentadas por Vigotski para sustentar que não existe espinosismo na teoria de James-Lange. Por fim, apresentou-se e argumentou-se que Vigotski formula duas hipóteses: uma negativa e outra positiva. Na hipótese negativa, ocorre uma articulação entre *As paixões da alma* de Descartes, *Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar* e a *Ética* – demonstrada à maneira dos geômetras de Espinosa. Na hipótese positiva, é trabalhada a relação entre Descartes e Malenbrache.

Palavras-chave: Emoções. Vigotski. Psicologia. Filosofia.

ABSTRACT

Research on the philosophical assumptions of the hypothesis formulated by Vigotski at work entitled *Theory of them emociones: studio-historical psychology*: the philosophy of Espinosa was not the predecessor of organicist theory of emotion James-Lange. To do so, we identified the problem, hypotheses, methodology and line of argument presented by Vigotski in that text. Then we tried to explain the experimental nature of criticism that it performs in relation to the James-Lange theory, described in the next moment the argument about the limits of Vigotski's theory in support of this theory. At this point, we sought to understand the reasons argued by Vigotski to argue that there espinosism in the James-Lange theory. Finally, appeared and argued that Vigotski formulates two hypotheses: one negative and one positive. Assuming positive, there is a link between the passions of the soul of Descartes, Short Treatise of God, man and his welfare and ethics - demonstrated the manner of geometers of Espinosa. In the upside case is crafted relationship between Descartes and Malenbrache.

Keywords: Emotions. Vigotski. Psychology. Philosophy

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 OS LIMITES VIGOTSKIANOS-EXPERIMENTAIS DA TEORIA DE JAMES-LANGE	18
2.1 Problema, metodologia e hipóteses da <i>Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico</i>	18
2.2 As três ilusões	34
2.3 Entre crises	36
3 OS LIMITES VIGOTSKIANOS-FILOSÓFICOS DA TEORIA DE JAMES-LANGE	54
3.1 O “erro” de Lange	54
3.2 A interpretação idealista, evolutiva e reformista acerca da história da filosofia	58
3.2.1. Breve comentário sobre a concepção de mundo de Descartes	62
3.2.2. <i>A autonomia do “canto” espinosano</i>	75
4 O NÚCLEO DA HIPÓTESE NEGATIVA	90
4.1 Os pressupostos filosóficos da hipótese de Vigotski	90
4.1.1 <i>As paixões da alma de Descartes</i>	92
4.1.2 <i>O Breve tratado de Espinosa</i>	97
4.1.3 <i>Pressupostos para compreensão da afetividade na Ética – demonstrada a maneira dos geômetras</i>	102
4.1.4 <i>A afetividade na Ética – demonstrada à maneira dos geômetras</i>	110
4.1.4.1 As afecções	110
4.1.4.2 Os afetos	113
4.1.4.3 Os afetos ativos e passivos: a “explicação” da definição 3 da parte 3.	116
4.1.4.4 Os tipos de afetos	119
4.2 O “olhar” de Vigotski	123
CONCLUSÃO	129
REFERÊNCIAS	134

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho surgiu durante uma aula da disciplina “Currículo e diversidade cultural”, que foi ministrada pelo professor Dr. José Fernando Manzke no Programa de Pós-graduação Mestrado Interdisciplinar – Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, por volta do mês de setembro de 2011. Nessa ocasião, o referido professor mencionou que o tema da afetividade era pouco pesquisado na obra de Vigotski. Além disso, também foi dito que as relações entre Vigotski e a filosofia careciam de maiores estudos, em especial os vínculos que podem ter sido estabelecidos junto ao projeto filosófico de Espinosa.

Com base nessa ocasião, iniciamos a busca pelas fontes que pudessem sustentar uma pesquisa acerca da afetividade e do uso da filosofia de Espinosa na obra de Vigotski. Em decorrência disso, encontramos um trabalho intitulado *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico* (2010), cuja autoria é atribuída a Vigotski. A partir daí, também encontramos diversas referências em outros livros de Vigotski sobre o tema da afetividade e de sua importância na construção da cognição. Dentre esses livros, podemos citar, à guisa de exemplo, textos como *Psicologia da arte*, *Psicologia pedagógica*, *Sobre o problema da psicologia do trabalho criativo do ator* e *Pensamento e linguagem*.

Em nossa leitura do texto de *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*, percebemos que não é apresentada uma teoria sistemática e positiva sobre a afetividade. No entanto, alguns caminhos sutis, outros mais explícitos, são sugeridos para a elaboração de uma pesquisa explicativa e, curiosamente, da ordem da compreensão, para o tema das emoções.

A partir disso, Vigotski menciona explicitamente a filosofia de Espinosa e problematiza as eventuais relações que foram criadas em torno dela e da teoria organicista das emoções de James-Lange. Na verdade, podemos considerar *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico* um texto de crítica histórica e epistemológica, no qual é realizada a problematização tanto experimental, quanto filosófica, da teoria organicista das emoções de James-Lange.

Essa crítica de Vigotski é composta por uma grande hipótese: não havia relações entre a teoria das emoções de James-Lange e a filosofia de Espinosa, pois essa teoria possui como precedente histórico e pressuposto filosófico a filosofia de Descartes via a obra de Malebranche. Assim, dividimos essa hipótese de Vigotski em duas, que denominamos de

“hipótese negativa” e “hipótese positiva”. A primeira sustenta que a filosofia de Espinosa não foi o antecedente histórico e o pressuposto filosófico da teoria das emoções de James-Lange. A segunda defende que a filosofia de Descartes, por meio de Malebranche, foi o antecedente histórico e o pressuposto filosófico da teoria de James-Lange.

Para os limites do presente trabalho, nos propusemos a estudar a primeira hipótese ou a hipótese negativa. Daí que, formulamos o seguinte problema de pesquisa: de que maneira Vigotski articula os pressupostos filosóficos da hipótese negativa formulada no trabalho intitulado *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*?

Podemos decompor e desenvolver essa questão a partir das seguintes perguntas científicas: qual é o problema e qual é a tese que Vigotski apresenta no livro *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*? Quais são os pressupostos filosóficos utilizados na hipótese negativa criada por Vigotski no livro *Teoría de las emociones: Estudio histórico-psicológico*? Como Vigotski relaciona os pressupostos filosóficos para composição da hipótese negativa no texto de *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*?

Com isso, o objeto de estudo da nossa pesquisa é a hipótese negativa formulada por Vigotski em *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*. Nosso objetivo consiste em compreender como Vigotski relaciona ou articula os pressupostos filosóficos dessa hipótese negativa. A saber: a filosofia de Espinosa não foi antecedente histórico e pressuposto filosófico para a teoria das emoções de James-lange.

Nossa metodologia é constituída por abordagem, fontes e métodos. A nossa abordagem é do tipo qualitativa, visto que nossa principal atividade consistiu em interpretar e atribuir sentido para as fontes pesquisadas. Essas fontes foram exclusivamente bibliográficas, pois retiramos os dados de nossa pesquisa apenas de livros e artigos especializados e relacionados com o objeto de estudo. Com relação aos procedimentos, que compõe o método que utilizamos, eles são, prioritariamente, da ordem da leitura.

Estamos, em termos de método, lendo e interpretando os textos filosóficos produzidos por Descartes e Espinosa entre os séculos XVI e XVII. Assim como estamos lendo e interpretando os textos científicos produzidos por Vigotski na primeira metade do século XX. Portanto, a presente pesquisa possui um caráter voltado para história da ciência e para história da filosofia, cuja relação entre ambas ocorre a partir do problema investigado: de que maneira estão articulados os pressupostos filosóficos apresentados na hipótese negativa de *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*? Exporemos os detalhes de nossa leitura um pouco mais adiante.

É oportuno esclarecer que encontramos no decorrer da pesquisa quatro grafias distintas para o nome de Vigotski: “Vigotski”, “Vygotki”, “Vygotky” e “Vigotsky”. Para o nome de Espinosa encontramos duas variações: “Espinosa” e “Spinoza”. Avisamos, desde já, que adotamos na redação de nosso trabalho as grafias “Vigotski” e “Espinosa”. No entanto, para mantermos a veracidade e a autenticidade das citações que apresentamos em nosso texto, deixamos presentes as quatro grafias, pois ora são decorrentes de distintos autores que consultamos (entre os quais não existe um consenso em torno dos nomes a serem utilizados), ora são derivadas de nosso próprio uso.

No que concerne à justificativa para execução de nosso trabalho, podemos dividi-la em dois argumentos: a importância de colaborar para estudo do tema das emoções na obra de Vigotski e a oportunidade de contribuir nas elucidações dos nexos entre os trabalhos de Espinosa e Vigotski.

A importância do estudo do tema das emoções no projeto de Vigotski pode ser compreendida com base em três textos precedentes: Oliveira (1992), Rego (1994) e González Rey (2000). Já a contribuição nos esclarecimentos a respeito das relações entre as obras de Vigotski e Espinosa, em especial ao problema das emoções, pode ser pensada juntamente com os trabalhos de Van Der Veer e Valsiner (2009), Sawaia (2000) e Toassa (2011).

Oliveira, em *O problema da afetividade em Vygotki*, trata do lugar da afetividade no funcionamento psicológico do ser humano, alicerçada nos textos de Vigotski. Para isso, a autora destaca dois pressupostos inseridos na teoria de Vigotski: a perspectiva monista e uma abordagem holística presentes em sua obra.

Na perspectiva monista, ocorre uma rejeição dos cortes das dimensões humanas em pares binários, como: corpo/alma, intelecto/afeto e pensamento/linguagem, em favor de uma compreensão voltada para identificar a unidade entre esses pares. A abordagem holística, que pode ser pensada como um complemento à aspiração pela unidade busca estabelecer relações sistêmicas, dinâmicas e de influência mútua entre os elementos que compõe os seres humanos, tal qual o nexo existente entre as funções psicológicas superiores (processos mentais voluntários, conscientes e intencionais, como capacidade de planejamento, memória voluntária e imaginação) e a afetividade.

Além disso, Oliveira também destaca as dificuldades, mas não a impossibilidade, em sistematizar as elaborações de Vigotski acerca da afetividade, visto que estão distribuídas em vários textos com temáticas conectadas, porém às vezes um pouco distintas. Por outro lado, a autora enfatiza a importância da investigação sobre o tema da afetividade na obra de Vigotski:

A exploração do lugar do afetivo na obra de Vygotski torna-se particularmente interessante pelo fato de que esse autor, que produziu sua obra nos 20 e 30 deste século e poderia ser atualmente considerado cognitivista, propõe uma abordagem unificadora das dimensões afetiva e cognitiva do funcionamento psicológico que muito se aproxima das tendências contemporâneas. (OLIVEIRA, 1992a, p. 83)

No caso do trabalho de Rego, intitulado *Vygotski: uma perspectiva histórico-cultural da educação*, mais precisamente no *Capítulo IV – Vygotski: abrangência, contribuição e estilo*, ocorre um alinhamento com a posição de Oliveira, sublinhando que seria uma injustiça, calcada em incompreensão, desconsiderar as relações dinâmicas entre intelecto e afeto no projeto vigotskiano, porque seu autor trabalhou para analisar essas duas dimensões de modo dialético no decorrer do desenvolvimento da espécie humana (filogênese) e dos indivíduos (ontogênese). (REGO, 1994, p. 122)

Essa posição de Rego decorre do fato de Vigotski defender em várias ocasiões, como em *Pensamiento e Lenguaje* (1991a), que o pensamento é originado por necessidades, motivações e interesses. A via de acesso para essas origens do pensamento são as emoções e, além disso, o pensamento também exerce influência direta sobre o aspecto volitivo-afetivo:

Quien separa desde un comienzo el pensamiento del afecto se cierra para siempre la posibilidad de explicar las causas del pensamiento, porque un análisis determinista presupone descubrir sus motivos, las necesidades e intereses, los impulsos y tendencias que rigen el movimiento del pensamiento en uno u otro sentido. (VYGOTSKI, 2001a, p. 25)

O texto *El lugar de las emociones en la constitución social de lo psíquico: El aporte de Vygotski*, de González Rey, tem o objetivo de analisar o lugar das emoções na constituição social do psíquico com base nos trabalhos de Vygotski. Para isso, o autor compreende que antes de Vygotski postular o significado como unidade da consciência, promovendo as relações entre as funções psicológicas superiores, o psicólogo russo apresenta a noção de “vivência” enquanto unidade do desenvolvimento, que por sua vez culmina na consciência.

A vivência pode ser pensada como a relação afetiva da criança com o seu meio. Na vivência está representada a unidade inseparável de elementos internos e externos da criança, nos quais estão integrados aspectos cognitivos e afetivos. Para González Rey, esse argumento outorga a mesma importância para cognição e afetividade na teoria de Vygotski, implicando na leitura da consciência como um sistema em que estão relacionadas, desde o início de seu desenvolvimento, funções psicológicas superiores e afetividade:

Al otorgarle a la emoción un status similar al de la cognición en la constitución de los diferentes procesos y formas de organización de la psique, Vigotski se está planteando la independencia de las emociones, en su origen, de los procesos cognitivos, e integrando las emociones dentro de una visión compleja de la psique que representa un importante antecedente para la construcción teórica del tema de la subjetividad. (GONZÁLEZ REY, 2000, p. 137)

No que tange às relações entre as obras de Vigotski e Espinosa, em especial no tema das emoções, podemos destacar as contribuições de Van Der Veer e Valsiner em *Vygotski – uma síntese*. Nesse trabalho os autores tentam fazer um estudo de caso das ideias científicas de Vigotski no contexto de sua sociedade, porquanto pretendem restaurar algum vigor dos pensamentos do mesmo, mediante a revelação da maneira pela qual seu projeto foi construído.

Para Van Der Veer e Valsiner, Vigotski estabelece vários laços com Espinosa, que são tanto de cunho de identificação pessoal, quanto de uso dos princípios, conceitos e argumentos na constituição de seu próprio pensamento.

No trabalho desses dois autores, especula-se que Vigotski percebeu uma identificação com o poder de racionalização sistemática que ele encontrou nos textos de Espinosa, em especial na *Ética – Demonstrada à maneira dos geômetras* (2008). Ao mesmo tempo, Vigotski também havia descoberto nesses escritos um cuidado para com o tema das emoções, sem considerá-lo um fenômeno secundário em relação ao intelecto, nem recriminar sua existência para a vida prática, vindo a caracterizar as emoções como condição para criatividade e plasticidade humanas.

No que diz respeito à formulação do projeto de uma psicologia histórico-cultural, Van Der Veer e Valsiner argumentam que Vigotski fez uso do monismo sistemático de Espinosa para recusar as bases teóricas e metodológicas das psicologias de sua época, que tinham como traço comum uma abordagem dualista dos problemas, sobretudo as questões sobre os vínculos entre corpo/alma e intelecto/afeto.

Nesse caso, o monismo de Espinosa propõe que existe uma única substância sustentando toda a realidade e dela decorrem infinitos atributos, que são as percepções do entendimento acerca da essência da substância, entre os quais são destacados dois: pensamento e extensão. Desses atributos derivam infinitos modos, que existem nos atributos e pelos atributos, incapazes de existir por si e de conceber a si.

Posto isso, na compreensão de Van Der Veer e Valsiner, Vigotski aborda o problema e os limites do dualismo em psicologia, mais especificamente em teoria das

emoções com o objetivo de empreender uma análise que atribua a mesma importância para cognição e afetividade, destacando o exercício heurístico de tentar esclarecer a natureza das relações entre ambas:

Era convicção de Vygotsky que esse conflito na psicologia estava assentado em uma base conceitual inadequada e ele afirmou que o ponto de partida de uma melhor análise filosófica poderia ser encontrado na obra de Spinoza. Ele sugeriu que o germe de uma forma mais aceitável de explicação causal das emoções poderia ser encontrado na *Ética* de Spinoza. (VAN DER VEER e VALSINER, 2009, p. 380)

Sawaia no texto de título *A emoção como locus de produção do conhecimento - Uma reflexão inspirada em Vygotski e no seu diálogo com Espinosa*, que foi apresentado na III Conferência de Pesquisa Sócio-Cultural ocorrida entre 16 e 20 de julho de 2000 na cidade da Campinas –SP, caracteriza a emoção, em Vygotski, como “positividade epistemológica”.

A emoção enquanto positividade epistemológica significa não considerar as emoções como algo perigoso, compreendido na forma de patologia ou aspecto que deve ser combatido e tratado negativamente, isto é, de maneira depreciativa, culminando em rejeição ou negação das mesmas.

Para Sawaia isso ocorre devido à pressuposição de que a afetividade é perigosa, já que está associada à individualidade, à criatividade e ao incontrolável. Em revelia a esse entendimento, Vygotski, à luz de Espinosa, passa a interpretar a afetividade como uma dimensão positiva, ou seja, que faz parte do sistema psicológico humano e é condição para o aparecimento deste.

Nesse sentido, as emoções são convertidas em componentes conceituais importantes ao projeto do psicólogo russo, contudo não fica restrito a isso, visto que Sawaia entende que semelhante pensamento acerca da afetividade permite o desenvolvimento da autonomia do homem diante dos limites impostos pela natureza e pela sociedade a partir do uso da criatividade, a qual sem as emoções, nos termos de Vygotski, não poderia existir:

Nessa direção, podemos buscar dicas nas suas preocupações éticas e na sua utopia de sociedade livre de qualquer opressão e na sua concepção ontológica de homem criador, capaz de atingir a autonomia pela criação, ser racional que assume o controle do próprio destino e emancipa-se para além dos limites restritivos da natureza e da sociedade. (SAWAIA, 2000, p. 09)

O trabalho de Toassa, *Vygotski – Emoções e Vivências*, está voltado para “captar a perspectiva científica de Vygotski para as emoções e vivências humanas” (TOASSA, 2011, p. 18). Particularmente, no capítulo 6 desse trabalho – *A Teoria sobre as emoções e o debate filosófico-científico na União Soviética* – a autora trata do contexto de produção do texto de

Vigotski, as críticas realizadas ao dualismo em filosofia e psicologia, vindo a destacar as referências que Vigotski faz a Espinosa em seu manuscrito acerca das emoções.

Toassa esclarece que Vigotski recebeu de presente de seu pai, Semion, um exemplar da *Ética – Demonstrada a maneira dos geômetras* de Spinoza e que rapidamente este se tornou o principal filósofo lido e referenciado em seus livros (TOASSA, 2011, p, 132).

Em complemento a essa posição, Van Der Veer e Valsiner especulam que o apoio e fortalecimento para Vigotski continuar suas leituras dos textos de Espinosa pode ter acontecido por volta de 1915, pois nessa ocasião Vigotski estava concluindo o curso de direito na Universidade de Moscou. Passou a dividir o quarto com sua irmã mais nova, Zinaida, que entrara para estudar linguística, contudo matinha um interesse por filosofia e pela obra de Spinoza, passando, em seguida, a partilhar suas leituras com o irmão. (VAN DER VEER e VALSINER, 2009, p. 20)

Nossa pesquisa tem um interesse especial pelo trabalho de Toassa, pois a mesma realiza um minucioso mapeamento das ocasiões em que Vigotski, no seu texto sobre as emoções, faz referências a Espinosa. Além disso, Toassa destaca os usos filosóficos que Vigotski tentou fazer do projeto de Espinosa (TOASSA, 2011, p. 132-158):

O clima criado pelos apontamentos esparsos de Vigotski sobre a obra espinozana, além das próprias características filosóficas das obras vigotskianas, implicam significativas dificuldades ético-políticas, teóricas e metodológicas. Conhecemos as ideias de Vigotski sobre as emoções, mas elas constituem uma concepção e não propriamente uma teoria amplamente sistematizada; o autor elaborou um pensamento psicológico que pode nos orientar no comentário a Espinosa, mas não sabemos de todo como o bielorusso era provocado pelo trabalho deste último. (TOASSA, 2011, p. 132)

Tamanha ordem de dificuldades, descritas na citação acima e decorrentes da falta de um número mais abrangente de informações, nos levou a centrar o foco de nossa atenção em *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico* e construir nossa compreensão nas relações que pudermos estabelecer com outros textos de Vigotski, no entanto nosso centro, em torno do qual a pesquisa foi desenvolvida, é o referido trabalho.

Isso nos conduz à metodologia utilizada em nossa dissertação. Nossa abordagem será qualitativa, uma vez que estaremos trabalhando com a técnica da leitura e interpretação de fontes exclusivamente bibliográficas. Na seleção de nossas fontes, tentamos fazer uso de um critério homogêneo, ou seja, selecionar as obras editadas e publicadas pela mesma editora.

Estamos trabalhando com as *Obras Escogidas* publicadas em seis volumes, cuja edição em língua russa foi realizada por A.R. Luria e disponibilizada apenas em 1982, já sua

edição em língua castelhana foi efetivada por A. Alvarez e P. Del Rio com publicação datada de 1991 pelo Centro de Publicaciones del M.E.C. e Visor Distribuciones.

Com relação ao nosso principal livro de pesquisa, *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*, não fizemos uso da coleção citada, pois não tivemos acesso ao volume VI, uma vez que constava como “esgotado no fornecedor” até o início da redação de nosso texto. Por outro lado, tivemos acesso à versão da editora espanhola Akal, traduzida por Judith Villaplana, que foi publicado em 2004. Para a redação de nosso texto, estamos utilizando a edição de 2010.

No que concerne à obra de Espinosa, trabalhamos com dois textos: *Ética – Demonstrada à maneira dos geômetras e Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*. Em se tratando da *Ética – Demonstrada à maneira dos geômetras* fizemos uso da edição bilíngue latim/português, traduzida por Tomaz Tadeu e publicada em 2008 pela editora Autêntica. Além da edição mencionada, também fizemos uso do texto traduzido por Joaquim de Carvalho, que foi publicado na coleção *Os Pensadores* da editora Abril Cultural em 1983. Já com relação à obra de Descartes estamos utilizando o texto também da editora abril cultural da coleção *Os Pensadores*, publicada em 1996.

No caso de Espinosa, escolhemos consultar duas edições distintas do mesmo texto devido às vantagens que ambos trazem consigo. Na edição traduzida por Tomaz Tadeu temos acesso a uma versão bilíngue direto do latim para o português. Já na edição traduzida por Joaquim de Carvalho, apesar de não ter como texto base a versão em latim, trabalha com um conjunto de textos em idiomas distintos (alemão, francês, italiano e inglês, dentre as quais as versões em alemão e inglês foram traduzidas direto do latim).

Feita a seleção dos textos nos detivemos, para fins metodológicos, na seguinte questão: como ler Vigotski?

Para abordar esse problema, utilizamos o trabalho de Oliveira intitulado de *Vygotsky: alguns equívocos na interpretação de seu pensamento*. Nessa ocasião, Oliveira pretende destacar três pontos na leitura de Vigotski, em torno dos quais alguns equívocos e confusões podem ter sido criados: ênfase sócio-histórica x determinismo cultural; importância da linguagem x verbalismo; desenvolvimento em aberto x falta de estrutura.

A primeira confusão consiste em compreender a dimensão sócio-histórica enquanto determinismo cultural. Esse determinismo cultural significa tirania do coletivo sobre o indivíduo, em que não há espaço para o sujeito e seu propósito de desenvolvimento pessoal. Contra esse entendimento, Oliveira esclarece que a dimensão sócio-histórica é um processo,

no qual o mundo cultural, mediante sua multiplicidade de recortes, surge diante do sujeito como o outro, que possibilita a construção de cada ser humano. (OLIVEIRA, 1992b, p. 67)

A dimensão sócio-histórica é polarizada em vários planos genéticos: filogenético (espécie), ontogenético (indivíduo), sociogenético (sociedade) e microgenético (contexto de pequenos grupos sociais). Cada um desses planos entra em contato com o outro, gerando uma configuração única em constante transformação. Esses processos equivalem às transformações da cultura e recriações que a mesma está submetida.

Esses processos também demarcam as relações intersubjetivas que, quando internalizadas, acarretam na formação da própria consciência ou constituição da subjetividade, cujo marco são as origens e o desenvolvimento das funções psicológicas superiores, que por sua vez podem ser caracterizadas por serem processos voluntários, em que atentamos para a noção de “volição”, isto é, intenção/vontade consciente.

A passagem do nível intersubjetivo para o nível intrasubjetivo não ocorre de maneira mecânica e linear, entretanto por via de relações dotadas de mediação simbólica regida pela dialética de influência simultânea entre os indivíduos e os meios natural e cultural.

O segundo equívoco interpretativo trata da confusão entre a importância da linguagem e a cultura do verbalismo. Para Oliveira, a deturpação surge na interpretação do termo “verbal” que compõe a expressão “pensamento verbal”, já que nesse caso o “verbal” é compreendido como “verbalismo”, que significa transmissão de conhecimentos exclusivamente pela palavra, pela explicação oral, permitindo que o discurso oral seja considerado a única fonte legítima de conhecimento para Vigotski. A autora explica que “verbal” para Vigotski significa sistema simbólico articulado por princípios e compartilhado por um grupo de pessoas, sendo mais amplo e flexível do que a compreensão equivocada que foi construída.

A terceira confusão está ligada a compreender o desenvolvimento humano em aberto enquanto falta de estrutura. Nessa ocasião, “estrutura” deve ser pensada como “ordem”. Não há uma falta de ordem na noção de desenvolvimento em aberto por Vigotski, visto que existe uma ordem que decorre do desenvolvimento biológico da espécie ao longo dos séculos, combinada à organização imposta ao real pelas práticas culturais, ocorrendo uma interação entre ambas que gera possibilidades de modificação tanto do aparato biológico (por exemplo: o cérebro) quanto do ambiente cultural.

Embora o texto de Oliveira não trate especificamente do problema da leitura acerca da *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*, podemos por analogia

elaborar alguns pressupostos e procedimentos interpretativos que foram utilizados em nosso trabalho.

A partir desses três equívocos, formulamos três pressupostos norteadores de nossa leitura acerca de Vigotski: 1- existe uma plasticidade na dimensão sócio-histórica que podemos aplicar nas relações sistêmicas entre emoções e funções psicológicas superiores, a qual implica na recusa das relações mecanicistas entre intelecto e afeto; 2 - o desenvolvimento das pesquisas de Vigotski, no que diz respeito ao tema das emoções, deve ser compreendido como em aberto e isento de conclusões definitivas até o momento; 3- a perspectiva histórico-cultural, aplicada de maneira epistêmica na leitura e problematização de outras teorias, busca pelas compreensões que foram construídas em torno dessas teorias. Além disso, destaca as razões que sustentam um tipo de compreensão em detrimento de outra, frisando a comparação entre determinada teoria, sua precedente, as críticas realizadas e os pressupostos filosóficos usados na sustentação da teoria que é objeto de crítica.

Desses pressupostos retiramos alguns procedimentos de leitura e redação: interpretar o texto *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico* como uma obra aberta, que pode ser conectada com outros textos de Vigotski, por meio de um critério de semelhança temática, ou seja, relacionar nosso principal livro de pesquisa com outros trabalhos de Vigotski que tratem de elementos relevantes para aquele texto.

Não ignoramos que isso pode nos conduzir a certas discontinuidades cronológicas, já que nosso centro é *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico* e as relações que estabelecemos são construídas em função das demandas temáticas desse texto, deixando de privilegiar algum critério exclusivamente diacrônico de continuidade histórica. Contudo, isso não significa que ignoramos a pertinência cronológica entre os trabalhos de Vygotsky, adotamos essa perspectiva como critério complementar de nossas elaborações.

Outro procedimento que adotamos foi tentar elucidar o problema, a metodologia, as hipóteses e a linha argumentativa desenvolvida por Vigotski em *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*. Com relação à descrição da linha argumentativa de Vigotski, tentamos organizá-la em dois momentos: problematização científica da teoria de James-Lange; investigação dos pressupostos filosóficos envolvidos nessa mesma teoria.

Como implicação disso, dividimos nosso trabalho em cinco partes. *Introdução; capítulo dois*, no qual iremos apresentar o problema de pesquisa que foi investigado por Vigotski em sua teoria das emoções, bem como a metodologia e as hipóteses utilizadas pelo mesmo para desenvolver essa questão. Em seguida, explicitaremos suas críticas factuais à teoria organicista das emoções de James-Lange. Por fim, exporemos o principal fator

impeditivo, identificado por Vigotski, para que as problematizações e críticas de cunho experimental acerca da teoria de James-Lange fossem devidamente aceitas. Além disso, tentaremos estabelecer uma eventual conexão entre a crise em teoria das emoções e o significado histórico da crise em psicologia na segunda década do século XX.

No *capítulo três*, trabalhamos a investigação realizada, por Vigotski, a respeito do tipo de história da filosofia que dificultou a aceitação da crítica de cunho experimental dirigida contra a teoria de James-Lange, frisando as diferenças entre os projetos metafísicos de Descartes e Espinosa, que sustentam seus respectivos pensamentos sobre a afetividade. No *capítulo quatro*, tentamos apresentar e articular os pressupostos filosóficos, no que concerne ao tema da afetividade, da hipótese negativa de Vigotski. Por fim, a quinta parte de nosso trabalho é a *Conclusão*, ocasião em que retomamos os argumentos iniciais usados para desenvolver nosso problema e apresentar possíveis desdobramentos do presente trabalho.

2. OS LIMITES VIGOTSKIANOS-EXPERIMENTAIS DA TEORIA DE JAMES-LANGE

2.1 Problema, metodologia e hipóteses da *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*

Existe uma espécie de consenso entre os historiadores da obra de Vigotski acerca da dificuldade presente no texto de *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*. Semelhante dificuldade pode estar associada ao fato desse trabalho ser classificado como “incompleto” ou “não concluído”, caso se tome como referência todos os propósitos declarados ao longo do texto.

Sobre as razões de Vigotski não ter concluído esse trabalho existem pelo menos duas hipóteses interpretativas: o psicólogo russo deixou de trabalhar no texto de *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico* devido ao agravamento de sua tuberculose, implicando na viabilidade de conclusão de projetos mais adiantados como *Pensamento e linguagem* (TOASSA, 2011, p. 109), ou Vigotski abandonou o manuscrito ao perceber que estava diante de objetivos que não podiam ser atingidos com base na filosofia de Spinoza (VAN DER VEER e VALSINER, 2009, p. 385).

Toassa contesta diretamente essa última posição, argumentando que Vigotski construiu uma relação de crítica dialética com a obra de Espinosa, pois incorporava alguns aspectos, desprezava outros e tentava integrar o material incorporado em uma síntese que fosse benéfica ao seu projeto histórico-cultural. Caracterizando uma ambivalência, cujo núcleo é a oscilação entre a crítica e o elogio, da parte de Vigotski para com Spinoza:

Nossa tese fundamental sobre a relação Vigotski-Espinosa é de que o bielorusso estabelecia com a obra espinosana uma relação de crítica dialética: pretendia a incorporação de algumas partes, a destruição de outras e a superação das primeiras pela sua integração em uma nova síntese, que seria a própria psicologia histórico-cultural. (TOASSA, 2011, p. 129)

Com isso, em *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*, compreendemos que Vigotski aborda o tema da relação entre a teoria espinosana das paixões e o conhecimento científico em psicologia no início do século XX. A partir desse tema, Vigotski constrói sua problematização: qual é a relação entre a teoria espinosana das paixões e as ideias de James-Lange sobre a natureza das emoções humanas?

Por lo tanto, si queremos estudiar lo que ha sido de la teoría spinozana de las pasiones en el tejido vivo del conocimiento científico actual, debemos empezar por elucidar lo que representa su relación con las ideas de Lange y de James sobre la naturaleza de las emociones humanas. (VYGOTSKI, 2010, p. 8)

O ponto de partida para semelhante problematização repousa na menção que Lange faz a Espinosa enquanto seu predecessor direto em teoria das emoções, mais especificamente à definição de afeto, tal qual ela aparece na *Ética – Demonstrada à maneira dos geômetras*: “3. Por afecções, entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções.” (ESPINOSA, 2008, p. 176)

O móbil para esse ponto, no qual está apoiada a questão de Vigotski, está ligado ao debate acerca dos precedentes filosóficos e de pesquisa psicológica da teoria de James-Lange. Esse debate apresenta três possibilidades: a teoria das emoções de James-Lange é absolutamente nova (posição de James) ou tem como precedente a filosofia de Spinoza (posição de Lange), ou ainda, essa teoria tem alguns precedentes na história da filosofia, tal como Aristóteles, e nos estudos biológicos do final do século XIX, a exemplo de Lotze (filósofo, lógico e médico alemão pioneiro em estudos de psicologia científica no final do século XIX).

Esse debate possui, no mínimo, duas faces relevantes: de um lado, a tentativa de encontrar alguma definição para o conceito de afeto que pudesse ser interpretado pela neuropsicologia do início do século XX e de outro construir determinada fundamentação filosófica para as teorias psicológicas que não menosprezasse a necessidade de desenvolver um poder de generalização cada vez mais abrangente e sofisticado devido ao material factual acumulado. (VYGOTSKI, 2010, p. 58)

O interesse de Vigotski por esse debate está relacionado à aproximação que o mesmo realiza em relação à filosofia de Spinoza. Essa aproximação, do ponto de vista dos procedimentos desenvolvidos por Vigotski para leitura e interpretação de Spinoza, ocorre a partir da diferença entre duas noções: “interesse histórico” e “verdadeiro interesse histórico” pelo projeto espinosano.

O “interesse histórico” consiste na relação entre teoria das emoções em psicologia e teoria dos afetos em Espinosa com o objetivo de realizar esclarecimentos cronológicos e do ponto de vista da relação entre conceitos, contexto temporal e espacial. É como realizar historiografia das ideias conectando filosofia e psicologia realçando os limites históricos e

geográficos dessa conexão. Nesse caso não ocorreria uma implicação mútua entre os dois tipos de conhecimento e eventualmente um não seria modificado pelo outro.

Por outro lado, “o verdadeiro interesse histórico”, segundo Vigotski representado por ele mesmo, procura elucidar o passado histórico da psicologia, promover um giro nos pressupostos teóricos da mesma e criar uma ideia de homem que sirva como modelo para a natureza humana:

Por el contrario, creemos que la teoría spinoziana de las pasiones puede presentar para la psicología contemporánea un verdadero interés histórico, no el sentido de la elucidación del pasado histórico de nuestra ciencia, sino en el sentido de un giro decisivo de toda la historia de la psicología y de su desarrollo futuro. Creemos que, una vez liberada del error, la verdad de esta doctrina superará los problemas fundamentales a los que el conocimiento de la naturaleza psicológica de las pasiones y de toda la psicología del hombre ha dado preponderancia, y sólida y afilada, los resolverá como el diamante corta el cristal. Ayudará a la psicología moderna en lo que es más fundamental y capital, la formación de una idea del hombre que nos sirva como modelo de la naturaleza humana. (VYGOTSKI, 2010, p. 59)

O meio que Vigotski utiliza para tentar efetivar esse projeto é a relação de implicação mútua entre a teoria das paixões de Espinosa e o saber científico de sua época, baseado na verificação experimental. Essa implicação mútua tem como pressuposto uma “investigação filosófica em concreto”.

Uma “investigação filosófica em concreto” funciona como análise da realidade viva, que é caracterizada pelo estudo filosófico dos resultados obtidos pela atividade científica, ou seja, para pesquisar acerca dos aspectos que compõe a realidade, a filosofia necessita estar voltada para o material produzido pelas ciências. (VYGOTSKI, 2010, p. 57)

Do contrário, estaria sendo realizada uma “investigação filosófica em abstrato”, cujo procedimento marcante é a análise histórica dos sistemas filosóficos, promovendo a comparação entre eles, apresentando as semelhanças e diferenças entre os mesmos.

Como consequência disso, a pesquisa de Vigotski está direcionada para um estudo da teoria dos afetos de Espinosa à luz da neuropsicologia de sua época. Ao mesmo tempo é um estudo do estado da questão sobre a teoria das emoções em psicologia a partir da teoria de Espinosa.

Com isso, esse problema é construído também para avaliar o caráter anti-histórico da teoria organicista das emoções, levando em consideração o princípio da psicologia histórico-cultural de buscar pelas origens e desenvolvimento de seus objetos de estudo. Esse traço anti-histórico constitui a dificuldade da teoria organicista das emoções em aceitar sua própria modificação e desenvolvimento no confronto com eventuais contestações.

O instrumento para realizar essa avaliação é chamado de “investigação histórica”, nos termos que Vigotski a caracteriza. Seu funcionamento está voltado para acompanhar o desenvolvimento da teoria das emoções de James-Lange, a partir do verdadeiro interesse histórico e da pesquisa filosófica em concreto.

É conveniente esclarecermos que James apresenta sua teoria das emoções em um artigo intitulado *What is an emotion?* Que foi publicado em um periódico de nome *Minds*, em 1884. Já em 1885, Lange torna público o livro *Emotions*, de modo totalmente independente em relação a James, contudo apresentando os mesmos princípios e argumentos, levando à teoria a ser batizada pela História da Psicologia de “Teoria de James-Lange”.

No que diz respeito ao desenvolvimento preconizado pela teoria de Vigotski, ele trata do passado e do futuro da teoria de James-Lange, destacando suas continuidades, confrontos e rupturas diante das verificações experimentais disponíveis até a segunda década do século vinte em psicologia.

Além disso, essa pesquisa também está voltada para mostrar que a teoria organicista das emoções repete em várias partes a teoria das paixões de Descartes:

En una investigación histórica como la nuestra, consagrada al análisis del pasado y del futuro del desarrollo de la teoría de las pasiones, y a su examen a luz de los conocimientos científicos actuales, no se puede dejar de mencionar que Lange y James repiten a Descartes casi palabra por palabra, el cual, trescientos años antes que ellos, decía lo mismo de toda la historia anterior a dicha teoría. (VYGOTSKI, 2010, p. 11)

Assim, sua investigação histórica tem como objeto de estudo a teoria de James-Lange, já sua metodologia consiste em uma pesquisa comparativa entre essa teoria, sua antecessora e os testes laboratoriais que foram elaborados com o passar do tempo, especialmente sua sistematização realizada por Cannon (psicólogo e pesquisador na Universidade de Harvard no na primeira metade do século vinte) e Bard (orientando e parceiro intelectual de Cannon em Harvard).

Depois disso, surge uma busca pelos fundamentos filosóficos desse projeto científico, uma vez que, para Vigotski, a identificação desses elementos poderia, dialeticamente, fazer aparecer aquilo que é pertinente ou não a Espinosa, vindo a distinguir, na teoria organicista das emoções, as influências cartesianas das influências espinosanas.

Daí que, Vigotski afirma que a teoria organicista das emoções não resiste à crítica dos fatos a partir de um estudo experimental. Para demonstrar isso, o psicólogo russo compreende que o problema fundamental na teoria de James-Lange não é a hipótese de que as

transformações orgânicas acompanham as modificações emocionais, porém a interrogação pela natureza da relação entre as mudanças corporais, o conteúdo psíquico, a estrutura das emoções e seu significado funcional.

De maneira mais específica a questão pode ser formulada assim: qual é a relação que conecta as emoções e suas expressões físicas? Para Vigotski a teoria organicista teve o mérito de expor esse problema de um modo claro e compreensível. Seu ineditismo já estava, parcialmente, apoiado nessa clareza, enquanto que seus mecanismos de prova eram a observação quotidiana, análise introspectiva e construções puramente especulativas. (VYGOTSKI, 2010, p. 16)

Semelhante clareza problematizava, inicialmente, os pressupostos filosóficos e, em seguida, identificava duas inconsistências na teoria anterior, chamada de “teoria clássica” ou “teoria tradicional” das emoções. De acordo com Lange, esses pressupostos consideravam as emoções como entidades, substâncias, forças, demônios que se apoderam do homem e determinam suas manifestações físicas e mentais, cuja fundamentação oscilava entre um discurso composto por noções teológicas ou concepções metafísicas antropomorfizadas.

A primeira inconsistência traz o seguinte argumento: um acontecimento seguido de emoção determina, imediatamente, um efeito psíquico. Contudo é admitido que a emoção verdadeira, alegria ou tristeza, consiste naquilo que ocorre na alma, enquanto que as expressões físicas são epifenômenos, sempre presentes, sem nada de essencial entre si.

Essa natureza epifenômica das expressões físicas pode ser caracterizada como sendo uma dependência, para existir, em relação aos movimentos da alma. Para a teoria clássica, as emoções que sucedem na alma são a causa das expressões físicas.

Como consequência dessa primeira inconsistência, Lange classifica a teoria clássica de superficial, pois faz uso de hipóteses metafísicas em geral, atribuindo aos processos psíquicos quaisquer tipos de propriedades e forças em uma constante omissão das verificações experimentais. (VYGOTSKI, 2010, p. 18). Nesse caso, a inconsistência para Lange significa trivialização argumentativa, pois são admitidas quaisquer propriedades e forças que pudessem ser confundidas entre si, na ausência de uma corroboração empírica.

A segunda inconsistência que Lange atribui à teoria clássica trata da impossibilidade do sentimento existir sem suas características físicas, visto que quando os sintomas físicos são suprimidos, o sentimento também se esvai. Isso conduz a uma contradição em relação à primeira inconsistência, vindo a reforçar essa última.

Como consequência a essas colocações, Lange elabora sua hipótese tentando reduzir todas as modificações fisiológicas que acompanham as emoções a uma fonte em

comum e, portanto, estabelecer uma relação de reciprocidade entre os fenômenos. Essa fonte em comum são as modificações funcionais gerais do sistema vasomotor. Grosso modo, esse sistema tem a função de controlar o diâmetro dos vasos sanguíneos, vindo a facilitar ou dificultar a circulação do sangue no corpo.

Em decorrência disso, Lange estabelece que, especificamente, a reação vasomotriz é a fonte e base essencial de todo processo emocional. Em seguida, ele sugere que o principal problema de sua hipótese estava ligado à definição exata da reação emocional do sistema vasomotor aos diferentes tipos de influências:

Después de lo que acabamos de exponer, es difícil que pueda surgir cualquier duda acerca de que el centro de la teoría en torno al cual se desarrolla todo el sistema no es en si la existencia de reacciones fisiológicas en el momento de una manifestación emocional, sino la relación de esas reacciones con el proceso emocional como tal. (VYGOTSKI, 2010, p. 19)

Acompanhando Lange nesse pensamento, James propõe que a excitação corporal segue diretamente a uma percepção estimulante, da qual ela decorre enquanto efeito. Em seguida, a consciência que temos dessa excitação, no momento em que ela aparece, compõe a emoção. Essa ideia significa uma inversão na ordem dos fatos da teoria clássica, porque aquilo que era considerado fonte e causa nessa teoria é transformado em resultado e consequência na teoria organicista.

Esclarecido isso, Vigotski estabelece duas diferenças entre James-Lange: o uso do materialismo e a função do mecanismo fisiológico das reações emocionais. Para Lange, a troca de posições na relação entre emoções e expressões corporais está baseada em tendências materialistas, já para James não há nem mais, nem menos materialismo nas opiniões que defendem o condicionamento das emoções por processos nervosos, pois, para esse autor, é possível conciliar com semelhante suposição posturas psicológicas idealistas, como a psicologia platônica, cujos fenômenos da alma podem e, em certa medida, devem estar submetidos à parte logística da mesma.

No que concerne ao mecanismo fisiológico das reações emocionais, Lange destaca a importância da modificação do sistema vasomotor. Com James é ressaltada, em primeiro lugar, a modificação funcional dos órgãos internos e dos músculos do esqueleto, ademais “[...]ambas teorías se parecen como dos gotas de agua.” (VYGOTSKI, 2010, p. 20)

Feita essa exposição, Vigotski retoma sua demonstração a respeito da insustentabilidade experimental da hipótese de James-Lange a partir das experiências de Cannon. Para tanto, Vigotski examina a relação de causa e efeito proposta por James-Lange

(percepção – excitação interna – consciência da excitação – emoção) com base nos testes laboratoriais de Cannon. Esse procedimento recebe a seguinte formulação:

¿Debemos aceptar, a luz de esos hechos, que las modificaciones orgánicas que aparecen durante las emociones constituyen el fenómeno principal, fundamental, y que su reflejo en la consciencia sea únicamente un epifenómeno o, a la inversa, debemos admitir que el hecho de experimentar emociones de manera consciente representa el fenómeno fundamental e principal, y que las modificaciones corporales que lo acompañan sean únicamente un epifenómeno? (VYGOTSKI, 2010, p. 21)

Com isso, nesse momento da investigação histórico-psicológica, o principal problema trata da ordem da relação de causa e efeito entre processos psicológicos, em emoções e modificações fisiológicas. Essa ordem não tem um significado apenas de posicionamento entre seus termos componentes, mas ela pode ser compreendida como a própria natureza da relação entre emoções e modificações orgânicas.

Sendo assim, são apresentadas duas possibilidades: as modificações orgânicas são o fenômeno principal e seu reflexo na consciência é um epifenômeno, ou, a experiência consciente das emoções é o fenômeno principal e as transformações corporais que a acompanham são fenômenos secundários.

Para desenvolver essa questão e abordar imediatamente o funcionamento da relação, Vigotski identifica duas conclusões nos experimentos de Cannon que eram dotadas de um poder nocivo para a teoria de James-Lange: por profundas e importantes que sejam no plano biológico, as modificações orgânicas são extremamente parecidas nas emoções mais distintas, bem como nas contrárias, considerando o ponto de vista da vivência (apreensível com a introspecção) a partir da qual é possível destacar a raiva, o medo e a alegria. A outra conclusão prega que a relação principal entre as reações orgânicas e o processo emocional não pode ser compreendida como uma relação de causa e efeito.

A primeira conclusão demonstra que se as diferentes emoções fortes podem ser manifestadas na atividade difusa de um só ramo do sistema autônomo, que acelera o trabalho do coração, freia os movimentos do estômago e dos intestinos e provoca constrição dos vasos sanguíneos, então é possível considerar que as condições corporais não são válidas para diferenciar certas emoções.

Com isso, durante o medo, a cólera ou a alegria desmesurada, as reações que ocorrem nos órgãos internos aparentam ser excessivamente uniformes para fornecer um meio apropriado de distinção desses estados. As modificações viscerais comunicam ao complexo emocional uma sensação mais ou menos vaga que não alcança a consciência.

A segunda conclusão rejeita a relação causal entre as reações orgânicas e o processo emocional, porque, segundo Vigotski, para Cannon a formulação de James, “estamos aflitos porque choramos”, necessita ser modificada pelo enunciado “choramos ou de alegria ou de tristeza ou devido a uma grande cólera ou a um sentimento de ternura” (VYGOTSKI, 2010, p. 22). A razão disso é que existe, na hipótese de Cannon, alguma dependência das manifestações corporais em relação ao processo emocional como tal: “Los experimentos que muestran la uniformidad de las reacciones viscerales indican el insignificante papel de los factores viscerales como origen de las diferencias que aparecen en los estados emocionales” (VYGOTSKI, 2010, p. 24)

Isso significa que as reações orgânicas não são o critério adequado para distinguir uma emoção da outra no que tange às suas origens. Essas origens são confundíveis, porquanto não há um movimento específico dos órgãos internos para cada uma das emoções em particular. Vigotski esclarece que a dificuldade de uma organização das emoções, seguida de uma classificação das mesmas, tem como fundamento a, já mencionada, natureza da relação entre processos fisiológicos e conteúdo psíquico.

O outro ponto de apoio da teoria de James-Lange é sua afirmação de que não é possível construir uma representação das emoções isenta de seus processos corporais e de suas sensações correspondentes, pois caso isso fosse realizável, seria um conceito “frio”, destituído dos elementos afetivos que o colorem e fortificam.

Como decorrência do exposto, permanece a hipótese de que as emoções não estão ligadas, em sua origem, a processos psíquicos, mas a manifestações orgânicas e corporais. A novidade é que a introspecção passa a ser a experiência probatória desse aspecto.

A introspecção pode ser pensada como um tipo de investigação que consiste na descrição dos estados da consciência por um observador em primeira pessoa que é, ao mesmo tempo, o analisando de sua própria investigação.

A respeito da introspecção, Vigotski (1991a) escreveu uma introdução ao artigo de K. Koffka, intitulado *La introspección y el método de la psicología*. Nesse trabalho, Vigotski tenta estabelecer algumas semelhanças e discrepâncias entre a psicologia da Gestalt e o projeto, em desenvolvimento, de uma psicologia marxista, destacando a importância da introspecção para a identificação de outra seara de estudo da psicologia, que não está restrita ao comportamento e que compõe uma identidade com ele, sem deixar de mencionar as limitações da mesma. Esse âmbito diferenciado do comportamento recebe nomes variados como “interno”, “reações fenomênicas”, ou “vivências qualitativas”:

El lector encontrará en el artículo de Koffka la exposición de los criterios más importantes, tanto críticos como positivos, de esta escuela. Por nuestra parte, señalaremos sus puntos de contacto y de discrepancia con la psicología marxista, dejando para otra ocasión el análisis detallado y la valoración de la misma. (VYGOTSKI, 1991a, p. 63)

Para tanto, Vigotski destaca três características da introspecção na Gestalt: materialismo monista da nova teoria, metodologia sintética e funcional da investigação e pontos de divergência em relação à sua posição teórica.

A primeira característica, o materialismo monista, enfatiza a identidade fundamental entre as leis que constituem os conjuntos da física, da fisiologia e da psique. Essa característica também enfatiza o princípio dialético da passagem da quantidade para a qualidade, na ocasião de usá-lo para explicar a diversidade qualitativa das vivências.

Além disso, os conteúdos conscientes não são colocados como único objeto de pesquisa, mas como partes integrantes de processos psicofisiológicos de maior envergadura, bem como a psique é considerada como aspecto fenomênico do comportamento.

A segunda característica, a metodologia sintética, é fundamental para compreensão do papel da introspecção, já que, de acordo com Vigotski, existe uma renúncia da mesma enquanto instrumento de análise e cerne de um método de investigação. Do mesmo modo, existe uma rejeição ao objetivismo extremo do behaviorismo, no qual não só a introspecção é evitada, mas também surge uma repulsa à ideia de que possa existir uma dimensão interna ou fenomênica do comportamento, distinta de sua parte externa, a qual é acessível exclusivamente aos órgãos dos sentidos.

O mérito da nova metodologia em Gestalt, no entendimento de Vigotski, consiste na tentativa de fundamentar a perspectiva subjetiva-objetiva funcional, que abarque, concomitantemente, os pontos de vista descritivo-introspectivo e funcional-empírico.

Dessa maneira, Vigotski concorda com a recusa da introspecção tomada como método dissociado do ponto de vista funcional-empírico, contudo faz apologia ao seu uso a partir do olhar subjetivo-objetivo, uma vez que essa compreensão está baseada no princípio de identidade e unidade entre as dimensões interna e externa do comportamento.

Na terceira característica, dos pontos de divergência, são colocados em relevância os elementos de desacordo entre o sistema da Gestalt e o projeto de uma psicologia marxista. Dentre eles são frisados os seguintes: a tentativa de evitar tanto ao vitalismo, quanto ao mecanicismo; a excessiva assimilação dos problemas da psiquê aos problemas teóricos e dados advindos da física do início do século XX, que culminou na falta de um ponto de vista social.

Com base nessas características, especialmente na introspecção, e fazendo uso dos experimentos de Marañón (médico, escritor e filósofo espanhol cuja produção está situada nas primeiras duas décadas do século XX), Vigotski atinge as duas supostas provas para a teoria organicista das emoções. A primeira sustenta que caso sejam suprimidas as manifestações corporais, a emoção deve desaparecer. A outra prova preconiza, precisamente, o inverso da primeira, porque caso essas manifestações corporais sejam artificialmente provocadas, as emoções devem inevitavelmente aparecer.

Vigotski utiliza esse argumento como suporte para realizar transição do procedimento da experimentação mental para a experimentação real. Isso significa que James-Lange fizeram, no máximo, experiências mentais acerca da supressão e aparecimento artificial das manifestações corporais e sua relação com as emoções.

É da natureza das experiências mentais que elas recorram a algum elemento fantasioso e difícil de verificar, já que elas ocorrem em um plano especulativo, que tenta uma constante aproximação com as regras, princípios e condições do plano empírico. Entretanto, a efetiva transformação dessas experiências em experimentos reais está ligada aos instrumentos disponíveis para a execução, quando não, está, minimamente, vinculada ao planejamento de construção de instrumentos probatórios para a experiência mental.

Por sua vez, as experimentações de Marañón tentaram realizar uma verificação subjetiva-objetiva, já que elas tinham como principal técnica a injeção de adrenalina em doses suficientes para que aparecessem todos os fenômenos orgânicos característicos das emoções fortes. Quadro que não ocorria, pois os sujeitos alegavam que não desfrutavam da experiência emocional, apesar de existirem todas as manifestações corporais.

O elemento subjetivo-objetivo é a perspectiva que direcionava a experimentação, porquanto o pesquisador, por um lado, podia conferir as mudanças na consciência dos sujeitos da experimentação, a partir da declaração de suas vivências emocionais. Por outro lado era possível verificar as manifestações corporais das emoções e em seguida estabelecer as relações entre ambas: “Lo nuevo en los experimentos de Marañón es la utilización de la introspección, que nos proporciona pruebas de la vivencia emocional inmediata de los sujetos”. (VYGOTSKI, 2010, p. 38)

É importante voltar a destacar a maneira como a introspecção adquire validade experimental para Vigotski. Isso ocorre quando a mesma é utilizada com fundamento no princípio da totalidade e unidade das dimensões interna e externa do comportamento, que implica, diretamente, na perspectiva subjetiva-objetiva.

Retornando às experimentações da Marañón, as vivências dos sujeitos tratavam de sensações de palpitações cardíacas, pulsação arterial difusa, sequeidão na boca, nervosismo, mal estar e dor. Os estados emocionais associados a essas sensações eram indeterminados, carentes uma emoção identificável de maneira menos confusa e, portanto, mais específica.

Segundo Vigotski, Marañón esclarece que a fala e a descrição dos sujeitos envolvidos na experiência frisava, repetidamente, no uso de duas palavras: “sinto como” e nunca “sinto com alguma certeza isso”. Essa declaração estava presente em descrições tais quais “Sinto como se estivesse assustado”, “Sinto como se estivesse à espera de uma grande alegria”, dentre outras. No que tange a isso, Vigotski ainda completa:

A modo de balance de sus investigaciones, Marañón señala una clara diferencia entre la percepción de los fenómenos periféricos de la emoción vegetativa, es decir, las modificaciones corporales, y la emoción propiamente psíquica, que no aparecía en sus sujetos, y cuya ausencia les permitía dar cuenta de la sensación de un síndrome vegetativo con una serenidad absoluta, sin un sentimiento real. (VYGOTSKI, 2010, p. 38)

A respeito disso, Vigotski ressalta que Marañón prevê uma exceção em condições especiais. Essa exceção abarca o sentimento da tristeza, que está, habitualmente, acompanhada de lágrimas, soluços e suspiros. Isso só ocorria quando os sujeitos eram dotados de um hipertireóidismo ou, antes da aplicação da adrenalina, eles foram colocados a falar sobre filhos doentes e pais já falecidos ou doentes. O fato marcante é que a tristeza só aparecia quando havia uma predisposição para a mesma, que não estava necessariamente ligada às mudanças corporais.

O efeito disso é que os experimentos de Marañón mostram que existe certa independência entre as searas somática e psíquica, comprometendo a estrutura argumentativa de James-Lange, cujo centro tratava de dependência causal entre emoções e modificações orgânicas. O argumento mínimo que pode ser formulado a partir daí, é o de que as relações de causa e efeito entre emoções e transformações orgânicas, na qual estas últimas são a causa daquelas, estão no plano da exceção e não propriamente na qualificação de regularidade previsível, que caracteriza uma lei científica.

O outro suposto pilar que James-Lange elegeram para sua teoria é o de que ela poderia apresentar uma explicação para totalidade da vida psíquica, normal ou patológica, e que a prova disso, bem como da primazia causal dos movimentos orgânicos sobre os processos psíquicos são os casos clínicos:

Así, James no solo aceptaba la legitimidad de la verificación factual de su teoría mediante los datos psicopatológicos, sino que veía en ellos la mejor prueba de ésta, y pensaba que su principal ventaja era que explicaba tanto los afectos normales como los patológicos. (VYGOTSKI, 2010, p. 42)

Para provar ou refutar a teoria organicista com casos clínicos, principalmente os patológicos, são necessários fenômenos muito especiais, que carecem de ser observados na manutenção ou desaparecimento da afetividade nos sujeitos, não paralisados, e que eram caracterizados por uma anestesia completa, uma vez que para James a melhor prova da causa direta das emoções é o efeito físico das excitações externas sobre os nervos, as quais poderiam proporcionar casos patológicos correspondentes à emoção.

Ainda tomando como ponto de partida os experimentos de Marañón, Vigotski supõe que existe um elemento na teoria organicista que pode ser comprovado, cuja atuação é exercida tanto no âmbito somático, quanto na seara psíquica.

Vigotski argumenta que James, ao sustentar a impossibilidade de uma representação adequada da raiva sem considerar as manifestações corporais, descreve que existe uma tendência a atuar energeticamente presente dilatação das narinas e do apertar dos dentes, do mesmo modo que está presente no estado da consciência enquanto uma vivência que não é confundida com as sensações decorrentes da tensão e relaxamento dos músculos de uma pessoa. Essa tendência difere não só da sensação, mas também da percepção:

Es probable que de haber reparado en ella James no hubiera tenido inconveniente alguno en corregirla; pero, en realidad, quizá esta inconsecuencia es el único elemento seguro de toda la teoría, un germen que contiene la idea de que la emoción no es simplemente la suma de las sensaciones de las reacciones orgánicas sino, principalmente, una tendencia a actuar en una dirección determinada. (VYGOTSKY, 2010, p. 40)

Nesse caso, de ocorrência rara e nada regular, os experimentos de Marañón confirmam um tipo de relação, que não é de causalidade, entre as dimensões somática e psíquica. Essa relação é caracterizada por uma imbricação mútua entre esses dois setores, cujo cerne é a tendência em atuar simultaneamente em uma direção. Talvez o dualismo esteja sendo substituído por um paralelismo, concomitante e psicofísico, que abordaremos mais adiante.

Diante dessas contestações experimentais, houve uma tentativa de reformulação das hipóteses basilares da teoria organicista. Essa reformulação supõe que as sensações de tensão e de movimento dos músculos e do esqueleto constituem a verdadeira causa do estado emocional e que existe uma variação de acordo com as diferentes emoções.

Para refutar essa hipótese, Vigotski faz uso das experiências de S.Wilson (até o presente momento não encontramos referências sobre S. Wilson, apenas a menção que Vigotski faz a ele), nas quais é demonstrado que não existe uma correspondência entre manifestações externas de emoção e o sentimento real dos sujeitos. Por exemplo, os pacientes poderiam vivenciar tristeza e estar gargalhando ou chorar quando estavam sentindo felicidade.

Os casos mais comuns que colaboram para essas demonstrações são aqueles dos indivíduos que estiveram vivenciando paralisia emocional do rosto, porque pode ser observada uma expressão da face parecida com a de uma máscara, cujo verdadeiro estado emocional está ocultado pela a inércia facial. Essa inércia pode ser total ou parcial, o que pode ser ressaltado é o fato de não ocorrer uma expressão das reações emocionais que estão sendo vivenciadas.

Seguindo esse padrão verificacional, outro neurofisiólogo, contemporâneo de S.Wilson, chamado de Ch. Dana (até o presente momento não encontramos referências a Ch. Dana, a não ser a menção que Vigotski faz a ele) observou durante o intervalo de um ano uma mulher com pouco mais de quarenta anos de idade, que estava completamente paralisada, movendo apenas o crânio de um lado para o outro, para cima e para baixo. Nesse quadro, essa mulher manteve todas as suas emoções e as manifestações faciais, levando a uma nova conclusão sobre a origem das emoções. (VYGOTSKI, 2010, p. 46 e 47)

Essa nova conclusão consiste em uma resposta para o seguinte problema: do ponto de vista da teoria periférica, por que a afetividade daquela mulher não havia sofrido nenhuma modificação, ainda que o sistema muscular do esqueleto havia sido praticamente eliminado e seu sistema simpático completamente suprimido?

É oportuno elucidar que o sistema simpático possui a função de responder às situações de pressão e estresse como reações de combate, fuga ou discussão. Isso está ligado à aceleração dos batimentos cardíacos, aumento da pressão arterial e concentração de açúcar no sangue.

A conclusão fundamental para teoria das emoções, formulada por Ch. Dana, que pretendeu responder essa indagação, supôs que as emoções estão localizadas de maneira central e resultam da atividade entre o córtex e o tálamo. Vigotski interpreta essa conclusão como um giro decisivo e radical de toda teoria das emoções, cujo conteúdo pode ser considerado um esforço em penetrar a natureza da vida emocional com uma transição, no estudo experimental, da periferia para o centro do cérebro: “Ese desplazamiento radical de la atención en el estudio e teorización de las emociones esconde efectivamente un giro decisivo

completo en las representaciones científicas de la naturaleza de los procesos afectivos.” (VYGOTSKI, 2010, p. 50)

O córtex cerebral é a camada mais externa do cérebro dos vertebrados, abundante em neurônios, composto por uma massa cinzenta, que realiza as funções complexas (memória, atenção, consciência, linguagem, pensamento e percepção) do cérebro e é também responsável pelos movimentos do corpo.

Já o tálamo óptico é uma estrutura também acinzentada composta por diversas vias neurais que podem influenciar umas às outras. É uma espécie de ponto de encontro que tem a função de ser um centro de integração dos impulsos sensoriais, bem como um centro emocional e vegetativo. Está organizado como duas massas neurais que funcionam juntamente, podendo atuar de maneira separada ou unilateral em casos que uma das partes está danificada.

São justamente esses casos que, de acordo com Vigotski, H. Head (neurologista inglês que conduziu trabalhos pioneiros no mapeamento do sistema nervoso no início do século XX) observa e utiliza para postular que as emoções resultam da atividade de integração entre o córtex e o tálamo.

A partir dessas observações, H. Head afirmou que em indivíduos caracterizados pelo funcionamento unilateral do tálamo existe uma reação excessiva a qualquer possível estímulo afetivo do lado do corpo que possuía o tálamo danificado.

Do mesmo modo, quando esses enfermos eram picados por uma agulha ou submetidos ao calor e ao frio, ocorria uma vivência emocional muito maior no lado enfermo do corpo do que no lado são. Isso também podia ser verificado em situações de satisfação, a ponto de terem sido tão intensas que provocavam um sentimento insuportável para o indivíduo enfermo:

La parte del cuerpo correspondiente a los tálamos ópticos afectados reacciona así de manera más fuerte al elemento afectivo, tanto a las irritaciones externas como a los estados mentales internos. Existe un aumento de la receptividad en la parte enferma del cuerpo a los estados de placer y displacer. (VIGOTSKI, 2010, p. 48)

O conjunto dessas sucessivas observações, realizadas por Ch. Dana e Head, foram organizadas em uma teoria por Cannon e Bard, a qual recebeu o nome de “teoria do tálamo óptico”, cujo princípio explicativo, para a origem das emoções, consiste em afirmar que quando um indivíduo está diante de um acontecimento que de alguma forma o afeta, o impulso nervoso atinge inicialmente o tálamo e aí, a mensagem se divide.

Uma parte vai para o córtex cerebral, onde são originadas experiências subjetivas de medo, raiva, tristeza, alegria, etc. A outra se dirige para o hipotálamo (região responsável pela ligação entre o sistema nervoso e o sistema endócrino), o qual determina as alterações neurovegetativas periféricas (sintomas). Ou seja, por esta teoria, as reações fisiológicas e a experiência emocional são simultâneas.

Na compreensão de Vigotski, essa nova teoria possuiu um caráter de “falsa crítica”, visto que está baseada na própria teoria que ela pretendeu criticar, ou seja, na teoria organicista de James-Lange. Vigotski argumenta que a falsa crítica da nova teoria é caracterizada por uma ambiguidade, já que ela acrescenta, ao mesmo tempo, “muito” e “pouco” à teoria anterior. (VYGOTSKI, 2010, p. 48)

Muito no sentido de uma refutação concreta das antigas teses por meio da verificação experimental e na generalização e sistematização teórica do enorme material factual acumulado, principalmente de cunho psicológico e neurológico.

Pouco no sentido de que a crítica não problematiza as bases filosóficas da antiga teoria, nem os equívocos concernentes à maneira de colocar a questão, descuidando de fornecer uma justificativa para o problema das emoções e a necessidade de organizar um ramo específico de estudo: “Lo nuevo combate sin tregua a lo antiguo, pero lo combate con sus mismas armas y por eso, a pesar de las aparentes victorias, sigue siendo prisionero de lo antiguo y del error vanamente refutado. Lo muerto da alcance a lo vivo.” (VYGOTSKI, 2010, p. 54)

Talvez o fundamento dessa crítica de Vigotski seja o modelo de construção da questão em teoria das emoções, pois o modo como a interrogação foi construída possui como pressuposto uma tentativa de aproximar duas dimensões dicotômicas tal qual corpo e psiquismo, vindo a desconsiderar a pertinência ou não de um modelo explicativo para cada uma dessas dimensões e como esses distintos modelos explicativos podem ser conectados, mediante conceitos precisos e específicos. Assim, o modelo de interrogação de James-Lange é repetido por Cannon e Bard, permitindo que, em termos de inovação teórica, o morto alcance o vivo.

A razão dessa especulação está baseada na diferença que Vigotski estabelece entre “falsa crítica” e “crítica”. (VYGOTSKI, 2010, p. 53) Uma “crítica” deveria começar por outro modo de construir questões ou outro caminho para elaborar um problema em relação ao objeto criticado. Consiste em um modo peculiar ou inovador de elaborar perguntas.

Ocorre que mesmo determinado problema para ser formulado carece de fundamentos teóricos para tanto. Na verdade os problemas são criados a partir de posições

teóricas ou de encontros entre posições teóricas, que permitem a visualização ou percepção de lacunas, contradições, falta de precisão ou clareza em projetos científicos ou filosóficos, que podem se manifestar para o pesquisador como sentimento de insatisfação ou inquietação.

Nesse sentido, a disciplina ou tipo de conhecimento privilegiado para esse tipo de pesquisa é a filosofia, pois ainda que uma teoria não seja diretamente filosófica, ela terá seus pressupostos filosóficos, sejam ontológicos (definição para a realidade), sejam epistemológicos (definição para o conhecimento).

Além disso, cabe à filosofia uma investigação a respeito dos fundamentos, princípios e pressupostos de uma teoria, podendo vir problematizar ou justificar a composição desse corpo teórico. Então uma crítica, nos termos de Vigotski, deveria, primeiramente, atingir aos pressupostos filosóficos que sustentam uma teoria ou às posições teóricas que são utilizadas na construção de um problema:

Es verdad que los problemas no resueltos por la crítica y la nueva teoría, de los que acabamos de hablar, constituyen tareas que en apariencia no es posible cumplir más que al cabo de muchos años, y gracias a extensas y serias investigaciones. Debido a su propia esencia, no pueden encontrar solución mediante un enfoque crítico, incluso del error más fecundo. Al contrario, la crítica es la condición primare necesaria para la misma de plantear esos problemas. Esta abre puertas pero, a pesar de todo, nos parece que ha llegado el momento de intentar entrar por primera vez por esas grandes puertas abiertas y tratar, con la mayor libertad e imparcialidad, de trazar las bases más generales del estudio de los problemas nuevos de la psicología de los afectos, problemas con los que los viejos sabios ni siquiera habían soñado. En el presente estudio se realiza precisamente este primer intento, que, necesariamente, es bastante limitado y modesto. (VYGOTSKI, 2010, p. 55)

A partir disso, pode ser interessante destacarmos a contribuição de Van Der Veer e Valsiner para esclarecer e corroborar nossa interpretação sobre a peculiaridade do uso que Vigotski faz da teoria talâmica de Cannon e Bard, uma vez que, na opinião daqueles autores, Vigotski trabalhou com essa teoria somente para criticar a ausência de verificação empírica das hipóteses de James-Lange.

Para Der Veer e Valsiner, isso não significa, conforme ressaltamos acima, que Vigotski tenha aceitado os princípios da teoria talâmica, pois a mesma continuava dentro dos limites ontológicos, epistêmicos e metodológicos propostos por James-Lange:

Nesse aspecto a teoria de Cannon continuava dentro dos limites da concepção original de James-Lange. Ela ainda era uma teoria basicamente fisiológica e ela ainda não levava em conta os aspectos psicológicos dos processos emocionais. O que precisava ser feito, segundo Vygotsky, era uma análise aprofundada das bases filosóficas da teoria de James-Lange. O principal objetivo desse estudo era apresentar essa análise. (VAN DER VEER e VALSINER, 2009, p. 379)

2.2 As três ilusões

Com base no que foi exposto, o estudo de Vigotski passa a ser direcionado para uma dificuldade de cunho interpretativo, que corresponde ao seguinte problema: ainda que tenha sido formulada uma refutação empírica, por Cannon e Bard, à teoria organicista, por que ela era tomada como verdadeira e válida?

Para desenvolver essa questão, Vigotski acredita que existe uma condição inicial que funciona como um impedimento para compreensão dos limites da teoria de James-Lange. Essa condição é composta por três “ilusões” que necessitam serem desfeitas para que ele possa conduzir à etapa seguinte de sua empresa de caráter histórico junto à referida teoria.

Essas ilusões impedem a pesquisa, pois mesmo que seja feita uma comparação entre a teoria organicista das emoções e os resultados das verificações empíricas, a interpretação constituída compreende esses dados como informações que corroboram as hipóteses de James-Lange, quando, no entendimento de Vigotski, ocorre uma refutação dessas hipóteses. Portanto, ele se lança à contra-argumentar diante dessas ilusões.

As três ilusões que resguardam a teoria organicista são as seguintes: o caráter verídico e irrefutável, a ausência completa de um materialismo, bem como a invulnerabilidade e impermeabilidade à crítica.

A primeira ilusão decorre da difusão da teoria de James-Lange em meio à psicologia americana do comportamento e às pesquisas da psicologia objetiva russa. Nesses dois pólos de pesquisa psicológica institucional, foi elaborada a convicção de que semelhante teoria é dotada de “tal simplicidad aparente, tal poder de convicción, con tal abundancia de pruebas factuales, verificables cotidianamente y accesibles a cualquiera” (VYGOTSKI, 2010, p.10), em função de colocar a base orgânica em primeiro plano para explicar as emoções.

A segunda ilusão está ligada à rejeição que James realiza em relação a qualquer classificação materialista de sua teoria. Na verdade, James tenta preservar uma posição ambígua para se proteger tanto das tentativas de refutar sua teoria enquanto materialismo, quanto das incursões de qualificar sua teoria como materialismo para confirmá-la e com isso comprometer seu ambicionado caráter de ineditismo, visto que outras teorias fisiológicas já tinham sido classificadas como materialistas.

A terceira ilusão está associada ao tipo de compreensão que a teoria organicista das emoções produz acerca das experimentações laboratoriais concernentes às suas hipóteses, uma vez que, na análise de Vigotski, essas pesquisas refutam a teoria de James-Lange, não corroborando seus postulados.

Talvez essa terceira ilusão só possa ser sustentada com o suporte da produção institucional que distingue a primeira ilusão somada à dubiedade compreensiva que marca a segunda. Ambas poderiam ser os pilares desse modelo interpretativo que dificulta a apreensão dos dados laboratoriais.

Sendo assim, é importante destacar que a força dessas ilusões superestima um tipo de naturalismo ingênuo, já que essa posição considera suficiente a suposição da base fisiológica para as emoções, descuidando de sua verificação empírica e de sua respectiva interpretação avaliativa à luz da compatibilidade e consistência entre a teoria utilizada e o objeto investigado.

Em outras palavras, Vigotski está nos alertando para a confusão que é realizada entre hipótese e tese dentro da psicologia científica, a qual é construída mediante as três ilusões:

Esta afirmación es corroborada por una referencia al carácter revolucionario de la ideas de James, quien con mucho énfasis, destacó las raíces materiales, puramente fisiológicas de los estados psíquicos. Esta Idea general, indiscutible para todo biólogo que no imagina la actividad psíquica sin su base material, es el denominador común que, gracias a la ilusión mencionada tantas veces, permite identificar las ideas de James con los hechos presentados por Cannon, aunque se contradigan absolutamente. (VYGOTSKI, 2010, p. 13)

A força dessa confusão, fundamentada nas três ilusões, recebe proteção direta no suposto campo de prova utilizado pela teoria organicista para sustentar suas hipóteses. Esse modelo de demonstração é composto pela observação cotidiana, análise introspectiva e elaborações especulativas. (VYGOTSKI, 2010, p. 16)

Talvez o fundamento dessas três ilusões sobre a teoria organicista das emoções esteja presente na situação de crise da teoria das emoções em psicologia. Essa situação de crise pode ser caracterizada pela dificuldade de adequação entre hipótese formulada e seu objeto, que tem como sinal mais evidente a limitada verificação laboratorial, acompanhada de um pressuposto teórico que sustente e corrobore essa limitação.

Essa limitação metodológica tem como pilares a falta de problematização por parte da teoria organicista a respeito de seus pressupostos epistemológicos e ontológicos, bem como sua consequente dificuldade em fazer generalizações adequadas à natureza psicológica das paixões. A partir disso, Vigotski sugere que esse é o objetivo da psicologia em teoria das paixões:

Es evidente que nuestra tarea para con la teoría de las pasiones es ponerla a la altura de los otros temas de la psicología contemporánea. Para hablar con más claridad, nuestra meta es crear las bases primeras de una teoría psicológica de los afectos que sea plenamente consciente de su naturaleza filosófica, que no tema hacer las generalizaciones más elevadas, adecuadas a la naturaleza psicológica de las pasiones, y que sea digna de convertirse en uno de los capítulos de la psicología humana, quizá incluso en su capítulo principal. (VYGOTSKI, 2010, p. 58)

Na tentativa de remediar essa situação, Vigotski especulava acerca da viabilidade do diálogo entre psicologia e filosofia mediante a perspectiva do verdadeiro interesse histórico, que por sua vez estava assentada sobre a investigação filosófica em concreto:

Por el contrario, nos parece que es la consecuencia inevitable de la crisis que experimenta la psicología contemporánea y el único medio de salvación capaz de sacar a la ciencia de esta crisis y que, a nuestro entender, ya la ha sacado parcialmente. Ese fenómeno consiste en una profunda tendencia filosófica que penetra en los ámbitos más diversos de la investigación psicológica contemporánea. (VYGOTSKI, 2010, p. 56)

2.3 Entre crises

Talvez essa crise em teoria das emoções, e seu respectivo encaminhamento dado por Vigotski, possam ser esclarecidos com mais precisão dentro do contexto da crise da psicologia do início do século XX. A respeito desse tema, Vigotski (1991b) possui um trabalho intitulado de *El significado histórico de la crisis de la psicología. Una investigación metodológica*.

Esse escrito, que é anterior à *Teoría de las emocióne: estudio histórico-psicológico*, está voltado para investigar dois problemas: em que consiste a crise metodológica na psicologia da segunda década do século XX? Qual é o significado histórico dessa crise?

Essa crise decorre da necessidade de uma disciplina que acumule, sistematize e encontre os princípios e as regras das descobertas realizadas pelos distintos sistemas psicológicos (Psicanálise, Comportamentalismo e Gestalt).

Tamanha necessidade poderia estar vinculada ao caos que ameaça consumir qualquer atividade científica e filosófica que não organize suas produções no sentido de assegurar uma consistência que suporte ao tempo, aos combates internos, ataques externos (contexto político, econômico e cultural) e sirva de base para a continuidade das investigações. Outro fator é a necessidade de identificar os padrões de surgimento,

desenvolvimento e desuso das ideias em uma atividade científica, especificamente em psicologia.

Vigotski acredita que é possível identificar essa crise mediante dois sinais: a presença de conceitos de outras ciências e o tipo de linguagem usada em psicologia. A necessidade de estudar os fundamentos conceituais das disciplinas particulares em psicologia e seu papel na organização dessas mesmas disciplinas fica evidente quando a psicologia toma emprestados conceitos de outras ciências, pois nesse caso o grau de autenticidade, clareza e fundamentação das teses ou leis psicológicas originados em outros conhecimentos é maior do que aqueles que são criados no interior da própria psicologia. (VYGOTSKI, 1991b, p. 307)

No que tange à linguagem, Vigotski considera o vocabulário psicológico de sua época dotado de uma terminologia insuficiente, ou melhor, a psicologia do início do século XX não possuía uma linguagem. Isso poderia ser explicado pelas três classes de palavras que compunham o vocabulário psicológico até então: palavras da linguagem cotidiana, vagas, portadoras de polissemia e adaptadas à vida prática; palavras da linguagem técnica da filosofia que tinham perdido sua conexão com o significado original, decorrentes do enfrentamento de distintos sistemas filosóficos; vocábulos retirados das ciências da natureza que oscilam excessivamente entre denotação e conotação, impedindo uma denominação mais precisa para a psicologia. (VYGOTSKI, 1991b, p. 324)

Nesse sentido, para investigar esse problema e os sinais ligados a ele, Vigotski preconiza a existência de uma disciplina chamada de “psicologia geral”, que poderia se diferenciar das várias psicologias teóricas voltadas para objetos específicos, uma vez que apresentava como propósito a construção desse edifício epistêmico e metodológico:

De esta crisis metodológica, de la evidente necesidad de dirección que muestran una serie de disciplinas particulares – en un determinado nivel de conocimientos – de coordinar críticamente datos heterogéneos, de sistematizar leyes dispersas, de interpretar y comprobar los resultados, de depurar métodos y conceptos, de establecer principios fundamentales, en una palabra, de darle coherencia al conocimiento, de todo eso es donde surge la ciencia general. (VYGOTSKY, 1991b, p. 259-260)

Essa análise levaria em conta suas tendências, as oposições entre os sistemas, seus condicionamentos reais e sua essência teórico-cognitiva, frisando sua correspondência com a realidade. Além disso, a interpretação desses sistemas iria compreendê-los como fatos da história da ciência, isto é, acontecimentos concretos e historicamente vivos. (VYGOTSKI, 1991b, p. 264)

Talvez a primeira etapa para a construção dessa disciplina geral seja a identificação da necessidade das disciplinas particulares na unificação de seu material heterogêneo em torno de um centro principal, ainda que seja possível admitir centros periféricos oriundos de cada disciplina. Essa unidade determina o papel, o sentido e o significado de cada domínio assinalado, caracterizando um princípio de generalização que com o tempo é convertido em princípio explicativo. (VYGOTSKI, 1991b, p. 268)

O caminho para a execução dessa tarefa são os conceitos geradores ou primogênitos (como o comportamento no comportamentalismo e o inconsciente na psicanálise), já que os mesmos estabelecem integrações dentro de uma disciplina, ou seja, ligam diferentes fatos ou conjunto de fatos em um domínio particular. Assim, a psicologia geral pode ser elaborada a partir da generalização de um conceito e de um princípio generalizador.

Na ocasião dessas conexões ultrapassarem dois ou mais domínios particulares e apresentarem relações de causa e efeito para distintas searas, Vigotski propõe que sejam classificadas como “explicações”: “De esta manera, cuando buscamos un principio explicativo nos salimos de los límites de la ciencia particular y nos vemos obligados a situar esos fenómenos en un contexto más amplio.” (VYGOTSKI, 1991b, p. 268)

Ocorre que a passagem da integração para a explicação não é fruto apenas dessa ligação entre domínios distintos, tal qual uma necessidade lógica do conceito. As condições históricas na forma de exigências externas à teoria são o fator determinante para que as conexões de integração sejam convertidas em vínculos de explicação, visto que essas demandas são aspectos da realidade que invadem a teoria para direcioná-la no sentido de criar uma explicação acerca de setores que compõe os objetos do conhecimento.

Em termos concretos, essa tendência à explicação é proposta como uma metodologia científica de base histórica para a psicologia, a qual funciona tentando demonstrar a necessidade objetiva que subjaz o desenvolvimento da atividade científica.

Essa necessidade objetiva sustenta a repetição regular em que é efetivada a evolução de distintas ideias. Essa evolução é composta por uma tendência na transformação de toda espécie de descoberta, que demarque uma ruptura dos limites estabelecidos, em um princípio explicativo de todos os fenômenos psicológicos.

Semelhante regularidade e desenvolvimento de ideias, permuta de conceitos e mudança de categorias pode ser explicado, a partir da metodologia científica de base histórica, com o uso de três pontos de vista: 1- o substrato sociocultural da época; 2 – as leis e

condições gerais do conhecimento científico; 3 – as exigências objetivas que caracterizam o estado da investigação.

Vigotski postula que é possível expressar esquematicamente o destino geral e o desenvolvimento das ideias explicativas em cinco estágios. O primeiro estágio surge com um descobrimento real mais ou menos importante que modifique a ideia habitual em vigor acerca da causalidade de um grupo específico de fenômenos. O segundo estágio inicia com a propagação da influência dessas mesmas ideias a domínios conflitantes, atingido um número de fatos que originalmente não abarcava.

Em meio a essa difusão, as ideias sofrem uma modificação ou uma aplicação. Essa modificação possui como efeito a elaboração de um enunciado mais abstrato a respeito da ideia em questão, gerando um enfraquecimento no elo com os fatos de origem da mesma para que ela possa estar conectada com um número maior de fatos. Esse enfraquecimento não significa uma ruptura com os dados originais, porque a autenticidade da ideia está associada junto de algum tipo de conexão com os fatos dos quais ela emergiu.

No terceiro estágio, acontece uma modificação estrutural no alcance da disciplina. Essa modificação tem início quando o princípio mais ou menos abstrato se confronta com o sentido ou tendência da disciplina. Desse confronto começa uma adaptação gradativa junto aos conceitos que servem de base para a disciplina. O efeito direto disso é que a disciplina passa a funcionar de acordo com esse novo princípio.

Nesse ponto, as tendências à integração, marcada pela necessidade lógica, e à explicação, caracterizada pelos condicionamentos históricos e pela exacerbação do conceito inicial, se apoiam mutuamente, permitindo que as ideias sejam transferidas para outras disciplinas ligadas a primeira pelos conceitos de base, abrangendo um material fático cada vez mais heterogêneo.

O quarto estágio de desenvolvimento pode ser caracterizado pela ruptura entre o conceito básico e principal de uma disciplina e o princípio explicativo que desenvolvia a disciplina. Essa ruptura decorre da própria natureza do princípio explicativo, pois ela necessita continuar sua expansão em busca das causas externas para um maior número de fatos. Por outro lado, a disciplina para garantir seus limites e desenvolvimento de objeto de estudo permanece em sua própria seara de investigação, marcando assim um desprendimento entre ela e o princípio explicativo.

Outro aspecto desse quarto estágio tange às relações entre a psicologia e os conceitos base de outros tipos de conhecimento como a biologia, a físico-química e à

mecânica. Nessas relações, a ideia componente do princípio explicativo estabelece um contato e uma interação com alguns dos conceitos que fundamentam essas disciplinas.

Dessa interação ocorre uma modificação mútua entre a ideia do princípio explicativo e esses conceitos, implicando no desenvolvimento de setores de pesquisa em comum, atingindo inclusive os sistemas filosóficos que atuam como alicerce desses saberes, transformando os mais remotos âmbitos da realidade e do universo, atingindo a qualidade tanto de um princípio universal quanto de uma ideologia.

Na ocasião de ser convertida em um princípio universal e em uma ideologia, a ideia se desprende por completo de seus fatos de origem, adquirindo uma forma específica que permite interrogar acerca daquilo que ela pretende, o que ela é? De quais tendências sociais procede? E a quais interesses de classe ela serve? A partir desse momento, que é o próprio quinto estágio, é possível problematizar uma ideia científica da psicologia enquanto fato da vida social, permitindo manifestar sua natureza histórico-cultural que estava oculta em meio a seu traço prioritariamente cognitivo.

Assim, somente com suas vestes exclusivamente filosóficas, essas ideias mostram seus vínculos sociais e são abordadas por distintas ideologias que representam outras tendências, as quais produzem uma reinterpretação dessas ideias, encaminhando as mesmas para o interior de um sistema mais amplo que tem sua origem e efetivação em um campo social.

Esse movimento atribui funções e posições para essas ideias, determinando seja seu lugar revolucionário na atividade científica seja seu lugar de reprodução de representações instituídas:

Dicho de diferente manera, otras ideologías, que representan otras tendencias y fuerzas sociales, reconquistan la idea e incluso su campo inicial, elaboran su punto de vista sobre ella y entonces la idea o bien muere o continúa existiendo, incluida más o menos estrechamente en tal o cual ideología de entre una serie de ideologías, compartiendo su destino y realizando sus funciones, pero deja de existir como idea revolucionadora de la ciencia; es una idea que se ha retirado del servicio y que ha obtenido en su departamento el grado de general. (VYGOTSKI, 1991b, p. 272)

A partir desse desenvolvimento esquemático, podemos colocar um problema: qual é a relação que existe entre a disciplina geral de base histórica e as disciplinas particulares? Isso pode ser justificado em razão desse problema nos interessar diretamente, já que a teoria das emoções é uma disciplina particular que está ligada a uma crise metodológica e ao eventual desenvolvimento dos princípios explicativos de uma ciência geral.

Sobre esse problema, Vigotski argumenta que existem dois pontos de vista para abordá-lo: um ponto de vista da crítica e um ponto de vista da análise. O ponto de vista da crítica desenvolve em um mesmo plano o autor da crítica e o objeto criticado. Esse desenvolvimento surge no interior de uma disciplina particular e crítica.

Nesse caso, criticar significa valorar, julgar, verificar e compreender em que medida uma teoria é verdadeira ou falsa. Suas conclusões são formadas por um conjunto de opiniões, ainda que sólidas e devidamente fundamentadas, isentas de uma função positiva, isto é, de propor afirmativamente uma hipótese, visando desenvolver determinada ideia.

Por sua vez, o ponto de vista da análise pertence à ciência ou disciplina geral, cuja tarefa está voltada para conhecer algo novo sobre os fatos que oferece a doutrina. Ela não formula uma avaliação concernente às teorias particulares, visto que está em busca de leis, princípios e formas gerais que desenvolvem as disciplinas particulares e aos sistemas psicológicos.

Essa análise não concebe o confronto entre opiniões e sistemas como uma discrepante contradição sem sentido. Pelo contrário, trata esse embate como uma fase no desenvolvimento da atividade científica em psicologia, com raízes na realidade que dinamiza seus objetos e ramos do conhecimento. Mais precisamente diz respeito a um sistema de tendências objetivas que atribuirão a si próprios a tarefa histórica de desenvolvimento da ciência em que atuam:

En lugar de discutir y valorar críticamente a tal o cual autor, en lugar de tacharle de inconsciente y contradictorio, se dedicará al análisis positivo de las exigencias que plantean las tendencias objetivas de la ciencia. Logrará así hacerse con un mapa del esqueleto de la ciencia general en cuanto sistema de leyes, principios y hechos determinados, en lugar de un conjunto de opiniones sobre opiniones. (VYGOTSKI, 1991b, p. 292)

Com isso, segundo Vigotski, a partir do ponto de vista da análise, uma disciplina geral fornece sentido para os desenvolvimentos das disciplinas particulares a partir de seus princípios explicativos. Fornecer sentido significa atribuir uma interpretação que contenha sistematização do material acumulado, problematização de fundamentos e uma direção ou horizonte para o qual as disciplinas podem seguir.

A partir da perspectiva da análise, portanto positiva, isto é, de apresentação de teses e não só de negação ou crítica, Vigotski estabelece um caminho para tentar encontrar o fundamento último dessa crise, bem como o seu significado histórico.

Para desenvolver isso, ele apregoa que mediante o conhecimento da metodologia e da história das ciências, na perspectiva do materialismo dialético, é possível compreender a atividade científica enquanto um sistema vivo em constante evolução e avanço, cuja composição é diferenciada pelos fatos demonstrados, leis, suposições, estruturas e conclusões que se completam mutuamente.

Daí que, o conflito entre distintos sistemas psicológicos, caracterizados pelas tendências de integração e explicação, assume a forma de uma “luta entre ciências”, a qual significa uma luta entre modelos de cientificidade que atuam com um procedimento de exclusão mútua. Essa luta não pode ser confundida com uma divergência de critérios para caracterização da atividade científica em psicologia, pois são ciências constituídas com o uso de distintos modelos que estão em enfrentamento.

A exclusão mútua ocorre a partir da tentativa de supremacia de um tipo de psicologia geral baseada em uma ciência psicológica específica. A causa disso está ligada a ausência de um trabalho em conjunto entre pesquisadores da filosofia da psicologia e operadores da psicologia para tentar elaborar uma metodologia específica. (VYGOTSKI, 1991b, p. 343)

A razão na qual essa causa se baseia diz respeito a uma interpretação que naturaliza a crise em psicologia, porque dissocia os elementos históricos, culturais e sociais da pesquisa filosófica e científica. Tamanha interpretação supõe que falta à psicologia o mesmo processo que construiu a revolução científica durante os séculos XV e XVI, destacando que ela carece, naturalmente, seguir esse caminho para finalizar sua situação de crise. Esse evento teve como produto o método matemático/experimental aplicado às físicas com o trabalho de Galileu e Newton.

Na continuidade desse pensamento, a interpretação naturalizante postula que a psicologia irá superar seu estado de crise aceitando o mesmo caminho evolutivo da biologia dos séculos XVIII e XIX: descrição dos animais e de seu modo de vida, classificação dos mesmos, unificação dessas classificações e construção de uma disciplina que sistematize o material empírico, os princípios e fundamentos acumulados ao longo do tempo. Nessa analogia, a psicologia geral pode ser compreendida como parte da biologia ou enquanto disciplina dissociada dela.

Nesses termos, para Vigotski, o primeiro passo na elaboração do significado histórico da crise em psicologia, consiste em rejeitar a analogia entre psicologia e biologia, uma vez que essa postura descuida de considerar a existência de outras disciplinas que

exerceram influência nos modelos constitutivos da cientificidade da psicologia, como o caso da sociologia, por exemplo. (VYGOTSKI, 1991b, p. 347)

O passo seguinte à rejeição dessa analogia é a elaboração de uma teoria específica acerca da crise que aceite a suposição de desprendimento entre as estruturas que sustentam esse problema e o seu caráter empírico. Essa operação de desprendimento consiste em interrogar pelo fundamento histórico da diversidade de atividades científicas em psicologia que estão em constante confronto.

Ocorre que esse confronto foi agravado quando o termo “empírico” fora diretamente associado às ciências da natureza, pois a psicologia foi colocada na posição de ciência natural que investiga objetos espirituais ou a história natural desses objetos, gerando uma confusão e luta interna, cujo saldo foi a classificação de “empírico” orientações distintas e conflitantes, tal qual Vigotski argumenta a partir de Vvedienski (acadêmico russo, professor de teologia e filosofia na segunda metade do século XIX) e Chelpanóv (até presente momento não encontramos referências, a não ser a menção feita por Vigotski). (VYGOTSKY, 1991b, p. 347-354)

Semelhante luta e entendimento possui em suas bases o conflito secular entre duas ciências psicológicas específicas, que podem ser diferenciadas enquanto naturalismo-materialista e idealismo, as quais sustentam, respectivamente, um modelo explicativo e um modelo descritivo. Vigotski argumenta, a partir de Dilthey, que as origens dessa divisão remetem à escola de Wolff, entre os séculos XVII e XVIII. Nessa ocasião, admitiu-se que havia uma psicologia empírica e outra racional:

Dilthey, que denomina a estas dos ciencias psicología explicativa y psicología descriptiva, atribuye esta subdivisión a C. Wolff, que dividía la psicología en racional y empírica y, por tanto, localiza esta bifurcación en la aparición misma de la psicología empírica. (VYGOTSKY, 1991b, p. 352)

Nessa divisão, entre explicação e descrição, é estabelecida também uma distinção procedimental e de padrão de racionalidade, pois a explicação estabelece relações de causa e efeito entre fenômenos observáveis, mensuráveis e verificáveis, já a descrição é exercida na forma de compreensão e construção de sentido, usando metáforas e conceitos a partir da cultura e do tema da liberdade, em suas repercussões éticas, estéticas e políticas. Em suma, uma hermenêutica:

La psicología actual – doctrina da alma sin alma – interiormente contradictoria, se descompone en dos partes. La psicología descriptiva por un lado, que no tiende a la

explicación, sino a la descripción y a la comprensión; lo que los poetas, especialmente Shakespeare, ofrecen en imágenes, ella lo convierte en objeto de análisis en conceptos. Por otro lado, la psicología explicativa, científico-natural, que no puede servir de base a las ciencias del espíritu y sobre la que se construye el derecho penal determinista, que no deja lugar a la libertad ni al problema de la cultura. (VYGOTSKI, 1991b, p. 352)

Baseado nisso, Vigotski formula dois princípios e uma tese acerca das relações entre racionalidade em psicologia e o empirismo. Os dois princípios estão ligados pelo reconhecimento de dois gêneros distintos de psicologia empírica: uma de base idealista e outra de base materialista. Já a tese postula que há um profundo dualismo em psicologia que impregna todo o seu desenvolvimento e que é possível conhecer as causas próximas de seu aprofundamento:

En esencia, lo que hemos es poner de manifiesto la tesis, hace tiempo establecida en nuestra ciencia, de su profundo dualismo, que impregna todo su desarrollo, y, por tanto, nos hemos adherido a un indudable principio histórico. Nuestra tarea no incluye la historia de la ciencia y limitándonos a constatar simplemente el hecho y a explicar *las causas próximas* que han conducido a la agudización y escisión de este dualismo en la crisis. (VYGOTSKI, 1991b, p. 355)

As causas mais próximas para esse aprofundamento e sua eventual força motriz são razões de ordem interna à psicologia, já que as causas e fenômenos externos (sociais e ideológicos) estão representados por forças que atuam a partir da própria psicologia enquanto atividade científica. O núcleo dessas forças é o desenvolvimento da psicologia aplicada em toda sua amplitude. Isso ocorre em função de três elementos: a prática, a metodologia e a unilateralidade da técnica em psicologia aplicada.

Para Vigotski, com a prática, a psicologia enfrenta pela primeira vez o tema da práxis: indústria, educação, política, forças armadas, dentre outras. Essa práxis tem como um de seus frutos a organização e a regularização da psique, ainda que seja de forma desordenada.

Nesse ponto é oportuno esclarecer a noção de práxis tal qual ela aparece no presente texto de Vigotski. Esse esclarecimento está associado ao debate dentro da literatura marxista sobre as características que a práxis adquire na obra de Marx e Engels.

Na compreensão de Bottomore, exposta no *Dicionário do pensamento marxista* (2001, p. 294-295), existem dois temas de destaque dentro do debate acerca da práxis: o primeiro trata de qual disciplina deve investigar o conceito de práxis e o outro até que ponto o conceito de práxis pode ser definido ou esclarecido.

O primeiro tema está vinculado ao lugar que a práxis ocupa na atividade humana, isto é, nesse caso a práxis é considerada ou um aspecto da natureza humana e da atividade humana ou um elemento presente na natureza humana em todas as suas formas.

Na primeira possibilidade, a práxis seria objeto de uma disciplina filosófica como a ética, a estética, a teoria do conhecimento, dentre outras. Na segunda possibilidade, a práxis seria estudada exclusivamente por uma disciplina híbrida como a ontologia-antropológica marxista e encaminharia a ação humana para a revolução social.

O segundo tema também possui dois pólos: um extremo defende que o conceito de práxis é demasiadamente geral e básico, portanto complexo, para vir a ser definido. O outro extremo apregoa que a práxis pode ser esclarecida como uma atividade humana pela qual o homem modifica a si e ao mundo, dotado de criatividade, universalidade e história.

Bottomore esclarece que as raízes desses dois debates podem ser encontradas no discurso de Engels sobre o túmulo de Marx e que foi reproduzido na *Introdução* da edição inglesa do texto intitulado *Do socialismo utópico ao socialismo científico* e na parte III de outro escrito cujo título é *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*.

O argumento desenvolvido nessas duas ocasiões é o de que Marx havia feito duas grandes descobertas: uma teoria do materialismo histórico e uma teoria da mais-valia. Isso permitiu que dois tipos de interpretações fossem criados e difundidos: a de que a indústria e a experimentação científica constituem práxis no sentido dialético-filosófico; a outra defende que a experimentação científica é contemplação em sua forma mais pura. A primeira interpretação tem como representante Lênin e a segunda Lukács.

Com relação à primeira interpretação, a práxis é considerada garantia de conhecimento fidedigno e critério de verdade, podendo ser aproximada da teoria do conhecimento, porém aceitando que o aspecto epistêmico não é o suficiente para refutar por completo e em definitivo qualquer concepção da ordem da produção humana.

Essa noção de que a práxis seja experimentação e indústria corrobora a idéia da mesma enquanto princípio de validação do conhecimento e de construção da atividade científica, desde que esteja relacionada aos princípios do materialismo histórico e dialético.

Acerca disso, é prudente destacarmos que existe uma diferença conceitual entre o materialismo histórico e o materialismo dialético. O materialismo histórico é a ciência ou conjunto de teses empíricas do marxismo, já o materialismo dialético pode ser considerado a filosofia do marxismo.

De acordo com a definição de Engles em *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, que pode ser reencontrada também nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de

Marx, e na *Ideologia Alemã* de ambos, o materialismo histórico é um tipo de cosmovisão capaz de sustentar uma construção historiográfica, que busca encontrar a causa final (teleológica) e a força motriz de todos os acontecimentos históricos que estejam relacionados às transformações dos modos de produção e divisão do trabalho nas sociedades, bem como a organização das instituições jurídicas, políticas, morais, religiosas e estéticas em função da manutenção dessa produção.

Seu traço marcante é a dinâmica dialética entre as relações produtivas, compostas por classes, meios de produção e a superestrutura social construída para legitimar esse funcionamento da produtividade: “Rigorosamente falando, o materialismo histórico não é uma filosofia; parece melhor considerá-lo antes como uma teoria empírica (ou, talvez mais exatamente, como uma coleção de teses empíricas)” (BOTTOMORE, 2001, p. 260)

Por sua vez, o materialismo dialético, conceituado em *Dialética da Natureza* e no prefácio à segunda edição do *Anti-Dühring* de Engels, é composto por três leis fundamentais: lei da transformação da quantidade em qualidade; lei da unidade dos contrários e lei da negação da negação. A primeira lei coloca que as mudanças quantitativas conduzem às mudanças qualitativas revolucionárias. A lei da unidade dos contrários postula que a realidade concreta é resultado de contrários e contradições de implicação mútua. Por fim, a terceira lei defende que no conflito dos contrários um irá negar o outro, ascendendo a um nível histórico superior, que mantém algo dos termos negados:

A combinação do materialismo com a dialética modifica ambos. Bem compreendido, o materialismo do materialismo dialético não é, como seu ancestral tradicional, reducionista. Não reduz as idéias à matéria, afirmando sua identidade final. Sustenta, dialeticamente, que o material e o ideal são diferentes, na realidade opostos, mas existem dentro de uma unidade na qual o material é básico ou primordial. A matéria pode existir sem o espírito, mas o inverso não pode ocorrer. O espírito originou-se historicamente da matéria e dela continua dependente. (BOTTOMORE, 2001, p. 259)

A partir disso, a práxis pode ser compreendida como uma atividade humana de modificação de si e do mundo que acarreta em um critério epistêmico de verdade e de sustentação da psicologia aplicada, baseado na experimentação e na indústria, seguindo os princípios e leis do materialismo histórico e dialético.

É conveniente ressaltar a complexidade da postura de Vigotski no que diz respeito a uma tomada de posição entre materialismo dialético ou materialismo histórico, porque o mesmo utiliza os critérios de verdade epistêmicos do materialismo dialético, porém elege

como modelo e inspiração para desenvolvimento de sua disciplina geral o materialismo histórico.

Talvez isso ocorra em função da prudência de Vigotski para com as generalizações teóricas precipitadas, que produzem conclusões desprendidas de fatos empíricos e das regularidades decorrentes desses fatos. Implicando em uma supremacia da contemplação diante da prática e produção da vida material.

Nesse sentido, seu arquétipo de pesquisa é o da produção da vida social, reservadas alguns distanciamentos no que trata de analogias abstratas que não se voltam diretamente para a dinâmica histórica das sociedades. Isso não isenta o materialismo histórico de sua dinâmica dialética, nem estabelece uma oposição binária entre as duas orientações marxistas (história e dialética), entretanto demarca o traço de prioridade da produção da vida material em relação à criação de representações que tratam de justificar ou problematizar a organização espacial e, sobretudo, temporal dos agrupamentos humanos.

Desse modo, a prática permite que as psicologias reestruturem seus princípios, visto que a mesma é convertida em juiz supremo da teoria, critério de verdade e pressuposto para criação de leis e formulação de conceitos. Isso significa que a prática deve permitir o acesso à verdade do pensamento por meio da compreensão e domínio da psique.

No que concerne ao segundo elemento constitutivo da psicologia aplicada, ou seja, a metodologia, ela trata da exigência por parte da prática, enquanto princípio constitutivo da atividade científica, de uma filosofia ou mais precisamente de uma metodologia da ciência. A causa imediata disso são os problemas gerais presentes na teoria e o exame das dificuldades inerentes em cada caso concreto.

Assim, Vigotski aventa que o significado completo da crise em psicologia reside no abandono histórico efetivado, por parte da psicologia aplicada, em relação ao princípio da prática e da necessidade de sua respectiva filosofia:

Por eso afirmo, a pesar de que más de una vez se haya visto comprometida, a pesar de que su valor práctico sea casi nulo y sus teorías con frecuencia ridículas, que su importancia metodológica es enorme. El principio de la práctica y su filosofía se impone una vez más: la piedra que rechazaron los constructores, ésa vino a ser piedra angular. Ahí se halla el significado completo de la crisis. (VYGOTSKI, 1991b, p. 357)

Por fim, a unilateralidade da técnica em psicologia aplicada é caracterizada por ser ligada exclusivamente à perspectiva materialista, portanto explicativa e fisiológica. Essa posição descuida da importância de um conceito integral em psicologia, que realize as

conexões entre aspectos fisiológicos e psicológicos, possibilitando um manejo artificial do comportamento sem abrir mão de um domínio da psique.

Para Vigotski essa conexão entre aspectos fisiológicos e psicológicos necessita obedecer às demandas da práxis organizada, uma vez que ela estabelece o modo que a psicologia pode vir a responder aos auspícios dos vários setores que compõe uma sociedade, formulando hipóteses que possam ser verificáveis e convertidas em leis, mediante a elaboração de uma explicação. Por outro lado, isso também significa que o idealismo em psicologia, compreensão e descrição, não é adequado para atender ao clamor por respostas dotadas de rigor e alguma previsibilidade para o cotidiano:

Y ese mayor rigor que, en general, sólo puede exigírsele a la ciencia, pasará, gracias a la extrema seriedad de la práctica, a revitalizar la psicología. La industria y el ejército, la educación y el tratamiento de los enfermos, resucitarán y reformarán la ciencia. (VYGOTSKI, 1991b, p. 358)

O problema que surge em torno do materialismo explicativo da técnica em psicologia aplicada trata da imprescindibilidade da relação entre princípios psicológicos e argumentação filosófica, pois a técnica, em psicologia, é direcionada por premissas epistemológicas específicas, as quais são as responsáveis diretas pelo tipo de conhecimento que é formulado. Na psicologia de Vigotski, técnica e metodologia estão ligadas. Os problemas centrais terminam por ser de cunho filosófico, enquanto a técnica trata de uma aplicação que pretende encontrar nexos explicativos específicos.

A sustentação última da crise está na tensão entre idealismo e materialismo, mais precisamente na maneira como esse conflito fica radicado na psicologia aplicada, pois essa tensão faz com que, conscientemente ou não, princípios, práticas, procedimentos explicativos e compreensivos sejam misturados, gerando inconsistência e confusão no desenvolvimento teórico e prático da psicologia.

A alternativa proposta por Vigotski supõe que o princípio da prática pode exercer uma pressão que decompõe a tensão em duas ciências, possibilitando a construção de uma nova unidade dialética entre metodologia de base filosófica e aplicação técnica de alicerce experimental. A condição para a criação dessa unidade é a renúncia radical do “empirismo cego”, marcado pelo uso da introspecção no estudo das sensações concretas. Essa introspecção criticada por Vigotski é aquela que tem como princípio a perspectiva exclusivamente subjetiva, deixando de considerar o princípio da subjetividade-objetividade.

O detalhe interessante é que Vigotski admite que as duas psicologias, explicativa e compreensiva, terão seu destino e desenvolvimento com a cisão realizada pela prática. Sua colocação não diminui nem despreza a psicologia compreensiva, entretanto problematiza seu caráter de cientificidade e de aplicabilidade técnica. Daí que sua predileção pelo materialismo ocorre quando é colocado o tema da técnica em psicologia aplicada e sua eventual cientificidade:

Sólo la renuncia radical al empirismo ciego, que persigue las sensaciones introspectivas directas, y está escindido interiormente en dos; solo la emancipación de la introspección, su exclusión de un modo parecido a como se han ignorado los ojos en la física; solo la ruptura en dos psicologías y la elección entre ambas de una sola ofrecen la salida de la crisis. (VYGOTSKI, 1991b, p. 362)

Assim, essa cisão em duas ciências termina por desabilitar a hermenêutica como procedimento dotado de cientificidade, garantindo à mesma um espaço investigativo na ordem da compreensão ou um idealismo que não pode suprir as exigências por experimentação e dedução com base em princípios gerais reguladores de verificação empírica.

Dessa maneira, podemos abordar duas interrogações: qual é o elemento diferencial do significado histórico completo da crise em psicologia? E quais são os traços distintivos de uma psicologia geral para Vigotski?

O elemento diferencial do significado histórico da crise em psicologia são os movimentos dialéticos que ocorrem no avançar do tempo, isto é, o surgimento de sistemas, teorias, hipóteses e técnicas, ora corretas, ora equivocadas, bem como sua influência e substituição gradativa que marcam um “zig-zague” na crise em psicologia (VYGOTSKI, 1991, p. 365).

Esse “zig-zague” é composto ainda por avanços, retrocessos, interrupções e invenções no transladar de uma geração para outra, cuja força determinante é o trabalho coletivo e contínuo, ainda que contraditório, mas dotado de sentido, realizado por distintas orientações de pensamento:

Somos dialéticos y no pensamos, en modo alguno, que el camino de desarrollo de la cienciaa(sic) vaya en línea recta. Y si hay en él zigzags, retrocesos o recodos comprendemos su significado *histórico* y los consideramos, (de igual modo que el capitalismo es una etapa inevitable hacia el socialismo), como eslabones *necesarios* de nuestra cadena, etapas inevitables de nuestra senda. (VYGOTSKI, 1991b, p. 397)

Como efeito da necessidade de semelhante zig-zague teleológico, Vigotski vislumbra o lugar da psicologia na história da ciência e no contexto de uma nova sociedade.

Para ele, na perspectiva do marxismo, a história da ciência estaria incompleta sem a psicologia, pois caberia à mesma o estudo do novo homem que emerge de uma nova sociedade.

Essa nova sociedade poderia ser caracterizada pela ausência de donos da verdade acerca das pessoas e de donos das pessoas. Além disso, a psicologia, enquanto atividade científica, poderia ser colocada no centro da vida e do discurso sobre a vida, porquanto ela possibilitaria um salto do reino da necessidade para o reino da liberdade, vindo a ser uma ciência de uma etapa de transição na história da humanidade, fornecendo as bases para a criação de uma nova humanidade em sentido biológico e psíquico: “En la futura sociedad, la psicología será en realidad la ciencia del hombre nuevo. Sin ella, la perspectiva del marxismo y de la historia de la ciencia sería incompleta. Pero, sin embargo, esa ciencia del hombre nuevo será también psicología.” (VYGOTSKI, 1991b, p. 405)

No que tange aos traços distintivos de uma psicologia geral, Vigotski a caracteriza como um “materialismo psicológico” ou como uma “dialética da psicologia”. Para conseguir efetivamente criar uma disciplina desse porte o autor especula que seja necessário construir todo um “Capital”, que pode ser reconhecido por desvelar a essência do grupo de fenômenos correspondentes, as leis sobre suas variações, suas características qualitativas e quantitativas, sua causalidade e criar categorias e conceitos que lhes são próprios. (VYGOTSKI, 1991b, p. 389)

O modelo que Vigotski sugere para essa tarefa é aquele presente na *Crítica da economia política* de Marx. Nesse caso, utilizar esse texto significa elaborar conceitos equivalentes às noções de “classe”, “base”, “valor”, dentre outras, visto que os mesmos possibilitaram uma descrição e estudo dos objetos para Marx.

A matriz para a construção de semelhantes ideias em psicologia aceita o método de Marx como pressuposto e instrumento na criação de hipóteses e descrição direta de situações concretas. Mais especificamente, o interesse recai sobre a visão global do método para desenvolver uma investigação do psiquismo.

Esse olhar global não trata de uma aplicação do materialismo dialético em psicologia, mas lida uma procura por um mecanismo concreto junto ao materialismo histórico que contribua na confecção do conhecimento, destacando seus fatos, teorias, sentido interno e ligações precisas entre eles, sem abandonar a interrogação pela influência de forças externas no desenvolvimento dessas pesquisas e especulações, uma vez que a psicologia não apresentava vias de desenvolvimento independente, carecendo de uma identificação dos processos históricos que a condicionam:

Lo que se *puede buscar* previamente en *los maestros* del marxismo no es la solución de la cuestión, y ni siquiera una hipótesis de trabajo (por éstas se obtienen sobre la base de la propia ciencia), sino del método de construcción (de la hipótesis. .R.R) No quiero saber de momio, entresacando un par de citas, qué es la psique, lo que deseo es aprender en *la globalidad* del método de Marx, cómo se construye la ciencia, cómo enfocar el análisis de la psique. (VYGOTSKI, 1991b, p. 391)

Os fatores externos têm o propósito de explicar o caráter idealista ou materialista, religioso ou positivo, individual ou social da etapa de desenvolvimento de uma ciência, já que esses fatores podem acelerar ou retardar esse processo, podem desviá-lo ou mudar a qualificação de cada momento do percurso de uma atividade científica. No entanto, esses fatores não estão habilitados a criar hipóteses, teorias, técnicas avançadas ou experimentos.

Vigotski adverte que esse trabalho não pode ser confundido com a elaboração de um manual de materialismo dialético para a psicologia, nem consiste em agrupar opiniões pontuais acerca da psicologia que foram coletadas em textos de Marx e Engels, pois isso seria equivalente à delimitação de formas lógicas para compreender fenômenos específicos, comprometendo a riqueza da diversidade qualitativa, decorrente dinamismo dos processos empíricos, em favor de uma generalização apressada e demasiadamente abstrata. (VYGOTSKI, 1991b, p. 390)

Destarte, essa clausula restritiva frisa que “O Capital” da psicologia geral não poderia ser a aplicação das três leis da dialética em casos concretos dessa ciência, mas o acompanhamento dos processos históricos externos e suas relações com as etapas internas do trabalho de construção de um tipo específico de conhecimento regido pela dinâmica da dialética.

A partir do exposto, temos condições de abordar um problema que pode ser considerado consequência direta de nossa argumentação: qual é a relação que pode ser estabelecida entre os fundamentos da crise em teoria das emoções e o significado histórico da crise em psicologia?

A crise em teoria das emoções tinha como sustentação a dificuldade de realizar uma verificação empírica das hipóteses da teoria organicista, que conduzia a uma inadequação entre objeto de pesquisa (as emoções) e os raciocínios formulados para explicar esse objeto.

O possível fundamento dessa situação foi a maneira como o problema de pesquisa dessa teoria havia sido elaborado, uma vez que a teoria de James-Lange estava ligada a um desconhecimento de seus próprios pressupostos epistemológicos e ontológicos. Isso conduziu a uma dificuldade de generalizar os resultados de pesquisa e sistematizar o material factual

acumulado, pois os instrumentos teóricos capazes de exercer esse fim estavam dotados de limitações conceituais para tanto.

Por sua vez, a crise em psicologia na segunda década do século XX pode ser caracterizada pela ausência de uma disciplina que acumule, sistematize e encontre os princípios e as regras das descobertas realizadas pelos distintos sistemas psicológicos, construindo zonas de comunicação e encontro entre os mesmos.

Já o significado histórico dessa crise é definido pela dificuldade, por parte das psicologias, em identificar os movimentos de ziguezague e pendulares de suas atividades de criação do conhecimento, ou seja, os movimentos dialéticos que ocorrem no avançar do tempo com o surgimento e desaparecimento de sistemas, teorias, hipóteses e técnicas, a partir de um trabalho conjunto entre pesquisadores.

Talvez a relação entre as duas crises, dentro de nossa hipótese de leitura, possa ser sustentada pelos tipos de teorias científicas ou filosóficas que estivessem sendo pressupostas para coordenar e direcionar a pesquisa em psicologia. Mais precisamente esse elo pode estar apoiado em pressupostos filosóficos baseados em um dualismo psicofísico.

Esse dualismo psicofísico consiste em supor que a realidade seja composta por duas dimensões: uma extensa ou material e outra psíquica, logo existe uma equivalência conceitual entre quatro termos: realidade material/materialismo e realidade psíquica/idealismo. Semelhante ideia está presente em ambas as crises, no entanto ela tem repercussões e importância distinta em cada uma delas.

Na crise metodológica em psicologia o dualismo pode ser resolvido pela prática no tema da técnica em psicologia aplicada e a importância do mesmo fica restrita ao encaminhamento materialista sugerido por Vigotski. Já a crise em teoria das emoções tem sua possível solução direcionada para a uma versão da história da teoria das emoções em psicologia, sustentada por um tipo específico de história da filosofia, que abordaremos no capítulo seguinte.

A crise em teoria das emoções pode ser pensada no contexto da crise metodológica em psicologia no que tange ao seu aparato especulativo e eventual problematização filosófica, pois a teoria das emoções não deixa de ser uma teoria e a metodologia possui uma dimensão de fundamentação exclusivamente teórica e outra de aplicação procedimental. O elemento diferencial dessa crise em relação a anterior é que nela ocorre, explicitamente, a menção ao cartesianismo, isto é, o dualismo psicofísico é do tipo cartesiano, pois trabalha não com a noção de duas dimensões, mas de duas substâncias e suas eventuais consequências.

Portanto, a relação entre as duas crises repousa na natureza teórica da investigação acerca das emoções e na parte especulativa da metodologia em psicologia, em que o ponto de encontro é o dualismo psicofísico, garantindo os quatro termos: realidade material/materialismo e realidade psíquica/idealismo.

Esse ponto de encontro, cujo centro é o dualismo psicofísico, é compreendido pela psicologia das três primeiras décadas do século XX como um princípio teórico que não é revisitado, pois poderia comprometer a produtividade da pesquisa. Os pressupostos teóricos desse dualismo podem ser encontrados em alguns lugares argumentativos da história da psicologia teórica que estabeleceu relações com um tipo de compreensão em história da filosofia, mais precisamente com determinado exercício de leitura e escrita em história da filosofia, o qual aproximou as teorias de Espinosa e Descartes e estabeleceu um vínculo que permitiu sustentar as três ilusões supramencionadas, blindando a teoria de James-Lange contra as experimentações científicas que refutava a mesma.

Essa blindagem em teoria das emoções encontra sua corroboração no fato de que ainda que fossem procuradas alternativas em teoria psicológica ao dualismo, apenas haveria dualismo cartesiano. Por isso, Vigotski realizou uma incursão nas relações entre história da psicologia e história da filosofia na tentativa de encontrar alternativas teóricas ao dualismo predominante.

3 OS LIMITES VIGOTSKIANOS-FILOSÓFICOS DA TEORIA DE JAMES-LANGE

3.1 O “erro” de Lange

Vigotski mostrou, principalmente a partir dos experimentos de Cannon-Bard, que a hipótese central teoria das emoções de James-Lange (a saber: as emoções decorrem de reações fisiológicas causadas por estímulos externos) não possui correspondência com sua eventual verificação empírica. No entanto, Vigotski também identificou a existência de três ilusões na psicologia das emoções da primeira metade do século XX (o caráter verídico e irrefutável, a ausência completa de um materialismo, bem como a invulnerabilidade e impermeabilidade à crítica) que dificultam, quando não impedem, a aceitação dos resultados obtidos pelas pesquisas de Cannon-Bard.

A partir daí, especulamos que a sustentação dessas ilusões ocorre com base na situação de crise da teoria das emoções e a maneira como essa crise pode ser aproximada e reforçada pela crise metodológica em psicologia, tal qual foi diagnosticada por Vigotski.

Chegamos ao ponto que em essa crise estava ligada ao uso do dualismo psicofísico por parte da metodologia científica aplicada em psicologia na primeira metade do século XX. Assim, Vigotski argumenta que esse uso do dualismo em teoria das emoções advém de um tipo de compreensão que a história da psicologia, do referido período, aceitou e codificou como verdade científica para suas gerações posteriores. Essa compreensão possui como núcleo a tese de que existe uma ligação de precedência entre a teoria das emoções de James-Lange e a teoria da afetividade de Espinosa.

Com isso, Vigotski investiga essa tese, postulada por Lange, com o propósito de contribuir para construção de uma via de desenvolvimento para teoria de Espinosa na psicologia: “En tal caso, la restitución de la famosa hipótesis al ámbito del pasado histórico no sólo no significa lo mismo para el destino de la teoría de Spinoza, sino que, por el contrario, abre la vía a su desarrollo futuro en la esfera de la ciencia psicológica”. (VYGOTSKI, 2010, p. 83)

Nesses termos, a hipótese de leitura apresentada por Vigotski preconiza que existe um elo de oposição que relaciona a teoria dos afetos de Espinosa e a teoria de James-Lange. Esse elo de oposição é composto pelas alternativas ondulatórias de tese e antítese que são necessárias e inevitáveis à história do pensamento.

Isso significa que Vigotski, conforme já tratamos no capítulo anterior, interpreta a tese da natureza do vínculo entre a teoria dos afetos de Espinosa e a teoria de James-Lange, a partir de princípios do materialismo histórico e dialético, pois defende que existe uma conexão de oposição e oscilação necessária entre as duas teorias.

Para desenvolver essa hipótese, Vigotski busca pelas origens ideológicas e filosóficas da teoria de James-Lange. Ocorre que essa busca de Vigotski requer alguns esclarecimentos em torno da palavra “ideologia”. Não fica claro se Vigotski está tratando a noção de ideologia como um conjunto de ideias acerca de um tema ou se ideologia consiste em um elo necessário entre as formas invertidas de consciência e a existência material dos homens. Ou, na perspectiva de uma terceira hipótese, existe uma oscilação em entre os dois significados anteriores.

Ocorre que para consolidar o segundo significado (velar uma realidade material por meio de formas invertidas de consciência a respeito dessa mesma realidade) requer uma exposição detalhada da produção das condições materiais do momento histórico em que a teoria James-Lange foi elaborada, seguida da descrição dos mecanismos de produção da consciência dentro desse momento temporal e, por fim, uma identificação precisa dos fluxos e refluxos das relações entre infra-estrutura material e produção da consciência. No entanto, em *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*, Vigotski não realiza essa tarefa.

Por outro lado, a noção de ideologia utilizada por Vigotski pode ser ligada a uma tarefa crítica do tipo negativa, ou seja, problematizar os fundamentos da teoria de James-Lange, nos levando a considerar que o significado atribuído ao termo “ideologia“ pode ser o processo de velar um aspecto da realidade para beneficiar e legitimar a manutenção de determinada organização das forças materiais.

Nessa situação, Vigotski está tratando de investigar a construção, manutenção e legitimação de uma compreensão que foi desenvolvida dentro da história da filosofia e herdada pela história da teoria das emoções em psicologia, isto é, a interpretação de que a teoria das emoções de James-Lange possui como precedente direto a teoria dos afetos de Espinosa.

Podemos formular a pergunta de Vigotski da seguinte maneira: como foi construída uma relação de identidade e precedência entre a teoria de James-Lange e a teoria dos afetos de Espinosa? Para isso, algumas compreensões foram encobertas por outras. Porém, como isso ocorreu?

Essa interrogação permite precisar um pouco mais a noção de ideologia trabalhada por Vigotski, na *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*, a qual está associada

ao encobrimento de determinada compreensão em favor da manutenção e legitimação de uma maneira de pensar por meio de representações aceitas em um contexto de produção de sentido. Logo, ideologia para Vigotski oscila entre um conjunto de ideias e efeito de velamento e encobrimento de algum tipo de condição de produção da compreensão.

A pista ou hipótese de Vigotski propõe que a relação de oposição entre as duas teorias é mediado pela identidade entre a teoria de James-Lange e a teoria das paixões da alma de Descartes via Malebranche. Isso significa que consiste em um erro afirmar que Espinosa é a base filosófica para a teoria de James-Lange.

Esse erro possui duas fontes: a negligência filosófica do próprio Lange a respeito dos precedentes de sua teoria e a despreocupação de James no que concerne à natureza filosófica desse mesmo invento:

En parte, el origen de este error es la negligencia filosófica del propio Lange y, en parte, la de James, quienes se preocupaban poco por la naturaleza filosófica de la teoría que habían creado. Basándose en un desconocimiento absoluto de la teoría de Spinoza, Lange formuló la suposición de que, en última instancia, convenía considerar la famosa definición spinoziana del afecto como la única anticipación de su propia teoría y, en todo caso, como lo que más se aproximaba a su concepción. Todo el mundo creyó en esta suposición, que arraigo y adquirió el carácter de una verdad científica en cuanto entró en los manuales y se convirtió en patrimonio de la sabiduría escolar. (VYGOTSKI, 2010, p. 83-84)

De um ponto de vista heurístico, é prudente perguntarmos: qual é a noção de erro que Vigotski está aplicando ao avaliar essa postura de Lange?

Para Vigotski, o significado da noção de erro fica entre o fundamento da opinião ou equivale à própria opinião. O mínimo que podemos compreender é que o erro está relacionado à opinião, a qual é pensada por Vigotski dentro dos quadros da teoria do conhecimento de Espinosa:

La opinión de que la teoría James-Lange se enraiza en la *Ética* se basa en un error. En realidad, a lo sumo, no es más que una opinión, en el sentido en que esa palabra se emplea en la gnoseología spinoziana, que designa así el modo primero e inferior del conocimiento, porque está expuesta al error y su lugar nunca está donde hemos adquirido una convicción, sino únicamente donde es cuestión de conjeturas y suposiciones. (VYGOTSKI, 2010, p. 83)

Nessa passagem, Vigotski caracteriza a opinião como portadora de conjecturas e suposições. Nos quadros da teoria do conhecimento de Espinosa, a opinião é pensada a partir do tema dos “gêneros de conhecimento” e seu uso enquanto palavra (“opinião”) aparece explicitamente no capítulo II do *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*:

[1] Agora nos ocuparemos dos efeitos dos distintos conhecimentos de que falamos no capítulo anterior, e de passagem diremos uma vez mais o que são a opinião, a crença e o conhecimento claro. O primeiro nós chamamos aqui opinião, o segundo crença, mas o terceiro é o que chamamos conhecimento verdadeiro.

[2] Chamamos opinião ao primeiro porque está sujeito a erro e porque jamais tem lugar com respeito a algo de que estamos certos, mas só quando se fala de conjecturar e supor. (SPINOZA, 2012, p. 94)

Além disso, a palavra “opinião” também é utilizada no escólio 2 da proposição 40, da parte 2 da *Ética* (ressaltamos que mais adiante trataremos da “ordem geométrica” da *Ética* e de sua organização como um livro de filosofia):

Escólio 2. De tudo que foi anteriormente dito conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam multilada, confusamente, e sem a ordem do próprio intelecto (veja-se corol. da prop. 29). Por isso passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (veja-se o esc. da prop. 18) Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. (ESPINOSA, 2006, p. 135)

A opinião está ligada à ausência de ordenação por parte do intelecto. Essa ausência de ordenação pode ser pensada como falta de consistência nas relações que foram formuladas entre as ideias. Garantir consistência nas relações entre as ideias significa apresentar razões ou os “porquês” para que elas possam continuar conectadas. As fontes para as ideias que integram a opinião são coisas singulares representadas pelos sentidos. Mais especificamente, palavras que ouvimos ou lemos por meio das quais imaginamos as coisas.

Feito esse esclarecimento, podemos notar que Vigotski realiza uma aproximação entre a noção de ideologia e o processo de transformação de uma suposição em verdade científica, visto que essa conversão pode ser considerada, ao mesmo tempo, a produção de uma compreensão e o abandono de determinada maneira de pensar.

Justamente nesse ato de abandonar um conjunto de ideias sem considerar as condições de sua produção, do ponto de vista da criação de uma verdade acadêmica, ocorre o funcionamento de uma ideologia, pois inverte as representações que estão sustentando uma compreensão. Assim, a suposição em atribuir a Espinosa o parentesco e o fundamento filosófico da teoria de James-Lange, é transformada em verdade científica quando difundida nos manuais de história da psicologia das emoções.

A difusão e eventual classificação da relação entre Espinosa e James-Lange enquanto verdade depende de condições prévias de legitimação, as quais podem ser

consideradas como condições de produção ideológica, porque, no entendimento de Vigotski, permitem o advento de uma compreensão invertida acerca do elo que conecta as duas teorias.

Lembrando que, para Vigotski, a compreensão direta sobre esse elo (não invertida, portanto não ideologizada), consiste na hipótese de que a teoria das paixões de Descartes, mediante Malebranche, é o fundamento filosófico adequado para a teoria de James-Lange:

Por otro lado, si todo el mundo podía aceptar esta opinión errónea como la verdad – sin la intervención de la crítica, la investigación y la verificación – se debía únicamente a que, en parte, en la historia de la filosofía, pero ante todo en la de la psicología, ha reinado hasta ahora un error de una naturaleza mucho más vasta; la idea de un parentesco interno y de una herencia histórica entre la teoría de las pasiones de Descartes y la de Spinoza. Mientras que en el ámbito de la metafísica se ha cobrado suficiente consciencia de la oposición de las ideas de Descartes y de Spinoza, en el ámbito de la psicología y, ante todo, en el del estudio de las pasiones, cierto parecido externo y la proximidad formal de ambas teorías han ocultado hasta ahora a los ojos de los investigadores la profunda oposición, fundada en la propia substancia de estas últimas, que existe en realidad entre esas dos teorías. (VYGOTSKI, 2010, p. 84)

Essas condições, para Vigotski, são fornecidas pela história da psicologia ao entrar em contato com a história da filosofia, cujo núcleo é interpretação de que existe um vínculo entre a teoria dos afetos de Espinosa e a teoria das paixões de Descartes.

3.2 A interpretação idealista, evolutiva e reformista acerca da história da filosofia

Dentro de um contexto um pouco maior, estamos diante de um problema da história da filosofia da Idade Moderna: em que medida Espinosa foi cartesiano? Dito de outro modo, existe algum tipo de dependência do projeto filosófico de Espinosa, no que tange ao tema da afetividade, em relação ao projeto de Descartes?

A história da filosofia pode ser considerada a disciplina que estuda, organiza e classifica os projetos filosóficos que foram construídos ao longo do tempo. Entretanto, para a história da filosofia exercer essa função, ela necessita de algumas noções tomadas como pressupostos: realidade, tempo, história, critérios para demarcação e classificação dos projetos filosóficos e uma maneira de culminar suas investigações em um modelo de escrita da história.

Para isso, a história da filosofia terá que supor como sustentação para si alguma filosofia ou combinação entre filosofias, implicando na possibilidade de distintas histórias da filosofia. Talvez para cada história da filosofia, tenhamos pelo menos um tipo de filosofia em

relação de correspondência. Cabe aqui a advertência proposta pelo filósofo contemporâneo Deleuze no texto de *Diferença e repetição* (2006): “A história da filosofia é a reprodução da própria filosofia.” (DELEUZE, 2006, p. 18)

Indo um pouco mais longe no argumento deleuzeano, é conveniente lembrarmos a força e os efeitos da história da filosofia, tal qual são apresentados em *Diálogos* (1998):

A história da filosofia sempre foi o agente de poder na filosofia, e mesmo no pensamento. Ela desempenhou o papel de repressor: como você quer pensar sem ter lido Platão, Descartes, Kant e Heidegger, e o livro de fulano ou sicrano sobre eles? Uma formidável escola de intimidação que fabrica especialistas do pensamento, mas que também faz com que aqueles que ficam fora se ajustem ainda mais a essa especialidade da qual zombam. (DELEUZE, p. 11, 1998)

Tamanha advertência pode estar assentada em uma aproximação que fazemos por conta própria entre Vigotski e Deleuze, visto que ambos problematizam a versão hegeliana da história da filosofia (Deleuze diretamente a Hegel, Vigotski o faz via Fischer), bem como tentam construir suas respectivas compreensões acerca de Espinosa fora desse modelo de história da filosofia. Resaltando que no caso de Deleuze, sua pesquisa ocorre em favor do projeto de uma filosofia da diferença. Já na situação de Vigotski, a investigação é efetuada visando a construção de um espaço para o uso futuro de Espinosa na psicologia, mais especificamente na teoria das emoções.

Daí que, os marcos divisórios entre os períodos da história da filosofia e os modos de compreensão que tratam das relações entre os autores podem variar um pouco, caso distintas versões da história da filosofia, fundamentadas em filosofias divergentes, sejam comparadas entre si.

Com isso, para Vigotski, existe um tipo de história da filosofia da Idade Moderna que pode ser classificada de “idealista, reformista e evolucionista” (VYGOTSKI, 2010, p. 88), pois considera que há um vínculo de dependência e continuidade entre a teoria dos afetos de Espinosa e a teoria das paixões de Descartes. Esse tipo de história da filosofia, na primeira metade do século XX, dentro do contexto geográfico e cultural de Vigotski, teve como um destacado representante o trabalhos de Fischer.

Fischer foi filósofo e historiador da filosofia nascido na Alemanha na primeira metade do século XIX, seu trabalho mais conhecido é intitulado de *História da filosofia moderna* dividido em dez volumes, o qual foi publicado entre 1854 e 1877. Fischer teve como bases a filosofias de Hegel e Kant, usando primordialmente categorias do sistema hegeliano para compor seus trabalhos sobre história da filosofia, mais especificamente a noção de lógica

dialética, decorrente do movimento do negativo para interpretar a história tanto de um ponto de vista gnosiológico, quanto de uma perspectiva ontológica.

Cabe esclarecer que o ponto de vista gnosiológico diz respeito à teoria do conhecimento. Por sua vez, o ponto de vista ontológico trata do movimento da realidade em sua unidade e totalidade. Isso significa que Fischer compreendia a sucessão de sistemas filosóficos como uma tentativa de superação das contradições presentes em um dado sistema pelo pensamento filosófico posterior.

Dessa maneira é adequado pensarmos na concepção de história da filosofia de Fischer como sendo próxima da de Hegel, presente na *Introdução à História da Filosofia*, que consiste no seguinte:

A história da filosofia é a história do pensamento livre, concreto, ou da razão. O pensamento livre, concreto, ocupa-se somente de si mesmo. Nada, que não seja resultado do pensar, é razão não do pensar abstrato, pois este é o pensar intelectualista, mas do pensar concreto; tal é a razão. Importa, pois, expressar com maior pormenor a questão: em que sentido se deve considerar a história da razão pensante, isto é, em que significado? (HEGEL, 2005, p. 71)

O “concreto”, mencionado por Hegel, pode ser compreendido como o “processual”, ou aquilo que ocorre dentro de uma sucessão de eventos interligados por um nexo de necessidade. Nesse caso, pensamentos, filosofias, sistemas em ordem diacrônica que tem um fim a atingir, a partir da tarefa do negativo, isto é, o ato ontológico-gnosiológico-metodológico, dotado de contornos e efetividade na história, que caracteriza o movimento da própria razão. Semelhante movimento possui um aspecto de evolução e ultrapassagem do evento (filosofia) anterior com a negação e superação da contradição nuclear do mesmo.

Além disso, essa noção de “concreto” é oposto ao “abstrato”, o qual está próximo do anacrônico, que é considerado fora de um processo teleológico em ação, culminando no pensar do tipo intelectualista:

Podemos, em todas as coisas, indagar o sentido ou o significado; inquirir assim, numa obra de arte o significado da figura, na linguagem o significado da palavra, na religião o significado da representação ou do oculto, noutras ações o valor moral, etc. Esse significado ou sentido nada mais é do que o essencial, ou o universal, o substancial de um objeto, e o substancial do objeto é o pensamento concreto do objeto. Temos aqui sempre, dois aspectos um interior e outro exterior, uma manifestação extrínseca que é sensivelmente perceptível, intuitiva, e um significado que é justamente o pensamento. (HEGEL, 2005, p.72)

Nesse sentido, para Vigotski, Fischer aborda o problema do cartesianismo de Espinosa de maneira estrita e de modo amplo. A abordagem estrita busca comprovar o

cartesianismo de Espinosa mediante o uso de documentos da literatura filosófica em vigor, como essas fontes não são explícitas e diretas, supõe-se que o ponto de partida de Espinosa foi a concepção de mundo proposta por Descartes. Numa abordagem mais ampla, para Fischer, Espinosa nunca deixou de ser cartesiano:

Que Spinoza haya sido discípulo de Descartes en el sentido estricto del término, no puede probarse a partir de documentos de la literatura, pero es más natural suponer que en su evolución hubo un estadio en que ese punto de partido constituía precisamente su concepción del mundo. Si, por el contrario, se comprende en un sentido más amplio la manera cartesiana de ver las cosas, nuestra respuesta será: Spinoza no sólo fue cartesiano, sino que (en ese sentido) nunca dejó de serlo. (VYGOTSKI, 2010, p. 85)

Vigotski argumenta que caso Espinosa tenha desenvolvido uma visão de mundo contrária ao dualismo no estudo sobre a origem e a natureza dos afetos, fica demonstrado que a opinião de Fischer está equivocada. Semelhante opinião argumenta que a originalidade de Espinosa em relação a Descartes, no tema da afetividade, surge apenas no método de argumentação, não sendo aplicada ao conteúdo principal.

Segundo Vigotski, Fischer defende que Espinosa desenvolve de maneira coerente a ideia principal da doutrina de Descartes. Nesse sentido, Fischer postula como critério para o cartesianismo de Espinosa, o desenvolvimento da ideia de paralelismo psicofísico para investigar os temas da origem e natureza dos afetos, a força dos mesmos e a liberdade do homem.

Posto isso, Vigotski postula que Fischer distingue duas épocas para o cartesianismo de Espinosa: uma no *Breve tratado sobre Deus, o homem e seu bem-estar* e outra na *Ética*. O arrazoado de Fischer prega que no *Breve tratado Espinosa* depende diretamente de Descartes. Já na *Ética*, Espinosa apresenta um método de argumentação autônomo em relação aos afetos, sem prolongar essa inovação no conteúdo principal:

Fischer distingue dos épocas. En la época del *Tratado Breve*, Spinoza depende directamente de Descartes. En la *Ética*, desarrolló de manera autónoma un método de argumentación relativo a los afectos, con el que reveló una originalidad absoluta. Así, lo que opone el *Tratado Breve* a la *Ética* son dos épocas, la una cartesiana y la otra original, de la historia del desarrollo de la teoría spinoziana de las pasiones. (VYGOTSKI, 2010, p. 86-87)

Dentro da perspectiva de Vigotski, Fischer afirma que no *Breve tratado* a dependência de Espinosa em relação a Descartes ocorre na enumeração, definição das paixões e uso da visão de mundo cartesiana. No entanto, o mesmo Fischer preconiza que Espinosa não

explica as paixões como Descartes, pois sustenta que elas são fenômenos psíquicos condicionados unicamente por nosso modo de conhecer:

Repitámoslo, para Fischer la diferencia entre el *Tratado Breve* y la teoría de Descartes radica principalmente en el hecho de que, a diferencia de su predecesor, Spinoza no explica las pasiones por la unión del alma y el cuerpo, sino que simplemente las considera fenómenos psíquicos condicionados exclusivamente por el modo de nuestro conocimiento. (VYGOTSKI, 2010, p. 88)

Para que possamos apreender a especificidade do debate que Vigotski trava junto à obra de Fischer para mostrar o anticartesianismo de Espinosa, no tema da afetividade, é oportuno descrevermos e comentarmos os pressupostos filosóficos envolvidos nessa contenda.

Esses pressupostos têm como fonte *O tratado das paixões* de Descartes, o *Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar* e a *Ética* de Espinosa. Além disso, Vigotski estabelece como medida ou marco conceitual para avaliar esses textos a visão de mundo de Descartes, porquanto sua tese consiste em mostrar que Espinosa não faz uso do paralelismo psicofísico, enquanto visão de mundo, para investigar as origens e natureza das paixões.

3.2.1. Breve comentário sobre a concepção de mundo de Descartes

Para que possamos abordar alguns dos escritos de Descartes, com o fim exclusivo de elucidar os argumentos de Vigotski, visto que não é o foco de nosso trabalho, é interessante lembrarmos a dificuldade e o cuidado necessários para com a maneira de realizarmos a leitura e interpretação de sua obra. A respeito disso, Alquié ensina que, em *A filosofia de Descartes* (1969), existem duas ordens cartesianas que devem ser levadas em consideração no exercício da leitura: o Tempo e o Sistema.

Os historiadores da filosofia que adotam o Tempo como critério e método para explicação dos textos de Descartes, defendem que a ordem do pensamento do mesmo foi desenvolvida de maneira temporal dentro de uma história com elementos biográficos, tal qual um fluxo vivo.

Por outro lado, existem historiadores que compreendem o conjunto dos textos de Descartes a partir de um critério voltado para coerência interna entre as ideias apresentadas. Essa coerência interna significa encadeamento entre as suposições, teses e método, vindo a ser classificada enquanto ordem sistemática:

Mas, desde logo, há duas ordens cartesianas. A primeira é a do Tempo e a segunda é a do Sistema, tal qual aparece, por exemplo, no fim das *Segundas Respostas*, na exposição geométrica cuja afirmação primeira é: «A existência de Deus conhece-se pela simples consideração da sua natureza». Vemos assim que dificuldades encontram, logo à partida, os historiadores de Descartes. Esta dificuldade é de método, e talvez as concepções tão diversas que surgiram acerca da filosofia cartesiana provenham antes de mais nada da escolha do método adoptado. Alguns autores, efectivamente, tentam compreender o sistema pela sua causa final. Não vêem no cartesianismo mais do que um conjunto de ideias que apreciam do ponto de vista exclusivo do seu valor objectivo. Coordenam textos segundo o critério da coerência. Outros, pelo contrário, não desdenham explicar o pensamento de Descartes pela sua história. Para esses, a ordem verdadeira do cartesianismo não é aquela por que se **encadeiam logicamente** ideias, mas a ordem temporal em que um **pensamento vivo** se desenvolveu. (ALQUIÉ, 1969, p. 1-2)

Alquié adverte que para compreendermos o projeto filosófico cartesiano não é adequado separar as duas ordens, pois sua concepção de filosofia sustenta que a mesma não é uma coletânea de verdades objetivas, contudo uma jornada ou trajetória ontológica e vivida, que investiga a insuficiência de toda discursividade:

A filosofia não é para Descartes um conjunto de ideias, é um pensamento: a sua ordem verdadeira não se pode confundir com o sistema, deve compreender o homem, a própria filosofia que, segundo a etimologia da palavra, ama a sabedoria sem a possuir completamente, e não pode, pois, transmiti-la sob a forma de um corpo constituído de doutrina, mas apenas pedindo a cada um que medite com ele, medite longamente, medite no tempo, reviva sucessivamente os diversos momentos de uma história que, a esse nível, se torna razão, sem contudo perder a sua temporalidade. (ALQUIÉ, 1969, p. 3)

Nesse sentido, o critério de interpretação de Alquié não desconsidera as duas ordens expostas, mas está voltado para o nexos de algum equilíbrio entre elas, em que história do exercício do pensamento e a meditação sistemática pudessem coexistir. Para tanto, elege a descrição e a compreensão acerca do homem na filosofia de Descartes como critério para isso. Essa dupla atividade, descrição e compreensão, só ocorre à medida que cada um, individualmente, realiza uma longa meditação “com” e “a partir” dos textos cartesianos, dentre os quais o texto privilegiado por Alquié é o das *Meditações metafísicas*, pois: “Podem, portanto, iluminar a relação íntima entre as duas ordens, pois a ordem de aparecimento das realidades é ali inversa da ordem ontológica dessas mesmas realidades, e o plano, do conhecimento distingue-se assim do ser que conhece”. (ALQUIÉ, 1969, p. 2)

Esse critério de Alquié tem como fundamentação filosófica a comparação entre a originalidade de Descartes, Espinosa e Hegel, especialmente no que trata da noção de absoluto. Podemos identificar um tipo de teleologismo aplicado à antropologia filosófica em

semelhante critério, no qual o absoluto aparece no fim da jornada filosófica e sustenta começo da mesma, compondo uma circularidade:

Para Descartes, o absoluto aparece no fim, isto é, depois da ciência, e depois da reflexão que descobre o *cogito como* fonte da própria ciência. Mas permanece no começo, razão pela qual o Deus de Descartes pode ir ao encontro do Cristianismo, simultaneamente criador e reencontrado pelo homem no termo de uma ascese. (ALQUIÉ, 1969, p. 3)

Posto isso, nossa leitura de Descartes fará uso do critério meditativo de Alquié para pensar “com” e “a partir” dos textos cartesianos a demanda presente no argumento de Vigotski, qual seja: não há cartesianismo no tema da afetividade em Espinosa, uma vez que o mesmo não utiliza o dualismo para pensar as origens e natureza das paixões.

Sendo assim, em nosso comentário, iremos aceitar que a concepção de mundo de Descartes é do tipo dualista, ou seja, que a realidade é composta por uma substância pensante e uma substância extensa, as quais são corriqueiramente conhecidas por alma e corpo. Sendo que este último pode ser estudado enquanto uma realidade física mediante o uso da matemática, caracterizando, assim, o mecanicismo. Conforme explica Leopoldo e Silva, em *Descartes e a metafísica da modernidade* (2005):

Costumamos dizer que Descartes é dualista, ou seja, admite a existência de duas realidades completamente separadas: a alma e o corpo ou, na sua terminologia substância pensante e substância extensa. Essa divisão radical determina todo processo de constituição do saber, pois estabelece o tratamento metódico das questões da física a partir da extensão, por meio da aplicação do método matemático. (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 10)

Supomos que essa concepção de mundo foi estabelecida a partir dos critérios de clareza e distinção das ideias. Esses critérios, em Descartes, são apresentados no *Discurso do método*, comentados nos *Princípios da Filosofia* e usados ao longo do desenvolvimento de seu pensamento. No *Discurso do método*, Descartes apresenta os preceitos que compõem o método que ele utilizou, na construção de seu projeto intelectual, para condução de seu bom senso ou razão, cuja tarefa tem o objetivo de distinguir o falso do verdadeiro.

Esse método (que ganhou várias alcunhas: “cartesiano”, “analítico”, “geométrico”, dentre outras) possui como modelo o método matemático, visto que o mesmo está fundamentado nas noções de ordem e medida, as quais funcionam enquanto critérios gerais de sustentação do método. De maneira específica é o único capaz de atingir a evidência e possibilitar a aplicação em todas as demais searas do pensamento.

Semelhante método é composto por quatro preceitos, que estão devidamente expostos na segunda parte do texto: preceito da evidência, preceito da análise, preceito da síntese e preceito da enumeração.

O preceito da evidência, que por sinal é o primeiro apresentado na constituição do método, trata do critério da clareza e distinção para classificação de alguma ideia como verdadeira e eventual aceitação da mesma em meio aos juízos que compõe o pensamento. Nesse sentido, é prudente ressaltar que a clareza e a distinção, enquanto equivalentes filosóficos da evidência, podem ser considerados como os princípios componentes do modelo de verdade adotado por Descartes:

O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. (DESCARTES, 1996, p. 78)

O comentário e a caracterização dotada de um pouco mais de precisão desse preceito está nos *Princípios da Filosofia*, ocasião em que a noção de “claro” está composta por três elementos: aquilo que está presente, aquilo que está manifesto e o espírito atento. Parece que a atenção é o estado pelo qual o presente e o manifesto se colocam ao espírito humano. Estar atento para o presente e manifesto surgirem no espírito humano.

A “distinção”, por sua vez, é marcada pela precisão e pela diferença. Precisão e diferença para que esteja manifesto em si apenas aquilo surge quando considerado como se deve. Assim, o traço comum tanto à clareza, quanto à distinção é a noção de “manifesto” ou daquilo que se “manifesta”. A evidência está ligada a permitir a manifestação ou a apresentação de algo que não seja confundido com outras manifestações ou apresentações, frisando o papel da atenção para isso.

Especulamos que essa relação entre evidência, clareza-distinção, verdade e manifestação diferencial possui um aspecto muito mais intuitivo do que dedutivo ou da ordem da verificação empírica. Esse aspecto intuitivo não deixa de estar ligado a uma espera por parte da atenção ou do espírito atento para encontrar ideias devidamente diferenciadas umas das outras. É um tipo de acesso imediato às propriedades que estão presentes em determinada espécie de ideias e não são confundíveis com as propriedades de outros conjuntos de ideias.

O segundo preceito trata da análise ou decomposição de cada uma das dificuldades em quantas partes fossem possíveis ou necessárias para resolver as dificuldades identificadas: “o segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em

tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las.” (DESCARTES, 1996, p. 78)

O terceiro preceito diz respeito à síntese, que consiste em ordenar o pensamento a partir dos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para gradativamente atingir os mais compostos e difíceis, chegando a supor que existe uma ordem entre eles, mesmo entre aqueles que não estão, inicialmente, em relação de precedência entre uns com os outros:

O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. (DESCARTES, 1996, p. 76)

O quarto preceito trata da enumeração, o qual preconiza a revisão e detalhamento por enumeração de cada passo realizado com o objetivo de evitar qualquer tipo de omissão acerca do conteúdo investigado: “E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir.” (DESCARTES, 1996, p. 79)

O que Descartes procura é atingir um certo conteúdo de representação, abstraindo todas as condições materiais ou psicológicas que poderiam influir no pensamento. A partir daí, é no próprio método que o sujeito visa à representação, mas no nível do puro pensamento e não enquanto sujeito psicológico e fisiológico. (LEOPOLDO e SILVA, 2005, p. 31)

Esse trecho nos redireciona para o tema da visão de mundo de Descartes, a qual é elaborada a partir do preceito da evidência. O traço marcante dessa visão, conforme já mencionamos, é um dualismo sem mediações para a realidade. Esse dualismo postula que existem dois mundos: espiritual e material. Não há mediações, pois não é admitido que existem realidades intermediárias entre espírito e matéria.

O espírito pode ser compreendido como a própria substância pensante, ou seja, como “cogito ergo sum” (“penso, logo existo”) ou simplesmente “cogito” (“penso”). Para fins de organização da história da filosofia, as fontes do “cogito” são a *Parte IV do Discurso do método*, a *Segunda Meditação das meditações Metafísicas* e a *Parte I dos Princípios da Filosofia*.

Com relação aos significados do “cogito”, iremos nos deter naqueles que são tomados como consenso doutrinário dentro da história da filosofia, pois não é objeto do presente trabalho discutir as relações entre Descartes (pressupostos inteligíveis com

consequência mecanicista) e Agostinho (pressupostos teológicos com consequência animista) ou Descartes e Tomás de Aquino (“cogito” – “existência” X “reflexio” – “existência”), bem como não pretendemos tratar das implicações e críticas elaboradas por Nietzsche (excesso de suposições acerca do “cogito” que torna inviável sua classificação como certeza imediata, tal como: supõe-se alguém que pensa, o qual atua como causa do pensamento), Russel (o “cogito” não significa alguém que pensa, mas necessariamente que existe um pensamento) e Husserl (“cogito” como estrutura da experiência vivida ou consciência) (FERRATER MORA, 2004, p. 485 – 488). Essa tarefa deve ser realizada em outra ocasião.

Com isso, o “cogito” pode significar a primeira certeza apodítica (necessária e demonstrada) que serve de rocha para o edifício da filosofia. Por outro lado, o “cogito” também pode significar a prova da distinção real entre a alma e o corpo, que funciona como apreensão de um “eu” que pensa enquanto fato psíquico. Ou ainda, como o ato de duvidar pelo qual se põe em dúvida todos os conteúdos da experiência.

Daí que, a argumentação filosófica em torno da dúvida pode ser encontrada no *Discurso do método* e nas *Meditações metafísicas*. No *Discurso do método*, o exercício da dúvida não atinge o plano da discussão ontológica, porém somente a preparação metodológica para ensaios científicos. Já nas *Meditações metafísicas*, o problema ontológico é tratado como prioridade imediata, cujo marco é o uso da dúvida metódica e hiperbólica ou metafísica. A dúvida pode ser pensada enquanto o instrumento de investigação a respeito da evidência:

Ao examinar o papel da dúvida no *Discurso do método*, não devemos esquecer que esse texto foi escrito para ser um prefácio a ensaios científicos. Pretende mostrar que em seguida será justificado por resultados, que nos ensaios subsequentes, aparecerão como obtidos graças a ele. Nesse sentido o problema geral da realidade das coisas e das ideias não ocupa primeiro plano. À questão da existência das coisas e das ideias em sua máxima generalidade chamamos de *problema ontológico*, visto ser a ontologia a parte da filosofia que trata da existência dos seres, que podem ser coisas percebidas ou ideias matemáticas, sendo estas as essências a que não correspondem necessariamente coisas existentes no mundo. (LEOPOLDO e SILVA, 2005, p. 33)

Isso significa que a dúvida tem a função de encontrar uma ideia, afirmação ou juízo que não possa ser maculado por sua atividade inquiridora. Consiste em identificar determinada verdade que seja imune ao ato de duvidar. E sendo verdade no sentido cartesiano, ela será também dotada de clareza e distinção, portanto evidente em si mesma.

Nesses termos, Descartes aplica a dúvida aos princípios e fundamentos dos saberes de sua época, expressos em suas próprias opiniões, com o propósito de encontrar essa primeira verdade dotada de evidência. De acordo com Lebrun, nas *Notas das Meditações metafísicas* (DESCARTES, 1996, p. 257-258), esse tipo de dúvida tem seu caráter

metodológico assegurado pelas seguintes características: decorre de uma decisão em usá-la e não da experiência, é dotada de sistematização e generalização, vindo a classificar como falso tudo aquilo que for maculado pela sua ação:

E, para isso, não é necessário que examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas. (DESCARTES, 1996, p. 258)

A aplicação da dúvida metódica aos fundamentos das opiniões e sua gradativa transformação em dúvida hiperbólica ocorre em três momentos ou argumentos: argumento dos erros dos sentidos, argumento do sonho e argumento que aplica à dúvida às essências matemáticas, o qual é composto pelas etapas do Deus enganador e do Gênio Maligno. (DESCARTES, 1996, p. 257).

O argumento do erro dos sentidos consiste em duvidar daquilo que foi recebido como verdadeiro e seguro por meio dos órgãos dos sentidos, visto que em pelo menos uma ocasião os sentidos puderam nos enganar. Como enganar em uma única ocasião significa ser maculado pela dúvida, os sentidos estão dotados de falsidade:

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez. (DESCARTES, 1995, p. 258)

Ocorre que, no argumento de Descartes, os sentidos podem nos enganar tanto com relação àquilo que está distante, quanto com relação às coisas que estão mais próximas, como o vestuário, as mãos e o corpo que está sendo observado com bastante nitidez. No que tange a essas últimas, como submetê-las à dúvida?

As coisas sensíveis mais próximas podem ser postas em dúvida caso comparemos aquele que duvida aos insensatos, os quais têm o cérebro tomado pelos vapores negros da bile terminam por assegurar que são reis, quando na verdade são pobres; ou insistem que estão vestidos de ouro, mas estão nus. Contudo, as características do insensato não são o melhor modelo para uso da dúvida, uma vez que conduziria àquela que duvida à extravagância do insensato e conseqüentemente perderia sua força argumentativa.

Assim, como duvidar dos órgãos dos sentidos aplicados àquilo que está mais próximo (vestuário, mãos e corpo)? Talvez, para isso sirva o argumento do sonho.

O argumento do sonho começa com a sutil comparação entre as representações que compõe o mesmo e as representações dos insensatos já mencionados. Em seguida, Descartes argumenta que não existem marcas de evidência que permitam distinguir com clareza entre o estado do sonho e o estado da vigília, porquanto aquele que duvida foi enganado muitas vezes à medida em que dormia.

Esse engano é composto pelas ilusões que decorrem da falta de clareza e distinção naquilo que ocorre no sonho em relação aos eventos da vigília. Isso pode ser compreendido na parte do argumento que descreve o fato daquele que duvida sonhar durante à noite que estava vestido, diante do fogo da lareira, embora estivesse dormindo despido no quarto:

E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (DESCARTES, 1995, p. 259)

O conteúdo do sonho é preenchido por representações que podem ser comparadas a quadros e pinturas, cujo princípio de composição ocorre a partir da semelhança de algo real e verdadeiro. Em um primeiro momento, as coisas gerais como olhos, cabeça, mãos e todo resto do corpo são consideradas como reais e verdadeiras. Em seguida, a dúvida atua sobre elas com base no argumento de que essas coisas gerais podem ser fruto da imaginação.

No próximo passo, caso seja admitido que essas coisas gerais decorram da imaginação, significa que existem coisas mais simples e mais universais que recebem o status de verdadeiras e existentes:

Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes. (DESCARTES, 1996, p. 260)

Isso significa que a natureza corpórea em geral é constituída de elementos simples e universais, no quais podemos destacar a figura das coisas extensas, quantidade, espaço e tempo. Nesse ponto, o argumento do sonho encontra seu limite, pois a dúvida não atinge essas coisas simples e universais.

Dentre essas coisas simples e universais, estão os objetos da matemática, os quais são os mesmos, caso aquele que duvida esteja dormindo ou acordado, tal qual $2+2=4$ (dois mais dois são igual a quatro).

A partir desse limite, aquele que duvida atinge o argumento do Deus enganador e do Gênio Maligno. O objetivo desse argumento consiste em possibilitar a dúvida acerca dessas coisas simples e universais, em especial os objetos da matemática. A diferença entre o Deus enganador e o Gênio Maligno está baseada no fato deste ser um artifício psicológico com o propósito de inscrever com mais intensidade a dúvida na imaginação e na memória daquele que duvida:

Assim, o argumento do Deus enganador ou do Gênio Maligno tem a mesma legitimidade dos procedimentos hipotéticos da matemática. Não sei se Deus pode enganar ou se existe um Gênio Maligno que o faça, pois ainda não conheço nada segundo o método. Mas tenho uma opinião acerca da onipotência de Deus, que, em princípio e no nível meramente opinativo não exclua que a capacidade de enganar faça parte do poder divino ou do poder de um Gênio. (LEOPOLDO e SILVA, 2005, p. 37)

Essa inscrição tem o objetivo de impedir que as antigas e ordinárias opiniões, já devastadas pela dúvida, retornem. Desse modo, o Gênio Maligno está voltado para enganar aquele que duvida. Com a condição desse engano, permitir a dúvida acerca dos objetos da matemática:

Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões ou enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. (DESCARTES, 1996, p. 262)

A partir do exposto, Descartes elabora seu problema sobre o espírito humano: qual é a natureza do espírito humano? De que maneira esse espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo?

A primeira pergunta estará colocada com mais precisão se for levado em consideração o argumento do Gênio Maligno, pois ele é condição para atestar a existência de algo que sofre os efeitos de sua ação enganadora. O Gênio Maligno engana algo, logo esse algo tem que existir para ser enganado. Esse algo é aquele que duvida ou o “eu” em exercício da dúvida. Então a pergunta recebe a seguinte formulação: “Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças a toda a sua indústria em enganar-me?” (DESCARTES, 1996, p. 268)

A primeira resposta para esse problema consiste em caracterizar o “eu” como sendo, a princípio, dotado de um único atributo que não pode ser separado dele, isto é, o pensamento, que passa também a significar “espírito”, “entendimento” ou “razão”:

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso, pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. (DESCARTES, 1996, p. 269)

Ao admitir o “eu” como uma coisa que pensa, Descartes coloca outra pergunta, que também possui a função de restituir as atribuições ou modos integrantes do “cogito”: o que é uma coisa pensante?: “É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (DESCARTES, 1996, p. 270)

Para conduzir e dominar o espírito em meio à reestruturação de suas faculdades, a partir do “cogito”, Descartes sugere que as rédeas do mesmo devem ser soltas.

Esse funcionamento do espírito, desprendido do controle da razão, é marcada por um prazer em ultrapassar os limites da verdade, por isso ele considera que coisas duvidosas e distantes são mais claras e fáceis de conhecer do que aquelas que são verdadeiras, certas e pertencentes à natureza do “cogito”. Como consequência disso, o “cogito” acredita que as coisas corpóreas sejam mais distintamente conhecidas do que o próprio entendimento.

Isso conduz Descartes à seguinte pergunta: por que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo? Talvez devido ao “cogito” conseguir obter uma verdade imediata acerca da existência do espírito. Em contrapartida, o “cogito” se limita a conceber uma ideia clara e distinta dos corpos, já que a existência dos mesmos ainda não está demonstrada:

Mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito. (DESCARTES, 1996, p. 275)

Como decorrência disso, surge outro problema: como conceber a existência dos corpos? Especulamos que no fundo desse problema haja outro: como demonstrar a existência de um mundo material?

Antes disso, Descartes investiga outro problema, que será o meio para a solução dos dois anteriores: como demonstrar que Deus existe?

Para abordar esse problema, Descartes faz uso das noções de “realidade formal ou atual” e de “realidade objetiva”. A realidade formal ou atual está presente nas causas das ideias, já a realidade objetiva é uma característica das próprias ideias. Isso significa que uma ideia não pode ter realidade objetiva superior à realidade formal ou atual daquilo que funciona como sua causa. Uma ideia não pode ter mais perfeição do que àquilo que atua como sua causa, essa ideia pode ter, no máximo, uma perfeição igual ou menor do que aquela contida em sua causa. (DESCARTES, 1996, p. 284-285).

Assim, Descartes investiga a ideia de Deus interrogando pela sua origem: “Portanto, resta tão-somente a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo?” (DESCARTES, 1996 p. 288). Para desenvolver essa interrogação, Deus é caracterizado como uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas.

A consequência direta dessa caracterização culmina na limitação e impossibilidade do “cogito” enquanto criador da ideia de Deus, pois o “cogito” é uma substância finita e, enquanto tal, ele não possui realidade formal ou atual suficiente para gerar a realidade objetiva da ideia de substância infinita. Daí que, essa ideia só pode ter sido engendrada por uma causa dotada de tanta perfeição ou mais do que seu efeito, portanto a ideia de substância infinita decorre de uma substância infinita, ou seja, para Descartes Deus existe:

E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. (DESCARTES, 1996, p. 289).

Essa ideia de Deus é dotada de clareza e distinção, visto que ela é condição para que o “cogito” conceba qualquer coisa dotada de clareza e distinção. Sua clareza e distinção estão ligadas ao nível de perfeição que semelhante ideia carrega consigo. Nesse ponto, o critério de clareza e distinção, tem como pressuposto a perfeição que emana da ideia de substância infinita.

Admitindo a existência desse Deus soberanamente bom, a hipótese do Deus enganador e do Gênio Maligno podem ser devidamente abolidas, pois provado que a substância infinita existe, não há como sustentar o ato de existir de um Deus que não seja

soberanamente bom. A sustentação disso é que caso Deus seja perfeito, ele não pode ser embusteiro, porque no embuste existe alguma carência e, por fim, imperfeição.

Nesse sentido, a ideia de Deus surge juntamente com o “cogito” no momento em que ele foi criado. Como a marca de um operário impressa em sua obra, Deus imprime no “cogito” a realidade objetiva da ideia acerca de si, que é portador de plenitude e perfeição, as quais se fazem sentir na dependência que a coisa pensante possui de Deus para conservar seu próprio ato de existir:

E certamente não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, haja posto em mim esta ideia para ser como que a marca do operário impressa em sua obra; e não é tampouco necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra. (DESCARTES, 1996, p. 295)

Demonstrada a existência de Deus, significa que a dúvida encontra sua derrocada, contudo como assegurar a existência de um mundo material e corpóreo?

Tomando a existência do Deus dotado de perfeição como premissa, Descartes investiga sobre a existência material do conteúdo das ideias que não surgem com o “cogito” a partir da criação do mesmo, nem resultam de combinações entre ideia inatas e produtos da imaginação. São conteúdos que derivam de fora do pensamento, de objetos corpóreos.

Caso Deus seja perfeito e isento de embuste, ele não mente. Portanto, esse Deus é bom e criador. Exercendo esse papel de criador, ele constrói o mundo do qual derivam as impressões que compõe as ideias também chamadas de “adventícias”. Essas ideias são dotadas de verdade ou de realidade objetiva, uma vez que existe de fato um mundo do qual elas decorrem:

Ora, não sendo Deus de modo algum enganador, é muito patente que ele não me envia essas ideias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente. Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partes destas, não vejo como se poderia desocupá-lo de embaimento se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não as coisas corpóreas, ou fossem por elas produzidas. E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem. (DESCARTES, 1996, p. 327)

Provada a existência de um mundo material, o passo seguinte está voltado para demonstrar a extensão enquanto essência do mundo material. Aplicando o critério de clareza e distinção, todas as propriedades dos corpos materiais (como cor, sabor, peso ou som) são

confusas, já que estão isentas de evidência. Entretanto, a extensão se adequa aos critérios de clareza e distinção, configurando a essência do mundo material:

Não há portanto mais que uma mesma matéria em todo o universo. E nós a conhecemos somente pelo de que ela é extensa, já que todas as propriedades que percebemos distintamente nela nos remetem a essa propriedade: que ela pode ser dividida segundo as suas partes e pode receber todas as diversas disposições que nós observamos poderem se verificar por meio do movimento de suas partes. (DESCARTES, 1996, p. 78)

Com essa elucidação, surge o problema da validação das representações do mundo material. A validação das representações do mundo material diz respeito ao seguinte: de que maneira representações sensíveis podem atestar a existência de coisas efetivamente percebidas como exteriores ao sujeito?

Para desenvolver esse problema, Descartes volta sua atenção para a faculdade da imaginação, uma vez que a mesma trabalha traçando os contornos de objetos físicos que não estão presentes para a sensação. Isso significa que a imaginação é o pensamento a respeito dos corpos das coisas materiais.

Esse vínculo entre imaginação e corpos materiais pode ser compreendido como a probabilidade da existência de coisas materiais, porque a possibilidade da existência desses corpos pôde ser derivada do argumento da essência do mundo material como extensão:

Demais a faculdade de imaginar, que existe em mim e da qual vejo por experiência que me sirvo quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de me persuadir da existência delas: pois quando considero atentamente o que é a imaginação, verifico que ela nada mais é que uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe. (DESCARTES, 1996, p. 320)

Ocorre que existem pelo menos cinco argumentos que sustentam a hipótese de uma fonte de ideias sensíveis independentes do pensamento, o que implica em uma relação entre imaginação e sensibilidade: coerção, vivacidade, prioridade, corpo próprio, interação corpo e mente. (LEOPOLDO e SILVA, 2005, p. 65)

A coerção significa que independente da vontade do sujeito do conhecimento, as representações são produzidas, pois elas surgem sempre que os órgãos sensíveis são aproximados das coisas materiais. A vivacidade trata da nitidez das coisas sensíveis, porquanto ao passo em que elas ficam cada vez mais relegadas à memória e à imaginação, sua nitidez diminui. A prioridade mostra que as representações sensíveis ocorrem antes das representações intelectuais. Já o corpo próprio, trata das representações que estão intimamente

ligadas a alguns órgãos e funções do corpo. A interação corpo-mente pode ser pensada como a relação entre a vontade e os movimentos do corpo e as sensações e os movimentos do espírito.

Daí que, mesmo de posse dos argumentos acerca da possibilidade e da probabilidade da existência de coisas materiais e corpóreas, não é possível ter ideias claras e distintas sobre as mesmas, porque essas ideias são confusas e obscuras por natureza, das quais é possível ter apenas certeza de que existem em função do argumento de que Deus, enquanto criador dos seres pensantes, é também responsável por essa inclinação em acreditar que existem causas externas para nossas ideias das coisas materiais. (DESCARTES, 1996, p. 337)

3.2.2. *A autonomia do “canto” espinosano*

Posto isso, para que compreendamos o argumento de Fischer e a posterior crítica de Vigotski, é oportuno caracterizarmos a visão de mundo de Espinosa como antípoda em relação ao olhar cartesiano, até então trabalhado, grosso modo, em nosso texto. Além disso, essa visão de mundo, acompanhada do sistema e do método espinosanos, contribui bastante para compreensão de sua teoria da afetividade, tal qual a exporemos em seguida. Para corroborar nossa advertência, pensamos em concomitância com Gleizer no texto *Espinosa e a afetividade humana* (2011): “A teoria da afetividade exerce, assim, uma função essencial no projeto ético de Espinosa. Ela depende, contudo, de premissas metafísicas e epistemológicas que fundamentam e garantem sua adequada compreensão”. (GLEIZER, 2011, p. 10)

Essas premissas metafísicas e epistemológicas estão presentes, sobretudo, no *Livro I da Ética* de Espinosa, cujo título é *De Deus*. É relevante esclarecer que o texto da *Ética* é dividido em cinco livros e está organizado em definições, explicações, axiomas, proposições, escólios e corolários.

Chauí, em *A nervura do real – imanência e liberdade em Espinosa* (2006), elucida que Espinosa compreende e expõe a *Ética* como um livro do tipo inteligível em si mesmo. Esse tipo de livro pode ser lido e entendido nele mesmo, pois oferece definições e demonstrações de seu objeto, bem como está colocado em ordem geométrica, a qual mostra que a ordem da vida, ordem da Natureza e ordem de conhecimento estão entrelaçadas.

O livro do tipo inteligível está diretamente oposto ao livro do tipo hieroglífico, visto que este último não oferece as definições e princípios de seu objeto, demandando que o leitor busque essas informações para interpretá-lo:

Entre a *Bíblia* e os *Elementos* de Euclides, Espinosa toma posição: a *Ética* é exposta como livro inteligível em si mesmo, que pode ser lido e compreendido nele mesmo. Para tanto, deve ser demonstrado em ordem geométrica: como repete incansavelmente Espinosa, a “ordem devida para filosofar” é aquela que mostra e demonstra que a natureza do absolutamente infinito é anterior tanto na ordem do conhecimento como na ordem do ser. Ao mesmo tempo, porque é uma *ethica*, nesse livro ordem de vida, ordem da Natureza e ordem de conhecimento devem estar entrelaçadas, pois só podemos ordenar nossa vida se pudermos conhecer que fazemos parte da ordem inteira da Natureza e só podemos sabê-lo se a ordem de nossos conhecimentos exprimir a ordem necessária da realidade. Ordenar é passar de conexões empíricas imaginativas (que são desordem necessária) a conexões lógicas reais que são a ordem da própria Natureza. (CHAUÍ, 2006, p. 670-671)

Gleizer explica que essa organização do texto da *Ética* está de acordo com o paradigma de sistematização e matematização do conhecimento e do pensamento, em vigor na Idade Moderna. Além disso, o autor acentua que Espinosa reinterpreta o método geométrico e fornece uma compreensão do mesmo que recebe o nome se “sintética”, em oposição à pretensão “analítica” de Descartes.

Essa compreensão “sintética” do método geométrico está organizada segundo o princípio de inteligibilidade do real, o qual ocorre a partir da aplicação do princípio da razão suficiente, que funciona postulando a existência de uma causa ou razão para tudo:

A escolha do método sintético não é gratuita. Ela se opõe à preferência cartesiana pelo método analítico que parte do conhecimento do efeito e regride em direção ao conhecimento da causa. É este o método adotado por Descartes em suas *Meditações Metafísicas*, por considerar que “a análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta”. Ora, segundo Espinosa, “conhecer verdadeiramente é conhecer pelas causas.” Por essa razão ele considera que método sintético, que progride do conhecimento da causa em direção ao conhecimento do efeito, é o verdadeiro método de invenção. (GLEIZER, 2011, p. 15)

O “sintético” segue a direção da causa para o efeito, já o “analítico” funciona no sentido que parte do efeito para causa. Isso demarca uma diferença explícita entre as interpretações de Descartes e Espinosa acerca do método geométrico.

No que tange à organização do texto da *Ética* em definições, explicações, axiomas, proposições, escólios e corolários, Chauí começa seu argumento abordando o estatuto filosófico das definições. Essa é uma dificuldade que está presente em várias versões do texto da *Ética* (lembrando que existiram versões distintas desse texto entre meados de 1660 e 1676), pois esse estatuto trata, prioritariamente, da noção geral de definição e do conteúdo das definições.

Tamanha dificuldade é desenvolvida nas cartas entre Espinosa e alguns interlocutores mais próximos como Oldenburg, de Vries e Tschirnhaus. Numa resposta para

Oldenburg, nas cartas 2 e 4, Espinosa estabelece a diferença entre a definição de uma coisa qualquer e a da coisa que é concebida em si e por si mesma.

Na definição de uma coisa qualquer, não é possível deduzir a existência daquilo que é definido, ou seja, não podemos inferir da definição que o objeto definido efetivamente existe. Na definição de uma coisa que é concebida em si e por si mesma, é possível deduzir a existência daquilo que foi definido. Isso ocorre devido a dois pressupostos: ao atributo e a natureza da ideia verdadeira.

O atributo é pensado como um ser existente por si mesmo, que se faz conhecer e demonstrar por si mesmo. Isso significa que os atributos não dependem de um conceito de outro gênero para existirem, vir a ser conhecidos ou mesmo demonstrados. Assim, os atributos constituem a essência da substância (da qual trataremos um pouco mais adiante), existindo por si e não dependendo de conceito algum para serem conhecidos ou demonstrados:

Atributo não é propriedade, não é predicado inerente a um sujeito e não é espécie do gênero substância; é um constituinte da essência da substância. Definição não é indução a partir de propriedades, nem dedução por gênero e diferença. Se a definição fosse *quia*, isto é, se partisse de propriedades rumo à essência, Oldenburg certamente teria razão, mas justamente, enfatizando que o atributo é concebido *ut absolute*, ou, nos termos do *Breve tratado* e da Carta 4, que é concebido por si porque seu conceito independe do de outra coisa, Espinosa parte de uma definição *propter quid* ou de essência. (CHAUÍ, 2006, p. 674)

No tange à natureza da ideia verdadeira, ela pode ser pensada como clara e distinta que, em si e de si mesma, não deve ser confundida com a essência de um objeto, a qual realmente existe ou depende de outra coisa para ser e vir a ser concebida:

Assim, da definição de “uma coisa qualquer” (*cujusunque rei*) não segue a existência do definido porque “uma coisa qualquer” depende de outra para ser e ser concebida, pois somente a definição do que é em si e concebido por si permite concluir a existência do definido. (CHAUÍ, 2006, p. 674).

A definição verdadeira é a definição de essência, que não pode ser confundida com a definição concebível. Nas definições verdadeiras devem estar presentes as determinações necessárias de uma coisa a partir das seguintes perguntas: o que a coisa é? Como a coisa é? Por que a coisa é?

Além disso, nas definições verdadeiras, ou de essência, serão apresentadas as causas eficiente e formal da coisa que está sendo definida, cujo elemento característico é que essa coisa existe de maneira distinta do intelecto que está pensando-a, pois á medida em que o

intelecto determina (com figura, cores, local e etc.) essa coisa, ele garante que a essência da mesma seja distinta do ato que a concebeu.

Essa essência pode ser compreendida como aquilo que está expresso em sua construção causal. O exemplo presente no *Tratado da correção do intelecto*, que trata das distinções entre o Templo de Salomão e a Capela Sistina, ilustra como a definição verdadeira vem a funcionar. Já o exemplo do projeto de um templo em geral mostra que não havia diferenças entre o ato do intelecto que o concebe e a essência do projeto concebido:

Definir o Templo de *Salomão* é dizer que se trata deste templo determinado e por isso mesmo mostrar as causas deste templo singular que o fizeram ser o que é (ou foi) e as causas que o fizeram a vir à existência e que tivesse sido o que foi e não outra coisa. Estamos falando de uma essência singular, e o genitivo *Salomonis* indica que se trata de algo perfeitamente determinado e não do templo em geral nem de um templo qualquer. Em contrapartida, um templo que foi arquitetado na mente de Espinosa é um objeto indeterminado – é *um/algum* templo – cuja causa é apenas a mente de Espinosa desejosa de edificá-lo e a respeito do qual só podemos indagar se é ou não concebível. (CHAUÍ, 2006, p. 678)

A definição concebível, a exemplo do projeto de um ou algum templo em geral, propõe o exame de algo cuja essência não pode ser distinguida das ações do próprio intelecto que a concebe, mas atua como condição necessária para a definição verdadeira ou de essência:

Em resumo a definição verdadeira exprime uma realidade determinada e por isso mesmo deve descrevê-la tal como é em si mesma, oferecendo sua essência e, portanto, a natureza ou estrutura causal do definido. Assim, toda definição verdadeira deve ser concebível, mas o concebível, embora condição necessária, não é condição suficiente do verdadeiro. (CHAUÍ, 2006, p. 681)

Nas *Notas à Ética – demonstrada maneira dos geômetras*, da coleção *Os Pensadores*, de Carvalho elucidada que as definições para Espinosa não são a explicação lógica de um conceito mediante o procedimento do gênero e da diferença específica. Esse procedimento pode ser caracterizado pela criação e delimitação de um conjunto de elementos, de acordo com um critério ou conjunto de critérios em comum aplicados por analogia, seguido da delimitação de outros conjuntos dentro desse primeiro, organizando gêneros e, dentro dos gêneros, espécies.

Já a definição de Espinosa, conforme o argumento de Carvalho, em concordância com Chauí, pode ser caracterizada como essencial, na qual a ideia clara e distinta, que deve estar presente na definição, está inseparavelmente ligada à essência da coisa definida. Assim, esse tipo de definição identifica “definição verdadeira” com “ideia adequada” (ESPINOSA, 1983, p. 75).

Por sua vez, Gleizer entende que as definições são do tipo “genéticas”, ou seja, “deve descrever o modo de produção do objeto definido, pois só assim podemos deduzir a priori todas as suas propriedades.”(2011, p. 15). Essas definições genéticas podem ser compreendidas como um exercício, lógico e ontológico, de aplicação dos, já mencionados, princípios de inteligibilidade do real e da razão suficiente.

As explicações são colocadas diretamente depois das definições, seu propósito pode ser pensado como voltado para caracterização ou elucidação de uma noção geral que foi apresentada na definição precedente. As noções gerais são comumente compreendidas no século XVII como verdades primeiras evidentes pela luz natural.

Os axiomas possuem um estatuto filosófico um pouco mais delicado. Chauí (2006, p. 675) ensina que os axiomas são conclusões que dependem das definições verdadeiras. Essa dependência caracteriza o estatuto filosófico dos axiomas como sendo uma derivação, isto é, os axiomas são derivações da coisa concebida em si e por si. Isso garante que os axiomas também sejam verdadeiros, pois a verdade de uma coisa que concebe a si e por si é comunicada ou transmitida, enquanto efeito, aos axiomas que derivam da definição dessa coisa.

Além disso, o estatuto filosófico dos axiomas enfrenta outro problema, pois Espinosa caracteriza os axiomas como sendo mais amplos do que as definições, visto que fazem referência às relações entre as ideias e às relações entre as essências das coisas. Por outro lado, Espinosa também caracteriza os axiomas como verdades eternas, no entanto tais verdades fazem referência às essências das coisas. Com base nisso, o problema recebe a seguinte formulação: de que maneira é possível sustentar esse duplo estatuto dos axiomas? Chauí esclarece:

Pelo lugar que ocupa na ordem do pensamento. Em outros termos, axiomas dependem de definições e é por este motivo que Espinosa não disputa com Oldenburg acerca das noções comuns primitivas. No entanto, quando a articulação interna e imediata entre uma definição e um axioma não é percebida intuitivamente, o axioma deve tornar-se uma proposição, isto é, deve ser demonstrado; donde a explicação dada a de Vries de que a diferença entre definição e proposição vem de que a primeira não depende de pressupostos, mas a segunda, sim. (CHAUÍ, 2006, p. 683)

Nesse trecho, com fins de solucionar o problema acerca do estatuto dos axiomas, são apresentadas as diferenças entre definições axiomas e proposições. Assim, quando a articulação interna e imediata entre definição e axioma (axioma derivando de definição), não é percebida intuitivamente, o axioma deve ser convertido em proposição, pois carece de uma

demonstração. Com relação as proposições, elas podem ser diferenciadas das definições em função de dependerem de pressupostos, enquanto as definições não dependem.

No artigo intitulado de *Spinoza e as três Éticas* (2004), Deleuze apresenta uma contribuição ao esclarecimento de algumas dificuldades ligadas ao tema da ordem geométrica do texto da *Ética*. Nessa ocasião, ele defende a tese de que a *Ética*, em uma primeira leitura, pode ser interpretada como um rio dotado de movimento contínuo quase em linha reta, pois é possível avançar pelas definições, axiomas, postulados, proposições, demonstrações, corolários e escólios de maneira direta, serena e quase ininterrupta. Entretanto, salienta que a partir de uma segunda leitura da *Ética* é possível encontrarmos outros dois livros: a *Ética* dos escólios e a *Ética* do livro V. (DELEUZE, 2004, p. 156).

Deleuze argumenta que a primeira *Ética* é composta por três elementos, que são, ao mesmo tempo, conteúdos e formas de expressão: Signos ou afectos, Noções ou conceitos, Essências ou perceptos.

Os signos são efeitos de um corpo sobre o outro, isto é, vestígios de um corpo sobre o outro. Esses vestígios são passagens, devires ou variações contínuas de potência, as quais funcionam como vetores dos estados dos corpos, como da alegria para tristeza, do frio para a ardência:

São passagens, devires, ascensões e quedas, variações contínuas de potência que vão de um estado a outro: serão chamados afectos, para falar com propriedade, e não mais afecções. São signos de crescimento e de decréscimo, signos vetoriais (do tipo alegria-tristeza), e não mais escalares, como as afecções, sensações ou percepções. (DELEUZE, 2004, p. 157)

As noções comuns ou conceitos podem ser compreendidos como oposição direta aos signos: “as noções comuns são conceitos de objetos, e os objetos são causas.” (DELEUZE, 2004, p. 159-160). Essas causas revelam a estrutura geométrica dos corpos para que o entendimento possa realizar a apreensão das mesmas. A estrutura é formada, pelo menos, por dois corpos, em que cada um é formado por outros dois ou mais corpos, que estão unidos em outros corpos mais vastos e compostos até o infinito.

Com base nisso, Deleuze explica que a *Ética* quase inteira está escrita em noções comuns ou conceitos, partindo das mais gerais, vindo a desenvolver ao extremo suas consequências. Isso pode significar que, pelo menos a primeira *Ética*, é um sistema discursivo e dedutivo.

Na segunda *Ética*, encontramos os escólios, que estão presentes na cadeia dedutiva das definições, explicações, axiomas, proposições e demonstrações. Todavia, os

escólios compõe outra cadeia, na qual cada um remete diretamente ao outro, funcionando como decifradores tanto dos pressupostos que impedem o leitor de atingir as noções comuns, quanto decodificadores dos pressupostos que permitem chegar às noções comuns.

Os escólios apresentam o combate do sistema de signos. Nesse enfrentamento são apresentados os signos que aumentam a potência e os signos que diminuem a potência, ou seja, respectivamente os signos da alegria e os signos da tristeza:

Denunciam os personagens que se ocultam por trás de nossas diminuições de potência, os que têm interesse em manter e propagar a tristeza, o déspota e o sacerdote. Anunciam o signo ou a condição do novo homem, aquele que aumentou sua potência o suficiente a ponto de formar conceitos e converter os afectos em ações. (DELEUZE, 2004, p. 164)

Deleuze explica que a cadeia dos escólios está inserida na cadeia discursivo-dedutiva das demonstrações para cortar e recortar a ordem que está sendo apresentada, configurando uma cadeia quebrada, descontínua e subterrânea, vindo a interromper a sequência demonstrativa.

Cada escólio troca sinais descontínuos com os demais, permitindo que outra semântica filosófica surja e atue, metaforicamente, como sorrisos gritantes acompanhados de sons de guitarra, intercalados em meio a notas de melodias cantadas com uma serena destreza:

Se os escólios se inserem na cadeia demonstrativa é, pois, menos porque dela fazem parte do que porque a cortam e a recortam, em virtude de sua natureza própria. É como uma cadeia quebrada, descontínua, subterrânea, vulcânica, que a intervalos irregulares vem interromper a cadeia dos elementos demonstrativos, a grande cadeia fluvial e contínua. Cada escólio é como um farol que troca seus sinais com outros, a distância e através do fluxo das demonstrações. (DELEUZE, 2004, p. 164)

Por fim, existe a hipótese da terceira *Ética*, que está presente no livro V, ou pelo menos, de acordo com Deleuze, em parte considerável do livro V, cujo objeto são as Essências ou Singularidades. As Essências são contemplanções peculiares, uma vez que contemplam e são contempladas numa unidade, que pode ser Deus, o sujeito ou o objeto.

As características marcantes das Essências são a velocidade e as figuras de luz. A velocidade das Essências é considerada do tipo absoluta, cujo traço consiste no ato da Essência sobrevoar na eternidade seus afectos e suas afecções (a respeito da explicação dos afectos e das afecções, dedicaremos uma seção específica do capítulo posterior). As figuras de luz funcionam iluminando as noções comuns, ou seja, colaborando no esclarecimento da compreensão do sentido dos conceitos apresentados durante as demais partes do livro.

Outro aspecto destacado por Deleuze trata do método empregado no livro V, pois para a essa parte poder ser considerada um terceiro livro, ela carece não apenas de objetos específicos de estudo, entretanto também necessita de um método. O método empregado no livro V é uma versão específica do método geométrico, que atua por intervalos, saltos, hiatos e contrações.

Talvez, o elemento mais destacável da caracterização de Deleuze seja as lacunas. O livro V é preenchido por lacunas com o propósito de apresentar as Essências, não para iluminarem ou elucidarem a si mesmas, porém para construírem o sentido em torno das potências ligadas aos signos:

A *Ética* das definições, axiomas e postulados, demonstrações e corolários, é um livro-rio que desenvolve o seu curso. Mas a *Ética* dos escólios é livro fogo, subterrâneo. A *Ética* do livro V é um livro aéreo, de luz, que procede por relâmpagos. Uma lógica do signo, uma lógica do conceito, uma lógica da essência: a Sombra, a Cor, a Luz. Cada uma das três *Éticas* coexiste com as demais e se prolonga nas demais, apesar de suas diferenças de natureza. É um único e mesmo mundo. Cada uma estende passarelas para transpor o vazio que as separa. (DELEUZE, 2004, p. 170)

Com base nesses comentários, podemos abordar os pressupostos metafísicos que sustentam o problema da afetividade em Espinosa. Talvez as definições de substância, atributo e modos constituam o aspecto fulcral desse tema:

3. Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.
4. Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.
5. Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.
6. Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto, é uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.

Explicação. Digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo àquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação. (ESPINOSA, 2005, p. 13)

Gleizer compreende essa definição de substância elaborada por Espinosa como crítica e recusa ao uso que Descartes faz da mesma por meio do recurso da analogia. Nesse recurso da analogia, a substância é definida como uma coisa que necessita apenas de si para existir.

No passo seguinte, Descartes aplica essa definição, em sentido estrito, apenas a Deus, visto que é o único que necessita de si para existir. No entanto, Descartes usa o termo “substância” também nas criaturas que podem existir sem a contribuição de outras, ainda que estejam sendo conservadas na existência por Deus. Em se tratando das criaturas que dependem de Deus e de outras para existir recebem o nome de “modos”:

Ora, Espinosa recusa submeter a definição de substância ao tratamento analógico que permitiria aplicá-la a Deus e às criaturas. Para ele, o método analógico é incapaz de evitar o antropomorfismo e acaba atribuindo a Deus o que caracteriza as criaturas e vice-versa. Assim, adotando o termo “substância” no sentido unívoco em que ele se aplica apenas a Deus, e acrescentando à auto-suficiência existencial a auto-suficiência conceitual, Espinosa define a substância como “aquilo que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa para ser formado”. (GLEIZER, 2011, p. 17)

Nesse caso, a univocidade equipara e identifica substância e Deus, em que a substância é aquilo que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido. Deus, por sua vez, é uma substância, enquanto ente absolutamente infinito, que consiste em infinitos atributos cada um exprimindo uma essência eterna e infinita.

Espinosa estabelece uma diferença entre absolutamente infinito e infinito em seu gênero, porque para aquilo que é infinito em seu gênero é possível negar infinitos atributos, contudo para o ente que é absolutamente infinito pertence à sua essência tudo aquilo que exprime uma essência, deixando de envolver qualquer negação.

No que concerne à analogia com base nas relações entre Espinosa e Descartes, Deleuze presta um relevante esclarecimento no texto de *Espinosa e o problema da expressão*.

Nessa ocasião, especificamente no *Capítulo 10: Espinosa contra Descartes*, Deleuze mostra que a tese de Descartes no que tange a Deus consiste no seguinte:

Descartes torna sua tese mais precisa nos seguintes termos: Deus é causa de si, mas em um sentido diferente do que uma causa eficiente é causa de seu efeito; ele é causa de si, no sentido em que sua essência é causa formal; e sua essência é chamada de causa formal, não diretamente, mas por analogia, na medida em que ela representa, em relação à existência, um papel análogo aquele que uma causa eficiente representa em relação a seu efeito. (DELEUZE, p. 110)

De acordo com esse trecho, Deus é causa de si, mas a fórmula “causa de si” é interpretada como causa formal e não enquanto causa eficiente. Além disso, é causa formal indireta, uma vez que funciona por analogia em relação ao ato de existir. Essa tarefa é análoga à função que uma causa eficiente representa em relação ao seu efeito. É relevante lembrar que

a causa formal pode ser pensada como a forma, modelo ou característica da qual uma dada coisa é feita. A causa eficiente é o princípio que atua sobre uma coisa.

Deleuze explica que essa teoria está baseada em três noções: equivocidade, eminência e analogia. A equivocidade prega que Deus é causa de si em um sentido diferente do qual ele é causa eficiente das coisas que cria. A eminência propõe que Deus contem toda a realidade, mas de uma forma diferente da forma das coisas que ele cria. A analogia postula que Deus é causa de si, por analogia à causa eficiente.

Contrariamente a isso Espinosa defende que Deus é causa de si no mesmo sentido em que ele é causa de todas as coisas. O núcleo dessa crítica reside no uso que Descartes faz das fórmulas “por si” e “causa de si”, já que não é possível usar, ao mesmo tempo “por si” positivamente e “causa de si” por analogia. Isso decorre, segundo Deleuze, da tese de que, se a essência de Deus é causa de sua existência, é no sentido de causa formal e não de causa eficiente.

Nesse sentido, falta para Descartes uma razão na qual causa de si possa ser alcançada nela mesma e fundamentada no conceito ou na natureza de Deus:

É essa razão que Espinosa descobre ao distinguir a natureza divina e os próprios, o absoluto e o infinito. Os atributos são os elementos formais imanentes que constituem a natureza absoluta de Deus. Esses atributos não constituem a essência de Deus sem constituir sua existência; eles não exprimem a essência sem exprimir a existência que dela decorre necessariamente; é por isso que a existência coincide com a essência. Dessa maneira os atributos constituem a razão formal que faz da substância nela mesma uma causa de si, diretamente, não mais por analogia. (DELEUZE, p. 112-113)

Talvez a novidade interpretativa trazida por Espinosa em torno das fórmulas “em si” e “por si” seja a da significação positiva, a qual consiste na identificação entre o sentido de causa de si e de causa eficiente. Essa identificação de sentido não implica em um mesmo e único sentido para causa de si e causa eficiente, porém compreende que ambas são ditas e usadas no mesmo sentido daquilo que é causa, ou seja, no sentido de “causa” iremos encontrar causa eficiente e causa formal, como um sintagma justaposto.

Isso conduz ao que Deleuze classifica como duplo aspecto da univocidade. Esse duplo aspecto advoga que Deus produz da mesma maneira que existe, pois Deus produz necessariamente e produz necessariamente nos mesmos atributos que constituem sua essência. Isso nos leva a imanência enquanto univocidade dos atributos.

Com relação aos atributos é prudente esclarecer que, conforme a definição 4 da parte I da *Ética*, são aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência de uma

substância. Sendo que, de acordo com as proposições 1 e 2 da parte II da *Ética*, os únicos atributos que conhecemos são o pensamento e a extensão, visto que só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvem nossa essência como pensamento e extensão, pois somos corpo e alma: “Proposição 1. O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante.” (ESPINOSA, 2008, p. 81)

Pela demonstração dessa proposição, cada um dos pensamentos singulares são modos que exprimem a natureza de Deus, de maneira definida e determinada. Já pelo escólio, a função dessa proposição está voltada para permitir que seja concebido um ente pensante infinito. Desse escólio decorre um importante efeito: quanto mais coisas um ente pensante pode pensar, é concebível que ele tenha mais realidade e perfeição. A extensão é tratada na proposição 2: “A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante. Demonstração. Procede-se como na demonstração da prop. precedente.” (ESPINOSA, 2008, p. 83)

Talvez um possível problema que possa ser relacionado a esses dois atributos seja o fato de serem distintos (pensamento e extensão) e comporem a essência da mesma substância indivisível. Acerca disso, a noção de expressão adquire um importante valor, sua fonte pode ser encontrada no escólio da proposição 10 da parte I da *Ética*:

Escólio. Fica claro, assim, que ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes. Pois é da natureza da substância que cada um dos atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ser produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. (ESPINOSA, 2008, p. 23)

Podemos, com isso, pensar que nenhum atributo é superior ao outro, porquanto exprimem a realidade ou ser da mesma substância, nos permitindo entender que não existe superioridade mesmo da substância para com os atributos, visto que eles são portadores do caráter expressivo das essências da mesma.

Em se tratando da expressão, Deleuze propõe que existem dois níveis da expressão: no primeiro nível a substância se exprime nos atributos e cada atributo exprime uma essência. No segundo nível os atributos se exprimem nos modos e cada modo exprime uma modificação. O primeiro nível é caracterizado como uma constituição, o segundo nível como uma produção:

Em primeiro lugar, a substância se exprime nos seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Em segundo lugar, porém, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação. Veremos que o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo nível deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas. (DELEUZE, p. 8)

No primeiro nível de expressão, que é a constituição, Deus se exprime constituindo sua natureza naturante, a qual é o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido. Em outros termos, a natureza naturante são os atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, portanto, Deus como causa livre.

O segundo nível de expressão é uma verdadeira produção, pois Deus produz uma infinidade de coisas em função de sua essência infinita, contudo como é dotado de uma infinidade de atributos, ele produz necessariamente as coisas em uma infinidade de modos, cada um se referindo ao atributo no qual está contido.

Isso nos encaminha para a natureza naturada, que consiste naquilo que segue da necessidade da natureza de Deus, são os modos dos atributos, enquanto coisas que existem em Deus, e que sem Deus não podem existir nem ser concebidas:

Escólio. Antes de prosseguir, quero aqui explicar, ou melhor, lembrar, o que se deve compreender por natureza naturante e por natureza naturada. Pois penso ter ficado evidente, pelo anteriormente exposto, que por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corol. 1 da prop. 14 e pelo corol. 2 da prop. 17), Deus, enquanto é como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que segue da necessidade de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas. (ESPINOSA, 2008, p. 53)

Daí que, a partir da natureza naturada, cabe um tratamento acerca dos modos. Os modos são definidos na definição 5 da parte I da *Ética*: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concedido.” (ESPINOSA, 2008, p. 13).

Talvez o traço distintivo dos modos seja o de ser concebido por outra coisa e de existir em outra coisa. Os modos podem ser diferenciados, em existência e essência, da substância, porém são produzidos pelos atributos que constituem a essência da substância. Assim, para explicar a ligação entre atributos infinitos e modos, podemos, em Espinosa, falar de dois tipos de modos infinitos: modo infinito imediato e modo infinito mediato.

Isso ocorre porque os modos infinitos pertencem à natureza naturada, uma vez que são modos. E também pertencem à natureza naturante, por serem infinitos. Talvez possamos tentar compreender os modos infinitos com base nas proposições 22 e 23 da parte I da *Ética*:

Proposição 22. Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito.

Proposição 23. Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ser necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita. (ESPINOSA, 2008, p. 43)

Acerca dos modos infinitos, imediato e mediato, Ramond no *Vocabulário de Espinosa* (RAMOND, 2010, p. 57), argumenta que na Carta 64 a Schuller, Espinosa fornece alguns exemplos dos modos infinitos dos únicos atributos que conhecemos: pensamento e extensão. No caso do pensamento, o modo infinito imediato seria o entendimento absolutamente infinito. No caso da extensão, o modo infinito imediato seria o movimento e o repouso. Já o modo infinito imediato da extensão é a figura do universo inteiro. Por outro lado, Ramond esclarece que Espinosa não fornece exemplos do modo infinito mediato do pensamento.

Gleizer elabora esse problema da seguinte maneira: como explicar a passagem da substância absoluta aos modos finitos?

Sua hipótese de leitura postula que essa passagem ocorre em função da essência da substância ser uma potência. Para sustentar essa hipótese, Gleizer compreende a substância como aquilo que existe “em si” e “por si” é concebido. Por outro lado, a substância também é constituída por infinitos atributos, cada um dos quais é infinito em seu gênero, bem como autônomos heterogêneos entre si. A partir disso:

O conceito de potência não designa em Espinosa uma virtualidade cuja atualização seria contingente, mas sim uma atividade causal inesgotável na qual a substância é determinada exclusivamente por sua própria essência a produzir nela mesma infinitas coisas em infinitos modos, isto é, tudo o que é concebível. (GLEIZER, 2011, p. 18)

Gleizer argumenta que a produção dos modos remete exclusivamente aos atributos, cujo núcleo da relação é constituído pela tese do paralelismo. Essa tese não deve ser confundida com a leitura que Vigotski realiza do dualismo ontológico cartesiano. Semelhante dualismo, tal qual comentamos, defende que existem duas substâncias componentes da

realidade: pensante e extensa. No caso da tese referida por Gleizer, o paralelismo sustenta que os atributos são isônomos. Atributos isônomos são produtores dos seus modos em completa independência, no entanto isso acontece de acordo com o mesmo princípio causal que, nesse caso, é a mesma lei de produção.

Essa lei de produção pode ser compreendida como a mesma ordem em vigor, que é caracterizada enquanto mesma conexão infinita de causas: “Assim como a extensão e o pensamento são expressões distintas da mesma substância, assim também um modo da extensão e a idéia deste modo são uma e mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes.” (GLEIZER, 2011, p. 19)

Com base nisso, Gleizer caracteriza os modos finitos espinosanos a partir da definição dos mesmos (“afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”) e das relações que existem dos próprios modos entre si, pois a finitude dos mesmos está ligada ao fato de que eles são limitados por outra coisa do mesmo gênero. Cada um dos modos finitos está limitado por outro modo finito do mesmo gênero que impede sua expansão sobre os demais, ou seja, corpos limitam corpos e ideias limitam ideias. Assim, os modos finitos só podem ser pensados à luz de sua relação com a substância infinita, constituída de infinitos atributos, e na perspectiva das relações que são estabelecidas com outros modos da substância, nos desvelando o processo ontológico da constituição dos entes finitos: “Em suma, o conceito de modo indica a abertura constitutiva do ser finito. Com relação as coisas finitas deixam de ser pensadas como objetos fechados e auto-suficientes para abrirem-se no seu processo de constituição”. (GLEIZER, 2011, p. 20)

Essa elucidação ontológica nos autoriza interpretar a imanência espinosana como a univocidade dos atributos, porque esses mesmos atributos são ditos da substância que eles constituem e dos modos que eles contém. Para corroborar essa especulação, é conveniente lembrarmos das, já mencionadas, definições 1, 3 e apresentarmos o axioma 3 e a proposição 18 da parte I da *Ética*:

3. De uma causa e determinada segue-se necessariamente um efeito: e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito. (ESPINOSA, 2008, p. 15)

Proposição 18. Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. (ESPINOSA, 2008, p. 43)

Acerca disso, Deleuze ensina que o Deus de Espinosa é causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si, pois os atributos, enquanto constituintes da essência

da substância, contêm todas as essências dos modos. Por isso a imanência funciona como princípio, caso seja pensada nas sendas da univocidade:

Deus é causa de todas as coisas, no mesmo sentido em que é causa de si; ele produz assim como ele existe formalmente, ou como ele se compreende objetivamente. Ele produz, portanto, as coisas nas próprias formas que constituem sua própria essência, e as ideias na ideia da sua própria essência. Mas os mesmos atributos que constituem formalmente a essência de Deus contêm todas as essências formais de modos, a ideia da essência de Deus compreende todas as essências objetivas ou todas as ideias. As coisas em geral são modos do ser divino, isto é, implicam os mesmos atributos que aqueles que constituem a natureza desse ser. Nesse sentido, toda similitude é de univocação, e se define pela presença de uma qualidade comum à causa e ao efeito. As coisas produzidas não são imitações, assim como também as ideias não são modelos. Até mesmo a ideia de Deus não tem nada de exemplar, sendo ela mesma produzida no seu ser formal. (DELEUZE, p. 124)

Resta agora apresentarmos os pressupostos epistemológicos e físicos da teoria da afetividade em Espinosa. Nesse sentido, optamos por realizar semelhante exposição no capítulo seguinte, porque os pressupostos epistemológicos e físicos são dotados de elementos em comum à teoria da afetividade. Especificamente as noções de afecções e afectos, combinadas com a relação corpo e alma, podem ser conjuntamente articuladas na abordagem dos pressupostos epistêmicos e físicos da teoria da afetividade em Espinosa.

Como consequência, em nosso próximo capítulo, poderemos concluir a verificação da hipótese de Vigotski: Espinosa, em teoria da afetividade, não foi cartesiano. Logo, sua filosofia não pode ser considerada pressuposto e antecedente filosófico da teoria de James-Lange.

4 O NÚCLEO DA HIPÓTESE NEGATIVA

4.1 Os pressupostos filosóficos da hipótese de Vigotski

Vigotski defende que houve um erro da parte de Lange ao atribuir a Espinosa a precedência histórica e o pressuposto filosófico da teoria organicista das emoções.

Esse erro, que Vigotski vincula à caracterização realizada por Espinosa a respeito da opinião, está apoiado em uma versão da história da teoria das emoções em psicologia, cujo nexos ou fundamento é uma espécie de história da filosofia. Além disso, de acordo com Vigotski, faz parte do funcionamento desse erro permitir que sejam percebidas as diferenças entre os projetos metafísicos de Descartes e Espinosa. Por outro lado, também faz parte do funcionamento desse erro sustentar que existe uma continuidade entre Descartes e Espinosa no tema da afetividade. Conforme citação na página 59.

Essa história da filosofia, que está diretamente ligada ao erro, é, segundo Vigotski, do tipo idealista, reformista e evolucionista. Seu representante mais destacado é a obra de Fischer. O fundamento filosófico de seu trabalho é o pensamento de Hegel, devidamente acompanhado da história da filosofia deste último.

Vigotski mostra que existe pelo menos uma ambiguidade marcante na posição de Fischer, a qual atua como encaminhamento para determinada contradição, cuja principal função é sustentar o cartesianismo de Espinosa. Essa ambiguidade está, primeiramente, relacionada à hipótese levantada por Fischer: se, em uma pesquisa, alguém faz uso da oposição entre pensamento e extensão é e segue sendo cartesiano.

Para desenvolver essa hipótese, Vigotski explica que Fischer propõe duas fases na obra de Espinosa, no que tange à afetividade: uma fase cartesiana (*Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*) e outra não cartesiana (*Ética*). Conforme citado na página 62.

Ocorre que Vigotski discorda de Fischer nessa classificação e identifica a ambiguidade na argumentação do historiador da filosofia, pois o próprio Fischer diz que Espinosa, já no *Breve tratado*, não explica as paixões como seu sucessor no momento que em as caracteriza como fenômenos psíquicos condicionados, exclusivamente, por nossa forma de conhecer.

Isso significa que a ambiguidade de Fischer reside na afirmação de que Espinosa é cartesiano no *Breve tratado* e, ao mesmo tempo, também no *Breve tratado*, Espinosa caracteriza as paixões sem recorrer à oposição entre pensamento e extensão. Sendo que para

ser cartesiano, no critério de Fischer, é necessário caracterizar as paixões com base nas oposições entre pensamento e extensão, corpo e alma:

Fischer concluye que Spinoza, al desarrollar el tema de las pasiones, sigue a Descartes y se apoya en él. “Nos podría asombrar – dice – que Spinoza no mencione a su predecesor, de quien tomó tantas cosas. Sin embargo, también debemos considerar hasta qué punto Spinoza se aleja de Descartes en su manera de evaluar las pasiones. Éste no las explica, como hace su predecesor, a partir de la unidad del cuerpo y la mente, sino que las considera únicamente fenómenos psíquicos condicionados exclusivamente por nuestro modo de conocimiento. (VIGOTSKI, 2010, p. 87)

Para Vigotski, Fischer defende que Espinosa se apoiou em Descartes para desenvolver o tema da afetividade no *Breve tratado* e, na mesma feita, explicitamente caracteriza as paixões fora dos quadros do dualismo. O problema concerne ao seguinte: em que medida, na leitura que Vigotski realiza de Fischer, Espinosa se baseou em Descartes para tratar da afetividade? E caso tenha se baseado, como isso ocorreu?

A hipótese de Vigotski é de que no *Breve tratado*, Espinosa já desenvolve uma posição teórica independente de Descartes e a enumeração das paixões em primárias e secundárias, na linha do cartesianismo, é um recurso metodológico e não o conteúdo principal:

Nos parece que, incluso en el caso del *Tratado Breve*, el hecho de que Spinoza vaya tras los pasos de Descartes cuando enumera las pasiones primarias y particulares es una cuestión de método de argumentación relativo a los afectos, antes que la sustancia principal de su teoría, mientras que el hecho de que Spinoza entre abiertamente en contradicción con Descartes cuando niega la libertad de la voluntad, cuando estudia la influencia y el destino de las pasiones con el conocimiento y la voluntad, y, por último, cuando examina su naturaleza psicofísica, es precisamente la cuestión de la sustancia principal de la teoría de Spinoza. (VYGOTSKI, 2010, p. 87)

Para Vigotski, a independência de Espinosa em relação a Descartes está presente no cerne do conteúdo sobre as paixões, que é apresentado no *Breve tratado*. Assim, o elemento diferencial entre Vigotski e Fischer, é que o primeiro considera enquanto cerne do conteúdo do *Breve tratado* a caracterização das paixões como fenômenos psíquicos condicionados, exclusivamente, por nossa forma de conhecer. Fischer, por sua vez, entende que a enumeração das paixões em primárias e secundárias é o conteúdo principal do *Breve tratado* em relação à afetividade.

Com isso, no parecer de Vigotski, ainda que o *Breve tratado* não tenha todos os elementos sobre a afetividade, tal qual são trabalhados no texto da *Ética*, não deixa de ser uma oposição direta e efetiva à teoria de Descartes:

Intentaremos posteriormente demostrar que aunque el *Tratado Breve* no comprende todavía los elementos principales de la teoría de las pasiones, tal como ésta se desarrollo en la *Ética*, no deja de ser, desde el punto de visto del contenido principal de la teoría, una antítesis efectiva de la teoría de Descartes. (VYGOTSKI, 2010, p. 87-88)

Para que possamos compreender a hipótese de Vigotski, seguida de seus argumentos, é necessário esclarecermos a segunda parte dos pressupostos filosóficos presentes nessa ideia do psicólogo bielorusso. Essa segunda parte trata da relação entre *As paixões da alma* de Descartes, o *Breve tratado sobre Deus, o homem e seu bem-estar* e o *Livro III da Ética* de Espinosa.

Vigotski indica o caminho: a enumeração das paixões em primárias e secundárias estabelece a ligação entre *As paixões da alma* de Descartes e o *Breve tratado* de Espinosa. Em seguida, a definição de paixão que liga o *Breve tratado* e a *Ética*.

4.1.1 As paixões da alma de Descartes

O texto de *As paixões da alma* está organizado em partes distintas e em artigos específicos. Na primeira parte do texto, intitulada de *Das paixões em geral e ocasionalmente de toda a natureza do homem*, mais precisamente no artigo 27, Descartes apresenta uma definição para as paixões em sentido estrito:

Depois de haver considerado no que as paixões da alma diferem de todos os seus outros pensamentos, parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos. (DESCARTES, 1996, p. 147)

Nos artigos 28 e 29, Descartes apresenta duas explicações para essa definição. No artigo 28, a primeira explicação trata das paixões enquanto percepções, as quais são todos os pensamentos que não constituem ações da alma ou vontades, destacando que não pode haver conhecimento evidente das paixões, tomadas como percepções, já que a relação entre corpo e alma faz com que essas percepções sejam confusas e obscuras.

Continuando no artigo 28, Descartes trata das paixões como sentimentos, os quais recebem esse nome pois são recebidas na alma, da mesma maneira que os objetos são recebidos dos sentidos exteriores. As paixões, enquanto sentimentos, também podem ser chamadas de emoções da alma, pois são pensamentos que podem agitar e abalar a própria alma, ou seja, mudanças que ocorrem na alma.

No artigo 29, existem dois acréscimos ao argumento de Descartes: o primeiro trata da relação particular que as paixões estabelecem com a alma. O propósito desse acréscimo consiste em distinguir as paixões de outros sentimentos que estão ligados aos objetos exteriores, como o odor, o som e a cor. Além daqueles que estão associados ao nosso corpo como a fome, a sede e a dor.

O segundo acréscimo postula que as paixões são causadas, sustentadas e fortalecidas por algum movimento realizado pelos espíritos animais. O objetivo desse acréscimo está voltado para diferenciar as paixões das vontades, as quais são causadas pela alma.

Acerca dessa definição de paixão, acompanhada de seus dois devidos acréscimos, é conveniente esclarecer a noção de espíritos animais que compõe explicitamente os artigos 27 e 29.

Supomos que as fontes para isso são o *Tratado do homem* e as *Paixões da alma*. Nos deteremos, ao texto de *As Paixões da alma*, uma vez que compõe diretamente o foco de nossa pesquisa e não pretendemos realizar um estudo minucioso sobre a noção de espíritos animais. É oportuno lembrar que os espíritos animais no texto do *Tratado sobre o homem* são pensados a partir da noção de corpo. Já em *As paixões da alma*, os espíritos animais são pesquisados com base na noção de alma.

Sendo assim, Descartes caracteriza os espíritos animais a partir do artigo 7 da obra *As paixões da alma*:

Enfim, sabe-se que todos esses movimentos dos músculos, assim como todos os sentidos, dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou como pequenos tubos que procedem, todos, do cérebro, e contêm, como ele, certo ar ou vento muito sutil que chamamos espíritos animais. (DESCARTES, 1996, p. 137)

Os espíritos animais equivalem ao ar ou vento muito sutil que está presente nos nervos, os quais são pequenos fios ou pequenos tubos que procedem do cérebro e são responsáveis pelos movimentos dos músculos e dos sentidos. Como consequência desse movimento dos músculos, os membros realizam seus movimentos.

O artigo seguinte, em complementação ao artigo 7, que trata dos espíritos animais, no texto *As paixões da alma*, é o artigo 10. Nesse artigo, os espíritos animais são caracterizados como corpos muito pequenos, capazes de se moverem muito depressa, não ficando detidos em local algum:

[...] pois o que denomino aqui espíritos não são mais do que corpos e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha; de sorte que não se detêm em nenhum lugar e, à medida que entram alguns nas cavidades do cérebro, também saem outros pelos poros existentes na sua substância, poros que os conduzem aos nervos e daí aos músculos, por meio dos quais movem o corpo em todas as diversas maneiras pelas quais esse pode ser movido. (DESCARTES, 1996, p. 139)

Essa incessante movimentação dos espíritos animais, nos coloca diante de uma pergunta: qual é a causa do movimento e da direção do movimento desses pequenos corpos? Descartes, no artigo 12 do referido texto, responde que existem três causas que levam os espíritos a correrem de maneiras distintas do cérebro para os músculos. Duas dependem do corpo e a outra da alma.

A primeira causa que depende do corpo consiste na diversidade de movimentos excitados dos órgãos dos sentidos por objetos externos. A outra diz respeito à menor coisa que mova a parte do corpo que esteja ligada ao cérebro, como ao puxar a ponta de uma corda a outra será movida.

A terceira causa é a própria ação da alma, o que indica um sinal da relação entre corpo e alma a partir da movimentação dos espíritos animais: “Pois, afora a ação da alma, que é verdadeiramente em nós uma dessas causas, como direi mais abaixo, há ainda duas outras que não dependem senão do corpo e que é preciso observar.” (DESCARTES, 1996, p. 139-140)

Essa relação entre corpo e alma é novamente abordada no artigo 30, no qual alma está unida conjuntamente a todas as partes do corpo. Isso ocorre pelo fato do corpo, para Descartes, ser considerado uno e, em certa medida, indivisível. Tamanha indivisibilidade está associada à maneira como os órgãos corporais se relacionam, visto que caso algum desses órgãos sejam removidos o corpo seria transformado em defeituoso.

O outro argumento para indivisibilidade do corpo corrobora as relações entre o mesmo e a alma, porquanto não é possível conceber a metade ou um terço da alma, nem qual extensão ela está ocupando, logo a alma está relacionada com o conjunto do corpo e inteiramente dissolvida em meio a seus órgãos:

[...] e porque ela é de uma natureza que não tem qualquer relação com a extensão nem com as dimensões ou outras propriedades da matéria de que o corpo se compõe, mas apenas com o conjunto dos seus órgãos, como transparece pelo fato de não podermos de maneira alguma conceber a metade ou um terço de uma alma, nem qual extensão ocupa, e por não se tornar ela menor ao se cortar qualquer parte do corpo, mas separar-se inteiramente dele quando se dissolve o conjunto de seus órgãos. (DESCARTES, 1996, p. 149)

Ocorre que no artigo 31, dentro ainda do tema das relações entre corpo e alma, Descartes trata da parte do corpo na qual a alma exerce suas funções mais do que em outras. Essa parte recebeu o nome de “glândula pineal” e pode ser caracterizada como estando situada na parte mais interior do cérebro, cujos menores movimentos são capazes de: “[...] contribuir muito para modificar o curso desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem contribuir muito para alterar os movimentos dessa glândula”. (DESCARTES, 1996, p. 150)

No artigo 32, Descartes argumenta que a “glândula pineal” é a principal sede da alma, pois é o local em que a alma exerce suas funções. Isso acontece já que todas as outras partes do cérebro são duplas, assim como alguns órgãos dos sentidos (dois olhos, duas orelhas).

A consequência disso é que as impressões e imagens, duplamente coletadas pelos órgãos dos sentidos, são reunidas nessa glândula para compor pensamentos simples e únicos, mediante “os espíritos que preenchem as cavidades do cérebro, mas não há qualquer outro local no corpo onde possam assim unir-se, senão depois de reunidas nessa glândula.” (DESCARTES, 1996, p. 150)

Feito esse esclarecimento inicial acerca da natureza das paixões a partir da *Primeira parte* de *As paixões da alma*, podemos prosseguir para a *Segunda parte*, cujo título é *Do número e da ordem das paixões e a explicação das seis primitivas*.

Descartes inicia essa segunda parte com o artigo 51, no qual são discutidas, novamente, as primeiras causas das paixões por meio de uma remissão ao artigo 34. O objetivo do artigo 51 consiste em buscar por um critério que permita diferenciar as paixões entre si. Para tanto, Descartes supõe que os critérios adequados sejam procurar as fontes e examinar as primeiras causas das paixões.

Descartes não desconsidera que as ações da alma podem ser a causa das paixões. Também não ignora que o temperamento dos corpos ou as impressões que estão no cérebro possam atuar como causa das paixões. Todavia, Descartes compreende que os critérios das

fontes e primeiras causas das paixões tenham como núcleo principal, para diferenciar as paixões umas das outras, os efeitos que os objetos exercem sobre os sentidos.

O procedimento para aplicação desse critério é descrito no artigo 52. Nessa ocasião, Descartes esclarece que os objetos que afetam nossos sentidos, provocam paixões em função das diversas formas pelas quais podem nos prejudicar ou beneficiar. Assim, para enumerar todas as paixões, de acordo com a ordem que podem ser encontradas, Descartes propõe que sejam organizadas tais quais as distintas maneiras que podem nos beneficiar ou prejudicar.

Esse “beneficiar ou prejudicar” pode ser compreendido como as coisas que a natureza diz serem úteis. Isso tem como consequência a constituição de vontades, cuja persistência nas mesmas pode ser relacionada com a agitação dos espíritos que originam, fortalecem e, até, determinam essa vontade.

Com base nisso, podemos tratar do artigo 69, que concerne às seis paixões primitivas. Para Descartes as seis paixões primitivas são: admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza. Dessas seis paixões primitivas são derivadas das demais, mediante combinação, ou as demais são espécies que podem ser encontradas dentro das primitivas:

Mas o número das que são simples e primitivas não é muito grande. Pois, passando em revista todas as que enumerei, pode-se facilmente notar que há apenas seis que são tais, a saber: a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza; e todas as outras compõem-se de algumas dessas seis, ou então são suas espécies. (DESCARTES, 1996, p. 170)

As paixões derivadas ou secundárias são as seguintes: estima, desprezo, generosidade, orgulho, humildade e baixeza, veneração, desdém, esperança, temor, ciúme, segurança, desespero, irresolução, coragem, ousadia, emulação, covardia, pavor, zombaria, inveja, piedade, satisfação de si, arrependimento, favor, reconhecimento, indignação, cólera, glória, vergonha, fastio e pesar. (DESCARTES, 1996, p. 167-170)

É prudente lembrar a advertência que Descartes realiza acerca da numeração das paixões, pois ela está indefinida, já que podem existir paixões cada vez mais particulares a partir de outras.

Não temos por objetivo detalhar a constituição da cada uma das paixões em particular, uma vez que isso destoa de nosso propósito: investigar os pressupostos filosóficos da hipótese de Vigotski. Essa hipótese estabelece que Espinosa não pode ser considerado antecedente e pressuposto filosófico da teoria das paixões de James-Lange, porque Espinosa não é cartesiano. O cartesianismo em teoria das paixões significa pesquisar a origem e

natureza das paixões com base no dualismo entre pensamento e extensão ou entre alma e corpo.

Por isso, estamos pesquisando em que medida Espinosa, no tema da afetividade, foi cartesiano ou não. O critério para classificar Espinosa como cartesiano foi estabelecido pela história da filosofia idealista, evolucionista e reformista de Fischer, segundo a qual Espinosa foi e não foi cartesiano.

De acordo com Vigotski, Fischer defende que Espinosa foi cartesiano no *Breve tratado* por ter classificado e enumerado as paixões conforme *As paixões da alma* de Descartes. Contudo, na *Ética* Espinosa não foi cartesiano por ter criado tanto um método como uma definição original para paixão.

Ocorre que Vigotski identifica no argumento de Fischer o ponto em que o mesmo reconhece a independência de Espinosa em relação a Descartes já no *Breve tratado*, devido à definição de paixão. Esclarecido isso, podemos abordar o tema das paixões com base no *Breve tratado de Deus, do homem e seu bem-estar*.

4.1.2 O Breve tratado de Espinosa

Chauí no *Prefácio – Breve relato* da edição brasileira do *Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar* (2012) explica que existem três importantes temas em torno desse texto: a história do texto, a polêmica do texto e as diferenças entre o *Breve tratado* e a *Ética*.

A história do texto começa com a chegada de dois estudiosos alemães, Stolle e Halmann, a Holanda em 1703 com o objetivo de buscar notícias a respeito de Espinosa e de seus trabalhos, o qual havia falecido em 21 de fevereiro de 1677. Parece que essa viagem foi motivada por uma passagem que estava presente no prefácio da obra póstuma de Espinosa, organizada e publicada por Jelles, um amigo do filósofo, em novembro de 1677.

Nessa passagem Jelles declara que talvez fosse possível encontrar junto aos amigos de Espinosa outros escritos que não haviam sido publicados. Coincidentemente ou não, Stolle e Halmann foram até a editora responsável pelos textos de Espinosa e encontraram com Rieuwertsz, filho do editor da obra póstuma de 1677.

Nesse encontro, Rieuwertsz entregou para Stolle e Halmann um texto que recebia o nome de *Ética em holandês*, primeira versão da *Ética em latim*, sendo que essa *Ética em holandês* foi excluída da obra póstuma sob o argumento de que a publicação da versão em latim fazia dela desnecessária.

A *Ética em holandês* estava organizada de maneira distinta da *Ética em latim*, pois estava dividida em capítulos, era manuscrita e continha um capítulo numerado como 21 cujo título era *Sobre o diabo*. Esse capítulo gerou naquele momento uma confusão metonímica, na qual o texto da *Ética em holandês* passou a ser chamado de *Tratado sobre o diabo*, como uma referência ao capítulo *Sobre o diabo*.

Em 1851, Boehmer, outro pesquisador de origem alemã, encontrou na livraria de um homem chamado Muller uma biografia sobre Espinosa escrita por estudioso de sua obra de nome Köhler, publicada em 1706. Nessa biografia estavam presentes também *Anotações* de Espinosa ao *Tratado teológico-político*, seguidas de uma *Nota* e um *Sumário* referentes a outro texto.

Nessa *Nota* existe a elucidação de que ela pertence a um *Tratado manuscrito* portador de algumas semelhanças com o texto da *Ética*. No entanto, estava organizado em capítulos e possuía um *Apêndice geométrico*, muito parecido com a maneira segundo a qual o texto da *Ética* foi construído.

Em 1852, o mesmo livreiro Muller que vendeu a biografia de Espinosa para Boehmer arrematou em um leilão o primeiro volume das obras póstumas de Espinosa, publicada do ano de 1677, na qual estava presente o texto do *Tratado manuscrito*, cujas características permitiam uma identificação com a *Ética em holandês*, portanto era o mesmo conteúdo.

Pouco tempo depois, o poeta e jurista Adriaan Bogaers divulgou que possuía um exemplar desse manuscrito só que datado do século XVIII (a primeira publicação data do século XVII), com o título de *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Ambos os exemplares, o do século XVII e o do século XVIII, foram analisados e avaliados por Johannes van Vloten, tido como um grande especialista em Espinosa no século XIX.

Essa avaliação concluiu que o manuscrito do século XVIII estava mais bem acabado e que havia uma declaração no *Prefácio* que tratava da existência de um original em latim. Assim, o manuscrito do século XVII passou a ser conhecido como o manuscrito A e o manuscrito do século XVIII passou a ser conhecido como manuscrito B.

Em 1862, o manuscrito B foi publicado e em 1869 foi publicada uma primeira edição do manuscrito A. Em 1986, Filippo Mignini organizou e publicou uma cópia do manuscrito A com o título completo *Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*.

Com relação à polêmica, Chauí esclarece que (2012, p. 12) ela ocorre no que tange ao conteúdo da *Nota* que foi encontrada na biografia de Köhler em 1851 por Boehmer,

uma vez que é dito que Espinosa ditou, em holandês, o texto do que veio a ser o *Breve tratado* para os amigos que compunham o círculo espinosano.

Ocorre que existe uma espécie de consenso entre os estudiosos de Espinosa tanto do século XIX, quanto do século XX sobre o conteúdo dessa *Nota*. Esse consenso dispõe que é pouco provável, senão impossível, que Espinosa tenha escrito ou ditado o *Breve tratado* em holandês, devido a cinco razões:

No entanto, como alegaram Boehmer, van Vloten, Gebhardt e Mignini, essa opinião é inaceitável. Na verdade, ela é contrariada por cinco fatos: em primeiro lugar, não podemos esquecer que, em algumas de suas cartas, Espinosa lamenta não dominar a língua holandesa vendo-se, por isso, compelido a dirigir-se aos seus correspondentes em latim; em segundo, quando ministrou aulas a um aluno particular (Casearius) sobre a filosofia escolástica e a cartesiana, o fez em latim e assim as publicou (*Princípios da filosofia cartesiana* e *Pensamentos metafísicos*); em terceiro, a *Nota*, ao sugerir que o texto havia sido um ditado, contradiz o que Espinosa afirma expressamente na conclusão do tratado, onde lemos: “aos amigos para quem escrevi”, além de contradizer o prefácio do Manuscrito A, que afirma que o tratado “foi escrito em língua latina para uso de seus discípulos [...] agora traduzido para a língua holandesa para os amantes da verdade; em quarto, as análises filológicas e estilísticas indicam a forte presença de latinismos que o tradutor holandês praticou para se manter o mais próximo possível do texto original; e, finalmente, em quinto, o prefácio ao volume no qual o Manuscrito A foi encontrado diz textualmente que as duas obras ali presentes – o *Tratado teológico-político* e o *Breve tratado* – eram traduções holandesas de textos em latim. (CHAUÍ, 2012, p. 12- 13)

Atualmente, é admitida a opinião de que a redação do *Breve tratado* ocorreu em latim por Espinosa e foi traduzida ou por Bouwmeester ou Pieter Balling, membros do círculo espinosano, o qual era composto por um grupo heterogêneo, como místicos, cientistas, cartesianos, hobbesianos, médicos, advogados, dentre outros que buscavam uma conciliação harmoniosa entre religião, tolerância, ética e liberdade institucional.

No que concerne à *Nota*, sua autoria foi descoberta em 1865 por Antonius van der Linde por meio de estudos filológicos e comparações caligráficas, tendo a autoria sido atribuída a um cirurgião de Amsterdã chamado Johannes Monnikhoff, suas motivações ainda são objeto de especulação para a história da filosofia.

Em se tratando do tema das diferenças entre os textos do *Breve tratado* e da *Ética*, Chauí enumera 5 distinções que devem ser destacadas:

Dentre as diferenças mais significativas, podemos assinalar, em primeiro lugar, o aumento da precisão conceitual na exposição da ontologia, isto é, a clara diferenciação entre substância e atributo; e, segundo, com o desenvolvimento da teoria do *conatus*, uma distinção mais incisiva entre passividade e atividade pela determinação da diferença de suas causas (ou os conceitos de causa inadequada e causa adequada); em terceiro, uma nova organização do conjunto das paixões sob sua matriz, isto é, a tríade alegria, tristeza e desejo; em quarto, um tratamento mais

alongado e conceitualmente mais preciso da servidão e da liberdade; em quinto, a demonstração de que a intuição não é um contato imediato com um conteúdo verdadeiro, mas a apreensão direta da multiplicidade simultânea de afecções corporais, de suas ideias e das ideias dessas ideias em sua conexão necessária com a potência da substância absolutamente infinita, isto é, Deus. (CHAUI, 2012, p. 16)

Dentre essas cinco diferenças que foram ressaltadas por Chauí, duas delas interessam para os fins do nosso trabalho, as quais estão presentes na *Ética* e não estão presentes no *Breve tratado*: a teoria do “conatus” e a nova organização do conjunto das paixões. A teoria do “conatus” permite distinguir passividade e atividade a partir da determinação da diferença de suas causas, possibilitando caracterizar as paixões com maior precisão. A organização das paixões em torno das relações entre alegria, tristeza e desejo, contribui para demarcar o avanço em Espinosa acerca da pesquisa dos efeitos das paixões.

Posto isso, no *Breve tratado*, especificamente nos capítulos 2 e 3 da *Segunda parte: do homem e de quanto lhe pertence*, Espinosa caracteriza e apresenta as origens das paixões. Essa segunda parte trata do seguinte:

[1] Visto que na primeira parte falamos de Deus e das coisas universais e infinitas, nesta segunda parte estudaremos as coisas particulares e limitadas. Mas não todas, pois são inumeráveis. Trataremos unicamente das que concernem ao homem e, para isso, consideraremos, em primeiro lugar, o que é o homem enquanto consiste em alguns modos (contidos nos dois atributos que observamos em Deus). (ESPINOSA, 2012, p. 89)

No capítulo 2, intitulado de *O que são opinião, a crença e o conhecimento claro*, Espinosa relaciona as origens das paixões ao tipo de conhecimento correspondente. É oportuno ressaltar que o conhecimento no *Breve tratado* não coincide com os atos volitivos e cognitivos de um sujeito, porém é uma percepção na mente concernente à essência e à existência das coisas, que afirma ou nega algo de si mesma conjugada à vontade em geral e ao ato de querer um elemento em particular. Sobre isso, o parágrafo 5, do capítulo 15, da parte dois do *Breve tratado* é exemplar:

[5] Não afirmo isto somente da vontade em geral, que mostramos ser um modo de pensar, mas de cada querer particular, que consiste, segundo alguns, em afirmar ou em negar. Quem prestar atenção ao que dissemos o verá com muita clareza. Pois dissemos que o entender é uma pura paixão, isto é, uma percepção, na mente, da essência e da existência das coisas, de modo que nunca somos nós que afirmamos ou negamos algo da coisa, mas que ela, mesma, em nós afirma ou nega algo de si mesma. (ESPINOSA, 2012, p. 123)

Voltando à relação composta pelo tipo de conhecimento e seus efeitos, no caso específico das paixões, Espinosa parte da opinião para estabelecer as paixões como efeitos da mesma:

[2] Chamamos opinião ao primeiro porque está sujeito a erro e porque jamais tem lugar com respeito a algo de que estamos certos, mas só quando se fala de conjeturar e supor.

[3] Depois desse preâmbulo, ocupemo-nos dos seus efeitos. Diremos que do primeiro surgem todas as paixões (*passien*) que são contrárias á boa razão. (ESPINOSA, 2012, p. 94)

As conjecturas e suposições que constituem a opinião também permitem a aquisição de conceitos mediante uma crença oriunda ou da experiência ou do ouvir dizer, tal como é relatado no capítulo 1 do *Breve tratado*: “[2] Adquirimos esses conceitos: 1. Simplesmente por crença (que provém ou da experiência ou do ouvir dizer).” (ESPINOSA, 2012, p. 92)

No capítulo 3, cujo título é *Origem da paixão. Da paixão vinda da opinião*, Espinosa estabelece como objetivo investigar a maneira como as paixões decorrem da opinião. Para tanto, seleciona algumas paixões particulares como base para suas demonstrações. (ESPINOSA, 2012, p. 95-97)

Essas paixões que foram selecionadas integram o quadro das seis paixões primitivas listadas no texto *As paixões da alma* de Descartes, com a diferença que Espinosa faz uso de quatro delas em sua demonstração: admiração, amor, ódio e desejo. Deixando duas fora: alegria e tristeza.

A admiração está ligada à contradição de uma opinião que foi universalizada a partir de alguns casos particulares, funciona assim: alguém observa alguns casos particulares de maneira sequencial, isto é, um depois do outro. Em seguida, universaliza algo que foi percebido em cada um dos casos observados. No fim, se depara com uma situação que contradiz à generalização efetuada, produzindo o sentimento de admiração.

O amor está vinculado ao conhecimento que a opinião fornece a respeito de um objeto. Isso ocorre quando alguém opina ver algo bom, pois vive a inclinação de se unir com o objeto, pois pelo que conhece do objeto, o prefere como o melhor, fora do qual não conhece nada melhor. No entanto, quando opina e conhece algo que considera melhor do que o bom a que se inclina, abandona o primeiro pelo segundo e assim sucessivamente.

O ódio decorre de um erro no ato de opinar, pois caso alguém tenha chegado à conclusão de que algo é bom para si e outra pessoa tenta prejudicar esse objeto que é tido como bom, o ódio aparece contra essa pessoa.

O desejo é trabalhado por Espinosa de maneira similar ao amor, visto que caso alguma pessoa opine e conheça algo sob a aparência de bom, sentirá atração ou apetite por essa coisa que aparenta ser boa.

Parece que nessa demonstração de Espinosa, podemos associar as paixões, decorrentes da opinião, ao erro, à generalização precipitada, à transição brusca, ao apego excessivo e ao apetite ou atração também transitórios, cada um dependente do olhar opinativo, que por sinal está preso e limitado às conjecturas e suposições.

O fato de Espinosa ter usado quatro (admiração, amor, ódio e desejo) das seis paixões primitivas de Descartes (admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza) não significa que ele não coloque também em sua lista de caracterização e conceituação a alegria e a tristeza, conforme isso fica evidente no capítulo 7 da segunda parte do *Breve tratado*. Contudo, elas não são utilizadas para demonstração das paixões como efeitos da opinião enquanto tipo de conhecimento suscetível à contradição (no caso da admiração), ao erro (no caso do ódio) e à transitoriedade (amor e desejo).

4.1.3 Pressupostos para compreensão da afetividade na Ética – demonstrada a maneira dos geômetras

Gleizer postula que para compreendermos o tema da afetividade em Espinosa, especialmente com base no livro 3 da *Ética*, é necessário estarmos munidos do princípio dinâmico fundamental que rege a vida afetiva, cujo nome é “conatus” (2011, p. 29), o qual pode ser encontrado na proposição 6 da parte 3 da *Ética*:

Proposição 6. Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.

Demonstração. Com efeito, as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada (pelo corol. da prop. 25 da P.1), isto é (pela prop. 34 da P.1), são coisas que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age. E nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência (pela prop. 4); pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência (pela prop. prec.). E esforça-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser. C.Q.D. (ESPINOSA, 2008, p. 172 - 173)

Pela demonstração referida acima, Gleizer ensina que a teoria do “conatus” está baseada na ontologia da potência desenvolvida na primeira parte da *Ética*. Essa ontologia dispõe que as essências de todas as coisas finitas estão inseridas no nexos causal da substância infinita mediante a produção de efeitos em acordo com seu grau de potência. Portanto, cada

coisa que existe é dotada de uma potência de agir. O pressuposto interpretativo que está presente na compreensão de Gleizer consiste equiparar “conatus” à noção de “esforço”.

Além disso, nenhuma coisa que existe possui em si algo que possa fazer com que seja destruída, retirando a existência dessa mesma coisa. Ocorrendo o contrário disso, pois cada coisa se opõe a tudo que possa retirar sua existência.

Isso não significa que as coisas finitas existam isoladas, porque decorrem do nexo causal com outras coisas finitas, fazendo com que a potência dessas coisas seja exercida como um “esforço”. Para Gleizer, o termo “esforço” deve ser compreendido enquanto “produção necessária de efeitos num contexto de interação com o mundo circundante.” (GLEIZER, 2011, p. 30)

O “conatus”, enquanto “esforço”, recebe distintos nomes dependendo de qual noção ele estiver associado. Assim, caso esteja associado à alma, ele recebe o nome de “vontade”, já se estiver ligado ao corpo e à alma é denominado de “apetite”. Por fim, na ocasião do homem ter consciência do “conatus”, este recebe a alcunha de “desejo”. A propósito disso, é relevante a definição de desejo contida na parte 3 da *Ética*, precisamente *Na definição* dos afetos: “1. O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção de si própria, a agir de alguma maneira.” (ESPINOSA, 2008, p. 237)

Com base no “conatus”, podemos agora nos deter nos pressupostos físicos e epistemológicos inerentes ao estudo da afetividade na *Ética*. Ambos os pressupostos podem ser encontrados no livro 2: *A natureza e a origem da mente*. Cabe lembrar que tratamos dos pressupostos metafísicos no capítulo anterior.

Os pressupostos físicos fazem parte, segundo Gleizer, de uma teoria das coisas finitas (2011, p. 21). A primeira parte dessa investigação recai sobre as definições de corpo e de alma. Sendo o corpo é objeto da definição 1 e da proposição 13 da parte 2:

1. Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida a determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa. Veja-se o corol. da prop. 25 da P. 1. (ESPINOSA, 2008, p. 79)

Proposição 13. O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa. (ESPINOSA, 2008, p. 97)

Acerca disso, Deleuze, por sua vez, em *Espinosa – filosofia prática* (2002, p.73) prefere trabalhar a relação alma e corpo mediante o binômio “espírito” e corpo, já que a noção de alma é considerada demasiadamente dotada de preconceitos teológicos. Ainda assim,

mesmo com a advertência de Deleuze, iremos adotar a denominação corpo e alma, porquanto são os termos presentes na edição da *Ética* que estamos utilizando.

Deleuze esclarece que essa associação entre corpo e alma ou corpo e espírito é muito peculiar, pois seu núcleo e funcionamento são marcados por um tipo de correspondência de ordem entre corpos e espíritos, sem deixar de levar em consideração que existe uma autonomia entre aquilo que se sucede nos corpos e nos espíritos.

Essa autonomia é assegurada devido ao corpo e ao espírito dependerem de atributos distintos. Na verdade, é pertinente pensarmos o corpo como modo do atributo extensão e o espírito enquanto modo do atributo pensamento.

Semelhante correspondência de ordem, segundo esclarecimento prestado por Deleuze, é composta por três tipos de identidade entre corpo e espírito: isomorfia, isonomia e isologia. (DELEUZE, 2002, p. 74-75)

Na isomorfia existe uma conexão entre os fenômenos do corpo e os fenômenos do espírito. Na isonomia, existe igualdade principiológica e igualdade de dignidade entre pensamento e extensão, isto é, nenhum atributo é superior ao outro, permitindo que os dois sejam classificados como princípios.

Isso pode ser pensado como uma recusa ao mecanismo da transcendência, o qual preconiza que um atributo é superior por pertencer ao criador-perfeito e o outro inferior por compor as criaturas dotadas de imperfeição.

Por sua vez, a isologia apresenta uma identidade de ser, a qual pode ser caracterizada como a mesma coisa ou modificação que é produzida no atributo pensamento sob o modo espírito, também é produzida no atributo extensão sob o modo corpo.

O efeito desses três tipos de identidade é a constituição de dois tipos de paralelismos entre espírito e corpo: epistemológico e ontológico. O paralelismo epistemológico trata, especificamente, da relação entre ideia e seu objeto. Nessa relação significa que a toda ideia corresponde um objeto e a todo objeto corresponde uma ideia.

Esse tipo de paralelismo é portador de uma singularidade, porquanto para destacar seu funcionamento é necessário frisar a correspondência, a equivalência e a identidade entre um modo do pensamento e outro modo compreendido em um único atributo conhecido.

Nesse caso, para fins de explicação e esclarecimento, o primeiro modo considerado é o espírito. O segundo modo considerado é o corpo e o atributo conhecido é a extensão. Culminando na caracterização do espírito como ideia do corpo, que está submetida à mesma ordem, tal qual na proposição 7, da parte 2 da *Ética*: “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (ESPINOSA, 2008, p. 19)

O paralelismo ontológico trata de uma única modificação para todos os modos que diferem pelo atributo. O fundamento disso é a igualdade de todos os atributos entre si como forma de existência, cujo pressuposto é a ideia de Deus que autoriza a transferência da unidade da substância para os modos. Conforme é tratado na proposição 4, da parte 2 da *Ética*: “A ideia de Deus, da qual se seguem coisas infinitas em infinitos modos, não pode ser senão única”. (ESPINOSA, 2008, p. 85).

Semelhante transferência da unidade da substância para os modos, Deleuze compreende enquanto passagem do paralelismo epistemológico para o paralelismo ontológico:

E o que funda a passagem do paralelismo epistemológico ao paralelismo ontológico é ainda a ideia de Deus, porque somente ela autoriza a transferência da unidade da substância para os modos (II, 4). A fórmula final do paralelismo é pois: uma mesma modificação é expressa por um modo em cada atributo, cada modo formando um indivíduo com a ideia que o representa no atributo. (DELEUZE, 2002, p. 76)

Com isso, podemos abordar o corolário e o escólio da proposição 13 da parte 2. No corolário, Espinosa deduz da demonstração da proposição 13 que o homem é composto por uma mente e por um corpo, sendo que este existe tal como o sentimos. No escólio, é trabalhada a compreensão sobre a união entre corpo e alma. Espinosa condiciona a compreensão dessa união ao conhecimento adequado da natureza do corpo.

Além disso, Espinosa argumenta que todos os indivíduos são em graus variados animados, isto é, dotados de ideia a respeito do corpo, logo dotados de alma. E para determinar a superioridade da alma ou mente humana em relação às outras é necessário, antes, conhecer o corpo humano. Podemos pensar, enfim, que o corpo é medida para à alma. **Materialismo filosófico em andamento:**

Corolário. Segue-se disso que o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos.

Escólio. Do que procede, compreendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo. Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo. Com efeito, tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são entretanto, todos, animados. Pois de qualquer coisa existe necessariamente a ideia em Deus, ideia da qual Deus é a causa, da mesma maneira que é a causa da ideia do corpo humano. Portanto, tudo quanto dissermos da ideia do corpo humano deve necessariamente dizer-se da ideia de qualquer coisa. Entretanto, tampouco podemos negar que as ideias, tais como os próprios objetos, diferem entre si, e que uma ideia é superior a outra e contém mais realidade do que à outra, à medida que o objeto de uma é superior ao objeto da outra e contém mais realidade do que o objeto da outra. E, por isso, para determinar em quê a mente humana difere das outras e em quê lhes é superior, é necessário que conheçamos, como já

dissemos, a natureza de seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano. (ESPINOSA, 2008, p. 98-99)

Como consequência disso, os corpos são pensados por Espinosa como coisas singulares, cuja distinção entre uns e outros ocorre pelo movimento e pelo repouso, pois cada corpo está necessariamente determinado ao movimento ou ao repouso por outros corpos que também estão em movimento e repouso determinado por outros tantos corpos e assim sucessivamente até ao infinito.

Pelo axioma 1, da proposição 13, da parte 2, um mesmo corpo pode ser movido de diferentes maneiras, bem como corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só corpo. Essa variação decorre da maneira como um corpo é afetado pelo outro, que, por sua vez, deriva da natureza do corpo afetado e da natureza do corpo que afeta. (ESPINOSA, 2008, p. 101)

Isso nos conduz à definição de indivíduo, uma vez que quando alguns corpos são forçados a se justaporem a outros, mediante o movimento que foi ocasionado por outros corpos, eles compõem uma proporção definida ou um corpo que pode ser distinguido de outros por essa união, a qual recebe o nome de indivíduo. A forma desses indivíduos é apresentado no lema 4:

Lema 4. Se alguns dos corpos que compõem um corpo – ou seja, um indivíduo composto de vários corpos – dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, tal como era antes, sem qualquer mudança de forma.

Demonstração. Os corpos, com efeito (pelo lema 1), não se distinguem entre si pela substância; por outro lado, o que constitui a forma de um indivíduo consiste na união de corpos (pela def. prec.). Ora, esta união (por hipótese), ainda que haja uma mudança contínua de corpos, é conservada. O indivíduo conservará, portanto, sua natureza tal como era antes, quer quanto à substância, quer quanto ao modo. (ESPINOSA, 2008, p. 103)

Nesse sentido, pelo escólio decorrente demonstração do lema 7, da proposição 13, existem três tipos de indivíduos: indivíduos compostos por corpos mais que se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão. O outro tipo de indivíduo é composto de vários indivíduos de natureza diferente. O terceiro tipo é composto pela conexão dos indivíduos do segundo tipo e, assim, sucessivamente até à composição de um único indivíduo, cujas partes variam em infinitas combinações, sem haver mudanças no indivíduo inteiro, que é a própria natureza. Isso nos permite ter acesso aos postulados 1, 4 e 6:

1. O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é altamente composto.
4. O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado.
6. O corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras. (ESPINOSA, 2008, p. 105)

Nesses termos, corroborando a proposição 13, a proposição 15, da parte 2, adverte que: “A ideia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas ideias.” (ESPINOSA, 2008, p. 107). A demonstração dessa proposição pode ser dividida em duas partes: a primeira elucida que ideia do corpo é a ideia constitutiva do ser formal da mente ou alma humana e corpo é composto de muitos indivíduos também compostos por outros tantos. A segunda parte explica que existindo, necessariamente, em Deus uma ideia de cada indivíduo que compõe o corpo, portanto, a ideia do corpo é composta dessas várias ideias das partes do qual é constituído.

Essa segunda da parte da demonstração, que trata da existência necessária em Deus da ideia de cada indivíduo que compõe o corpo, nos remete à proposição 20, da parte 2: “Também da mente humana existe, em Deus, uma ideia ou um conhecimento, ideia que se segue em Deus, e a ele está referida, da mesma maneira que a ideia ou o conhecimento do corpo humano.” (ESPINOSA, 2008, p. 115). Sobre isso, Gleizer expõe que:

A expressão mental da composição corporal, exigida pelo paralelismo, implica a exclusão da tese clássica da simplicidade da alma, pois a ideia que constitui a alma humana será, necessariamente, composta de várias ideias. Assim, a alma é apta a perceber um grande número de coisas, numa aptidão proporcional à seu corpo e afetar e ser afetado pelos outros corpos, pois suas percepções serão constituídas a partir das ideias das afecções dos corpos. Ora, embora a alma e o corpo sejam totalidades compostas, eles não são meros agregados, mas totalidades estruturadas e auto-reguladas. (GLEIZER, 2011, p. 23)

Os pressupostos epistemológicos da afetividade na *Ética* podem ser encontrados no tema dos “três gêneros do conhecimento” e sua fonte pode ser considerado o escólio da proposição 40 da parte 2. Nessa parte são apresentados, de maneira similar ao *Breve tratado*, três gêneros de conhecimento, os quais são: opinião ou imaginação, razão e ciência intuitiva. A imaginação ou opinião, também chamada de conhecimento de primeiro gênero, é demonstrada na proposição 41. A razão e a ciência intuitiva são, respectivamente, o segundo e terceiro gênero e sua apresentação e demonstração ocorre na proposição 42:

Proposição 41. O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo gênero e o de terceiro é necessariamente verdadeiro.

Demonstração. Dissemos, no esc. prec., que pertencem ao conhecimento de primeiro gênero todas aquelas ideias que são inadequadas e confusas; e, como consequência (pela prop. 35), esse conhecimento é a única causa da falsidade. Dissemos, além disso, que pertencem ao conhecimento de segundo e de terceiro gênero aquelas ideias que são adequadas, e portanto (pela prop. 34), este conhecimento é necessariamente verdadeiro. C.Q.D.

Proposição 42. O conhecimento de segundo e de terceiro gênero, e não o do primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso.

Demonstração. Esta prop. é evidente por si mesma. Quem, com efeito, sabe distinguir entre o verdadeiro e o falso é porque deve ter uma ideia adequada do verdadeiro e do falso, isto é (pelo esc. 2 da prop. 40), é porque deve conhecer o verdadeiro e o falso por meio do segundo ou do terceiro gênero do conhecimento. (ESPINOSA 2008, p. 136-137)

A opinião ou imaginação, enquanto primeiro gênero do conhecimento, pode ser caracterizada pelo ato de ouvir ou ler algumas palavras que permitem recordar das coisas e a eventual de composição de ideias semelhantes àquelas por meio das quais as coisas são imaginadas.

A razão é está relacionada às noções comuns e às ideias adequadas das propriedades das coisas. Essas noções comuns não podem ser consideradas gerais, mas universais, ou seja, aquilo que está igualmente na parte e no todo, tal qual são tratadas na proposição 37 da parte 2:

Proposição 37. O que é comum a todas as coisas (veja-se, sobre isso, o lema 2), e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular.

Demonstração. Se negas esta proposição, concebe, se puderes, que isso [que é comum a todas as coisas] constitui a essência de alguma coisa singular, por exemplo, a essência de B. Logo (pela def. 2), isso não poderá existir nem ser concebido sem B. Esta conclusão é, entretanto, contrária à hipótese. Logo, isso não pertence à essência de B e tampouco constitui a essência de uma outra coisa singular. C.Q.D. (ESPINOSA, 2008, p. 129)

A ciência intuitiva está voltada para a ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas.

É importante salientarmos que um critério capaz de diferenciar os três gêneros de conhecimento é o das ideias adequadas e inadequadas. Isso pode ser conferido nas proposições 34 e 35 da parte 2:

Proposição 34. Toda ideia que é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita é verdadeira.

Demonstração. Quando dizemos que existe, em nós, uma ideia adequada e perfeita, não dizemos senão que (pelo corol. da prop. 11), em Deus, enquanto ele constitui a essência de nossa mente, existe uma ideia adequada e perfeita e, conseqüentemente (pela prop. 32), não dizemos senão que esta ideia é verdadeira. C.Q.D.

Proposição 35. A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, multiladas e confusas, envolvem. (ESPINOSA, 2008, p. 126-127)

Uma ideia é adequada e verdadeira em nossa mente ou alma devido a Deus ser a essência dessa alma, portanto uma ideia é adequada em nossa alma porque existe em Deus enquanto ideia verdadeira. Por outro lado, a falsidade consiste na privação de conhecimento, que o conhecimento inadequado das coisas envolve, isto é, as ideias do tipo confusas. Essas ideias do tipo confusas fazem referência à mente singular de alguém e não referência a Deus.

Isso significa que em todas as ocasiões nas quais a mente perceber as coisas segundo a ordem comum da natureza, ela não terá de si, do seu corpo, nem dos corpos exteriores um conhecimento adequado. Essa ordem comum da natureza é marcada por estar exteriormente determinada pelo encontro fortuito com as coisas.

Estar exteriormente determinada consiste em perceber a si própria, o próprio corpo e os corpos exteriores por meio das ideias das afecções do corpo cuja figura não está presente no seu próprio corpo. Assim, essa compreensão está concordância com o escólio da proposição 29, da parte 2:

Escólio. Afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo. E não quando está interiormente determinada, por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas concordâncias, diferenças e oposições. Sempre, com efeito, que está, de uma maneira ou outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente, como demonstrarei mais adiante. (ESPINOSA, 2008, p. 123)

Acerca disso, Gleizer defende e explica:

Por fim, com as ideias adequadas da ciência intuitiva o conhecimento verdadeiro alcança a singularidade dos objetos, pois com essas ideias as essências singulares dos objetos, são inferidas a partir da ideia adequada da essência de certos atributos de Deus. Por exemplo, as essências singulares de nossos corpos são conhecidas geneticamente como expressões certas e determinadas do atributo extensão. (GLEIZER, 2011, p.27)

Com isso, é possível tentarmos interpretar a afetividade na *Ética*, mais especificamente na parte 3 do texto.

4.1.4 A afetividade na *Ética* – demonstrada à maneira dos geômetras

Tomadas essas precauções com relação aos pressupostos metafísicos, físicos e epistemológicos, bem como no que tange ao princípio do “conatus”, podemos, enfim, tratar diretamente do tema da afetividade na *Ética*. Assim, Espinosa no início da parte 3 da *Ética*, cujo título é *Da origem e da natureza das afecções* estabelece a seguinte definição:

3. Por afeto entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções.

Explicação: Quando, por conseguinte, podemos ser a causa adequada de uma dessas afecções, por afecção entendo uma ação; nos outros casos, uma paixão. (ESPINOSA, 2008, p. 163)

Além disso, outro aspecto relevante está no final da parte 3, que trata da definição geral das afecções:

O afeto, que se diz pathema [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra. (ESPINOSA, 2008, p. 257)

Devemos lembrar também a importância do axioma 3, da parte 2 da *Ética*, visto que esse axioma trata das relações entre sentimentos e ideias:

3. Os modos de pensar como o amor, o desejo ou qualquer outro sentimento da alma, qualquer que seja o nome por que é designado, não podem existir num indivíduo senão enquanto se verifica nesse mesmo indivíduo uma ideia da coisa amada, desejada, etc. Mas uma ideia pode existir sem que exista qualquer outro modo de pensar. (ESPINOSA, 2008, p. 81)

Com base nesse axioma e nas duas definições precedentes, o primeiro elemento problemático concerne à diferença no sentido filosófico dos termos “afecção” e “afetos”.

4.1.4.1 As afecções

De acordo com Deleuze (2004, p. 55-56), o termo “afecção” possui como correspondente em latim a palavra “affectio” e é dotada de, pelo menos, três significados no texto da *Ética*.

O primeiro deles permite realizar uma aproximação entre afecção e modo, pois ambos estão presentes na definição 5 da parte 1: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (ESPINOSA, 2008, p. 13). Nesse caso, afecção é aquilo que existe e é concebido em outra coisa, ou seja, algo que é dependente de outro ente para existir e ser concebido.

O segundo significado possibilita que as afecções sejam compreendidas como coisas particulares, as quais resultam, geneticamente, dos atributos da substância, para que a mesma possa exprimir esses atributos de maneira definida e determinada. Isso pode ser conferido no corolário da proposição 25 da parte 1:

Corolário. As coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada. A demonstração disso é evidente pela prop. 15 e def. 5. (ESPINOSA, 2008, p.49)

A demonstração da proposição 15, da parte 1, esclarece que tudo o que existe ou existe em si e por si é concebido ou existe em outra coisa e por outra coisa é concebido. Apenas Deus existe em si e por si, todo restante existe em Deus e por ele é concebido. Pelo axioma 1 da parte 1, existem apenas a substância e os modos. Se as coisas particulares não são a substância, restam a elas, portanto, serem resultados da atividade dos atributos da substância, logo elas são modos.

O terceiro significado das afecções consiste nos efeitos de um modo sobre o outro, isto é, os efeitos de algo que não existe em si e nem concebe a si sobre outra coisa portadora do mesmo estatuto. Essas afecções são classificadas como imagens ou marcas corporais, cujas fontes são, respectivamente, o escólio da proposição 17 da parte 2 e a demonstração da proposição 27 da parte 3:

Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam a figura das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina. (ESPINOSA, 2008, p. 111)

Demonstração. As imagens das coisas são afecções do corpo humano, cujas ideias representam os corpos exteriores como presentes a nós (pelo esc. da prop. 17 da P.2), isto é, (pela prop. 16 da P.2), cujas ideias envolvem a natureza de nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza presente de um corpo exterior. Assim, se a natureza de um corpo exterior é semelhante à de nosso corpo, então a ideia do corpo exterior que imaginamos envolverá uma afecção de nosso corpo semelhante à do corpo exterior. (ESPINOSA, 2008, p. 195)

As imagens das coisas são afecções do corpo humano, cujas ideias envolvem a natureza de nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza dos corpos exteriores como presentes em nós, sendo que a figura dos mesmos não está presente. Espinosa caracteriza essa atividade como sendo da seara da imaginação. Caso a natureza do corpo exterior seja semelhante à de nosso corpo, então a ideia do corpo exterior que imaginamos irá envolver uma afecção semelhante à do corpo exterior.

Os três significados para as afecções podem ser dispostos da seguinte maneira: modos, coisas particulares e efeitos. No entanto, os efeitos são de um tipo específico, pois tratam das imagens e marcas de um corpo sobre o outro. Essas imagens ou marcas são ideias que contem, ao mesmo tempo, a natureza do corpo afetado e a do corpo afetante que não está presente no corpo afetado, pois está fora dele. Na ocasião do espírito contemplar a isso, ele estará imaginando. Assim, uma possível aproximação entre os três significados está no aspecto deles resultarem de algo, seja como modo, coisa particular ou efeito do tipo marca ou ideia.

Em se tratando desse efeito do tipo marca ou ideia, Deleuze compreende que elas formam um estado no corpo e no espírito que são afetados. Esse estado pode ser de maior ou menor perfeição do que o estado anterior que estava acometendo ao corpo e ao espírito. Essa transição de um estado para o outro não é separável da duração que conduz do estado precedente para o posterior. Semelhante duração também pode ser pensada como uma variação entre estados, a qual recebe o nome de “afeto”:

Mas essas afecções-imagens ou ideias formam certo estado (*constitutio*) do corpo e do espírito afetados, que implica mais ou menos perfeição que o estado precedente. De um estado a outro, de uma imagem ou ideia a outra, há portanto transições, passagens vivenciadas, durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor. Ainda mais, esses estados, essas afecções, imagens ou ideias, não são separáveis da duração que as relaciona ao estado precedente e as induzem ao estado seguinte. Essas durações ou variações contínuas de perfeição são chamadas “afetos”, ou sentimentos (*affectus*) (DELEUZE, 2004, p. 55)

A respeito da duração, é conveniente mencionarmos o postulado 5 da parte 2:

5. A duração é a continuação indefinida do existir.

Explicação. Digo indefinida porque a duração não pode ser, de maneira alguma, determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, a qual, com efeito, necessariamente põe a existência da coisa, mas não a retira. (ESPINOSA, 2008, p. 81)

A duração consiste na continuação indefinida do existir. Indefinida significa que a duração ou transição, a qual também pode ser pensada como variação, não é determinada pela natureza da própria coisa, mas pelo encontro com outro corpo finito que funciona como limite e demarcação da finitude da primeira coisa. Isso ocorre porque a finitude de um ente é determinada por outra coisa do mesmo gênero (corpos limitam corpos, ideias limitam ideias). Assim, a duração decorre dos encontros entre entes finitos do mesmo gênero e avança entre as demais relações que cada um estabelece com o outro, implicando nas contínuas variações de potência entre eles.

4.1.4.2 Os afetos

No que concerne ao termo “afeto”, ele possui como correspondente em latim a palavra “affectus”, que significa a transição de um estado ao outro, considerando a variação mútua dos corpos afetantes, isto é, que estão afetando um ao outro. No entanto, a dificuldade em relação aos afetos possui um agravante, conforme apresentamos na seção 4.1.4, pois os mesmos estão ligados a duas definições e a um axioma no texto da *Ética*: definição 3 da parte 3, definição geral dos afetos na parte 3 e axioma 3 da parte 2.

Pela definição 3 da parte 3, os afetos são, ao mesmo tempo, afecções do corpo e as ideias dessas afecções. Enquanto afecções do corpo, os afetos podem aumentar, diminuir, estimular ou refrear a potência de agir do corpo. Isso, no mínimo, sugere que os afetos estão ligados às variações de potência nos corpos, tal qual podemos conferir nos postulados 1 e 2 da parte 3:

1. O corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e, ainda, por outras que não aumentem nem diminuam a sua potência de agir.
2. O corpo humano pode sofrer numerosas transformações e conservar, todavia, as impressões ou vestígios dos objetos (a este propósito, ver o postulado 5 da Parte 2) e, conseqüentemente, as imagens das coisas (a definição das quais pode ver-se no escólio da proposição 17 da Parte 3) (ESPINOSA, 2008, p. 164-165).

O corpo humano pode ser afetado no sentido de aumentar sua potência, diminuir sua potência ou permanecer sem aumentar, nem diminuir sua potência. Nesse processo de ser afetado, o corpo pode também sofrer inúmeras transformações, vindo a conservar os vestígios dos objetos e imagens das coisas que o afetaram.

Pela definição geral dos afetos da parte 3, o afeto é equiparado à paixão do ânimo, “pathema”, a qual é uma ideia confusa. Essa ideia confusa é usada pela mente para afirmar a

força de existir do corpo ou de uma parte dele, uma vez que, em Espinosa, a mente é a ideia acerca do corpo. Essa força pode ser maior ou menor entre um estado do corpo e outro, sugerindo que acontece uma variação na potência do corpo.

Na presença dessa ideia confusa a mente é determinada a pensar em uma coisa no lugar de outra. Isso significa que essa ideia confusa funciona como uma ideia inadequada, logo a paixão é uma ideia inadequada. Nesse caso o afeto está sendo caracterizado como uma ideia inadequada, que consiste na ideia da afecção do corpo, marcada pela relação entre corpo afetante e corpo afetado, implicando em uma confusão por não conseguir conhecer a si própria, ao próprio corpo e aos corpos exteriores sem recorrer à ideia das afecções do corpo.

A ideia que constitui a forma do afeto indica ou exprime o estado do corpo ou de alguma de suas partes. Esse estado decorre do aumento, diminuição, estímulo ou refreamento da potência de agir desse corpo. Caso a mente, por sua essência, passe de uma perfeição menor para uma perfeição maior ou vice-versa, significa que está ocorrendo uma variação em sua potência ou força para existir.

Isso acontece devido ao fato da mente formar do corpo ou de suas partes uma ideia que expressa mais ou menos realidade do que a ideia que antes formava de seu corpo. O princípio que guia esse argumento é o de que a superioridade das ideias e a potência atual de pensar são avaliados pela superioridade do objeto, do qual a ideia é formada. (ESPINOSA, 2008, p. 259)

Nesse sentido, quais são as aproximações e distinções marcantes que podemos ressaltar entre as afecções e as duas definições de afeto que foram apresentadas?

Para desenvolver esse problema, Gleizer (2011, p. 33-34) explica que é prudente observarmos duas distinções entre as definições: na definição 3, da parte 3, corpo e alma são envolvidos na relação afecções-afetos à luz do paralelismo espinosano. Já a definição geral funciona como uma restrição à definição anterior.

Podemos confirmar isso na passagem em que o afeto é compreendido enquanto afecção do corpo, a qual pode aumentar ou diminuir a potência de agir desse corpo. Não só isso, visto que as ideias dessas afecções também podem, ao mesmo tempo, ter sua potência diminuída ou aumentada. A expressão “ao mesmo tempo”, acompanhada do termo “ideia”, entrega a força do paralelismo entre corpo e alma para Espinosa, sem distinguir a primazia de um sobre o outro.

As restrições que a definição geral dos afetos possui em relação à definição 3 da parte 3 são as seguintes: a definição geral não define todos os afetos, apenas as paixões. Não

só isso, também delimita as paixões ao âmbito mental, deixando de enfatizar, mas não de mencionar, a seara do corpo:

Apesar do título, essa definição é na realidade duplamente restritiva em relação à primeira. Em primeiro lugar, ela não define os afetos em geral, mas apenas uma subclasse dos afetos, a saber, as paixões. Em segundo lugar, esta definição restringe os afetos passivos apenas ao aspecto mental. Mas tal restrição não pretende negar a existência de um aspecto afetivo próprio ao corpo, pois isto seria contraditório com a definição inicial, com a tese do paralelismo e com várias outras passagens da *Ética* nas quais a palavra “afeto” é referida ao corpo. (GLEIZER, 2011, p. 34-35)

Essa dupla delimitação (afetos enquanto paixões, paixões na seara mental) não pode ser interpretada como um intelectualismo da parte de Espinosa. Uma interpretação intelectualista a respeito do texto de Espinosa pode ser caracterizada pela primazia da mente sobre o corpo na compreensão das paixões e, em última instância, reduz os afetos às ideias.

Talvez esse intelectualismo possa ser relacionado a uma compreensão restritiva do axioma 3 da parte 2, porquanto nesse axioma os modos de pensar como o amor, o desejo, ou qualquer outro não podem existir em um mesmo indivíduo, caso nesse indivíduo não esteja presente a ideia da coisa amada, da coisa desejada, dentre outras. Em contrapartida, a ideia de cada uma dessas coisas pode existir, ainda que não haja amor ou desejo.

Deleuze argumenta contra essa interpretação intelectualista sem negar a suposição de uma imagem ou ideia enquanto causa para o afeto, no entanto recusa compreender e restringir o afeto mediante relações entre ideias, tal qual uma comparação entre as mesmas:

É certo que o afeto supõe uma imagem ou ideia, e dela deriva como da sua causa (II, ax. 3). Contudo, não se reduz a ela; possui outra natureza, sendo puramente transitivo, e não indicativo ou representativo, sendo experimentado numa duração vivida que abarca a diferença entre dois estados. Eis por que Espinosa mostra que o afeto não é uma *comparação de ideias*, e recusa assim toda interpretação intelectualista: “Quando eu falo de uma força de existir maior ou menor que antes, não entendo que o espírito compara o estado o estado presente do corpo com o passado, mas a ideia que constitui a forma do afeto afirma do corpo algo que envolve efetivamente mais ou menos realidade que antes.” (III, def, geral) (DELEUZE, 2002, p. 56)

O afeto enquanto transitivo está associado ao movimento do próprio afeto, cuja natureza pode ser interpretada como experimentação de uma duração vivida que está em transformação entre duas diferenças de estados. Essas diferenças de estados também podem ser pensadas como a transição entre dois sentimentos ou passagem de um para o outro.

O afeto como indicativo está ligado ao fato do mesmo indicar algo. Esse indicar algo pode significar indício de alguma coisa ou sinal de outro elemento ou evento que

demanda ser interpretado. Por fim, o afeto representativo ou equivalente à representação, pode ser pensado como representando outra coisa, mas representar consiste também em pensar por meio de representações ou ideias. De forma mais específica, isso também pode significar comparação entre ideias, então intelectualizar de alguma maneira.

Como consequência da natureza transitiva dos afetos, é possível classificá-los como sentimento de alegria e sentimento de tristeza. A alegria decorre da passagem para uma perfeição maior ou aumento de potência. A tristeza advém da passagem para uma menor perfeição ou a diminuição na potência de agir:

É assim que a potência de agir varia em função das causas exteriores, para um mesmo poder de ser afetado. O afeto-sentimento (alegria ou tristeza) emana de uma afecção-imagem ou ideia que ela supõe (ideia do corpo que convém ou não com o nosso); e, quando o afeto retorna à ideia de que provém, a alegria torna-se amor, e a tristeza ódio. É desse modo que as diversas séries de afecções e de afetos preenchem constantemente, ainda que sob condições variáveis, o poder de ser afetado. (III, 56). (DELEUZE, 2002, p. 57)

Em suma, a afecção tem haver com efeitos, que em uma perspectiva ontológica, decorrem dos atributos da substância. Já na perspectiva da física espinosana, esses efeitos são de um corpo sobre o outro. O afeto, por sua vez, está ligado à transição de estados nos corpos. A respeito do problema que trata da relação entre afecções e afetos, Deleuze ensina que:

Ela (a diferença) 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)

4.1.4.3 Os afetos ativos e passivos: a “explicação” da definição 3 da parte 3.

Na definição 3 da parte 3 da *Ética* somos apresentados a uma “explicação” dessa definição. Essa explicação trata das diferenças entre ação e paixão.

Admitindo que os afetos são as afecções do corpo e as ideias das afecções que, ao mesmo tempo, podem constituir uma variação na potência desses corpos, o afeto do tipo ação surge quando somos a causa adequada dessas afecções. Do contrário, quando não somos a causa adequada dessas afecções acontece o afeto do tipo paixão. Isso também pode ser compreendido pela proposição 1 da parte 3: “*Proposição 1*. A nossa mente, algumas vezes,

age: outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas ela necessariamente padece”. (ESPINOSA, 2008, p. 165)

Nesses termos, as diferenças entre afetos ativos e passivos pode ser pensada com base nas definições 1 e 2 da parte 3. Na definição 1, é apresentada a diferença entre causa adequada e causa inadequada. Causa adequada é aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Causa inadequada ou parcial é aquela cujo efeito não pode ser compreendido apenas por ela mesma, demandando a presença de um elemento externo: “1. Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só”. (ESPINOSA, 2008, p. 163)

Na definição 2, Espinosa aborda a situação na qual agimos ou realizamos ações. Isso ocorre quando podemos ser causa adequada de alguma coisa. Somos causa adequada de algo, em nós ou fora de nós, quando esse algo se segue de nossa natureza e pode ser clara e distintamente compreendido apenas por essa natureza. O inverso disso significa que padecemos ou sofremos paixões, ou seja, somos causa inadequada de alguma coisa em nós ou fora de nós:

2. Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial. (ESPINOSA, 2008, p. 163)

A causa adequada pode ser relacionada às ideias adequadas, já a causa inadequada pode ser vinculada às ideias inadequadas. As ideias adequadas são ideias claras e distintas, as quais estão internamente determinadas pela própria mente.

As ideias inadequadas são ideias confusas e multiladas, que estão externamente determinadas pelo encontro fortuito com as coisas. Esse pensamento pode ser relacionado com a proposição 3 da parte 3: “*Proposição 3.* As ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas”. (ESPINOSA, 2008, p. 173)

A respeito dessa diferença entre ações e paixões, Deleuze argumenta que a eventual compreensão da mesma, necessita de outra diferença anterior, que possa elucidar um pouco mais a diferença entre ações e paixões. Essa diferença a qual se refere Deleuze trata de

dois tipos de paixão: paixões tristes e paixões alegres: “Eis por que, do ponto de vista dos afetos, a distinção fundamental entre *dois tipos de paixão*, paixões tristes e paixões alegres, prepara outra distinção bem mais diversa entre as *paixões* e as *ações*”. (DELEUZE, 2004, p. 57)

Espinosa trata disso no escólio da proposição 11 da parte 3. Nessa proposição, a alegria é considerada uma paixão por meio da qual a mente passa de uma perfeição menor para outra maior, isto é, a alegria permite que ocorra um aumento de potência. Já a tristeza é uma paixão pela qual a mente passa de uma perfeição maior para uma menor, cujo equivalente consiste na redução da potência.

Daí que, quando a alegria está referida, ao mesmo tempo, à mente e ao corpo, ela é chamada de excitação ou contentamento. No caso da tristeza, quando ela está referida, ao mesmo tempo, à mente e ao corpo, pode ser chamada de dor ou melancolia.

Espinosa ainda ensina que a excitação e a dor estão referidas ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as restantes. O contentamento e a melancolia estão referidos aos casos em que todas as partes do homem são igualmente afetadas:

Escólio. Vemos assim, que a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza. Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. Além disso, chamo o afeto da alegria, quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação ou contentamento; o da tristeza, em troca, chamo de dor ou melancolia. Deve-se observar, entretanto, que a excitação e a dor estão referidos ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as restantes; o contentamento e a melancolia, por outro lado, quando todas as suas partes são igualmente afetadas. Quanto ao desejo, expliquei-me no esc. da prop. 9. Afora esses três, não reconheço nenhum outro afeto primário. (ESPINOSA, 2008, p. 178-179)

O esclarecimento que esse escólio nos fornece, permite que elaboremos outro problema: se desejo, alegria e tristeza são afetos primários, como é possível compreender os demais afetos? Antes de desenvolver esse problema, é necessário visitar outra questão: em que consiste o desejo para Espinosa?

Em nossa seção 4.1.3, apresentamos o desejo a partir da *Definição dos afetos* da parte 3 da *Ética*: “1. O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção de si própria, a agir de alguma maneira.” (ESPINOSA, 2008, p. 237). Entretanto, pelo teor do escólio da proposição 11, da parte 3, Espinosa faz uma referência à explicação sobre o desejo que ele fornece no escólio da

proposição 9 da parte 3. Sendo assim: “Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem.”

É prudente lembrar que o apetite, enquanto componente dessa definição de desejo, é o esforço que constitui o “conatus” aplicado, ao mesmo tempo, à mente e ao corpo. O “conatus” é o esforço que cada coisa realiza em perseverar em existir. O desejo é, nesse sentido, dotado de dois elementos fundamentais: o apetite acompanhado da consciência que se tem dele, isto é, apetite e consciência.

Como a noção de apetite já foi explicitada, é cabível, para colaborar no esclarecimento da definição de desejo em que estamos trabalhando, elaborarmos o seguinte problema: o que é a consciência para Espinosa?

Deleuze (2004, p. 65-66) caracteriza a consciência como a propriedade da ideia em duplicar e desdobrar a si mesma ao infinito: ideia da ideia. Essa ideia da ideia ou ato de pensar os próprios pensamentos e de representar as próprias representações possui três características: reflexão, derivação e correlação.

A reflexão dispõe que a consciência não é a propriedade de um sujeito, porém a propriedade física da ideia. A derivação consiste no fato de que a consciência é posterior à ideia de que é consciência de alguma coisa ou representação. A correlação é a relação da consciência com a ideia de que é consciência, como se fosse a relação entre uma representação e um objeto do conhecimento, que está sendo estudado por essa representação.

A consciência, enquanto duplicação e desdobramento das ideias ao infinito, aplicada ao apetite, como esforço simultâneo, em continuar a existir por parte da mente e do corpo caracteriza o desejo.

4.1.4.4 Os tipos de afetos

Posto isso, podemos nos direcionar para o problema da derivação dos demais afetos a partir do desejo, da alegria e da tristeza. Prioritariamente, trabalharemos as definições de amor e de ódio, porque, ao lado do desejo, da alegria e da tristeza, eles são utilizados por Espinosa para definir todos os demais afetos.

Isso não significa que o amor e o ódio possam ser considerados afetos primitivos como o desejo, a alegria e a tristeza, pois as definições deles dependem das definições prévias desses últimos, logo podem ser considerados secundários em relação ao desejo, a alegria e a tristeza, os quais são considerados primitivos, em nosso entendimento, por estarem

associados, sem mediações, às noções de potência, corpo e alma. Passemos ao problema do amor.

Podemos pensar nesse problema com base na proposição 12 da parte 2 da *Ética*. Nessa proposição, Espinosa defende que a mente ou alma realiza o esforço por imaginar tudo aquilo que aumenta ou estimula a potência de agir do corpo. Isso acontece devido a mente imaginar a presença de um corpo exterior, sempre que o corpo humano (o corpo daquele que imagina) estiver sendo afetado pela natureza desse corpo exterior. Isso também ocorre em sentido inverso, porque sempre que a mente imagina a presença do corpo exterior, o corpo humano será afetado pela natureza desse corpo exterior.

Como consequência disso, durante todo o tempo que a mente imagina coisas que aumentam a potência de agir do corpo, ele será afetado de maneira que aumente sua potência de agir: “Proposição 12. A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo.” (ESPINOSA, 2008, p. 179)

Esclarecido isso, Gleizer lembra que a alegria é o aumento de nossa potência, então a alma realiza, necessariamente, o esforço em imaginar as coisas que despertam em nós alegria. Quando a alegria está acompanhada da presença imaginativa de uma causa exterior, ela se converte em amor. Esse amor está ligado ao movimento do “conatus” em perseverar e, até, insistir na existência de algo, a ponto de sugerir a vontade de passarmos cada vez mais tempo com a coisa amada a ponto de quereremos ser um com ela, nos hibridizando:

O aumento de nossa potência, como já sabemos, é a alegria. Assim, a alma necessariamente se esforça por imaginar as coisas que nos alegam. Essa alegria acompanhada da ideia imaginativa de uma causa exterior é precisamente o que define a essência do amor. Como a atenuação de qualquer afeto favorável contraria o movimento natural de nosso conatus, nós tendemos energicamente a reviver o afeto com sua intensidade primeira, esforçando-nos por representar seu objeto exterior como sempre presente. (GLEIZER, 2011, p. 41)

Podemos encontrar essa caracterização de amor na definição 6 da *Definição geral dos afetos* da parte 3, uma vez que o amor é apresentado como uma alegria acompanhado de causa externa ao corpo e à mente que sente a alegria. Essa definição permite que Espinosa compreenda a vontade do amante em unir-se à coisa amada como uma propriedade do amor e não enquanto a essência do mesmo. Essa vontade da qual trata Espinosa consiste na satisfação que a coisa amada fornece ao amante. Semelhante satisfação pode fortalecer ou intensificar a alegria do amante: “6. O amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior.” (ESPINOSA, 2008, p. 241)

Em se tratando da definição do ódio, é oportuno nos remetermos à proposição 13, da parte 3. Nessa proposição, Espinosa expõe que quando a mente, ou alma, imagina as coisas que diminuem a potência de agir do corpo, ela se esforça por recordar de coisas que garantam a exclusão das primeiras, isto é, extirpar aquelas que diminuem a potência do corpo:

Escólio. Pelo que foi dito, compreendemos claramente o que é o amor e o que é o ódio. O amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior, e o ódio nada mais é do que a tristeza, acompanhada da ideia de uma causa exterior. Vemos, além disso, que aquele que ama esforça-se, necessariamente, por ter presente e conservar a coisa que ama. E, contrariamente, aquele que odeia esforça-se por afastar e destruir a coisa que odeia. (ESPINOSA, 2008, p. 181)

Esse escólio pode ser aproximado da definição 7, incluída na *Definição geral do afetos*, em que o ódio é considerado “uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior.” (ESPINOSA, 2008, p. 243). Gleizer esclarece que a alma não faz esforço algum em imaginar aquilo que a entristece, porque isso contraria o movimento e o sentido do esforço do próprio “conatus”, o qual busca manter cada coisa em seu próprio ser, mediante o eventual aumento da potência de cada um:

Assim, a tristeza acompanhada da ideia imaginativa de uma causa exterior a definirá geneticamente o ódio. A alma, no entanto, não se esforça por imaginar o que a entristece, pois isso contraria seu *conatus*. Ela resiste à ideia triste, procurando lembrar-se de coisas que excluem a existência presente no objeto odiado. (GLEIZER, 2011, p. 41)

Esclarecido isso, Espinosa, na proposição 56 da parte 3 defende que existe uma relação proporcional entre a quantidade de tipos de afetos (primitivos e secundários) e a quantidade de tipos de objetos pelos quais somos afetados. Às variações nas espécies de afetos corresponde às variações nas espécies de objetos que nos afetam.

Espinosa demonstra essa relação entre afetos e objetos postulando que a alegria, a tristeza e os seus derivados e compostos são paixões. Por outro lado, nós necessariamente padecemos à medida que temos ideias inadequadas. Essas ideias inadequadas, que implicam no padecer, ocorrem na ocasião que as imaginamos. Imaginar consiste em sermos afetados por um afeto que envolve a natureza de nosso corpo e a natureza de um corpo exterior.

Isso significa que a natureza de cada paixão deve, necessariamente, ser explicada para que possa exprimir a natureza do objeto pelo qual somos afetados. Permitindo que seja desfeita a confusão entre afeto que envolve a natureza de nosso corpo e afeto que envolve a natureza de um corpo exterior.

No exemplo usado por Espinosa, a alegria que decorre de um objeto A envolve a natureza de um objeto A. A alegria que deriva de um objeto B, envolve a natureza desse objeto B. Logo, esses dois afetos de alegria podem ser considerados diferentes, porque são oriundos de causas de naturezas diferentes. Esse raciocínio também deve ser aplicado aos demais afetos primitivos e secundários. Assim, existem tantas espécies de alegria, tristeza, amor, ódio, dentre outros, quantas as espécies de objetos pelos quais somos afetados.

A respeito do desejo, o argumento sofre algumas modificações. É relevante lembrar que o desejo é um dos afetos do tipo primitivos, juntamente com a alegria e a tristeza. A natureza de um desejo será, necessariamente, distinta da natureza de outro desejo, mas não por haver uma variação nas espécies de objetos que nos afetam. Essa variação do desejo advém da maneira como cada um é afetado, dependendo de causas exteriores, por uma espécie ou outra de paixão (alegria, tristeza, amor, ódio, dentre outras).

A natureza de um desejo está, necessariamente, ligada aos estados decorrentes dos afetos. Isso nos permite afirmar que o desejo, em função de ser a própria essência ou natureza de cada um, capaz de realizar algo quando está determinada pelos afetos, sofre uma variação de acordo com as espécies de alegria, de tristeza, de amor, dentre outros. Essas espécies de afetos tem sua variação de acordo com as espécies de objetos pelos quais somos afetados. Portanto, diretamente, os tipos de desejos estão associados aos tipos de afetos, indiretamente, eles estão vinculados aos tipos de objetos pelos quais somos afetados, visto que as variações dos tipos de afetos ocorrem de acordo com as variações dos tipos de objetos pelos quais somos afetados:

Proposição 56. Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e, conseqüentemente, tantas as espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados. (ESPINOSA, 2008, p. 229)

Com base nisso, além dos afetos primitivos (desejo, alegria e tristeza) e dos afetos imediatamente secundários (amor e ódio), existem, no tema da afetividade em Espinosa, 44 (quarenta e quatro) outros afetos, cujos detalhes e peculiaridades não são objeto da presente pesquisa. Contudo não podemos deixar de listá-los: admiração, desprezo, atração, aversão, adoração, escárnio, esperança, medo, segurança, desespero, gaúdio, decepção, comiseração, reconhecimento, indignação, consideração, desconsideração, inveja, misericórdia, satisfação, humildade, arrependimento, soberba, rebaixamento, glória, vergonha, saudade, emulação,

agradecimento, benevolência, vingança, ira, crueldade, temor, audácia, covardia, pavor, cortesia, gula, embriaguez, avareza e luxúria.

4.2 O “olhar” de Vigotski

Retomemos o objetivo de nossa pesquisa: compreender de que maneira Vigotski articula em sua hipótese negativa as *Paixões da alma* de Descartes, o *Breve tratado* e a *Ética* de Espinosa. A hipótese negativa consiste em postular que Espinosa não pode ser considerado o antecedente histórico e o pressuposto filosófico da teoria das emoções de James-Lange.

A razão disso é que a teoria de James-Lange defende que as emoções decorrem de reações fisiológicas causadas por estímulos externos. Portanto, é admitida a existência de objetos exteriores ao corpo capazes de produzirem reações no mesmo e que a consciência dessas reações compõe as emoções.

Ora, os pressupostos disso são as noções de corpo, objetos externos em relação ao corpo, emoções e o vínculo entre objetos externos, corpo e emoções. Sendo que o corpo é compreendido à luz do modelo das ciências naturais, o qual estava amplamente em vigor na psicologia da virada do século XIX para o século XX. De acordo com esse modelo, o corpo é um complexo orgânico dotado de ações e reações fisiológicas entre suas partes.

Nesses pressupostos, a conexão entre as reações fisiológicas e as emoções obedece a seguinte ordem: as reações orgânicas ou fisiológicas são o fenômeno principal e as emoções são um efeito ou fenômeno secundário.

Em sua hipótese negativa, Vigotski não identifica esses pressupostos no texto do *Breve tratado*, nem no texto da *Ética*. No entanto, esses pressupostos estão mais próximos do texto *As Paixões da alma* de Descartes. Essa semelhança permite a elaboração da hipótese positiva de Vigotski: o precedente histórico e o pressuposto filosófico da teoria das emoções de James-Lange está presente no texto *As paixões da alma* de Descartes.

Acerca da hipótese positiva de Vigotski, esclarecemos que não possuímos ainda condições de investigá-la devido os limites do presente trabalho. Contudo, defendemos a viabilidade dessa pesquisa em um futuro próximo para fins de complementação de nosso texto.

Em nossa seção 4.1.1, fazendo remissão aos artigos 51 e 52, do texto *As Paixões da alma*, mostramos que, segundo Descartes, a principal fonte para causa e diferenciação das

paixões entre si são os efeitos que os objetos externos podem causar sobre os órgãos dos sentidos.

Como consequência disso, surge um problema: uma vez que a teoria das emoções de James-Lange está mais próxima de Descartes do que de Espinosa, por que e como foram atribuídos a este último o precedente histórico e o pressuposto filosófico dessa teoria?

Para Vigotski, o precedente histórico e pressuposto filosófico da teoria de James-Lange foram atribuídos a Espinosa porque houve um erro da parte de Lange nas pesquisas concernentes aos precedentes históricos e filosóficos de sua teoria. Nesse caso, o erro é equivalente à opinião enquanto primeiro gênero do conhecimento para Espinosa, conforme tratamos disso na seção 3.1 de nosso capítulo anterior.

Isso aconteceu em função de uma história da filosofia do tipo idealista, evolucionista e reformista que sustenta o nexos de dependência entre Descartes e Espinosa, no que trata do tema das emoções. Assim, surge nossa questão: como Vigotski constrói sua hipótese negativa? Mais especificamente, de que maneira Vigotski articula, em sua hipótese negativa, os seguintes textos: *As paixões da alma* de Descartes, o *Breve tratado* e a *Ética* de Espinosa?

A fonte para Vigotski elaborar esse problema é o trabalho de Fischer intitulado *História da filosofia da idade moderna*. No decorrer de sua leitura, Vigotski encontra uma contradição no argumento de Fischer, pois o próprio Fischer defende que o tema da afetividade em Espinosa pode ser dividido em duas fases: uma cartesiana e outra não.

A fase cartesiana concerne, no mínimo, à divisão e classificação das paixões a partir do dualismo entre corpo e alma, que está baseada na divisão da realidade entre pensamento e extensão, cujo marco para tanto é o *Breve tratado*.

A fase não cartesiana é marcada por uma inovação no método de argumentação (o método geométrico do tipo sintético, tal qual foi trabalhado na seção 3.2.2) e na classificação das paixões. A fonte para isso é o texto da *Ética*.

Para Vigotski, a contradição de Fischer ocorre na parte do argumento pertinente ao *Breve tratado* ou fase cartesiana. Essa contradição está alicerçada em uma ambiguidade, porque para Fischer Espinosa é cartesiano pela divisão e classificação das paixões. Porém, sua definição de paixão não é cartesiana, porquanto não faz uso do dualismo entre corpo e alma. O mecanismo argumentativo de Espinosa, para definir as paixões, funciona com base na relação entre o gênero de conhecimento e seus efeitos, mais especificamente entre a noção de opinião e suas consequências:

Si, en Descartes, el problema de las pasiones es ante todo un problema fisiológico, así como el de la interacción del alma y el cuerpo, en Spinoza, en cambio, ese mismo problema es, desde el principio, el de la relación existente entre el pensamiento y el afecto, el concepto y la relación existente entre el pensamiento y el afecto, el concepto y la pasión. (VYGOTSKI, 2010, p. 89)

A opinião é um tipo de conhecimento a respeito dos objetos singulares baseada em conjecturas e suposições, na qual as generalizações não são devidamente realizadas. Em outras situações elas sequer ocorrem. Dai que, os efeitos das opiniões, para Espinosa, são as paixões.

Com isso, para Vigotski, talvez a principal consequência dessa contradição de Fischer seja resultar na classificação do pensamento de Espinosa a respeito da afetividade como uma fenomenologia do conhecimento. Essa classificação está baseada na ideia de que Espinosa renunciou à relação entre corpo e alma para explicar a origem e a natureza das paixões, vindo a caracterizá-las como fenômenos psíquicos unicamente condicionados pela nossa maneira de conhecer:

Fischer ve la diferencia entre el pensamiento de Spinoza y el de Descartes en el hecho de que Spinoza rechaza la explicación de las pasiones fuera de la unidad del alma y el cuerpo, y las considera simplemente como fenómenos psíquicos, exclusivamente condicionados por nuestro modo de conocimiento; Fischer afirma que, respecto a Descartes, Spinoza da un paso en dirección al espiritualismo, transformando la psicología de las pasiones en pura fenomenología del conocimiento.. (VYGOTSKI, 2010, p. 88)

Essa classificação do tema da afetividade, em Espinosa, como fenomenologia do conhecimento está fundamentada no pressuposto de que o foco da pesquisa são os nexos puros da consciência, cuja descrição e explicação não devem recorrer à análise dos processos corporais.

Nesse ponto, iremos encontrar um caminho e uma lacuna em Vigotski. O caminho proposto consiste em rechaçar a interpretação do pensamento de Espinosa, a respeito da afetividade, como fenomenologia do conhecimento. Semelhante rejeição está assentada na ideia de que o aspecto mais importante do pensamento de Espinosa sobre os afetos é a sua concepção materialista de mundo.

Para Vigotski, essa concepção materialista de mundo é minimizada ou até mesmo ignorada na interpretação fenomenológica de Fischer. A lacuna de Vigotski pode ser identificada nesse aspecto, pois não é fornecida uma caracterização escrita, literal e minuciosa, em seu texto, daquilo que ele compreende enquanto concepção materialista de mundo de Espinosa. (VYGOTSKI, 2010, p. 89)

Embora essa lacuna esteja presente, existe pelo menos um indício ou pista que nos permite imaginar e especular acerca das características daquilo que Vigotski atribui a Espinosa como materialismo. Esse indício ou pista trata do tema do corpo, porque quando Vigotski critica a interpretação fenomenológica, ele enfatiza a ausência dos processos corporais para explicar os nexos puros da consciência, como pode ser verificado na última citação acima.

Em nosso entendimento, essa ênfase na ausência dos processos corporais nos conduz a pensar que a presença do corpo pode demarcar uma seara interpretativa e explicativa, para Vigotski, do tipo materialista. No entanto, isso nos encaminha para outros dois problemas: o que é o corpo para Vigotski? E como Vigotski interpreta o corpo em Espinosa?

Esses dois problemas podem ser trabalhados com base no seguinte pressuposto: a psicologia histórico-cultural compreende o homem como sendo um ser vivo que efetua a interação, dialética, entre fatores biológicos, os quais são parte de sua constituição física, e fatores culturais, cujo desenvolvimento ocorreu ao longo de milhares de anos. Logo, podemos supor que o corpo está presente nessa interação dialética entre natureza e cultura. Assim, talvez a interpretação a respeito do corpo que Vigotski procure em Espinosa esteja sendo direcionada pelo desenvolvimento do olhar biológico e cultural.

Além disso, é importante lembramos que tanto no *Breve tratado* (2012, p. 157), quanto na *Ética* (2008, p. 87) é fornecida, por parte de Espinosa, uma atenção cuidadosa para o tema do corpo, submetendo, nas duas ocasiões, a origem da mente ou da alma ao corpo. Obviamente, essa origem da alma é trabalhada com uma maior riqueza de detalhes na *Ética* do que no *Breve tratado*, no qual isso ocorre, curiosamente, no *Apêndice: Demonstração geométrica*. É como se o palco filosófico estivesse sendo preparado para o aparecimento da *Ética*. Todavia, o corpo é um elemento constante que está presente nos dois textos, implicando em um problema delicado para as interpretações que desconsideram a sua relevância na obra de Espinosa.

Esclarecido isso, podemos retomar nossa questão: como Vigotski articula, em sua hipótese negativa, os textos *As paixões da alma* de Descartes, o *Breve tratado* e a *Ética* de Espinosa?

Em um primeiro plano, podemos realizar três comparações: *As paixões da alma* e o *Breve tratado*, *As paixões da alma* e a *Ética*, por fim, o *Breve tratado* e a *Ética*.

Entre *As paixões da alma* e o *Breve tratado* são mantidas a organização e a classificação das paixões, são enumeradas 38 (trinta e oito) paixões no primeiro texto e 20

(vinte) paixões no segundo. Contudo é estabelecida a diferença na definição. Entre *As paixões da alma* e a *Ética* existem diferenças na organização, classificação e definição das paixões, visto que na *Ética* são enumeradas 44 (quarenta e quatro) paixões. Entre o *Breve tratado* e a *Ética* existem diferenças na classificação, na definição e no princípio de organização, cuja base é o “conatus”.

Em um segundo plano, Vigotski, com base no seu princípio do verdadeiro interesse histórico, aliado à pesquisa filosófica em concreto (que foram apresentados na seção 2.1), utiliza as comparações, apresentadas acima, para negar um cartesianismo de Espinosa.

Esse mecanismo pode ser interpretado assim: o *Breve tratado* é o movimento contraditório em relação ao texto *As paixões da alma* no que tange à definição de paixão, porém é a repetição reduzida da organização e da classificação das mesmas.

A *Ética* é a recusa total, bem como a superação, da obra *As paixões da alma*, visto que ocorre a negação da definição, da organização e da classificação das paixões.

Caso comparemos o *Breve tratado* e a *Ética*, surge uma superação, via movimento do negativo, da segunda em relação ao primeiro no que concerne à definição, organização e classificação das paixões. Entretanto, é mantido um elo, em função de parte do procedimento argumentativo que está presente no *Breve tratado*, reaparecer na *Ética*. Isso ocorre devido ao *Apêndice: Demonstração geométrica* apresentar e tentar os princípios do método geométrico do tipo sintético que foram desenvolvidos na *Ética*.

O cerne da articulação de Vigotski são as noções de sucessão e manutenção, porque na interpretação e comparação entre os três textos é possível apontar rupturas e continuidades. Essas rupturas e continuidades estão submetidas ao fator tempo. As eventuais atualizações e concretizações ocorrem nas formas de história da psicologia e de história da filosofia.

No caso do cartesianismo de Espinosa, em se tratando do tema da afetividade, Vigotski interpreta a história como progressão revolucionária, uma vez que não existe continuidade entre Descartes e Espinosa. Essa progressão é marcada pela sucessão e pela superação, já que o meio para isso é composto pela contradição e pela ruptura, cujo sentido vai do pensamento de Descartes na direção da filosofia de Espinosa.

A partir disso, caracterizamos o olhar de Vigotski, que foi desenvolvido no texto *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*, como sendo uma perspectiva de história da psicologia e de epistemologia da psicologia, porquanto buscou problematizar a teoria de James-Lange não só do ponto de vista da verificação empírica, mas também, e, sobretudo, a partir de uma problematização filosófica acerca dessa teoria. Essa

problematização teve como núcleo aquilo que denominamos de hipótese negativa, pois consiste em negar que Espinosa tenha sido antecedente histórico e pressuposto filosófico da teoria de James-Lange.

A razão disso é que não podemos encontrar em Espinosa a ideia de que as emoções do tipo paixões decorrem de reações fisiológicas causadas por estímulos externos. Portanto, Vigotski realiza um esforço para interpretar o tema da afetividade em Espinosa como uma contradição em relação à teoria de James-Lange. O maior mérito dessa contradição poderia vir a ser o desenvolvimento de um projeto ou imagem de humanidade, no qual a conexão entre corpo e intelecto pudesse ser fundamentada com maior rigor.

Por fim, esse projeto é compreendido por Vigotski como a possibilidade de realização da tarefa histórica que está voltada para a superação da teoria organicista das emoções.

CONCLUSÃO

Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico de Vigotski pode ser considerado um trabalho de história da psicologia e de epistemologia da psicologia. Supomos, portanto, que possa ser interpretado como um texto dotado de algum caráter interdisciplinar.

É um texto de história da psicologia em função de seu objeto e de seu método. O objeto de Vigotski é a teoria organicista das emoções de James-Lange e seu problema trata do seguinte: qual é a relação entre a teoria espinosana das paixões e as ideias de James e de Lange sobre a natureza das emoções humanas?

Sua hipótese possui duas partes, uma negativa e outra positiva: a parte negativa postula que teoria da afetividade de Espinosa não é o precedente histórico, nem o pressuposto filosófico da teoria organicista das emoções de James-Lange. A parte positiva propõe que o antecedente histórico e o pressuposto filosófico da teoria organicista de James-Lange é a teoria das paixões de Descartes mediante a interpretação de Malebranche que foi utilizada por Lange.

Nosso trabalho foi voltado para investigar os pressupostos filosóficos da parte negativa da hipótese de Vigotski, cujo núcleo sustenta que não houve um cartesianismo em Espinosa para que ele possa ter sido considerado precedente e pressuposto da teoria de James-Lange.

Em nosso trabalho, denominamos essa parte da hipótese de Vigotski de “hipótese negativa” e deixamos de investigar a hipótese positiva, uma vez que não havia espaço para isso dentro dos limites da presente pesquisa. Entretanto acenamos que a hipótese positiva (a saber: Descartes via Malebranche é o precedente e pressuposto da teoria de James-Lange) pode ser investigada em outra ocasião.

Na verdade, é necessário e importante que isso seja pesquisado em outro momento, especialmente para fins de redação de um texto futuro e contribuição para compreendermos com mais acuidade o conteúdo de *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*.

Com relação ao método, Vigotski o denomina, nesse texto, de “verdadeiro interesse histórico” baseado na “investigação filosófica em concreto”. O “verdadeiro interesse histórico” possui três objetivos: procura elucidar o passado histórico da psicologia, promover um giro nos pressupostos teóricos da mesma e criar uma ideia de homem que sirva como modelo para a natureza humana.

A “investigação filosófica em concreto” consiste em interpretar os projetos filosóficos já construídos e disponíveis na história da filosofia a partir de problemas e demandas da atividade científica, permitindo que ocorra uma implicação mútua entre os dois tipos de conhecimento.

Procedimentalmente, o método de Vigotski realiza a comparação entre a teoria de James-Lange e as contestações experimentais às hipóteses dessa teoria, destacadamente a ideia de que um estímulo externo pode gerar uma reação fisiológica que culmina no aparecer da emoção.

Em seguida, Vigotski problematiza as razões dessas contestações não terem sido acolhidas academicamente, visto que existiu um tipo de história da filosofia capaz de sustentar as ilusões que desqualificavam ou turvavam esses resultados experimentais, os quais contrariavam as hipóteses ligadas à teoria de James-Lange.

Isso ocorre pois esse tipo de história da filosofia, que influencia a história da teoria das emoções, defende que existiu uma continuidade entre a teoria das paixões de Descartes e a teoria da afetividade de Espinosa. Vigotski, em sua hipótese negativa, recusa esse quadro.

Com isso, *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico* também pode ser considerado um texto de epistemologia da psicologia. Contemporaneamente, podemos compreender a epistemologia como o ramo ou segmento da filosofia que estuda o conhecimento científico. Daí que, a epistemologia da psicologia investiga os pressupostos e fundamentos da psicologia, seja no que tange a metodologia, os conceitos e as implicações éticas, políticas e institucionais.

Assim, *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico* é um texto sobre epistemologia da psicologia por problematizar os fundamentos experimentais e filosóficos da teoria das emoções da primeira metade do século XX. Essa problematização identificou e comparou as diferenças entre Descartes e Espinosa no que tange ao tema da afetividade, com o fito de libertar este último do primeiro.

A região ou regiões interdisciplinares que podem ser identificadas nesse texto de Vigotski, concernem às relações estabelecidas entre história da psicologia e epistemologia da psicologia. Essas regiões são, por um lado, marcadas por perguntas e técnicas de uma pesquisa historiográfica, pois tentam reconstruir e criticar algum tipo de passado da teoria das emoções. Por outro lado, essas regiões são um fértil campo de indagações filosóficas, como perguntar pelos pressupostos ideológicos e filosóficos da teoria de James-Lange. Essa

pesquisa é híbrida por buscar alguma versão de um passado da teoria das emoções à medida em que critica os pressupostos da mesma.

Baseado no exposto, nosso problema de pesquisa esteve voltado para compreender como Vigotski realizou a articulação dos pressupostos filosóficos de sua hipótese negativa, lembrando que faz parte da hipótese negativa o elemento da crítica e criticar significa problematizar cientificamente, filosoficamente, ou os dois, determinado objeto de estudo. No caso de Vigotski, primeiro foi realizada a crítica científica, depois a filosófica.

Para entendermos essa articulação de Vigotski, dividimos nosso texto em cinco partes. No capítulo 2, trabalhamos os objetivos de Vigotski com o texto de *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*, ressaltando o quadro de crise que estava compondo a psicologia, em especial a teoria das emoções, da primeira metade do século XX. No capítulo 3, trabalhamos a fundamentação metafísica que sustenta os pressupostos filosóficos da teoria de Vigotski. Para isso, apresentamos o dualismo cartesiano e a metafísica da imanência monista de Espinosa. No capítulo 4, expusemos diretamente os pressupostos filosóficos da hipótese negativa de Vigotski no que concerne ao tema da afetividade. Destacamos *As paixões da alma* de Descartes, o *Breve tratado* e a *Ética* de Espinosa. Por fim, mostramos quais instrumentos científicos e filosóficos que Vigotski dispunha para articular esses três textos.

À sua maneira, intencionalmente ou não, Vigotski, em sua leitura da obra de Espinosa, teve que visitar a um poderoso problema: o que pode um corpo?

Em nome de um materialismo que reconhecesse e dignificasse tanto filosoficamente, quanto cientificamente, a corporeidade humana, Vigotski enfrentou a interpretação idealista de Espinosa. Mais especificamente, seu foco foi dirigido contra Fischer, que insistiu em pensar a teoria da afetividade de Espinosa como uma fenomenologia do conhecimento, vindo a intelectualizar as paixões e recalcar a corporeidade.

Vigotski percebeu isso e tentou iniciar o projeto de recuperação da relevância do corpo dentro da teoria da afetividade de Espinosa. Sejam quais foram as razões que a vida lhe impôs ou presenteou (tuberculose, dificuldade em usar Espinosa, a perseguição stalinista, a necessidade de concluir o texto de *Pensamento e linguagem*) para essa tarefa não ter sido concluída, Vigotski foi confrontado pela corporeidade e forneceu indícios de se aliar à mesma.

Recuperar o corpo significa tentar atribuir a ele a mesma importância que a alma tradicionalmente recebe. Significa também que uma revolução, epistemológica e metodológica, na psicologia e na teoria das emoções, terá como pressuposto indagar pelo

corpo e como essa entidade será utilizada e aproveitada em eventuais pesquisas. Além disso, recuperar o corpo, a partir de Espinosa, está ligado a perceber suas conexões infinitas, enquanto infinita for a extensão, isto é, a matéria.

O corpo é dotado de tantos outros corpos em si, os quais estão conectados a muitos outros, construindo uma grande corporeidade infinita, que Espinosa nomeou de “Natureza”. Talvez Vigotski não tenha sido adepto irrestrito dessa tese, todavia ele apresentou sinais que a conhecia. Por isso, tentou interpretar as forças dessa corporeidade à luz dos elementos da psicologia histórico-cultural.

Essa interpretação é composta pela combinação entre o naturalismo evolucionista a respeito do corpo e os processos materialistas de organização da sociedade e da cultura, que no fluxo da mediação simbólica é capaz de produzir a consciência mediante a transformação da intersubjetividade em intrasubjetividade.

O corpo, portanto, para Vigotski é um conjunto biológico e cultural, múltiplo pelos órgãos que possui, vasto pelas conexões instrumentais e da ordem dos signos que pode efetuar. As conexões instrumentais estão voltadas para agir sobre a natureza, já os signos estão direcionados para atuar sobre o homem. Enfim, o corpo está associado a instrumentos e signos.

O corpo em meio a sua interação com outros corpos produz a vida cultural e os processos psicológicos superiores (funções da consciência dotadas de volição, que mantém relações sistêmicas, dinâmicas, constantes e de implicação mútua umas sobre as outras). Porém, o corpo não faz isso sem a afetividade e não há consciência sem mediação simbólica, que por sua vez não existe sem o significado, o qual é o instrumento capaz de generalizar e diversificar o uso das palavras e permitir o surgimento da voz interior, ou seja, o diálogo consigo mesmo que conduz a cada um ao exercício da volição (deliberação voluntária).

Ocorre que para haver significado supõe-se a existência das emoções ou da vida afetiva. Ela é o colorido, a musicalidade e a força arrebatadora que nos conduz a pensar, a falar e a agir. Por isso pensamos por cores, sons e gestos traduzidos em palavras. O significado é o mundo da pintura, da música, da escultura, da gestualidade e das necessidades daquilo que julgamos ser humano. Assim, o primeiro Vigotski é sempre atual nesse tema: crítico de arte, ou melhor, crítico de Shakespeare.

Aceitamos as pretensões de cientificidade da psicologia histórico-cultural, porquanto ela possui métodos, objetos e pressupostos teóricos. Todavia, também aceitamos sua beleza lacunar: a afetividade. E para recuperá-la, o corpo. Mas não é qualquer corpo. É o

corpo de Espinosa, o corpo da obra de Espinosa e o corpo em Espinosa. Ainda que isso signifique interpretá-lo cientificamente.

Por isso, em sua hipótese negativa, Vigotski busca libertar Espinosa de Descartes. Para tanto, articula o tema da afetividade em *As paixões da alma*, o *Breve tratado* e a *Ética*, no sentido de mostrar textualmente a independência de Espinosa para com Descartes. Primeiro, demonstrando que o *Breve tratado* pode ser diferenciado de *As paixões da alma* no aspecto da definição das paixões. Em seguida, expondo como os pressupostos e a classificação das paixões foram totalmente modificados na *Ética*, seja em relação ao texto *As paixões da alma* ou em relação ao *Breve tratado*.

REFERÊNCIAS

- ALQUIÉ, Ferdinand. **A Filosofia de Descartes**. 21. Ed. Editorial PRESENÇA, 1969.
- BOTTOMMOORE. **Dicionário do pensamento marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CHARLES, Ramond. **Vocabulário de Espinoza**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- CHAUÍ, M. **A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza e as três “éticas”**. In: *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____. **Diferença e repetição**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. **Espinoza: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. **Espinoza e o problema da expressão**. 1968
- DESCARTES, René. **As paixões da alma**. In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- _____. **Discurso do método**. In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- _____. **Meditações**. In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- _____. **Princípios de Filosofia**. Hemus, 2007.
- ESPINOSA, Baruch de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- GLEIZER, Marcos André. **Espinoza & a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- GONZÁLEZ REY, F. L. **El lugar de las emociones en la constitución social de lo psíquico: El aporte de Vigotski**. In: *Educación e Sociedade* ano XXI, nº 70, Abril/2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à História da Filosofia**. São Paulo: Rideel, 2005.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 2. Ed. São Paulo: Moderna, 2005.
- OLIVEIRA, M. K. de. **O problema da afetividade em Vygotski**. In Piaget, Vygotski, Wallon: *teorias psicogenéticas em discussão*. São Paulo: Summus, 1992a.
- OLIVEIRA, M. K. de. **Vygotski: alguns equívocos na interpretação de seu pensamento**. São Paulo: *Cadernos de Pesquisa*, 81, p. 67-74, maio/1992b.

REGO, T.C. **Vygotsky: uma perspectiva histórico-cultural da educação**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

SAWAIA, B.B. **A emoção como *locus* de produção do conhecimento - Uma reflexão inspirada em Vygotsky e no seu diálogo com Espinosa**. In Comunicação na III Conferência de Pesquisa Sócio-cultural, Campinas-SP: 2000. Disponível em <http://www.fae.unicamp.br/br>. Acesso em: 22 de agosto de 2011.

SPINOZA, B. **Ética**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica. 2008.

TOASSA, G. **Emoções e vivências em Vigotski**. São Paulo: Papyrus Editora, 2011.

VAN DER VEER e VALSINER, R. e J. **Vygotsky: uma síntese**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

VYGOTSKI, L.S. **El Significado Histórico de la Crisis de la Psicología. Una Investigación Metodológica**. In Obras Escogidas, vol.1, Madrid: Visor.1991b

VYGOTSKI, L.S. **Teoria de las emociones – Estudio histórico-psicológico**. Madrid: Editora Akal, 2010.

VYGOTSKI, L.S. **Pensamiento y Lenguaje**. In Obras Escogidas, vol 2, Madrid: Visor.1991a

VYGOTSKI, L.S. **Sobre El artículo de K. Koffka “La introspección y método de la psicología”**. A modo de introducción. In: Obras Escogidas, voll, Madrid: Visor, 1991.