

ESPINOSA: CONATUS E A GEOMETRIA DOS AFETOS

PROF^a DRA. LIA LEVI

Tratarei, portanto, da natureza e da força dos afetos, e do poder da alma sobre eles, com mesmo método com que, nas partes precedentes, que tratei de Deus e da alma, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfícies ou de volumes. (E3 Prefácio).¹

Filho de uma família judia, originária da Península Ibérica e exilada em Amsterdam para fugir da Inquisição, Bento de Espinosa nasce em 1632, quando os Países Baixos (hoje, Holanda) encontram-se no auge de seu desenvolvimento econômico, intelectual e artístico, sendo conhecida em toda Europa como o refúgio da liberdade política e da tolerância religiosa. Formado no seio da tradição da exegese racionalista de Maimônides e influenciado por Descartes, Espinosa torna-se um dos mais polêmicos pensadores do século XVII. Sua filosofia, marcada pelo rigor racional, afirma a identificação entre Deus e a Natureza e defende que a verdadeira liberdade repousa no conhecimento de que tudo que existe é parte da natureza e segue inexoravelmente suas leis.

¹ As citações da obra de Espinosa foram retiradas, com pequenas modificações, das traduções publicadas no volume *Baruch de Espinosa* da Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Ed. Abril, 1973. Cabe aqui assinalar uma modificação sistemática: diferentemente do que ocorre nessa edição, o termo ‘*affectus*’ foi sempre traduzido por ‘afeto’, reservando-se o termo ‘afecção’ para a tradução de ‘*affectio*’. As passagens da *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*) foi referidas através da letra E, seguida do número relativo à parte em questão e, eventualmente, do número da proposição referida precedido da letra P.

Antes mesmo de publicar seus escritos, seu distanciamento da ortodoxia judaica provoca a excomunhão pela Sinagoga de Amsterdam sob a acusação de impiedade e ateísmo. Impedido de conviver com seus pares, Espinosa, retira-se para uma vida austera de estudos em Leyden, depois para Rynsberg e finalmente para Haya, onde vive até à sua morte. Cioso de sua independência, recusa a cátedra de Filosofia na Universidade de Heidelberg em nome de sua liberdade de expressão. O primeiro e um dos dois únicos textos que ousa publicar é um comentário a Descartes – *Os Princípios da Filosofia de René Descartes partes 1 & 2*, que tem por apêndice os *Pensamentos Metafísicos*. Durante o período de convulsão política que irá pôr fim à tolerância política e religiosa nos Países Baixos, publica, anonimamente, o *Tratado Teológico-Político*, onde propõe uma interpretação crítica do Antigo Testamento e a separação entre política e religião. O anonimato não o protege do violento ataque dos religiosos ortodoxos e, quatro anos depois, em 1670, a obra é proibida. Espinosa desiste, então, de publicar sua principal obra, a *Ética*, onde expõe, à maneira dos geômetras, o conjunto de sua filosofia. Esta, como seus outros escritos, só será publicada após sua morte, em 1677.

Dois séculos mais tarde, Freud, ainda que partindo de questões e perspectivas diferentes, por um viés neurofisiológico e sem refazer o percurso metafísico de Espinosa, propõe uma explicação do funcionamento da mente humana que tem no horizonte um ideal de terapia e transformação individual, ou ainda de processo de emancipação para o sujeito ético que vai da imaginação para o conhecimento adequado, surpreendentemente similar à que encontramos na *Ética* de Espinosa. Stuart Hampshire² indica diversos aspectos em que as teorias desses dois grandes pensadores judeus, Espinosa e Freud, convergem, mostrando como estão relacionados às suas concepções centrais de libido (Freud) e *conatus* (Espinosa). Pretendemos indicar rapidamente esses aspectos, mas acreditamos ser mais útil, no contexto deste encontro apresentar um panorama da teoria espinosista dos afetos em sua relação com o conceito de *conatus*. Por fim, iremos indicar o que nos parece ser uma divergência relevante entre os dois pensadores.

Em ambos, pois, encontramos a mesma decisão de considerar o ser humano um organismo natural e não um agente acima da natureza, de

² HAMPSHIRE, S., Spinoza (Alianza Editorial, 1982) e “Spinoza and the Idea of Freedom” (KASHAP, P. (ed.), Studies in Spinoza - Critical and interpretative essays, Berkeley, University of California Press, 1972, p.310-331).

realizar um exame objetivo dos sentimentos e comportamentos humanos, a mesma denúncia da moralidade popular e religiosa, a mesma crença de que os problemas morais não devem ser tratados com emoção e preconceito, mas como problemas clínicos³. Concordam ainda em afirmar que o reconhecimento do caráter imaginário e irreal das causas às quais os seres humanos associam seus prazeres e sofrimentos tem valor terapêutico, na medida em que a discriminação que fazem entre objetos bons e maus tem origem em um mecanismo inconsciente de projeção sobre a realidade de acontecimentos de sua estória pessoal. Todavia, o propósito de tal reconhecimento não é dissolver por si mesmo os afetos a que se refere, mas promover o interesse na ordem objetiva das coisas, permitindo que o indivíduo possa pôr no lugar da associação passiva e obsessiva de representações e afetos, fundada em lembranças inconscientes e repetida indefinidamente, o desfrutar ativo e presente de suas capacidades de compreensão e desejo.

De acordo com Hampshire, é possível estabelecer um paralelo entre a concepção freudiana de libido e a concepção espinosista de *conatus*. A partir destes dois conceitos, a vida afetiva é compreendida como fundada em um impulso, universal e inconsciente, dirigido para a auto-conservação. Embora Espinosa considere que este impulso ou tendência expressa-se independentemente no corpo e na alma⁴, estas duas expressões remetem para um só e mesmo princípio e suas alterações no que se refere ao corpo possuem sempre uma contrapartida na alma e vice-versa. É porque todo indivíduo possui este impulso natural que as interações que nosso corpo mantém com os outros corpos e as representações que temos adquirem um valor afetivo. Diferentemente de Descartes, a dimensão afetiva da existência humana não se explica, segundo Espinosa, por sua corporeidade nem pela interação entre a alma e o corpo, mas pela afirmação do caráter constitutivo deste impulso no ser humano e pela necessária e complexa relação que cada indivíduo mantém com seu ambiente e com os outros indivíduos. Os conceitos de libido e *conatus* permitem, pois, a despeito da diferença dos quadros teóricos em que estão inseridos, embasar uma mesma

³ A este respeito, conferir em especial o Prefácio da terceira parte da *Ética*.

⁴ E3P9 escólio: "Este esforço [*conatus*], enquanto se refere à alma apenas, chama-se vontade, mas quando se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo, chama-se apetite. (...) Além disso, entre o apetite e o desejo não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu apetite..." A respeito do conceito de desejo, ver ainda E3 Apêndice, definição 1.

tese: “toda pessoa dispõe de certa quantidade de energia psíquica (duplicada, segundo Espinosa, de uma energia física), e as alegrias e as tristezas conscientes são a contrapartida da expressão relativamente inibida e da frustração dessa energia”⁵. Mais ainda, ambos os conceitos permitem derivar, em cada uma das teorias e associados a princípios que regulam as relações entre representações, um mecanismo complexo que explica a origem e o desdobramento dos afetos. Assim, “a explicação espinosista das emoções passivas, e das leis de transferência que as governam, é muito próxima dos mecanismos freudianos de projeção, transferência, deslocamento e identificação na formação dos objetos de amor e de agressão”⁶.

Vejamos, com um pouco mais de detalhe, o modo como Espinosa concebe esse mecanismo.

A GEOMETRIA DOS AFETOS

A concepção da ética como envolvendo uma medicina da mente e uma geometria das paixões não é especificamente espinosista. Na realidade, esta concepção, inaugurada por Descartes e Hobbes, reinterpreta, no contexto da modernidade, o projeto clássico dos estóicos. Ao afirmar que os afetos humanos devem ser investigados como fenômenos naturais antes que possamos estabelecer as regras de seu bom uso, Espinosa não faz senão inserir-se nesse movimento. Sua tese de que nossos sentimentos e comportamentos devem ser explicados como envolvendo impulsos independentes de nossa vontade consciente, ainda que profundamente anti-cartesiana, enquadra-se perfeitamente no projeto hobbesiano. O que singulariza a teoria espinosista dos afetos, no contexto do século XVII é, antes de tudo, seu caráter por assim dizer integralmente intra-psíquico. Afastando-se de Hobbes por recusar o materialismo integral por este professado e que o conduz, no campo da ética, a apoiar-se exclusivamente em uma fisiologia das paixões, Espinosa adota a tese cartesiana da distinção real entre a alma e o corpo. No entanto, esta tese cartesiana é compreendida de tal modo, que ela implica a independência causal e a autonomia desses dois registros, o físico e o psíquico, o que torna essa tese propriamente espinosista. A geometria das paixões exposta na *Ética* procura dar conta da nossa experiência afetiva a partir de condições

⁵ HAMPSHIRE, S., *Spinoza*, p.102.

⁶ HAMPSHIRE, S., “Spinoza and the Idea of Freedom”, p.328.

exclusivamente cognitivas e afetivas; sem negar a existência de uma contrapartida fisiológica desses fenômenos, nenhuma função explicativa no contexto propriamente psíquico lhe é atribuída (E3P2).

O afeto que é considerado uma paixão da alma (*animi pathema*), é definido no final da terceira parte da *Ética* como uma “uma idéia confusa pela qual a alma afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a outra”.⁷ Esta definição é mais restrita do que a de afeto, oferecida no início desta mesma terceira parte: “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 idéias dessas afecções. Quando, por conseguinte, poder ser a causa adequada de uma dessas afecções, por afeto entendo uma ação, nos outros casos, uma paixão” (E3D3). Portanto, nem todo afeto é, para Espinosa, uma paixão da alma; vale dizer, nossa afetividade não se explica apenas pelo caráter passivo do nosso ser, mas envolve também afetos ativos, pelos quais expressamos adequadamente a nossa essência e nossa potência. A oposição entre atividade e passividade não remete à oposição entre o corpo e a alma, nem à oposição entre razão e sentimento: ela se funda, antes de mais nada, no modo como nos relacionamos com o mundo e com os outros e aponta mais propriamente para oposição entre autonomia e heteronomia. Ao descartar a concepção da vontade como um princípio absoluto e autônomo de auto-determinação,⁸ a teoria espinosista irá conferir à oposição entre autonomia e heteronomia um sentido particular, que se afasta das tradições aristotélica, cartesiana e, mais tarde, kantiana e se aproxima da tradição estoíca. O significado que uma tal oposição pode receber no contexto da *Ética* envolve a oposição entre dois sistemas distintos de determinação, ou ainda, dois modos conflitantes de expressão da ordem natural das coisas. A afetividade e o problema ético surgem, segundo Espinosa, não porque podemos romper com as leis da natureza, mas porque estas leis regem um mundo composto de seres finitos, parciais, que mantêm relações não apenas de composição, mas também de oposição. Surgem porque nossa experiência consciente do mundo não é primitiva e autônoma, e sim determinada por essas leis.

Afetos e representações são concebidos por nosso autor como uma expressão específica da realidade, distinta da expressão corpórea,

⁷ E3 Apêndice: Definição Geral dos Afetos.

⁸ Conferir a este respeito: E2P48, E2P49 e E3P9 e seu escólio.

mas regida pelos mesmos princípios causais que regem a interação entre os corpos. Tal como os corpos, afetos e representações são maneiras particulares de manifestação de um dos modos pelos quais a realidade única se expressa: afetos e representações são modos pelos quais a realidade se expressa como pensamento, assim como os corpos são modos pelos quais a realidade se expressa como extensão. Ora, isso significa para Espinosa que afetos e representações não são modificações de um sujeito pensante finito, que teria, assim, sobre eles prioridade ontológica e lógica, determinando-os *à son gré*. Ao contrário, afetos e representações são coisas regidas por certas leis, as quais explicam a emergência, no seio da natureza, de uma forma particular de ser que é a que denominamos sujeito consciente. Daí não se segue, porém, que a experiência subjetiva consciente seja inteiramente determinada por processos que ignora e que não possua nenhum tipo de efetividade no que concerne o seu próprio destino. Segue-se, sim, que as relações que o sujeito consciente possui com a sua própria experiência consciente e com a determinação de seus comportamentos é bem mais complexa e depende do grau de compreensão que este possui da realidade, de sua própria condição e do modo como está inserido em um contexto regulador bem mais amplo.

Para que possamos compreender um pouco melhor esta afirmação, é preciso adentrar um pouco mais na teoria. O conceito de idéia desempenha na Ética uma função essencial: nele convergem todos os diferentes elementos envolvidos na compreensão da nossa vida psíquica (E2A3). Sendo o modo por excelência do pensar e não se definindo por ser um fenômeno consciente, a idéia envolve essencialmente um aspecto representativo, cognitivo. Nas palavras de Espinosa, ela é o modo pelo qual Deus, a substância única, conhece a si mesmo e tudo que dele deriva (E2P3), inclusive o que se expressa como pensamento, isso é, a própria idéia (E2P22 e P23). Os afetos não são realidades distintas das idéias, mas um certo aspecto das idéias quando estas são consideradas em um contexto particular. Esse aspecto deriva, por sua vez, do fato de que as idéias são coisas que expressam a substância única e, nesse sentido, expressam não apenas a essência fundamental da realidade, mas também o poder de agir, de causar, que caracteriza essa realidade (E1P34 e P36). As idéias, portanto, possuem, como todas as coisas, um poder de agir, um poder de produzir efeitos, que as caracteriza e que, em seu caso, se manifesta como poder de pensar. É em relação a esse poder de agir, constitutivo de todas as coisas, que o conceito de conatus irá ser definido,

como veremos mais adiante. Representação e afeto são, pois, aspectos distintos de uma só e mesma realidade: a idéia, compreendida, então, como um poder de representar algo, de produzir outras representações e de interagir com outras idéias, segundo as leis fundamentais da realidade única que expressa e que, assim, a determina (E1P25 a P27 e P29).

O cenário descrito nessa teoria não parece ter lugar, portanto, para o conceito de sujeito consciente concebido como uma interioridade auto-determinada. Ao contrário, o domínio psíquico parece ser constituído de uma pluralidade infinita de idéias, interagindo entre si em um espaço ontológico homogêneo, não hierarquizado, segundo suas próprias leis. Nossa experiência psíquica parece aí condenada como uma ilusão a ser ultrapassada (E1 Apêndice). Contudo uma parte importante da estória ainda não foi revelada. A alma humana é concebida na *Ética* como a idéia do corpo humano (E2P13). Ela não é uma substância, mas apenas o modo pelo qual o que se expressa como corpo humano expressa-se como pensamento. Assim como as múltiplas e distintas partes da extensão compõem unidades complexas, assim as infinitas idéias particulares reúnem-se em unidades complexas que representam as unidades complexas da extensão. Sendo a idéia do corpo humano, ou ainda, sua expressão enquanto pensamento, enquanto inteligível, a alma é uma unidade composta de idéias que são a expressão no pensamento das partes que compõem o corpo humano (E2P15). De um espaço metafísico homogêneo passamos agora a um outro cenário, no qual ainda não é possível vislumbrar um lugar legítimo para a experiência consciente, mas que ao menos reserva um lugar legítimo para a nossa unidade como seres humanos. Estruturado por composições complexas, o mundo espinosista é organizado hierarquicamente. As distinções que costumamos fazer, entre espécies e tipos de coisas, na nossa experiência de mundo é aí compreendido como uma infinita e ininterrupta cadeia de complexidades inter-relacionadas. O ser humano, tal como qualquer outra coisa está inserido nessa cadeia que se expressa tanto como pensamento quanto como extensão. Assim como o corpo humano é um composto de partes materiais mais simples e, ao mesmo tempo, integra outros organismos mais complexos, assim a alma humana é composta de idéias mais simples e, ao mesmo tempo, integra outras composições mais complexas. Essa concepção irá, por exemplo, explicar para Espinosa a natureza da sociedade civil e a inserção dos indivíduos na sociedade: trata-se de um organismo complexo, cujas partes são os seres humanos.

Essas unidades complexas que compõem nosso mundo não são apenas um conjunto simplesmente agregado e estático de partes sem nenhuma organização interna e sem nenhuma relação de oposição. A compreensão que Espinosa nos oferece das coisas que conhecemos, aí incluídas as coisas materiais e os fenômenos psíquicos, é, na verdade, o de uma infinita estrutura organizada e extremamente dinâmica. No caso da alma humana, isso significa que ela se define como uma estrutura organizada de idéias que possui um certo poder de agir. Este poder de agir é regulado por um princípio fundamental: “Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no ser” (E3P6). O poder de agir, característico de todas as coisas, revela-se agora um esforço, um conatus, que Espinosa identifica, no caso da alma, como sendo a nossa vontade (E3P9 escólio). Alma humana, como todas as coisas, não existe simplesmente, mas, enquanto existe, deve esforçar-se por continuar a existir e nossas vontades e desejos particulares não são senão as manifestações desse esforço. E isso por duas razões. Em primeiro lugar, a metafísica espinosista é tal que implica que a complexidade das coisas implica relações tanto de compatibilidade quanto de conflito⁹. As idéias que compõem a alma humana possuem, elas mesmas, esse mesmo poder de agir, visto que, como a alma, são também idéias. Nesse sentido, elas possuem uma tendência essencial a participar não apenas de uma certa composição, mas de muitas outras. Ou seja, as idéias que nos constituem não são apenas nossas e possuem elas mesmas uma certa força, um certo impulso próprio. Elas tendem, por elas mesmas, a formar certas composições que não são sempre compatíveis com a nossa própria organização. Por essa razão, o poder de agir constitutivo da nossa alma é exercido de modo a manter operando e funcionando essa estrutura de idéias que a constitui: eis um dos sentidos em que se deve compreender a tese de que a alma humana se esforça por continuar a existir.

Mas existe ainda uma segunda razão: nossa alma não é independente e isolada das outras idéias e das outras almas, assim como nosso corpo não é independente e isolado de outros corpos. Por razões de sobrevivência e por outras razões, interagimos com as outras coisas no mundo, produzindo nelas certos efeitos e sofrendo alterações provocadas por elas. Esta interação, na medida em que implica a alteração das idéias

⁹ Conferir a este respeito: E4 A1.

que compõem nossa alma e das partes que compõem nosso corpo não é sempre benéfica para o nosso ser (E4P3), ela pode favorecer ou inibir o nosso esforço de continuar a existir, o nosso conatus. A vida psíquica, portanto, envolve, por razões internas e externas, um conflito entre representações e entre essas representações e a nossa própria existência. As múltiplas relações o esforço da alma por continuar a existir e o esforço de suas próprias idéias é que constituem, para Espinosa, a nossa vida afetiva e determinam o que aparece em nossa experiência consciente. São elas que irão explicar que algumas das idéias que temos sejam neutras afetivamente, e que outras sejam marcadas de um valor afetivo, seja positivo, compondo e favorecendo o nosso esforço por continuar a existir, seja negativa, por a ele se opor, inibindo-o. Da mesma forma, são elas que explicam, segundo a interpretação que defendo,¹⁰ a emergência e a efetividade ética da consciência e da experiência propriamente subjetiva que caracteriza os seres humanos.

Segundo essa interpretação, a teoria espinosista não exclui inteiramente o conceito de subjetividade da esfera dos conceitos relevantes para a compreensão do mundo e da experiência propriamente humana, nem a ele destina o mero papel de uma ilusão prejudicial a ser descartada. Sua crítica dirige-se especificamente à concepção cartesiana de sujeito, como agente autônomo e independente, e na medida em que é fundada no caráter primitivo da consciência e na oposição entre a alma e o corpo.¹¹ Em seu lugar, Espinosa propõe uma concepção naturalizada da alma como sujeito consciente de si, na qual a consciência é um fenômeno explicável pela estrutura metafísica do mundo e, em um certo sentido, dependente da interação que o homem mantém consigo mesmo no tempo e com as coisas que o cercam, mas sem deixar de ser um constituinte fundamental da experiência propriamente humana e elemento ineliminável na busca pela felicidade. A subjetividade assim compreendida seria o modo pelo qual o conatus se expressa em uma determinada configuração pensante, a alma humana e, portanto, como uma unidade intencional e consciente regulada e cujos mecanismos fundamentais consistem em organizar suas representações e afetos de modo a permanecer na existência. Destituída de sua função cartesiana de princípio indeterminado de seus atos e

¹⁰ LEVI, Lia. *O autômato espiritual*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

¹¹ Conferir, a esse respeito, o Prefácio da Parte 5 da *Ética*.

inteiramente responsável como instância transcendente pela regulação das paixões, o sujeito consciente e racional reaparece na teoria espinosista para reassumir a função de instância responsável pela busca da felicidade, mas agora como uma instância imanente, cuja efetividade se encontra não mais em seu livre-arbítrio, mas em sua capacidade de compreensão de si mesmo e do mundo, em sua capacidade de exercer uma atividade hermenêutica em relação a seus afetos e a si mesmo que substitua a imagem passiva de si produzida por uma postura heterônoma em sua relação com o mundo.

A partir dos princípios metafísicos aqui apenas esboçados, Espinosa irá desenvolver, nas partes três e quatro da *Ética*, sua teoria da afetividade humana, que se divide em uma teoria acerca da natureza e origem dos afetos (E3) e uma teoria acerca do poder que esses afetos têm sobre o nosso comportamento e destino (E4). O desenvolvimento dessa teoria não é motivado por simples curiosidade ou pela exigência de aplicação coerente de sua proposta metodológica. Tal como a ontologia desenvolvida na primeira parte da *Ética*, e a teoria da natureza da alma humana e do conhecimento humano, desenvolvida na segunda, ela está inserida em uma investigação mais ampla acerca da origem, da natureza e da solução do problema ético.

Essa teoria se constitui pela articulação dos princípios que regem as relações entre as idéias no que se refere a seu aspecto cognitivo, definidos na segunda parte da *Ética*, com os princípios e elementos introduzidos pelo conceito de *conatus*. As relações entre as idéias permanecem sendo regidas, no caso da imaginação, pelos princípios de contigüidade, de simultaneidade temporal e de semelhança entre as idéias e entre as modificações corporais envolvidas e, no caso do conhecimento adequado, pelos princípios racionais. Passa-se, contudo, a considerar que a formação de seqüências associativas entre nossas idéias e a pregnância de alguma dentre elas explica-se também pelas exigências próprias à economia afetiva. De acordo com essas exigências, a alma humana esforça-se sempre para pensar o que aumentaria sua potência de agir e, por contrapartida, a afastar as idéias que inibem esta potência. Dessa forma, a compreensão das relações que nossas representações mantêm entre si quando possuem um valor afetivo torna-se bem mais complexa, envolvendo não apenas a análise de seu conteúdo cognitivo, mas, sobretudo, de seu valor afetivo em relação a este conteúdo cognitivo. Ora, na medida em que o valor afetivo das idéias que temos é função de

sua relação com o nosso poder de agir, com o nosso *conatus*, a análise das relações entre o valor cognitivo e o valor afetivo de nossas idéias envolverá sempre a referência, direta ou indireta, ao conhecimento de si.

Para tornar possível esta análise, Espinosa constrói sua teoria da afetividade, baseando-a em três afetos fundamentais e mostrando os mecanismos pelos quais esses desejos fundamentais se transformam, evoluem e se multiplicam em afetos derivados. Os afetos primitivos dessa teoria são: o desejo, a alegria e a tristeza. Introduzido em primeiro lugar, o desejo é definido como o *conatus* enquanto dele temos consciência (E3P9). A alegria e a tristeza são definidas logo em seguida como os afetos pelos quais a alma passa a uma perfeição maior, pelo aumento ou favorecimento de sua potência de agir (alegria) ou a uma perfeição menor pela redução ou inibição dessa mesma potência (tristeza)¹².

A primeira derivação põe em cena o amor e o ódio (E3P12, P13 e seu escólio), que são definidos, respectivamente, como a alegria e a tristeza acompanhadas da idéia de uma causa exterior. Deve-se observar aqui um elemento extremamente importante dessa definição: o amor e o ódio são afetos e, nesse sentido, são aspectos de uma certa idéia. No entanto, essa idéia é aqui definida como uma idéia complexa, pois o que diferencia o amor e o ódio da alegria e da tristeza é a introdução de uma outra idéia que é associada na qualidade de causa à idéia responsável pelos afetos de alegria ou de tristeza. Temos, então, um elemento cognitivo participando da explicação da geração dos afetos, o qual não é necessariamente correto. A relação cognitiva entre as duas idéias envolvidas na compreensão dos afetos de amor e de ódio não é necessariamente regida por princípios racionais, mas pode estar submetida aos princípios associativos da imaginação. E da mesma forma que foi possível aqui associar a idéia de um certo objeto que tem um valor afetivo, positivo ou negativo, à idéia de um outro objeto, cuja relação cognitiva com a primeira idéia pode ser

¹² E3P11 escólio. No Apêndice da terceira parte da *Ética*, encontramos uma lista de definições dos afetos. Nessa lista, as definições são algumas vezes distintas daquelas apresentadas no decorrer da terceira parte, o que se explica – de um modo geral – pela motivação de oferecer nesse Apêndice um quadro sinóptico, uma espécie de catálogo resumido dos afetos após o desenvolvimento completo da teoria que a explica. Há, porém, uma diferença importante, que pode conduzir a mal entendidos. Trata-se da definição de desejo aí formulada, na qual é afirmado que o desejo é a essência do homem. Essa afirmação, retirada de seu contexto e isolada da aplicação que a acompanha, sugere uma concepção equivocada da doutrina espinosista. Em sentido próprio, como afirma E3P7, a essência do homem envolve o *conatus* e o desejo é apenas uma das formas do *conatus* e não pode, pois, senão de modo qualificado, definir a essência do homem.

apenas imaginária, e projetar sobre um outro objeto um valor afetivo que, em outras circunstâncias ele poderia não ocasionar, será possível associar e deslocar os afetos de amor e de ódio, o que irá explicar a produção de novos afetos. Assim, serão introduzidos na seqüência dessa parte da Ética a apresentação dos efeitos afetivos dos mecanismos imaginários de associação e deslocamento. Por outro lado, pode-se compreender, a partir do que ocorre nos casos do amor e do ódio, o valor terapêutico do exame racional, operado no nível da consciência, dos nossos próprios afetos, considerados tanto em seu aspecto cognitivo quanto em seu aspecto afetivo: este exame pode denunciar a ligação imaginária envolvida no afeto que o torna inexplicável à primeira vista em relação ao conteúdo representado, o que por si só altera a articulação entre a idéia que em nós gera o afeto de alegria ou tristeza e a idéia do que tomamos como causa desse afeto.

O deslocamento afetivo pode ocorrer pelo princípio da semelhança, descrito por Espinosa quando do exame do funcionamento da memória (E2P18 e seu escólio). Este princípio tem por condição a presença de um elemento cognitivo comum às idéias associadas, explicando o funcionamento metonímico do pensamento (E3P16). No entanto, esse elemento comum não precisa ser, nem estar relacionado a, o elemento que confere um aspecto afetivo à idéia. O afeto pode se deslocar de uma idéia a outra através da mediação de um elemento cognitivo neutro do ponto de vista afetivo¹³.

A associação, a composição e a identificação afetiva podem também ocorrer segundo o princípio da mera contigüidade temporal entre idéias (E3P14). Este princípio, também introduzido por Espinosa no exame da memória, comparece agora para explicar um mecanismo afetivo que opera independentemente do aspecto cognitivo das idéias envolvidas. O simples fato de que uma idéia neutra afetivamente ocorra antes ou depois de uma outra idéia com um certo valor afetivo pode ocasionar, em certas condições, a associação ou deslocamento do afeto para esta idéia. Daí se segue que um mesmo afeto pode estar associado, ao mesmo tempo, a uma grande diversidade de idéias, sem que estas tenham relação entre além de sua posição em uma certa seqüência perceptiva. Essa associação afetiva,

¹³ Segundo Michele Bertrand, este mecanismo pode ser aproximado da análise freudiana sobre a identificação no sonho (FREUD, S. *L'interprétation des rêves*, PUF, 1967, p.276-277). Cf. BERTRAND, M., *Spinoza et l'imaginaire*, (PUF, 1983, p.85).

por sua vez, pode permanecer ausente do nível consciente, mas pode também expressar-se por uma compreensão das idéias envolvidas como formando uma unidade.

É introduzido, ainda, um terceiro princípio, que não encontra precedentes na teoria do conhecimento e que insere o registro individual e privado dos afetos no processo de constituição de uma rede social. Trata-se do princípio da imitação afetiva (E3P27), que rege os mecanismos de associação e deslocamento não mais no que diz respeito à nossa relação a objetos que nos afetam pessoalmente, seja direta ou indiretamente, mas a objetos que nos afetam pelo simples fato de acreditarmos que eles afetem indivíduos semelhantes a nós. A introdução desse princípio na explicação espinosista da estrutura da nossa afetividade revela dois de seus aspectos particularmente interessantes e importantes. Em primeiro lugar, ele mostra que nossas crenças podem, por si mesmas, produzir um estado afetivo desde que pensemos que algo semelhante a nós experimenta este mesmo estado afetivo. O mecanismo de deslocamento e transferência produzido por este princípio não supõe nenhuma relação afetiva particular com aquele cujo afeto está sendo imitado. Aqui a identificação não é produzida pelo afeto, mas causa o afeto. Em segundo lugar, visto que esse terceiro princípio torna possível a extensão da rede de relações afetivas para além do domínio exclusivamente privado, ele explica a formação de laços sociais por um mecanismo passional que, como será desenvolvido na quarta parte da *Ética*, dá conta da fundação do estado civil. Embora a teoria política de Espinosa contemple também uma fundamentação racional da sociedade, o mecanismo de fundação passional é independente e suficiente para explicar como e por que os homens formam espontaneamente em grupamentos sociais. Com isso, a compreensão espinosista dos laços sociais é permeada de um conteúdo afetivo, o qual deve necessariamente ser levado em conta na compreensão do fenômeno político.

O desenvolvimento das conseqüências afetivas desses três princípios, tomadas independentemente, e de modo interativo e reiterativo, dá lugar a um complexo mecanismo de produção afetiva, detalhadamente examinado por Espinosa na *Ética*. Ele mostra como uma só e mesma idéia acaba por associar-se a uma grande diversidade de afetos nem sempre concordantes entre si, e como um só e mesmo afeto é projetado sobre uma grande diversidade de idéias, sem que estas possuam qualquer relação cognitiva visível à primeira vista.

À influência dos princípios de associação e transferência, deve-se, ainda acrescentar, os efeitos da interação contínua entre os afetos,

que os reforçam, enfraquecem ou mesmo os invertem. Desejo e apetite são, pois, projetados nos objetos, enquanto objetos de amor e de ódio, primeiramente segundo as necessidades primárias do organismo conforme os objetos promovam ou diminuam a vitalidade e, em segundo lugar, sobre os objetos que estão associados de forma derivada, através do mecanismo complexo da memória, com o aumento e a diminuição do *conatus*.

A geometria dos afetos implica, na concepção espinosista, uma mecânica cujo resultado é uma situação afetiva extremamente desconfortável e prejudicial ao pleno desenvolvimento do nosso *conatus*. A experiência afetiva, na medida em que segue apenas os princípios da imaginação, produz o que Espinosa chama de flutuação da alma: “estado da alma que nasce de dois afetos contrários chama-se flutuação da alma, a qual está para o afeto assim como a dúvida para a imaginação” (E3P17 escólio). Nossa vida passional marcada apenas por afetos passivos, fundados na imaginação, constitui um obstáculo à plena expressão do nosso *conatus* porque nela “somos agitados pelas causas exteriores de numerosas maneiras e, como as ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos sacudidos, ignorando o que nos espera e a nossa sorte” (E3P60 escólio). Se a unidade subjetiva da alma depende das relações, cognitivas e afetivas, que as idéias que a compõem mantêm entre si, então a flutuação da alma representa uma experiência de ruptura subjetiva que prende a alma nas redes desse mecanismo e submete seu poder de agir a atender às exigências mínimas de continuação na existência. Nosso esforço de auto-preservação acaba por reduzir-se à tarefa de resolver continuamente conflitos imaginários entre afetos, que não compreende, agindo sempre reativamente.

Esse diagnóstico tem implicações não apenas afetivas, mas, sobretudo éticas. Recuperar para a alma uma posição ativa e autônoma representa para Espinosa o caminho da verdadeira liberdade e felicidade. Essa recuperação depende, sobretudo da razão e do exercício da nossa capacidade de conhecer adequadamente o mundo e a nós mesmos. Contudo, todo conhecimento verdadeiro que possamos adquirir sobre as coisas só pode nos libertar porque possui, ele também, um valor afetivo (E4P1). É porque o poder de agir que define o nosso *conatus* e comanda nossa vida afetiva é, antes de tudo, um poder de conhecer verdadeiramente as coisas, que a “terapêutica” espinosista ganha sentido. As idéias verdadeiras que temos e nos esforçamos naturalmente por adquirir e organizar segundo princípios racionais e não imaginários tem, por essa

razão, sempre um valor afetivo positivo, aumentando e favorecendo nosso *conatus*. Tomadas isoladamente, elas pouco podem fazer para conter o avanço dessa ordenação conflituosa de nossas idéias imaginárias e os afetos a ela relacionados. No entanto, o grande poder do intelecto para Espinosa consiste no fato de que, sendo essas idéias verdadeiras, o afeto positivo a elas relacionado perdura no tempo e não sofre as variações contínuas a que os outros afetos estão necessariamente submetidos. Por expressarem de modo mais completo o nosso *conatus*, nossas idéias verdadeiras podem paulatinamente associar-se segundo os princípios racionais e assim tornarem-se mais fortes e pregnantes que as formações imaginárias. Sem jamais poder excluí-las completamente, o efeito favorecedor que o conhecimento adequado do mundo e de nós mesmos possui pode sobrepujar a força inibidora que as formações imaginárias exercem sobre o nosso *conatus* e fazer com que nossos pensamentos, afetos e ações sigam-se mais de nossa capacidade de agir, do que de nossa capacidade de reagir. É o exercício de nossa capacidade racional que, fortalecendo-nos, permite-nos atingir a autonomia: cada um tem o poder de compreender-se a si mesmo e a seus afetos clara e distintamente, se não em absoluto, ao menos em parte e, por conseguinte, de fazer de maneira que sofra menos por parte deles. Portanto, devemos trabalhar para conhecermos clara e distintamente, quanto possível, cada afeto de maneira que a alma seja determinada a pensar nas coisas que ela percebe clara e distintamente, e nas quais encontra pleno contentamento; e, por conseguinte, a separar o afeto do pensamento da causa externa e associá-lo a pensamentos verdadeiros. (E5P4 escólio)

UMA AUSÊNCIA IMPORTANTE: THANATOS

Para Espinosa somente pode haver, por princípio, um caminho para alcançar a felicidade: o conhecimento de nossa verdadeira natureza e das verdadeiras causas de nossos desejos, o qual os fazem mudar de direção. Para ele, como para Freud, o moralismo convencional, ao procurar e proclamar razões supostamente morais para censurar os objetos dos nossos desejos particulares e das fontes de nossos prazeres e, assim, reprimir nosso poder de agir, nossa libido ou *conatus*, não fazem senão ampliar a miséria humana. O ascetismo, por sua vez, não é senão expressão entre outras da redução e inibição do *conatus* e somente pode gerar na alma tristeza e ódio. O que consideramos vício ou pecado consiste em um estado de enfermidade no qual nem a alma nem o corpo funcionam livre e ativamente, mas apenas passiva e reativamente. Os verdadeiros

vícios, portanto, irão sempre provocar no agente essa redução do *conatus* que é a tristeza; vício e tristeza estão necessariamente associados do mesmo modo que o estão a virtude e a alegria. E por essa razão que proposição final da *Ética* conclui que “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as nossas paixões, mas ao contrário, é porque gozamos dela que podemos refrear as paixões” (E5P42).

Algumas aproximações possíveis com a doutrina freudiana são razoavelmente visíveis e deixo para os especialistas a tarefa de aprofundá-las e, eventualmente, expandi-las. No entanto, espero que tenha ficado igualmente visível a distância entre ambos os pensadores. Afinal, não se trata aqui senão de encantar o espírito com as convergências e divergências da história do pensamento humano e, eventualmente, inspirar-se para a melhor compreensão de cada doutrina tomada separadamente. Há, porém, uma omissão que deve ser reparada: a “pulsão de morte” introduzida por Freud em sua concepção do aparato psíquico parece ser seu ponto de maior divergência em relação a Espinosa. Se o *conatus* espinosista pode ser aproximado da libido freudiana, ele dela se distingue por ser uma força unitária por oposição ao dualismo das forças pertinentes ao ser vivente defendido por Freud. Com efeito, a inclusão do conceito de libido no conceito mais amplo de Eros, o qual se contrapõe à força desagregadora designada pelo conceito de Thanatos, torna impossível identificá-lo ao conceito espinosista de *conatus*. A esse respeito, Espinosa é explícito e claro: “Nenhuma coisa pode ser destruída, senão por uma causa exterior” (E3P4); e ainda, “enquanto consideramos somente a coisa e não as causas exteriores, nada podemos encontrar nela que a possa destruir” (E3P4 demonstração).

Essa tese espinosista parece condenar sua teoria a ser incapaz de explicar adequadamente certos fenômenos significativos da existência humana e, em particular o suicídio. Todavia, encontramos na *Ética* uma passagem especificamente destinada a tratar desses casos, após reafirmar em outros termos essa mesma tese:

Ninguém, portanto, que não seja vencido por causas externas e contrárias à sua natureza omite desejar o que lhe é útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém – digo – por necessidade de sua natureza, mas coagido por causas externas tem aversão aos alimentos ou se suicida – o que pode acontecer de muitos modos. Com efeito, alguém se suicida, coagido por outro, que lhe torce a mão, na qual tinha por acaso tomado uma espada, e obriga-o a dirigir a espada contra o próprio coração; ou porque por ordem

do tirano, como Sêneca, é obrigado a abrir as veias, isto é, porque deseja evitar, por um mal menor, um mal maior; ou finalmente, porque causas exteriores ocultas dispõem a sua imaginação e afetam seu corpo de tal maneira que este reveste uma outra natureza contrária à primeira e cuja idéia não pode existir na alma (E3P10). Mas que o homem se esforce por necessidade da sua natureza por não existir ou mudar numa outra forma é tão impossível como alguma coisa seja produzida do nada, como cada um pode ver com um pouco de reflexão. (E4P20 escólio)

Essa passagem nos permite compreender a razão fundamental pela qual Espinosa adota sua tese: conceber que uma coisa envolve em si mesma e por natureza o princípio de sua destruição equivale a conceber um absurdo, pois implica a afirmação de que a essência desta coisa envolve uma contradição. Se assim fosse, para um racionalista como Espinosa, a coisa não se destruiria simplesmente porque ela jamais poderia ter chegado a existir. No entanto, vemos também que ele não ignora as dificuldades trazidas pela adoção dessa tese quanto à compreensão de certos fenômenos humanos, cuja ocorrência e importância para compreensão da alma humana ele reconhece. Por essa razão oferece algumas explicações alternativas, das quais a mais significativa é a última: todo ato efetivo de auto-agressão, aí incluído o suicídio, deve ser compreendido como efeito perverso da passividade humana, que pode colocar a alma de tal forma à mercê das causas externas e de seus efeitos inibidores do *conatus* que este não é mais capaz de mantê-la na existência, de manter estruturadas e organizadas suas partes constituintes e sua unidade é, então, desintegrada. O modelo dessa explicação, como bem mostrou Gilles Deleuze¹⁴, é o do envenenamento. Algo externo que se introduz em nossas estruturas corporais e/ou psíquicas e que as destrói. O interessante, porém desse modelo, é compreendê-lo de modo a que ele possa dar conta não apenas dos fenômenos em questão, mas também da percepção que temos que eles envolvem, em algum sentido, uma auto-agressão. Se nos atemos apenas ao modelo do envenenamento, o caráter reflexivo da expressão deve desaparecer: o que nos aparece como auto-agressão é, na realidade, uma agressão que tem sua origem fora de mim, mesmo que sua eficácia dependa de que o agente seja de algum modo interiorizado. E essa não parece ser a compreensão adequada da concepção espinosista.

Mas isso já uma outra estória...

¹⁴ DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression* (Les Editions de Minuit, 1968), p.226.