

2

Existir é resistir

Tudo o que existe, esforça-se por perseverar existindo. Decorre necessariamente da essência de cada indivíduo o desejo pelo que julga útil a própria existência, a busca por alegrias e bons encontros, o desejo pelo conhecimento verdadeiro, o desejo pela liberdade. Nos inevitáveis encontros com outras coisas singulares, que muitas vezes lhe superam em potência, a essência de cada indivíduo é um esforço de resistência à própria destruição, resistência à tristeza, resistência à servidão. Spinoza define como a própria essência de cada coisa singular um esforço pela própria existência, um esforço de resistência à própria destruição, uma dinâmica de resistência ontológica em que existir é resistir.

Para a adequada análise do conceito de *conatus* como resistência ontológica em Spinoza, no primeiro item deste capítulo nos dedicamos ao estudo de alguns dos principais conceitos da ontologia spinozana e sua construção da relação de imanência absoluta entre a Natureza e tudo que existe. Começamos com uma breve análise da concepção spinozana de Deus, como Substância infinitamente infinita, causa imanente de si e de tudo que existe. Para, em seguida, encontrarmos a adequada compreensão de como se constituem e operam suas expressões singulares, os modos finitos, e dentre eles, o corpo e mente humanos.

Nesta primeira empreitada nos debruçamos sobre a principal obra de Spinoza, a *Ética*, principalmente em suas partes I e II, e contamos com os imprescindíveis comentários sobre o tema de Alexandre Matheron, André Scala, Francisco de Guimaraens, Gilles Deleuze, Marilena Chauí, Mauricio Rocha, Michel Serres e Pierre Macherey.

Já no segundo item deste capítulo, chegamos ao tema da resistência ontológica. Iniciamos nossa análise pelo conceito spinozano de *conatus*, como essência atual e positiva de cada coisa singular, e exploramos suas principais características estabelecendo suas diferenças frente às formulações de René Descartes e ao conceito de *conatus* em Thomas Hobbes. A seguir, tecemos algumas considerações sobre o que constitui a liberdade e a servidão humana em Spinoza, suas respectivas dinâmicas afetivas e gêneros de conhecimento, e como

o *conatus* direciona o homem, necessariamente, ao esforço constante pela liberdade. Por fim, analisamos como o *conatus* opera pelas estratégias associativas da memória e do hábito, permeando toda nossa dinâmica afetiva, nossa consciência da duração, a construção da linguagem, e determinando nosso processo de subjetivação.

Ainda debruçados principalmente sobre as disposições da *Ética*, neste segundo item já percorremos também suas partes III, IV e V. Contamos neste percurso, além dos já citados no primeiro item, com as pertinentes observações sobre o tema de Bernard Rousset, Cristian Lazzeri, Laurent Bove e Lívio Teixeira.

Antes de prosseguirmos, no entanto, cabe aqui uma ressalva. Dados os limites deste trabalho, na análise de alguns temas deste capítulo, foi-nos, por vezes, impossível aprofundar análises e discorrer sobre seus desdobramentos. Assim, mesmo frente aos riscos da superficialidade, restringimos nossos comentários sobre os temas de sua ontologia à apresentação dos conceitos essenciais para uma adequada compreensão da lógica do *conatus*, este sim objeto imprescindível de nossa pesquisa.

2.1

A imanência absoluta

As violentas perseguições, censuras, abjurações e maldições que marcaram a vida de Spinoza e a reputação daqueles que filiaram-se às suas idéias por séculos tem sua razão de ser. A severidade dos esforços para conter o pensamento da imanência absoluta tem uma causa muito determinada: estava em jogo a própria compreensão da existência. Mais do que idéias políticas, filigranas teológicas, concepções antropológicas ou descobertas científicas; no embate moderno, entre a potência da imanência e as forças de regulação da transcendência, estava em questão a fundamental pergunta: “o que é o existir?”

E é neste terreno da metafísica que encontramos a maior ruptura do pensamento spinozista, aquela que se afirmará como a causa de todas as outras; a ruptura que instaura a imanência absoluta como campo único e infinito da existência: a proclamação da ontologia do necessário.

Uma única substância que é Deus, Natureza, é também infinitamente infinita, eterna e livre. Uma substância a cuja essência pertence o existir e que,

portanto, é causa de si e de tudo que existe. E, sendo causa livre, porque determinada apenas pela sua própria natureza, é também causa necessária.

A existência como pertencente à própria essência de Deus. A produção necessária das coisas singulares como expressões imanentes de uma mesma Substância. Sem o recurso a qualquer força transcendente, sem espaço para milagres ou mistérios, tudo que existe, existe em Deus, e toda potência singular é expressão positiva desta mesma potência infinita e eterna de existir.

2.1.1

Causa sui

Certamente uma das maiores influências do pensamento do século XVII na obra de Spinoza está em sua escolha metodológica. Inserindo-se num debate que remonta ao século XVI, conhecido como “a questão da certeza das matemáticas”¹, Spinoza identifica na matemática “uma nova norma de verdade”². Na geometria, principalmente depois das contribuições de Galileu e Torricelli³, nosso filósofo encontra o conceito de causalidade interna e necessária que será, em toda a sua obra, erigido ao patamar de paradigma do conhecimento verdadeiro. A partir da influência do “more geometrico”, conhecer para Spinoza é conhecer pela causa, conhecer pelo movimento de gênese que determina necessariamente a existência e propriedades de uma coisa determinada⁴.

Assim, Spinoza escreve sua principal obra, a *Ética*, num discurso muito próximo da síntese dedutiva matemática. Ordenada em definições às quais se seguem axiomas, proposições, demonstrações, corolários e, ainda, por vezes, escólios, prefácios e apêndices, a *Ética* de Spinoza é escrita “ordine geometrico

¹ CHAUI, Marilena. *A Nervura do real...*, p. 639

² “Essa razão teria, sozinha, realmente suficiente para que a verdade ficasse sempre oculta ao gênero humano, se a matemática, que se ocupa não de fins, mas apenas das essências das figuras e de suas propriedades, não tivesse mostrado aos homens outra norma de verdade.” Apêndice da EI

³ “Com Galileu torna-se possível formular a gênese racional de um objeto, pela assimilação entre um fenômeno mecânico e uma dedução inteligível que conferem inteligibilidade ao primeiro e causalidade ao segundo. Com Torricelli, a idéia de causalidade torna-se inseparável da de movimento, pois a definição da figura por seu engendramento pelo movimento das linhas permite deduzir suas propriedades e demonstrá-la casualmente ou gerativamente.” CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real...* p. 646

⁴ “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último.” E I, axioma 4.

demonstrata”⁵. O conceito de conhecimento verdadeiro herdado da geometria se expressa, nesta obra, na própria organização do discurso⁶. A ordem de conexão das idéias adequadas, própria do conhecimento verdadeiro das coisas por suas causas, encontra nas páginas da *Ética* sua ordem discursiva adequada⁷. A *Ética* Spinozana, mais que um livro, é uma estrutura em movimento, a engrenagem de uma “máquina de guerra”⁸. Uma obra filosófica que, na perfeita adequação entre seu objeto e seu discurso, demonstra, ao mesmo tempo em que produz, o conhecimento verdadeiro do infinito e de cada coisa singular⁹.

Como não poderia deixar de ser, a *Ética* começa pela definição de uma causa: a definição 1 da Parte 1 da *Ética* traz o conceito de *causa sui*, como “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”¹⁰. E desta primeira definição, que abre o sistema dedutivo que está por vir, decorre toda a imanência de Spinoza¹¹. O

⁵ “E, assim, demonstrada segundo a ordem geométrica significaria demonstrada segundo o modelo da dedução necessária geométrica, isto é, segundo uma ordem que deduz o que decorre de definições dadas que exprimem a natureza de uma figura.” Scala, André. *Espinosa*, ed. Estação Liberdade, São Paulo, 2003, p.97

⁶ Escapa aos limites de nosso trabalho aprofundarmos a interessante discussão teórica sobre o discurso de Spinoza em sua *Ética*. No entanto, cumpre apontar que importantes comentadores contemporâneos discutem o discurso e a própria linguagem de Spinoza, dentre os quais indicamos como referências: SASSO, Robert. *Parcours du “de Deo” de Spinoza*, Archives de philosophie, n° 44, 1981; e ZOURABICHVILI, François. *La langue de l’entendement infini*, Spinoza aujourd’hui, juillet 2002.

⁷ “*Ordine geométrico demonstrata* é uma ordem discursiva adequada ao seu objeto e requerida necessariamente por ele.” CHAUÏ, Marilena. *A nervura do real...*, p. 733.

⁸ Sobre o conceito de máquina de guerra e em especial a oposição entre ciência nômade da máquina de guerra e ciência regida do Estado, ver: Deleuze, Gilles. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5, ed. 34 Ltda., São Paulo, 1997, pp. 7-97, de onde destacamos: “Não se representa, engendra-se e percorre-se. Essa ciência não se caracteriza tanto pela ausência de equações quanto pelo papel muito diferente que estas adquirem eventualmente: em vez de serem absolutamente boas formas que organizam a matéria, elas são “geradas”, como que “impulsionadas” pelo material, num cálculo qualitativo otimizado”. p. 23

⁹ “Dito de outra forma, ao empregar figuras textuais da demonstratividade, pode se falar a esse respeito de uma verdadeira retórica. Spinoza não teria querido “demonstrar” algo como sugere a expressão mas, o que é totalmente diferente, construir o dispositivo de um pensamento em exercício ou para o exercício, o dispositivo de um pensamento em andamento, no sentido em que “anda” o autômato. Pensamento que toma posição sem se utilizar de idéias preestabelecidas que a ele se ofereceriam tal qual pinturas mudas de um quadro, mas que se assimilam ao processo de formação destas mesmas idéias, o que é o único modo de sentir sua validade” Macherey, Pierre. *Ler a Ética de Spinoza*. Encontro de 6 de novembro de 1998 do Groupe de Recherches Spinozistes, que organizou um debate na ocasião do encerramento da publicação do comentário da *Ética* por Pierre Macherey (5 volumes, P.U.F., 1994-1998) Trad, Lia Gould, disponível em http://www.freewebtown.com/spinoza/macherey_ler_etica.pdf, acessado em 02 de dezembro de 2007.

¹⁰ E I, definição 1.

¹¹ “ A conceituação da causa de si tem por objetivo estruturar as demais afirmações com base na idéia de imanência absoluta, que é, ao fim e ao cabo, a grande subversão do pensamento spinozano

conceito de *causa sui* expulsa da ontologia de Spinoza qualquer possibilidade de transcendência. Num regime de causalidade imanente, a existência decorre direta e imediatamente da própria essência daquilo que é causa de si. E este conceito se aplica a uma única Substância, infinitamente infinita, eterna e livre que é Deus ou a Natureza¹², e cuja essência envolve a existência.

Cabe esclarecer que o infinito e o eterno em Spinoza não são, respectivamente, o resultado da soma infinita de partes ou a continuidade infinita de durações. O Deus spinozano é indivisível porque incomensurável, trata-se de uma fruição contínua e ininterrupta da existência, uma desmedida, um não-tempo. Deus é a plenitude do existir. Na Substância, cuja essência envolve a existência, não há qualquer possibilidade de vácuo, nem tão pouco distinções numéricas entre durações que se sucedam ou entre partes do infinito. Somente os modos finitos admitem distinções numéricas, a natureza e seus atributos são infinitos e eternos¹³. Nas palavras de Marilena Chauí: “essa substância é eterna, não porque contenha o começo e o fim dos tempos, mas porque é ausência de tempo, pois nela existir, ser e agir é um só e o mesmo. *Essa substância é Deus.*”¹⁴

Da mesma forma que o infinito e o eterno determinam a indivisibilidade da Substância, é impossível coexistirem duas ou mais Substâncias. À construção do conceito de unicidade da Substância Spinoza dedica as oito primeiras proposições da Ética. Numa gênese clara da necessária unicidade da Substância, o filósofo parte da idéia simples de que duas ou mais Substâncias poderiam apenas distinguir-se pelos atributos, para, da infinitude de atributos de Deus, concluir que só pode haver uma única Substância, caso contrário teríamos o infinitamente infinito limitado que seria um absurdo¹⁵.

em relação à sua época.” Guimarães, Francisco de. *Cartografia da imanência – Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito*, Tese de doutorado PUC-Rio, p. 24

¹² Usaremos indistintamente os termos Substância, Deus e Natureza por compreendermos que Spinoza não faz distinção entre seus significados, conforme se conclui da Proposição XI da Parte I da Ética: “Deus, ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”, e da seguinte passagem do Prefácio da Parte IV da Ética: “É que, aquele Ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza age em virtude da mesma necessidade pela qual existe.”

¹³ Ressaltamos que, no que concerne a Substância, esta não admite distinções numéricas, apenas distinções qualitativas (no caso dos atributos) ou modais (no caso das afecções). Sobre o tema da teoria das distinções em Spinoza, e sua ruptura com o cartesianismo, remetemos a discussão a DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression...*, pp. 21 a 32.

¹⁴ Chauí, Marilena. *Política em Espinosa...* p. 96.

¹⁵ Sobre o papel de construção da unicidade da Substância das oito primeiras proposições da EI, em oposição a análise do texto como exposição hipotético-refutativa, ver: DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression...* p. 30

Resumem com maior propriedade o até aqui exposto sobre a Substância as palavras do próprio Spinoza, em sua carta 12 endereçada a seu amigo Meijer:

“Eis o que se deve considerar acerca da substância: em primeiro lugar, que a existência pertence à sua essência, isto é, que sua existência decorre de sua essência apenas e de sua definição.(...)Em segundo lugar (e como consequência do anterior), que não existem múltiplas substâncias de mesma natureza, mas que a substância é única quanto à sua natureza. Enfim, em terceiro lugar, que uma substância só pode ser entendida como infinita.(...); mas a existência da substância só pode ser explicada pela eternidade, isto é como fruição infinita do existir (*existendi*), ou, para usar um barbarismo, como fruição infinita do ser...”

Assim, o Deus spinozano é um só e toda a existência. Existência que independe de qualquer causa transcendente, pois é causa de si mesma. Existência que é eterna uma vez que fruição ininterrupta do ser. E existência que é absolutamente infinita, pois não encontra limites além dos inerentes às leis de sua própria natureza.

Ao tratarmos da infinitude da Natureza em Spinoza, nos cumpre assinalar a consonância desta tese de nosso filósofo com os já citados debates sobre o infinito que permeavam o embate entre as concepções da imanência e da transcendência no século XVII¹⁶. Conceituar Deus como absolutamente infinito significa também afirmar, como Spinoza o fará na proposição 15 da mesma EI, que “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.” O infinito em Spinoza não admite o fora, nada pode ser externo ou limitar o absolutamente infinito. O infinito também não é divisível em partes, nem pode organizar-se em torno de um centro; não existe um ponto fixo, seja como centro, origem ou finalidade, naquilo que já é o tudo em si. Nos debates acerca do infinito, próprios de seu cenário, o pensamento de Spinoza é aquele que constrói, na definição de Deus como causa de si, a impossibilidade da transcendência.

Isto posto, da mesma forma que Deus é causa de si, é também causa de tudo o que existe. A essência da Natureza é também uma potência sempre

¹⁶ Sobre o tema nos remetemos novamente a ROCHA, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia*. Tese de doutorado, PUC-Rio, 1992, pp. 169-173; e ainda, SERRES, Michel. “A tradição mecânica, geométrica, astronômica: o centro, o sítio, o ponto de apoio, o pólo, o referencial” in *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. PUF, 1968, pp.648-664. Trad. Mauricio Rocha, disponível em: http://www.freewebtown.com/spinoza/Serres_ponto_fixo.pdf

positiva, e auto-produtiva de todo o existir¹⁷. Deus produz a si próprio ao produzir todas as coisas, num regime absolutamente imanente. A Substância é produtividade incessante, causa eficiente imanente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto infinitamente infinito.

A causa imanente é aquela que não sai de si para produzir ou sequer se separa do produto de sua atividade. Em oposição à causa transitiva e à emanativa, a causa imanente produz nela e por ela mesma, permanecendo indissociável de seus efeitos.¹⁸ Deus produz cada coisa singular ao mesmo tempo em que produz a si próprio. Coisas singulares, longe de serem criaturas, obras, ou efeitos distanciados da atuação de um Deus transcendente, são modos ou modificações em Deus.

Encontramos a melhor definição do regime de produção imanente da Substância no conceito de expressão¹⁹. Deus exprime sua potência infinita em cada coisa singular na existência. A expressão, na ética de Spinoza, não é objeto de definição ou demonstração, nem poderia sê-lo²⁰. A expressão não existe em absoluto, ela é necessariamente uma relação. E, neste sentido, a expressão não pode ser demonstrada, pois é a própria relação de demonstração, relação que demonstra a causalidade absolutamente imanente entre Deus, e todas as suas afecções. No seu regime de auto-produção imanente, ao mesmo tempo em que é uno, indivisível, infinito e eterno, Deus é também o múltiplo simultâneo em todas as suas infinitas expressões.

Assim, produzindo a si mesmo e a tudo que existe como expressão de sua própria essência, segundo sua própria natureza, Deus é absolutamente livre. Na definição 7 da parte I da *Ética*, Spinoza conceitua como livre “a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir.” Nosso filósofo opera aqui uma importante ruptura no conceito de liberdade. Enquanto a tradição aristotélica, e com ela Descartes,

¹⁷ “A potência de Deus é a sua própria essência.” EI, prop. 34

¹⁸ “Portanto, a causa imanente visa a expulsar qualquer registro transcendente, qualquer imperativo externo ao próprio movimento produtivo. Assim a produção imanente ocorre na própria causa imanente e por ela mesma, não se dissociando os efeitos da causa.” Guimaraens, Francisco de. *O poder constituinte na perspectiva de Antonio...* p. 46

¹⁹ Gilles Deleuze, em sua obra *Spinoza et le problème de l'expression*, foi o comentador que primeiro desenvolveu os estudos sobre o termo expressão empregado pelo próprio Spinoza em passagens da *Ética* como EI, def. 6 e EII, def. 1.

²⁰ Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression...*pp. 13-18

afirmavam a liberdade como a possibilidade de escolha entre possíveis, e enquanto Thomas Hobbes limita a liberdade a mera ausência de coação, a liberdade de Deus em Spinoza identifica-se a sua própria necessidade e atividade, decorre de sua própria essência de ser causa de si.

Todas as infinitas coisas que existem, em suas infinitas maneiras, seguem da necessidade da natureza divina. O regime de auto-produção de Deus é aquele de sua necessidade absoluta, regime que segue a mesma ordem necessária de toda a natureza e que não poderia assim produzir-se de forma diversa daquela que é²¹. “Nada existe na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida.”²²

Neste plano de imanência absoluta não há espaço para virtuais que não se realizam ou alternativas que seriam preteridas, Deus não escolhe entre possíveis, nem poderia existir de maneira diferente do que de fato existe. Muito longe das ilusões de livre-arbítrio, a liberdade de Deus em Spinoza não se opõe à necessidade, mas é a atividade daquilo que segue apenas as leis de sua própria natureza.

Da mesma forma, a liberdade de Deus em Spinoza não é uma mera ausência de coação externa, mas antes de tudo é atividade, produtividade de si e de tudo que existe. A liberdade de Deus é uma positividade, se expressa numa potência de existir sempre atual, de produção ininterrupta e necessária de si e de tudo que há.

Dizer que a liberdade de Deus decorre de que age somente em função de sua própria natureza, significa antes de tudo dizer que Deus é livre porque age. Deus é a plenitude do existir, positividade que produz ininterruptamente o real e com ele a si mesmo. Não se trata de mera ausência de coação, mas principalmente de um regime de positividade sempre plena e atual, Deus é sempre tudo aquilo que ele pode o tempo todo, nem mais nem menos.

²¹ “A necessidade sendo a única modalidade de tudo o que é, somente deve dizer-se livre uma causa “que existe só pela necessidade de sua natureza e só por si é determinada a agir”: é o caso de Deus constituído por uma infinidade de atributos, causa de todas as coisas no mesmo sentido que causa de si. Deus é livre porque tudo decorre necessariamente da sua própria essência, sem que conceba possíveis nem crie contingentes. O que define a liberdade é um “interior” e um “si mesmo” da necessidade. Nunca somos livres em virtude da nossa vontade e daquilo por que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre.” Deleuze, Gilles, *Espinoza: filosofia prática*, ed. Escuta, São Paulo, 2002, p. 89

²² EI, prop. 29

Importantíssimas conseqüências advêm deste conceito de liberdade divina. Ao dizer que Deus é a Substância infinitamente infinita que age somente de acordo com a necessidade de sua própria essência, Spinoza recusa qualquer visão antropomórfica de Deus. A Natureza spinozana não age por vontade ou finalidade, não escolhe entre possíveis, nem poderia agir de forma diversa do que a ordem necessária de sua natureza²³. Deus não é um homem dotado de vontade livre ou suscetível a manipulações, afetos e influências. O Deus spinozano não aceita adulações ou favores, não recebe barganhas ou promessas, nem tão pouco castiga ou pune seus incrédulos²⁴. Neste sentido, a superstição e a crença em milagres, decorrências da fé num Deus transcendente de vontades tirânicas, e instrumentos de dominação das mais diversas religiões, em Spinoza não tem qualquer consonância com o agir divino, são entendidos apenas como expressões da servidão humana.

Somente paixões tristes como o medo e a esperança, e idéias inadequadas acerca da Natureza explicam os esforços humanos em prestar cultos, buscar a misericórdia ou temer a ira de Deus. A superstição, em Spinoza, revela apenas a ignorância e passividade dos homens, e não encontra nenhuma consonância com a natureza ou o agir divinos²⁵. Em sua liberdade absoluta e potência infinita Deus não está sujeito a paixões, não age por predileções ou vinganças, somente as mesmas e eternas leis causais da natureza regem necessariamente tudo o que existe.

Da mesma forma, uma vez que Deus age sempre pelas mesmas leis de sua própria natureza, não poderia jamais subvertê-las, agindo contrariamente aos seus ditames e realizando milagres. O milagre, entendido como um acontecimento inexplicável que contraria as leis causais da natureza, se fosse admitido no plano

²³:“Em Spinoza, o ponto de vista ontológico de uma produção imediata se opõe a qualquer apelo a um dever-ser, a uma mediação e a uma finalidade...” Deleuze, Gilles. “Prefácio” em *A Anomalia Selvagem*, Ed. 34, Rio de Janeiro, 1993, p. 07

²⁴ “Despersonalizando Deus, desfinalizando a atividade divina, recusando a transcendência divina, demolindo a imagem da criação do mundo pela vontade divina, identificando liberdade e necessidade da essência-potência de Deus, e demonstrando que nosso intelecto é capaz de conhecimento adequado e verdadeiro da natureza divina, Espinosa faz desabar as construções imaginárias, nascidas do medo, da ignorância e da superstição, e as tiranias que sobre elas repousavam.” Chauí, Marilena, *Espinosa: uma filosofia da liberdade...* pp. 52 e 53

²⁵ Spinoza dedica grande parte do Apêndice da EI a demonstrar como se desenvolvem as causas da superstição, assim remetemos o tema a essa leitura, de onde destacamos: “ Como conseqüência, cada homem engendrou, com base em sua própria inclinação, diferentes maneiras de prestar culto a Deus, para que Deus o considere mais que os outros e governe toda a natureza em proveito de seu cego desejo e de sua insaciável cobiça”.

de imanência spinozano, viria mais a negar a liberdade e própria existência de Deus do que afirmá-las²⁶. Deus é livre porque é determinado a agir exclusivamente pela necessidade de sua natureza. A idéia do milagre, que sustenta superstições de toda ordem, em Spinoza, não tem nenhuma relação com o agir divino, explica-se apenas pela imaginação humana, pelas paixões e idéias inadequadas próprias da servidão.

A recusa à superstição e aos milagres, como veremos no capítulo próprio, terá importantíssimas conseqüências no campo da política. A transcendência de um Deus antropomórfico serve de arquétipo para a soberania, e para o discurso da transcendência entre governante e governados nos mais diversos Estados tirânicos. A superstição, alicerçada na crença em milagres, é capaz de conter potências de resistência e sustentar formas de obediência servis aos piores déspotas. Em Spinoza, a imanência absoluta proclamada no campo da ontologia é também a recusa ao discurso da transcendência na política²⁷.

2.1.2

Expressões singulares

Neste regime de auto-produção imanente, a Substância se exprime segundo as infinitas qualidades de sua essência, Deus se exprime em seus infinitos atributos. Atributos não são meras propriedades de Deus, os atributos constituem a própria essência da Substância, enquanto esta se exprime segundo ordens de realidade infinitas distintas e simultâneas²⁸. Assim, tanto é um atributo de Deus a

²⁶ Ao tema dos milagres Spinoza dedica todo o capítulo VI do seu TTP, de onde destacamos: “Longe, pois, de demonstrarem a existência de Deus, os milagres, se por eles entendermos um fato que repugna à ordem natural, fariam com que dela duvidássemos; sem eles, pelo contrário, poderemos estar absolutamente certos dessa experiência, porquanto sabemos que tudo segue a ordem fixa e imutável da natureza.” Espinosa, Baruch de. *Tratado teológico político*. Martins Fontes, São Paulo, 2003, trad. Diogo Pires Aurélio, p. 100.

²⁷ Neste sentido: “A crítica da teologia e a recusa de aceitá-la, quer como saber especulativo, quer como fundamento da prática política, explica uma das mais espantosas inovações do *discurso político* trazida pela filosofia espinosana, isto é, que o texto político mais importante de Espinosa, seja também seu texto ontológico mais importante, a Parte I da *Ética*, o *de Deo*.” Chauí, Marilena. *Política em Espinosa*, Ed. Cia. Das Letras, São Paulo, 2003, p.86

²⁸ “Os atributos, não sendo “representações” da substância, predicados, propriedades ou designações extrínsecas; não sendo manifestações exteriores dependentes de uma vontade de Deus, implicando qualidades morais; e por fim, não sendo separáveis do ser da substância, enfim, os atributos *exprimem qualidades* da substância: sem a substância não poderiam ser, nem ser

extensão como constitui a própria essência de Deus ser um ser extenso²⁹. Da mesma forma, é da essência de Deus ser um ser pensante e é um atributo de Deus o pensamento³⁰. E assim, todos os outros infinitos atributos de Deus constituem sua essência, enquanto esta se expressa em suas infinitas formas.

Os atributos, como constituintes da essência de Deus, são também, como a própria Substância, infinitos e eternos. Assim, encontramos nos atributos modificações infinitas decorrentes da potência infinita de Deus: os modos infinitos³¹. Os modos infinitos podem ser imediatos ou mediato. Os modos infinitos imediatos decorrem da própria natureza do atributo, são as próprias leis da natureza que regem os seus diversos atributos³². Assim, temos como modos infinitos imediato do atributo extensão o movimento e o repouso, e como modo infinito imediato do pensamento o entendimento infinito. Já os modos infinito mediato decorrem da própria natureza de Deus enquanto infinitamente exprimindo-se nos seus infinitos atributos, o modo infinito mediato é o conjunto de infinitas modificações que decorrem da infinita potência de Deus, o modo infinito mediato é a face toda do universo³³.

Já os modos finitos nada mais são que afecções, modificações que ocorrem em cada atributo da Substância, expressões singulares da potência infinita de Deus. Os modos finitos não são causa de si, sua existência é condicional e depende de um duplo processo de causalidade³⁴. Sua causa primeira é a própria potência de Deus, enquanto esta é a causa imanente de toda a existência. Porém, para atualizarem-se na existência, os modos finitos dependem dos encontros com outros modos finitos do mesmo atributo, segundo a ordem causal necessária da Natureza. Assim temos que, considerando uma idéia, como

concebidos, e esta também não poderia ser, nem ser concebida sem eles: os atributos são o ser em “carne e osso” e por isso Spinoza diz que pertencem a ela, que estão compreendidos em seu ser.” Rocha, Mauricio. *Spinoza, a razão e a filosofia...* P. 72

²⁹ EII, prop.2

³⁰ EII, prop. I

³¹ Excede os limites deste trabalho abordarmos todos os aspectos referentes a análise dos modos infinitos, limitamo-nos aqui, portanto, a apontar sua existência. Sobre o tema: Deleuze, Gilles.

Espinosa – filosofia prática... p. 93

³² EI, prop. 21.

³³ EI, prop. 22.

³⁴ Deleuze entende o que chamamos por dupla causalidade como um segundo nível da expressão: “Nous devons donc distinguer un second niveau de l’expression, une sorte d’expression de l’expression. (...) Nous verrons que le premier niveau doit être compris comme une véritable constitution, presque une généalogie de l’essence de la substance. Le second doit être compris comme une véritable production des choses.” Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression...*, p. 10

modo finito do atributo pensamento, esta idéia tem como causa primeira a própria essência de Deus enquanto ser pensante, assim como tem também como causa o encadeamento necessário de outras idéias que lhe são conexas. Os modos finitos tem como causa imanente a potência infinita de Deus, mas não imediatamente. Seu processo de produção depende das relações e encontros entre outras expressões singulares da potência infinita de Deus, entre outros modos finitos³⁵.

Assim, caracterizam as coisas singulares seus necessários encontros com e limitações por outros modos finitos do mesmo atributo. As coisas singulares não existem por si, pelo contrário, dependem para sua existência das relações com outras coisas singulares. Em Spinoza cada individuo que existe, existe necessariamente em comunidade³⁶.

Neste universo de encontros dos modos finitos, Spinoza identifica a possibilidade de constituição de indivíduos compostos. Diz o filósofo: “Por coisa singular entendo as coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. Se acontece que vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular.”³⁷

Uma coisa singular é, na verdade, uma realidade complexa, a resultante da composição de diversos indivíduos para a produção de um mesmo efeito³⁸. A singularidade em Spinoza não implica necessariamente a simplicidade, mas a unidade causal, a composição, constituição de uma coisa singular pela reunião de indivíduos constituintes³⁹. Tal conceito é fundamental para a

³⁵ “Ce que lui manque pour exister, l’essence singulière va la recevoir de l’extérieur: encore de Dieu, bien entendu, mais, cette fois, indirectement: de Dieu, non plus en tant qu’il se manifeste en elle comme son naturant interne, mais en tant qu’il se manifeste dans toutes les autres essences singulières.” Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Les éditions de minuit, Paris, 1988, p. 18.

³⁶ “Les individus singuliers ne peuvent exister qu’en communauté...” Matheron, Alexandre. Ob.cit., p. 19

³⁷ Definição VI da Parte II da Ética

³⁸ “... a realidade das coisas singulares é complexa, obedecendo a um princípio de composição que faz dessas coisas singulares combinações ou associações, submissas a um princípio relacional. As coisas singulares resultam do arranjo ou reunião de várias formas individuais, nas condições em que a unidade é indissociável da pluralidade. Reunião que se efetua dinâmica e ativamente, quando “vários indivíduos concorrem em uma mesma ação de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um efeito.” Rocha, Maurício, *Spinoza, a Razão e a Filosofia*. p.191

³⁹ “Essa definição reveste-se ainda de outra importância porque nela a singularidade surge como composição de indivíduos que concorrem para a mesma ação, (...). Em outras palavras, agir em comum ou agir como causa única para a realização de uma mesma ação torna os componentes

compreensão do que vem a ser a mente e o corpo humanos, bem como para nosso posterior estudo da constituição do sujeito político.

A realidade complexa das coisas singulares estabelece uma nova e dinâmica concepção do real, que não se limita à soma ou à subtração de partes estáticas, de coisas simples e indivisíveis, mas considera, sobretudo, as relações de composição ou decomposição entre os indivíduos nos movimentos de constituição de singularidades complexas.

Nesta realidade de encontros e limitações dos modos finitos, nas relações de composição constituintes das coisas singulares, encontramos as principais considerações spinozanas acerca do que vem a ser o corpo e a mente humanos.

Spinoza conceitua o corpo humano como um corpo composto pela relação de composição entre partes extensas. Na proposição 13 da parte II da *Ética*, Spinoza tece importantes considerações sobre a natureza dos corpos, suas principais características e as leis de movimento e repouso, velocidade e lentidão que regem suas relações, nosso filósofo tece uma verdadeira física dos corpos. Excede, no entanto, os limites deste trabalho um estudo aprofundado sobre o tema. Nos limitamos então aqui a destacar o conceito spinozano de corpo humano como um modo finito do atributo extensão, indivíduo composto pela relação de composição entre partes extensas.

Como indivíduo composto por um enorme número de partes duras, moles e fluidas, o corpo humano caracteriza-se ainda por uma capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos. Spinoza reconhece no corpo humano uma potência própria. Longe das concepções que entendiam o corpo apenas como uma materialidade inerte e fonte de passividade e servidão, Spinoza afirma que “Ninguém, na verdade, até ao presente, determinou o que pode o corpo...”⁴⁰. Reconhecendo que Deus é extenso e conferindo ao corpo humano uma potência própria, Spinoza reconhece à extensão a mesma importância que ao pensamento.

A mente humana é também um modo da Substância, porém enquanto esta é concebida sob o atributo pensamento. A mente é idéia de uma coisa singular existente em ato - o corpo humano – e, enquanto tal, é também idéia de

partes *constituintes* do indivíduo, de maneira que individualidade significa unidade causal.” Chauí, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Espinosa*, p. 132

⁴⁰ Escólio da Proposição II da Parte III da *Ética*

todas as partes constituintes do corpo humano e de todas as suas afecções⁴¹. Nada se passa no corpo que a mente não perceba⁴². E a mente só existe e tem consciência de si enquanto idéia do corpo.

Conceituar a mente como um indivíduo composto por relações de composição entre idéias tem também outra consequência fundamental: a mente em Spinoza não é um sujeito que cria suas idéias. As idéias são modos do pensamento, afecções que ocorrem segundo uma lógica de encadeamento própria no atributo pensamento. As idéias não são idéias *da* mente, mas idéias que ocorrem *na* mente, seja segundo a sua própria potência de pensar, seja simplesmente seguindo a ordem confusa das afecções do corpo⁴³. Spinoza devolve a mente humana ao seu registro de parte da natureza, sem qualquer status privilegiado, a mente é apenas mais um indivíduo composto pela composição entre idéias.

Como modos finitos de atributos distintos, a relação entre mente e corpo em Spinoza não admite qualquer noção de comando, controle ou hierarquia. “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa).”⁴⁴

A relação entre mente e corpo, idéias e partes extensas é definida pelo mesmo princípio que determina a correspondência entre as afecções de todos os infinitos atributos da substância: o princípio da univocidade divina⁴⁵.

⁴¹ Proposição XI da Parte II da Ética

⁴² Proposição XII da Parte II da Ética

⁴³ “ A idéia, como formação mental, tem uma dinâmica intrínseca que lhe é comunicada pelo atributo, do qual ela é modo. A “idéia enquanto idéia” (*idea quatenus idea est*), permanece no interior da realidade substancial do pensamento. Com isso, Spinoza descarta a crença que faz da mente causa livre ou sujeito de ações voluntárias, das quais as idéias seriam os efeitos: uma idéia é ativa *na* mente, e não *pela* mente, pois a mente não é o sujeito voluntário de um ato do qual a idéia seria o resultado. Uma idéia, em sua positividade, não se forma a partir do objeto do qual ela é uma representação, mas sim de modo completamente autônomo, por uma dinâmica própria à ordem das idéias.” Rocha, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia*, pp.213 e 214

⁴⁴ Proposição II da Parte III da Ética

⁴⁵ O conceito de univocidade diz respeito à discussão metafísica sobre a natureza do ser, que atravessou todo o período medieval até o século XVII. Em contraposição aos que entendiam o ser como equívoco, manifestando-se em diversos sentidos sem qualquer ordem comum, e também contrários àqueles que o diziam análogo, manifestando-se em diversos sentidos, regidos por uma relação comum de analogia, os adeptos da univocidade sustentavam que o ser manifestava-se num só e mesmo sentido em tudo que há. “O pensamento mais difícil é o da univocidade, pois ele afirma: o ser se diz absolutamente em um só e mesmo sentido de tudo isso de que ele se diz.(...) dizer que o ser é unívoco significa afirmar que não há diferença categorial entre os sentidos

Deus, a Natureza, é um só, e se expressa num mesmo sentido em todas as suas ordens de realidade⁴⁶. Assim, é o mesmo regime causal imanente da substância que determina a existência de um modo no pensamento, um modo na extensão, e as infinitas afecções nos infinitos outros atributos da Substância simultaneamente, num regime de correspondência ontológica⁴⁷. Gilles Deleuze, não isento de críticas⁴⁸, define este regime de comunidade causal que determina a correspondência dos modos nos diferentes atributos como um *paralelismo ontológico*.⁴⁹ Neste registro, todas as coisas singulares, sejam corpos, idéias ou quaisquer outros modos que existam nos outros infinitos atributos de Deus, obedecem a mesma ordem de conexão, a mesma ordem de causalidade imanente da própria Natureza.

* * *

Tudo o que existe, existe em Deus. No plano de imanência spinozano não há espaço para hierarquias entre os atributos da Substância ou para superioridades ontológicas entre os indivíduos. Em sua concepção do corpo e da mente humanos, como expressões singulares da potência infinita de Deus, Spinoza devolve ao homem seu *status* de parte da natureza. Sem poderes especiais sobre a natureza, sem ser objeto de predileções ou maldições divinas, em Spinoza,

supostos da palavra ser e o ser se diz em um só e mesmo sentido de tudo o que é (...).” Deleuze, Gilles. *Cursos de Vincennes*, 14 de janeiro de 1974 – excerto sobre ‘Univocidade’, tradução Mauricio Rocha, disponível em <<http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/univocidade.html>>

⁴⁶ “A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas.” E II, Prop. VII

⁴⁷ “A ordem e a conexão das coisas nada mais é do que a ordem e conexão das causas, segundo as quais a ação divina se efetua em todos os atributos com idêntica necessidade.” Macherey, Pierre, *Introduction à l’Éthique de Spinoza - la réalité mentale (Parte II)*, PUF, Paris, 1997, Tradução: Mauricio Rocha

⁴⁸ “A expressão “paralelismo”, além de não ser de Spinoza, nem mesmo se encontra em qualquer de suas obras, afirmaria a estrita correlação entre determinações do pensamento e da extensão, como inscritas horizontalmente sobre duas linhas paralelas cujos pontos se correspondem (...). No entanto, essa leitura é restritiva e insatisfatória (...).” Macherey, Pierre, *Introduction à l’Éthique de Spinoza - la réalité mentale (Parte II)*, PUF, Paris, 1997, Tradução: Mauricio Rocha.

⁴⁹ “Contudo, esse paralelismo entre a idéia e seu objeto implica apenas a correspondência, a equivalência e a identidade entre um modo do pensamento e outro modo tomado num único atributo bem determinado (no nosso caso, a extensão como único outro atributo que conhecemos: assim o espírito [mente] é a idéia do corpo e de nada mais). Ora, a seqüência da demonstração do paralelismo (II,7, esc.) eleva-se ao contrário a um *paralelismo ontológico*: entre modos de todos os atributos, modos que não diferem senão pelo atributo. Segundo o primeiro paralelismo, uma idéia no pensamento e seu objeto em tal outro atributo formam um mesmo “indivíduo” (II, 21, esc.); conforme o segundo, modos de todos os atributos formam uma mesma modificação.” Deleuze, Gilles. *Espinosa - filosofia prática...*, p. 75

essas coisas semelhantes a nós inserem-se na mesma ordem causal da necessidade absoluta de Deus, na mesma ordem de conexão que rege tudo o que existe.

2.2

A Resistência Ontológica

“Cada coisa se esforça, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.”⁵⁰

“O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.”⁵¹

Na finitude das coisas singulares, um esforço pela eternidade. Nos encontros, uma resistência de existir. Apesar das tristezas, apesar da servidão, apesar dos maus encontros, apesar das limitações, uma potência insiste em afirmar-se, um esforço de existir persiste em cada coisa, uma essência positiva e atual resiste à destruição: *conatus*. Positividade que não é medo da morte, mas desejo de vida. Desejo que não é a falta de seu objeto, mas afirmação da própria potência na busca pelo que lhe parece útil.

O que nos faz um pouco eternos, um pouco divinos, um grau de potência, um esforço que só encontra limites externos. A resistência ontológica de cada modo finito por perseverar na existência determina que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”⁵². A existência se afirma sempre em toda a sua intensidade, a todo instante, até que algo externo a limite. E assim, dirá Deleuze, toda morte é brutal e violenta⁵³, porque a essência de todo indivíduo é um esforço pela vida, essa estranha mania de existir que cada ser carrega em si.

Enquanto a essência da Substância envolve toda a existência pela eternidade, os modos finitos têm uma duração indefinida. Os modos finitos não são causa de si, mas sua existência é condicionada pelos seus encontros com outros modos finitos. O tempo da existência das coisas singulares é aquele da sua constante afirmação do *conatus*, até que um mau encontro limite sua potência de agir, até que outra coisa singular determine seu padecimento, sua destruição. Cada

⁵⁰ E III, p. 6

⁵¹ E III, p. 7

⁵² E III, p. 4

⁵³ Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression...*, p. 218

indivíduo persiste indefinidamente no seu ser até que um veneno, uma tolice, um imbecil, uma violência, algo que lhe supere em potência determine sua decomposição. E sempre, para cada coisa singular existente, haverá outra que lhe supera em potência⁵⁴.

O *conatus*, a essência de cada coisa que existe, se inscreve neste universo de encontros como um esforço de resistência à tristeza, resistência à servidão, potência intrínseca e sempre atual de perseverar na existência. Nesta afirmação da potência positiva e atual de existir, intrínseca a cada coisa existente, que encontramos em Spinoza o que chamamos resistência ontológica.

2.2.1 **Conatus**

Mais uma vez, o debate moderno, que perpassa todo o cenário em que se desenvolve o pensamento de nosso filósofo, pode elucidar as dimensões radicais dos conceitos spinozanos. No embate entre as concepções da imanência e da transcendência, o conceito spinozano de *conatus* é a perfeita expressão da imanência absoluta. Neste sentido, para a compreensão adequada do alcance do conceito de *conatus* em Spinoza é útil tecermos o paralelo entre o pensamento de nosso autor e as considerações sobre o mesmo tema de outros dois autores, seus contemporâneos, que dedicaram suas idéias, cada qual a sua maneira, a construção de discursos da transcendência – Descartes e Hobbes.

Descartes, em que pese todo o seu esforço racionalista, ao considerar a existência das coisas singulares não consegue libertar-se do recurso a um ente transcendente. Seja um Deus criador ou um sujeito que a pensa, a origem da existência dos indivíduos, e sua continuidade, dependem sempre de uma força que lhe é exterior⁵⁵. Para Descartes, a natureza em si é inerte e impotente, a extensão não é uma propriedade de Deus e nem traz em si qualquer potência própria. O que

⁵⁴ E IV, axioma

⁵⁵ “On le sait aussi, Descartes, dans sa physique géométrique des années 1630-1635, fait, ou tente de faire, cette mise en équation et pose ce principe de conservation, qui est celle de la quantité de mouvement, (...) s'il y a donc bien conservation, elle tient uniquement à une cause extrinsèque, qui n'est même pas un premier moteur supra-lunaire, mais l'être créateur transcendant, et cela en raison de la seule constance de sa volonté dans la continuité de sa décision créatrice et dans le choix des lois qu'il s'est fixées pour la création ; le principe du mouvement se trouve dans une immutabilité, qui est en dehors, au delà de lui.” ROUSSET, Bernard. *Entre Galilée et Newton : les apports du conatus hobbiien et du conatus spinoziste...*

sustenta a existência das coisas é uma força transcendente personificada em Deus ou no *cogito*⁵⁶.

Já o plano de imanência spinozano não admite a ação de qualquer ente transcendente. Somente a ordem necessária da Natureza, pelos inevitáveis encontros e relações de composição entre seus modos finitos, determina uma coisa singular à existência. Sem um Deus criador, ou uma superioridade da mente, cada indivíduo esforça-se por perseverar na existência por uma potência que lhe é inerente. O *conatus* é a própria essência de cada indivíduo, uma potência sempre atual e positiva intrínseca a cada coisa singular na existência.

No entanto, a afirmação de uma potência de conservação na existência, atual e inerente aos indivíduos, denominada *conatus*, também está presente nas formulações transcendentais de Thomas Hobbes. Outras características vão delinear a radicalidade da resistência ontológica afirmada por Spinoza, e denunciar o discurso da transcendência no *conatus* hobbesiano.

Na sua afirmação do *conatus*, como esforço de conservação na existência, Hobbes opera uma cisão no interior do indivíduo. Para o filósofo inglês é possível distinguir dentre todos os movimentos do corpo humano um movimento vital, um conjunto de movimentos que se diferencia como fundamentais à conservação da vida do indivíduo. Assim, todo o *conatus* hobbesiano tem uma finalidade específica: a conservação, não de todo o indivíduo, mas de seu movimento vital⁵⁷. Operando tal diferenciação, Hobbes estabelece uma relação de subordinação e hierarquia interna ao próprio indivíduo: todo o movimento animal não tem outra finalidade que a conservação do movimento vital⁵⁸. A concepção hobbesiana do *conatus* introjeta, no cerne da

⁵⁶ “... Descartes avait domine la première moitié du XVII siècle en poussant jusqu’au bout l’entreprise d’une science mathématique et mécanicienne; le premier effet de celle-ci était de dévaloriser la Nature, en lui retirant toute virtualité ou potentialité, tout pouvoir immanent, tout être inhérent. La métaphysique cartésienne complète la même entreprise, parce qu’elle cherche l’être hors de la nature, dans un sujet qui la pense et dans un Dieu qui la crée.” Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression...* p. 207

⁵⁷ “La théorie hobbesienne des passions fondamentales, em effet, repose tout entière sur la distinction entre *mouvement vital* et *mouvement animal*. (...) Notre tendance à persévérer dans l’être, en effet, ne s’identifie pas à l’être dans lequel nous tendons à persévérer; elle n’est que moyen à son service, mouvement destine à sauvegarder un autre mouvement. Et cet être à sauvegarder, c’est tout simplement *l’existence biologique brute*, sans autre spécification.” Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza...*, pp.87-88

⁵⁸ “ En distinguant ainsi mouvement animal et mouvement vital sur le mode du moyen et de la fin, Hobbes affirme dès le fondement de son anthropologie le principe qui en règle la construction : *le principe de distinction et de subordination*.” Lazzeri, Christian. *Droit, pouvoir et liberté – Spinoza critique de Hobbes*. PUF, Paris, 1998, p.18

potência de existir de cada indivíduo, a subordinação e a transcendência de uma finalidade.

Já para Spinoza, não há hierarquia entre os movimentos de um mesmo indivíduo, nem perseverar na existência resume-se a mera sobrevivência. Não há diferença, nem relação de instrumentalidade ou finalidade, entre cada ação de um indivíduo e seu esforço em perseverar na existência. “Ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato.”⁵⁹ Cada ação do homem não é um meio ou um instrumento para a própria conservação, mas é, por si, o próprio esforço de perseverar na existência.

No mesmo sentido, para Spinoza perseverar na existência não é apenas conservar suas funções vitais. A singularidade que caracteriza cada indivíduo é determinada pela relação entre todas as suas partes constituintes e por suas afecções. Muito além da sobrevivência biológica, Spinoza admite que um homem pode sofrer transformações tais que determinem sua morte mesmo sem necessariamente tornar-se um cadáver⁶⁰. Assim pode ocorrer, por exemplo, naturalmente na passagem da infância à vida adulta, num processo de transformações tão intensa que, comparando-se o primeiro indivíduo ao último, pode tornar-se difícil identificar em ambos a mesma pessoa⁶¹. Perseverar na existência em Spinoza é conservar, nas suas relações constituintes, a singularidade que caracteriza sua essência⁶².

Sem o recurso a nenhuma força transcendente, o *conatus* Spinozano não se dissocia da própria essência de cada coisa singular existente em ato, como uma potência intrínseca de resistência à destruição. Sem subordinação a nenhuma relação de finalidade, em Spinoza o esforço em perseverar na existência é sempre

⁵⁹ E IV, p. 21

⁶⁰ “ Pois não ousou negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo humano não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria existência parece sugerir o contrário.” E IV, p. 39, esc.

⁶¹ “En effet, Spinoza suggère que le rapport que caractérise un mode existant dans son ensemble est doué d’une sorte d’élasticité. Bien plus, sa composition passe par tant de moments, et aussi sa décomposition, qu’on peut presque dire qu’un mode change de corps ou de rapport en sortant de l’enfance, ou en entrant dans la vieillesse. Croissance, vieillissement, maladie: nous avons peine à reconnaître un même individu. Et encore, est-ce bien ce même individu?” Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression...*, p.202

⁶² “Ce qui est à conserver ,ici, n’est pas le mouvement vital abstraitement séparé de l’ensemble ou il s’intègre: c’est dans sa totalité, le système de mouvements et de repos dont la formule définit notre individualité. Nous voulons vivre, certes, en un sens, seulement vivre; mais la vie ne se réduit pas à la simple circulation du sang ni aux autres fonctions biologiques élémentaires. Vivre c’est vivre selon ma essence individuelle...” Matheron, Alexandre. Ob. Cit. pp.88-89

atual e se expressa em cada ação do indivíduo no existir. Muito além da simples sobrevivência, a essência de cada coisa singular é o esforço por existir na sua própria singularidade, em toda a complexidade das relações que constituem uma individualidade. A resistência ontológica proclamada por Spinoza, este esforço inerente a cada indivíduo por perseverar no seu ser, é, no campo dos modos finitos, a afirmação da relação de imanência absoluta que rege toda a existência: no universo das coisas singulares, existir é resistir.

2.2.2

Liberdade e servidão

A essência de cada coisa singular é um grau de potência, um esforço por perseverar na existência, uma expressão da potência infinita de Deus. Ao *conatus* individual corresponde, nas inevitáveis relações e encontros com outros modos finitos na duração, um determinado poder de afetar e de ser afetado. A potência de cada indivíduo pode ser entendida como uma equação em que variam, todo o tempo e inversamente, duas formas de expressão de sua potência: uma potência de agir, um poder de afetar outros modos de acordo com a sua própria natureza; e uma potência de padecer, um poder de ser afetado⁶³. É precisamente nesta variação da potência, entre agir e padecer, que Spinoza estabelece toda a diferença entre a liberdade e a servidão dos indivíduos singulares, e assim também, a liberdade e servidão dessas coisas semelhantes a nós.

Antes de prosseguirmos, cabe aqui, no entanto, uma ressalva. A essência de um modo finito é sempre positiva e atual, o *conatus* considerado em si mesmo é sempre potência de agir, esforço de afirmação na existência. A expressão da potência de um indivíduo ao padecer, sua capacidade de ser afetado, decorre necessariamente dos encontros e relações com outros modos finitos e das afecções que daí lhe seguem. A potência de padecer, em Spinoza, não afirma nada, mas é apenas a expressão da resistência das relações de composição que caracterizam a singularidade do indivíduo, frente às afecções que lhe são contrárias, frente às paixões, ao padecimento, à servidão. Spinoza não reconhece

⁶³ “Bref, pour une même essence, pour une même pouvoir d’être affecté, la puissance de pâtir et la puissance d’agir seraient susceptible de varier en raison inversement proportionnelle. Toutes deux constituent le pouvoir d’être affecté, dans des proportions variables.” Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression...*, p. 202

nada de produtivo ao que nos é contrário, não há nada de positivo na tristeza e nos maus encontros. O poder de ser afetado de um modo qualquer é somente o poder de suportar entraves e limitações externas ao seu poder de agir. A potência de padecer é simplesmente o mais baixo grau da potência de agir de um indivíduo singular⁶⁴.

As variações no grau da potência de agir do homem são o que Spinoza entende por afetos⁶⁵. Neste sentido, nosso filósofo destaca três afetos humanos básicos: o desejo, que nada mais é que a própria expressão do *conatus* na consciência, enquanto o indivíduo é determinado a agir de alguma maneira⁶⁶; a alegria, que é o aumento da potência de agir, a passagem de uma perfeição menor para uma maior⁶⁷; e a tristeza que, inversamente, é a diminuição da potência de agir, a passagem de uma perfeição maior para outra menor⁶⁸. Todos os demais afetos derivam destes três afetos básicos, são formas mais ou menos sofisticadas de sentirmos desejo, alegria e tristeza. Pode ainda ocorrer que, de uma mesma causa, advenham simultaneamente afetos contrários, é o que Spinoza chama de *flutuações da alma*.

Os afetos são um determinado tipo de idéia que não representa um objeto, mas dão conta de um determinado movimento de transição, de variação na potência do próprio indivíduo entre dois instantes determinados na duração⁶⁹. Assim, ainda que tenham por causa um encontro com outro corpo, ou a ocorrência de uma idéia na mente, os afetos não se confundem com tais afecções, mas constituem-se como idéias das variações no *conatus* que necessariamente as acompanham.

⁶⁴ “Mais notre force de pâtir est seulement l’imperfection, la finitude ou la limitation de notre force d’agir en elle-même. Notre force de pâtir n’affirme rien, parce qu’elle n’exprime rien du tout: elle enveloppe seulement notre impuissance, c’est-à-dire la limitation de notre puissance d’agir. En vérité, notre puissance de pâtir est notre impuissance, notre servitude, c’est-à-dire le plus bas degré de notre puissance d’agir.” Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression...*, p. 204.

⁶⁵ EIII, def. 3

⁶⁶ Não faremos aqui a distinção entre desejo, appetite e vontade, sobre o tema: E III, prop. 9, escólio; E III, Definição dos afetos, I.

⁶⁷ E III, Definição dos afetos, II

⁶⁸ E III, Definição dos afetos, III

⁶⁹ “Existe, pois, uma diferença de natureza entre as afecções-imagens ou idéias, e os afetos-sentimentos, se bem que os afetos-sentimentos possam ser apresentados como um tipo particular de idéia ou de afecções (...). É certo que o afeto supõe uma imagem ou idéia, e dela deriva como da sua causa. Conduto, 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” Deleuze, Gilles. *Spinoza – filosofia prática*, ed. Escuta, São Paulo, 2002, p. 56

Assim, fica claro porque Spinoza reconhece aos afetos uma dinâmica própria. Nem as afecções do corpo, nem as idéias imaginativas ou racionais que se encadeiam na mente, têm, por si mesmos, qualquer poder sobre os afetos. Um afeto só pode ser refreado por outro afeto que lhe seja mais forte e contrário⁷⁰. Somente na medida em que são causas de outros afetos, as afecções corporais e as idéias podem fazer-se acompanhar de alguma variação na dinâmica afetiva.

Cabe aqui destacar que ao conceituar os afetos como variações no grau de potência do indivíduo, Spinoza não assume qualquer julgamento moral em relação aos afetos. De fato, nosso filósofo se propõe a tratar dos afetos humanos “exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos.”⁷¹ Não é coerente com a Ética spinozana qualquer forma de reprovação, desqualificação ou demonização dos afetos, sejam eles quais forem. Mesmo o ódio mais fanático ou o amor mais abnegado inserem-se na mesma ordem necessária da natureza, como variações da potência de agir de um indivíduo decorrentes dos seus encontros com outras coisas singulares.

Da mesma forma, em Spinoza, a diferença entre a liberdade e a servidão não passa por uma lógica autoritária de repressão dos afetos. A liberdade, assim como a servidão, é acompanhada de uma série de afetos que lhe são inevitáveis e constitutivos. O homem livre é aquele que é causa adequada dos próprios afetos, experimentando afetos ativos que, causados pelo próprio *conatus* individual, são sempre de alegria. Já na servidão, sob a influência de causas externas, na aleatoriedade dos encontros com outras coisas singulares, o homem permanece imerso em paixões, afetos passivos que podem ser tanto de alegria como de tristeza. Neste sentido, muito longe de negar ou condenar os afetos, em Spinoza, o esforço por tornar-se livre passa necessariamente pela busca do aumento da potência de agir, ou seja, a liberdade humana decorre necessariamente de uma experiência de alegria.

⁷⁰ “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado.” E IV, prop. 7

⁷¹ “É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc. considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Eles admitem, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto propriedades de todas as outras coisas cuja contemplação nos causa prazer. Tratarei, assim, da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual tratei, nas partes anteriores, de Deus e da mente. E considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos.” E III, Introdução.

O mesmo conceito de liberdade que se aplica a necessidade divina, aplica-se a cada uma de suas expressões, assim, “diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir.”⁷² Certamente, uma coisa singular não existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza. Como já vimos, somente Deus é causa de si e de tudo que existe. Os modos finitos não existem em si, mas em outro⁷³; “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.”⁷⁴

No entanto, mesmo sem ser causa de si, os modos finitos podem experimentar algum grau de liberdade. Um indivíduo, e aqui já tratamos especialmente do homem, pode vir a ser causa adequada de seus encontros, idéias e afetos, e assim, operar unicamente segundo a necessidade de sua própria natureza, segundo sua potência de agir. Ser livre nada mais é do que operar exclusivamente movido pelo próprio *conatus*.

Spinoza conceitua a causa adequada como aquela que, por si mesma, explica clara e distintamente seu efeito; a contrario *senso*, a causa inadequada é a causa parcial, cujos efeitos dependem também da ação de outras causas concorrentes⁷⁵. Quando somos causa adequada do que ocorre em nós ou fora de nós, agimos, e quando somos apenas sua causa parcial padecemos⁷⁶. Neste sentido, enquanto a liberdade é um “estar em si”, é ser causa adequada de nossas ações e daquilo que se passa em nós mesmos; a servidão é necessariamente alienação, é estar separado da plenitude de nossa potência de agir pelos entraves e limites imposto por outros modos finitos na existência, experimentar a passividade de idéias, afetos e encontros espalhados na aleatoriedade de causas externas.

O homem para Spinoza não nasce livre, nem racional. Pelo contrário, imerso, desde o nascimento, no universo dos encontros aleatórios com outras coisas singulares, a passividade, a imaginação e as paixões são experiências servis reiteradas e inevitáveis⁷⁷. A condição mais comum do homem é a servidão. A

⁷² E I, def. 7

⁷³ EI, axioma 1

⁷⁴ EI, prop. 15

⁷⁵ E III, def. 1

⁷⁶ E III, def. 2

⁷⁷ “Dès le début de notre existence, nous sommes nécessairement remplis d’affections passives. Le mode fini naît dans des conditions telles que, à l’avance, il est séparé de son essence ou de son degré de puissance, séparé de ce qu’il peut, de sa puissance d’agir. » Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression ...*, pp. 205-206

liberdade humana em Spinoza é sempre o resultado de um esforço, requer o exercício adequado da potência de agir, e, na experiência cotidiana dos homens pode, ou não, realizar-se,

Tornar-se livre, operar movido pela necessidade de sua própria natureza, e ser capaz de selecionar os encontros de acordo com a utilidade do *conatus*, requer o conhecimento adequado de si e de suas relações com outras coisas singulares: a liberdade é um exercício da razão. A potência de agir da mente é a potência de pensar, o poder de formar e encadear idéias adequadas. Em oposição às idéias inadequadas, mutiladas e confusas, cujo regime causal é engendrado por causas externas a própria mente, as idéias adequadas são aquelas que tem por causa a própria potência da mente, e, assim, em sua gênese obedecem às relações causais próprias do conhecimento verdadeiro⁷⁸.

Na confusão e inadequação das idéias das afecções do corpo, a mente forma idéias adequadas a partir da experiência do que há de comum entre seu corpo e outras coisas singulares. Relações de composição com outros indivíduos, ainda que engendradas na passividade, acarretam um aumento da potência de agir, uma alegria passiva. A idéia disto que duas ou mais coisas têm em comum, desta conveniência que determina sua composição, é o que Spinoza de noção comum, e é necessariamente uma idéia adequada⁷⁹. A razão nasce assim, da experiência do comum, e, como expressão da potência da mente de encadear idéias adequadas, permite ao homem selecionar seus encontros e tornar-se causa adequada de seus afetos.

Muito longe das ilusões solitárias do livre-arbítrio, ou de uma concepção de razão capaz de isentar-se dos afetos, a liberdade humana para Spinoza, constitui-se necessariamente no regime de comunidade e imersa em alegrias. Pela experiência de relações de composição com outras coisas singulares, e as alegrias passivas que daí decorrem, a mente forma idéias adequadas do que é útil ao seu esforço em perseverar na existência. Neste sentido, a razão leva o homem a selecionar seus encontros e agir movido apenas segundo o que é útil a

⁷⁸ “Por idéia adequada compreendo uma idéia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira.

Explicação: Digo *intrínsecas* para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da idéia com seu ideato.” E II, definição 4.

⁷⁹ E II, prop. XXXVIII e XXXIX

sua própria natureza⁸⁰. Assim, a liberdade não se caracteriza por uma escolha livre entre possíveis, ao homem livre spinozano não faria qualquer sentido agir de forma contrária ao que lhe é útil, levado por uma mera liberalidade da vontade. Mas ao contrário, o agir livre segue necessariamente os ditames do *conatus*⁸¹.

Certamente excede os limites de nossa pesquisa tecer grandes considerações sobre a teoria dos gêneros de conhecimento em Spinoza, suas características e conseqüências⁸². Em seguida, exploraremos os caminhos da servidão e serão inevitáveis algumas observações sobre a imaginação. Limitamo-nos somente a apontar, ainda, que, embora a razão já conduza os homens à experiência de algum grau de liberdade, a razão não alcança o conhecimento das essências singulares⁸³. Somente na intuição, ou ciência intuitiva, a mente engendra, a partir da idéia de Deus, o conhecimento adequado das essências de cada coisa singular sob o ponto de vista da eternidade.⁸⁴

Feita esta ressalva acerca dos gêneros de conhecimento, voltamos a afirmar que não é a liberdade a condição mais comum e espontânea do homem. Imerso na aleatoriedade dos encontros; exposto a relações que tanto podem ser de composição, como podem determinar sua morte pela decomposição; no universo das paixões alegres e tristes, condenado a passividade, a servidão é o estado mais corriqueiro do homem. Enquanto a liberdade caracteriza-se pela atividade, pela experiência de alegrias ativas e pelo encadeamento racional de idéias adequadas

⁸⁰ “Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio.” E IV, prop. 24.

⁸¹ Neste sentido Spinoza é claro ao afirmar que “Conduzidos pela razão, buscaremos, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor.” E, IV, prop. 65

⁸² Sobre o tema nos remetemos a: Deleuze, Gilles. Spinoza – filosofia prática..., pp. 63-65;

⁸³ “Os princípios da razão são noções comuns que explicam o que é comum a todas as coisas e não explicam a essência de nenhuma coisa singular. Daí decorre que ainda no nível das noções comuns não é impossível cairmos em abstrações. Para isso basta que, esquecendo-nos do seu caráter não essencial, ainda que adequado, atribuamos às “noções comuns” o caráter de essenciais. Ora, para Espinosa só o conhecimento do terceiro gênero, a ciência intuitiva da *Ética*, tem esse caráter...”. Teixeira, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, ed. Unesp, São Paulo, 2001 pp. 168 e 169

⁸⁴ A intuição conduz a experiência do *amor intelectual de Deus*, afeto necessariamente ativo, que não espera qualquer reciprocidade ou é reversível em seu oposto, mas é a própria plenitude de potência sempre acompanhada dos afetos de contentamento de si e serenidade. Neste sentido: “É isto que ele nomeia de *amor intelectual de Deus*, uma alegria sem mistura, que não é fundado na imaginação e em suas flutuações e não pede reciprocidade, nem depende dos benefícios que pode trazer (...) restituindo ao indivíduo que o experimenta uma plenitude de potência. (...) A condição dessa experiência é o terceiro gênero de conhecimento, ou conhecimento de Deus, correspondendo na mente a um desejo que é acompanhado dos afetos de serenidade e contentamento, ou *aquiescentia in se ipso*.” (Rocha, Maurício. *Spinoza, a razão...*p.221)

na mente, a servidão é o universo da passividade, dos encontros aleatórios, das paixões e da imaginação.

Na passividade, a mente é determinada por causas externas ao encadeamento de idéias inadequadas que não seguem a ordem adequada de sua potência de pensar, mas engendram-se na ordem confusa e aleatória das afecções do corpo. Idéias inadequadas são como conclusões sem premissas, confusas e mutiladas, lhes falta a gênese adequada intrínseca que caracteriza o conhecimento verdadeiro. Decorrem necessariamente das idéias inadequadas o erro, a falsidade e as ilusões próprias da servidão.

No entanto, ainda que condenada a confusão e a mutilação das idéias, e funcionamento mais passional da mente, não se trata, em Spinoza, de rejeitar ou desprezar a imaginação. Somente pelas idéias imaginativas das afecções do corpo a mente pode reconhecer relações de conveniência entre os indivíduos e, assim, formar noções comuns e o conhecimento racional⁸⁵. A experiência da razão nasce na imaginação e o exercício da liberdade não passa pela extinção das idéias imaginativas, o que seria, como veremos, impossível, mas constitui-se pela atividade da mente de pensar o comum imerso na imaginação.

No mesmo sentido de valorização da imaginação, Spinoza reconhece uma potência própria a este gênero de funcionamento da mente. Acompanhando as afecções do corpo, a imaginação é inevitável. As idéias inadequadas afirmam-se na mente necessariamente, mesmo que a razão denuncie repetidamente sua falsidade⁸⁶. Com efeito, Spinoza reconhece uma potência do falso que explica a força da imaginação e o poder das ilusões que nela se engendram⁸⁷. Ao tratamos da obediência política, tal potência das idéias inadequadas será fundamental para a

⁸⁵ “ Digamos que existe, para Spinoza, uma espécie de convergência entre as características da imaginação e das noções comuns, pois estas se apóiam sobre a imaginação. Aliás, como ele mesmo já dissera, esta última não é um vício, mas uma potência.” Rocha, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia...* p. 219

⁸⁶ “...Do mesmo modo, quando olhamos o sol, imaginamos que ele se encontra a uma distância de nós de cerca de duzentos pés, e, aqui, o erro não consiste apenas nessa imaginação, mas no fato de que, enquanto assim imaginamos o sol, ignoramos a causa dessa imaginação bem como a verdadeira distância a que está o sol. Com efeito, embora, mais tarde, venhamos a saber que o sol se encontra afastado de nós mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, não deixaremos, todavia, de imaginar que está perto de nós. Efetivamente, não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos a sua verdadeira distância, mas porque uma afecção do nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o corpo é por ele afetado.” EII, escólio da Proposição XXXV

⁸⁷ Sobre a potência do falso: E IV, prop. I

compreensão da dinâmica imaginativa que sustenta o paradoxal desejo pela servidão.

Assim, temos que a ética spinozana não se constrói pelo desprezo ou a condenação da imaginação⁸⁸. Aliás, a passagem de um indivíduo da imaginação à razão ou desta a intuição não se realiza de forma estanque e definitiva. Na incessante variação da potência entre agir e padecer que caracteriza a existência dos modos finitos, um mesmo indivíduo pode sucessivamente ora pensar racionalmente, ora intuir e logo em seguida imaginar e vice e versa⁸⁹.

Assim como varia constantemente o funcionamento da mente entre os gêneros de conhecimento, a liberdade também não é um estado que, uma vez alcançado, garanta ao homem sua permanência na plenitude de sua potência de agir. Os inevitáveis e incessantes encontros com outras coisas singulares, e as variações afetivas que daí decorrem, constantemente empurram o homem para a passividade, e a servidão espreita em cada, recorrente e inafastável, idéia inadequada que se afirma na mente. A liberdade não oferece qualquer garantia, pelo contrário, requer um exercício constante e reiterado de afirmação da potência de agir, frente a incessante sucessão de limites e entraves externos que constituem a própria existência.

Isto posto, neste cenário de variações de potência de agir e de padecer, independente do árduo caminho para a liberdade ou do pântano da servidão, o *conatus* tem ainda outros instrumentos, instrumentos de origem corporal, quase automáticos. Veremos a seguir duas estratégias próprias do esforço em perseverar no ser; estratégias associativas de auto-organização e organização do mundo ao seu redor. E, quer consideremos o homem, quer consideremos o sujeito coletivo multidão, estas estratégias do *conatus* operam na dinâmica dos desejos, do amor e do ódio, constituem a própria consciência da duração, possibilitam a organização da mente em uma linguagem, e operam no processo de subjetivação e de reconhecimento de si.

⁸⁸ “A filosofia de Spinoza seria de início uma filosofia da imaginação, pois esta constitui a atividade principal e dominante da mente humana, enquanto esta é a idéia de um corpo. Além disso, é preciso dizer que não se trata de filosofar contra a imaginação, mas com ela, isto é, levando em conta as características que definem sua natureza positivamente.” Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - la réalité mentale (Parte II)*, PUF, Paris, 1997, Tradução: Mauricio Rocha, inédito

⁸⁹ Neste sentido: “...os modos de percepção ou gêneros de conhecimento não são graus sucessivos em que o superior completa e comanda os inferiores, mas cada um deles possui uma estrutura própria e leis próprias de operação.” Chauí, Marilena. *A nervura do real...* p. 61.

2.2.3

Memória e hábito: estratégias associativas do *conatus*⁹⁰

Mesmo na servidão, na experiência do padecimento, na imaginação e na aleatoriedade dos encontros com outras coisas singulares a essência de cada indivíduo é um esforço em perseverar na existência. Mesmo na confusão das paixões e imerso em idéias inadequadas, o *conatus* individual opera como esforço por organizar os encontros, um esforço por auto-organização e por alguma previsibilidade do real, que lhe permita evitar afetos tristes e relações de decomposição que possam determinar sua morte. Ainda nos registro imediatos das afecções do corpo, o *conatus* trabalha com uma lógica estratégica própria de associações, que se expressa principalmente pela memória, e o hábito⁹¹.

*“Se o corpo humano foi, uma vez, afetado simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros.”*⁹² A estratégia do *conatus* em seu esforço de auto-organização opera pela associação. Mesmo em nosso menor grau de potência de agir, imerso nas idéias inadequadas das afecções do corpo, formamos associações entre eventos simultâneos. A memória se constitui então como idéia dessas simultaneidades experimentadas na aleatoriedade dos encontros do corpo: associação entre afecções e afetos, associação entre corpos e idéias, associação entre encontros com outros corpos.

A memória, como expressão do *conatus*, no seu registro de associações e reconhecimentos, é o que possibilita ao homem desejar, amar ou odiar uma coisa determinada, permite à mente organizar-se numa linguagem, e, constituindo o hábito, nos permite ter consciência do tempo, e organizá-lo na duração. A memória é a estratégia fundamental do *conatus* que, independentemente se

⁹⁰ O termo “estratégia do *conatus*”, bem como toda a análise apresentada neste tópico, fazem referência aos estudos de Laurent Bove em sua obra *La stratégie do conatus – affirmation et résistance chez Spinoza*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996.

⁹¹ Laurent Bove, em suas considerações acerca do hábito indica ainda como seu elemento constitutivo o princípio do prazer. No entanto, dadas as limitações deste trabalho, uma vez que não nos alongamos acerca das distinções entre desejo, apetite e vontade, e por entendermos que tal elemento decorre necessariamente da concepção spinozana do *conatus*, limitamo-nos aqui a indicar sua existência reportando-nos, para eventuais esclarecimentos sobre o tema a: Bove, Laurent. *La stratégie du conatus...*, pp. 33-40

⁹² E II, prop. 18

imaginamos, pensamos ou intuímos, nos possibilita constituir, nas experiências inevitáveis dos encontros com outras coisas singulares, uma consciência de quem somos.

Pela associação entre um encontro com outra coisa qualquer e o afeto que o acompanha, a memória tem um papel fundamental na dinâmica afetiva de qualquer indivíduo. Ao tratar do desejo, Spinoza afirma:

“Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.”⁹³

O desejo em Spinoza não é o signo da falta, não nasce ou traz em si qualquer negatividade ou ausência, mas é a própria afirmação do *conatus* na consciência, em seu esforço pelo que lhe parece útil⁹⁴.

Neste sentido, é num movimento de associação entre afecções e os afetos que a acompanham, próprio da memória, que o desejo afirma seu objeto como algo bom. Uma vez que o encontro com outra coisa singular cause a um indivíduo qualquer afeto de alegria, tal associação decorrente da simultaneidade deste encontro e do seu aumento de potência, inscreve-se na memória como idéia da utilidade desta determinada coisa singular para o *conatus* individual. Passamos, então, a desejar o que pela memória reconhecemos como útil e bom⁹⁵.

Mas é o desejo que constitui seu próprio objeto e não o objeto que desperta o desejo⁹⁶. É a própria lógica constitutiva do desejo, como expressão do esforço em perseverar na existência, que determina a utilidade de seu objeto. Consideradas em si mesmas, as coisas singulares não são boas ou más, a Ética Spinozana recusa qualquer recurso a noções gerais e transcendentais de bem e mal absolutos⁹⁷. Os conceitos de bom, entendido como algo que é útil ao *conatus*

⁹³ E III, prop. 9, escólio

⁹⁴ “ Certes, en lui même, le désir n’est désir de rien, il est force productive, affirmation de l’existence.” Bove, Laurent. *La stratégie du conatus...*, p.52

⁹⁵ “ Cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau.” E IV, prop. 19

⁹⁶ “ Não desejamos nem fazemos coisas porque as julgamos boas, belas, justas ou verdadeiras, mas porque as desejamos e as fazemos assim as julgamos. O juízo não determina o desejo, é determinado por ele.” Chauí, Marilena. “Laços de desejo” in Novaes, Aduino. *O desejo*, Companhia das letras, São Paulo, 1990, p. 61

⁹⁷ É Gilles Deleuze quem comenta que, de fato, seria mais adequado no estudo da ética de Spinoza falarmos de bom e mau, como decorrentes das relações de composição ou decomposição entre coisas singulares, em detrimento das noções de bem e mal, que sempre trazem um sentido de valoração universal e transcendente: “Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência de valores

individual, e de mau, como aquilo capaz de impedir-nos de desfrutar de algo útil, um entrave, uma limitação, só se constituem na mente pela memória. Indissociáveis das experiências afetivas individuais, o bom e o mau afirmam-se apenas pela lógica própria do desejo, e tem como único critério a própria natureza do indivíduo desejante⁹⁸. É apenas pela experiência afetiva individual, e sua afirmação na memória, que o desejo como expressão do *conatus*, constitui seu próprio objeto, pelo reconhecimento de sua utilidade ao esforço em perseverar na existência⁹⁹.

A lógica do amor e do ódio é bastante parecida com a lógica do desejo em Spinoza. O amor é a alegria acompanhada de uma causa exterior¹⁰⁰, já o ódio é a tristeza acompanhada de uma causa exterior¹⁰¹. Embora tenham por causas coisas exteriores, tanto o amor quanto o ódio também constituem seus próprios objetos pela estratégia associativa da memória.

As idéias das afecções do corpo, em seu encontro com outras coisas singulares, indicam mais sobre o nosso próprio corpo do que sobre as coisas exteriores que encontramos¹⁰². É a memória dos afetos de alegria ou tristeza que acompanham o encontro com uma coisa singular que determina sua constituição como objeto de amor ou ódio respectivamente. Assim, tanto o amor quanto o ódio têm relação com os afetos de alegria ou tristeza que despertam naquele que ama ou odeia, mais do que qualquer com propriedade intrínseca do objeto amado ou odiado. Não amamos ou odiamos alguma coisa porque ela seja boa ou má em si mesma, não são as qualidades de uma coisa singular determinada que fazem desta

transcendentes. A moral é o julgamento de Deus, o *sistema de Julgamento*. Mas a Ética desarticula o sistema do julgamento. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau).” Deleuze, Gilles. *Espinoza, filosofia prática...*p.29
⁹⁸ “Por bem entenderei aquilo que sabemos com certeza ser-nos útil.” (Definição I da Parte IV da Ética). “Por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que nos impede de nos tornarmos senhores de um bem qualquer.” (Definição II da Parte IV da Ética). “No que diz respeito ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, nem são outra coisa que modos de pensar ou razões, que formamos por compararmos as coisas umas com as outras. Na verdade, uma só e mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má e ainda indiferente.” (Prefácio da Parte IV da Ética).

⁹⁹ Voltaremos ao tema do desejo como constituinte do próprio objeto ao tratarmos da obediência política, analisaremos, então, como o conhecimento inadequado, e as abstrações finalistas, engendrados pela imaginação e imerso em paixões tristes, pode levar os homens ao paradoxal desejo de servidão.

¹⁰⁰ E III, definição dos afetos, 6

¹⁰¹ E III, definição dos afetos 7

¹⁰² “... as idéias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores...” E II, prop. 16, corolário 2.

objeto de amor ou ódio, mas sim os afetos que o encontro com tal coisa causam em nós.

Podemos então facilmente conceber como “homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto”¹⁰³. Assim como o objeto do desejo constitui-se na consciência individual da utilidade, objetos de amor e ódio constituem-se segundo as experiências afetivas de cada indivíduo.

No entanto, veremos a seguir que um afeto experimentado coletivamente é sempre maior em potência. Das divergências entre os homens sobre o que cada um julga bom ou mau, objeto de amor ou ódio, segundo a sua natureza; e a ambição de experimentarem afetos comuns decorrem todos os conflitos no campo da política.

Além da memória, uma outra estratégia associativa do *conatus*, o hábito, se expressa como esforço de organização do real, pela associação das idéias confusas que seguem a ordem das afecções do corpo. O hábito é indissociável da memória, mas enquanto esta limita-se à recordação das associações entre afecções simultâneas, o hábito opera com uma estratégia associativa de afecções sucessivas, e a expectativa de repetição dos mesmos encontros segundo a mesma ordem e o mesmo intervalo de tempo na duração.

Encontramos na Ética o melhor exemplo do que Spinoza entende por hábito no escólio da proposição 44 da Parte II:

“Suponhamos, assim, uma criança que avistou, ontem, uma primeira vez, Pedro, de manhã, Paulo, ao meio-dia, e Simão, à tarde, e que avistou, hoje, outra vez, Pedro, de manhã. É evidente, pela prop. 18, que assim que avistar a luz da manhã, a criança, imediatamente, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que viu no dia anterior, quer dizer, ela imaginará o dia inteiro e, juntamente com a manhã, imaginará Pedro; juntamente com o meio-dia, Paulo; e juntamente com a tarde, Simão; isto é ela imaginará a existência de Paulo e de Simão em relação com um tempo futuro.”

Assim, o hábito é a constituição de uma associação entre afecções sucessivas experimentadas pelo corpo, seguida da expectativa espontânea de que a mesma sucessão de eventos repita-se sempre na mesma ordem. O hábito é uma expressão do esforço em perseverar na existência, esforço de organização dos

¹⁰³ E III, prop. 51

próprios encontros, esforço de concatenação das afecções que se passam no corpo e de previsibilidade de afecções futuras.

È pelo hábito, como experiência do tempo vivido e expectativa de encontros futuros, que o homem tem consciência de sua própria continuidade na existência. Só temos consciência de nossa duração, dessa continuidade sucessiva de momentos que constitui nossa experiência do tempo, pelas associações próprias do hábito, pelo esforço de associação das afecções sucessivas e confusas experimentadas pelo corpo numa determinada ordem, e a expectativa que esta ordem se repita¹⁰⁴.

Além da inestimável participação da memória na dinâmica afetiva, e do papel do hábito na própria constituição de nossa existência como continuidade na duração, ambas estratégias associativas do *conatus* combinam-se, ainda, para possibilitar à mente expressar-se numa língua determinada. As palavras não se confundem com as coisas que designam, nem são idéias¹⁰⁵. É somente pela memorização da associação entre um nome e uma coisa ou uma idéia, e a ordem determinada de seu habitual emprego, que os homens conseguem estabelecer entre si uma linguagem comum¹⁰⁶. É a simultaneidade reiterada dos encontros entre as palavras e seus objetos, e seu emprego em uma ordem determinada, que, pela estratégia associativa da memória e do hábito, inscreve na mente uma linguagem. Linguagem que não é racional, já que necessariamente concatenada segundo as ordens das afecções do corpo, mas que expressa uma estratégia do *conatus* de organização da realidade, um esforço por perseverar na existência.

Por fim, a memória e o hábito têm papel fundamental no processo de subjetivação individual e coletivo. Em Spinoza o indivíduo não precede o social,

¹⁰⁴ “ Sans la durée, liée dans le corps et contractée dans l’âme, l’essence éternelle ne serait pas ‘effort’, c’est-à-dire temporalité vécue, existence continuée. C’est donc l’Habitue qui assure la continuité vécue de notre être. L’Habitue en instituant dans le présent vécu de ses contractions, un passé retenu et un futur attendu, fait du temps la substance même de notre existence...” Bove, Laurent. *La stratégie du conatus...*, p. 27.

¹⁰⁵ “Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento.” E II, prop 49, escólio.

¹⁰⁶ “Compreendo, assim, claramente, porque a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira qualquer semelhança. Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* [maça] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, um homem passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas.” E II, prop. 18, esc.

nem o sujeito pode existir separado da sociedade; somente pelas afecções do corpo em seus encontros com outras coisas singulares semelhantes a nós, o homem constitui a consciência de sua própria existência. Operando desde nossa dinâmica afetiva, na constituição de nossos objetos de desejo, amor e ódio; até a constituição da consciência de nossa própria duração; a memória e o hábito exercem um papel fundamental no processo de reconhecimento de nossos próprios corpos, idéias e afetos. É pelas estratégias associativas do *conatus* que constituímos nossas idéias acerca do que, quem e quando somos¹⁰⁷.

Feita essa breve análise destes dois instrumentos da lógica estratégica do *conatus*, nos cabe ainda assinalar, já indicando o tema a ser tratado nos próximos capítulos, que tanto o hábito quanto a memória terão papel fundamental na análise do campo político em Spinoza. Como qualquer coisa singular, o sujeito político multidão também se esforça em perseverar na existência. Hábitos e memórias coletivas constituem o *ingenium* da multidão, e, como instrumentos que determinam desde a constituição de uma língua comum, até o reconhecimento da unidade subjetiva da multidão, serão elementos fundamentais e de graves conseqüências na compreensão da obediência política.

* * *

Assim, a essência de todo modo finito, e dentre eles destas coisas semelhantes a nós, é um esforço sempre positivo e atual por perseverar na existência. Frente aos inevitáveis encontros com outras coisas singulares, um esforço de resistência à tristeza, resistência à destruição; resistência inscrita na própria essência do indivíduo, resistência ontológica. Nas variações entre potência de padecer e de agir se dá todo o caminho da servidão à liberdade humana. Mas mesmo que imerso na passividade, o *conatus* individual opera numa lógica estratégica de organização do real e previsibilidade dos encontros que constitui toda a nossa experiência dos afetos, do tempo, e nossa consciência de quem somos.

¹⁰⁷ “La memoire fondamentale (comme conatus) constitue donc à la fois le temps et la vie même (c’est une seule et même chose); elle est le processus actuel causal, ou l’essence singulière actualisante; elle est le processus de subjectivation, dans lequel et par lequel tout être s’affecte lui-même dans ce rapport à la fois minimal, essentiel et singulier à soi, qu’enveloppe toute persévérance *in suo esse*. » Bove, Laurent. Ob. Cit. P. 135