

## 1 Espinosa e a afetividade humana

*Não é apenas uma questão de música, mas de maneira de viver: é pela velocidade e lentidão que a gente desliza entre as coisas, que a gente se conjuga com outra coisa: a gente nunca começa, nunca se recomeça tudo novamente, a gente desliza por entre, se introduz no meio, abraça-se ou se impõe ritmos.*

Gilles Deleuze – “Espinosa: filosofia prática”

Os afetos têm um papel central na filosofia de Espinosa na medida em que esta é uma filosofia prática. Segundo Pierre Macherey, em seu livro de introdução a “Ética” (1998), no volume dedicado à terceira parte do livro de Espinosa, a teoria dos afetos é o que torna possível a passagem de um ponto de vista teórico para um ponto de vista prático, mudança de perspectiva que se configura como uma passagem do âmbito objetivo para o âmbito (inter)subjetivo da experiência, já que o conhecimento só é alcançado por meio dos afetos. Espinosa parte da produção da natureza em sua totalidade para chegar às relações características do humano, porém, sem impor uma descontinuidade entre ambos: as relações que compõem o homem não se distinguem das leis universais da natureza, formando um único plano de imanência. Nesse sentido, a afetividade humana se constitui como uma expressão particular da potência global da natureza.

Além disso, há na filosofia – ou melhor, na ética – espinosana uma relação direta entre a criação de conceitos e a vida. Segundo Adriana Barin,

A singularidade da filosofia de Espinosa aparece pelo olhar cuidadoso que ele lança ao campo da experiência. Este campo não é estudado por ele a partir de uma perspectiva pautada na díade sujeito-objeto, mas diferente disso, trata-se de uma atenção ao jogo das relações que constitui a ambos na experiência. (BARIN, 2011, p. 1)

A razão não se separa assim da experiência afetiva, uma vez que Espinosa entende que não se atinge a primeira sem a segunda. Na teoria dos gêneros de conhecimento que encontramos na “Ética”<sup>2</sup> não há uma progressão em que o

<sup>2</sup> Segundo Guimaraens (2006, p. 308), a teoria dos gêneros de conhecimento de Espinosa se modifica ao longo da obra do filósofo, atingindo sua configuração final e mais sofisticada na *Ética*. Aqui trataremos apenas desta última configuração da teoria.

estágio anterior é abandonado à medida que se alcança um estágio mais elaborado, pois a imaginação (primeiro gênero) não nos abandona jamais, mesmo que alcancemos o conhecimento das essências (terceiro gênero). Para o filósofo, além de sermos simultaneamente imaginativos e racionais, só modificamos nossa maneira de pensar e agir na medida em que há uma experiência afetiva em jogo, pois um afeto só é vencido por outro mais forte e contrário<sup>3</sup>, nunca por uma ideia, mesmo que verdadeira.

Na filosofia de Espinosa não há oposição entre razão e afetos – duas expressões particulares da potência da natureza –, mas entre atividade e passividade. Como os afetos não são necessariamente paixões, a afetividade também não se constitui como uma influência perturbadora ao intelecto, como pretendia nos fazer crer a concepção cartesiana. Para Espinosa, inteligência e sensibilidade não são faculdades distintas, sendo o esforço no sentido da sua harmonização justamente o caminho para a liberação, que é descrito pelo filósofo na quinta parte da “*Ética*” (Macherey, 1998). Agimos quando somos causa interna dos efeitos que produzimos dentro e fora de nós, da mesma forma que padecemos quando a causa dos efeitos que produzimos nos é exterior. A diferença ética traçada por Espinosa é entre atividade e passividade, e não entre razão e paixão, pois a razão não (con)vence os afetos em hipótese alguma, por mais que se trate de uma ideia verdadeira.

Para não sermos dominados por afetos passivos, é preciso estabelecer relações de composição – agenciamentos – com outros elementos da natureza, formando assim um corpo mais potente. A alegria, considerada como uma passagem de um estado menos potente para um estado mais potente, é entendida como uma relação de composição com outro corpo, sendo, dessa maneira, uma forma de complexificação do corpo e de suas relações com outros corpos. Aumentando nossa potência de agir acumulamos mais possibilidades de afetar e sermos afetados e, por isso, adquirimos novas possibilidades de relação com o mundo do qual fazemos parte.

Na concepção de Espinosa, o desejo não é condicionado por uma falta ontológica que o incita; todo ser vivo possui certo grau de potência que varia entre limites mínimo e máximo, sendo esta variação o que chamamos de afeto. Assim,

---

<sup>3</sup> *Ética*, Parte IV, Proposição VII.

não se pode dizer que exista, na natureza, um ser mais perfeito do que outro, pois cada ser será perfeito na medida de suas possibilidades, o que é o mesmo que dizer que realidade e perfeição não se distinguem para Espinosa (“Ética”, Definição 6, Segunda Parte). Assim, a um cego não falta a visão, pois a função que o olho possui para quem enxerga não faz parte do corpo do cego; a este só falta algo quando o comparamos a outros corpos da natureza, o que não faz sentido para Espinosa.

O termo afeto (*affectus*) exprime a transição (*transitio*) de um estado a outro, tanto no corpo afetado, como no corpo afetante. Essa transição pode ser benéfica ou maléfica para o corpo afetado, o que se define pelo aumento, no primeiro caso, ou diminuição, no segundo, da potência de agir do corpo. Mas os afetos, apesar de serem ideias – já que as afecções (*affectio*) são modificações que ocorrem no corpo e na mente –, não devem ser entendidos como representações de objeto, pois exprimem as *transições* de potência entre um estado e outro. Os afetos são, portanto, potência em processo de variação; ser afetado é passar a uma perfeição maior (alegria) ou menor (tristeza) do que a do estado anterior. Essa transição, além de não envolver necessariamente a consciência da mesma, exprime a variação da potência de agir do corpo. Para o filósofo, toda paixão é um afeto, embora o contrário não seja verdadeiro. Os afetos podem ser ativos, quando exprimem a passagem a uma perfeição maior (alegria), ou passivos, quando exprimem o movimento oposto (tristeza). Mesmo no terceiro gênero de conhecimento há transições, embora estas sejam sempre ascendentes, no sentido da alegria. Já as paixões podem ser alegres, mesmo que sejam passivas, quando acrescentam mais realidade ao indivíduo, ou tristes, quando subtraem esta realidade do mesmo indivíduo. Clinicamente podemos pensar que afetos passivos não permitem uma elaboração, pois exprimem uma diminuição de potência e, assim, entram o processo de expansão afetiva no sentido da alegria, da atividade e da realidade. Já os afetos ativos, isto é, a passagem da passividade para a atividade, exprimem o “trabalho interpretativo que a mente realiza sobre seus afetos para descobrir-se como causa interna deles” (Peixoto Junior, 2009, p. 372), o que podemos entender como uma elaboração afetiva no sentido da expansão de potência. Esta só se expande se certas condições afetivas estiverem presentes; é por meio da seleção daquilo que nos afeta positivamente que podemos expandi-la,

pois compomos com o ambiente, agindo sobre ele, ao invés de padeceremos de sua invasão.

Aumentar nossa potência é expandir nosso território de ação no mundo e caminhar em direção a uma independência maior em relação ao ambiente – o que não significa diminuir as relações com a exterioridade, mas sim o contrário –, pois apenas quando somos a causa interna de nossos afetos aumentamos nossa potência de agir. As relações que mantemos com os outros corpos podem nos beneficiar ou aprisionar nossa expansão e, no segundo caso, reagiremos aos encontros ao invés de agirmos sobre eles. A ética de Espinosa não se separa do conceito de potência, que se refere ao poder de afetar e de ser afetado que a substância e seus modos possuem, mesmo que em proporções distintas. A substância tem uma potência absoluta e infinita de afetação, enquanto que os modos variam, isto é, sofrem transições, e são estas que chamamos de afetos. Segundo Deleuze, em termos espinosanos, ao invés de se definir um corpo por sua substância ou forma, pode-se defini-lo por meio de uma *latitude* (afetos) e uma *longitude* (relações de movimento e repouso que o constituem). Nas palavras do filósofo francês:

Um corpo pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma idéia, pode ser um *corpus* lingüístico, pode ser um corpo social, uma coletividade. Entendemos por longitude de um corpo qualquer conjunto das relações de velocidade e de lentidão, de repouso e de movimento, entre partículas que o compõem desse ponto de vista, isto é, entre *elementos não formados*. Entendemos por latitude o conjunto dos afetos que preenchem um corpo a cada momento, isto é, os estados intensivos de uma *força anônima* (força de existir, poder de ser afetado). Estabelecemos assim a cartografia de um corpo. O conjunto das longitudes e das latitudes constitui a Natureza, o plano de imanência ou de consistência, sempre variável, e que não cessa de ser remanejado, composto, recomposto, pelos indivíduos e pelas coletividades. (DELEUZE, 2002, p. 132, grifado no original)

A ética de Espinosa, portanto, vai no sentido da expansão de potência através de modos de existência imanentes, que não se referem a valores transcendententes de bem e mal, mas acompanham as relações e encontros entre os corpos, traçando um caminho em direção à liberdade. Esta nada mais é do que a possibilidade de compor relações com o ambiente, isto é, acrescentar mais realidade à própria vida, fazer com que os encontros possam somar experiências ao invés de subtrair nossa potência de agir e conhecer o mundo e a nós mesmos. A compreensão ética decorre de uma experiência afetiva, não está submetida a

interdições transcendentais, mas emana de uma compreensão que nasce de nós mesmos sobre o que nos convém e o que não pode convir com nossa essência. Tentaremos, ao longo deste capítulo, acompanhar Espinosa no caminho traçado por sua filosofia na direção da ética, da liberdade e da alegria.

## 1.1.

### A substância e os seus modos: singularidade e subjetivação

Para que o lugar dos afetos na teoria espinosana, assim como a maneira com que se dá o conhecimento sejam devidamente compreendidos, entretanto, teremos que tratar primeiramente da forma como o filósofo entende o homem e sua relação com a natureza ou, no vocabulário do século XVII, com Deus. Passemos, então, da epistemologia para a ontologia espinosana. No entendimento espinosano de Deus está contida uma das maiores rupturas do filósofo em relação ao século XVII. A existência de uma única substância absolutamente infinita que se manifesta de infinitas maneiras em infinitos atributos e que é causa de si mesma e de todas as coisas existentes não permite que se conceba Deus – ou a substância – de forma transcendente. Em outras palavras, a concepção espinosana de Deus é a própria construção de um plano de imanência<sup>4</sup>, pois tudo o que se produz é produzido *em* Deus, ou na Natureza, e não fora dele(a). Deus é causa imanente de todas as coisas, isto é, não se afasta daquilo que produz. A primeira Definição da Primeira Parte da “Ética” é a de *causa sui*. Diz Espinosa: “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (Espinosa, 1677/2008, p. 83). A substância existe necessariamente, assim como Espinosa demonstra na Proposição 11<sup>5</sup> da mesma Parte, e é, portanto, eterna. A eternidade da substância, entretanto, deve ser entendida como ausência de tempo e não como duração indeterminada no tempo, pois se a essência da substância envolve sua existência,

<sup>4</sup> Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O que é a Filosofia?*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, (p. 79).

<sup>5</sup> “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”. (“Ética”, Proposição 11, Primeira Parte).

ela só pode existir<sup>6</sup>. Para Espinosa, a eternidade diz respeito ao que não está submetido ao tempo (Deleuze, 2005).

Os modos infinitos, que se dividem em modos infinitos imediatos e modos infinitos mediatos, são eternos tal qual Deus em sua natureza absoluta, o que não se pode afirmar sobre os modos finitos. O ser humano, que para o filósofo é um modo finito da substância, não é eterno. Os modos finitos *duram*<sup>7</sup> no tempo, isto é, sua existência tem começo e fim, mesmo que este não possa ser determinado pela natureza da coisa existente, nem por sua causa eficiente, que, segundo Espinosa, na Explicação da Definição 5 da Segunda Parte da “Ética” (p. 81), necessariamente põe a existência da coisa mas não a retira. Os modos não são causa de si; a substância é a causa de sua existência, mas também de sua essência, expressa pelo *esforço em perseverar na existência*, que Espinosa chama de *conatus*. “O *conatus* é desejo sem objeto porque não é nada mais que a produtividade do real em nós e através de nós, que funciona sem finalidade alguma e sem motivação alguma” (Bove, 2010, p. 32). Se a essência da substância – uma potência absolutamente infinita de existir e produzir (Deleuze, 2002) – se afirma através dos atributos pensamento e extensão, a essência dos modos se afirma através de suas respectivas potências, expressas pelo *conatus*, que é, porém, expressão<sup>8</sup> da potência infinita da substância. Isso se explica porque – como foi dito – a substância não se separa de seus efeitos: os modos.

Na Primeira Parte da “Ética”, Espinosa define os modos como “afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (Espinosa, 1677/2008, p. 13). Esta “outra coisa” à qual se refere Espinosa é a própria substância absolutamente infinita, pois se a causa de si é uma propriedade exclusiva da substância (“Ética”, Primeira Parte, Definição 1), os modos são formas de expressão da mesma, mas não podem ser entendidos como existindo em si mesmos e sendo por si mesmos concebidos, uma vez que assim Espinosa teria que admitir a existência de mais de uma substância e esta não seria mais autônoma, já que não se conceberia por si mesma e sim por outra. Os

<sup>6</sup> Segundo Guimaraens (2006, p. 26): “Aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente é a substância absolutamente infinita, pois ela não padece de nenhum regime de determinação”.

<sup>7</sup> Posteriormente o conceito de duração será explorado, tendo em vista suas relações com a dinâmica afetiva na teoria de Espinosa.

<sup>8</sup> Com o termo “expressão”, pretendo ressaltar o caráter singular da mesma, excluindo o entendimento de que algo já estava lá para ser expresso. A expressão a que me refiro é singular e atual.

modos, portanto, exprimem a substância divina, a mesma pela qual são concebidos. O corpo faz parte de um dos atributos da substância, o atributo extensão, enquanto que a mente faz parte de um outro atributo da substância, o atributo pensamento.

Espinosa define atributo na Primeira Parte da “Ética” como “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência”<sup>9</sup>. A substância possui infinitos atributos, mas o intelecto humano apenas distingue dois deles: o pensamento e a extensão. Cada atributo da substância exprime a realidade da mesma<sup>10</sup>, porém, cada qual a seu modo; o atributo pensamento se expressa na forma de ideias e o atributo extensão na forma de corpos extensos. Os atributos são, portanto, expressões distintas de uma mesma substância, “expressões, em planos que jamais se sobrepõem, de uma única e mesma realidade, ou seja, de uma única e mesma ‘ordem’ ou de um único e mesmo ‘encadeamento das causas’” (Ramond, 2010, p. 27). Dessa forma, os modos, como expressões da substância infinita, existem simultaneamente em dois planos distintos, o extensivo e o mental, configurando-se assim a chamada teoria do paralelismo<sup>11</sup>, em que se afirma a identidade ontológica entre os atributos substanciais.

Para Espinosa, corpo e mente são isonômicos, isto é, estão submetidos às mesmas leis de produção, porém se expressam de forma distinta e autônoma. Com isso, Espinosa define a impossibilidade de intervenção direta da mente no corpo – como ocorre no sistema cartesiano com a Glândula Pineal – e vice-versa, assim como assegura a ausência de hierarquia entre as duas instâncias. No sistema espinosano, não caberia, portanto, falar em controle das paixões – corpóreas – pela mente, já que o que é paixão no corpo também o é na mente; da mesma forma, o que se configura como uma ação no corpo também se constitui como ação na mente. Espinosa afirma que “A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”<sup>12</sup>, pois se trata de uma só e a mesma conexão, expressa de forma diferenciada pelo corpo e pela mente, modos dos

---

<sup>9</sup> “Ética”, Parte I, Definição IV.

<sup>10</sup> “Ética”, Parte I, Proposição X, Escólio.

<sup>11</sup> Apesar das controvérsias acerca do termo, adotaremos o mesmo por concordarmos com o entendimento de Gilles Deleuze.

<sup>12</sup> “Ética”, Parte II, Proposição VII.

atributos extensão e pensamento. No Escólio da mesma Proposição Espinosa diz que

(...) a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob um outro. Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras. (ESPINOSA, 1677/2008, p. 55)<sup>13</sup>

Segundo Guimaraens (p. 114, nota 85), a “união ‘paralelista’ entre os atributos é uma indissociabilidade que conserva sua heterogeneidade”, já que não ocorre uma fusão entre corpo e mente, embora estes só possam ser entendidos na relação indissociável que possuem entre si. A partir disso, podemos concluir que falar de expansão de potência é tanto falar de uma capacidade maior de afetar e de ser afetado, como de uma capacidade maior de pensar e conhecer, já que mente e corpo são dois planos distintos de expressão, porém fazem parte de uma mesma realidade.

## 1.2.

### A consciência e as relações entre corpo e mente

Na teoria espinosana o corpo é o “objeto da ideia que constitui a mente humana”<sup>14</sup> (Espinosa, 1677/2008, p. 97). Ou seja, a mente se constitui através da ideia que tem do corpo, o que significa que mente e corpo se correspondem de tal forma que não pode existir um sem o outro, assim como não é preciso nenhuma outra instância para interligá-los, e nenhum dos dois modos prevalece sobre o outro. Mente e corpo exprimem atributos distintos, mas, do ponto de vista da substância, são uma só e a mesma coisa (Espinosa, 1677/2008, Segunda Parte, Proposição 7, Escólio). Há, portanto, correspondência entre as afecções<sup>15</sup> do corpo e as ideias da mente, de modo que as ideias da mente representam as afecções do corpo, assim como diz Espinosa no Axioma 3 e na Proposição 7 da Segunda Parte

<sup>13</sup> As citações diretas e títulos de obras mantêm a ortografia original, por fidelidade à obra citada.

<sup>14</sup> “Ética”, Parte II, Proposição XIII.

<sup>15</sup> No decorrer deste capítulo trataremos das diferenças propostas por Espinosa entre afecções (*affectio*) e afetos (*affectus*). Por ora, basta saber que afecção é o nome dado por Espinosa à ideia que acompanha o afeto, sendo a afecção e o afeto indissociáveis.

da “Ética”<sup>16</sup>. Mas Deleuze (Idem, p. 73) chama a atenção para o fato de que a ideia não se define pelo seu caráter representativo, pois “a ideia que nós somos é para o pensamento e para as outras ideias o que o corpo que nós somos é para a extensão e para os outros corpos”, sendo secundário a essa correspondência o poder representativo da ideia.

É importante ressaltar que o mesmo Deleuze também chama atenção para o fato de que a tese espinosana do paralelismo não visa instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma/mente, mas possui uma significação prática que se refere à inversão do princípio tradicional em que a moral se configura como um empreendimento de dominação das paixões pela consciência (Deleuze, 2002). Ao inverter tal princípio, Espinosa afirma que tudo o que é paixão na alma também o é na mente, e vice-versa. Mais do que uma valorização do corpo em detrimento da mente, a inversão empreendida por Espinosa trata de uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento. Da mesma forma que não podemos saber, por antecipação, do que um corpo é capaz, também não somos senhores daquilo que nossa mente apreende. Espinosa, assim, acaba por antecipar a descoberta freudiana do inconsciente, pois sua teoria nos leva à afirmação de que a mente não pode ser só a consciência que dela temos. Nas palavras de Deleuze:

Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e *o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos*. Não há menos coisas no espírito que ultrapassam a nossa consciência que coisas no corpo que superam nosso conhecimento. É, pois, por um único movimento que chegaremos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e a captar a força do espírito, para além das condições dadas da nossa consciência. (...) Em suma, o modelo do corpo, segundo Espinosa, não implica nenhuma desvalorização do pensamento em relação à extensão, porém, o que é muito mais importante, uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: uma descoberta do inconsciente e de um *inconsciente do pensamento*, não menos profundo que o *desconhecido do corpo*. (DELEUZE, 2002, pp. 24-25, grifado no original).

<sup>16</sup> “Os modos do pensar, tais como o amor, o desejo, ou qualquer outro que se designa com o nome de afeto do ânimo, não podem existir se não existir, no mesmo indivíduo, a idéia da coisa amada, desejada, etc. Uma idéia, em troca, pode existir ainda que não exista qualquer outro modo do pensar” (“Ética”, Segunda Parte, Axioma 3).

“A ordem e a conexão das idéias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (“Ética”, Segunda Parte, Proposição 7).

Após estabelecer o lugar do corpo como objeto da ideia que constitui a mente, Espinosa define a essência dos corpos, que se traduz pelo movimento e pelo repouso, e não pela substância (Espinosa, 1677/2008, Prop. 13, Axiomas 1 e 2 e Lema 1, p. 99). O movimento é uma das características inerentes aos corpos, que participam de um dos atributos da substância absolutamente infinita, o atributo extensão. Pode-se dizer que esse atributo se expressa através do movimento – modo infinito imediato da substância –, isto é, se encontra em permanente atividade expressiva, atividade esta que é transmitida aos modos finitos referentes ao atributo em questão, que são os corpos. E se o que distingue os corpos não é a substância, e sim o movimento e o repouso, não se pode dizer que exista uma coisa mais perfeita do que outra, pois movimento e repouso são características dinâmicas, que configuram a potência dos corpos.

A potência de um corpo também é entendida por Espinosa através do movimento, pois, quanto mais um corpo é capaz de agir – ou padecer – simultaneamente sobre um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz de perceber um número maior de coisas. Dito de outro modo, esta mente, e conseqüentemente este corpo, será mais potente à medida que puder estabelecer relações mais complexas com o que a cerca, o que supõe uma capacidade maior de afetar e ser afetado. O universo físico espinosano comporta assim uma dimensão eminentemente relacional, já que o movimento não se processa somente no interior de um corpo isolado, e sim nas relações com os outros corpos e com o meio (Cf. “Ética”, Segunda Parte, Lema 3, Prop. 13).

O corpo humano é, para Espinosa, uma singularidade complexa, ente singular e dinâmico em constante relação com o ambiente, pois dele não se exclui, tanto do seu ponto de vista, uma vez que se constitui através das relações que mantém com a exterioridade, quanto do ponto de vista desta última, pois os outros corpos com que se relaciona também dele necessitam. A extensão, atributo do qual o corpo faz parte, não é matéria inerte, e sim atividade infinita, sendo o equilíbrio interno de cada corpo mantido apenas a partir de mudanças internas e relações externas contínuas, do que resulta que

o corpo não é uma unidade isolada que entraria em relação com outras unidades isoladas, mas é um *ser originária e essencialmente relacional*: é constituído por relações internas entre os corpúsculos que formam suas partes e seus órgãos e pelas relações entre eles, assim como por relações

externas com outros corpos ou por *afecções*, isto é, pela capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se, transformando-se e conservando-se graças às relações com outros. (CHAUI, 2011, p. 73, grifo nosso).

“A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (Espinosa, 1677/2008, Prop. 19, p.113). A mente humana só conhece os corpos exteriores através do corpo de que ela é ideia, ao mesmo tempo em que só pode conhecer o corpo de que é ideia enquanto se relaciona com os corpos exteriores, que se encontram em um regime de afetação recíproca com a mesma. A ideia que a mente tem das afecções do corpo é um conhecimento imaginativo, embora esta forma de conhecimento não deva ser subestimada, já que constitui a base para os outros gêneros do conhecimento. Segundo Deleuze (2002, p. 83, grifo no original), “as únicas idéias que temos nas condições naturais de nossa percepção são as que representam *o que acontece* ao nosso corpo, o efeito de outro corpo sobre o nosso, isto é, uma mistura dos dois corpos: elas são necessariamente inadequadas”.

Mas há em Deus uma ideia da mente humana, da mesma forma que há uma ideia do corpo, já que mente e corpo são afecções de dois atributos divinos (Espinosa, 1677/2008, Prop. 20, p.115). Da mesma forma que a mente é a ideia do corpo, esta ideia existindo em Deus e sendo expressa através do atributo pensamento, a ideia da mente também existirá em Deus, constituindo a ideia do atributo pensamento. Como o pensamento é um atributo divino, Espinosa diz, na Demonstração da Proposição 20 da Segunda Parte da “Ética”, que é preciso existir em Deus a ideia desse atributo, assim como de todas as suas afecções. Sendo a mente humana uma afecção desse atributo, uma ideia da mente existe necessariamente em Deus. E como a mente é a ideia do corpo, a ideia da mente será a ideia de uma ideia, sendo assim a ideia da ideia que a mente possui de seu corpo.

Deleuze explica com mais clareza a necessidade da existência de uma ideia da ideia: “Com efeito, toda ideia representa algo que existe num atributo (realidade objetiva da idéia); mas ela própria é algo que existe no atributo pensamento (forma ou realidade formal da ideia); nessa qualidade, é objeto de outra ideia que a representa etc.” (Deleuze, 2002, p. 65). Para Espinosa

(1677/2008), “A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (Espinosa, 1677/2008, Prop. 23, p.117). A mente humana é objeto, e não sujeito, do conhecimento que tem de si mesma, conhecimento este que se constrói simultaneamente à construção da própria mente, mas em outro plano, no plano da consciência, isto é, como ideia da ideia ou, em outras palavras, como uma dobra da ideia sobre a própria ideia. Podemos dizer também que a mente só pode ter consciência de sua individualidade através das afecções do corpo, ou seja, dos encontros com os outros corpos e partes da natureza, assim como dos afetos provenientes desses encontros.

Segundo Deleuze, a consciência é a “propriedade da ideia de duplicar-se” (Deleuze, 2002, p.65). Para o filósofo francês, a consciência espinosana possui três propriedades: a *Reflexão*, que constitui a capacidade de se desdobrar sobre si mesma, isto é, a propriedade física da ideia, não a propriedade moral de um sujeito que julga essa ideia; a *Derivação*, pois a consciência é sempre secundária em relação à ideia de que é ideia; a *Correlação*, pois, pelo enunciado da Proposição 21 da Segunda Parte da “*Ética*”, entendemos que “a relação da consciência com a ideia de que é consciência é a mesma da relação da ideia com o objeto de que é conhecimento” (Deleuze, 2002, p.65). Deleuze também afirma, como foi dito acima, que “a consciência se banha inteiramente no inconsciente” (Idem, p.66), por duas razões: 1ª) nós apenas somos conscientes das ideias que representam as afecções de outros corpos em relação ao nosso; 2ª) há outras formas de pensar que não as ideias (por exemplo, o *conatus*), mas nós apenas temos consciência das ideias das afecções que exprimem o *conatus*, não dele próprio, embora o afeto produzido pelo *conatus* também possa ser reflexivo, assim como a ideia que o determinou (Ibid.). Para Deleuze, “todo o caminho da *Ética* se faz na imanência; mas a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente” (Ibid., p. 35).

Os corpos se diferenciam de um ponto de vista dinâmico e cinemático, em que a maior ou menor complexidade das relações mantidas com os outros corpos define a maior ou menor potência relativa de um corpo. A distinção entre os corpos, assim como a individualidade dos mesmos, se dá pela proporção entre movimento e repouso, não pela quantidade de matéria, ou por uma diferença de natureza. A individualidade não é consequência de “uma mente que dá forma e unidade à matéria, mas implica em uma união de corpos segundo uma lei de

composição” (Peixoto Junior, 2009, p. 382). Para Espinosa, a matéria possui uma permanente vibração intrínseca, fazendo com que os corpos participem de uma economia física dinâmica, composta por um regime de afetação e contra-afetação que é responsável pela constituição dos corpos complexos (Idem), sendo um exemplo destes o corpo humano, composto por inúmeros corpos em relação recíproca.

Por fazerem parte de um único atributo, os corpos possuem entre si uma conveniência mínima, descrita por Espinosa como uma concordância<sup>17</sup> intrínseca. A economia corpórea espinosana é determinada por uma incessante troca de movimento e repouso entre os corpos que forma, assim, outros corpos – compostos. Os corpos compostos são singulares à medida que a resultante das forças que o constituem se dá em uma certa proporção que não os destrói, formando, dessa maneira, uma unidade corpórea que possui um grau de potência determinado também pelas relações estabelecidas. A chamada tese da pressão dos ambientes<sup>18</sup> se explica pelo fato de que os corpos sempre serão afetados/constrangidos pelo ambiente do qual fazem parte, tal como o ambiente será afetado por eles (Ibid.).

No sistema espinosano, a mente se constitui através das ideias que forma dos encontros do corpo do qual é ideia com os outros corpos. O corpo tem papel fundamental nesse processo, já que sem ele a mente não poderia se constituir (Cf. “Ética”, Proposição 13). Espinosa afirma que:

quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas (ESPINOSA, 1677/2008, p.99)

Um corpo é tanto mais potente “quanto mais amplo e complexo for o sistema das afecções corporais” (Chauí, 2011, p. 73), isto é, a capacidade para afetar e ser afetado por outros corpos. No Escólio da Proposição II da Terceira Parte da “Ética”, Espinosa põe a célebre questão sobre os limites do corpo: “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo (...)”, afirmando mais uma vez o caráter dinâmico do corpo, que, além de não poder ser definido

<sup>17</sup> “Ética”, Parte II, Proposição XIII, Lema II.

<sup>18</sup> Jaquet, 2001 *apud* PEIXOTO JUNIOR, 2009.

apartado da experiência, também não comporta uma essência imutável, mas está em constante transformação a partir do contato e da troca permanente com o entorno. Quanto maior a amplitude desse contato, maior também será a potência do corpo, que se constitui afetivamente à medida que é capaz de sofrer e provocar afecções. “Assim, o corpo, concebido como um sistema complexo de movimentos externos e internos pressupõe e põe a intercorporeidade como originária” (Peixoto Junior, 2009, p. 374).

Corpo e mente são expressões simultâneas de uma só e mesma substância, por isso a comunicação entre ambos está dada de princípio (Chauí, 2011). Além disso, de acordo com a Proposição XIII da Segunda Parte da “Ética”, o objeto que constitui a mente é uma coisa singular existente em ato: o corpo. Assim, a mente será tanto mais apta a um grande número de percepções, quanto mais o corpo, objeto da ideia que é a mente, puder ser arranjado de um grande número de maneiras<sup>19</sup>, ou seja, quanto maior for a complexidade do corpo e conseqüentemente a sua capacidade para sofrer afecções. Segundo Chauí (2011, p. 76), “a singularidade do homem como unidade de um corpo e de uma mente é imediata – a união não é algo que lhes acontece, mas aquilo que um corpo e uma mente são quando são corpo e mente humanos”. O corpo possui, assim, um papel central e imprescindível nos processos cognitivos, que envolvem, de parte a parte, a sensorialidade.

A capacidade de pensar é construída à medida que o corpo entra em contato com o ambiente que o cerca, pois se a mente é a ideia do corpo, ao mesmo tempo em que é ideia de si mesma, é fundamental para o conhecimento de si o conhecimento do corpo do qual ela é ideia, e esse processo se dá a partir dos encontros do corpo com os outros corpos. Se pensarmos no processo de descoberta do mundo ao qual um bebê está submetido, entendemos com maior facilidade o caráter imprescindível do corpo, que serve de baliza para a mente incipiente elaborar as experiências pelas quais o bebê está passando no seu contato com o ambiente e com os objetos que o cercam. Com Espinosa, poderíamos dizer que pensar é transformar as categorias do mundo, não como representação, mas como prática de experimentação; um encontro faz pensar, provoca o pensamento. Este nunca parte, no sistema espinosano, de uma decisão

---

<sup>19</sup> “Ética”, Parte II, Proposição XIV.

racional ou voluntária. É nesse sentido que também se pode afirmar que não há pensamento sem uma base afetiva que o sustente e acompanhe. A relação entre razão e afetividade em Espinosa é de continuidade, não de oposição.

### 1.3.

#### Afeto e duração

A noção de afeto (*affectus*) na filosofia de Espinosa está intimamente relacionada à ideia de duração. De acordo com o que Espinosa diz na Carta nº 12<sup>20</sup>, a famosa carta sobre o infinito enviada a Lodewijk Meijer, é da diferença de concepção entre a existência dos modos e da substância que provém a diferença entre eternidade e duração. A substância existe necessariamente, pois sua essência não se separa de sua existência, sendo por isso eterna; já os modos dir-se-á que duram, pois podem existir ou não, estando no primeiro caso submetidos a uma duração indeterminada, uma vez que não se pode saber previamente o tempo que um modo permanecerá existindo<sup>21</sup>. Segundo Deleuze, a noção espinosana de eternidade “coexiste com a duração, tal como coexistem as duas partes de nós mesmos que diferem em natureza, a que envolve a existência do corpo e a que exprime a sua essência” (Deleuze, 2002, p.69), isto é, tal como podem existir simultaneamente os modos e os atributos. Ser eterno significa, para Espinosa, não estar submetido ao tempo, possuindo assim uma existência infinita, sobre a qual não caberia estabelecer um antes e um depois, tendo em vista que a substância não pode ser concebida senão como existente. Daí conclui-se que Espinosa não trabalha com a noção comum de eternidade, já que ordinariamente nos referimos ao que é eterno como aquilo que dura indefinidamente, o que para o filósofo define a duração, pois não podemos determinar o fim da existência de um modo.

<sup>20</sup> ESPINOSA, B. *Correspondência*. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

<sup>21</sup> De acordo com Espinosa, nos “Pensamentos Metafísicos”, o tempo “não é uma afecção das coisas, mas apenas um modo de pensar, ou, como já dissemos, um ente de Razão. Com efeito, é um modo do pensar que serve para explicar a duração. (...) a duração é concebida como maior ou menor, como composta de partes e (...) é um atributo da existência e não da essência”. Portanto, pode-se dizer que o tempo é uma abstração, uma forma de pensar que não tem existência objetiva e não existe fora do pensamento e da imaginação, isto é, não tem existência externa, não existe fora de nós como elemento transcendente. Da mesma forma, percebe-se que Espinosa não compromete a noção de duração com o tempo quando afirma que a mesma é a continuação indefinida no existir. Para melhores esclarecimentos Cf. ITOKAZU, E. M. “Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa”, 2008.

Diz o filósofo na Definição V da Segunda Parte da “Ética”: “A duração é a continuação indefinida no existir” (Espinosa, 1677/2008, p. 52).

O infinito não deve ser compreendido como ilimitado, muito menos ser quantificado, pois é um aspecto qualitativo e imanente à existência divina. Como adverte Chauí (1973, p. 24, grifado no original), “tomar o infinito como ilimitado é tomá-lo negativamente (o que *não* tem começo *nem* fim)”, enquanto que na concepção espinosana o infinito é “positividade absoluta: é a identidade da existência e da essência, a simultaneidade necessária de todas as leis do universo” (Idem), isto é, a imanência intrínseca à identidade da essência e da existência substanciais. A eternidade da substância deve ser referida àquilo que possui uma potência de agir invariável (Deleuze, 2002, p.69). A duração, por outro lado, é a “continuação da existência a partir de um começo” (Deleuze, 2002, p. 69). Nas palavras de Espinosa, a duração é “*o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas enquanto perseveram em sua atualidade*”<sup>22</sup>, portanto, não pode ser prevista ou determinada. Deleuze (2005) também ressalta o aspecto *transitivo* da duração, que está diretamente ligado à experiência afetiva. Segundo o filósofo francês, a duração é a passagem ou transição vivida entre dois estados:

A passagem do estado anterior ao estado atual difere em natureza do estado anterior e do estado atual. Há uma especificidade da transição e é precisamente isto que chamamos duração e o que Espinosa chama duração. A duração é a passagem vivida, a transição vivida. O que é a duração: jamais uma coisa mas a passagem de uma coisa a outra, basta acrescentar: enquanto vivida.<sup>23</sup> (DELEUZE, 2005, p. 57)

Como dissemos, o fenômeno da duração está estritamente ligado ao afeto em Espinosa. Mas para que isso possa ser entendido é preciso que distingamos o afeto (*affectus*) da afecção (*affectio*). Algumas traduções usam a mesma palavra para designar *affectus* e *affectio*, mas Deleuze (2005) chama a atenção para os problemas de tal redução. A edição que utilizamos designa *affectus* por “afeto” e *affectio* por “afecção”, assim como Deleuze recomenda, já que Espinosa utiliza as duas palavras distintamente. Segundo o filósofo francês, “todo modo de pensamento enquanto não representativo será denominado afeto” (2005, p. 5). No entanto, o afeto pressupõe uma ideia e esta é chamada de afecção (*affectio*). A

<sup>22</sup> Espinosa, “Pensamentos Metafísicos”, pp. 17-18.

<sup>23</sup> Porém, como marca o próprio Deleuze (2005, p. 56), uma transição vivida “não quer dizer forçosamente consciente”.

afecção por outro lado sempre envolve um afeto. O afeto e a afecção “são duas espécies de modos de pensamento que diferem em natureza, irredutíveis um ao outro, porém apanhados em uma relação que o afeto pressupõe uma ideia por mais confusa que ela seja” (Deleuze, 2005, p. 5). Há também uma grande diferença entre a comparação que o espírito é capaz de empreender entre dois estados e a transição vivida (Deleuze, 2005). Segundo Deleuze (2005, p. 60), os afetos não assinalam as diminuições e os aumentos de potência, os afetos “são as diminuições e os aumentos de potência vividos”. Eis o mecanismo descrito pelo autor:

(...) há uma variação contínua sob a forma aumento-diminuição-aumento-diminuição da potência de agir ou da força de existir de acordo com as ideias que se tem. (...) à medida que uma ideia substitui a outra eu não cesso de passar de um grau de perfeição a outro, mesmo minúsculo, e é esta espécie de linha melódica da variação contínua que vai definir o afeto (*affectus*) ao mesmo tempo em sua correlação com as ideias e sua diferença de natureza com as ideias. Nós nos damos conta desta diferença de natureza e desta correlação. Vocês dirão se isto lhes convém ou não. Nós temos todos uma definição muito sólida do *affectus*; o *affectus* em Espinosa é a variação contínua da força de existir, enquanto esta variação é determinada pelas ideias que se tem. (DELEUZE, 2005, p. 8)

Segundo Deleuze (2006), os afetos – ou signos – podem ser escalares ou vetoriais. Eles estão sempre combinados, pois, os afetos sempre derivam de afecções, que os acompanham. As afecções são signos escalares, pois exprimem o estado de um modo num determinado momento do tempo, ou seja, são sensações ou percepções que indicam nosso estado atual; são vestígios de um corpo sobre outro. Mas, como já foi dito, um signo não indica uma comparação entre dois estados, numa operação reflexiva, mas determina uma passagem entre dois estados. Os efeitos de um encontro se estendem na duração, sendo vividos como prazer ou dor, alegria ou tristeza. Esses signos são o que chamamos de afetos e são considerados por Deleuze como signos vetoriais, pois indicam um aumento ou diminuição, expansão ou restrição de nossa potência. “São passagens, devires, ascensões e quedas, variações contínuas de potência que vão de um estado a outro” (Deleuze, 2006, p. 157).

Segundo Machado (2009, p. 77), “enquanto a ideia de afecção indica um estado, ou que a afecção é um estado, o afeto envolve a relação temporal ou a variação de dois estados”. Os signos vetoriais de afeto podem indicar aumentos ou

diminuições de potência, mas também podemos encontrar signos ambíguos, chamados por Espinosa de *flutuantes*, pois nos afetam de alegria e de tristeza, aumentam e diminuem nossa potência, simultaneamente. No entanto, por mais que estejamos falando de aumentos e diminuições de potência, é preciso atentar para o fato de que isso “não significa que haja falta ou privação, pois o poder de ser afetado que expressa a essência do modo está sempre preenchido, completo, realizado em sua relação com outros modos” (Idem, p. 77).

#### 1.4.

#### **Afeto e conhecimento: ação e paixão**

Segundo Deleuze (2005), o afeto é determinado pelas ideias, porém não se reduz a elas, pois é de outra ordem. No que tange às ideias, não há apenas as afecções, que correspondem ao efeito de um corpo sobre outro, existem também as noções comuns e as ideias essência. As noções comuns são as ideias próprias ao segundo gênero de conhecimento – a razão –, e as ideias essência ao terceiro gênero de conhecimento – a ciência intuitiva. As afecções são, de outra forma, as ideias próprias ao primeiro gênero de conhecimento, denominado por Espinosa de imaginação. No primeiro gênero, vivemos à mercê dos encontros, que podem aumentar ou diminuir nossa potência de agir, enquanto que, no segundo gênero, formamos noções comuns (ideias noção) sobre os corpos que nos afetam. Conquistamos, assim, a posse de nossa potência de agir, pois compreendemos as relações de conveniência que fazem com que um determinado corpo se componha com o nosso. Formamos, portanto, ideias adequadas desses encontros e tendemos a organizar os mesmos no sentido da composição com os outros corpos, aumentando, assim, nossa potência. No terceiro gênero, há o que Espinosa denomina de ideias essência, com as quais se pode compreender a correlação entre as essências singulares. É através das noções comuns que é possível alcançar as essências, tanto dos outros corpos, como do nosso e de toda a Natureza (Deus). Para Deleuze (1978-81/2005, p. 18), o terceiro gênero se dá quando formamos ideias “que são como puras intensidades, onde minha própria intensidade irá convir com a intensidade das coisas exteriores. (...) O terceiro gênero é um mundo de intensidades puras”.

Para Espinosa, o corpo pode ser afetado de tantas maneiras quantas forem os encontros que realizar (Cf. “Ética”, Segunda Parte, Axioma 4). Esses encontros podem resultar em composições ou decomposições. O fato de o corpo poder ser afetado constitui um poder que lhe é intrínseco, que se configura como a sua potência singular. O poder de ser afetado pressupõe uma variação de potência, porém, por mais que o corpo possa ter o seu grau de potência diminuído em um encontro, não podemos dizer que o poder de ser afetado constitua uma passividade em si, pois, sendo um poder, tem necessariamente algo de positivo. O poder de ser afetado diz respeito tanto aos corpos como às mentes. Quando se trata de um corpo, este só poderá ser afetado por outros corpos. Da mesma forma, quando se trata da mente, esta só poderá ser afetada pelos “modos do pensar”, que não são necessariamente ideias (Cf. “Ética”, Segunda Parte, Definição 3). Mas como a mente, para Espinosa, é a ideia do corpo, podemos dizer que é também afetada pelos corpos através das ideias que forma dos encontros que o corpo de que é ideia realiza com outros corpos.

Diz Espinosa na Proposição 17 da Segunda Parte da “Ética”:

Se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo (ESPINOSA, 1677/2008, pp.107-108).

No Escólio da mesma Proposição, Espinosa nomeia essa forma de pensamento (ou gênero de conhecimento) de imaginação:

Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina (ESPINOSA, 1677/2008, p.111).

Não se pode dizer que no sistema espinosano a imaginação seja nociva em si mesma, mas sim que configura até mesmo uma potência corporal. Assim, continua Espinosa no Escólio:

Aqui, para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é

considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. (ESPINOSA, 1677/2008, p.111)

Será que podemos fazer uma analogia entre o que se afirma nessa Proposição e a natureza do processo clínico, que em certas situações produz afecções que podem excluir a ideia de um corpo exterior que continua produzindo efeitos apesar de não estar mais presente? O fato é que, de acordo com o que afirma Espinosa, no contexto da imaginação “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (Idem, Prop. 16, Corolário 2, p. 107), apesar de que “A ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior” (Ibid., Prop. 16, p. 107). Segundo Deleuze, são as misturas de corpos que definem as afecções, sendo estas “imagens ou marcas corporais” (Deleuze, 2002, p.55).

É na Terceira Parte da “Ética” que Espinosa trata da origem e da natureza dos afetos. As primeiras definições que se colocam então para o filósofo são as de *causa adequada* e *inadequada*. Diz Espinosa: “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.” (Espinosa, 1677/2008, p.163). Causa adequada é aquela que exprime a sua própria natureza nos efeitos que produz. Assim, o efeito de uma causa adequada não necessita de outros elementos para ser explicado, pois é a sua causa, e somente ela, que o explica. De outra forma, os efeitos de uma causa inadequada não podem ser explicados somente pela mesma. É por isso que Espinosa também define causa inadequada como *parcial*, já que será preciso o conhecimento de outra causa, que não a causa inadequada, para explicar os efeitos produzidos. Quando somos causa adequada de nossas ações, somos a única causa das mesmas, portanto, agimos à nossa maneira; quando somos causa inadequada, além de não agirmos, já que somos passivos, nós não somos a única causa dos efeitos que produzimos, ou seja, há uma força externa que nos determina – não vivemos de acordo com a nossa natureza.

A partir dessa Definição, vemos que Espinosa opõe ação a paixão, sendo a primeira o resultado de uma causa adequada, e a segunda, de uma causa

inadequada. Se os efeitos produzidos por uma causa adequada se explicam apenas pela natureza de tal causa, agimos quando somos determinados por nossa própria natureza, podendo ser os efeitos produzidos em nós, ou fora de nós. Assim, os efeitos de nossa ação serão compreendidos apenas por nossa natureza, ou seja, os efeitos de nossas ações serão fruto da forma como apreendemos o mundo e dele nos apropriamos, não uma imposição externa. Quando produzimos efeitos, em nós ou fora de nós, dos quais a nossa natureza é apenas causa parcial, padecemos, isto é, somos determinados por uma causa inadequada. Quando algo exterior nos determina a operar<sup>24</sup>, somos passivos, pois não agimos determinados apenas por nossa natureza. Porém, mesmo quando se trata de uma causa inadequada, ainda podemos falar de um poder: o poder de ser afetado. E como se trata de um poder, tem uma certa positividade. A possibilidade de constituir memória, por exemplo, se deve ao poder de ser afetado pelo ambiente que nos cerca. Essa Definição também aponta para a distinção entre corpo afetivo e corpo biológico: o corpo é sempre perfeito em sua ação, a inadequação não está na ação e sim na economia afetiva que a determina.

A Definição que se segue à de ação e de paixão é a do afeto. Nas palavras de Espinosa: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções.” (Espinosa, 1677/2008, p.163). Na Segunda Parte da “Ética” (Axioma 3), Espinosa aponta a correlação entre os afetos (*affectus*), que também chama de modos do pensar, e as ideias desses afetos (*affectio* ou afecções) nos indivíduos: um afeto não pode existir separado da ideia deste afeto no indivíduo, pois “supõe uma imagem ou ideia, e dela deriva como da sua causa” (Deleuze, 2002, p.56). Segundo Deleuze, as afecções correspondem a

---

<sup>24</sup> Espinosa contrapõe *agir a operar* exatamente para distinguir o campo da liberdade do campo da servidão. No primeiro se age, enquanto que no segundo se é levado a operar (Guimaraens, 2006, p.122). A *atuação*, em psicanálise, se assemelha à *operação*, pois quando atuamos, nos expressamos de forma passiva. No “Vocabulário de Psicanálise - Laplanche e Pontalis”, a atuação é definida como: “ato por meio do qual o sujeito, sob o domínio dos seus desejos e fantasias inconscientes, vive esses desejos e fantasias no presente com um sentimento de atualidade que é muito vivo na medida em que desconhece a sua origem e o seu caráter repetitivo” (Laplanche, 2001, p.44). Em Espinosa, quando somos causa inadequada de nossas ações, na verdade não agimos, somos levados a operar. Quando somos causa inadequada de nossas ações também imaginamos, isto é, não conhecemos adequadamente as causas de nossas ações, sendo a imaginação entendida, entre outras, como a tomada do ausente como presente, pois imaginação não significa erro, o erro está em não sabermos que imaginamos. Assim, vemos que a definição de atuação do Dicionário nos remete ao mesmo mecanismo da operação, isto é, da imaginação e da servidão.

um estado do corpo afetado e, ao mesmo tempo, implicam a presença do corpo afetante, enquanto que os afetos remetem “à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes” (Idem, p.56). Os afetos são *variações contínuas de perfeição*, isto é, são “durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor” (Ibid., p.55). Dessa forma, além de supor uma ideia, o afeto possui outra natureza, “sendo experimentado numa duração vivida que abarca a diferença entre dois estados” (Ibid., p.56), não importando se mediante ações internas ou externas. Como diz Espinosa, os afetos são afecções do corpo que podem aumentar ou diminuir a potência de agir deste mesmo corpo.

Na *Definição geral dos afetos* (Espinosa, 1677/2008, p.259), Espinosa define afeto como *pathema* (paixão) do ânimo, sendo uma “ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de qualquer parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra” (Espinosa, 1677/2008, p.259). É através dos afetos que a mente pode afirmar, em maior ou menor intensidade, *a realidade de seu corpo*, ou seja, ter a sua potência de agir aumentada ou diminuída. Isto porque “a ideia que constitui a forma de um afeto, deve indicar ou exprimir o estado do corpo ou de algumas de suas partes” (Espinosa, 1677/2008, p.260), pois, como já foi dito, “todas as ideias que temos dos corpos indicam antes o estado atual de nosso corpo (pelo Corolário 2 da Prop. 16 da Segunda Parte) do que a natureza do corpo exterior” (Espinosa, 1677/2008, p.260).

Em seguida Espinosa fala do poder de afetar e de ser afetado em sua relação com o corpo: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor.” (Espinosa, 1677/2008, Postulado 1, p.163). Novamente Espinosa está falando sobre a variação de potência e sobre o poder que tem o corpo humano de ser afetado de muitas maneiras. O autor remete este Postulado aos Lemas 5 e 7, além do Postulado 1, que sucedem a Proposição 13 da Segunda Parte da “Ética”. O Lema 5, por exemplo, fala da capacidade que tem o corpo humano de conservar sua natureza. Esta noção de forma proposta por Espinosa é uma noção dinâmica. Para o filósofo, forma não significa molde/modelo, mas é expressão de uma singularidade que é indestrutível, pois não diz respeito a uma consciência,

individualidade ou ego e sim a uma proporção específica entre movimento e repouso que se mantém entre determinados corpos sem destruí-los, fazendo deste complexo uma unidade composta e singular. No Postulado seguinte diz o filósofo:

O corpo humano pode sofrer muitas mudanças, sem deixar, entretanto, de preservar as impressões ou os traços dos objetos (sobre isso, veja-se o post. 5 da P. 2) e, conseqüentemente, as mesmas imagens das coisas (vejam-se as def. no esc. da prop. 17 da P. 2). (ESPINOSA, 1677/2008, p.165).

Sabemos (Pelo Escólio da Proposição 17 da Segunda Parte da “Ética”) que a imaginação constitui uma potência do corpo, e a imaginação não é o erro, mas a tomada do ausente como presente. Estas impressões ou traços dos objetos são “imagens ou marcas corporais” (Deleuze, 2002, p.55), isto é, afecções que, pela Definição 3 da Terceira Parte da “Ética”, podem produzir afetos que diminuam ou aumentem a potência de agir do corpo. O que Espinosa marca também com esse Postulado é a capacidade de transformação que possui o corpo humano. Este se apresenta como um corpo dinâmico, que não está encastelado em sua essência racional, mas em sua capacidade de se modificar através dos afetos.

É na Proposição II da Terceira Parte da “Ética”, que vem logo em seguida ao Postulado citado, que Espinosa faz a afirmação célebre sobre os limites do corpo. Segundo o filósofo, “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer”. (Espinosa, 1677/2008, p.167). Deleuze afirma que não saber o que pode o corpo é não saber os afetos de que é capaz, “como eles podem ou não compor-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse outro corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente” (Deleuze, 1997, p. 38).

## 1.5.

### **Conatus, mecanismos afetivos e desejo**

É também nesta Parte da “Ética” que Espinosa define o *conatus*, ou esforço em perseverar na existência. Segundo Espinosa, “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, para perseverar em seu ser”. (Espinosa, 1677/2008, p.173). O

*conatus* é a essência atual das coisas singulares (“Ética”, Prop. 7, Terceira Parte), pois toda coisa existente se esforça para perseverar em seu ser na exata medida de sua natureza. Além de ser uma potência, o *conatus* se exprime como desejo na consciência. A expressão “essência dada”, utilizada por Espinosa na Demonstração desta Proposição, indica a singularidade de todas as coisas existentes, uma vez que cada uma se esforçará por perseverar em seu ser de acordo com a sua própria potência atual, o que se dá até que a coisa não seja destruída por uma causa externa. Um conjunto de indivíduos que concorre para o mesmo efeito é, para Espinosa, uma coisa singular. Portanto, para o filósofo, a singularidade de uma coisa não está atrelada à sua individualidade, pois se vários indivíduos concorrem para o mesmo efeito, este conjunto é entendido como uma coisa singular. O corpo humano, por exemplo, é efeito de um complexo sistema de relações entre os diferentes corpos que o constituem, interna e externamente, sendo, dessa forma, uma coisa singular. Nas palavras de Ericka Marie Itokazu:

Se o corpo é agente é porque é coisa singular. Mas não é singular porque é uma individualidade, ou melhor, ser corpo singular não é ser apenas uma relação de proporção de movimento e repouso (*certa quodam ratione*), mas antes e sobretudo ser um indivíduo muitíssimo complexo de muitíssimas relações internas e externas com outros indivíduos compostos, e que ao *manter múltiplas relações* com estes numa dinâmica intensa *mantém-se* naquela mesma *certa quodam ratione* (...). Manter a mesma relação de movimento e repouso implica ser processo constante nesse emaranhado de relações que o corpo é e no qual ele se refaz constantemente, mantendo a sua própria singular proporção de movimento e repouso. Ser coisa singular é ser um *processo de singularização constante*. (ITOKAZU, 2008, pp. 88-89)

Os corpos, em suas relações com outros corpos, sofrem constrangimentos ou expansões de potência que são expressos na mente através das ideias. Eis a dimensão afetiva da experiência, pois o afeto é entendido por Espinosa como “a ideia de uma afecção do corpo” (“Ética”, Prop. 4, Corolário, Quinta Parte). Há uma variação em paralelo da potência de agir e de pensar (“Ética”, Prop. 11, Terceira Parte). Os afetos são, portanto, as transições a que estamos sujeitos na experiência de contato com a exterioridade, sendo compostos de alegria, quando a transição se dá no sentido do aumento de nossa potência, e de tristeza, quando a transição se dá na direção de uma diminuição de potência. Alegria, tristeza e desejo são os três afetos primários enunciados por Espinosa. Nesse intervalo, os

mais diversos matizes podem ser encontrados em uma infinidade de relações afetivas possíveis.

Em relação à alegria e à tristeza, é preciso não cair em uma lógica de simples oposição entre ambas, pois embora a tristeza seja o inverso da alegria, ela não é o seu oposto absoluto, pois para Espinosa um afeto pode conviver com o outro sem restrições. Espinosa denomina de *flutuação de ânimo* a convivência entre afetos contrários, sendo esta o mesmo que a *dúvida*, apenas com uma diferença de grau. Talvez possamos aproximar a flutuação de ânimo de Espinosa à ambivalência, que faz parte do léxico psicanalítico, pois as duas se caracterizam pela presença de afetos opostos em relação a um mesmo objeto. No “Vocabulário da psicanálise – Laplanche e Pontalis”, a ambivalência é definida como a “presença simultânea, na relação com um mesmo objeto, de tendências, de atitudes e de sentimentos opostos, fundamentalmente o amor e o ódio” (Laplanche & Pontalis, 2001, p.17).

Há, assim, na filosofia de Espinosa, um dinamismo afetivo, que pode ser encontrado nos diversos mecanismos a partir dos quais o filósofo descreve as flutuações/transições que sofremos. A *associação*, a *fixação*, a *transferência* e a *identificação* são alguns dos mecanismos que compõem a lógica dos afetos (Cf. “Ética”, Proposições 14 a 16 da Terceira Parte). A associação ocorre quando somos afetados simultaneamente por dois afetos distintos; cada vez que um destes afetos estiver presente novamente, seremos afetados de igual maneira pelo outro (Cf. “Ética”, Proposição 14, Terceira Parte). As transferências se dão por associação, tanto a um afeto semelhante, como a um afeto contrário, havendo também “a possibilidade de mescla desses dois afetos, ou seja, de associação ambivalente, ou combinada por transferência e semelhança” (Bove, 2010, p. 28). Além dos mecanismos citados acima, o filósofo também fala de uma *projeção temporal da afetividade (temporalização)*, quando afirma que o corpo pode ser afetado pela imagem de uma coisa mesmo que esta não esteja presente. Podemos pensar que muitas vezes o trabalho clínico visa transformar esse afeto por uma imagem que já não está presente em possibilidade de afetação pelo acontecimento, pela intensidade do instante, o que em Espinosa pode ser entendido como saída do registro do primeiro gênero de conhecimento em direção à liberdade. Mas o que importa ressaltar é que o “afeto é o mesmo, quer a imagem seja a de uma coisa

passada ou de uma coisa futura, quer seja a de uma coisa presente” (Espinosa, 1677/2008, Prop. 18, Demonstração, p.185).

Segundo Bove (2010), a identificação pode se dar de duas maneiras distintas. Na primeira, já ocorreu a separação entre os afetos de amor e de ódio, de forma que podemos associá-los a objetos. Já a segunda maneira em que a identificação ocorre se situa

num nível mais arcaico, mais primitivo, anterior à polarização do amor e do ódio por figuras específicas, nessa espécie de vínculo osmótico no qual o indivíduo imita o afeto – ou o comportamento – de um outro. Essa dimensão profunda da identificação se encontra aquém ou abaixo da relação objetal. (BOVE, 2010, p. 28)

Será que o que Bove chama de vínculo osmótico pode ser entendido como uma unidade primordial do bebê com o ambiente, assim como Winnicott compreende? O pediatra e psicanalista inglês fala de um momento inicial, anterior à diferenciação entre bebê e ambiente, em que ao primeiro é fundamental este processo de identificação, principalmente com a mãe, ou com outra pessoa que assuma os cuidados do infante. Há também uma identificação da mãe pelo bebê, descrita por Winnicott como um estado denominado de *preocupação materna primária*. É o processo identificatório da mãe com o bebê que permitirá a este identificar-se com o ambiente com o qual está em contato, ocorrendo assim uma composição. Mas a identificação ocorre de dois pontos de vista distintos, o da mãe e o do bebê, já que ambos se encontram em momentos diferentes de sua existência, já tendo ocorrido, do ponto de vista da mãe, a polarização entre amor e ódio. No entanto, quando a mãe se identifica com o bebê, ela vive uma experiência corporal e empática de identificação profunda com os anseios do bebê a ponto de sentir-se em seu lugar (Winnicott, 1956/2000), de forma que, desse ponto de vista, é possível dizer que a polarização amor-ódio está em segundo plano neste momento. Não é à toa que Winnicott compara este estado materno com a loucura, ressaltando o aspecto regressivo de tal experiência. No próximo capítulo trataremos destes mecanismos afetivos na obra de Winnicott.

Em Espinosa, podemos entender esse fenômeno pelo o que o filósofo denomina de *mimetismo afetivo*, já que este também faz parte da estrutura relacional através da qual Espinosa entende a subjetividade humana (Cf. “Ética”, Proposições 21 a 24, Terceira Parte). Tal mimetismo comporta uma

*despersonalização*, pois a dinâmica de afetos que o filósofo apresenta nessas proposições demonstra que os afetos se misturam de forma que não é possível saber a quem pertencem. Talvez possamos dizer que isso acontece por meio de identificações, mas o que parece mais importar nesta visão de Espinosa é o caráter constitutivo e originário da alteridade:

Não há indivíduo que não esteja/seja constantemente uma relação com a alteridade, não há mente que não seja/esteja em constante relação com os outros. Muito pelo contrário, a capacidade simultânea de afetar e ser afetado está neste encontro constante entre interno e externo, e nele e por ele é construída a ampliação desta rede complexa produzindo novas complexidades, mais e mais relações, no mesmo indivíduo, isto é, quanto mais múltiplas e variadas forem as relações intra e extra-corporais, mais maneiras variadas este corpo terá ao seu dispor para dispor-se e com isso a manter sua proporção de movimento-reposo dos mais variados modos. Eis porque Espinosa não associa diretamente *o afetar* à atividade, nem associa diretamente a passividade ao *ser afetado*, pois um corpo/mente amplia suas relações internas e externas justamente por ser afetado e afetar, e disto decorre que pode ser tanto mais apto a ampliar sua potencia que, por sua vez, determinaria o poder de ser causa *completa* ou não parcial de seus efeitos, isto é, ser ativo ou passivo. (ITOKAZU, 2008, pp. 91-92)

As relações são, para Espinosa, verdadeiras trocas, pois o mimetismo funciona por uma lógica de contágio, de forma que se torna possível concebermos a constituição de um espaço comum através dos afetos, como verdadeiras comunidades afetivas. É na Proposição 27 da Terceira Parte que Espinosa introduz a expressão *coisa semelhante a nós* para designar o ser humano, não como um sujeito universal, mas como um conjunto de afetos e relações. Segundo Guimaraens, as coisas que nos afetam com maior intensidade são as coisas semelhantes a nós:

Aquelas [coisas] que nos afetam com maior intensidade são o que Espinosa chama de coisas semelhantes a nós. No lugar do ser humano, da categoria universal que sustenta, ao fim e ao cabo, a ideia de sujeito, situam-se as coisas semelhantes a nós. Isto é, aquilo que qualificamos de ser humano – ideia fundamental para se pensar o sujeito – significa, na verdade, um conjunto de relações e de afetos que nos causam uma percepção de semelhança e, por conseqüência, de maior identidade. A forma idealizada do ser humano, que se torna sujeito em certos sistemas de pensamento, para Espinosa significa, apenas, uma relação de semelhança permeada por afetos que tendem à recíproca identificação em tal relação. (GUIMARAENS, 2006, p.14).

Como se vê, Espinosa fala de um comércio afetivo, pois há uma recíproca identificação na relação de semelhança entre as coisas, assim como diz Guimaraens. Tanto é que, no segundo e no terceiro gêneros de conhecimento, não se trata mais de um eu, e sim de um *nós*. A constituição da subjetividade através do mimetismo afetivo se dá sempre mediante encontros, nunca por meio de uma consciência. Para Espinosa, a consciência referida a um eu que se supõe permanentemente idêntico a si próprio, capaz de elaborar certezas, é apenas o primeiro gênero de conhecimento, pois esta fórmula não dá conta do fato de o desejo sempre vir de outro lugar, que não a consciência. O homem é, para Espinosa, relação de relação (ou significação de significação), pois sua essência é eminentemente relacional, não podendo ser, por isso, previamente concebido.

Espinosa também trata da instabilidade das relações afetivas, que seguem as leis da imaginação. O filósofo descreve o temor, por exemplo, como o “afeto que deixa o homem numa situação tal que ele não quer o que quer e quer o que não quer”. (Espinosa, 1677/2008, p.209), o que demonstra o caráter instável de tais relações afetivas. A *transferência imaginária do afeto* sobre determinados grupos de indivíduos também é tratada por Espinosa (Cf. “Ética”, Proposição 46, Terceira Parte), estando ligada a fenômenos como o chauvinismo, o racismo, etc. Segundo o filósofo, há uma quantidade infinita de afetos e de combinações dos mesmos em complexos afetivos, que podem tomar diversas formas e fixar-se em diversos objetos, dependendo das circunstâncias e da essência de cada indivíduo. Quando padecemos, estamos necessariamente fazendo ideias inadequadas de nossas afecções e, portanto, somos afetados de uma forma que envolve tanto a natureza do nosso corpo, como a natureza de um corpo exterior. Assim, existirão tantas paixões quantos forem os objetos que nos afetam.

Na Proposição 56 da Terceira Parte da “Ética”, Espinosa afirma (assim como na Proposição 9 da mesma Parte) que o desejo é a própria essência do homem: “Quanto ao desejo, ele é a própria essência ou natureza de cada um, à medida que ela é concebida como determinada, em virtude de algum estado preciso de cada um, a realizar algo”. (Espinosa, 1677/2008, p.231). Pela Proposição seguinte (Prop. 57), entendemos que os afetos diferem entre os indivíduos à medida que as suas essências também são distintas. Isso fica mais claro quando, na Demonstração da mesma Proposição, Espinosa diz que “a alegria e a tristeza são o próprio desejo ou o apetite, enquanto ele é aumentado ou

diminuído, estimulado ou refreado por causas exteriores, isto é, é a própria natureza de cada um”. (Espinosa, 1677/2008, p.233). Portanto, o que o filósofo entende como essência não é, como a tradição, um núcleo imutável do sujeito, mas o próprio desejo (*cupiditas*) no sentido de uma potência para agir ou capacidade de ser afetado (Bove, 2010).

Para Espinosa, desejo é sinônimo de produção desejante, não o desejo de um objeto, que tem como origem e fim uma falta. Em sua concepção, o desejo já é efetuado, não necessita de um objeto para se realizar, nem de uma ausência anterior para se colocar em funcionamento; ou seja, não há finalidade alguma no desejo, mas uma potência afetiva de produzir efeitos, e não teleológica. Nas palavras de Bove:

Para ele [Espinosa], o desejo é a produtividade mesma da vida por meio e através dos afetos, mas isso não envolve nenhuma ideia de falta: não é um ‘desejo de...’, não pede complemento nominal. A natureza do desejo como afeto primário é a potência ou aptidão para fazer alguma coisa, ou seja, de produzir efeitos por si mesma. (...) O desejo é aqui uma potência de *afecção*, ou seja, uma capacidade de ser afetado. Isso significa ser mobilizado, modificado, transformado, tocado etc, e também a capacidade que esses efeitos têm de produzir por sua vez novos efeitos. (BOVE, 2010, p. 34)

Desejar é, portanto, ter a capacidade de ser afetado/transformado pela experiência, isto é, viver transições e, assim, estar em movimento e participar de processos de afetação e singularização constantes. Na clínica, vemos que muitas vezes estes processos desejantes estão paralisados, de forma que ao sujeito não é possível entrar em contato com a exterioridade e transformar-se efetivamente com ela. Winnicott descreve estados em que um padrão de contato reativo com o ambiente se estabelece, de forma que o sujeito não se compõe com a experiência, apenas reage às solicitações externas. Aqui, procuramos entender a patologia como impossibilidade de afetar e ser afetado pela experiência e, portanto, impossibilidade de desejar e *(re)criar-se* através dos afetos. Estes são modificações do corpo (afecções) e da alma: “algo sentido como uma sensação, vivência ou experiência, e uma afecção da alma, uma ideia” (Idem, 2010, p. 29).

Pode-se dizer que, “do ponto de vista da sua causalidade, o desejo é essencialmente inconsciente”, pois nós não temos ideia das verdadeiras causas que nos levam a agir de um determinado modo (Ibid., p. 32). Porém, é preciso que

se distinga o desejo sem objeto (inconsciente), isto é, o desejo como afeto primário, que é muito próximo ao que Espinosa chama de *conatus*, das estratégias conscientes do desejo, estas atravessadas pelo imaginário e, portanto, inadequadas. Espinosa nos remete à primeira experiência de satisfação para descrever o processo em que um objeto é polarizado pela consciência, tornando-se objeto da mesma (Ibid.). A consciência atribui sentido aos objetos através da experiência de amor ou ódio que estes despertam, operando uma “inversão da própria lógica do desejo, dos afetos e da sua explicação – tudo de ponta-cabeça” (Ibid., p. 33). Entendemos, então, que esta operação de inversão da lógica do desejo é um efeito ilusório da imaginação, que também intervém no sentido de fazer com que a experiência da falta seja parte da lógica desejanse. Há aqui, portanto, uma diferença fundamental entre a concepção do desejo como contendo uma falta intrínseca e esta, que atribui a falta a um efeito imaginário.

Na conclusão da Terceira Parte da “Ética” Espinosa trata finalmente dos afetos ativos, isto é, dos afetos que, seja porque a mente concebe ideias verdadeiras (alegria), seja porque se esforça em perseverar em seu ser (desejo), estão presentes nestas ações de forma ativa. Quando a mente concebe uma ideia verdadeira, ela necessariamente se alegra, e quando se esforça em perseverar em seu ser através de sua potência, ela deseja. Na realidade, esse esforço é definido por Espinosa na Demonstração da Proposição 58 como o próprio desejo. Os afetos que se seguem de ações da mente são divididos em dois por Espinosa: a firmeza e a generosidade. Desses dois, entretanto, muitos outros podem decorrer. Quando a mente forma ideias adequadas, ela é determinada por afetos que não são paixões e que surgem a partir da alegria e do desejo<sup>25</sup>. Segundo Deleuze (2005, p. 22), o afeto ativo é o *autoafeto*. Assim, quando somos causa adequada dos nossos afetos, somos livres, ou, em outras palavras, quando os nossos afetos se explicam inteiramente por nossa natureza, agimos ao invés de padeceremos, ou seja, somos livres.

---

<sup>25</sup> Espinosa afirma, na Demonstração da Proposição 59 da Terceira Parte da “Ética”, que nenhum afeto de tristeza pode estar relacionado à mente quando ela age, pois, como sabemos, a tristeza é um afeto que diminui ou refreia a potência de pensar da mente.

## 1.6.

### Afeto, política e experiência

À primeira vista pode-se pensar que, na filosofia de Espinosa, a noção de experiência (*experientia*) não tenha muito valor, pois o autor se utiliza largamente da expressão *experiência vaga* para tratar do modo de pensamento referido ao primeiro gênero de conhecimento: a imaginação. A experiência vaga, portanto, é uma forma de conhecimento inadequada, que não pode apreender as essências das coisas. Uma experiência vaga pode ser desmentida a qualquer momento, quando outra experiência é vivenciada; é o modo de funcionamento da imaginação, em que uma imagem substitui a outra incessantemente num plano que não depende do intelecto para estar em funcionamento. Segundo Chauí (2003, p. 219-220), a experiência vaga é errante sob vários aspectos: “não possui objeto determinado”, “pode expressar-se de variadas maneiras”, “depende das circunstâncias, das disposições e condições atuais do corpo e do ânimo”, “opera segundo as normas da imaginação” e “é inabalável apenas enquanto uma outra, tão casual quanto ela, não se opuser a ela nem a desmentir”.

Mas a experiência vaga não é a única forma possível de experiência para Espinosa. A mesma autora adverte que basta atentar para os verbos utilizados pelo filósofo para referir-se à experiência de um modo geral, para notar-se que a mesma também possui outros aspectos. A experiência pode ser “tanto a consciência (inadequada e adequada) que temos das afecções de nosso corpo quanto o momento culminante da intuição intelectual, quando ‘sentimos e experimentamos que somos eternos’” (Chauí, 2003, p. 220). A *experientia vaga* é errante, pois funciona de acordo com a imaginação, já um outro modo da experiência, a *experientia docens*, auxilia na apreensão das essências através da existência das coisas singulares e se refere ao modo de funcionamento do terceiro gênero de conhecimento: a intuição intelectual. Em outras palavras, a experiência vaga procura se livrar das singularidades através da construção de universais abstratos, enquanto que a experiência “ensinante” é um “conhecimento adequado da realidade pelo conhecimento de sua causa ou razão total de onde todas as suas determinações podem ser deduzidas” (Idem, p. 223).

A noção de experiência na obra de Espinosa, no entanto, também assume o sentido de experiência política. Segundo Chauí (2003), Espinosa busca, em sua

investigação, “aquilo que faz de uma experiência humana uma experiência política”. Mas é importante ressaltar que Espinosa não procura na experiência os elementos para comprovar suas teorias, mas faz o caminho inverso, isto é, procura descrever em suas teorias o que está presente na experiência. No entanto, não há intenção de que os fatos correspondam à teoria, isto é, os fatos não são representados pelas ideias, mas “as *leis* da vida política se manifestam nela [experiência] e essas leis são o objeto da geometria política” (CHAUI, 2003, p. 227). Nas palavras de Chauí:

(...) é excluída a suposição tradicional (Greco-romana e escolástica) de que a política tem como causa e fundamento a presença de uma alma racional no homem e, conseqüentemente, fica invalidada a tentativa para compreender a experiência e as formas políticas em sua constituição, conservação e destruição como obra da razão ou de seus desatinos – “não é dos ensinamentos da razão” que a experiência política deve ser deduzida. (CHAUI, 2003, p. 224)

A experiência humana, que para Espinosa é também experiência política, não é definida pela razão, mas pelo desejo, essência do homem como parte da Natureza e, portanto, potência de agir. A inversão proposta por Espinosa se refere tanto à política, visto que o direito natural de todo homem não será entendido de acordo com as suas capacidades racionais, mas como diretamente proporcional ao seu desejo e à sua potência – “cada um tem tanto direito quanto tiver de potência para exercê-lo” (Chauí, 2003, p. 225) –; como se refere à própria experiência subjetiva, já que o homem também é originariamente potência, pois sendo parte da Natureza, integra igualmente a potência infinita desta de produção e ação. Porém, no campo da política fica mais fácil compreender a relação entre experiência e desejo, pois a própria experiência comprova que uma lei que vá de encontro aos afetos presentes na natureza humana não será bem-sucedida. Nas palavras de Chauí (2003, p. 232): “uma legislação que imponha amar o que se odeia, odiar o que se ama e, sobretudo, renunciar ao direito de julgar” é impossível de ser implementada na prática.

Em seu *Tratado Político*, Espinosa afirma que um poder que intenta conduzir os homens pelo medo suscita mais a ausência de vício do que propriamente virtudes: “É aos escravos, não aos homens livres, que se dá recompensa pela sua boa conduta” (Cap. X, § 8). Isto é, o poder que tem como

objetivo uma interdição que vá de encontro aos afetos só gerará revoltas, pois o direito natural de julgamento é irrenunciável, mesmo que velado, sendo essa constatação uma lição da experiência. Segundo Chauí (2003, p. 228), a experiência possui três determinações inseparáveis, mesmo que aparentemente incompatíveis: “a experiência é risco de ilusão, ao mesmo tempo que é uma certa sabedoria prática indispensável e, enfim, é ponto de partida e de chegada do discurso sobre a política”.

Pensar a experiência humana como inevitavelmente política é considerar a dimensão relacional intrínseca aos processos de constituição subjetiva. Em Espinosa, é impossível pensar o homem como um indivíduo isolado do seu meio. Assim, pode-se dizer que há uma teoria das relações presente na descrição espinosana dos gêneros de conhecimento. No primeiro gênero encontra-se um esboço de uma teoria das relações, que vai se aprofundando, tornando-se uma descrição das regras de composição das relações. Um corpo é composto por movimentos de latitude e longitude, estando os primeiros referidos à velocidade e à lentidão, enquanto que os segundos se referem à variação de potência que o mesmo corpo sofre nos encontros que realiza com outros corpos. Esta dinâmica espaço-temporal possui um ritmo/vibração que inclui movimento, repouso, velocidade e lentidão. O corpo se atualiza e se individua por meio das composições de relações que estabelece com o ambiente, transmissões de movimento e repouso que não cessam de ocorrer. Essas composições são intensivas, estando, dessa forma, intrinsecamente relacionadas a uma dinâmica afetiva.

Assim como os corpos humanos, os corpos coletivos também se constituem por uma multiplicidade de corpos em relação constante. Espinosa realiza, em sua filosofia, uma analogia entre corpos coletivos e o corpo humano, que demonstra a continuidade existente entre estas duas formas de constituição corpórea. Os corpos humanos são corpos compostos por uma infinidade de corpos simples e complexos em relações incessantes de movimento e repouso, velocidade e lentidão. Da mesma forma, os corpos coletivos se constituem por corpos individuais, que, através do poder que possuem de afetarem e serem afetados por outros corpos, não podem deixar de estar em contato constante e transmissão de intensidades. Mas os corpos coletivos também formam uma unidade, apesar de serem compostos por múltiplos corpos individuais, pois Espinosa define um corpo

pela proporção entre movimento e repouso que este mantém sem se destruir. Essa unidade, no entanto, não é sinônimo de identidade, pois, como já foi dito, os corpos, coletivo e humano, são constituídos por uma multiplicidade de corpos em relação.

Através dessa analogia empreendida por Espinosa, vemos que ontologia e política também estão em continuidade, o que faz de sua filosofia uma importante ferramenta para se pensar os processos de produção de subjetividade e, ao mesmo tempo, os processos políticos de constituição coletiva. No próximo capítulo, veremos de que forma Freud aborda a questão dos afetos, marcando diferenças e apontando algumas possibilidades de contato entre a sua concepção e as de Espinosa e Winnicott.