APRENDIZADO ÉTICO-AFETIVO

Uma Leitura Spinozana da Educação

Juliana Merçon

Alínea
EDITORA

DIRETOR GERAL
Wilon Mazalla Jr.

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Willian F. Mighton

REVISÃO DE TEXTOS
Isabel Petronilha Costa

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
Fabio Diego da Silva
Tatiane de Lima

COORDENAÇÃO DE REVISÃO
Adriane Bergantin da Silva

CAPA
Ivan Grilo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Merçon, Juliana
Aprendizado ético-afetivo : uma leitura
spinozana da educação / Juliana Merçon. - -
Campinas, SP : Editora Alínea, 2009.

Bibliografia

1. Afeto (Psicologia) 2. Aprendizagem
3. Educação 4. Educação - Filosofia 5. Ética
6. Imanência (Filosofia) 7. Ontologia 8. Pedagogia
9. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677 I. Título.

09-06312 CDD-370.1

Índices para Catálogo Sistemático

1. Aprendizado ético afetivo : fundamentação
filosófica spinozana : Educação 370.1

ISBN 978-85-7516-318-4

Todos os direitos reservados à

Editora Alínea

Rua Tiradentes, 1053 – Guanabara – Campinas-SP
CEP 13023-191 – PABX: (19) 3232.9340 e 3232.2319
www.atomoealinea.com.br

Impresso no Brasil

Para a Nininha,
com amor

Seria impossível nomear todas as vozes, gestos, ideias, todos os afetos, enfim, que teceram o processo do qual resulta este livro. Alguns nomes, porém, condensam forças que foram mais presentes – sei dizê-las, pelo menos parcialmente, e não poderia deixar de mencioná-las porque este trabalho, de muitos jeitos, também nasce delas.

Walter Kohan é um nome que abriga o começo de um caminho. Por seu apoio e pela força de sua voz, unida a de tantas do *Projeto Filosofia na Escola* da Universidade de Brasília e do *Núcleo de Estudos Filosóficos da Infância* da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, agradeço-lhe carinhosamente. Pelas instigantes conversas com Aurelia Armstrong, professora da Universidade de Queensland, na Austrália, e eterna aluna de Spinoza, expresso-me em gratidão.

Neste lugar lindo ao qual chamamos amizade movimentaram-se muitos dos afetos alegres, pensamentos, desejos, intuições, que se exprimiram em ânimo, estudo e palavra. Celebro-nos, Emma, Simone, Katie, Jason, Maxi, Fabi, Ingrid, Hilan, Soraya. Por essa nossa proximidade que nos abre ao mundo, pela beleza e potência de tanto o que se gera entre nós, te abraço inteiro, Ilyas.

Demonstro, finalmente, minha gratidão às universidades públicas brasileiras e aos esforços daqueles que se dedicam a fortalecer a qualidade de seu ensino, pesquisa e extensão. Este livro, por derivar da tese apresentada para meu doutoramento pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e por pretender contribuir para debates sobre ética, política e educação, oferece-se como um retorno à sociedade, uma mostra dos caminhos que tem me permitido trilhar.

Cómo hacerte saber que siempre hay tiempo?
Que uno tiene que buscarlo y dárselo...
Que nadie establece normas, salvo la vida...
Que la vida sin ciertas normas pierde formas...
Que la forma no se pierde con abrirnos...
Que abrirnos no es amar indiscriminadamente...
Que no está prohibido amar...
Que también se puede odiar...
Que el odio y el amor son afectos...
Que la agresión porque sí, hiere mucho...
Que las heridas se cierran...
Que las puertas no deben cerrarse...
Que la mayor puerta es el afecto...
Que los afectos, nos definen...
Que definirse no es remar contra la corriente...
Que no cuanto más fuerte se hace el trazo, más se dibuja...
Que buscar un equilibrio no implica ser tibio...
Que negar palabras, es abrir distancias...
Cómo hacerte saber que nadie establece normas, salvo la vida?
Que autodeterminación no es hacer las cosas solo...
Que nadie quiere estar solo...
Que para no estar solo hay que dar...
Que para dar, debemos recibir...
Que para que nos den también hay que saber pedir...
Que saber pedir no es regalarse...
Que regalarse en definitiva no es quererse...
Que para que nos quieran debemos demostrar qué somos...
Que para que alguien sea, hay que ayudarlo...
Que ayudar es poder alentar y apoyar...
Que adular no es apoyar...
Que adular es tan pernicioso como dar vuelta la cara...
Que las cosas cara a cara son honestas...
Que nadie es honesto porque no robe...
Que cuando no hay placer en las cosas no se está viviendo...
Que para sentir la vida hay que olvidarse que existe la muerte...
Que se puede estar muerto en vida...
Que se siente con el cuerpo y la mente...
Que cuesta ser sensible y no herirse...
Que herirse no es desangrarse...
Que para no ser heridos levantamos muros...
Que sería mejor construir puentes...
Cómo hacerte saber que nadie establece normas, salvo la vida?

(Mario Benedetti)

Sumário

Prefácio 9

Introdução 19
Estrangeiro de dentro 20
Spinoza e Educação 25
Um breve resumo dos capítulos 29
Referências às obras de Spinoza 31

Parte I – Uma Filosofia da Imanência 33

Capítulo um

Princípios ontológicos de um pensar 35
Corpo e mente: modos da substância 35
Afetar e ser afetado: dois aspectos de uma mesma potência 40
Compondo forças: relação e encontro 44

Capítulo dois

Conhecimento imaginativo e razão afetiva 49
O que significa conhecer 49
Imaginação e razão 53

Parte II – Aprendizado Afetivo. O Papel da Imaginação, da Paixão Alegre e do Desejo em um Devir Ético 59

Capítulo três

A imagem como ponte para a ação 61
Duas posições da imaginação 62
Imaginação e crítica social 66

Capítulo quatro

O aprendizado afetivo como uma arte do encontro: sobre o papel das paixões alegres na formação de noções comuns 71
A alegria e o comum 71
Noções comuns como ideias gerais não abstratas 76
Aprendendo alegrias: a arte do encontro 78

Capítulo cinco

O aprendizado de nossas forças como um processo de ativação do desejo 81
Desejo ou Cupiditas 81
O desejar passivo: distração e possessão 86
O desejar ativo 90
Uma ética do desejo 93

Parte III – A Educação como Esforço Conativo do Corpo Social, seus Poderes e Mitos 101

Capítulo seis

Uma política da imanência 103
O antijuridicismo spinozano 103
Contrato e poder coletivo: *multitude* 109
As bases imaginárias do Estado 113

Capítulo sete

A educação e seus poderes 119
Educação: preparação e controle 120
A moral como marca social de nossa ignorância 127
O que significa obedecer 133
Liberdade: inalienabilidade e diversidade 139

Capítulo oito

Três mitos da educação 145
Por que educar? O mito da falta 146
Como educar? O mito do método 150
Para que educar? O mito da finalidade 155

Referências 163

Prefácio

I. Como acontecimento filosófico, a filosofia de Spinoza interrompeu uma longa duração do transcendentalismo na história do pensamento. Sua obra afrontou os padrões cognitivos do século XVII, e atingiu os fundamentos da metafísica, da antropologia, da ética e da política da era moderna – enfim, em todos os sentidos ele pareceu *sair* de seu século por desestabilizar a *episteme* racionalista desde o seu interior, ao levar às últimas consequências o próprio racionalismo, constituindo uma linhagem alternativa no interior da primeira modernidade. Lendo Spinoza, somos informados de um século XVII atravessado por antagonismos violentos entre as ortodoxias religiosas, as filosofias e a "ciência nova". Em seu tempo ele conviveu com o transe místico dos messianismos e dos milenarismos, com as guerras religiosas, com a formação dos impérios comerciais ultramarinos, com o amadurecimento do absolutismo, com as primeiras revoluções políticas modernas e com o advento da mecânica racional que formulou as constantes universais do movimento, bem como da ótica, que penetrou nos domínios inéditos da luz.

O que ele recusou – a transcendência divina e humana em relação à Natureza; a ideia de Criação; o livre-arbítrio (que para ele é uma ilusão); as imagens antropomórficas de Deus; a ideia de finalidade; os universais na metafísica; a distinção entre vontade e entendimento (em Deus e no homem); as noções de culpa e pecado; a finitude como negatividade; o contrato na instituição do corpo político etc. – demonstra o quanto as categorias mentais, a sensibilidade, as aspirações e os compromissos de sua época resultavam de um equilíbrio tenso, que afinal cederia ao compromisso com os poderes estabelecidos. O que ele afirmou por ao menos dois séculos foi motivo de "mal-estar": a atribuição de materialidade a Deus; a

definição do homem como *modo* e não como substância; a identificação da liberdade e da necessidade; a coincidência entre felicidade e autonomia; a identificação do poder e do direito; a aceitação da legitimidade das revoluções – desde que bem sucedidas.

Positivamente, sua obra é atravessada pelos ventos de sua atualidade histórica e cultural, o que se constata em vários registros: nas batalhas lógicas de sua *Ética demonstrada segundo a ordem dos geômetras* em torno dos conceitos da metafísica herdada do medievo (substância, atributo, essência etc.); na concepção das relações entre o corpo, mente e afetos – à margem dos dualismos, para além de Descartes; na teoria da imaginação como regime de signos que exprimem as paixões coletivas; na reformulação da problemática *jusnaturalista – com* e *contra* Hobbes; na afirmação de que toda Soberania encontra seu fundamento na potência da multidão; na defesa radical da liberdade de pensamento. Sua *ontologia do necessário* (fórmula de M. Chauí), ou *da potência* (como disse A. Matheron), ou metafísica anti-hierárquica da substância produtiva (conforme A. Negri), efetivou a crítica das mistificações sobre a liberdade humana, o direito e o poder na primeira modernidade – e, na história da filosofia moderna, apenas Marx e Nietzsche repudiaram, de maneira tão aberta e provocativa quanto ele, os sistemas de crença da sociedade que os rodeava.

A posteridade oscilou entre o anátema (na Alemanha do século XVIII refutar Spinoza é uma exigência para a obtenção do título de teólogo) e o fascínio – testemunhando sua presença como figura central do pensamento moderno, apesar e graças a todo tipo de contrassensos. A imputação principal é a de *ateísmo*. No contexto cognitivo do tempo, ateus são os suspeitos de questionar as leis que Deus dá aos homens e os intermediários pelos quais Deus fala ou salva; e de recusar o julgamento, a punição ou a recompensa reservada para cada um – e isto mesmo que afirmem Deus como princípio criador do Mundo, o que os filósofos do XVII fazem sem cessar (com exceção de Spinoza, para quem Deus não é um Rei, nem um demiurgo, mas a Natureza infinitamente infinita).

Interpelados por seus textos, os adversários foram forçados aos mais temíveis exercícios de sinceridade – como é o caso de Pierre Bayle, que perpetrou uma crítica que paradoxalmente servirá de peça de divulgação do "spinozismo" no século XVIII e nos seguintes. Já os apologistas propagaram versões de sua filosofia mais ou menos fiéis, às vezes delirantes. Impulsionada pela circulação clandestina nos séculos seguintes, sua obra proscrita alimentou o "libertinismo erudito" (Charron, Vanini), inspirou os círculos empiristas e deístas britânicos (John Toland, amigo de Locke), ajudou indiretamente a forjar o materialismo francês (Diderot, D'Alembert), forneceu enfim argumentos às mais variadas heterodoxias — fazendo dele um protagonista da vertente radical do *Iluminismo* (à história do qual é preciso acrescentar o século de Spinoza; e reconsiderar os limites geográficos, para além da França, Alemanha, Inglaterra, com a inclusão da Holanda, entre outros sítios). E, como prova a *querela do panteísmo*, um certo Spinoza compareceu como interlocutor implícito, quase sempre impertinente, do idealismo e romantismo germânicos no século XVIII. Esta recepção ambígua e confusa redundará afinal na síntese histórico-filosófica hegeliana, que pretendeu administrar filosofia spinozana reduzindo-a a um *acosmismo* – até que as coisas começam a mudar no ambiente da cultura spinozana da Alemanha, quando será celebrado por Goethe e Heine e, após ambos, por Karl Marx, que o considerou um dos "heróis intelectuais da moral". Envolvido com a crítica às formas do pensamento religioso, escrevendo panfletos contra a ideia de divindade, planejando fundar uma revista que levaria o nome de *Arquivos de Ateísmo*, Marx nutriu-se de leituras de Spinoza em sua juventude. Dessas leituras ele extraiu a compreensão de que toda teologia é teológico-política. Já Nietzsche, por sua vez, o reconheceu como "alma gêmea", como está documentado na célebre carta a Overbeck e em outros textos do pensador sem morada. E, no final do século XIX, na França, a leitura singular de Victor Delbos manifestou o primeiro de vários esforços de interpretação e análise rigorosa que se seguirão, apoiados em investimentos filológicos e historiográficos nas primeiras décadas do século XX (C. Gerbhardt, H. Wolfson etc.) – processo que convive com o silêncio de um Heidegger, por exemplo.

Em torno de 1968 ocorreu uma renovação radical das interpretações (M. Gueroult, G. Deleuze, A. Matheron, B. Rousset) e uma expansão gradual dos estudos, sobretudo nas Américas (M. Chauí, círculos spinozistas na Argentina), com a emergência de Spinoza em meio aos debates internos do estruturalismo, da psicanálise e do marxismo – capítulo digno de nota, aliás. Pois é certo que o encontro com o spinozismo político nos anos 60 se dá em meio à maré montante de um desejo de transformação social, radical e anticapitalista – e no contexto de variadas referências heterodoxas ao marxismo. A aura materialista e a memória do *ateísmo* radical que acompanham Spinoza gradualmente dariam lugar a novas interpretações com ênfase nas relações sociopolíticas baseadas na luta, na força e na competição de potências, em ruptura com o fetichismo contratualista do pensamento liberal-burguês – bem como forneceriam argumentos contra o monolitismo teórico da teleologia das dialéticas hegeliana, tal como era praticada por partidos, sindicatos e marxistas de cátedra. A compreensão conflitual das relações sociais, que recusa a ruptura absoluta entre o reino da lei e o reino da força – compreendendo a mistura dos dois níveis que fazem da política uma guerra com outros meios – oferecia aos teóricos e militantes uma defesa da democracia que não caía na armadilha do respeito reificado aos procedimentos de representação formal. Da teoria spinozana de uma democracia radical, e de sua compreensão do poder institucional como captura e apropriação da potência da multidão, derivaram perspectivas variadas de abordagem do problema do poder (A. Negri, A. Tosel), permitindo ainda a elaboração de diagnósticos sobre os mecanismos complexos da individuação em uma sociedade de comunicação generalizada (E. Balibar). Exemplar é a investigação a partir da noção de estratégia (L. Bove), que parte da consideração de que não há pacificação providencial imanente à natureza, com os conceitos de *afirmação* e *resistência* permitindo pensar as dinâmicas sociopoliticas como relevando tensões entre a pulsão interna de todo ser vivo (que face à necessidade de adaptar-se às modificações do meio tende a exprimir sua existência agenciando novas formas de vida) e a tendência que lhe faz resistir espontaneamente a toda forma de lei

imposta do exterior – e a toda obediência. Essas duas tendências se encontram no conceito de *conatus* (o esforço em perseverar no seu ser, próprio a todas as coisas).

Nas últimas décadas, a filosofia spinozana revive sob abordagens que prolongam o ciclo iniciado nos anos 60, constituindo enfim uma hermenêutica – voltada para a ontologia positiva da imanência, para a lógica constitutiva da imaginação vinculada à formação da própria racionalidade (P-F. Moreau), para a ética afirmativa da potência (a série *conatus-appetitus-cupiditas*-amor), para a convergência das paixões e da inteligência das coletividades, tendo a multidão como protagonista da vida política e, enfim, para uma teoria da individuação cognitiva (F. Zourabichvili). Acrescente-se a isso a proliferação de estudos sobre o conjunto do sistema (P. Macherey), historiográficos e filológicos (Cristofolini, Mignini), que servirão de base para as traduções mais recentes (europeias e latino-americanas). Além desse movimento, interno aos círculos de leitores e estudiosos, dentro e fora das academias, outros autores, não necessariamente especialistas, parecem reiterar uma inspiração spinozana (H. Atlan, P. Sloterdijk, A. Damásio), bem como outras disciplinas e áreas de saber voltam-se para Spinoza, em busca de elementos para pensar o mundo contemporâneo. O trabalho que o leitor tem às mãos não deixa de extrair sua força dessa contemporaneidade extemporânea do "príncipe dos filósofos" (expressão de Deleuze).

II. A infância é um tema importante na filosofia de Spinoza, recebendo tratamento original e ocupando, na economia geral de seu pensamento, uma função – responder à problemática da *transição* de todo indivíduo que, como mostra a experiência e nos informa Spinoza, não nasce livre, nem racional, mas pode tornar-se. O tema tem ocupado algumas interpretações recentes[1], que assinalam a exiguidade das referências, sem prejuízo da sua relevância. Pode-se

1. Laurent Bove, *La strategie du conatus*. Paris: Vrin, 1996; François Zourabichvli, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002; Daniel Nogueira, *A criança como personagem filosófico,*Dep. Filosofia da PUC Rio, 2008. Também Pierre Macherey refere-se ao tema, em seu comentário sobre a *Ética* de Spinoza – cf. *Introduction à l'Éthique de Spinoza.* (5 volumes). Paris: PUF, 1994-1998.

dizer que o mesmo ocorre quanto à problemática da educação propriamente dita. Com exceção de um texto que explicitamente trata do tema – no início do *Tratado da correção do Intelecto* –, apenas indiretamente, levando em conta a obra spinozana e sua fortuna crítica, podemos derivar diagnósticos sobre o assunto. Mas em um pensador que revirou os cânones interpretativos sobre a natureza humana, ao dizer que o homem *não é um império em um império*, justo no momento em que se assentavam as bases da modernidade – e os fundamentos dos processos de escolarização que duraram pelo menos até o século passado – não surpreende encontrar aqui e ali inúmeras passagens que sugerem, aos concernidos com a educação, muitas inspirações.

Não falta um episódio biográfico relevante, que nos dá uma pista do que o filósofo pensava sobre as formas institucionais de transmissão de conhecimento. Em 1673, correndo todos os riscos, Spinoza recusou uma cátedra em Heidelberg por conta de exigências que comprometiam sua *liberdade de filosofar*. O evento parece indicar que sua concepção de filosofia excluiria a oficialização institucional, ou a colocava sob suspeição – pois se a tarefa da filosofia é suprimir o temor e a obediência, nesse caso ela não pode ser ensinada publicamente, e submetê-la ao Estado implicaria em admitir os pressupostos e os limites que ele impõe ao pensador. O que equivale a dizer que uma filosofia, quando é professada, arrisca-se a entrar em contradição consigo mesma, desde que aceite ocupar um lugar no interior dos mecanismos de opressão que subordinam todas as coisas à alucinação coletiva que é própria das instituições, seus jogos de poder e de linguagem – os filósofos são conduzidos pelo desejo de modelar os homens, cada um (inclusive os homens eventualmente governados pela razão) desejando ver os outros se conformando ao seu próprio temperamento, ou às ilusões sob as quais lhes aparece sua própria maneira de ser e de agir. A diferença entre os filósofos e os teólogos, por exemplo, derivaria da construção de uma teoria para chegar a isso – os filósofos, em seu desejo de moralizar, passariam pela noção de uma natureza humana universal (racional e voluntariosa, mas continuamente desviada pelos interesses egoístas e pelas paixões) para chegar a isso. É certo que todas as pedagogias

modernas se inspiram nessa representação genérica do humano e nesse ideal reformador.

Outro exemplo: nas obras dos pensadores do século XVII o relato adâmico é recorrente e nele um Adão dotado de livre-arbítrio e de capacidade de escolha comparece como fundamento para a tese da essência racional do homem, como justificativa para a ordem moral do mundo – em todo caso é preciso que o primeiro homem seja racional e livre, para que se possa responsabilizá-lo pelos seus atos quando não segue, ou ignora, finalidades e valores objetivos que ele deve perseguir (o bem, a verdade). Quando a matriz teológica já não for mais filosoficamente relevante para a constituição subjetiva, essa convicção, na modernidade, resultará em uma antropologia que situa o homem como um enclave subtraído ao determinismo das coisas naturais – ordem de liberdade moral de um sujeito soberano que, orientado por regras facultativas, seria capaz de realizar os fins racionais universais (que, mesmo sem conteúdo predefinido, envolvem máximas, imperativos e o rigor da exemplaridade moral). Não por acaso Spinoza proporá uma outra versão para essa narrativa, onde Adão é quase uma criança, ignorante das causas das coisas, que teria interpretado equivocadamente as mensagens divinas – e, como uma criança, tomado uma indicação de cuidado (não comer o fruto) como interdição.

III. A autora extrai da filosofia de Spinoza elementos para pensar o que nomeia como *aprendizado ético afetivo – devir ético* que supõe a individuação relacional, a experimentação na ordem dos encontros e incide sobre um problema crucial: a *transitio*, a transição da condição passional imaginativa para o exercício da potência da inteligência e o desenvolvimento do poder de agir. Ou, dito de outro modo, o problema da *individuação cognitiva*. Esse *aprendizado afetivo corresponde ao devir ético e ao processo de ativação do desejo*. Mas, se a escolarização e educação envolvem o esforço em perseverar e conservar a coletividade, é necessário pensar as instituições políticas através das quais esse esforço encontra meios de satisfação. O que leva a autora a examinar três modos de autojustificar a escolarização e a educação, que ela nomeia de *três mitos* (o da falta, o do método e o da finalidade) que

sustentam o dispositivo pelo qual as sociedades ocidentais costumam assegurar a sua continuidade, com seus regimes de enunciados, suas palavras de ordem, suas condutas e ambientes nos quais a escolarização procede: a *falta* de saber, de capacidade e de potência, que a educação promete sanar, reduzir ou eliminar; o *método*, ou o conjunto de processos que regulam a transmissão de conhecimentos dos que sabem aos que não sabem; a *finalidade*, que pode ir da mais venal utilidade até os ideais de emancipação.

Reconhecemos nesses três mitos o percurso seguido, desde o século XVII, pela escolarização formal em substituição à aprendizagem através da convivência entre crianças e adultos (com a imitação e o exemplo como meio de assimilação de hábitos e valores sociais). Separada dos adultos, disposta em uma espécie de quarentena, antes de ser solta no mundo, a criança tornou-se um objeto de práticas de moralização e socialização que competiam às instituições e ambientes definidos para este fim. A consciência da particularidade da vida infantil, a distinção entre criança e adulto, assim como entre jovem e adulto, será marcada por uma perspectiva moralista que identificava a infância com uma imperfeição do qual era preciso se curar. Ideia nova, à época, a da infância e juventude como lugar de *passagem*. Esboço do homem racional, cuja leviandade e distração era preciso corrigir e reformar. Para os padres, pastores e homens de Estado que pensaram a escolarização, a criança era *definida* por tudo o que ela *não fazia* e tudo o que ela *não era*, ou *ainda não era* – um adulto. Neste, por sua vez, se reconhecia o ser humano pleno, a finalidade do ser-criança. Assim, as crianças, e os jovens, vistos como adultos *em potência*, como um *possível* a realizar: ainda *privadas de razão, mas convocadas a conquistá-la*, cabia à escolarização *elevar* as crianças à condição de plena racionalidade.

Daí as observações psicológicas que pretendiam compreender a mente infantil para obter sucesso nessa empresa de adaptação metódica da educação, para torná-las indivíduos honrados e probos. Daí a preocupação com a higiene, a saúde física, com a sexualidade, conduzidas sob disciplina e vigilância constantes e orgânicas. Daí as

rotinas para a ascese rigorosa do intelecto. A infância duraria o tempo necessário – uma vida coincidente com o ciclo escolar – antes que o indivíduo pudesse experimentar, enfim, a suposta liberdade do adulto.

Feitas as contas, o processo moderno de escolarização apresenta alguns pressupostos elementares: o primeiro deles é o que identifica educar com emancipar – emancipar as crianças de sua condição infantil; emancipar os homens da sua condição alienada ou servil. E, no entanto, a profecia da emancipação, que é promessa de igualdade, tem como premissa justamente a desigualdade, como já se notou: aos que aprendem rápido se atribui mais inteligência, dizem uns, afirmando a distribuição natural e desigual de poderes intelectuais. Outros denunciam como ficção a ideia da natureza intelectual desigual, e imputam à desigualdade social a responsabilidade pelo fracasso dos que não aprendem. Fato é que uns e outros não cessam de clamar por reformas. Os paradoxos que fornecem sentido às práticas de escolarização – tal como se disseminou no mundo anglo-europeu e nas periferias coloniais – constituem os dados do problema que concilia o progresso com a ordem. Palavra de ordem (e insígnia que reverbera a ideologia ginasial) que exprime a primazia da autoridade dos que sabem sobre os que ignoram (primeiro paradoxo), mas em nome da redução (um processo infinito) da distância entre os primeiros e os segundos – que é função dos mestres, por vezes identificados a um demiurgo produtor de cidadania.

É certo que o *fato da linguagem* (pensamos aqui na fala do mestre, que ainda é o veículo que tem primazia na relação de escolarização) produz a ilusão de que se educa diretamente através de palavras – como é o caso dos sermões (de antigamente), da retórica dos mestres, do *beletrismo* bacharelesco (mais recentes) e, enfim, do discurso político que procura justificação para as práticas pedagógicas e escolhas teóricas (algo bem atual). E muitos aspectos nocivos da educação formal residiram em práticas funestas, em deveres insípidos e contraproducentes, voltados para o adestramento, nos quais aquele que aprende não participava da significação social dos hábitos que adquiria. Décadas de crítica sugeriram como contrapartida fazer com que a criança se associe à experiência do comum como conquista de um modo

de agir comum. E que ela amplie essa experimentação por um processo de reconstrução imaginativa. O que nos leva ao problema da experimentação, isto é, do aprendizado que leve em conta a relação entre a criança e o meio no qual essa experiência é conduzida (o que podemos chamar de *individuação cognitiva*). Liminarmente, podemos arguir: como pensar uma experiência isolada das condições nas quais ela se dá? Como supor que a natureza, *meio* no qual procede a experiência, seria exterior à própria experiência? E se compreendermos a experiência como uma *fase* – como *forma de interação* na qual os dois elementos que compõem a experiência se modificam? Supor de um lado a natureza – como conjunto de fenômenos – e, de outro, aquele que experimenta é desconhecer que a condição para que uma experiência ocorra é justamente a mistura entre ambos – um *encontro* – e a contínua mudança das condições nas quais uma experiência é possível. É nesse sentido que a experiência pode ser cognitiva, isto é, que podemos aprender com a experiência, refletir, acumular e *mudar*. Nessa perspectiva, seria preciso afastar a oposição que vê as tendências naturais do indivíduo como egoístas e antissociais, consistindo a educação em um esforço para subordiná-la a um sentido exato de vida coletiva. Além disso, em vez de imaginar o jovem estudante como sujeito interino, compreender que "educação é vida, não preparação para vida", como lembrava Anísio Teixeira. E se, de fato, a pretensão pedagógica é a constituição de homens *livres*, primeiro é preciso não transformar a moralidade em polícia interior do espírito – e, sobretudo, compreender que a recompensa da experiência do aprendizado é imanente (algo que precisamos aprender e aprender a ensinar).

Mauricio Rocha

Introdução

Aprender quais são os nossos afetos, como afetamos e como somos afetados: eis o projeto ético de Spinoza. No aprendizado daquilo que nos constitui, do que nos afeta aumentando ou diminuindo nossa potência, move-se o próprio devir da ética, isto é, a passagem de um existir passivo a um viver ativo, ou, ainda, a conversão de nossa servitude em liberdade. Devir eticamente é um aprender que coloca em seu centro a força do pensamento, diz-nos Spinoza, de um pensamento que é sempre afetivo: cuja potência reside, justamente, no entendimento dos afetos que o determinam ou das causas que explicam sua gênese. Um pensar ativo compreende a si como parte de um todo complexo e não como início puro ou atividade que transcende a materialidade dos encontros.

Ao associar, inextricavelmente, pensamento e afeto, ao definir a mente como ideia do corpo e insistir que o humano jamais se desvincula da natureza, Spinoza rompe com dualismos persistentes em nossa história ocidental. Escrita em tons dissonantes, sua filosofia opõe-se a muitas das cisões que alimentaram o sonho moderno de uma razão superior que viesse a se traduzir em progresso e liberdade. Hoje sabemos que grande parte desse sonho vem se concretizando em tecnicismos excludentes, pasteurizações culturais, esgotamento de recursos naturais e na conversão de nossas atividades no planeta em um risco jamais experienciado antes: o da auto extinção de nossa própria espécie. A voz maldita de Spinoza, essa voz que denunciava já na aurora da modernidade as ilusões que moviam pensares e fazeres, possui, portanto, uma relevância inestimável para a nossa atualidade. Uma certa escuta dessa voz é o que este livro oferece.

Mostraremos que a proposta ética de Spinoza é mais bem compreendida se não privilegiarmos a noção de razão, relegando a uma

posição secundária um dos motores conceituais de sua obra: o *conatus* ou, no caso humano, o desejo. Sempre singular, nascido da configuração única das aptidões dos corpos e mentes, o desejo possui como expressão máxima de sua potência a atividade do pensamento. É no desejar ativo, consonante a um pensar potente, que se afirma o devir da ética - um devir que, por ser impulsionado por nosso desejo, constrói-se como caminho irrepetível, intransferível, singular. Se, por um lado, a singularidade caracteriza esse percurso ético e a atenção a ela é condição que torna possível o nosso próprio aprendizado ético-afetivo, veremos que, por outro lado, ela tende a ser desconsiderada nos processos educativos formais, que se sustentam, essencialmente, por meio de poderes morais, universalizadores.

Como, então, o aprendizado dos afetos, a afirmação das nossas próprias potências ou o devir da ética, aproximam-se e distanciam-se dos trajetos organizados pela educação? Considerando a educação como parte dos esforços conativos ou desejo do corpo-mente social em sua busca por atualizar o bem comum, pode sua atuação contribuir para um aprender que acolhe singularidades, que rejeita modelos e prescrições externas? Como alguns dos principais mitos da educação e outras ideias nas quais se baseiam seus poderes morais operam afastando-nos de nossas próprias potências de pensar e agir? Responder a essas questões constitui o objetivo principal deste livro.

Estrangeiro de dentro

O viver e o pensar de Spinoza refletem-se como força estranha: recusam nomes, não repousam no que já é, criam nova paisagem.[2] Nascido em Amsterdã, no dia 24 de novembro de 1632, no seio de uma família judia, Baruch de Spinoza herda dos pais parte

2. Os dados biográficos ora apresentados possuem como fonte as obras de Frederick Pollock, *Spinoza, his life and philosophy* (London; Duckworth, 1899) e Carl Gebhardt, *Spinoza*, primeiro publicada em 1932, e traduzida ao espanhol por Oscar Cohan (Buenos Aires: Losada, 2008).

de seu estrangeirismo. Originários da cidade castelhana de Espinosa de los Monteiros, os ancestrais de Spinoza, perseguidos por serem judeus, deixam a Espanha em 1492 e instalam-se em Portugal, onde, em 1498, são então obrigados a se tornar cristãos-novos. Durante a maior parte do século XVI, 'marranos' totalmente convertidos ao catolicismo ou ainda praticantes devotos do judaísmo gozaram de liberdades em Portugal, que tolerava a diferença religiosa, pois lucrava com suas destrezas comerciais. Com efeito, sua proeminência em negócios era tal, aponta Yovel (1992), que o termo *português* era quase sinônimo de *judeu* em outras terras.

Apesar do poderio econômico dos 'novos cristãos', quando a inquisição portuguesa torna-se efetiva em 1580, com atuação ainda mais devastadora do que a espanhola, uma diáspora marrana ocorre, levando famílias e comunidades inteiras a reiniciar suas vidas em colônias ibéricas, assim como no sul da França, Veneza, Hamburgo, Londres e em Amsterdã. O pai de Spinoza, Miguel d'Espinosa, quando era ainda criança, emigra com sua família da cidade portuguesa de Vidigueira à cidade francesa de Nantes. Em 1615, sua comunidade é expulsa de Nantes. No ano seguinte, Miguel chega a Amsterdã, onde era permitido praticar, abertamente, a religião judaica. Na nova cidade, torna-se um dos comerciantes mais renomados e um dos mais honrados membros de sua comunidade religiosa.

Spinoza cresce entre o judaísmo, resquícios do catolicismo e uma certa liberdade religiosa. Suas palavras transitam mais frequentemente entre o português, o hebraico e o holandês, embora seus estudos o tivessem ensinado também grego, francês e italiano. Pertencente a vários mundos e, ao mesmo tempo, a nenhum deles, Spinoza aos poucos construirá um lugar próprio. Embora tenha deixado a escola ainda adolescente para trabalhar na firma de importações e exportações do pai, continua a frequentar seminários proferidos por grandes intelectuais da comunidade judaica de Amsterdã, tais como Menasseh ben Israel e o herético Juan de Prado, excomungado duas vezes por suas ideias. Durante esse período, Spinoza parece ter continuado a seguir os costumes religiosos de sua comunidade, ao mesmo tempo em que se dedicava a conhecer a filosofia medieval judaica e clássica. Após a

morte de seu pai em 1654, Spinoza intensifica seus estudos heterodoxos, aprende latim, familiariza-se com a filosofia escolástica e com o pensamento teológico e político moderno. Aos 24 anos de idade, os líderes de sua comunidade o convocam para que se retrate. Spinoza recusa a intimação, a qual então é feita em nível superior pela própria Sinagoga de Amsterdã. Após um intenso interrogatório que visa explicitar seu ateísmo, e apresentada, por parte de Spinoza, uma apologia para justificar sua ruptura, o jovem filósofo é expulso de sua comunidade judaica. Pronunciadas em 27 de julho de 1656, compõem a anátema ou *herem* de Spinoza as seguintes palavras:

> Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar, maldito seja em seu levantar, maldito seja em seu sair, e maldito ele em seu entrar. Que não queira Adonai (Soberano Senhor) perdoá-lo, mas, antes, inflame-se o furor de Adonai e o seu rigor contra esse homem e lance contra ele todas as maldições escritas no livro desta Lei. E que Adonai apague o seu nome de sob os céus, e que Adonai o afaste, para sua desgraça, de todas as tribos de Israel, com todas as maldições do firmamento escritas no Livro desta Lei. E vós, os dedicados a Adonai, que Deus vos conserve todos vivos. Advertindo que ninguém lhe pode falar bocalmente nem por escrito nem conceder-lhe nenhum favor, nem debaixo do mesmo teto estar com ele, nem a uma distância de menos de quatro côvados, nem ler Papel algum feito ou escrito por ele.

Amaldiçoado pelo conselho rabínico e isolado da comunidade judaica à qual pertencia, Spinoza renomeia-se com a versão latina de seu primeiro nome, Benedictus, e passa a intensificar seu vínculo com outros intelectuais, alguns deles também hereges e exilados. Em seu novo círculo de amizades, discute, vigorosamente, as ideias de Descartes e Hobbes, ao mesmo tempo em que acompanha os desenvolvimentos da matemática e de outras ciências. Afastado dos negócios da família, inicia uma nova ocupação: torna-se polidor de lentes. Suas habilidades no novo ofício rendem-lhe vários fregueses,

e Spinoza logo reconstrói sua vida. Apesar de não ter exercido posições formais em instituições públicas – tendo, inclusive, rejeitado um convite para lecionar na Universidade de Heidelberg, pois não lhe seria permitido ensinar teorias que comprometessem as crenças religiosas vigentes – a imagem de um filósofo asceta e solitário pouco reflete sua vida. Na realidade, suas interlocuções com pensadores diversos eram frequentes e fervorosas, assim como era intenso o seu engajamento com a política de seu tempo.

Spinoza produziu várias obras. Seu *Tratado da correção do intelecto*, escrito em 1660, inicia-se com uma narrativa autobiográfica de sua busca pelo "bem verdadeiro". O *Breve Tratado*, redigido em seguida, contém uma exposição dos primórdios de sua metafísica. Em 1661, Spinoza muda-se para o vilarejo de Rijnsburg e começa a dedicar-se ao que se tornaria a sua obra mais célebre: a *Ética*. Em 1663, o filósofo publica o único texto ao qual associa o seu nome publicamente. Ironicamente, trata-se de sua exposição dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*.

Em 1670, Spinoza passa a residir em Haia, onde permanece até a sua morte. Naquele mesmo ano, ele publica o *Tratado Teológico-político*, tomando precauções para que não fossem revelados a autoria e o lugar de publicação da obra. Tais cuidados fizeram-se necessários em virtude da efervescência política e dos fanatismos ameaçadores daquele período. Spinoza apoiava a causa republicana nos Países Baixos, uma causa abraçada pelos libertinos calvinistas e cuja representação política era encabeçada por Johannes de Witt. Os partidários do republicanismo defendiam a tolerância religiosa e intelectual, além de afirmarem que o poder civil deveria predominar sobre a autoridade da Igreja. Opunham-se, dessa forma, aos calvinistas ortodoxos, que pretendiam que o Estado fosse dominado pelas instituições religiosas. Uma série de guerras e crises econômicas solidificaram a posição ortodoxa, levando as massas a apoiar uma aliança entre o Príncipe de Orange e a Igreja Calvinista. Em 1672, Johannes de Witt é assassinado e os poderes da Igreja e da monarquia restaurados por uma insurgência popular. Como amigo

de Witt, Spinoza vê-se atormentado. Desse momento em diante, transfere o foco de suas investigações políticas da tentativa de fornecer os princípios de um Estado cujas leis e costumes levariam as pessoas a se conduzir racionalmente ao delineamento da centralidade das massas ou *multitude* em qualquer sistema político. O resultado dessa mudança é o seu inconcluso *Tratado Político*.

Passados 14 anos desde o início de sua escrita, a *Ética* é concluída. Spinoza adota a geometria como modelo para a demonstração de suas ideias nessa obra e as organiza em cinco partes. Em sua primeira parte, *De Deo*, Spinoza oferece uma descrição do universo ou, em suas palavras, de Deus ou da Natureza. Sua ontologia mostra-nos como a atividade pela qual a Natureza se produz – sendo causa de si ou *causa sui* – é a mesma pela qual produz todas as coisas: a Natureza ou Deus é uma causa imanente e não transcendente. Sua produção não visa a fim algum fora dela, mas é seu próprio fim, ou seja, produção e produto coincidem, são uma e mesma coisa. A segunda parte da *Ética* investiga a natureza e origem da mente. Descreve uma 'física do humano', o qual é tratado como uma modificação ou modo finito da Substância divina ou Natureza. A teoria dos afetos spinozana é apresentada na terceira parte. Às ações e apetites humanos, considerados "como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos", é restituído o estatuto de coisas naturais. Em sua quarta parte, a *Ética* examina o problema da servidão humana e sua relação com a força dos afetos. Spinoza explica como é possível que 'saibamos o que é melhor, mas, mesmo assim, façamos o que é pior'. A quinta e última parte dedica-se a descrever a potência do intelecto ou em que consiste a liberdade humana.

As acusações e ameaças que pesaram sobre Spinoza com a circulação do *Tratado Teológico-Político* impediram-no de publicar a *Ética*. Na manhã do dia 21 de fevereiro de 1677, tendo vivido 44 anos, Spinoza falece. Em novembro do mesmo ano, o amigo Jarig Jelles publica, entre outras obras póstumas, a *Ética* de Spinoza.

A filosofia de Spinoza tem sido interpretada de maneiras múltiplas. Comentários convergentes, mas também notavelmente antagônicos, constituem o campo dos estudos spinozanos. O fato de que, muitas vezes, leituras significativamente conflitivas possuem em comum um alto rigor exegético e argumentativo, oferecendo-nos provas textuais, abordagens históricas e filosóficas consistentes, mostra-nos quão inassimilável ou inrotulável o pensamento de Spinoza parece ser para os moldes acadêmicos predominantes. Se, por um lado, Spinoza é classificado como um filósofo racionalista, que afirma que a verdadeira sabedoria só pode ser alcançada com uma crítica racional das noções que se apresentam como evidentes ou reveladas, por outro lado, ele pode ser igualmente considerado um naturalista ou materialista radical, de acordo com o qual tal sabedoria consiste na necessária consideração dos fatores físicos, sociopolíticos e causais que nos condicionam em nossa busca por um entendimento adequado de nossa realidade. A variedade de interpretações que a obra spinozana estimula, essa sua produtividade inexaurível, faz-nos afirmar, com Pierre Macherrey (1979), que a filosofia de Spinoza provê, ela própria, um exemplo do conceito de causa imanente: ela não apenas se reproduz, mas produz a si mesma, incessantemente. A filosofia spinozana existe em seus efeitos, não é anterior ou independente deles, mas é por eles expressa, multiplamente, em suas diferenças.

O conceito de imanência, emblematizado na obra de Spinoza pela identificação entre Deus e Natureza, "*Deus sive natura*",[3] não apenas escandalizou muitos de seus contemporâneos como também orientou, nos dois séculos que seguiram a publicação da *Ética,* discussões não menos inflamadas sobre o lugar de sua filosofia. Pierre Bayle, em seu *Dicionário Histórico e Crítico*, publicado em 1697, ao focalizar seu comentário na unicidade da substância, descreve Spinoza como ateu. Entre as implicações de um Deus que se modifica constantemente, um Deus inerentemente contraditório,

3. EIV Pref.

segundo Bayle, estaria um modelo moral abominável (Gay, 1973; Moreau, 1996). A descrição de Spinoza como um ateu ou materialista predominou por mais de um século até ser contestada por imagens praticamente opostas: a de místico e panteísta. Influenciado pelo pensamento alemão dos séculos XVIII e XIX, e particularmente pela obra *Filosofia na Alemanha* de Heinrich Heine, tornada pública em 1835, o Romantismo via em Spinoza um panteísta. A identificação entre Deus e mundo não era então concebida como um rebaixamento da figura divina, mas como uma elevação da natureza. Goethe (1749-1832) escreve afetuosamente sobre Spinoza em sua autobiografia, descrevendo a si próprio como um discípulo entusiasta, seu venerador mais resoluto (Goethe, 1971, p. 16).

Contemporaneamente, os debates nos círculos acadêmicos spinozanos concentram-se, por um lado, em aspectos particulares da ontologia, epistemologia, filosofia da mente e linguagem de Spinoza e, por outro, na precedência dada às suas questões éticas e políticas. A associação entre as ideias de Spinoza e a educação não tem sido ampla ou significativamente explorada. Um dos únicos livros, e provavelmente o primeiro estudo do tipo, inteiramente dedicado a investigar a contribuição do pensamento de Spinoza para a área da educação foi escrito por William Rabenort em 1911. Sua obra *Spinoza as educator* consiste, porém, em uma extensa exposição da filosofia de Spinoza, e as poucas relações traçadas com a educação são baseadas em uma leitura tradicionalmente racionalista do pensamento spinozano.

Em 1933, Adolfo Ravà, então professor da Universidade de Pádova, publica *La pedagogia di Spinoza* em comemoração aos trezentos anos de nascimento do filósofo holandês. Este artigo centra sua análise em distintos fragmentos da obra spinozana (como os capítulos 9 e 20 do apêndice da quarta parte da *Ética*, passagens do *Tratado da Correção do Intelecto* e o parágrafo 49 do capítulo 8 do *Tratado Político*), relacionando-os à pedagogia. Apesar de sua importância por contribuir à expansão dos estudos pedagógicos por meio do pensamento spinozano, a estrutura e brevidade deste

estudo impedem que alguns dos temas tratados considerem aspectos relevantes do restante da obra de Spinoza.

Em diálogo com o conceito de educação, mas sem se posicionarem a partir da intenção de elaborar qualquer discurso ou teoria pedagógica, Heidi Ravven e Genevieve Lloyd incitam-nos a um pensar produtivo. Os artigos *Spinoza's materialist ethics: the education of desire* de Ravven e *Spinoza and the education of the imagination* de Lloyd ressaltam aspectos distintos do pensamento de Spinoza, mas são ambos profícuos em suas análises. Ravven argumenta que o desejo, *qua conatus*, isto é, como nosso esforço para perseverar na existência, possui prioridade sobre o conhecimento, que é, por sua vez, a expressão do desejo que corresponde à sua máxima atividade. A ética de Spinoza, em sua visão, pode ser, portanto, compreendida como o desenvolvimento racional do *conatus* ou desejo. O termo 'educação', que figura no título do artigo de Ravven, não é, todavia, explicitamente explorado. A autora o identifica com a ideia de desenvolvimento da racionalidade, mas as implicações dessa associação não são discutidas. O artigo de Lloyd investiga o papel positivo desempenhado pela imaginação no cultivo da razão. A filósofa mantém que o suporte do projeto ético de Spinoza reside no fortalecimento dos poderes do corpo e na compreensão da dinâmica interativa entre imaginação e emoções. Educar a imaginação refere-se, nessa perspectiva, a um processo diretamente associado ao aumento da nossa atividade.

Apesar de o Brasil abrigar diversos pesquisadores spinozanos, entre eles a renomada filósofa Marilena de Souza Chaui, raros estudos têm explorado as conexões entre Spinoza e a educação. A dissertação de mestrado de Fernando Bonadia de Oliveira, da Universidade Estadual de Campinas, figura entre os pouquíssimos trabalhos do gênero. Trata-se de um minucioso estudo do léxico educacional encontrado na obra de Spinoza. Pelo registro da incidência do radical latino *duc* (como integrante do verbo *educare* e do nome *educatio*) na edição *Spinoza Opera,* organizada por Carl Gebhardt, o autor visa contribuir para o conhecimento do sentido do termo 'educação' na obra de Spinoza.

Vários são os aspectos que fazem com que o presente livro diferencie-se dos demais estudos que buscam aproximar a filosofia de Spinoza ao pensamento voltado ao campo da educação. Primeiramente, notamos que, não tendo Spinoza jamais formulado uma teoria da educação, não é nossa intenção delinear essa teoria, como se estivesse implícita em sua obra. Nosso propósito não é o de revelar saberes ocultados nos textos de Spinoza, mas o de produzir novos sentidos com os instrumentos conceituais que Spinoza nos oferece. Outra importante diferença reside no fato de que afirmamos haver entre as noções de educação e aprendizado ético-afetivo uma tensão indissolúvel. Enquanto estudos anteriores (como os de Ravven e Lloyd) sugerem que a educação seja pensada como um percurso ético ou vice-versa, separamos, em nossa pesquisa, o processo ético, o qual identificamos com a noção de aprendizado afetivo, da educação formal, definida por seus poderes públicos morais. Buscamos, assim, inserir a política nessas discussões, ao mesmo tempo que nos distanciamos de uma descrição idealizada dos mecanismos educativos e de prescrições que desconsiderem nossa natureza passional.

Propomo-nos, então, a abordar o devir da ética pelo conceito de aprendizado afetivo. O termo aprendizado sugere alguns sentidos. Oferece-nos, por exemplo, a ideia de um processo, um trajeto que é o do aprender. Envolve a noção de esforço, que não se caracteriza necessariamente como controle, mas, como veremos, pode ser pensada como uma preparação ou atenção àquilo que nos ensina a vivenciar nossas próprias potências. O aprender também inspira conexões com o pensamento. Por esse motivo, ressaltaremos que o aprendizado do qual tratamos é, essencialmente, *afetivo*. Um aprender afetivo como imagem de um pensar que envolve nossos afetos: um aprender que é entendimento e intensificação de nossa potência de afetar e de ser afetada. A noção de afeto remete-nos, assim, à noção de encontro. Pensaremos o aprendizado afetivo como uma arte do encontro: um aprender sobre o que diminui nossas forças ou nos potencializa. Em contraste, sugeriremos que a educação seja compreendida como um poder público, uma espécie de esforço por

meio do qual o desejo ou *conatus* do corpo político procura se manter na existência. Em sua busca pelo que é útil a um todo social ou pela atualização do bem comum, a educação diferencia-se, essencialmente, do aprendizado ético que podemos obter apenas por meio de nossas próprias potências, pelo entendimento de nossa singularidade. Não obstante a irredutibilidade dessa distinção, destacaremos também alguns pontos de aproximação entre política e ética.

Este livro oferece-se, enfim, como um convite à filosofia de Spinoza, como uma mostra do pensar que ela nos permite produzir. Longe de intencionar qualquer palavra que finalize o que se pode dizer sobre o espaço onde Spinoza e a educação se tocam, desejamos que as ideias aqui afirmadas multipliquem-se em questões, outros pensamentos, novas curiosidades, afetos alegres. Desejamos, assim, que este livro contribua para o encontro do leitor com suas próprias potências de pensar e agir.

Embrenhando-se no texto, muitos substantivos femininos substituem o que a língua portuguesa convenciona como o uso do masculino para indicar o neutro. Trata-se de um experimento. Para alguns, uma provocação. Ao invés de justificar-me, de comentar intenções ou efeitos desse escrever femininizado, convido à leitora e leitor a perceber se e como se sente afetada.

Um breve resumo dos capítulos

A primeira parte deste livro dedica-se a apresentar alguns dos principais conceitos da ontologia e da epistemologia spinozanas. Esses conceitos e suas relações nos oferecerão uma base para a compreensão das discussões posteriores sobre o aprendizado consonante com o devir da ética e sobre a atuação moral da educação. Os sentidos conferidos a noções como as de imanência, substância, modos, corpo, mente, potência, composição, afetos, encontro, imaginação e razão serão expostos nos dois primeiros capítulos.

Uma vez apresentados vários dos conceitos centrais à filosofia de Spinoza, passaremos a investigar o que constitui o devir da ética, renomeado, neste estudo, de aprendizado afetivo. O intuito que move os três capítulos desta segunda parte é o de explorar leituras marginais as quais desafiam a classificação de Spinoza como um racionalista típico. À imaginação, ao corpo e às paixões alegres será restituído o papel positivo que efetuam na transição rumo à ação ou ao exercício das nossas potências de pensar e agir. Mostraremos ainda como o desejo é um conceito central na ética de Spinoza. O aprendizado afetivo que corresponde a um devir ético será interpretado, igualmente, como um processo de ativação do nosso desejo.

A política e, mais particularmente, a educação deterão nossa atenção na terceira parte deste livro. Exploraremos, no sexto capítulo, alguns dos principais conceitos da teoria política spinozana. Em seguida, conceitualizaremos a educação como um dos esforços conativos ou empenhos da coletividade ou *multitude* para perseverar na existência. Assim pensada, veremos que a educação atua, predominantemente, por meio de mecanismos imaginativos, afetando-nos com paixões tristes e alegres, em sua tentativa de organizar encontros potencializadores e manter seus poderes públicos. Embora os esforços educativos muitas vezes preparem-nos para o uso da razão, suas operações morais passivadoras também costumam afastar-nos de um pensar próprio, característico de um devir ético. Como objetivo final deste trabalho, exporemos três mitos principais que sustentam os mecanismos passivadores ou entristecedores da educação. Os mitos da falta, do método e da finalidade, mitos que, inclusive, respondem às questões sobre *por que*, *como* e *para que* do educar, serão desconstruídos com os instrumentos conceituais spinozanos. Mostraremos ainda, nessas últimas seções, como, no interior das redes de um educar moralizador, algumas vezes afirmam-se um ensinar e um aprender éticos.

Referências às obras de Spinoza

As seguintes abreviaturas serão utilizadas para referirmo-nos às obras de Spinoza:

- TCI = Tratado da Correção do Intelecto
- BT = Breve Tratado
- E = Ética
- TTP = Tratado Teológico-Político
- TP = Tratado Político

As cinco partes que compõem a *Ética* serão indicadas por algarismos romanos (EIV para se referir à quarta parte da *Ética*, por exemplo); P indicará proposição; A axioma; Dem. demonstração; Cor. corolário; Def. definição; L lema; Post. postulado; Pref. prefácio; Esc. escólio; Apênd. Apêndice. As citações da *Ética* apresentadas neste estudo possuem como fonte a edição bilíngue (latim/português) publicada pela Editora Autêntica, em junho de 2007, com tradução de Tomaz Tadeu.

Auxiliaram-nos igualmente, ao longo de nossas investigações, as seguintes edições da *Ética*:

SPINOZA, B. The Ethics and Letters. In: CURLEY, E. (Ed. And Translation to English). *The Ethics and other works. A Spinoza Reader.* New Jersey: Princeton University Press, 1677/1994.

_____. *Ética*. Tradução: Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1677/1997. (Os Pensadores)

No caso do TCI, do BT, do TTP e do TP, as abreviaturas serão acompanhadas da indicação do capítulo e, quando presente na edição utilizada, do parágrafo. As citações presentes neste estudo foram extraídas das seguintes edições:

SPINOZA, B. *Tratado da correção do intelecto.* Tradução: Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1660/1997. (Os Pensadores)

_____. *Short Treatise.* In: SHIRLEY, S.; MORGAN, M. L. (Eds.). *Spinoza. Complete works.* Tradução: Samuel Shirley. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1662/2002.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução e comentários: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 1670/2003.

_____. *Tratado Político.* Tradução: Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1677/1997. (Os Pensadores)

As cartas de números 21, 32 e 50 utilizadas neste estudo encontram-se em:

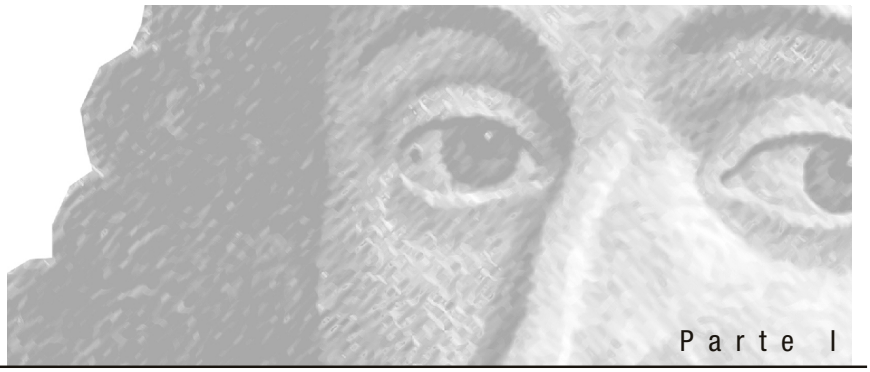
SPINOZA, B. *Tratado da correção do intelecto.* Tradução: Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1997. (Os Pensadores)

A carta de número 19 possui como referência a seguinte edição:

SPINOZA, B. The Ethics and Letters. In: CURLEY, E. (Ed. And Translation to English). *The Ethics and other works. A Spinoza Reader.* New Jersey: Princeton University Press, 1677/1994.

Libre de la metáfora y del mito
Labra un arduo cristal: el infinito

(Jorge Luis Borges)



Parte I

uma filosofia da imanência

A rejeição de toda e qualquer forma de transcendência é uma marca da filosofia de Spinoza. As críticas que ela veicula desafiam seu tempo e o nosso: Deus, igualado à Natureza, torna-se atividade e expressão; nós, humanos, modificações finitas da potência absoluta, vemos nossa suposta soberania e soberba golpeadas. Nossas vidas, insiste Spinoza, estão submetidas às mesmas leis que regem o restante da Natureza. Com as críticas teológica e antropológica tecidas pelo pensar spinozano, erige-se uma filosofia da afirmação. Afirmação da alegria, da composição de nossas forças, do pensamento ativo. Apresentar algumas das principais noções que participam dessa filosofia – de sua ontologia, epistemologia e teoria dos afetos – é a tarefa à qual se dedica a primeira parte deste livro.

Capítulo um

Princípios ontológicos de um pensar

Substância, modos, corpo, mente, potência, afeto, paixão... Cada um desses termos possui uma longa história. Pelo pensamento de Spinoza, receberam novas definições, associando-se de maneiras inéditas e contribuindo para o irrompimento de novas questões. Assim como as lentes que polia, esses conceitos foram por Spinoza transformados, permitindo-nos ver mais, ver diferentemente ou, simplesmente, ver. Conhecer o sentido conferido a essas palavras, essenciais à filosofia spinozana, constitui um primeiro passo rumo ao delineamento do que chamaremos, neste estudo, de um aprendizado afetivo. Introduziremos, portanto, nas seções que seguem, alguns dos principais aspectos da ontologia de Spinoza, noções que nos auxiliarão a pensar a transição ética como um aprender de nossos afetos.

Corpo e mente: modos da substância

Influenciado pela Física do século XVII e movido por sua oposição a pontos-chave da filosofia de René Descartes, Spinoza afirma que os corpos distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância.[4] Haveria, assim, uma dinâmica própria ou constituinte que diferencia um corpo dos demais. Essa dinâmica do corpo humano é mantida pela forma como se agrega em nós um grande

4. EII P13 Ax2 Lem1

número de indivíduos ou partes, sendo estas de natureza diversa e igualmente compostas.[5] Esses indivíduos ou partes que compõem o corpo humano são afetados de numerosas maneiras pelos corpos exteriores e, consequentemente, o mesmo ocorre ao próprio corpo como um todo.[6]

Spinoza afirma que a preservação do corpo depende de sua regeneração, a qual, por sua vez, depende de interações com um grande número de outros corpos.[7] Nesse sentido, Balibar explica que a coerência corporal envolve, segundo Spinoza, uma espécie de estado de *equilíbrio dinâmico* no qual a conservação do corpo não é apenas compatível com as afecções ou trocas mantidas com outros corpos, mas constitui precisamente esse processo (Balibar, 1997). Essa conceitualização spinozana constitui um primeiro marco no pensamento moderno: o corpo deixa de ser definido como uma máquina que funciona como um sistema fechado e passa a ser concebido como uma pluralidade unificada mantida por uma série de trocas com o ambiente.[8]

Dado o universo relacional que habitamos, o estado de um corpo é definido, a cada momento, por aquilo que o diferencia de outros corpos (a relação entre movimento e repouso por meio da qual se organizam suas partes extensivas) e pelos afetos gerados por outros corpos, sendo a capacidade de um corpo de ser afetado por corpos externos uma função do grau de complexidade de sua organização interna.[9] Diferentemente do que postulariam abordagens mecanicistas ou organicistas, a definição spinozana do corpo, ao considerar sua indissociabilidade com referência aos afetos, permite a Séverac denominá-lo 'corpo afetivo' (Séverac, 2005). A participação de outros corpos na constituição do corpo possibilita-nos apresentá-lo, ainda, como um *corpo relacional.*

5. EII P13 Lem7 Post1
6. EII P13 Lem7 Post3
7. EII P13 Post4
8. Hans Jonas explora esta ideia com maiores detalhes em seu artigo: Spinoza and the Theory of Organism (1973).
9. EII P16 D

A relacionalidade constitutiva dos corpos, isto é, a dependência que possuem de outros corpos para a sua conservação, remete-nos à definição do conceito de 'modo', o qual, veremos, demarca uma das principais diferenças teóricas encontradas entre Spinoza e Descartes. Tendo em consideração a interlocução teórica do pensamento spinozano com a obra de Descartes e a significativa influência da filosofia cartesiana na forma como se estrutura nosso pensamento corrente no ocidente, exploraremos, em seguida, alguns aspectos que diferenciam o pensar dos dois filósofos. A exploração breve de alguns pontos contrastantes, como os que se referem à noção de substância e à relação entre corpo e mente, nos levará à apresentação dos conceitos spinozanos com os quais nos ocuparemos neste estudo.

Destacamos, por exemplo, que enquanto para Descartes o corpo e a mente constituem substâncias distintas, para Spinoza, estes seriam modos de uma única substância. O conceito de substância refere-se àquilo que é autocausado (*causa sui*), independente, infinito e eterno. Por substância, nos diz Spinoza, compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.[10] A substância possui, portanto, autossuficiência lógico-conceitual e ontológica. Por outro lado, o que é dependente, finito e sujeito a causas externas recebe o nome de modo.[11] Nesse sentido, o corpo e a mente são, para Spinoza, modos da substância. Como a substância é indivisível, infinita e causa de si, Spinoza conclui que há apenas uma substância: *Deus sive natura*, isto é, Deus ou a natureza. O monismo spinozano é reforçado pelo argumento de que se existissem duas substâncias, uma não poderia ser a causa da outra[12] e teríamos, necessariamente, que distinguir uma da outra, o que contradiria a noção de uma substância infinita.[13]

10. EI Def.3
11. EI Def.5; EI P28
12. EI P3
13. EI P8

Embora Spinoza utilize, frequentemente, o termo 'Deus' para se referir à substância, é importante enfatizar que não se trata de um ser transcendente ou muito menos com características personificantes. O contraste com a teologia judaico-cristã é, certamente, marcante. Ao invés de um Deus transcendente e criador do mundo, o Deus spinozano é imanente, ou seja, não é causa exterior, mas uma causa cujos efeitos não extravasam a si próprio. O Deus de Spinoza é, portanto, um deus no mundo, um deus que coincide com os processos produtores de tudo o que há. Não é idêntico aos modos, que são finitos (e, por este motivo, não se trata aqui de um sistema panteísta), mas se expressa por meio deles e contém, em sua infinidade, tudo o que existe (pananteísmo): A Natureza ou Deus é um mesmo ser em relação ao qual uma infinidade de atributos são predicados, e que contém em si todas as essências das coisas criadas.[14]

Na concepção spinozana, a natureza é pura atividade e afirma-se por uma infinidade de processos. Sua essência ou aquilo que a define reside, precisamente, nesses processos segundo os quais ela se estrutura ou se determina. Spinoza denomina essa atividade de 'natureza naturante'.[15] As estruturas que surgem como efeitos necessários de tal atividade expressam a mesma natureza como 'natureza naturada'. Esses efeitos imanentes à (e, ao mesmo tempo, da) Natureza são, precisamente, os modos.

Para Spinoza, a verdadeira definição de substância não envolve nem expressa nada além da natureza da coisa definida.[16] Há apenas uma substância, uma só natureza constituída por uma infinidade de atributos que expressam, de formas distintas, sua única essência, eterna e infinita.[17] Embora a substância possua infinitos atributos, Spinoza refere-se diretamente a somente dois que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância.[18] Esses atributos são 'extensão' e

14. BT Pt 2 App II
15. EI P29 Esc
16. EI P8 nota 1
17. EI P10 Esc
18. EI D4

'pensamento'. Corpos e mentes são modos ou modificações finitas da substância, expressões da substância produzidas por seus respectivos atributos: 'extensão' e 'pensamento'.

Na forma como Spinoza e Descartes concebem a relação entre mente e corpo reside uma segunda diferença entre os filósofos. Enquanto para Descartes corpo e mente são substâncias distintas que interagem uma com (e contra) a outra,[19] para Spinoza, corpo e mente são modos que pertencem a uma mesma substância e que, embora distintos um do outro, não se relacionam causalmente.[20] Em oposição à regra cartesiana da relação inversa (segunda a qual a ação da alma equivale ao padecer do corpo e vice-versa), encontramos em Spinoza a tese do paralelismo corpo-mente, ou seja, uma espécie de correspondência ou isonomia entre os dois modos ou atributos. Assim, um modo da extensão e a idéia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras,[21] o que equivale a dizer que corpo e mente são uma só e mesma coisa, expressa de duas maneiras, visto que a mente é constituída pela ideia cujo objeto é o corpo.[22] Assim, por serem ontologicamente distintos, cada qual dotado de leis próprias e de potências e aptidões próprias, corpo e mente não agem um sobre o outro. Por outro lado, por serem modos correspondentes da mesma substância infinita, exprimem-se mutuamente. Dessa maneira, o paralelismo entre corpo e mente postulado por Spinoza rompe com a tradição que concebia essa relação como uma hierarquia na qual a mente, supostamente superior, agiria sobre o corpo, inferior.

19. Descartes coloca: "Considero que não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida [...]; de modo que não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo, a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções existentes em nós" (Descartes, *As paixões da alma*, Parte 1, Art. 2, 1994).
20. EIII P2
21. EII P7 Esc
22. EII P13

Afetar e ser afetada: dois aspectos de uma mesma potência

A principal inovação spinozana, sugere Marilena Chauí (1990, 1999), não reside apenas no fato de conceber o ser humano como modificação finita da Natureza infinita que nele se exprime, nem em estabelecer a igualdade de poderes do corpo e da mente, mas, sim, em conceber o modo finito como determinação no qual se imprime o próprio infinito. Em outras palavras, uma das maiores contribuições de Spinoza refere-se ao fato de conceber o ser humano como efeito finito de uma causa imanente infinita que, por ser imanente, nele não apenas se exprime, mas também lhe imprime sua marca: ser uma potência causal.

Existir significa causar. Não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito.[23] Existir significa ter potência, significa participar da potência divina pela expressão de graus diversos do dinamismo causal da Natureza. Para Spinoza, a potência é princípio de tudo aquilo que é, sendo esta potência sempre atual: ela não designa uma virtualidade cuja atualização seria contingente, mas sim uma atividade causal inesgotável na qual a substância é determinada por sua própria essência a produzir, nela mesma, infinitas coisas em infinitos modos, gerando, assim, tudo o que é existente, tudo o que é concebível.

Ao pensar a potência humana como uma expressão da potência infinita da Natureza, Spinoza estabelece uma importante crítica à ideia de que os poderes humanos constituiriam um domínio próprio, independente e até mesmo contrário à Natureza. Não somos um *imperium in imperio*, adverte-nos Spinoza.[24] Nossa potência não funda um domínio com leis próprias, não nos concede autoridade para governar absolutamente. Imaginarmo-nos como um "império num império" corresponderia a atuar de acordo com um suposto poderio que se coloca à margem da Natureza, como se tivéssemos algum poder absoluto sobre nós mesmas, sobre a necessidade e a contingência. O pressuposto desse poderio é a definição do ser

23. EI P36
24. EIII Pref

humano como substância distinta e separada da Natureza. Vimos, contudo, que a potência humana não transcende a Natureza, mas a exprime. Examinemos, a seguir, como o corpo e, subsequentemente, a mente podem ser compreendidos por meio de suas potências.

Considerando que a existência de um corpo é marcada por uma combinação entre sua proporção característica de movimento e repouso e por sua constante relação com outros corpos, a potência de um corpo corresponde a esses dois aspectos que definem sua existência, possuindo assim duas faces inseparáveis: o afetar e o ser afetado, ou, como coloca Hardt (1996, p. 122), produção e uma sensibilidade. A concepção spinozista de potência não é, portanto, somente princípio de ação, mas também de afecção. Dessa conjunção segue, por exemplo, que uma das características que definem os corpos mais complexos e potentes é, justamente, a aptidão para ser afetado de diversas formas ao mesmo tempo. E considerando a tese do paralelismo mente-corpo, podemos afirmar que o poder de percepção e pensamento da mente aumenta em proporção direta à capacidade do corpo de ser afetado.

A correspondência entre produção e sensibilidade – ou, nos termos de Jonas, entre espontaneidade e receptividade – parece paradoxal, pois reconfigura dicotomias estabelecidas entre autonomia e heteronomia (Hardt, 1996, p. 278). O aumento interdependente desses dois aspectos atesta a compatibilidade entre autodeterminação e exposição ao mundo: a separação marcada pela potência individual não está dissociada de sua comunicação fluida e aberta com outros corpos e mentes. Assim, ressaltamos, juntamente com Rice (1999), que apenas sendo sensíveis podem um corpo e uma mente ser ativos, somente expondo-se podem ser autodeterminados.

Spinoza define a potência de um modo finito (corpo ou mente) como sendo a sua essência ou o seu *conatus*, isto é, seu esforço para perseverar na existência.[25] O *conatus*, essência ou potência dos modos finitos, é parte da essência de Deus ou da Natureza. Enquanto a essência da Natureza é idêntica à sua existência e

25. EIII P6

sua existência é infinita, a essência dos modos finitos não é idêntica à existência destes. A diferença entre os modos finitos e Deus é, portanto, uma diferença marcada pela existência, isto é, uma diferença em potência e perfeição.[26] Quanto mais potência um modo possui, mais ele é apto a ser movido por sua própria força, e menos ele é determinado por forças externas embora possa experienciar uma conexão ativa e produtiva com estas. Todo modo no universo possui potência. A diferença entre os graus de potência dos modos é uma diferença em autodeterminação, a qual pode ser atribuída à complexidade dos corpos, a vários graus de pensamento e níveis de consciência de sua organização. O fato, porém, de que todo e cada modo é caracterizado por um determinado grau de potência ou *conatus,* possuindo, portanto, distintos níveis de organização e efeito, não implica uma hierarquia dos seres. Ao contrário, Spinoza postula que qualquer coisa, seja ela mais potente ou menos potente, isto é, seja ela mais perfeita ou menos perfeita, sempre poderá perseverar no existir, com a mesma força com que começa a existir, razão pela qual, sob esse aspecto, todas as coisas são iguais.[27] Não haveria, portanto, nenhum privilégio atribuído ao indivíduo humano, pois este não sendo um *imperium in imperio* também está sujeito às leis da natureza e da afetação extrínseca.[28]

Spinoza constrói sua teoria da potência do corpo procedendo das partes que o compõem às suas afecções, e então desde as afecções das partes às afecções do corpo como um todo. À forma como se organizam as partes de um corpo e à aptidão destas para serem afetadas corresponde a aptidão de um corpo para ser afetado. Assim, um cavalo, um peixe, um ser humano, ou mesmo dois seres humanos comparados um ao outro não possuem a mesma aptidão para ser afetado: eles não são afetados pelas mesmas coisas, ou não são afetados da mesma maneira pelas mesmas coisas, pois as relações que os compõem nunca

26. EIII P7 D
27. EIV Pref
28. EIII Pref

são as mesmas.[29] Um corpo deixa de existir quando não pode manter entre suas partes a relação que o caracteriza, o que também significa dizer que deixa de existir quando é tornado completamente inapto para ser afetado de muitas formas. A correspondência entre a constituição do corpo e sua potência para ser afetado permite a Deleuze (1968) argumentar que, para Spinoza, duas questões fundamentais tornam-se equivalentes: qual é a estrutura ou *fábrica* de um corpo e: o que pode um corpo?

Da indissociabilidade que encontramos no corpo afetivo ou relacional entre sua estrutura e sua potência resultam duas formas de conceber 'o quanto' um corpo pode. Por um lado, cada corpo exerce sua potência o tanto quanto pode. O que ele pode corresponde à sua capacidade de afetar e ser afetado, sendo esta necessária e constantemente exercida em suas relações com outros corpos. Podemos dizer assim que cada corpo exerce, a cada momento, toda a sua potência. Porém, em um outro sentido, podemos também dizer que a capacidade de um corpo de ser afetado pode ser exercida de maneiras que aumentam sua potência ou que a diminuam ou a obstruam de tudo aquilo que pode (Deleuze, 1968, p. 201-6). A variabilidade enfatizada por essa segunda perspectiva está ligada ao fato de todo corpo ser, inevitavelmente, afetado por outros corpos externos e sofrer mudanças que não podem ser explicadas somente por sua natureza ou pela potência que resulta da forma como se compõem suas partes características[30]. Essa abertura tanto é a fonte da força dos indivíduos como de sua vulnerabilidade, pois

> não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída.[31]

29. EIII P57
30. EIV P33
31. EIV Ax

Nesse sentido, a potência ou *conatus* exprime não apenas a automanutenção de um estado, mas também a autoexpansão e realização de tudo o que está contido em uma essência singular. A variabilidade com que se afirma uma mesma potência constitui, justamente, o que nos permite delinear a dinâmica das interações que promovem ou inibem a ação dos corpos e, subsequentemente, os aspectos que participam de um aprendizado afetivo.

Compondo forças: relação e encontro

Duas ordens ou registros, propostos por Deleuze (1968, p. 214-33) em sua leitura de Spinoza, contribuem para a investigação da dinâmica afetiva que constitui os corpos: a ordem das relações e a ordem dos encontros. Com a perspectiva das relações, podemos analisar as interações entre os corpos, concebendo-as a partir de suas composições ou forças combinatórias. Assim, por exemplo, quando dois corpos se encontram, as relações que os definem podem vir a se compor. Nesse caso, as partes que compõem um se ajustariam às partes do outro, gerando uma terceira relação composta pelas duas precedentes. Haveria, então, a formação de um corpo ainda mais composto e, portanto, com maior potência que os originários. Porém, entre dois corpos pode ocorrer também um encontro que mostre que as duas relações não são componíveis. Os corpos que se encontram seriam ou indiferentes um ao outro, ou um descomporia, de acordo com a sua relação, a relação do outro. Essa descomposição implicaria a destruição do outro corpo ou de partes dele.

A ordem das relações ou composições permite-nos compreender a totalidade do universo como um mesmo indivíduo, definido pela proporção total de movimento e repouso derivada da soma de todas as relações. Haveria, assim, distintos níveis de composição ou individuação na Natureza. Essa ideia é explicada por Spinoza em uma de suas correspondências com Oldenburg.[32] O filósofo demonstra como as diferentes partículas do sangue, cada qual

32. Carta 32, 1665/1997

com sua relação distintiva, compõem-se ou conformam entre si, constituindo o sangue, isto é, um conjunto de relações que formam um mesmo todo. O sangue, por sua vez, é também uma parte constituinte do corpo humano segundo uma outra relação dominante. Spinoza esclarece que há níveis objetivos ou ordens de magnitude na Natureza os quais são definidos por suas interações ou ações recíprocas. A distinção entre todo e parte é, portanto, relativa: algo que é uma parte em um nível de integração pode ser um todo em um outro nível e vice-versa. O que define o todo e a parte não é, contudo, arbitrário ou meramente aparente, mas reside na realidade das relações ou proporções características dos indivíduos.

Nesse sentido, se no nível da Natureza como um todo, todas as relações podem ser compostas, em outros níveis, porém, nem toda interação favorecerá a preservação dos indivíduos. Vimos que dois corpos não componíveis podem ser indiferentes um à presença do outro como também gerar a decomposição ou aniquilação de relações constitutivas. Se usarmos o exemplo que Spinoza nos oferece da composição do sangue, podemos considerar um veneno como um corpo cujas relações não convêm com aquelas que constituem o sangue: a decomposição das relações características do sangue certamente ocorrerá nesse caso. A destruição do corpo humano do qual o sangue é uma parte também apresenta-se como um resultado provável dessa alteração das relações que definem a estrutura corpórea.

Uma outra maneira pela qual Deleuze descreve a interação entre os corpos faz uso da noção de encontro e baseia-se na teoria spinozana dos afetos. A ordem dos encontros constitui-se, fundamentalmente, como a ordem das paixões. Uma paixão, segundo Spinoza, é um afeto (*affectus*) passivo. E um afeto é uma afecção (*affectio*) do corpo que aumenta ou diminui sua potência para agir. Existem afetos passivos (paixões) e ativos. No caso da paixão, o corpo é afetado por algo de que é apenas a causa parcial, insuficiente ou inadequada.[33] As paixões envolvem um conhecimento inadequado, ou seja, ideias que são confusas porque refletem uma percepção do estado do corpo que se mistura com a percepção da afetação gerada pelos

33. EIII Def.3

outros corpos.[34] Já os afetos ativos estão ligados a um conhecimento adequado do corpo próprio, do corpo que afeta e da conexão entre os dois. Um corpo torna-se a causa adequada de suas ações quando conhece suas próprias relações e de que forma suas relações se compõem com a de outros corpos.

Considerando que os corpos jamais deixam de ser afetados, o projeto ético de Spinoza é definido, justamente, pela tarefa de estabelecer um tipo de relação com os afetos que nos torne menos confusas e mais ativas. A exploração dos mecanismos envolvidos nessa tarefa pode ser iniciada com a distinção entre duas paixões primárias: a alegria (*laetitia*) e a tristeza (*tristitia*). Vimos que as paixões são afetos, o que significa dizer que elas modificam a potência para agir de um corpo.[35] Quando um corpo se encontra com um outro corpo cujas relações que o definem não convêm ou não se compõem com as do corpo encontrado, este é afetado por tristeza, e a sua potência para agir é diminuída. A diminuição de sua potência ocorre porque parte dela passa a ser investida na anulação daquilo que não convém com suas relações, havendo, assim, uma espécie de esforço para se livrar do que o decompõe ou enche de tristeza.[36] O ódio é uma paixão secundária, derivada da tristeza: odiar é querer destruir aquilo que ameaça nos destruir.[37] Inversamente, quando por meio de um encontro as relações de dois corpos se compõem, diz-se que estes são afetados por alegria e sua potência para agir é aumentada. A ampliação de sua potência decorre da nova composição entre as relações que definem os corpos, pois estas formam o que seria um terceiro indivíduo, algo maior e mais complexo do qual cada corpo é uma parte.[38] Neste caso, porém, como os corpos em questão não são a causa adequada daquilo que os afeta, sua potência nunca é aumentada ou exercida tanto quanto poderia, ou

34. EII P28, 29
35. EIII Def.3
36. EIII P13
37. EIII P13 Esc
38. EIV P18 Esc

seja, essa expansão da potência não está associada a um afeto ativo.[39] Para que ocorra atividade, seria ainda preciso compreender adequadamente o que faz com que cada um se vincule ao outro, o que os torna componíveis, sem que as causas se localizem na exterioridade do corpo.

Mas o que significaria 'compreender adequadamente'? Veremos, no capítulo seguinte, como o nosso entendimento é constituído por nossa vida afetiva ao mesmo tempo em que ele a constitui. Diferentes maneiras de compreender formam distintos regimes afetivos, nos quais a atividade ou a passividade denotam a posse ou não de nossas próprias potências, o quanto nos aproximamos, ou não, de um devir ético.

39. EIV P59 D

Capítulo dois

Conhecimento imaginativo e razão afetiva

A filosofia spinozana costuma ser classificada como pertencente ao racionalismo moderno. É importante, porém, que esse enquadramento não nos faça atribuir à filosofia de Spinoza uma espécie de intelectualismo ou de privilégio da mente em detrimento do corpo. A ausência desse privilégio não indica, por outro lado, que haveria assim uma proeminência do corpo com relação à mente. É justamente na maneira como Spinoza vincula mente e corpo, e, consequentemente, razão e afeto que reside uma de suas mais significativas contribuições.

A separação rígida entre conhecimento e afetividade é substituída no sistema spinozano por outra distinção: entre diferentes tipos de conhecimento, aos quais correspondem diferentes regimes afetivos. Juntos, estes dois elementos – saber e afeto – constituem uma *forma de vida*. Veremos, neste capítulo, como a imaginação e a razão são, para Spinoza, dois tipos distintos de saber ou maneiras de conhecer, os quais implicam regimes existenciais passivos, no caso da imaginação, e ativos, no caso da razão.

O que significa conhecer

Sabemos, já a esta altura, que na filosofia de Spinoza a mente e o corpo atuam sempre em correspondência mútua. O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, afirma Spinoza.[40] A mente é,

40. EII P13

portanto, pensamento que reflete e expressa o corpo ao qual corresponde. Como vimos no capítulo anterior, o corpo define-se, primordialmente, por uma proporção de movimento e repouso que lhe é própria e por sua relação com outros corpos, por sua aptidão para afetar e ser afetado. A atividade de nossa mente (ou a atividade que, de fato, ela é) corresponde, portanto, às alterações que derivam do contato de nosso corpo com outros corpos. Assim sendo, como o corpo (do qual a mente é uma ideia) está, continuamente, afetando e sendo afetado por outros corpos, a mente não é a ideia apenas do corpo ao qual corresponde, mas também da relação entre o corpo e seu ambiente imediato. Nossa mente não é, portanto, uma ideia apenas do que somos ou do que nosso corpo é, mas a ideia de nossas relações ou afetos, a ideia do que acontece ao corpo. E considerando que a mente não é uma substância, um si que pensa ou um recipiente de pensamentos, mas o próprio pensar, quando a relação com outros corpos torna-se presente no pensamento, a mente torna-se, por ser pensamento, a ideia dessa relação ou a expressão correspondente dessa interação entre os corpos. A mente, por conseguinte, não é uma unidade isolada, contraposta a um mundo exterior o qual apreenderia, mas é o processo que engloba a relação entre corpo e mundo no próprio pensamento. O indivíduo humano, definido como corpo e mente,[41] é, portanto, a sua constituição extensiva, ou seja, sua combinação específica de movimento e repouso a qual é mantida por suas interações com outros corpos, assim como o pensar correspondente a cada momento desse processo interativo.

Em nossas relações com outros corpos, distintos tipos de pensamento ou conhecimento são gerados. O conhecimento que corresponde ao que é imediato nas afecções que experienciamos no ambiente, sendo assim caracterizado como local, parcial e não causal, é considerado por Spinoza um conhecimento inadequado. Em seu *Breve Tratado*, Spinoza afirma que o entendimento verdadeiro ou adequado envolve uma transição que parte do conhecimento do que é imediato em nossas afecções por outros corpos chegando ao

41. EII P21 Esc

conhecimento da ordem causal extensa e mental. Este segundo tipo de conhecimento consiste, fundamentalmente, no entendimento das causas que, de acordo com Spinoza, servem como uma explicação genética para as coisas (entre elas, a mente e o corpo). A associação entre causa e explicação genética é tornada explícita na regra spinozana da definição:

> A regra é a seguinte: que pertence à natureza de uma coisa as causas sem as quais a coisa não pode existir ou ser entendida e isso, nós já dissemos, é Deus: mas isto não é suficiente; isto deve ser de tal forma que a proposição é sempre conversível, viz que o que é dito também não pode ser nem ser entendido sem a coisa.[42]

Em outras palavras, as causas que geram uma coisa a definem, ou seja, pertencem, material e conceitualmente, à natureza da coisa. Na teoria spinozana, os limites entre uma coisa, suas causas materiais e explicações intelectuais são, portanto, dissolvidos. Ao compreender as causas da nossa mente e corpo, nós as incorporamos mentalmente, tornando-nos essas causas, as quais operarão, então, imanentemente, como a atividade pensante que a mente é.

Nesse sentido, um entendimento é adequado contanto que, a partir das propriedades de uma coisa que são claramente concebidas, formulemos uma definição genética da qual seguem todas as suas propriedades conhecidas. A definição de uma coisa expressaria, assim, sua causa eficiente ou a gênese daquilo que ela define. Nesse sentido, podemos dizer que, quando a ideia de um corpo expressa sua própria causa, uma ideia adequada é formada.

Em vez de reproduzirmos em ideia as interações imediatas que nosso corpo experiencia, em vez de respondermos confusamente às nossas relações com as coisas, podemos pensar a ordem causal na extensão para assim compreendermos a gênese de nosso próprio corpo. Como Heidi Ravven (2002) coloca, esse entendimento não significa meramente que o pensamento que temos sobre a realidade é

42. BT II Pref. 5

transformado, mas, sim, que a própria realidade de nossa mente é modificada. Em um sistema imanente, quanto mais adequadamente pensamos ou quanto mais ativas nos tornamos, mais nos integramos à substância ou à natureza – o que é bastante diferente de dizer que, assim, seríamos mais capazes de representar ou refletir a ordem da natureza. Nesse sentido, podemos afirmar ainda que, com a absorção das ideias que nos determinam e a consequente integração ou ampliação dos limites que nos definem, distinções rígidas entre o que é interno e o que é externo a nós mostram-se inadequadas.

Pierre Macherey (1992) esclarece o contraste existente entre a concepção predominante de conhecimento e aquela formulada por Spinoza: a primeira refere-se a um quadro abstrato de racionalidade o qual se projeta sobre o domínio dos objetos que pretende representar para então incluí-los em seus esquemas, enquanto a concepção spinozana de conhecimento refere-se a uma incorporação do objeto do saber, o qual deixa de ser 'objeto' para tornar-se 'sujeito'. A incorporação do objeto a que Macherey se refere pode ser pensada, igualmente, como uma espécie de conversão ou transformação da subjetividade pelo acesso desta à verdade. Em um de seus cursos no Collège de France, Michel Foucault (2001) argumenta que a Idade Moderna marca o início de uma nova relação com a verdade. O método, noção cara a Descartes, expressa essa nova relação: com sua aplicação, não mais será preciso transformar o ser do sujeito para que se conheça. O conhecer passa a ocorrer toda vez em que se fizerem presentes as condições intrínsecas ao conhecimento e extrínsecas ao sujeito. Assim, o sujeito atua sobre o saber, mas o saber deixa de atuar sobre o sujeito. Spinoza, coloca Foucault (2001, p. 29), mantém-se como um dos poucos pensadores para os quais o saber permanece vinculado à transformação daquela que sabe.

Imaginação e razão

Recapitulemos. Vimos até aqui que Spinoza distingue entre

1. conhecimento inadequado, isto é, o tipo de ideia que corresponde apenas a interações locais e imediatas e
2. conhecimento adequado, o qual ocorre quando a mente assimila suas causas ou a gênese de suas ideias e alterações corporais correspondentes.

Spinoza emprega o termo 'imaginação' como correspondente ao tipo de conhecimento descrito no primeiro caso. Como os nossos corpos retêm traços das mudanças geradas por outros corpos, a mente considera os outros corpos presentes mesmo quando eles não mais estão.[43] A imaginação consiste nessa forma da mente de conceber os outros corpos. Sua inadequação reside na percepção confusa que temos de outros corpos e do nosso próprio corpo, uma vez que somos conscientes dos efeitos de outros corpos no nosso corpo, mas não de suas causas.[44] A imaginação forma ideias confusas, opera como se chegasse a conclusões sem considerar suas premissas.[45]

O conhecimento imaginativo segue a ordem da memória, que é para nós a ordem fortuita das afecções de nosso corpo.[46] Assim sendo, quando o nosso corpo é afetado, simultaneamente, por dois corpos, sempre que a mente imaginar um deles se lembrará imediatamente do outro.[47] Haveria, dessa forma, uma justaposição espaço-temporal entre as imagens dos objetos que nos afetam, assim como dos diversos traços de semelhança sensíveis existentes entre essas imagens. Esse vínculo associativo criado pela imaginação explica por que amamos ou odiamos certas coisas sem qualquer causa conhecida por nós, mas apenas por simpatia ou antipatia.[48] Seja por contiguidade ou por semelhança, as

43. EII P17 D Cor
44. EI Apênd
45. EII P28 D
46. EII P18 Esc
47. EIII P14
48. EIII P15 Esc

associações imaginativas permitem, portanto, que muitas vezes as coisas se tornem, por acidente, alvo de nosso amor ou ódio.

A imaginação é fomentada igualmente por processos de imitação afetiva ou identificações sucessivas nas quais uma pessoa reconhece a outra a partir de si mesma e a si mesma a partir da outra. Assim, por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante.[49] Esse mimetismo afetivo é, para Spinoza, um mecanismo automático, pré-reflexivo, que não envolve um pensamento comparativo entre nós e as coisas que imaginamos similares a nós. Os afetos que atribuímos imaginariamente aos outros passariam, assim, a afetar-nos, modificando nossa conduta. Gleizer (2005) explica que esse princípio fornece a base afetiva das ligações sociais e instaura os ciclos imaginativos da reciprocidade afetiva. Os processos imaginativos não são, portanto, alimentados somente por experiências idiossincráticas, mas, fundamentalmente, por conteúdos e vivências socioculturais, heranças conceituais e ficções coletivas.

Em uma linha de correspondências, temos, segundo expomos anteriormente, as noções de inadequação e imaginação. Agora, exploraremos, nessa mesma linha, o conceito e funcionamento das paixões. Spinoza define a paixão como um afeto, ou seja, uma afecção do corpo pela qual a potência de agir desse mesmo corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou impedida.[50] Aos afetos passivos ou paixões correspondem ideias confusas pelas quais a mente afirma uma força de existir que é maior ou menor do que antes.[51] As ideias referentes às paixões são confusas ou inadequadas porque, como já vimos, não englobam as causas não imediatas daquele afeto, mas misturam imagens do corpo que afeta às do corpo que é afetado. Em nossa inaptidão para compreender adequadamente a relação entre o nosso corpo e outros corpos, em nossa incapacidade para assimilar as causas desse encontro, tomamos o efeito como causa, além de

49. EIII P27
50. EIII Def 3
51. EIII Def. Geral dos Afetos

identificarmos como exteriores as fontes de nossa alegria ou tristeza – somos, portanto, apenas causas parciais daquilo que experienciamos.

Distintamente do que ocorre na imaginação e na paixão, Spinoza explica que, quando são formadas ideias adequadas, ou seja, quando o pensar absorve suas causas não imediatas, haveria, então, o uso da razão. A razão é governada por 'noções comuns'. Estas são universalmente aplicadas a qualquer objeto e também comum a todas as mentes, uma vez que são ideias das propriedades que podem ser igualmente encontradas no todo e em suas partes.[52] Quando a mente conhece de acordo com a razão, ela é determinada internamente a considerar ao mesmo tempo várias coisas e a conhecer suas semelhanças, diferenças e oposições.[53] Trataremos mais detalhadamente das noções comuns no quarto capítulo, quando explorarmos a transição das paixões à ação.

Étienne Balibar (1997, p. 30-1) sugere que não concebamos a imaginação ou a razão em Spinoza como faculdades da mente, mas sim como sistemas transindividuais nos quais diferentes mentes estão mutuamente implicadas. Imaginação e razão são por essa perspectiva compreendidas como processos sociais dos quais os indivíduos são partes, correspondendo a diferentes momentos nesses processos e indicando determinados níveis de integração. Em sistemas imaginativos, estamos dominadas por ideias confusas as quais oscilam entre ilusões contrastantes: percebemos umas às outras ora como idênticas ora como incompatíveis. Em sistemas racionais, identificamos as outras como diferentes, mas também reconhecemos que algo comum é partilhado – cada uma é concebida como irredutível à outra (possuindo o que Spinoza denomina um *ingenium* específico), ao mesmo tempo em que se atesta nossa utilidade recíproca (somos *convenientes* umas às outras). Balibar argumenta que cada tipo de conhecimento pode ser considerado uma maneira específica de estabelecer uma conexão entre preservação individual (os sistemas racionais sendo os que mais a favorecem) e a formação de uma comunidade.

52. EII P40 Esc

53. EII P29 Esc

Enquanto Balibar transindividualiza o pensamento, Deleuze (2002) enfatiza que, para Spinoza, o conhecimento não deriva da operação de um sujeito, mas é a afirmação da ideia na mente. Em seu *Tratado Breve*, Spinoza escreve: Não somos nós que jamais afirmamos ou negamos algo de uma coisa, mas é ela mesma que em nós afirma ou nega algo de si mesma.[54] O pensar como a atividade por meio da qual a ideia se afirma dissolve qualquer conexão entre entendimento e vontade, ou razão e decisão:

> a decisão da mente, que se julga ser livre, não se distingue da própria imaginação ou da memória, e não é senão a afirmação que a idéia, enquanto é uma idéia, necessariamente envolve. E, assim, essas decisões da mente surgem, nela, com a mesma necessidade com que surgem as idéias das coisas existentes em ato.[55]

O conhecimento expressa-se, portanto, como autoafirmação da ideia, sua explicação ou desdobramento, assim como, em um sistema imanente, uma causa se explica nos seus efeitos.

Da mesma maneira como as ideias adequadas correspondem à razão, estas vinculam-se ainda, no plano afetivo, à ação. Ao invés de associar-se à imagem confusa que é gerada no caso das paixões, a ideia adequada exprime diretamente a essência do corpo afetante. A adequação explica-se, justamente, por nossa potência de compreender. Ao assimilar a ordem causal das afecções que experienciamos em nossas interações com outros corpos, nossa potência de compreender se constitui como causa global ou gênese da afecção, qualificando-se como ativa. A ação em Spinoza refere-se, portanto, ao pensar que se explica pela potência de compreender do próprio indivíduo, ou seja, por sua própria natureza. Spinoza afirma que somos ativas ou

54. TB II 16, 5
55. EIII P2 Esc

> agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só.[56]

Dada a indissociabilidade entre razão e afeto, e a reciprocidade entre a espontaneidade produtiva e a sensibilidade dos modos finitos, o conceito de ação, definido como a geração de algo que resulta da nossa 'própria natureza', parece envolver um certo enigma. Se nosso corpo não existe em isolamento, mas se constitui pelas trocas com outros corpos dos quais depende para a sua preservação, como podemos conceber algo que seja gerado, exclusivamente, por nossa 'própria natureza'? Se nossa natureza é constitutivamente afetiva ou relacional, o que delimitaria, neste caso, o 'próprio'?

O 'próprio' de nossa natureza não é nada além de nossa potência de compreender ou agir, dadas as condições dos encontros com outros corpos. A ação ou 'autodeterminação' de um corpo depende, portanto, de interações mais ou menos favoráveis com corpos externos.[57] Vimos que, quanto mais complexo um corpo, quanto mais apto a ser afetado, mais afetada será a mente. O aumento de complexidade do corpo é acompanhado por uma amplificação da potência de assimilar impressões. A mente relacionada a esse corpo apto a ser afetado de maneiras múltiplas dispõe, paralelamente, de uma imaginação variada e ampla. É certo que a mente é passiva no domínio da imaginação, no entanto, dessa maneira ela é posicionada em condições favoráveis para formar ideias adequadas ou noções comuns.[58] Isto explica como, de fato, existiria entre imaginação e razão uma certa relação de contiguidade e não apenas uma rígida oposição.

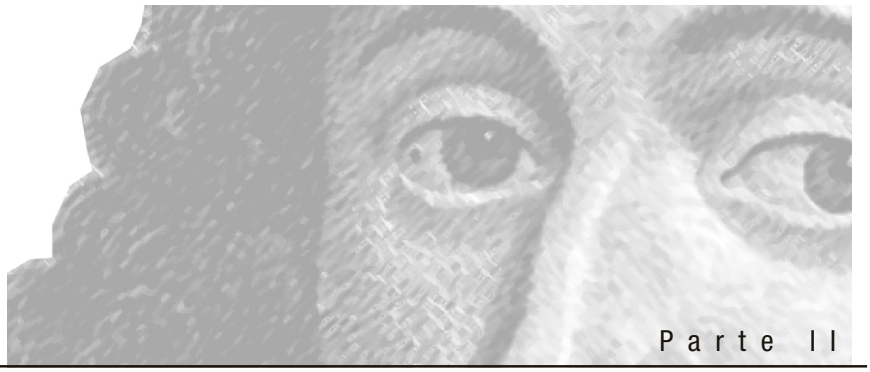
A aproximação entre imaginação e razão, tema que exploraremos mais detidamente no capítulo que segue, pode ser também abordada pela ordem dos encontros ou de nossa dinâmica afetiva. Nesse sentido, haveria na teoria da ação spinozana o que

56. EIII Def 2
57. EIII P28
58. EII P39 Cor

podemos chamar de "ocasionalismo" (Deleuze, 1968) ou, nas palavras de Schrijvers (1999, p. 74), uma estimulação condicional da atividade: certas influências externas favorecem ou diminuem a ação de um corpo. No caso de encontros favoráveis, nos quais ocorre composição e a experiência de paixões alegres, o corpo aumenta sua potência de agir, o que corresponde a dizer que a mente adquire uma imaginação mais ampla. Mas como, precisamente, ocorreria a transição entre imaginação e razão, ou seja, entre as condições favoráveis, ainda definidas como paixões, e a ação? Qual o papel da imaginação, das paixões alegres e das noções comuns nessa transição? Nosso desejo participaria dessa passagem que vai desde a passividade à atividade? Como? A segunda parte deste livro configura-se como resposta a essas questões.

Hoje eu atingi o reino das imagens,
o reino da despalavra.
Daqui vem que os poetas devem aumentar o mundo
com as suas metáforas.
Daqui vem que os poetas podem compreender o mundo
sem conceitos.
Que os poetas podem refazer o mundo por imagens,
por eflúvios, por afeto.

(Manoel de Barros)



Parte II

aprendizado afetivo – o papel da imaginação, da paixão alegre e do desejo em um devir ético

Nossa condição, como modos finitos que somos, envolve, sempre, tanto força quanto fraqueza. Como modificações expressivas da potência absoluta que é a Natureza, afirmamo-nos também como causa, como um grau dessa infinita potência. Em nossa finitude, porém, imaginamo-nos isoladas, como partes que se pretendem todo e que, por esse motivo, reforçam-se como efeitos. Aprender como nos constituímos nas complexas dinâmicas de forças, como nossas forças são por outras

determinadas, que somos modos e que somos finitas: aprender a ser o que somos – esse aprendizado de nossas potências e limites é o devir de nossa atividade. Aprender que somos causa e efeito, afetamos e somos afetadas, pensamos e imaginamos, vivenciamos alegrias e tristezas, desejos ativos e passivos: aprender quais são os nossos afetos – esse aprendizado afetivo é, ao mesmo tempo, o caminho e o fim de um viver ético.

A segunda parte deste estudo dedica-se a pensar esse aprendizado afetivo, como devir ético ou transição da passividade à atividade, por três perspectivas distintas, porém, associadas e correspondentes. Examinaremos, primeiramente, o papel da imaginação. Destacaremos, no terceiro capítulo, que as construções imaginativas não se opõem à razão, embora sejam diferentes do pensar ativo ou racional. Com efeito, a razão e a imaginação participam de uma mesma dinâmica afetiva, estão ambas submetidas aos afetos como determinações e, por esse motivo, não haveria um privilégio da razão sobre o imaginar. Veremos, inclusive, como o fato de ser a sociabilidade mantida por operações imaginativas faz com que estas sejam concebidas como aquilo que nos permite conhecer as forças sociais e seus efeitos: a imaginação constitui-se, assim, como o próprio material da crítica social.

No quarto capítulo, investigaremos a relação entre as paixões alegres e as noções comuns. A paixão alegre, à qual corresponde o aumento de nossas potências de pensar e agir, por ser um resultado da combinação de forças ou de relações convenientes entre os corpos, pode promover o conhecimento daquilo que há de comum entre eles. A compreensão das noções que se baseiam no que é comum aos corpos envolve a ação de nosso pensar, pois conecta-nos, ativamente, à ordem causal da Natureza. O aprendizado de nossos afetos constitui-se, nessa perspectiva, como um esforço de nosso pensar para vivenciarmos alegrias e para delas extrairmos o entendimento das conveniências e diferenças entre os modos. A afirmação das paixões alegres como promotoras de um devir ativo nos levará a propor que pensemos o aprendizado afetivo como uma arte do encontro: um atuar que concebe o encontro alegre como inspiração, processo e obra.

O desejo será o objeto de nossa análise no quinto capítulo. Definido como o nosso esforço de preservação, isto é, nosso conatus ou apetite, acompanhado de nossa consciência, o desejo é a nossa própria essência. Por não se afirmar da mesma forma em corpos distintos, o desejo é sempre único: expressão singular de nossas potências. E assim como nossas potências variam conforme somos afetadas, também modifica-se o nosso desejar, relacionando-se de forma passiva ou ativa com os objetos desejados. Veremos como o desejar passivo caracteriza-se por uma força alheia que suprime a nossa, por nossa distração e por tornarmo-nos como que possuídas por aquilo que desejamos. Em contrapartida, o desejar ativo é aquele que se dirige ao que lhe é útil, isto é, ao que aumenta suas próprias potências. O aprendizado afetivo será pensado, nessa perspectiva, como a ativação do desejo: um processo no qual compreendemos que o bem maior que se pode desejar é a ação do próprio pensar e a experiência de sua partilha ativa com outras.

Capítulo três

A imagem como ponte para a ação

Recordemos que em encontros caracterizados por afetos passivos, isto é, por oscilações de nossa potência, nossa mente percebe a natureza dos outros corpos juntamente com a nossa. Há, assim, uma espécie de confusão entre efeito e causa, entre o que afeta e o que é afetado, e a imaginação, com seus trajetos associativos, memórias, hábitos ou heranças de nossos aprendizados socioculturais, coloca-se em funcionamento. O contraste entre esse pensamento imaginativo, definido como 'inadequado', e o conhecimento 'adequado' que deriva do uso da razão parece gerar um tipo de dicotomia rígida ou conflito que merecem ser investigados com maior atenção. Assim sendo, exploraremos, neste capítulo, o papel da imaginação no aprendizado afetivo que constitui um devir ativo. Duas linhas interpretativas nos auxiliarão na tarefa de compreender o papel da imaginação nesse processo: uma refere-se a uma diferença hierárquica e à exclusão mútua entre imaginação e razão, e a outra enfatiza a base afetiva comum entre os dois regimes do pensar, atribuindo, apesar da heterogeneidade entre os dois tipos de conhecimento, um papel facilitador à imaginação na formação de ideias adequadas. Neste segundo caso, serão reforçados os aspectos críticos e transformadores inerentes a um aprendizado afetivo ou devir ativo.

Duas posições da imaginação

Há passagens na *Ética* nas quais Spinoza parece considerar a conexão entre imagens geradas por afetos passivos ou paixões uma forma inferior de pensamento. A imaginação é tomada como geradora de divergências entre itinerários associativos ou concatenações da memória: ao ver as pegadas de um cavalo, nos diz Spinoza, um soldado imaginará o cavalo, depois o cavaleiro e então a guerra. Ao passo que um camponês, do pensamento do cavalo passará ao da carroça, ao do campo etc. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas.[59] É importante notar que essas variações não são um produto de afecções do corpo humano experienciadas em isolamento. Os dois trajetos associativos refletem os afetos de corpos individuais envoltos por papéis sociais e práticas distintas: atividade militar e cultivo da terra.

Em seu *Tratado Teológico-político*, Spinoza enfatiza o fato de haver grande variação na forma como as coisas são imaginadas, sendo essa mutabilidade um efeito do contexto e do caráter intelectual de quem imagina. O poder profético, discutido neste livro, não envolveria assim uma mente mais perfeita, mas uma imaginação mais viva.[60] Nesse sentido, as profecias, efeitos imaginativos que são, variam de acordo com a disposição e preocupações de cada profeta:

> Se o profeta era alegre, revelavam-se-lhe as vitórias, a paz e tudo o que é motivo de alegria para os homens, visto as pessoas com esse temperamento costumarem imaginar com frequência semelhantes coisas; se, pelo contrário, ele era macambúzio, revelavam-se-lhe as guerras, os suplícios e todos os males.[61]

59. EII P18 Esc
60. TTP, I 21
61. TTP, II 32

Assim, por um lado, podemos dizer que os conteúdos múltiplos gerados pelas operações da imaginação colocariam-na, segundo Spinoza, em uma posição limitadora, distante do ordenamento racional e estável que coincide com a Natureza. A imaginação, fruto oscilante dos encontros passivos e das práticas sociais marcadas pela memória e pelo hábito, por ser desprovida de um pensar ativo que assimile suas próprias causas, configuraria, assim, o oposto da razão.

Apesar das limitações apontadas, é importante compreender que o tratamento que Spinoza dispensa à imaginação não se enquadra facilmente em visões dicotômicas e hierárquicas simplistas que venham a atribuir à razão uma incontestável supremacia. Genevieve Lloyd (1998) esclarece, por exemplo, que a capacidade que a mente possui para conhecer de acordo com a razão depende das mesmas capacidades que o corpo tem para reter os traços afetivos operantes na imaginação. É somente por corresponderem a corpos complexos que as mentes humanas são capazes de formar noções comuns ou ideias adequadas. Os erros oriundos da imaginação e as verdades que constituem a razão possuem, portanto, suas origens na mesma estrutura complexa que é o corpo e na dimensão político-afetiva dos encontros. É por pertencerem igualmente ao campo dos afetos e do desejo que as operações da razão interferem e modificam as construções imaginativas – e não por possuir um poder inerente especial que esteja ausente na imaginação.

A força da imaginação explica-se, em parte, por aspectos temporais e modais, característicos da dinâmica dos afetos. Nesse sentido, a intensidade dos afetos ligados a coisas passadas ou futuras será menor que aquela relacionada ao que imaginamos como presente. O afeto gerado pela imaginação que torna presente uma coisa ausente pode, portanto, prevalecer. No caso das variações modais, ao imaginarmos uma coisa exterior como agindo livremente, nós a representamos como a causa única e contingente do que ocorre conosco, concentrando assim sobre esse único objeto toda a intensidade de nosso afeto. Por outro lado, ao imaginarmos uma

coisa exterior como agindo necessariamente, nós a representamos como determinada por uma multiplicidade de causas, o que diminui a força da ligação afetiva estabelecida com cada uma delas. Dessa forma, o afeto das coisas imaginadas como presentes será mais intenso do que o afeto daquilo que é imaginado como possível ou contingente, assim como o afeto do que é pensado como necessário será mais intenso do que aquele gerado pela imaginação de algo contingente.[62] Por conseguinte, nos diz Spinoza,

> as imaginações não se desvanecem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque se apresentam outras imaginações mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos.[63]

Isso ocorre porque a razão não pode refrear qualquer afeto simplesmente por ser um conhecimento verdadeiro, mas sim por expressar-se também como um afeto.[64] Assim, se diz respeito ao futuro, por exemplo, o poder da razão, juntamente com outros afetos não relacionados à existência presente, pode ser facilmente refreado ou extinto pelos prazeres do momento.[65] A subordinação da razão às mesmas regras afetivas que governam a imaginação explica por que vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior.[66]

Embora Spinoza considere a imaginação limitada como fonte de conhecimento, ele insiste que ela não é em si mesma uma fonte de erro: a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes.[67] Com efeito, Spinoza explica que, se a mente, ao imaginar como presente algo que não existe, soubesse que essas coisas não existem na realidade, atribuiria esse poder de

62. EIV P12 D Cor
63. EIV P1 Esc
64. EIV P14
65. EIV P16
66. EIV P17 Esc
67. EII P17 Esc

imaginar a uma virtude da sua natureza e não a um vício. Imaginação e verdade não são, portanto, necessariamente excludentes, podendo ocorrer inclusive de forma simultânea, uma vez que o corpo, ao qual uma mente sábia corresponde, não deixa de registrar as afecções produzidas pelos mais diversos encontros. Assim,

> quando contemplamos o sol, imaginamos que está a uma distância aproximada de duzentos pés, no que nos enganamos, enquanto não soubermos qual é a distância verdadeira. Conhecida a distância, suprime-se, é verdade, o erro, mas não a imaginação, isto é, a idéia do Sol, a qual explica a sua natureza apenas à medida que o corpo é por ele afetado. E, assim, embora saibamos a verdadeira distância, continuaremos, entretanto, a imaginar que ele está perto de nós. [...] E, igualmente, as outras imaginações que enganam a mente, quer indiquem o estado natural do corpo, quer indiquem um aumento ou uma diminuição de sua potência de agir, não são contrárias ao verdadeiro, nem se desvanecem por sua presença.[68]

Ao enfatizarmos que a imaginação, apesar de suas limitações, não constitui necessariamente uma fonte de erro, algumas dificuldades são introduzidas a uma certa imagem de Spinoza amplamente popularizada por Hegel. As interpretações hegelianas sugerem que Spinoza teria concebido o mundo formulado pela imaginação como um mundo irreal. O mundo 'real' seria o mundo tal qual apreendido exclusivamente pela razão. Este seria um mundo no qual toda a particularidade é subsumida na unidade absoluta da substância. Um mundo sem ideias confusas, desprovido de individualidade e caracterizado pela 'mesmidade' e intemporalidade dos universais (Hegel, 1995). Dessa maneira, a perspectiva hegeliana enrijece a separação entre imaginação e razão, reservando a esta uma posição de supremacia.

68. EIV P1 Esc

Reforçamos que o compromisso de Spinoza com os poderes da razão não precisa ser compreendido por meio da perspectiva hierárquica hegeliana ou de uma visão platônica de acordo com a qual os caminhos da imaginação sensível devem ser abandonados a fim de que se ascenda a verdades formais superiores. Ao invés de uma relação somente segregatória, afirmamos no tratamento que Spinoza destina à imaginação um caráter duplo: seus limites são reconhecidos, mas, igualmente, seu papel como possível aliada da razão.

Imaginação e crítica social

Em seu livro *Spinoza et l´imaginaire* (1983), Michèle Bertrand argumenta que Spinoza refuta duas hipóteses opostas: a de um racionalismo que rejeita o imaginário por ser um conhecimento falso e mistificador, e a de um empiricismo que deriva todo o seu conhecimento dos sentidos, conhecimento expresso pela imediaticidade da imaginação. Embora afirme haver uma heterogeneidade entre os dois tipos de conhecimento, a autora enfatiza o caráter positivo da existência imaginativa e chama nossa atenção para o fato de que seu elemento básico, isto é, o afeto, é também comum à razão. Não haveria, assim, uma diferença com respeito ao estatuto ontológico da imaginação e da razão, mas a passagem entre um estado de menor a um estado de maior potência.

Não é nossa intenção expor exaustivamente as divergentes leituras produzidas com respeito ao tema da imaginação em Spinoza. Destacaremos apenas mais uma parte da obra do filósofo na qual a dupla posição ocupada pela imaginação torna-se evidente. Assim, se, por um lado, no último parágrafo do *Tratado da correção do intelecto*, Spinoza coloca que as idéias falsas e fictícias nada têm de positivo [...], mas somente são consideradas tais por um defeito do conhecimento,[69] por outro lado, o filósofo parece admitir que, com o

69. TCI 110

exame da ficção e da falsidade, podemos aprender algo sobre a natureza das coisas nelas contidas:

> a mente, ao aplicar-se a uma coisa fingida e falsa por sua natureza, a fim de que a pense e entenda e dela deduza em boa ordem aquilo que deve ser deduzido, facilmente evidenciará a sua falsidade; e se a coisa fingida é verdadeira por sua natureza, quando a mente olha para ela com atenção no intuito de a entender, e começa a deduzir dela em boa ordem o que dela se segue, continuará felizmente sem nenhuma interrupção, como vimos que, da falsa ficção que acabamos de referir, logo o intelecto mostrou sua absurdidade e outras coisas daí deduzidas.[70]

O exame que a mente exerce sobre as ficções é considerado por Christopher Norris (1991) uma maneira de aperfeiçoar o entendimento. As ficções pertencem ao domínio da imaginação, constituem inverdades que não são confundidas com as ideias adequadas, mas haveria de sua inadequação alguma consciência. Elas permitem o retrabalhar de uma experiência que tenha sido inicialmente tecida pelo conhecimento inadequado. Sem que sejam elas próprias uma forma de compreensão adequada, as ficções dariam acesso a este tipo de conhecimento. Fingimos ou ficcionamos somente porque, apesar de sermos capazes de entender ativamente, somos também ignorantes – um ser omnisciente seria incapaz de fingir. Essa possibilidade, porém, pode ser vista como uma resposta positiva às nossas limitações próprias como conhecedoras. Haveria, assim, uma atividade cognitiva pertencente à imaginação, distinta do intelecto, ou, ainda, uma "racionalidade do irracional", como coloca Emilia Giancotti (1985), ou uma "ciência do imaginário", com suas regras de constituição e métodos de funcionamento, como afirma Rainer Wiehl (1983).

Outros leitores de Spinoza também atribuem à imaginação um importante papel na formação de um entendimento ativo. Louis Althusser, por exemplo, afirma que encontramos no apêndice do primeiro livro da *Ética* e no *Tratado Teológico-político* o que seria a

70. TCI 61

primeira teoria da ideologia jamais formulada (1976, p. 135). Destacamos duas das principais características atribuídas por Althusser a essa teoria: Primeiramente, ela se apoia na noção de uma realidade imaginária. Ao mesmo tempo que Spinoza rejeita as ilusões ideológicas (sendo a principal ilusão de seu tempo a religião, logo identificada pelo filósofo como imaginativa), ele se recusa a tratar a ideologia como um simples erro ou ignorância, visto que baseia o sistema da imaginação na relação que as pessoas têm com o mundo expressa por meio de seus corpos e dos padrões sociais adquiridos. Esse "materialismo do imaginário", coloca Althusser (1976, p. 136), oferece acesso ao mundo material tal qual vivido pelas pessoas, o mundo da existência histórica concreta. A segunda característica da teoria da imaginação ou ideologia, nos termos de Althusser, refere-se à ilusão do sujeito. No anticartesianismo resoluto de Spinoza, o sujeito, categoria central da ilusão imaginária, é rejeitado como unidade isolada da qual o conhecimento se originaria. A crítica radical spinozana à tese da origem não recai em uma teoria da transcendência, mas encontra, segundo Althusser, no materialismo, um caminho para pensar o conhecimento. Similarmente, Giancotti ressalta o fato de haver na teoria do conhecimento spinozana um questionamento consistente do dogma fundamental do criticismo transcendente, a saber, o de que a origem e as condições mais gerais do nosso ser e de nosso conhecimento localizam-se em nossa consciência (1985, p. 402). O foco de Spinoza na dinâmica dos afetos e na noção de potência limitaria as ilusões de uma teoria idealista da consciência e da subjetividade.

Em sua leitura de Spinoza, Antonio Negri (1993) enfatiza igualmente o deslocamento sofrido pelo suposto sujeito do conhecimento. Negri focaliza sua atenção na dimensão social da imaginação, ao invés de pensá-la nas redes afetivas individuais. A mente, ao entender as produções imaginativas, em vez de transcender o domínio das ilusões, ganha acesso ao mundo social naquilo que ele possui de confuso. Ao refletir sobre os efeitos da imaginação, a mente compreende não apenas suas inadequações, mas o mundo socialmente constituído de sua experiência. A ilusão adquire para Negri uma

potente função constituidora do real, sendo a política "a metafísica da imaginação", isto é, a metafísica da constituição humana do real, do mundo (1993, p. 174). A verdade, nos diz Negri, habita o mundo da imaginação: juntamente com as ilusões, é possível ter ideias adequadas que, longe de esgotar a realidade, são, pelo contrário, abertas e constitutivas da realidade. A atividade imaginativa alcança, com sua produtividade, um estatuto ontológico – não para convalidar a verdade da profecia, dos mitos e ficções, senão para consolidar a verdade do mundo e de sua positividade, a verdade da produtividade e sociabilidade ligadas à ação humana.

As diferentes interpretações expostas nos permitem, portanto, reconceitualizar razão e imaginação não mais como polos opostos ou sistemas mutuamente excludentes. O objeto do conhecimento imaginativo – amálgamas afetivos, hábitos culturais, associações mnemônicas, crenças herdadas socialmente – também pode ser pensado como aquilo que nos provê a chance de intensificar nosso pensamento como crítica social e ação no mundo. A compreensão racional aqui afirmada não é descrita, portanto, como um distanciamento do que nos afeta e constitui, ou como uma atividade que transcende as ilusões, ficções e mitos que sustentam as práticas sociais, mas, ao contrário, o pensar ativo consiste justamente no entendimento dos mecanismos imaginativos dos quais somos efeitos, consiste em sua crítica, refinamento ou destruição.

Um aprendizado afetivo que corresponda a um devir ativo constitui-se, de acordo com a perspectiva apresentada, como um esforço para não sermos apenas dominadas por ilusões, que, em muitos casos, são opressivas ou diminuem nossa potência de agir. Um aprendizado afetivo que se teça como um devir ético envolve, portanto, o engajamento crítico com as produções imaginativas ou míticas que, ao consolidarem preconceitos e hábitos sociais inibidores do pensar, afastam-nos de nossas potências. A atenção que possibilita converter os efeitos imaginativos em compreensão de nossos limites e crítica dos poderes que nos constituem caracteriza a passagem de um regime afetivo passivo a um ativo. Continuaremos a explorar os elementos que participam dessa transição nos capítulos que seguem.

Capítulo quatro

O aprendizado afetivo como uma arte do encontro

Sobre o papel das paixões alegres na formação de noções comuns

No capítulo anterior, exploramos como a imaginação participa na transição para regimes ativos do pensar. Uma outra maneira de investigar essa passagem da passividade à ação coloca em foco a composição experienciada com outros corpos, a paixão alegre que a caracteriza e seu efeito facilitador na formação das ideias adequadas que são as 'noções comuns'.[71] O que Syliane Charles (2002, p. 75) indica ser o lugar privilegiado da alegria na transição da imaginação à razão será por nós visitado neste capítulo. A leitura que Gilles Deleuze oferece das paixões alegres como possíveis auxiliares na formação de noções comuns ou de um pensar ativo será apresentada e discutida. Em consonância com a abordagem deleuziana, afirmaremos o caráter concreto e experiencial envolvido em um aprendizado afetivo, assim como a atitude exploratória ou 'experimentalista' da qual pode derivar a expansão de nossa potência.

A alegria e o comum

Embora haja na transição que caracteriza um devir ativo uma certa ruptura com as ideias imaginativas, verificamos, também, a manutenção de uma relação entre as noções comuns, as quais marcam o novo momento do pensar, e a imaginação. Isso porque as noções

71. EII P39, P40 D

comuns referem-se a coisas que podem ser imaginadas e se aplicam exclusivamente aos corpos existentes. Elas representam, de fato, composições de relações, as quais são geralmente formadas dentro de sistemas imaginativos. Essas relações caracterizam os corpos enquanto convêm uns aos outros, enquanto estes formam conjuntos e se afetam uns aos outros, cada um deixando no outro 'imagens', às quais correspondem as ideias chamadas 'imaginações'. As noções comuns distinguem-se das imaginações por não expressarem um conhecimento confuso e exteriormente determinado, mas uma compreensão interna das razões de conveniência entre as coisas.[72]

Deleuze sugere haver entre a imaginação e a noção comum uma dupla relação. Por um lado, haveria uma relação extrínseca: pois a imaginação ou a ideia de uma afecção do corpo, embora não seja em si uma ideia adequada, quando exprime sobre nós o efeito de um corpo que convém com o nosso, torna possível a formação da noção comum que compreende interna e adequadamente essa conveniência. Por outro lado, haveria entre imaginação e noção comum uma relação intrínseca: isso porque a imaginação capta, como efeitos exteriores dos corpos, o que a noção comum explica pelas relações internas constitutivas. Haveria, portanto, de acordo com Deleuze (2002, p. 102), uma harmonia necessariamente fundada entre as características da imaginação e as da noção comum, que faz com que esta se apóie nas propriedades daquela.

A fim de investigarmos mais detidamente a transição das ideias imaginativas às noções comuns, é importante que tenhamos em consideração dois pares de distinções: a distinção entre paixão e ação (imaginação e razão), e também a diferença entre dois tipos de paixão, a saber, a alegria e a tristeza (correspondentes, respectivamente, a imaginações que derivam da composição de relações e a imaginações opressivas ou diminuidoras de nossa potência). Embora as paixões e a inadequação de suas ideias imaginativas sempre nos mantenham, em alguma medida, afastadas de nossa potência para agir, ressaltaremos o fato de que as paixões alegres nos aproximam dessa potência,

72. EII P29 Esc

facilitando, em alguns casos, uma espécie de salto para a ação que tem como marca a formação de ideias adequadas ou noções comuns.

Como podem as paixões alegres nos aproximar de nossa potência e favorecer a formação de noções comuns? Vimos, anteriormente, que quando encontramos um corpo que não convém com o nosso, ele tem por efeito nos afetar de tristeza, diminuindo nossa potência de atuar. Nesse caso, não havendo algo partilhado ou comum entre os corpos, não havendo composição de suas relações e potências, nada nos inclina a formar uma noção comum: vemo-nos, na realidade, em uma situação que dificulta o nosso pensar.

> os afetos que são contrários à nossa natureza, isto é, que são maus, são maus à medida que impedem a mente de compreender. Portanto, durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, a potência da mente, pela qual ela se esforça por compreender as coisas, não está impedida.[73]

Com efeito, a potência da mente vê-se aumentada quando encontramos um corpo externo com o qual o nosso corpo convém. Isso ocorre porque um novo nível de integração é configurado ou, em outras palavras, um indivíduo mais composto e potente é formado. À paixão alegre corresponde esse aumento em nossa potência de agir e entender. Por meio dessa expansão de nossas potências, experienciada com as paixões alegres, somos então induzidas a formar a ideia daquilo que é comum entre o nosso corpo e o corpo com o qual nos compomos. Essa ideia é uma 'noção comum', isto é, uma ideia adequada das relações de conveniência ou composição entre o corpo externo e o nosso.[74] A noção comum expressa uma composição de corpos existentes e é apenas formada durante a produção de um corpo mais composto.

Deleuze (2002, p. 98) explica que as noções comuns não são assim chamadas por serem comuns a todas as mentes, mas por

73. EV P10 D

74. EII P38 D

representarem algo comum aos corpos: a todos os corpos (extensão, movimento e repouso) ou a alguns corpos (pelo menos dois, o meu corpo e um outro). No momento em que chegamos a formar uma noção comum, por ser esta uma ideia adequada, tomamos posse completa de nossa potência de agir. A alegria com a qual somos afetadas passa a ser, então, uma alegria ativa, uma vez que segue da formação de uma ideia adequada e expressa diretamente nossa potência de entender e agir. Trata-se, assim, de uma alegria que difere da alegria passiva anterior. Essa diferença tem como base apenas as suas causas: enquanto a alegria passiva é produzida em nós por um encontro com um corpo com o qual o nosso convém e a ela corresponde a ideia imaginativa de uma causa externa, a alegria ativa é produzida por nossa própria potência de compreender o que é comum entre os corpos.

A citação destacada anteriormente mostra que, para Spinoza, somente os afetos que são contrários à nossa natureza nos impedem de compreender ou nos afastam de nossa própria potência.[75] Embora essa ideia nos permita afirmar que as paixões alegres, como expressão daquilo que convém à nossa natureza, não impedem nossa potência de agir e compreender, Pierre Macherey defende que, para Spinoza, todas as paixões, sem exceção, são tristes – até mesmo aquelas que são ou aparentam ser alegres (1996, p. 153) – e afastam-nos, portanto, de nossa própria potência. Com essa colocação, Macherey desafia a interpretação deleuziana com respeito ao papel das paixões alegres na formação de noções comuns, descrevendo-a como uma leitura distorcida que utiliza, ademais, um pensar dialético ao fazer da transformação da passividade em atividade uma negação da negação, ou um artifício da razão que faz uso de um mau, uma paixão, para avançar em algo bom, a liberação ética (1996, p. 153). Uma maior atenção ao texto de Spinoza, no entanto, nos provê elementos claros para reforçar a interpretação de Deleuze com referência às paixões alegres. Embora estejamos de acordo com a ideia de que as paixões alegres distinguem-se dos afetos ativos por não expressarem nossa potência por completo, isto é, por não sermos dela a causa adequada ou por elas não seguirem de nossa própria natureza,[76] é

75. EV P10 D

76. EIII Def. 2

importante que se considere que, para Spinoza, a alegria é igualmente uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior.[77] Não havendo nenhuma afecção do corpo da qual a mente não possa formar uma ideia adequada,[78] com Deleuze, afirmamos que a potência ou perfeição maior à qual a mente passa por meio da experiência da paixão alegre possibilita, em alguns casos, a compreensão do que é comum aos corpos, ou seja, o exercício de um pensar potente ou ativo. Assim,

> a alegria só é má à medida que impede que o homem seja capaz de agir e, enquanto tal, portanto, tampouco poderíamos ser determinados a qualquer ação que, conduzidos pela razão, não pudéssemos realizar. Por fim, à medida que a alegria é boa, ela concorda com a razão (pois a alegria consiste em que a potência do homem é aumentada ou estimulada), e não é uma paixão senão à medida que a potência de agir do homem não é suficientemente aumentada para que ele conceba adequadamente a si próprio e as suas ações. Por isso, se um homem afetado de alegria fosse levado a uma perfeição tamanha que concebesse adequadamente a si próprio e as suas ações, ele seria capaz, e até mesmo mais capaz, dessas mesmas ações às quais é, agora, determinado por afetos que são paixões.[79]

Apesar do caráter condicional da última sentença, podemos interpretá-la como uma indicação da possibilidade de, pela paixão alegre, sermos 'levadas a uma perfeição' que nos torne capazes de conceber adequadamente nossas próprias relações constitutivas e ações. Embora Spinoza não desenvolva de forma detalhada suas ideias sobre a relação entre as paixões alegres e as noções comuns, um exame do conceito de noção comum nos proporcionará um maior entendimento dessa associação.

77. EIII P11 Esc
78. EV P4
79. EIV P59 D

Noções comuns como ideias gerais não abstratas

Deleuze (1968) explica que uma noção comum é sempre a ideia de uma similitude entre modos existentes, a qual é verificada no ato de sua composição. Há, porém, distintos tipos de noções. Spinoza diz que as noções comuns são mais ou menos fáceis de formar e também mais ou menos úteis. A utilidade de uma coisa refere-se, de acordo com Spinoza, ao 'bem' que nos proporciona: útil é aquilo que aumenta ou estimula nossa potência de agir.[80] Além de serem mais ou menos úteis, as noções comuns são também mais ou menos universais, isto é, organizam-se segundo pontos de vista mais ou menos gerais.[81] Haveria, assim, duas espécies distintas de noções comuns. As menos universais (mas também as mais úteis) são aquelas que representam uma similitude de composição entre corpos que convêm diretamente e desde seu próprio ponto de vista. Por exemplo, uma noção comum deste tipo representa a idéia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio.[82] Essas noções nos fazem compreender, pois, as conveniências entre os corpos. Apesar de a conveniência ser experienciada ao acaso, tendo as paixões alegres como expressão, na similitude da composição existe uma razão interna e necessária da conveniência dos corpos.

Por outro lado, temos também as noções comuns mais universais. Estas representam uma similitude ou comunidade de composição, mas entre corpos que convêm desde um ponto de vista muito geral e não desde o seu próprio ponto de vista. Sendo assim, representam "o que é comum a todas as coisas", como, por exemplo, a extensão, o movimento e o repouso, ou seja, a semelhança universal nas relações que se compõem ao infinito desde o ponto de vista da natureza inteira.[83] Essas noções têm ainda sua utilidade, visto que nos

80. EIV Def. 1; EIV P8 D
81. EII P40 Esc1
82. EII P39
83. EII P37, P38

fazem compreender as desconveniências e nos oferecem a compreensão de sua razão interna e necessária. Elas nos permitem ainda determinar o ponto de vista a partir do qual a conveniência mais geral entre os corpos termina, além de nos mostrar como e por que a contrariedade aparece quando nos situamos na perspectiva menos universal desses dois corpos.

No primeiro escólio da proposição 40, na segunda parte da *Ética*, Spinoza distingue com cuidado as noções comuns dos termos ditos transcendentais (ente, coisa, algo) e das noções universais (gêneros e espécies, homem, cavalo, cão). Apesar dessa distinção, podemos dizer que as noções comuns são universais, e, ao mesmo tempo, 'mais ou menos' universais segundo seu grau de generalidade. Deleuze (1968, p. 256) ressalta a importância de que se compreenda que Spinoza não se opõe ao universal, senão a uma certa concepção do universal abstrato. Uma ideia abstrata tem dois aspectos que testemunham sua insuficiência. Em primeiro lugar, ela não retém das coisas nada além de diferenças sensíveis e grosseiras, enquanto as pequenas diferenças são depreciadas, justamente porque os objetos se confundem desde o momento em que seu número supera a capacidade de nossa imaginação: a mente não pode imaginar o número exato de coisas singulares.[84] O que diferencia as coisas sensivelmente é, por natureza, extremamente variável, pois depende de como os objetos afetam a cada uma de nós ao acaso dos encontros: assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens universais das outras coisas.[85] De todas as maneiras, a ideia abstrata é profundamente inadequada: é uma imagem que não se explica por nossa potência de pensar, senão que, ao contrário, engloba nossa impotência. Não expressa a natureza das coisas, senão que indica o estado variável ou a relacionalidade em nossa constituição.

As noções comuns são ideias gerais, mas não são ideias abstratas. São necessariamente adequadas, pois são ideias que se explicam formalmente por nossa potência de pensar e expressam a

84. EII P40 Esc1

85. EII P40 Esc1

ideia de Deus ou da Natureza como sua causa eficiente. Explicam-se por nossa potência de pensar porque, estando em nós como estão em Deus, relacionam-se com nossa própria potência como se relacionam à potência absoluta da Natureza. Expressam a ideia da Natureza como causa porque, possuindo-as a Natureza como nós as possuímos, englobam necessariamente a essência da Natureza.[86]

Considerando que não costumamos ter ideias adequadas de nós mesmas ou dos corpos exteriores, mas somente ideias de afecções, indicando o efeito de um corpo exterior sobre o nosso, a tarefa de formar noções comuns parece inexequível. Contudo, insiste Deleuze, é precisamente a partir desse efeito, das afecções geradas nos encontros com outros corpos, que podemos formar a ideia do que é comum a um corpo exterior e ao nosso (1968, p. 259). Tomando em conta as condições afetivas de nossa existência, este é para nós o único caminho capaz de nos conduzir a uma ideia adequada ou a um pensar ativo. Daí a importância de não depreciar o sentido biológico das noções comuns em vantagem de seu sentido matemático e, sobretudo, de não desconsiderar sua função prática por enfatizarmos seu conteúdo especulativo (1968, p. 274). A afirmação da paixão alegre como experiência que facilita a ativação de nosso pensar por meio das noções comuns leva-nos a delinear o devir ético como um aprendizado prático de nossas alegrias: um aprendizado que constitui-se como arte do encontro.

Aprendendo alegrias: a arte do encontro

Afirmamos, em concordância com Deleuze, que a passagem de um regime afetivo passivo a um ativo tem como base o caráter combinatório de nossos encontros: as noções comuns que exprimem a potência de um pensar resultam da alegria experienciada pela composição dos corpos. É apenas ao obter um entendimento do que

86. EII P46 D

há de comum nos conectando a outros corpos, daquilo que condiciona o nosso conhecimento e ação, isto é, somente ao experienciarmos uma compreensão do funcionamento das redes interativas nas quais nossas relações constitutivas se tecem e das quais dependem, apenas então chegaremos a atualizar nossa potência de agir. E não podemos experienciar tal entendimento, não podemos aumentar nossa potência de agir e conhecer, exceto quando ocorre uma composição com outros corpos com os quais nossas relações constitutivas convêm.

Um aprendizado afetivo que venha a promover nosso devir ativo constitui-se, nesse sentido, como um duplo esforço da razão: primeiramente, haveria um esforço para selecionar e organizar bons encontros, ou seja, encontros com modos que se compõem com o conjunto de nossas próprias relações, inspirando-nos paixões alegres que, por definição, convêm com a razão.[87] Em um segundo momento, ocorreria o esforço para conceber as noções comuns, para compreender o que há de comum entre os corpos, isto é, as relações que participam dessa composição. Essa compreensão, por si, marca o acontecimento de um pensar ativo ou o exercício de nossa própria potência de agir (Deleuze, p. 259).

Considerando que nunca conhecemos totalmente nossas potências, uma vez que não sabemos o que pode o corpo,[88] de que afetos e combinações é capaz, um aprender que inspire a formação de noções comuns envolve, portanto, a experimentação de alegrias. A busca por composições marcadas, predominantemente, por paixões alegres, das quais resulta o aumento de nossa potência de agir, faz de nosso aprendizado afetivo uma verdadeira arte do encontro. Essa *arte experimentalista*, da qual os encontros são a inspiração, o material e o processo, tece-se entre a tensão de dois fios: é, ao mesmo tempo, o empenho do nosso pensar para vivenciar nossas potências por meio de alegrias, empenho ao qual Spinoza chama virtude,[89] e

87. EV P10 D; EIII P11 Esc

88. EIII P2 Esc

89. EIV P24

uma espécie de abertura ativa às determinações da Natureza, expressa pela compreensão de que somos limitadas, sempre sujeitas a afetos que impõem-se como obstáculos aos nossos esforços. O aprendizado afetivo, quando pensado como uma arte do encontro, constitui-se, portanto, como um processo do qual participam o desejo de construir configurações potentes e, igualmente, o entendimento de que essas configurações não são resultados antecipáveis de nossos esforços, pois não seguem os comandos de uma suposta vontade soberana. Nosso pensar prepara-nos, assim, para o que pode vir a potencializá-lo, e essa preparação envolve a própria compreensão de nossa vulnerabilidade ou finitude modal: um pensar forte é aquele que entende o quanto está exposto a fraquezas – sabe que não somos, afinal, um império em um império.

Compreendido ainda como arte, o aprender voltado aos nossos afetos alegres expressa-se por pensamentos, gestos, cuidados e atenções que juntos formam uma espécie de *estilo*, com traçados únicos, irreplicáveis, intransferíveis. O encontro que se mostra como mais útil para uma pessoa, a composição que mais aumenta suas potências, não terá, necessariamente, o mesmo efeito para um outro corpo e mente. Na realidade, um encontro com uma mesma coisa pode ser experienciado como alegria por alguém e tristeza por outra pessoa. O encontro como experiência, assim como o esforço que participa de sua composição, não poderiam ser jamais repetidos, pois emergem da complexa configuração que é, a cada momento, o corpo-mente de cada uma, suas relações constitutivas e respectivas aptidões para afetar e ser afetada. A forma como empenhamo-nos, por meio de nosso próprio pensar, para combinar nossas forças com as de outros corpos e mentes terá sempre a marca de nossa singularidade. Pois, como veremos no capítulo seguinte, nosso desejar equivale, precisamente, à nossa própria essência singular.

Capítulo cinco

O aprendizado de nossas forças como um processo de ativação do desejo

O aprendizado afetivo como arte do encontro, isto é, como cultivo de um pensar e agir que nos coloque em arranjos vitalizantes, dos quais podemos derivar um entendimento mais efetivo de nossas relações no mundo, pode ser concebido ainda como um processo de *ativação do desejo*. Veremos, neste capítulo, como nosso empenho para ampliar nossas potências, por operar quase sempre por meio de recursos imaginativos, acaba se constituindo, muitas vezes, como um efeito de nossa ignorância, um símbolo de nossa própria passividade. Ao invés de se caracterizar por um 'esforço passivo' ou um movimento reativo, que surge como um reflexo do desconhecimento daquilo que nos fortalece, a experiência de um aprendizado afetivo pelo qual ampliamos nossas potências implica uma atenção especial às relações com os corpos (pessoas, objetos, ideias etc.) com os quais vivenciamos alegrias potencializadoras – em outras palavras, nosso aprendizado ético-afetivo implica um desejar ativo.

Mas o que seria, para Spinoza, o desejo?

Desejo ou Cupiditas

Spinoza nos diz que o esforço da mente para perseverar em seu ser, isto é, seu *conatus*, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite. E prossegue:

> entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem.[90]

Se o apetite é o nosso esforço para continuar existindo, um esforço que abrange nossa mente e corpo, e o desejo se define como a consciência desse esforço, para melhor compreender o que Spinoza entende por desejo, a pergunta pelo significado do termo 'consciência' (*conscientia*) torna-se relevante. No entanto, apesar da centralidade desse termo na passagem apresentada, notamos que Spinoza raramente o utiliza[91] e, de fato, jamais define o que venha a ser a 'consciência'.

Étienne Balibar (1997) sugere que o fragmento destacado acima constitui a ocorrência mais importante do termo, cujo sentido aproxima-se daquele transmitido por outras passagens em que se afirma que as pessoas são 'conscientes' (*conscii*) de seus apetites ou vontades, mas ignorantes das causas que as fazem atuar de uma maneira ou de outra.[92] Baseando-se no significado implícito do termo 'consciência', tal qual empregado na *Ética*, Balibar oferece a seguinte definição:

> a consciência não é nada além da diferença (modal) entre Apetite e Desejo, sendo este último tipicamente humano. Isto é, a diferença entre o 'esforço' ou conatus de um indivíduo humano para se preservar como um todo [...] e o afeto básico que, combinado com Alegria ou Tristeza, Ódio ou Amor, Esperança ou Medo, oferece o valor emocional ou polaridade destes à nossa relação com qualquer objeto (1997, p. 6).

90. EIII P9 Esc

91. Apenas três vezes na terceira parte da *Ética*: P9 Esc; P18 Esc2; P30 D.

92. EI Apênd.; EIII P2 Esc; EIV Pref

A consciência, que diferencia o desejo de um esforço geral do apetite, seria assim uma expressão de nossa relação com as coisas, uma marca da variada dinâmica afetiva que direciona, de uma determinada maneira, nossos esforços de preservação. Com efeito, nos diz Spinoza, quer esteja o homem consciente do seu apetite ou não, o apetite continua, entretanto, único e idêntico.[93] A diferença introduzida pelo desejo, como consciência de nosso apetite, define-se pelo fato de sua determinação ter como base a ideia de um objeto ou afecção: O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.[94]

Assim, o desejo é também definido como nossa essência ou *conatus* enquanto determinado por uma afecção. Esta segunda definição convida-nos a explorar duas questões. Em primeiro lugar, serão expostas algumas das implicações geradas pela identificação da noção de desejo à de essência. Posteriormente, investigaremos mais detidamente as distintas maneiras pelas quais somos determinadas, isto é, os diferentes mecanismos que configuram o que chamaremos de um 'desejar passivo' em contraposição a um 'desejar ativo'. Sendo o desejo aquilo que define a natureza humana, veremos como tanto a passividade imaginativa, como a atividade da razão participam de nossa essência, constituindo, assim, nossas operações.

Ao explicar a diferença existente entre o afeto vivenciado por cada indivíduo, Spinoza remete-nos à noção de desejo:

> O desejo é a própria natureza ou essência de cada um. Portanto, o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de um outro, tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da essência do outro.[95]

Com essa asserção, Spinoza transforma radicalmente a noção metafísica de essência. Se, no passado, vários filósofos encontraram

93. EIII Def. dos Afetos
94. EIII Def.dos Afetos
95. EIII P57 D

para a questão da essência humana respostas universalizantes (Aristóteles, definindo o ser humano como 'um ser que fala' ou 'um animal político' e outros utilizando-se de recursos especulativos ou transcendentes), Spinoza, ao invés de se referir a uma classe ou gênero, refere-se à singularidade dos indivíduos. Balibar (1997, p. 4) ressalta que o desejo funciona, portanto, como um princípio não de unificação, mas de determinação e diferenciação. Ademais, ao identificar a essência humana com o desejo na terceira parte da *Ética*, Spinoza reitera a marcante diferença entre a sua filosofia e as visões teológicas para as quais o desejo possui uma relação direta com o pecado, concebendo-o, dessa forma, como um aspecto alheio ou até mesmo oposto à essência humana em sua universalidade.

Spinoza coloca que constitui necessariamente a essência de uma coisa [...] aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida, e inversamente, aquilo que sem a coisa não pode nem existir nem ser concebido.[96] Dado que o desejo corresponde à nossa essência singular, segue que não existimos sem que o nosso desejo se afirme, assim como o desejo não existe senão incorporado à nossa estrutura individual, isto é, ao conjunto de relações, corporais e mentais, que nos define e nos distingue umas das outras. A singularidade de nossa essência enquanto desejo corresponde, portanto, à combinação única e, ao mesmo tempo, variável das relações que nos compõem como indivíduos. E a variabilidade daquilo que nos constitui, como vimos no primeiro capítulo, é uma função das trocas que efetuamos com o ambiente – trocas das quais depende a nossa preservação. Assim, apesar de mantida a proporção de movimento e repouso que caracteriza e distingue os indivíduos, as interações das quais nossos corpos sempre participam os dispõem variavelmente, formando distintos arranjos materiais e formais, físicos e afetivos. O desejo como consciência do nosso esforço para preservar esses arranjos variáveis que são os nossos corpos-mentes acaba, muitas vezes, por constituir-se como um desconhecimento dessas combinações ou das causas que as determinam e que, segundo a explicação genética de

96. EII P10 Esc

Spinoza, lhes dão existência. Em síntese, desejamos ou associamos nosso *conatus* a objetos e afetos sem conhecer aquilo que afirmamos por meio desse nosso esforço, sem entender como se constitui o nosso corpo, ou seja, como ele é causado ou gerado pelas constantes interações com outros corpos. Somos seres desejantes, somos conscientes de nosso esforço, de nosso *conatus* ou apetite, mas somos também ignorantes das causas que nos determinam.[97]

Essa disjunção entre a consciência e o corpo, lugar de nascimento da teoria spinozana da imaginação, é destacada por Ueno como o que coloca em questão os princípios cartesianos do *cogito* (Ueno, 1999). Ao invés do *pensar* se constituir como prova de que *somos*, ele se reveste daquilo que nos afasta de nossa própria potência, ou seja, distancia-se, por meio de ideias imaginativas, da afirmação do nosso próprio corpo e de sua consequente conservação[98]. Além dessa separação entre corpo e consciência, Deleuze (2002, p. 24-5) argumenta haver ainda em Spinoza uma importante distinção entre consciência e pensamento. Assim, não apenas o corpo ultrapassa o conhecimento que temos dele, mas também o pensamento seria algo mais amplo que nossa consciência. Não haveria, portanto, menos ideias na mente que vão além de nossa consciência do que aptidões e ações no corpo que ultrapassam nosso saber. Nesse sentido, nosso devir ativo ou aprendizado afetivo englobaria o duplo e simultâneo movimento de atualização das potências do corpo, para além das condições postas pelo nosso conhecimento, e de atualização das forças da mente, para além das condições oferecidas por nossa consciência. A relação de correspondência entre pensamento e corpo, reafirma Deleuze, não sugere, portanto, nenhuma preeminência de uma parte sobre a outra, mas sim uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento. Spinoza, com sua teoria da imaginação, teria assim inaugurado uma certa noção de inconsciente, de um *inconsciente do pensamento*, não menos profundo que o *desconhecido do corpo* (Deleuze, 2002, p. 25). A consciência não

97. EI Apênd.; EIII P2 Esc; EIV Pref

98. Ueno sugere (1999, p. 83) que a concepção spinozana de consciência se aproxima à de Jacques Lacan, que, assim como Freud, era um admirador do filósofo holandês. Reformulando Descartes, Lacan coloca que "eu penso onde eu não sou, logo, eu sou onde eu não penso" (Lacan, 1966, p. 517).

abarcaria, assim, a complexa dinâmica afetiva de nossos corpos, nem tampouco a atuação imaginativa ou racional de nossa mente.

O desejo que é expressão de nosso desconhecimento do corpo ou das causas que nos determinam é um desejo passivo. Desejar passivamente significa orientar nosso *conatus* a partir de objetos ou afetos que nos colocam fora de nossa potência, em uma posição reativa e imediatista, em que não ativamos as forças do nosso pensar. Ilusões, mitos, preconceitos e seus afetos muitas vezes mantêm nosso desejo em um labirinto de associações imaginativas, que pouco contribuem para um encontro com nossa potência. Neste labirinto, nosso desejo vê apenas objetos que, como traços invisíveis do apetite, foram inscritos junto com alegria ou tristeza na imaginação. Pela memória, encarnada como a concatenação dessas imaginações afetivas,[99] reagimos às novas afecções, envolvendo-as em um imaginar antigo, que não compreende suas próprias origens e processos. Essa incompreensão, atuante como memória ou imaginação, produz nosso desejar passivo.

A pergunta por aquilo que nos faria experienciar uma 'alegria suprema' – expressão máxima de nossa própria potência e, portanto, associada ao que denominamos um 'desejar ativo' – é levantada por Spinoza em seu *Tratado da correção do intelecto,* obra apontada por vários estudiosos como a sua primeira. Neste tratado, inicia-se também a investigação do tipo de relação com os objetos que caracterizaria um desejar passivo, guiado, predominantemente, por associações imaginativas. As noções de *possessão* e *distração* nos auxiliarão a reconstruir alguns dos passos investigativos de Spinoza e a melhor compreender a passividade que muitas vezes envolve nosso desejar.

O desejar passivo: distração e possessão

A insatisfação de Spinoza com os fins comumente buscados na vida é expressa no parágrafo inicial do *Tratado da correção do intelecto*:

99. EII P18 Esc

> Após a experiência ter me ensinado que todas as coisas que ocorrem regularmente na vida são vazias e fúteis, e tendo eu visto que todas as coisas que eram a causa ou o objeto de meu medo não tinham nada de bom ou de mau em si, senão enquanto a mente era movida por elas, eu resolvi, enfim, indagar se existia algo que fosse o bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e pelo qual, sozinho, a mente fosse afetada, tudo o mais sendo rejeitado – se existia algo que, uma vez encontrado e adquirido, me desse uma alegria contínua e suprema.[100]

Em sua busca pelo 'bem verdadeiro', Spinoza caracteriza nossa relação com as coisas pela distinção entre a percepção das coisas como *boas ou más em si* e a consideração das coisas como *aquilo que move a mente*. Cada maneira de perceber as coisas configura um certo regime do desejo. As coisas quando consideradas como boas ou más em si são identificadas como sendo a causa externa e única de nossos afetos, ao passo que as coisas percebidas como aquilo que move a mente ou nos move são postas em sua relação conosco, favorecendo o entendimento de nosso próprio papel nessa conexão. A qualidade dos objetos pode ser assim percebida como absoluta ou relativa, como objetiva ou vinculada à maneira como nos afetam. A caracterização dos objetos de nosso desejo como causas desconectadas de nossos afetos ou como possuidores de qualidades absolutas, por colocar-nos em uma posição de ignorância diante do nosso próprio apetite, nos afastaria do tipo de entendimento necessário à ativação de nosso desejar. Isso porque o que determina o desejo é a nossa experiência dos objetos e não a sua ação objetiva sobre nós. O efeito de um objeto sobre nós depende de sua natureza e da nossa[101] assim como depende e varia em função de nossa experiência mais ampla, ou seja, dos efeitos produzidos por outros objetos em nossa história afetiva. É, portanto, na maneira como percebemos as coisas, em nossa relação com elas – e não no que supomos que as coisas sejam em si ou isoladamente – que encontramos alegrias ou tristezas.

100. TCI 1

101. EII P16

Nossa experiência afetiva constitui nosso desejo, direcionando-o a objetos, pessoas e ideias. Por basear-se naquilo que já vivenciamos, na maior parte do tempo, não suspeitamos que haja outras formas de alegria e permanecemos ignorantes com respeito ao que seria um desejar ativo e um viver cheio em sua potência. A forma como percebemos um objeto depende de como somos afetadas por ele. Os mesmos objetos não nos afetam sempre da mesma maneira porque a forma como somos afetadas depende, por sua vez, de como se configura nosso corpo ou aptidão para ser afetada a cada momento. Assim, sugere François Zourabichvili (2002, p. 79), a nossa relação com as coisas – e o correspondente desejo – envolve distintos aspectos: a maneira como somos afetadas pelas coisas depende da nossa avaliação das coisas e essa avaliação depende da nossa experiência afetiva. Nosso desejo pode vir a ser modificado, portanto, se nossa experiência for ampliada ou atravessada por novos objetos, pessoas, ideias e situações. Essa ampliação da experiência pode vir a configurar, dessa forma, uma transformação afetiva.

O encontro com novos objetos talvez não seja, porém, condição suficiente para uma modificação da forma como desejamos. A exposição a coisas e contextos distintos dos que costumamos experienciar pode muitas vezes nos levar apenas à propagação de nosso desejo passivo ou a vivências novas de nossa antiga ignorância. Por esse motivo, reafirmamos que a chave para a ativação do desejo não se encontra *nas coisas* que nos afetam mas, justamente, *na relação* que estabelecemos com elas. No caso de um desejar passivo, essa relação é dominada por potências externas. A força e a expansão dos desejos associados à nossa passividade são definidas não pela potência humana, mas pela potência das coisas que estão fora de nós – os desejos passivos indicam, assim, a nossa impotência, fruto de um conhecimento mutilado ou inadequado.[102] A associação entre desejo e conhecimento é clara: Com efeito, todos os desejos que nos determinam a fazer algo podem provir tanto de idéias adequadas quanto de idéias inadequadas.[103] A inadequação do pensar,

102. EIV Apênd. 2

103. EV P4 Esc

da qual deriva o nosso desejar passivo, torna-nos, como veremos a seguir, 'distraídas' pelos objetos de nosso desejo.

Após identificar a riqueza, a honra e a concupiscência como bens comumente considerados supremos e, portanto, mais almejados, Spinoza adverte sobre os perigos envolvidos na relação com objetos a estes bens associados, pois, muitas vezes, a mente se vê tão distraída que de modo algum poderá pensar em qualquer outro bem.[104] A impossibilidade de 'pensar em outro bem', resultante da distração da mente, constitui um fechamento da experiência afetiva. Nesse caso, nossa atenção é deslocada e nosso empenho para aumentar as nossas forças é investido em algo alheio que imaginamos como um bem em si mesmo e um fim último. Pela honra, nos diz Spinoza, muito mais ainda fica distraída a mente, pois sempre se supõe ser um bem por si e como que o fim último, ao qual tudo se dirige. Porém, nossa própria potência é posta em risco ao desejarmos a honra pelo fato de precisarmos, para consegui-la, adaptar a nossa vida à opinião dos outros, a saber, fugindo do que os homens em geral fogem e buscando o que vulgarmente procuram.[105] Distraídas, ao desejarmos ser honradas, submetemos nosso pensar à opinião das outras pessoas, tornamo-nos passivas em nossas buscas, traímos, enfim, as nossas próprias forças.

A passividade de nosso desejo, quando experienciada em maior intensidade, pode ser caracterizada ainda por uma total entrega aos objetos, o que configuraria o que Spinoza chama de 'possessão'. Assim, o filósofo nos adverte para o fato de que muito daquilo ao qual o nosso desejo se direciona

> não só não traz nenhum remédio para a conservação de nosso ser, mas até a impede e freqüentemente é causa de morte para aqueles que o possuem e sempre causa de perecimento para os que são possuídos por isto.[106]

104. TCI 3

105. TCI 5

106. TCI 7

Podemos então desejar e 'possuir' objetos que não fomentam nossa potência, e que muitas vezes levam até mesmo à nossa destruição, e, além disso, podemos, nessa relação em que estamos alienadas de nossas próprias forças, chegar a ser 'possuídas' por aquilo que desejamos. Assim, no auge de nosso desejar passivo, não apenas estaríamos investindo nos objetos as forças que poderiam auxiliar-nos em nossa própria expansão, não apenas estaríamos recanalizando esforços que em suas novas direções nos afastam de nossa potência, mas também corremos o risco de sermos 'possuídas' pelos objetos de nosso desejo. Nesse caso, não haveria a produção de um terceiro corpo mais potente,[107] experiência do aumento de nossas forças, nem tampouco uma relação passiva entre dois termos, a saber, o nosso corpo e um outro, o segundo determinando o primeiro, mas uma total conversão ou anulação daquilo que somos. A possessão refere-se, portanto, ao perecimento de nossas forças, agora convergidas na conservação de algo que diverge de nós mesmas. Possuídas, estaríamos, como coloca Zourabichvili (2002, p. 80), submetidas à lei do outro, um modo de vida que contradiz nossa própria potência ou natureza.

O desejar ativo

Em que então consistiria um desejar atento e não possuído? O que caracterizaria um desejar ativo? A atividade do desejo se realiza na e pela razão afetiva. O pensamento ativo é a máxima expressão do *conatus* ou desejo – é a atividade imanente que decorre das nossas relações de conveniência com os outros corpos e que corresponde à formação de noções comuns, isto é, ao entendimento adequado de nossa conexão com o todo ou a Natureza. Assim, conceber adequadamente a forma como somos determinadas (compreender adequadamente como somos afetadas) nos leva a desejar ativamente (orientar racionalmente nosso apetite) e a produzir afetos ativos:

107. EIV P18 Esc

> O desejo que surge da razão, isto é, o desejo que se gera em nós enquanto agimos, é a própria essência ou natureza do homem, à medida que é concebida como determinada a fazer aquilo que se concebe adequadamente.[108]

A atividade consiste no entendimento de como somos determinadas pelas coisas, ou seja, em saber a série de causas do nosso apetite e afetos. Como vimos no segundo capítulo, uma vez que qualquer relação é descrita em uma série causal física ou como uma série causal de ideias, quando a mente pensa essa série de ideias ou causas que a constitui, ela se torna ativa ou autocausada. Considerando que a razão não é nunca apenas um processo intelectual, mas sempre também afetivo, em sua autoatividade, ela transforma nosso desejo. Quando um conhecimento adequado de nossa conexão com os objetos é formulado, permitindo que ajamos sem supor que o que sentimos é causado somente pela presença ou ausência de uma coisa em particular, saímos da posição de distração ou possessão exercida pelas coisas e passamos a ocupar um lugar de atividade, próximo às nossas potências.

Assim, a mudança gerada pelo pensar com referência ao modo como nos engajamos com as coisas é, fundamentalmente, uma mudança na forma como desejamos. Isto é, quando entendemos como nossos afetos são determinados, nosso desejar é também alterado. Isso porque a mente, como vimos, não é dissociada, mas opera sempre em correspondência com nosso corpo. A mudança no pensar não é, portanto, uma mudança meramente intelectual, uma modificação de perspectiva, mas uma mudança em nossa maneira de ser afetadas, sentir e agir no mundo – é uma mudança em nosso desejo. O entendimento adequado de como somos determinadas faz com que sejamos autocausadas ou ativas e, assim como a causa de nossos afetos se transforma, também se modifica a nossa potência de afetar e ser afetadas, ou seja, o nosso estar no mundo. E essa mudança em nosso estar no mundo que resulta da ativação do desejo nos torna, por sua vez, aptas a mais atividades em função da clareza experienciada com relação ao que nos potencializa e ao que, portanto, merece ser objeto de

108. PIV P61 D

nossos esforços – abrimo-nos, assim, a mais alegrias ou ao exercício ativo de nossas próprias potências.

Entre o pensar e o desejar haveria, portanto, um processo circular: o nosso desejar depende do conhecimento, assim como o nosso entendimento depende de como desejamos. O que possibilita a experiência de distintos regimes do desejo e do pensar é, justamente, a dinâmica afetiva que caracteriza nossas relações com as coisas, determinando-nos. Com efeito, a transformação de um desejar passivo em um desejar ativo e vice-versa ocorre em virtude de nossos encontros alegres ou tristes, potencializadores ou diminuidores de nossas forças. Como vimos no capítulo anterior, a conveniência entre os corpos, ou seja, a alegria possui um papel decisivo na mudança que equivale à ativação do desejo. Enquanto formos determinadas por afetos de tristeza, mas também de alegria passiva, nossos desejos serão ainda irracionais, porque nascem de ideias inadequadas. Porém, a experiência da união com o que convém, mesmo ocorrendo fortuita ou passivamente, pode gerar o entendimento do que é comum e do que nos determina nessa comunalidade. Esse entendimento é, por definição, ativo e dele nascem desejos que pertencem à razão, porque procedem de uma ideia adequada: Todos os afetos que estão referidos à mente, à medida que ela age, isto é, que estão referidos à razão, só podem ser afetos de alegria e de desejo.[109] Assim, o desejo que deriva da razão só pode resultar de um sentimento de alegria que não é uma paixão. Com a formação de ideias adequadas (ativação do pensar), os desejos da razão (ativos) substituem os desejos irracionais (passivos).

A ativação de nosso pensamento-desejo não garante, porém, que sigamos sendo afetadas apenas por alegrias. Nosso desejar ativo não nos torna imunes a tristezas, pois a presença do conhecimento ativo não suprime nossas operações imaginativas. Por participar igualmente da lógica dos afetos, o pensamento potente que caracteriza a ativação do desejo pode, a qualquer momento, perder seu lugar para uma ideia imaginativa entristecedora. O desejo que

109. EIV P63 D

surge do conhecimento verdadeiro, diz-nos Spinoza,[110] pode ser extinto ou refreado por muitos outros desejos que provêm dos afetos pelos quais somos afligidas. Por não existir nenhuma coisa com relação à qual não exista outra coisa mais forte,[111] nosso corpo e pensamento, mesmo quando ativamente desejantes, estão sempre sujeitos a mudanças afetivas despotencializadoras. Esta dinâmica explicaria por que muitas vezes percebemos o que é melhor para nós, mas fazemos o que é pior.[112]

Nosso *conatus*, cuja expressão máxima consiste em nosso pensar e desejar ativos, encarna a dinâmica em relação à qual se afirma o projeto ético de Spinoza. O esforço conativo que coincide com o aperfeiçoamento do nosso pensar, esforço este que nos leva a conhecer adequadamente a nós mesmas e a outras coisas que nosso intelecto tem a potência de abrangir, constitui, segundo Spinoza, o nosso "desejo supremo".[113] O *conatus* que somos, quando se expressa, por uma intencionalidade desejante ativa, como afirmação de sua potência e subsequente resistência à passividade, como mente que é o próprio pensar adequado e corpo que é afeto alegre, devém, então, eticamente. Seguiremos investigando, na seção próxima, como o aprendizado afetivo constitui o nosso próprio devir ético.

Uma ética do desejo

Para Spinoza, a virtude não resulta jamais da supressão de nossos afetos, não se opõe à nossa natureza, mas se identifica, precisamente, com a potência, *conatus* ou desejo ativo dos indivíduos:

110. EIV P15

111. EIV Ax

112. Compreender esta disjunção entre o saber e o fazer é um dos principais objetivos de Spinoza na quarta parte da *Ética*, intitulada "A servidão humana ou a força dos afetos".

113. EIV Apênd. Cap. 4

> Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza.[114]

Considerando, portanto, que a virtude não consiste senão em agir em consonância com nossa própria natureza, e que nos esforçamos por conservar nosso ser justamente pelo que nos constitui a cada momento, segue-se: 1. Que o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser e que a felicidade consiste no nosso poder de conservação das nossas relações constituintes; e 2. Que a virtude deve ser apetecida por si mesma, não existindo nenhuma outra coisa que lhe seja preferível ou que nos seja mais útil e por cuja causa ela deveria ser apetecida.[115] A virtude, enquanto desejo ou esforço para continuar existindo por meio da maximização de nossas potências de pensar e agir, é, portanto, seu meio e também seu próprio fim. Não se trata de uma recompensa ou estado superior alcançado ao final do uso de nossas potências: o exercício das nossas forças, em si, já nos torna virtuosas.

Como cada uma de nós é definida como um grau de potência específico ou, em outras palavras, como o esforço que nos caracteriza – nosso *conatus*, desejo ou essência – é singular, a identificação entre virtude e potência tem como consequência a singularização da experiência ética. Não há, desta forma, uma norma ou instância superior que prescreva o bem ou o mal, o certo e o errado. Cada desejo delineia um percurso ético, ora afastando-se ou aproximando-se de nossas potências, através do encontro com o que é útil ou não para nós. Assim, o primeiro e único fundamento da virtude ou do princípio correto de viver consiste em buscar aquilo que é útil para si.[116] Essa redefinição do bem como aquilo que sabemos ser certamente útil para nós,[117] ao permitir que compreendamos a ética pelos estados do *conatus* ou como

114. EIV Def. 8
115. EIV P18 Esc
116. EV P41 D
117. EIV Def. 1

estados do desejo, opõe-se a visões universalizantes que se fundam na ideia de que existiria um bem ou um mal em si. Já em seu *Tratado da correção do intelecto*, Spinoza explica que o *bem* e o *mal* não se dizem senão relativamente, de maneira que uma mesma coisa pode ser chamada boa ou má conforme as diversas relações.[118] Na *Ética*, essas relações conforme as quais uma coisa é chamada boa ou má apresentam-se como estabelecidas por nosso *conatus* ou desejo:

> Não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.[119]

Spinoza desafia qualquer tipo de realismo ingênuo ou moralismo transcendente e insiste que nossos julgamentos são, inextricavelmente, condicionados por nossos desejos, sejam eles passivos ou ativos. Nesse sentido, ao sermos muitas vezes movidas por desejos passivos e suas ilusões, afastamo-nos de nossas forças, julgando como boas as coisas que não nos são úteis. Porém, como vimos antes, esse desejar que nos posiciona fora de um devir ético pode ser modificado pelo entendimento de suas causas ou determinações. Esse entendimento é aquilo pelo qual a mente realiza sua máxima potência, colocando o desejo ou *conatus* em atividade. Embora não saibamos exatamente quais encontros se configurarão como úteis, embora não possamos antecipar o que contribuirá ou não ao nosso devir ético, enquanto a mente não for afetada por tristezas que a tornem passiva, nós nos esforçaremos, em função da razão, para compreender, pois a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender.[120] Tudo aquilo que promove compreensão ou conhecimento afetivo, por ativar nosso *conatus* e aproximar-nos de nossa potência, constitui,

118. TCI 12

119. EIII P9 Esc

120. EIV P26

portanto, o que nos é mais útil. Razão afetiva, desejo ativo e virtude reunem-se:

> todos os apetites ou desejos são paixões apenas à medida que provêm de idéias inadequadas, enquanto os mesmos desejos são considerados virtudes quando são suscitados ou gerados por idéias adequadas.[121]

Os desejos provenientes da razão afetiva seriam, assim, virtudes. Apesar de muitos comentadores destacarem a razão como o centro da teoria ética spinozana, Heidi Ravven (2001, p. 311) argumenta que a ética de Spinoza tem como foco o desejo e sua (re)educação e apenas secundariamente a razão como um momento na (re)educação do desejo. A atividade da razão afetiva seria, de acordo com essa leitura, uma fase: a fase final e decisiva do desejo ativo que equivale à virtude. O desejo, como *conatus*, teria assim prioridade sobre o conhecimento em nosso devir ético – um devir que corresponde, justamente, à ativação do *conatus* ou desejo.

Em direção similar, Chauí (1990, p. 55) esclarece que, visto que a razão também está submetida à dinâmica afetiva que move as paixões, podendo ser, portanto, 'vencida' por uma paixão mais forte e contrária, o projeto ético spinozano não se traduz como uma conversão do desejo em racionalidade, mas, sim, indica que é a razão que precisa tornar-se desejante para ser racional. Apenas quando uma ideia racional se afirmar como desejo é que ela será mais forte do que o desejo passivo e poderá, assim, predominar ou determinar um novo afeto, no caso, ativo. Sendo o pensar ativo a virtude própria da mente, se o 'desejar saber' for por nós sentido como alegria e se o ignorar for por nós experimentado como fraqueza e tristeza, a razão afetiva iniciará seu percurso no interior do desejo – percurso este que é o próprio devir da ética.

Ressaltamos, portanto, que a ética não implica a negação do desejo, mas a sua ativação e seu consequente redirecionameto rumo à expansão de nosso pensar como fonte de sua satisfação. Não deixamos

121. EV P4 Esc

jamais de desejar, mas podemos passar a saber por que desejamos. Assim, a transição de um desejar passivo a um desejar ativo se inicia quando a mente se torna apta a interpretar por si mesma o sentido de nossos desejos, suas causas e efeitos. Nossa configuração, isto é, nosso estado de desejo e entendimento, é um momento, de atividade ou passividade, em um processo ou devir. A atualização de nossas potências, a expressão de nossa essência como esforço para continuar sendo, como processo de intensificação da nossa singularidade, envolve, como vimos, a abertura a afetos alegres que podem promover a ativação de nosso pensar e, subsequentemente, de nosso desejar. Portanto, podemos dizer que devimos eticamente em conexão com uma multiplicidade de outros corpos. Esse processo que caracteriza a expansão das nossas próprias forças reúne, dessa forma, singularidade e multiplicidade.

Por ética compreendemos um processo de ativação do nosso desejar, processo este que, longe de constituir-se como caminho solitário, é fomentado pelo aprendizado dos (e vivido nos) encontros que nos potencializam. Além de ter na relação com outras a fonte das paixões vivificantes, nosso devir ético delineia-se como um desejo ativo do bem – do que é útil, do que é potencializador – não apenas para si, mas também para as outras.[122] Sendo a razão afetiva a compreensão de nossos afetos e potências, aquilo que há de mais útil para cada uma de nós, e sendo essa razão manifestada pelo *conatus* de cada indivíduo, Spinoza conclui que as pessoas, à medida que vivem sob a condução da razão, são o que há de mais útil para nós. E, por esse motivo, nós nos esforçaremos para que as outras pessoas vivam sob a condução da razão.[123] A experiência partilhada das potências do pensar e de um desejar ativo é o bem mais valioso ao qual podemos aspirar:

> O sumo bem [...] é chegar ao ponto de gozar com outros indivíduos, se possível, [...] [d]o conhecimento da união que a mente tem com toda a Natureza. Este é, portanto, o fim ao qual tendo: adquirir uma natureza assim

122. EIV P37

123. EIV P37 D

> e esforçar-me por que muitos a adquiram comigo; isto é, pertence também à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o intelecto deles e seu apetite convenham totalmente com o meu intelecto e o meu apetite.[124]

Participa, portanto, de nosso devir ético o esforço para que outras também experienciem ao máximo as suas próprias potências, para que ativem as forças de seu intelecto e apetite. Embora Spinoza chame de generosidade esse desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade,[125] é importante esclarecermos que esse nosso engajamento ético com outras pessoas não se configura como altruísmo. Pois, dado que nada é mais útil para nós do que outras pessoas que se conduzem pela razão afetiva,[126] unir-nos a essas pessoas em amizade é uma maneira de aumentar nossas próprias potências.

> À medida que vivem sob a condução da razão, os homens são o que há de mais útil ao homem. Portanto, sob a condução da razão, nós, necessariamente, nos esforçaremos para que os homens vivam sob essa mesma condução.[127]

A constatação da utilidade das outras pessoas em nosso devir não faz, tampouco, de nossos esforços um empreendimento egoístico, visto que essa utilidade requer, justamente, que as outras também aumentem suas potências, que se fortaleçam no exercício de seu próprio pensar e desejar ativos.

O indivíduo coletivo, mais potente e múltiplo, que é criado a partir da conveniência ou convergência de nossas forças,[128] não decorre, portanto, da supressão de nossos desejos em vista do bem da outra, nem tampouco do uso de outras como meio para nossos objetivos, mas, pelo

124. TCI 13-14
125. EIII P59
126. EIV Apênd. 9
127. EIV P37 D
128. EIV P18 Esc

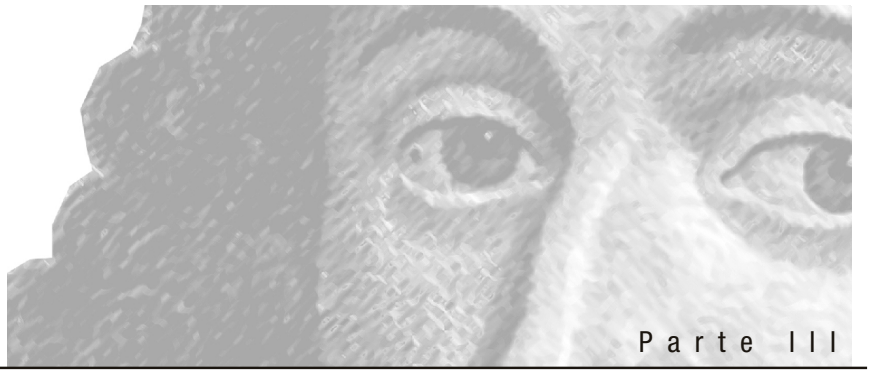
contrário, é um resultado da união e fortalecimento das diversas potências envolvidas.

Poderia essa relação de conveniência significar a anulação das diferenças? Com efeito, uma configuração social formada por indivíduos mutuamente convenientes não implica a anulação de nenhuma das forças envolvidas, mas sim contribui para a manutenção e fortalecimento daquilo que nos singulariza, porque aquilo que convém ou é partilhado corresponde, justamente, ao nosso pensar e desejar. Sendo movidas, conjuntamente, por nosso intelecto e apetite ativos, e não pelas coisas às quais nosso pensar e desejo se direcionam, a comunicação de nossas ideias e a troca de afetos alegres correspondem à formação de um indivíduo mais amplo, complexo e potente. Esse indivíduo coletivo, experienciado em seus distintos graus de relacionalidade e por meio de diferentes regimes afetivos, é o que chamamos, por exemplo, de comunidade, cidade ou Estado.

Distintos regimes afetivos ou experiências partilhadas de entendimento e desejo correspondem a diferentes tipos de comunidade. Nosso pensar e desejar ativos, mas também nossa ignorância e passividade constituem os fios do tecido social, tecem configurações fortes ou fracas, ao mesmo tempo em que são por elas tecidos. A terceira parte deste estudo dedica-se, justamente, à investigação de alguns desses movimentos que constituem – e são constituídos por – diferenciados modos de sociabilidade. Examinaremos como a educação, como expressão do *conatus* de um todo social, investe seus esforços tendo por fim a conservação do corpo-mente coletivo. Veremos que seu atuar imaginativo, ao fazer uso de poderes morais, nem sempre contribui para a potencialização da comunidade, mas muitas vezes distancia-nos, por meio de suas ilusões, mitos, medos e outras tristezas, de nossas potências de pensar e agir, da formação de coletividades sábias e, assim, do devir da própria ética.

O mestre sábio promete a seu aluno que fará dele seu igual transmitindo-lhe sua ciência. Do mesmo modo, as elites prometem ao povo que o mesmo exercerá seu poder quando estiver instruído. Mas esta promessa de igualdade é o meio de reproduzir indefinidamente a desigualdade, de assegurar o poder perpétuo daqueles que se arrogam o privilégio de saber de onde há que se partir, aonde há que se chegar, por que vias e a que velocidade. A arte da pedagogia é a de reproduzir indefinidamente a distância, isto é, a desigualdade, que pretende suprimir.

(Jacques Rancière)



Parte III

a educação como esforço conativo do corpo social, seus poderes e mitos

Vimos, na segunda parte deste livro, que o aprendizado afetivo que nos aproxima de nossa própria potência de pensar e agir é um processo que envolve cuidados diversos, dos quais destacamos: o engajamento crítico com as produções imaginativas ou míticas que, ao consolidarem preconceitos e hábitos sociais inibidores do pensar, afastam-nos de nossa potência de atuar; a organização e experimentação de encontros com corpos que se compõem com o conjunto de nossas próprias relações, inspirando-nos paixões alegres, as quais, por convirem com a razão, podem promover a ação de nosso pensar por meio da formação de noções

comuns; a atenção ao que nos é útil, ao que aumenta as nossas potências e, assim, ativa o nosso desejo (intelecto e apetite), permitindo-nos experienciá-lo com outras – o que faz da amizade um espaço ético, no qual pensamento e desejo ativos são intensificados em nossas trocas.

Tendo delineado vários dos elementos que participam de um aprendizado ético-afetivo, nos dedicaremos, na terceira parte deste estudo, a pensar de que maneiras a educação aproxima-se ou distancia-se desse aprendizado. Apresentaremos, inicialmente, alguns dos principais aspectos da teoria política spinozana. Ao reconfigurar noções como poder, direito, lei e contrato, inserindo-as em uma concepção imanente da realidade, Spinoza rompe com dualismos tradicionais e convida-nos a repensar o viver comum. Como resposta a esse convite, a educação e seus poderes públicos serão por nós reconceitualizados como esforços que buscam o bem comum ou a preservação do corpo social.

Como esforço conativo da coletividade política, a educação atua organizando encontros que visam atualizar o que é mais útil à comunidade: prepara-nos, muitas vezes, com suas paixões alegres, para o exercício de nossas próprias potências de pensar e agir; mas também afasta-nos de nossas forças, mantendo-nos, por meio de suas operações entristecedoras, submetidas aos seus poderes, sempre distintos dos nossos. O comando e a obediência constituem a relação pedagógica moral – uma relação que nos passiviza ao nos distanciar da compreensão de que a norma que a rege não expressa, necessária ou completamente, a nossa potência. Não sendo, como veremos, inteiramente opostos à razão, os laços da obediência tecem, paradoxalmente, a liberdade política. Uma liberdade que, apesar de favorecer nosso aprendizado afetivo, distingue-se, essencialmente, da liberdade que apenas a ética pode afirmar.

Mostrar como a educação cultiva alguns de seus hábitos passivadores, como, muitas vezes, solidifica seus poderes à custa de nossas forças é uma das tarefas às quais se dedica o último capítulo deste livro. Três mitos que sustentam tiranias pedagógicas serão expostos e investigados. Nosso intento é o de compreender como a falta, o método e a finalidade movem, passivamente, a moral educacional e como um aprender e um ensinar que nos singularizam afirmam-se nesse contexto. Veremos que entre ética e moral, entre um aprendizado intransferível de nossas forças e uma educação normativo-passivadora, correm fios que reúnem esses dois mundos afetivos.

Capítulo seis

Uma política da imanência

Os escritos políticos de Spinoza exibem a marca de sua ontologia. Dualismos que haviam estruturado o saber antropológico e político são radicalmente questionados. Além de dissolver dicotomias estabelecidas entre o natural e o humano, a mente e o corpo, a razão e a afetividade, Spinoza desafia, com sua teoria política, as separações entre natureza e sociabilidade, potência e direito, Estado e sociedade. A indissociabilidade dessas noções explica-se pelo fato de serem todas produções imanentes de uma mesma realidade, da qual nada escapa e sobre a qual não intervém nenhuma força alheia. Spinoza mostra-nos, em seu *Tratado Teológico-político*, como os poderes públicos que se apoiam na ilusão da transcendência para se manter não passam de construções naturais, imaginativas ou passionais as quais engendram formas de sociabilidade passivizadas. Deriva dessa perspectiva a questão prática, política e ética de como e até que medida nossa passividade e impotência, manifestações de nossa finitude modal, podem ser transformadas em atividade, expressa em um viver comum consonante às potências também naturais do nosso pensar.

O antijuridicismo spinozano

Se para Aristóteles nossa condição natural nos faz buscar, pela nossa disposição à razão, o bem comum, sendo assim atribuído à atividade política um papel definidor do nosso próprio ser, para Thomas Hobbes, a situação natural do homem deve ser negada para

que se possa instituir a *polis*. Hobbes desafia a filosofia aristotélica e escolástica predominante até o seu tempo. Além disso, escreve, em 1641, contra o imaterialismo da teoria da subjetividade cartesiana e afirma-se como um dos principais fundadores da teoria política na modernidade. Tendo em consideração a influência das ideias de Hobbes no pensamento spinozano, utilizaremos, nesta seção, uma estratégia comparativa a fim de apresentarmos alguns dos princípios básicos da filosofia política de Spinoza. Nosso propósito não é o de apresentar uma análise detalhada da obra desses dois autores, de como convergem ou não em seus aspectos políticos, mas, sim, o de explorar alguns pontos de aproximação e diferença que nos auxiliarão em nossas discussões posteriores.

O juridicismo hobbesiano será tomado como o principal cenário contra o qual, veremos, desponta a novidade spinozana. Spinoza é o primeiro a criticar o paradigma jurídico de um Estado absolutista, não desde uma posição tradicional, baseada em uma suposta teleologia da lei natural, coloca Montag (1998), mas desde uma posição ontológica que enfatiza o poder dinâmico e espontâneo da *multitude* como agente da política. Veremos como Spinoza propõe uma teoria política alternativa àquelas que se apoiam na ideologia jurídica de um poder superior do Estado.

Antes, porém, é importante que esclareçamos como compreendemos aqui a noção de juridicismo. No prefácio à edição francesa do livro *L´anomalia selvaggia* de Antonio Negri, Deleuze (1982) afirma que a concepção juridicista envolve as seguintes ideias:

> 1. as forças possuem uma origem individual ou privada; 2. essas forças devem ser socializadas para gerar relações que correspondam adequadamente a elas; 3. há, dessa maneira, uma mediação do poder (*potestas*); 4. o horizonte é inseparável de uma crise, guerra ou antagonismo para o qual o poder é apresentado como a solução, mas a solução antagonística.

Esses pontos, pelos quais Deleuze configura a noção de juridicismo, podem ser explorados mais detidamente por meio de uma breve apresentação das ideias de Hobbes, referentes à

necessidade de um contrato para que os indivíduos passem do estado de natureza ao estado civil.

Hobbes (1962) afirma que o estado de natureza é um estado no qual prevalece uma guerra de todos contra todos. O que em sua perspectiva define o estado de natureza ou a condição natural dos seres humanos é a simples ausência de restrições normativas aos indivíduos, que buscam sobreviver por meio de seus apetites. Nesse estado, todo indivíduo possui, em princípio, seu direito natural e é absolutamente livre para tentar concretizar o que deseja. Na prática, porém, a tentativa individual de conquistar para si o que deseja gera, inevitavelmente, conflitos com a atividade de outros indivíduos que também buscam realizar seus objetivos privados. A única forma, portanto, de assegurar a satisfação de seus desejos é pelo ganho e a manutenção de uma margem de poder sobre o poder dos outros. Em outras palavras, o estado de natureza leva a uma luta incessante por parte de cada indivíduo para estabelecer uma relação de dominação sobre os outros. A instabilidade dessa situação (atravessada pela constante ameaça e medo da morte) motiva, então, os indivíduos a renunciar ao seu direito natural de autodeterminação e a receber em troca a segurança provida pela sociedade civil. A transição, portanto, do estado de natureza ao estado civil é o produto de um cálculo racional de interesse próprio que leva os indivíduos a transferir, voluntariamente, os seus direitos de autodeterminação a uma terceira parte: o soberano. Com esse contrato, ou com a alienação do direito natural dos indivíduos, ocorre uma ruptura com a caoticidade do estado de natureza. O poder soberano criado por meio do contrato é investido na dominação e usado contra os indivíduos na forma de uma obrigação absoluta, expressa concretamente pelas leis que circunscrevem os direitos dos indivíduos a determinados limites. O poder jurídico imposto pelo poder soberano opera, dessa maneira, como um antipoder que torna as relações interindividuais civis possíveis porque restringe, por meios racionais, a natureza inerentemente destrutiva das paixões humanas. Com a instituição de leis, esse novo poder atua como mediador entre interesses privados, os quais, necessariamente, opõem-se uns aos outros no contexto livre do estado de natureza. Com noções relativas a

poderes individuais, a um contrato social e uma ordem jurídica, Hobbes oferece, como afirma Macherey (1992), uma *solução antagonística e juridicista* ao problema da sociabilidade humana.

Tendo esboçado a ficção filosófica construída como narrativa política em Hobbes, e antes que exploremos as formulações dissonantes de Spinoza, notemos, agora, a inegável influência do filósofo inglês sobre o pensamento spinozano. Com base nas ideias expostas nos capítulos anteriores, podemos indicar algumas das teses partilhadas pelos dois pensadores modernos:

1. A tomada do corpo como modelo, que desloca o problema do direito natural de uma perfeição final a um desejo inicial, ou seja, de uma ordem dos fins ao apetite como causa eficiente;
2. A perda do privilégio da razão, que pode vir a ser aplicada, mas que deixa de ser vista como princípio;
3. A concepção do poder e do direito como primários, ao passo que os deveres são tidos como secundários, sempre relativos à afirmação de nossa potência ou direito.

Se na Antiguidade os deveres eram concebidos como primários e incondicionais (pois o poder era visto apenas como potencial, necessitando de um ato da razão para realizá-lo em relação aos fins aos quais deveria servir), a teoria de Hobbes concederá ao poder ou direito esse estatuto. Os deveres assim passam a ser secundários, e o poder sempre atual. Essa posição com relação aos deveres também marca o pensamento político spinozano (Deleuze, 1968, p. 237).

Vejamos, agora, algumas das ideias que nos mostram como Spinoza diverge de Hobbes. Existem, entre os dois autores, diferenças importantes que se referem à teoria do Estado, por exemplo. Como vimos, Hobbes apresenta o direito ou poder do Estado como uma função de sua legitimação e define esta legitimação com referência ao que os indivíduos racionais consentiriam. Em contraste, Spinoza argumenta que o direito do Estado é, simplesmente, o seu poder atual de preservar-se, seu excesso de poder sobre o poder dos súditos. A

preocupação de Spinoza não é com uma legitimação transcendente do poder do Estado, mas com as relações de poder imanentes que produzem Estados históricos particulares. Em oposição à visão juridicista de Hobbes, a qual relaciona a formação do Estado a uma ruptura absoluta com a natureza e à limitação artificial dos direitos naturais, Spinoza apresenta a formação dos Estados como um processo consonante com o desenvolvimento dos direitos naturais e contínuo com relação à vida afetada pelas paixões. Para Spinoza, não há e não pode haver uma completa alienação do direito natural, pois o direito natural de um indivíduo é, basicamente, sua potência ou seu esforço para perseverar na existência. A extinção do direito natural de um indivíduo significaria, assim, a sua própria destruição. Spinoza nos diz que

> ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem. Tampouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade.[129]

Essa posição é reafirmada em sua carta a Jarig Jelles, de 2 de junho de 1674, em que Spinoza declara que

> a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha [...] consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural.[130]

Se, por um lado, a concepção hobbesiana de direito natural apoia-se em uma instância superior, fornecedora de princípios normativos universais e, consequentemente, esboça os elementos rudimentares de uma filosofia moral, por outro lado, o naturalismo de Spinoza leva-o a insistir que o direito natural de cada um estende-se até onde se estende a sua potência,[131] e, portanto, nada é proibido pela lei da

129. TTP XVII 201

130. Carta 50, 1674/1997, p. 557

131. TTP XVI 189

natureza, exceto ir além de seu próprio poder.[132] Ao identificar direito e poder, Spinoza rompe com visões universalistas e moralizantes da teoria política moderna. Sua filosofia política não é delineada tampouco como uma teoria da legitimação do poder em termos voluntaristas, mas como uma aplicação direta das condições que são expostas em sua ontologia geral e, especialmente, em sua doutrina do *conatus*.

Assim, se lembrarmos que a cada instante as afecções determinam o nosso *conatus*, e a cada instante esse nosso esforço para que sigamos existindo busca o que é útil em função das afecções que o determinam, ao efetuarmos aquilo que podemos – tanto quando estamos envolvidas por uma paixão como por um afeto ativo – aquilo que podemos seria, segundo Spinoza, o nosso direito. A teoria do direito natural spinozana implica, portanto, uma dupla identidade: do poder e de sua efetuação, assim como dessa efetuação e do direito. O direito de cada uma de nós se estende até os limites da potência limitada de que dispomos.[133] A palavra 'lei' para Spinoza, esclarece Deleuze (1968, p. 237), remete à lei da natureza: não se trata jamais de uma regra de deveres, senão que a norma de um poder – a unidade do direito, do poder e de sua efetuação.

Tendo como base a unidade entre direito, poder e sua efetuação, Spinoza insiste, assim, na efetividade como um elemento decisivo que define o próprio conceito de lei. Disso ele infere que o que é verdadeiro com relação às leis da natureza tem que ser verdadeiro também com relação às leis do Estado: toda lei que é verdadeiramente uma lei é efetiva, em geral. Assim, a efetividade de uma lei do Estado depende não apenas do poder do soberano, mas igualmente do poder da *multitude*, isto é, da coletividade maior que ultrapassa em número e força qualquer grupo dominante. Para Spinoza, é justamente a interação destes dois poderes – do Estado e da *multitude*, que juntos formam um mesmo todo – que constitui e define uma lei. Disso segue que uma lei não se refere aos imperativos dados pelo governo ou à lei impressa nas constituições

132. TP II 4

133. TTP XVI 189

parlamentares, mas que a lei é sempre a *lei da vida*, nascida das diversas forças ativas na sociedade. Sendo assim, como as normas ou leis não possuem nenhuma preexistência ontológica ou moral, elas devem ser compreendidas como produtos da interação humana.

Uma outra consequência que deriva da identificação entre poder e direito é o fato de que ninguém além de nós mesmas tem competência para decidir sobre o nosso próprio direito. Cada uma, no Estado de natureza, seja sábia ou insensata, julga o que é bom ou mau, ou seja, aquilo que é necessário à sua conservação.[134] E dado que o direito de cada um tem por medida a sua potência, tudo por que se esforça e tudo o que faz, quer seja sábio ou insensato, fá-lo por um direito soberano de natureza.[135] Disso decorre ainda que o direito e a regra de natureza não impedem nada além daquilo que não temos o desejo ou poder de fazer, não sendo inclusive contrários nem às lutas, nem aos ódios, nem à cólera, nem ao dolo, nem absolutamente a nada que a vontade aconselha.[136] E se acontece de sermos levadas a renunciar ao nosso direito natural, isso não ocorrerá por termos reconhecido a competência de alguém mais sábio para julgar o que nos é útil, senão por consentirmos nós mesmas a essa renúncia, por medo de um mal maior ou por esperança de um bem maior. Deleuze (1968, p. 238) argumenta que o consentimento que se situa na base do pacto ou contrato em Spinoza substitui, desda forma, a regra da competência.

Contrato e poder coletivo: multitude

Diferentemente de como o concebe Hobbes, o pacto ou contrato social, segundo Spinoza, não é feito para o benefício de uma terceira parte, mas para o benefício de um todo formado pelo agregado das partes, a saber, a *multitude*. O poder desse todo, portanto, embora possa ser localizado na figura daquelas que detêm o poder soberano, é,

134. E IV P37 Esc. 2

135. TP II 8

136. TP II 8

na verdade, o poder coletivo de suas partes, pois, como vimos, a efetividade desse poder ou direito depende de sua atualização global. Nesse sentido, Spinoza explica que

> o direito daquele que detém o poder público, isto é, do soberano, não é senão o direito natural, o qual se define pela potência não de cada um dos cidadãos, tomados à parte, mas da massa (*multitude*) conduzida de certo modo por um mesmo pensamento.[137]

Assim sendo, o poder que define o direito da governante não é considerado, simplesmente, *seu* poder próprio, situado fora das configurações empíricas das quais participa. Ao contrário, esse poder é, de fato, um elemento do poder da *multitude* ou uma função do poder global.

A questão política em Spinoza não se reduz, portanto, a dois termos – indivíduos e Estado – como ocorre em Hobbes. Com efeito, para Spinoza, indivíduos e Estado são abstrações, e a política só pode ser adequadamente compreendida quando esses dois termos são postos em direta relação com a *multitude,* conceito que engloba as duas partes. Essa inseparabilidade das esferas de atuação do poder leva Negri (1993) a afirmar que, para Spinoza, o verdadeiro agente político é, de fato, a *multitude*. Ademais, a própria existência de um direito natural correspondente a um poder individual isolado não pode passar, segundo Spinoza, de uma abstração. Como em um suposto estado de natureza o esforço de autodefesa contra potências maiores e opostas é ineficaz quando determinado exclusivamente pelo poder de cada uma, o direito correspondente a essa nossa potência individual seria na realidade inexistente ou puramente teórico. Por esse motivo, Spinoza conclui que

> o direito natural, no que respeita propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens têm direitos comuns, terras que podem habitar e cultivar em comum, quando podem vigiar a manutenção do seu

137. TP III 2

> poder, proteger-se, combater qualquer violência e viver segundo uma vontade comum. Efetivamente, quanto maior for o número dos que, reunindo-se, tenham formado um corpo, tantos mais direitos usufruirão, também, em comum.[138]

A sociabilidade, sempre presente, determina, portanto, os poderes e direitos de cada um. A formação de um corpo coletivo por relações de conveniências entre um maior número de indivíduos implica para as suas partes constitutivas um maior número de poderes e, portanto, direitos. Vemos, dessa maneira, como a lógica compositiva por meio da qual compreendemos a dinâmica dos afetos também explica a formação dos agrupamentos políticos em Spinoza. Em suma,

> se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos.[139]

A composição de forças implica o aumento do direito das pessoas envolvidas. No plano político, a conjunção de nossas potências, baseada nas leis e em nosso esforço por conservarmo-nos, chama-se sociedade civil.[140] Nosso direito como sociedade é definido por nosso poder coletivo ou pelo poder da *multitude*, e essa união de nossas forças não pode ser concebida de nenhuma maneira se a sociedade não tende, eminentemente, à finalidade que a razão afetiva nos ensina como sendo útil atingir.[141] Assim, um pacto ou contrato não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade. Se esta desaparece, o pacto perde, imediatamente, sua eficácia e é, assim, abolido. É por isso, nos diz Spinoza, que

138. TP II 15
139. TP II 3
140. EIV P37 Esc. 2
141. TP III 7

será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens. E conclui que o princípio da utilidade no qual se apoia a efetuação do contrato social é de importância capital na fundação de um Estado.[142] Tanto é assim que aquilo que não se mostra útil à conservação da *multitude* pode levar ao enfraquecimento do poder e direito da própria cidade:

> uma medida que provoque a indignação geral tem pouca relação com o direito da cidade, pois que, obedecendo à Natureza os homens ligar-se-ão contra ela, seja para se defender de uma ameaça comum, seja para se vingar de qualquer mal e, visto que o direito da cidade se define pelo poder da comunidade, é certo que o poder e o direito da cidade ficarão diminuídos.[143]

Por não haver, portanto, total transferência de direito ou poder às governantes, a força coletiva da *multitude* continua atuante em qualquer regime que se instaure, legitimando ou não as medidas postas, segundo seu próprio esforço para seguir existindo. Com efeito, dado que o direito natural coincide com a potência, se um contrato é transferência de direitos, é também transferência de potência ou poder; e, assim sendo, a partir do momento em que alguém tem o poder de fazer algo que o contrato lhe proíbe, isso ocorre porque tem também, novamente, o direito de fazê-lo. Assim, a própria possibilidade de haver desobediência civil pressupõe a impossibilidade de uma total transferência de nosso poder às governantes. Quando Spinoza refere-se a uma transferência de direito ou poder, é importante que essa transferência selada pelo contrato não seja compreendida, portanto, em um sentido jurídico do qual resultaria uma obrigação irreversível por parte da transferente. Em vez disso, trata-se de um processo pelo qual uma nova (e apenas relativamente estável) *relação de forças* é estabelecida. Apesar de o contrato apresentar-se como aquilo em

142. TTP XVI 192

143. TP III 9

conformidade com o qual soberana e súditas atuamos, a verdade é que agimos todas em conformidade com a nossa potência. Tão logo a relação de forças seja transformada, ou as paixões mudem de direção, nós nos sentiremos juridicamente independentes e aptas a celebrar novos contratos em que se exprima a nova configuração de poderes. Esse processo essencialmente afetivo e corpóreo constitui a base da fundação e manutenção do poder efetivo – e sempre afetivo – do Estado. A recusa de Spinoza a ver no contrato o que permite e legitima a transferência de poder ou direito a uma terceira parte deve-se, portanto, à contiguidade que atribui à relação entre individualidade e sociabilidade, e, ainda, entre ontologia e política.

As bases imaginárias do Estado

Em sua recriação hipotética da fundação da teocracia hebraica, Spinoza descreve a relação entre sociedade e Estado, assim como entre a imaginação e o poder de uma lei supostamente transcendente. Sua narrativa da gênese do poder legislativo e jurídico do Estado judeu enfatiza, como veremos, o papel fundacional desempenhado pelos afetos e pela imaginação.

No capítulo XVII do *Tratado Teológico-político*, Spinoza descreve como os hebreus, depois da libertação de sua escravidão no Egito, encontraram-se unidos, não estando sujeitos por nenhum contrato a ninguém ou por nenhuma lei imposta pela tutelagem de uma outra nação. Embora estivessem sem leis e sem Estado, os judeus estavam conectados uns aos outros pelo ódio coletivo comum (aos seus opressores) e amor ao seu libertador imaginário, a quem, em sua ignorância das causas naturais, chamaram de 'Deus'. Foi então que, tendo retornado ao estado de natureza, decidiram, a conselho de Moisés, não transferir o seu direito para nenhum dentre os mortais, mas somente para Deus. Por acreditarem que só podiam manter-se graças à potência divina, transferiram para ela todo o poder natural de se manterem que antes julgavam ter em si mesmos e,

consequentemente, todo o seu direito. Fundou-se, assim, a teocracia hebraica, pois entre o direito civil e a religião não havia absolutamente nenhuma distinção.[144] Spinoza sugere, porém, que esse acordo teocrático, sem qualquer intermediação, significou, de fato, a instituição de uma forma democrática de organização política, uma vez que os hebreus mantiveram assim sua soberania:

> segue-se, em virtude deste pacto, que todos passaram a ser completamente iguais, a ter idêntico direito de interpelar Deus, de receber e interpretar as leis e de participar em todas as tarefas da administração do Estado.[145]

Como um povo acostumado à escravidão, porém, os judeus não possuíam, nesse estágio, os recursos que viabilizariam uma autoadministração coletiva descentralizada e a manutenção do poder soberano em suas próprias mãos. O medo que tinham de abordar Deus diretamente levou-os a efetuar um segundo acordo, ab-rogando o pacto com Deus e transferindo a Moisés o direito de interpretar os decretos divinos. Com esse segundo pacto, o que prometeram já não foi obedecer às palavras que Deus lhes dissesse, mas sim às que Ele dissesse a Moisés. Com a soberania assumida por Moisés, a forma de governo se tornou, praticamente, monárquica. Assim, o povo submetia-se, ignorante, à palavra do monarca e só por meio dela conhecia o que era legítimo ou não.

A importância dessa narrativa da fundação da teocracia hebraica recai, para os nossos propósitos, na análise que Spinoza faz da interdependência entre os dois pactos fundantes. O primeiro pacto com Deus pode ser compreendido como uma *instituição imaginária da democracia* pelo deslocamento da soberania coletiva dos hebreus. Não obstante a qualidade imaginária desse pacto, porque o que é instituído dessa forma é ainda somente a ideia formal da lei e não um sistema de regras para a conduta, essa organização política original é inteiramente insustentável: ela só pode se tornar viável e estável pela

144. TTP XVII 206
145. TTP XVII 206

legislação efetiva de Moisés. Similarmente, porém, o estabelecimento da pseudomonarquia baseada na figura de Moisés só é possível por ter por base o primeiro acordo com Deus. Na imaginação dos hebreus, Moisés reocupa o lugar de Deus que foi criado com o primeiro deslocamento ou projeção de seu poder coletivo. Em outras palavras, a autoridade de Moisés sobre a nação hebraica deriva de sua posição, percebido como o único intérprete legítimo e promulgador da lei divina, pelo fato de ele ser imaginado como o mediador dos comandos de Deus. Assim, Spinoza apresenta a soberania e o Estado como produtos da imaginação religiosa da *multitude* hebraica, isto é, como engendrados desde o interior de processos imaginários.

O que é particularmente significativo na narrativa desse processo é sua visão da dupla fundação da lei e do Estado. Embora a gênese do Estado e da lei seja explicável como um processo completamente natural, ligado ao desejo da *multitude* de se preservar, Spinoza mostra como o poder do Estado de incitar obediência às leis também pode ser atribuído à maneira como a imaginação tende a produzir ficções – como a ficção de um Deus-Rei tornado legislador da natureza – para explicar eventos naturais na ausência de um entendimento adequado das causas verdadeiras. Com relação à questão da eficácia da imaginação na fundação da lei, Balibar (1985, p. 129) sugere que, ao vincular a instituição do soberano ao efeito de transcendência próprio das representações religiosas, Spinoza permite pensar a forma de sujeição que essas representações introduzem na história, sem fazer da história algo oposto à natureza, mas, ao contrário, possibilitando que compreendamos a imaginação religiosa como um poder totalmente natural.

Assim, não é o direito divino que funciona como a verdadeira fonte de autoridade de Moisés, pois o Estado e a lei não possuem uma origem transcendente ou sobrenatural. Ao contrário, é o poder da imaginação da *multitude* hebraica que, ao representar a lei como o decreto de um poder transcendente, contribuiu para a autoridade efetiva do Estado e para a sua capacidade de funcionar. Em outras palavras, a autoridade política pode, em muitos casos, ser compreendida como um efeito produzido e mantido dentro da imaginação religiosa da *multitude*.

O que, de fato, organiza o poder coletivo é, portanto, o poder constitutivo da imaginação coletiva. O que funda a autoridade da lei civil é a ilusão da transcendência da lei. Com essa análise das causas naturais da instituição e funcionamento do Estado, Spinoza desmistifica a relação entre sociedade e Estado. Em uma inversão da posição de Hobbes, ele apresenta o Estado como um poder estabilizador e estruturante produzido pela dinâmica social – imaginária e racional – das relações de poder. E isso tem implicações importantes, particularmente, como vimos, com relação à extensão e limites do poder do Estado.

Em síntese, podemos dizer que, para Spinoza, a passagem de um estado de natureza a um estado civil não ocorre por meio de rupturas ou descontinuidades. Ou, concordando com Montag (1992, p. xix), podemos colocar que, para Spinoza, não haveria sequer um estado pré-social. A socialização, desde sempre presente, não passa a existir, como em Hobbes, pela intervenção de uma ordem jurídica oposta à Natureza e transcendente ao campo pré-social dos interesses passionais e conflitivos que ela organiza. Não há, para Spinoza, a mediação de um contrato que produza a socialização de indivíduos supostamente antissociais; não há um tipo de transferência de direitos naturais que crie a imposição externa de uma norma. Não há uma ordem ou comando na origem das relações sociais e nenhuma quebra racional da ordem passional da Natureza. Em vez disso, Spinoza apresenta a sociedade civil como um processo contínuo ao exercício e desenvolvimento coletivo dos direitos e poderes naturais, incluindo o poder natural da razão. Spinoza não se coloca a questão abstrata pressuposta pela teoria do contrato de Hobbes, a questão de como as relações sociais são possíveis. Diferentemente, ele coloca o problema prático de como, e até que ponto, a passividade e impotência características da vida experienciada em um estado de natureza pode se transformar em atividade, tornando-se consonante com a vida da razão (Chauí, 2003, p. 139; Macherey, 1992, p. 189-90).

As diferenças assinaladas entre as filosofias de Hobbes e Spinoza nos permitem compreender com outros elementos o juridicismo no qual ainda se baseia fortemente o pensamento político

atual. Para Negri (1993, p. 20), os temas centrais do antijuridicismo de Spinoza são a reversão da imputação transcendente da causalidade em causa produtiva imanente, transparente e direta do mundo e a crítica à imagem do poder que aparece na metafísica clássica. Em vez de fazer do poder um princípio de organização que subordina a atividade das coisas a uma ordem transcendente, Spinoza inaugura uma filosofia das forças produtivas e insiste na unidimensionalidade da produção do mundo e constituição humana, sem dualismos entre o mundo e o que supostamente está para além dele, entre o Estado e a sociedade, entre poder e direito, e entre o poder/direito das governantes e o poder/direito da *multitude*. Se o consentimento aos imperativos daquelas que governam é o que constitui o poder e a força do governo, qualquer separação entre a esfera jurídica do Estado e a sociedade é, simplesmente, ontologicamente impossível, dado que o direito da governante não é nada além do direito natural ou potência da *multitude*.[146] Por desafiar o sentido abstrato de um suposto direito, devolvendo-o à efetividade da potência ao qual corresponde, a teoria política de Spinoza apresenta-se como uma alternativa ao pensamento moderno predominante, o qual busca, pela separação entre Estado e sociedade, legitimar a opressão exercida desde 'o alto' como resultado de um poder transcendente.

146. TP III 2

Capítulo sete

A educação e seus poderes

Se a ética de Spinoza pode ser compreendida como um aprendizado afetivo ou um processo singular por meio do qual expandimos as nossas potências, que lugar ocuparia a educação institucional? Como participaria a educação na política spinozana? Como se relacionaria com a ética? Apesar de Spinoza não responder a essas perguntas diretamente em seus escritos, exploraremos, neste capítulo, o que se apresenta, na leitura que fazemos de sua filosofia, como um duplo poder exercido pela educação na organização da vida em sociedade. Conceberemos a educação como um dos esforços conativos do corpo-mente social em sua busca por preservar-se ou por atualizar o bem comum. Veremos que tanto a preparação para o pensar, o qual só pode ativar-se por nosso empenho próprio, como o controle social exercido por meio de paixões tristes constituem-se como poderes da educação. A moral, como sistema generalizador do bem e do mal, fundamenta os poderes educativos em sua busca pelo bem comum, fazendo, muitas vezes, com que nos afastemos de nosso próprio entendimento daquilo que nos é útil, das coisas que nos são boas ou más. O verdadeiro bem, veremos, embora possa ser favorecido pela educação se esta constrói-se como liberdade política, não é um efeito da obediência aos seus poderes, mas só pode ser efetivado por nosso próprio pensar, pela afirmação da nossa própria liberdade.

Educação: preparação e controle

Lembremos que, enquanto vivemos ao acaso dos encontros, sendo afetadas predominantemente por afetos passivos, somos diversamente arrastadas e não temos muita chance de encontrarmo-nos em relações convenientes ou potencializadoras. Se vivêssemos sob a condução da razão, Spinoza nos diz, cada uma desfrutaria de seu poder ou direito sem prejuízo para as outras. Como, entretanto, estamos submetidas a paixões, as quais superam, em muito, a potência ou a virtude humana, somos, reciprocamente contrárias, quando o que precisamos é ajudarmo-nos mutuamente. Por esse motivo, para que vivamos em concórdia, fazemos algumas concessões relativas ao nosso direito natural e nos damos garantias recíprocas de que nada faremos que possa redundar em prejuízo às outras pessoas. Assim, apesar de ser pelo direito supremo da natureza que cada uma faz o que se segue da necessidade de sua própria natureza e que cada uma julga o que é bom e o que é mau, ao viver em sociedade, nosso direito natural condiciona-se ao poder do Estado de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis.[147] A educação figura como instituição que encarna o papel formativo do Estado. Assim compreendida, a educação atua organizando encontros, buscando promover concórdia e ajuda mútua entre seus membros, constituindo, com suas regras, um viver comum. A educação pode ser, nesse sentido, considerada um auxílio formador, derivado da potência coletiva em seu esforço para perseverar em sua existência. A educação formal, como produtora de encontros que expandem as nossas potências de pensar e agir, soma-se, assim, ao aprendizado ético-afetivo individual, o qual se constitui como uma experiência longa, lenta e árdua, sempre atravessada pelos riscos postos por potências superiores e contrárias. Como empenho vinculado ao poder de um todo social, a educação busca oferecer caminhos práticos para a transição de nossa passividade e impotência à atividade que alcançamos pelo exercício de nosso pensar.

147. EIV P37 Esc. 2

Ninguém nasce já fazendo uso da razão, mas todas nascemos já em uma comunidade. O devir da razão constitui-se pelos mecanismos sociais – racionais e imaginativos – que tecem o viver comum. Ao ressaltar o quanto o nosso conhecimento das afecções que nos envolvem é limitado, que não podemos sempre obter um entendimento adequado daquilo que nos determina a cada momento, Spinoza sugere que o melhor que podemos fazer é

> conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente aos casos particulares que, com freqüência, se apresentam na vida, para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição.[148]

De uma certa forma, o papel potencializador que a educação pode vir a desempenhar assemelha-se ao papel que a memória exerce como substituta da razão, quando prevalece a impotência em nossa experiência. Assim, o ordenamento que efetuamos das ideias imaginativas que podem vir a contribuir para que sejamos determinadas por afetos alegres pode ser comparado aos mecanismos do indivíduo coletivo em seu esforço educativo que, mesmo não se apoiando sempre em regras da razão, pode vir a favorecer encontros potencializadores.

Sendo a *multitude* descrita por Spinoza como uma pessoa coletiva, podemos afirmar ainda que a educação, como parte do esforço desse corpo-mente coletivo para manter-se na existência, também faz uso do pensar em seu próprio benefício. Com efeito, não há e não pode haver uma totalidade irracional, contrária à razão. O todo social não pode conservar-se a não ser que tenda a alguma coisa que tenha ao menos a aparência de razão. Assim, para precaver-se e conservar seu poder, o Estado, e, consequentemente, a educação, busca cuidar do bem comum e conduzir-se conforme os ditames da

148. EV P10 Esc

razão.[149] Advertimos, contudo, que seria um erro interpretar as noções de 'conservação' ou 'preservação' do corpo político como sendo ideologicamente conservadoras. Ao contrário, nos diz Balibar (1998, p. 96), quanto mais o corpo político desenvolve seus poderes, mais a complexidade real-imaginária das relações sociais se revela como um princípio de mobilidade ou mudança e não de fixação de uma estrutura prévia. Assim como a preservação de um corpo menos composto depende de trocas afetivas e materiais que modifiquem suas potências sem alterar completamente as relações características que o definem, a conservação do corpo coletivo ocorre por meio de constantes transformações na configuração de suas partes e respectivos poderes.

Vimos, anteriormente, que o contrato pelo qual os indivíduos alienam seu direito natural não significa a extinção deste mesmo direito. Sendo assim, se a educação se opuser às forças dos indivíduos, impedindo-os de exercê-las, ela mesma terá sua potência diminuída, sofrendo o risco de ser arruinada. É, pois, a própria natureza da educação como instituição formadora que a determina a exercer, tanto quanto seja possível, o ideal de razão, a esforçar-se para conformar o conjunto de suas operações ao que é mais útil ao todo. Segue ainda que, quanto mais a educação convier com a razão, mais ela produzirá afetos alegres naquelas que dela participam e, dessa forma, mais ela própria se conservará em sua existência.

Veremos, adiante, que a educação também atua sobre a vida coletiva por mecanismos imaginativos que, muitas vezes, nos afastam de nossa potência de pensar e agir, mantendo-nos coesas por meio de nossas fraquezas. Apesar de prevalecerem esses esforços, distintos dos da razão, é importante que reafirmemos aqui que a educação possui o poder de imitar e preparar a potência do pensamento, de organizar encontros que nos serão úteis e de, portanto, criar espaços para o aumento de nossa atividade. Se a vida em sociedade faz possível a formação da razão, a educação como poder público opera intensificando esse processo. Não é descabido, portanto, que Spinoza

149. TTP XVI 194

tenha concebido a sociedade civil como o meio no qual, enquanto conduzidas pela razão, somos mais livres,[150] pois, sendo as pessoas guiadas pelo pensar ativo, o que há para nós de mais útil,[151] da vida em sociedade advêm muito mais vantagens do que desvantagens[152] – na vida em sociedade, e, em particular, no âmbito da educação, nossas potências de pensar e agir podem ser favorecidas. A educação possui, portanto, o poder de preparar e auxiliar nosso devir ativo, isto é, o devir da própria ética.

Em uma segunda perspectiva, associada, porém distinta da que atribui aos esforços formativos do Estado o poder de instaurar condições que promovam a razão, não podemos dizer que as afecções ativas provenham, propriamente, desses esforços. Isso porque, entre a composição de forças que resulta do uso de nossas próprias potências de pensar e agir, por um lado, e os agrupamentos sociais produzidos pela educação, por outro, existem diferenças marcantes. Dada a natureza organizadora e prescritiva da educação como instrumento do Estado, o que move sua formação e empenho não é uma afecção da razão, isto é, uma afecção produzida segundo relações que convêm ou se compõem perfeitamente. O que faz com que nos unamos sob as regras da sociedade civil e de seus esforços educativos é, sobretudo, a esperança de um bem maior e o medo de um mal maior.[153] Assim, Spinoza nos diz que

> sendo os homens [...] mais conduzidos pelas paixões que pela Razão, daí se conclui que se verdadeiramente querem acordar entre si e ter, de certa maneira, uma alma comum, não é em virtude de uma afecção da razão, mas principalmente de uma paixão comum, tal como a esperança, o medo, ou o desejo de tirar vingança de um prejuízo sofrido. Como, aliás, todos os homens temem a solidão, porque nenhum deles na solidão tem força para se defender e obter as coisas necessárias à vida,

150. EIV P73
151. EIV P37 D
152. EIV P35 Esc
153. TTP XVI 192

> daí resulta que os homens têm, do estado civil, um desejo natural e que não pode dar-se que tal estado seja nunca inteiramente dissolvido.[154]

O estado civil e suas instituições nascem de uma paixão comum e também conservam-se pela produção de afetos passivos. Com efeito, Spinoza nos adverte que o caminho ensinado pela razão é muito difícil, e aquelas que se persuadem ser possível levar a *multitude* a viver segundo os preceitos da razão comprazem-se na ficção.[155] A vida passional, sempre presente nos agrupamentos sociais, é o que nos torna contrárias umas às outras,[156] mas, como vemos agora, é, igualmente, aquilo que nos une por seus processos imaginativos. Notemos, no entanto, que o medo e a esperança, duas dessas paixões comuns que nos enlaçam e permitem que o Estado e a educação atuem regulando a vida em sociedade, são paixões essencialmente tristes.[157] Assim, ao afirmar que a coesão social e a submissão às regras do Estado resultam do medo que temos de vivenciar um mal maior e da esperança de um bem maior, Spinoza indica que a formação e manutenção do Estado tem por base a própria tristeza, isto é, a marca de nossa passividade, de nossa carência de conhecimento ou a impotência do nosso pensar. Por serem as paixões constitutivas de nosso viver, ou, em outras palavras, por não podermos ser guiadas por um pensar constantemente ativo, haverá, também, na organização e regulamento das associações sociais produzidas pela educação, elementos ligados ao medo de punições e à esperança de recompensas, cuja força varia conforme experienciemos ou não a potência de nosso próprio pensar. Lembremos, contudo, que, como ressaltado anteriormente, é também do próprio interesse do Estado que não sejamos fortemente dominadas pelo medo ou pela esperança, visto que, se tememos demasiadamente suas intervenções, retornamos a um suposto estado de desproteção, no qual as ameaças superam nossas forças, o que atesta a impotência da organização civil e

154. TP VI 1
155. TP I 5
156. EIV 37 Esc. 2
157. EIV P47 DP

pode levar à sua própria ruptura ou dissolução. O Estado e a educação, portanto, têm também perigos a temer, pois

> da mesma maneira que, no estado natural, um homem depende tanto menos de si próprio quanto mais razões tem para temer, também a cidade se pertence tanto menos quanto mais tem a recear.[158]

Consequentemente, embora paixões tristes participem da formação e exercício dos poderes da educação, é também para o próprio benefício do todo social que a educação venha a promover a ativação de nosso pensar.

Não sendo a *multitude* predominantemente conduzida pelos preceitos da sua própria razão, mas, sim, passiva ou submetida, na maior parte do tempo, ao comando das paixões, seu direito ou poder de julgar o bom e o mau é, em certa medida, transferido a forças civis. No caso da educação, esse pacto é atualizado por sua atuação como organizadora de encontros, como juíza do que nos é útil ou daquilo que supostamente promove nosso pensar. Dessa forma, a educação faz uso de seu poder/direito de instituir relações indiretas e convencionais às quais somos forçadas a nos incorporar. O cumprimento das normas impostas pelo Estado em sua função educadora, embora possa, como expomos anteriormente, favorecer em algumas circunstâncias nossas potências, é monitorado menos por nossa razão do que pelas ameaças de punição e pelas recompensas do sistema civil.[159]

Uma outra diferença entre as associações que resultam de nossa própria potência, fomentando-a diretamente por relações de conveniências, e as associações formativas que derivam dos mecanismos da educação reside na distinção dos modos de vida que engendram. Por um lado, a sociabilidade que deriva do uso da razão e se expressa pela formação de indivíduos coletivos mais complexos e potentes corresponde a devires éticos, enquanto, por outro, os agrupamentos sociais movidos sobretudo pelas paixões tristes

158. TP III 9

159. EIV P37 Esc. 2

propagadas pela educação apoia-se em um sistema moral. Esta distinção sugere-nos diversos caminhos investigativos os quais serão apresentados de maneira mais detalhada na seção seguinte. Por agora, sinalizamos apenas que a moral constitui-se, justamente, como um dos poderes da educação – um poder que estabelece o útil através da generalização das noções de bem e mal, que julga, proíbe, recompensa, castiga, classifica as pessoas como justas ou injustas, de acordo com suas normas, as quais são fabricadas por uma espécie de mistificação, distanciada da compreensão dos afetos como determinações na ordem da natureza.

Os dois poderes da educação, ambos atravessados pelos mecanismos da moral – o poder de produzir condições que favoreçam o aumento de nossas potências de pensar e agir, preparando, dessa maneira, o devir da própria ética, assim como o seu poder de instituir e regular o bem e o mal com punições e recompensas, afastando-nos das nossas forças – nascem da indissociabilidade entre sociedade e Estado, que, como um todo ou indivíduo coletivo, constitui-se por afetos imaginários e racionais. Esses dois aspectos ou poderes da educação formam, portanto, uma mesma dinâmica afetiva, diretamente vinculada à vida da *multitude*. Assim como outros processos sociopolíticos necessários à preservação do viver comum, a educação tende tanto à atividade como à passividade, pois constitui-se, em sua base imaginativa, tanto por elementos que podem vir a gerar conveniência, composição ou racionalidade, como também através de mecanismos que geram coesão por meio de restrições, mitos, ilusões ou superstições. O princípio que movimenta a educação, tanto no exercício de seu poder produtor de paixões alegres como de seu poder controlador por meio das paixões tristes, é o *conatus* da coletividade.

Uma das fundamentais questões da política, em geral, e, mais especificamente, da educação, refere-se, portanto, à compreensão de como a dinâmica dos afetos participa na formação e manutenção da sociabilidade. Ao considerarmos que o indivíduo coletivo do qual somos partes jamais será completamente ativo, vemos que a função reguladora, normativa ou moral que deriva de gestos passionais e que atua mantendo-os sob controle não apenas limita como também

possibilita e organiza vivências comunitárias. Assim, certas paixões tristes demonstram possuir uma utilidade social: o medo, a esperança e outras paixões, como a humildade e o arrependimento, beneficiam a preservação da vida coletiva. Não obstante, isso ocorre apenas enquanto não vivemos segundo a conduta da razão.[160] Com efeito, a sociabilidade gerada pelos afetos ativos da razão segue sendo a mais forte, por basear-se na conveniência de nossas relações e na expansão recíproca de nossas potências de pensar e agir. É, portanto, pela propagação de afetos alegres, pelo aumento de nossa potência de conhecer, de pensar e de expressar o pensamento, que a educação, compreendida como uma das dimensões do *conatus* da coletividade, contribui, de fato, para o fortalecimento da vida comum.

A filosofia de Spinoza afirma-se, dessa forma, como denúncia de tudo aquilo que em nossa sociedade nos impede de exercer o pensar, mantendo-nos passivas, escravas da tristeza, como partes de um todo enfraquecido. Dentre os processos conativos de nosso corpo-mente coletivo responsáveis pela organização dos encontros que promoverão o pensamento, a educação destaca-se como um dos principais. Entender como a educação, ao operar por meio de seu poder passivador, limita-nos, ao invés de contribuir para a expansão de nossas potências, é uma das tarefas ético-políticas às quais este estudo se dedica. Esse próposito leva-nos a investigar, nas seções que seguem, a base mítica que sustenta o poder moral da educação e o exercício desse poder por meio da obediência.

A moral como marca social de nossa ignorância

A narrativa bíblica do primeiro homem oferece a Spinoza elementos para que esclareça uma diferença fundamental. Entre a lei da Natureza e a lei humana, há descontinuidades marcadas por nosso desconhecimento. Entre o entendimento e a moral, constituem-se

160. EIV P54 Esc

regimes sociopolíticos cuja força é, decididamente, distinta. Ao invés de apoiar-se na imagem de um Adão que, como espelho de Deus, seria a expressão humana da Razão, Spinoza sugere que as ideias imaginativas teriam conduzido o primeiro homem a instituir o domínio da moral. Deus não proibiu Adão de comer da árvore da ciência do bem e do mal, nos diz Spinoza, mas apenas revelou a ele que, se ingerido, aquele fruto destruiria seu corpo. A ignorância de Adão não permitiu que compreendesse a revelação de Deus sobre as más consequências naturais da ingestão do fruto para o seu corpo e fez com que convertesse um conhecimento da natureza em um comando ou ordem moral. Ao inserir seu ato em um registro moral e não natural, Adão transformou Deus em juiz, gerando assim uma ordem transcendente que organiza, recompensa e pune a atividade humana. A ordem moral, que concebe o ato como tendo consequências más, confunde-se com a ordem natural segundo a qual aquele fruto é mau *para Adão*. Spinoza busca assim esclarecer que o ato ou a consequência não são nunca maus ou bons em si mesmos. O valor do ato de Adão repousa na relação entre seu corpo e o fruto. Não se trata, portanto, da universalização do bem e do mal, mas da compreensão de como os corpos se compõem ou não na natureza.[161]

Spinoza indica, assim, que a efetividade do poder moral tem como suporte a imaginação, que o vincula à ilusão da transcendência. Embora permita formas de sociabilidade, a moral jamais deixa de ser um produto de nossa ignorância. Ignorância que leva a confundir Deus com um juiz, a necessidade com a possibilidade, o conhecimento com a obediência, a busca do bem supremo pelo entendimento com a busca de simples bens por meio de rituais, hábitos e convenções. Para Spinoza, as noções de lei e direito natural não estão, portanto, ligadas à ordem prescritiva dos humanos, mas à ordem necessária das coisas, com o conhecimento das leis em um sentido físico e não em um sentido jurídico. Dessa maneira, coloca Aurélio (2003), Spinoza contraria as superstições

161. EIV P68; TTP, 63-68; Cartas 19 e 21 a Willem van Blijenbergh.

do povo e dos religiosos, pois mostra que a Natureza ou Deus não dá ordens, mas é a própria ordem (2003, p. xlviii).

A distinção entre a lei natural e a lei humana explica-se, portanto, pelo fato de que, embora sejamos, necessariamente, partes da Natureza, nosso conhecimento não a exprime completamente. Somos modos finitos, movidos por um pensar imediato, que reconhece os efeitos dos outros modos em nosso próprio corpo sem que compreendamos suas causas. Se nosso entendimento englobasse a complexidade infinita da Natureza, nossa lei então se igualaria à lei natural. Esta é, porém, uma hipótese irrealizável, que contraria a própria finitude que nos define. Se, por um lado, vemo-nos, dessa forma, pela ideia de uma suposta limitação constitutiva, incapaz de igualar a nossa lei comum à da Natureza, por outro lado, é importante enfatizar que nossa constituição imaginativa é, ela mesma, uma dimensão natural e positiva, consonante com nossa essência e capaz de criar formas de vida, que jamais, portanto, contrariam a própria Natureza. Assim sendo, a moral, desde o interior da Natureza infinita, é expressão da dimensão imaginativa humana. Deriva de nossa existência finita, de nossa ignorância constitutiva e atua mantendo-nos nesse estado, afastadas das potências, também naturais, que nos permitiriam conhecer, até certa medida, as leis de funcionamento da Natureza de que somos parte. Como manifestação positiva ou afirmadora de nosso *conatus*, desejo ou essência, a imaginação moral é, portanto, produtora de sociabilidades necessariamente congruentes com a complexa ordem natural. Transformar a ignorância que sustenta a moral em uma negatividade que viesse a refletir uma espécie de insuficiência ou falta ('falta original') humana significaria reinseri-la no domínio moral que a própria ignorância explica e do qual se afasta ao ser compreendida como dimensão da nossa essência.

Embora Spinoza afirme, de várias maneiras, a necessária contiguidade entre Natureza e sociedade, sua atenção ao aspecto imaginativo lhe permite, igualmente, explorar a tensão entre o que nos é possibilitado e o que nos é impedido pelo poder moral. O contraste entre o estado de natureza e o estado civil é utilizado pelo filósofo para nos mostrar que a moral decorre da sociabilidade,

sendo inexistente em um suposto estado natural. Padrões ou normas morais são um produto da sociedade, sem os quais ela não pode existir. A infração, ou "o pecado" na linguagem de Spinoza, "não se pode conceber senão num Estado", pois decorre do exercício do direito de decidir o que é bom e o que é mau, que pertence à comunidade.[162] Como produto da sociabilidade e condição de sua existência, a moral sustenta-se em noções extrínsecas à razão ou à natureza da mente:

> No estado natural, não há nada que seja bom ou mau pelo consenso de todos, pois quem se encontra no estado natural preocupa-se apenas com o que lhe é de utilidade, considerado segundo a sua própria inclinação. E decide sobre o que é bom e o que é mau apenas por sua utilidade, não estando obrigado, por qualquer lei, a obedecer a ninguém mais senão a si próprio. Não se pode, por isso, no estado natural, conceber-se o pecado, mas pode-se, certamente, concebê-lo no estado civil, no qual o que é bom e o que é mau é decidido por consenso, e cada um está obrigado a obedecer à sociedade civil. O pecado não é, pois, senão uma desobediência [...] Por essas razões é evidente que o justo e o injusto, o pecado e o mérito são noções extrínsecas e não atributos que expliquem a natureza da mente.[163]

Diferentemente daquilo que se explica pelas noções morais, o que explica a natureza da mente e segue de sua potência refere-se à ética. Enquanto a moral possui por princípio e meio a força imaginativa social, a ética possui por princípio e meio o poder de entendimento da mente. Há, portanto, uma marcante distinção entre "a verdadeira virtude e a impotência", entre o viver ético, que se baseia na potência própria ou na "condução da razão", e o viver moral, que confirma nossa impotência ao subordinar-se a um poder

162. TP II 19

163. EIV P37 Esc. 2

alheio.[164] A educação como instituição civil não costuma operar segundo essa distinção. Sua distinção é fundamentalmente interior à moral: ela distingue somente os bons e os maus, os úteis e os inúteis, os justos e os injustos, segundo a obediência às suas regras.

A diferenciação entre ética e moral, quando apoiada no contraste entre a potência de um pensar próprio e a impotência que deriva de nossa submissão a poderes alheios, pode vir a gerar questões em torno daquilo que comumente chamamos de 'consciência moral': o que dizer da internalização das normas morais que, então, passariam a constituir nosso próprio pensamento? Este é um caso no qual a metáfora espacial do interno e do externo mostra sua limitação. A moral como força 'extrínseca' não posiciona-se 'fora' de nós, mas, justamente, por ser parte da dinâmica socioafetiva que nos constitui, habita-nos ou envolve-nos, determinando-nos como um todo: corpo e mente. É justamente a internalização das operações de poderes que não são nossos que contribui para a sua maior efetividade. Com efeito, a 'exterioridade' de um poder reside no fato de que provém de construções e mecanismos sociais que, embora possam se mostrar úteis ao desenvolvimento de nossas potências, não são por elas causados. Quando, em certas ocasiões, chegamos a compreender a necessidade das operações e efeitos da moral, explicando-os por nós mesmas com o nosso pensar ativo, posicionamo-nos, então, eticamente, ou seja, no 'interior' do nosso próprio pensar.

Deleuze (1968, p. 234-51) explora a distinção entre ética e moral que encontra na obra de Spinoza, descrevendo os variados elementos que participam de uma "visão ética do mundo". Para o filósofo francês, a ética de Spinoza tem como motor as verdadeiras leis naturais que operam como normas da vida, e não como regras do dever. A moral, diferentemente da ética, produz (e é produzida por) mistificações, pois, como vimos, não compreendendo as normas da vida ou leis naturais, nós as interpretamos como ordens e proibições. É certo que há ditames ou preceitos da razão, indicações firmes para nossa conduta que são postas por nosso pensar. Esses comandos,

164. EIV P37 Esc1

porém, diferem enormemente dos deveres, pois estão diretamente vinculados à nossa potência de pensar e compreender as normas da vida. Pode acontecer que essas normas coincidam com as leis da moral. Contudo, essas coincidências não são apenas raras, como são, também, distintamente determinadas: quando a razão recomenda ou denuncia algo análogo ao que a moral manda ou proíbe, é sempre por razões muito diferentes às da moral. Em muitos casos, a razão opõe-se frontalmente à moral, denunciando, por exemplo, a própria esperança, a piedade, a humildade, o arrependimento, porque englobam tristeza.[165]

A ética, insiste Deleuze (1968, p. 248), avalia os sentimentos, as condutas e as intenções relacionando-os não a valores transcendentes, senão a modos concretos de existência. Nesse sentido, há coisas que não podemos fazer, sentir, dizer, crer, experimentar, pensar, senão sob a condição de sermos fracas, escravas, impotentes. E há outras coisas que não podemos fazer, experimentar, criar, sentir, senão sob a condição de sermos livres ou fortes. Dessa forma, um método de explicação dos modos de existência imanentes substitui, em uma visão ética do mundo, o julgamento por meio de valores transcendentes. Nossas potências explicam aquilo que *somos* sem jamais apontar para o que *deveríamos ser*.

Não obstante a nítida diferenciação entre ética e moral, e, subsequentemente, entre os regimes de existência que implicam, lembramos que, no espaço dessa diferença, no limite entre uma e outra, pode ocorrer uma passagem. A transição de um viver moral à experiência ética pode ser facilitada, precisamente, pelas paixões alegres, também inspiradas pelo poder educativo. Assim, mais uma vez, junto ao contraste aparentemente estático entre ética e moral, movimenta-se a tensão e intempestividade da passagem. Eventualmente, atravessando a rigidez dos deveres morais, acontece o fluir dos devires éticos.

165. EIV P47, 50, 53, 54

O que significa obedecer

Recapitulemos. Vimos que o poder da educação manifesta-se tanto por meio de paixões alegres como de paixões tristes: tanto pode vir a favorecer a aproximação de nossa própria potência de pensar e agir como afastar-nos dela. A educação atua, desde um lugar 'exterior' ao nosso próprio pensar, organizando nossos encontros com ideias e pessoas, cujos efeitos serão ora a preparação para a ação, que apenas o uso de nossa razão própria pode gerar, ora o controle passivador de nossa conduta por meio de ideias imaginativas. O esteio desse poder da educação é, fundamentalmente, a moral. Esta é causada e mantida por nossa ilusão de que haveria algo como um poder transcendente, que julga e organiza, desde uma posição superior ou privilegiada, nossos comportamentos. O poder educativo, ao universalizar o que é útil, o que é certo ou errado, o que devemos fazer para aumentar nossa potência, atua moralmente, promovendo ou não a vida em (e da) comunidade. Para que seu poder seja efetuado, há, da parte da educação, imposição e, da parte das educandas, obediência.

Spinoza nos diz que ninguém é mais escravo do que aquele que se deixa arrastar pelos afetos passivos ou paixões, sendo incapaz de ver ou fazer o que, de fato, lhe é útil.[166] Sendo os afetos gerados pela educação essencialmente passivos (alegres ou tristes), o que significa dizer que não nos levam a pensar por nós mesmas ou a descobrir por nossa própria potência o que nos é útil, caberia então a pergunta: a educação nos escraviza? Antes de respondermos a essa questão, vejamos onde situa-se a liberdade. Segundo Spinoza, ela estaria no outro extremo: só é livre aquele que sem reservas se deixa conduzir unicamente pela razão.[167] Veremos que é, justamente, entre a escravidão e a liberdade que se situa a obediência: O agir de acordo com uma ordem, quer dizer, a obediência, retira, é um fato, até certo ponto a liberdade; não torna, porém, automaticamente um homem escravo, já que só o móbil da ação pode levar a tanto.[168]

166. TTP XVI 194

167. Ibid.

168. Ibid.

A ideia de uma retirada, "até certo ponto", da liberdade faz com que encontremos em Spinoza uma espécie de negociação em torno do conceito de liberdade. Em termos absolutos, a *Ética* nos diz que é livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir.[169] Rigorosamente, essa definição se aplica somente à substância, isto é, à Natureza. Porém, em termos relativos, veremos que o agir de acordo com um comando, ou seja, obedecer, não significa necessariamente a anulação da liberdade humana, pois esta, ao centrar-se na razão e naquilo que nos é útil, pode efetuar-se pela utilidade associada ao agir daquela que obedece. Segue que torna-se importante considerar o que move a ação, sua causa eficiente tomada como "fim", para que possamos então posicioná-la.

> Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então o que a pratica é escravo e inútil a si próprio; porém, num regime político e num Estado em que a lei suprema é o bem-estar de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece [...] não deve considerar-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súdito. Por isso, a república mais livre é aquela cujas leis se fundamentam na reta razão; porque aí, cada um, sempre que quiser, pode ser livre, isto é viver inteiramente de acordo com a razão.[170]

Se o objetivo da obediência exigida pela educação for o bem comum, por conseguinte, o bem de cada uma das educandas que obedece será, igualmente, o fim de sua obediência. Como a educação imita a razão ao organizar encontros úteis ou promovedores do bem comum, e a liberdade define-se, como vimos acima, pela condução da razão, ao obedecer às prescrições que têm como fim o nosso bem, não deixamos, portanto, de ser livres. É importante enfatizar, entretanto, que o bem comum não se confunde com o que nos é 'verdadeiramente útil' ou o 'sumo bem'. O bem que se busca efetivar

169. EI Def. 7

170. TTP XVI 194-195

pela obediência refere-se, primordialmente, à preservação do corpo político do qual a pessoa obediente é parte.

Busquemos compreender o significado das diferentes maneiras de obedecer. Spinoza nos diz que a pessoa que obedece visando o bem comum denomina-se 'súdita'. Esta se distingue das crianças e escravas:

> É como acontece com as crianças, que, embora tenham de obedecer a todas as ordens dos seus pais, não são, no entanto, escravas, uma vez que as ordens dos pais visam, acima de tudo, a utilidade dos filhos. Há, pois, a nosso ver, uma grande diferença entre um escravo, um filho e um súdito: esravo é aquele que é obrigado a obedecer às ordens do dono, que não visam senão o que é útil para quem manda; filho, porém, é aquele que faz o que lhe é útil por ordem dos pais; súdito, finalmente, é aquele que faz, por ordem da autoridade soberana, o que é útil ao bem comum e, conseqüentemente, também é útil a si próprio.[171]

Segundo Spinoza, a obediência das educandas não as tornaria, portanto, escravas. O filósofo mostra-nos que, ao conciliarmos a obediência com o nosso viver movido pela razão afetiva, não estaríamos incorrendo em um caso de 'escravidão voluntária', mas, de maneiras distintas, afirmando a utilidade igualmente implicada na preservação de um tipo de sociabilidade. Como nossa potência isolada é extremamente vulnerável às forças alheias, a incorporação de nossas forças a um corpo coletivo – efetuada e mantida por meio da obediência – resulta, portanto, em um bem para nós próprias, não sendo, assim, contrária à nossa razão e não caracterizando, por conseguinte, uma espécie de escravidão.[172] Em outras palavras, podemos dizer que, embora a obediência expresse, indubitavelmente, a nossa passividade ou submissão a um poder externo, ela não constitui-se, necessariamente, como paixão triste. O conhecimento confuso de nossas determinações, neste caso, nem sempre impede que

171. TTP XVI 195

172. TP III 6

sejam realizados fins que nos beneficiam. A obediência pode, consequentemente, estar de acordo com a razão, pois pode vir a prover condições para que tomemos posse de nossas próprias potências.

As relações de obediência são descritas no *Tratado Teológico-político* como uma série de comportamentos que constitui uma prática ou forma de vida. Os limites entre religião e política, mais uma vez, mostram-se tênues. Spinoza sugere que o poder teocrático hebraico é tornado efetivo e ganha sua máxima expressão por meio da obediência, traduzida, no Estado judeu, como uma extrema ritualização da conduta. As descrições feitas por Spinoza auxiliam-nos a compreender como a obediência atua, similarmente, no campo da educação: movimentos corporais são ordenados de acordo com rituais fixos, criando uma disciplina coletiva que periodicamente produz no corpo as mesmas posturas básicas, reforçando seus hábitos por meio da sensação presente. Em paralelo, são produzidas na mente sequências de ideias, ordenadas de acordo com modelos de ação e pensamento providos, em parte, por narrativas históricas e morais, consideradas verdadeiras ou que se apresentam, simplesmente, sem uma história, como verdade eterna. Disciplina e memória, isto é, repetição e imaginação, constituem, assim, os dois principais aspectos desse mesmo cenário, sendo efeitos de um mesmo complexo afetivo. Essa organização afetiva é formada e mantida pela dinâmica entre medo e esperança, paixões tristes que se expressam nas ameaças e promessas, punições e recompensas. Para Balibar (1998, p. 94), obedecer, mas, igualmente, desobedecer ou transgredir a norma, significa ainda que somos guiadas, pois sempre o somos, por esse mesmo complexo afetivo.

Dizer que a obediência implica medo e esperança, na linguagem da *Ética*, significa dizer que a pessoa que obedece imagina um poder que é superior ao seu. Se a obediência é constante, jamais vacilante, o poder de quem comanda deve aparecer como um poder imensamente superior: a pessoa obedecida é concebida como onipotente. As ordens recebidas não gerariam, nessa relação, nenhuma indecisão e, mesmo se elas variassem, continuariam sendo inquestionadas. Vemos, assim, como a intensidade dos poderes nas relações de obediência explica-se pela

maneira como as pessoas que obedecem imaginam aquelas que comandam. Ademais, se concebemos quem nos comanda como fonte exclusiva de seus poderes, como início de uma força que não está sujeita a determinações externas, atribuímos a essa pessoa uma liberdade e poder maiores do que se a compreendêssemos como determinada, como parte ou efeito de uma sequência de eventos causais. Nesse sentido, se imaginamos a pessoa que nos comanda como livre, então a consideramos a única responsável pelo bem ou mal que nos é gerado por nossa obediência.[173] Assim, imaginar a liberdade daquela que comanda multiplica as consequências ambivalentes de nossa obediência. Segue que o poder mais estável exercido pela educação seria um poder no qual as educandas compreendem que as pessoas que comandam não ocupam um lugar de completa liberdade ou onipotência, mas são, de fato, determinadas em suas decisões por uma ampla rede socioafetiva.

Em uma relação caracterizada pela compreensão das associações que nos determinam, a obediência tende a se cancelar. À medida que o entendimento se torna maior, o medo e a superstição vão deixando de ser efetivos. Essa é uma experiência que pode se concretizar, em maior ou menor parte, na vida de algumas. Não constitui, porém, o viver do todo social, sempre regido pelo medo e pela esperança, por paixões coletivas que geram coesão e expressam-se, como vimos, nos vínculos de obediência. Embora possamos, em momentos e relações distintas das nossas vivências individuais, anular a obediência, não podemos, como um corpo-mente coletivo, extingui-la completamente. Disto decorre que, na educação, haveria vivências mais ou menos livres, mais ou menos sujeitas aos seus vínculos de obediência.

Embora a obediência não retire, necessariamente, nossa liberdade, pois imita a razão ao visar o bem comum, e possa ser anulada com a compreensão de suas determinações por nossas potências próprias, é sumamente importante que não a mistifiquemos identificando-a com a liberdade. A distinção entre a obediência, como manifestação da moral, e a liberdade, em seu sentido ético, é irredutível.

173. EIII P49 D

A razão afetiva que se associa diretamente à liberdade não *comanda* nada, mas pode, sim, *mostrar* que a educação é capaz de promover condições para que se efetive o bem comum, isto é, a preservação do corpo-mente coletivo. Por esse motivo, pessoas livres desejariam a existência dos esforços educativos que intensificassem o processo de afirmação de suas potências de pensar e agir. Esses esforços, porém, embora beneficiem o todo social, muitas vezes baseiam-se em uma ordem transcendente que não promove o entendimento de suas ações e propósitos, mas gera obediência por meio de punições e recompensas. Como aquelas que comandam também estão submetidas às paixões, podendo agir não em função do bem comum, mas daquilo que imaginam aumentar os seus poderes, as regras podem se tornar uma força coercitiva que restringe ao invés de expandir as potências daquelas que a elas se submetem. As administradoras do poder educativo, sujeitas a um desejar passivo, podem, assim, buscar solidificar seus inúteis poderes com a propagação de paixões tristes. A obediência gerada, predominantemente, por afetos passivos e passivadores indica uma forma fraca de socialização, caracterizada por um entendimento frágil por parte da *multitude*. A capacidade de agir com base no conhecimento e na virtude, e não no medo ou na punição, é o que distingue uma educação sábia de uma educação que exerce um poder que se mantém pela inadequação de suas paixões e de seus mecanismos opressores.

O fim último da educação como esforço conativo do corpo-mente coletivo não seria, portanto, dominar as educandas pelo medo, subjugando-as a um poder alheio, mas, ao contrário, seu fim seria

> libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim [da educação ou] do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se

> digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns com os outros. O verdadeiro fim do Estado [ou da educação] é, portanto, a liberdade.[174]

Notemos que o verdadeiro fim da educação não é fazer com que as educandas usem a razão, mas, sim, fazer com que tenham a liberdade para expandir e usar a razão. Nesse sentido, a liberdade política como fim da educação distingue-se da verdadeira liberdade, que nasce do viver segundo a razão e não segundo as paixões. A liberdade do viver ético diz respeito ao verdadeiro fim de cada indivíduo, ao passo que a liberdade da educação diz respeito ao verdadeiro fim da coletividade, isto é, que todos possam usufruir de seus direitos ou potências sem maiores prejuízos causados umas às outras. Uma educação livre ou libertadora não é, portanto, uma educação cujos poderes estariam completamente despidos das ilusões de transcendência, da moral e das paixões, mas uma educação que promova as condições para que cada uma encontre aquilo que somente por ela própria pode encontrar: a sua liberdade.

Liberdade: inalienabilidade e diversidade

A liberdade que advém da afirmação de nossa razão afetiva encontra na harmonização produzida pela sociabilidade condições para sua expansão. Ela não se confunde, porém, com os poderes passivos que permitem o viver comum. Se, por um lado, a obediência, em sua base passivo-afetiva, faz-nos agir ambivalentemente, a liberdade, por outro lado, coloca a necessidade de nossa ação:

> Chamo livre a um homem na medida em que vive sob a conduta da Razão porque, nesta mesma medida, é determinado a agir por causas que podem ser adequadamente conhecidas unicamente através da sua natureza, ainda que

174. TTP XX 241, minha adaptação entre colchetes.

> essas causas o determinem necessariamente a agir. A liberdade, com efeito, não suprime mas, pelo contrário, coloca a necessidade da ação.[175]

Uma vez em posse de nossa potência de pensar, a ação a ela conectada segue, necessariamente. Por esse motivo, se nosso pensamento ativo discorda das regras impostas, não encontrando nelas nada que seja útil ao bem comum, a desobediência seria uma ação decorrente. Com efeito, quem acredita que são corretas as opiniões que as leis condenam não pode obedecer a essas mesmas leis.[176] Por não coincidir completamente com a liberdade política exercida pela educação, a liberdade de cada educanda segue podendo atualizar-se, em consonância ou não com as regras que os esforços educativos impõem. A potência de conhecer, de pensar e de expressar o pensamento segue sendo um direito inalienável de cada uma – direito este que a educação não pode comprometer sem coagir ou estabelecer relações de violência.[177]

Ninguém pode transferir para outrem o seu direito ou poder de pensar livremente. Por conseguinte, para Spinoza, todo poder exercido sobre o foro íntimo se tem por violento, assim como seria violenta a prescrição, a cada uma, do que deve admitir como verdadeiro ou rejeitar como falso: porque tudo isso pertence ao direito individual e ninguém, mesmo que quisesse, poderia renunciar-lhe.[178] Nesse sentido, segue que,

> se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos por superior direito da natureza, jamais será possível, numa comunidade política, tentar sem resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com

175. TP II 11
176. TTP XX 244
177. TTP XX 239
178. TTP XX 239

> aquilo que prescrevem as autoridades. [...] um poder que negue aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam será, por conseguinte, um poder violento.[179]

Na realidade, quanto mais as regras que governam os poderes da educação se adaptarem à diversidade de desejos, apetites e intelectos das educandas, mais efetivo será seu efeito. Spinoza aponta como imprescindível ao poder político que visa efetuar o bem comum que respalde a total liberdade de pensamento e expressão daquelas que pertencem à comunidade.[180] Isso porque, mesmo se fosse possível à educação suprimir as diferenças ontológicas e forjar um único pensar – o que, de fato, é irrealizável – ela não estaria assim contribuindo para a preservação do corpo social, uma vez que é pelo fomento à diversidade que ela demonstra apoiar o desenvolvimento da razão de cada uma, razão esta que contribui diretamente para o fim político que é o bem estar comum. Assim, embora a educação não possa esperar que todas façam uso de suas próprias potências do pensamento todo o tempo e, por esse motivo, impõe laços de obediência, ela não pode, tampouco, impedir que as educandas pensem por si só. Segue ainda que, se a atuação da educação for minimamente sábia, ela promoverá a diversidade do pensar e o aperfeiçoamento de suas educandas, pois, dessa forma, ela virá a beneficiar, igualmente, o bem comum.

Não é por acaso que Spinoza diz que a pessoa sábia é a que mais contribui para o viver comum. Por compreender as vantagens que decorrem da composição social das potências, a sábia não atua por medo ou interesse imediato, mas persegue a mesma finalidade política do bem comum, embora seja regida por outras razões. O problema segue sendo que essa cidadã ideal existe apenas em nossa imaginação: os afetos passivos não são jamais extintos na vida em comunidade. Ademais, se todas nós atuássemos, continuamente, em função do verdadeiro fim, a educação e até mesmo a política como esforço conativo do todo social seriam elas mesmas desnecessárias – o entendimento já se faria presente, assim como a colaboração mútua e a

179. TTP XX 240

180. TTP XX

prática da justiça que dele decorrem. São, porém, os afetos passivos e não os ativos aqueles que predominam entre nós. Assim sendo, embora veja o entendimento adequado como a expressão máxima de nossa potência, ao reconhecer a presença constitutiva das paixões em nossa experiência, Spinoza distancia-se, marcadamente, do modelo do 'filósofo rei' ou de qualquer atribuição de poder àqueles que sabem mais. O saber não é apresentado como a salvação de todos os males, não é, enfim, mitificado como um império em um império. Spinoza conhecia bem o uso e abuso do saber em regimes organizados em torno de superstições teocráticas e nunca colocou que o saber racional poderia, como tal, estabelecer e justificar vínculos de obediência entre aquelas que sabem e aquelas que são ignorantes. Se o saber viesse a ter essa função, seria reduzido, justamente, a um novo tipo de ilusão ou superstição, com filósofos e cientistas atuando como teólogos e padres. Porém, em contraste com o poder passivador, o saber ou o entendimento não comandam – apenas mostram.

Uns dos fatores que distinguem aquelas que se guiam pela razão, participando de um viver ético, é a compreensão de sua dupla condição afetiva: a mesma atividade que potencializa e liberta é aquela que permite compreender sua finitude e impotência, isto é, sua determinação por afetos passivos. Nesse sentido, uma educação que se deseja forte, livre e libertadora, na medida do possível, viabiliza que mais pessoas façam uso de suas próprias potências de pensar. O que significa que se esforça para promover as condições para um devir ético, mesmo que, paradoxalmente, estas sejam construídas desde o interior de um viver moral. A educação pode, portanto, contribuir inclusive para mostrar que somos nós mesmas as autoras das ilusões, dos mitos e superstições que sustentam seu próprio poder, favorecendo que se deduza a obediência da razão ao invés de mantê-la por meio de uma ordem inquestionada, superior ou transcendente.

Embora, como já colocamos, os laços de obediência se mostrem, de algumas maneiras, consonantes com o bem comum e, por esse motivo, não se oponham completamente à razão, também sabemos que esses laços se dissolvem em um viver ético, guiado pelo próprio pensar, o qual não pode ser experienciado, constantemente,

pelo todo que é a *multitude.* Não obstante, podemos concluir que, se a ética se afirma, de alguma forma, no âmbito da educação, ela o faz diminuindo a força dos poderes morais educativos, de suas prescrições e de suas relações de obediência. Se a ética como manifestação da potência de nosso próprio pensamento afirma-se em um atuar interno à educação, esse atuar, consequentemente, não se dirige senão rumo à própria extinção dos esforços educativos. Nesse sentido, a educação que nos é mais útil é aquela que, *na medida do possível*, busca extinguir seus próprios poderes.

Capítulo oito

Três mitos da educação

Neste capítulo, exploraremos três dos principais mitos que contribuem para a manutenção dos poderes morais da educação e que, muitas vezes, nos impedem de conhecer e exercer nossas próprias potências. De um modo geral, os mitos são, para Spinoza, ideias imaginativas geradoras de passividade. Assim como as superstições, os mitos atuam de forma eficaz no governo das multidões.[181] Mais do que ensinar as virtudes, mais do que aproximar-nos do nosso próprio pensamento, os mitos ensinam-nos a censurar aquilo que *é* em nome de um *dever ser*. Os mitos nos contêm pelo medo e incitam-nos a buscar um bem prescrito por forças alheias às nossas. Os mitos tornam-nos infelizes, incapazes de compreender o que nos move, o que nos faz ser de uma certa forma e não de outras.[182]

Três mitos que sustentam os poderes morais da educação serão investigados nas seções seguintes: os mitos da falta, do método e da finalidade. Veremos como a distância que a educação estabelece entre as pessoas que possuem o saber e aquelas às quais este supostamente falta, como o caminho que impõe para a diminuição dessa distância e o modelo que corresponde ao ponto de chegada deste caminho constituem, conjuntamente, um complexo sistema moral pelo qual são propagadas impotências e constituídas experiências passivizadas. Essas operações e efeitos dos mitos pedagógicos serão explorados e contrapostos aos elementos que acreditamos participar do devir ético de um ensinar e de um aprender.

181. TTP Pref.

182. EIV P63 Esc

Por que educar? O mito da falta

Vimos no capítulo anterior como a educação pode ser compreendida como um dos esforços conativos que atuam buscando preservar o corpo-mente coletivo ou a *multitude.* O *conatus* social, assim como nosso esforço individual para perseverar na existência, atua, predominantemente, por meio de ideias imaginativas, as quais promovem coesão, apesar da instabilidade ou oscilação afetiva que engendram (por exemplo, entre medo e esperança, amor e ódio, ambição e humildade). Para Spinoza, o medo e a esperança constituem a base da sociabilidade: percebendo que sós somos mais vulneráveis e por temermos um mal maior e esperarmos um bem maior, unimo-nos a outros indivíduos, formando assim um indivíduo mais composto e complexo. Dados os limites de nosso entendimento individual, contamos, como partes desse indivíduo coletivo, com os esforços da educação para a organização dos encontros que mais aumentarão nossas potências. Nessa perspectiva, a educação constitui-se como atuação de nosso corpo-mente social em sua busca por aquilo que será mais útil à sua própria conservação. A educação orienta-se, portanto, rumo ao bem comum. Vimos, porém, que o bem comum tanto envolve o que favorece a cada uma de nós como também se distingue daquilo que apenas nós mesmas podemos atualizar por meio de nossos próprios esforços. Isso ocorre porque, embora exista algo que se assemelhe ao pensamento ativo guiando as operações da educação e gerando liberdade política para que exerçamos nosso pensar, caracteriza também os esforços educativos a tentativa de manter seus poderes sempre atuantes, os quais se constituem, primordialmente, a partir de elementos imaginativos, morais ou mitificantes.

Visando afirmar seu papel como promotora do bem comum e manter seu poder moral, a educação instaura duas posições distintas e complementares: a daquelas que sabem, por um lado, que conhecem aquilo que é útil a todas e o que fazer para alcançá-lo e, por outro lado, a daquelas que não sabem, que desconhecem o que lhes pode ser útil e o que fazer para aumentar suas potências de pensar e agir. A

primeira posição, expressa nos currículos, nos códigos de conduta explícitos e tácitos, é ocupada pelas administradoras educativas e pelas educadoras, ao passo que as educandas ocupam a segunda posição. A educação gera essas divisões internas ao seu exercício e as mantém com a sua tentativa de reduzir, ao bem comum que visa, o bem que cada uma pode atualizar apenas por meio de seu próprio pensamento. Assim, ao invés de promover a compreensão de que o verdadeiro bem implica o uso da razão e que este não se contrapõe ao bem social, a educação concentra seus esforços na produção de formas passivas de saber e ser, controlando, dessa maneira, a vida passional coletiva.

Após estabelecer a separação entre as que sabem e as que ignoram, a educação apresenta-se, então, como processo que objetiva diminuir essa distância. No entanto, como nos mostra Jacques Rancière (2002), essa distância que a educação pretende reduzir é, justamente, aquilo que explica sua existência e que, portanto, ela própria não cessa de reproduzir. Apoiando-se nos escritos de Joseph Jacotot,[183] Rancière coloca que a instituição educadora cria e alimenta a distância entre as posições de saber e de ignorância pelas operações da *explicação*. A crença de que aquelas que não sabem necessitam da explicação das que sabem para que passem então a saber gera e mantém essas separações. A essa crença raramente se dirigem questões como: por que o saber presente em um livro necessita ser explicado? Por que a explicação da educadora não necessita ser ela mesma explicada? A ficção da explicação responde: porque a educadora explicadora é quem detém, igualmente, o saber sobre como se chega a saber. Ela impõe e abole a distância entre saberes. E isso é feito, justamente, porque ela necessita dessa distância para manter ou justificar as atividades da educação (2002, p. 20-6).

183. Jacotot foi um professor militante que, em 1818, viu-se confrontado por uma experiência de ensino inusitada da qual surgiram questionamentos político-filosóficos e um método pedagógico. Seu livro *Enseignement universel. Langue maternelle.* está também publicado em espanhol (Buenos Aires: Editora Cactus, 2008).

Os esforços educativos constituem-se, portanto, por meio de uma dinâmica entre duas posições assimétricas, complementares e inanuláveis. De um lado, figura a positividade de um saber-poder exercido pela estruturação daquilo que se *deve* aprender e das ações que produzem o aprendizado. Diretamente vinculada a essa posição, encontra-se a negatividade do não saber e impotência das educandas: lugar de uma suposta falta – falta esta, que, como vimos, a educação propõe-se a preencher, ao mesmo tempo em que a instaura e sustenta. A falta (de saber, de capacidade, de potência) das educandas é o mito que justifica os esforços da educação como suposta aproximadora das diferenças entre saberes-poderes. A falta que define a posição de educanda é condição para as operações da ordem explicadora, para a manutenção do papel das educadoras e da promessa investida em sua atuação – a promessa de que, por meio da educação, a falta deixará de existir.

Em correspondência com Wilhelm Blyenbergh, Spinoza explica que a falta ou privação não é nada em si mesma. Sua existência como ideia depende sempre da comparação que efetuamos entre as coisas:

> Por exemplo, dizemos que o cego está privado da visão porque o imaginamos mais facilmente como vidente, seja porque o comparamos com outros videntes, seja porque comparamos seu estado presente com seu estado passado. Afirmamos, então, que a visão pertence à sua natureza e por isso dizemos que está privado dela.[184]

No entanto, Spinoza prossegue, se considerarmos a natureza de cada indivíduo ou coisa, não podemos mais afirmar que esse homem está privado da visão, assim como não podemos dizê-lo a respeito de uma pedra. Nada que não lhe tenha sido atribuído como potência que expressa a potência infinita da Natureza, nada daquilo de que não é capaz de efetuar pode ser considerado seu. Assim sendo, a Natureza não seria a causa da não visão do homem cego, assim como não o é da não visão da pedra, diz-nos Spinoza.

184. Carta 21, 1665/1997, p. 539

> Do mesmo modo, também, quando consideramos a natureza de um homem impelido por um apetite libidinoso e comparamos tal apetite presente nele com aquele que existe nos homens probos, ou com aquele que se encontrava nesse mesmo homem num outro momento, afirmarmos, então, que esse homem está privado de um apetite melhor porque julgamos que para ele seria mais conveniente um apetite virtuoso.

A falta só existe, portanto, se comparamos uma potência com outra distinta, um estado atual com outro passado ou com um estado idealizado. A falta só existe com o nosso julgamento, com a atribuição de algo alheio que viria, supostamente, a acomodar o que *é* àquilo que *deveria ser*. Se consideramos, porém, as coisas como são e o fato de que sempre exprimem a potência que naquele momento lhes pertence, não há falta. Operando conjuntamente com normas ou ideais, com os julgamentos e com as comparações das quais depende, a falta constitui um modo de vida moral e moralizante, um viver que acentua a impotência como a marca do ser e ensina-nos a desejar passivamente.

O desejo não é nunca explicado pela falta. O desejo, como *conatus* dirigido aos objetos, é a nossa própria essência, expressão daquilo que podemos e não daquilo que não é, ou seja, daquilo que falta. A ausência de objetos, experiências ou capacidades não nos move, não explica por que desejamos, mas, pelo contrário, é a própria ideia da falta que é explicada por nosso desejo. É o nosso desejar passivo que, ao afirmar a força das outras sobre nós e recolher os efeitos desse afeto diminuidor de nossas potências, permite que o mito da falta seja produzido. Nesse sentido, ao dividir as pessoas entre aquelas que possuem saber e poder e aquelas às quais saber e poder faltam, a educação ensina que o desejar não se explica pela potência de cada uma, mas, ao contrário, por nossa impotência. Ao criar distâncias e prometer reduzi-las, a educação fundamenta seus esforços no mito da falta e no desejar passivizado que lhe acompanha. Assim, nosso desejo passivo, ao atribuir a uma força alheia o poder de preservar-nos, atesta

nossa própria impotência, e aceita como explicação dos nossos gestos um suposto vazio, no qual *deveria* haver *certas* formas de saber-poder.

Ao crermos, sem verificarmos por nossas próprias forças, que aquilo que a educação prescreve como útil para a atualização de nossas potências de fato o é, afastamo-nos de nosso pensar ativo e revestimo-nos por impotências. A falta que é produzida pela educação em seu desejar passivo e passivador distancia-nos de um viver ético no qual o desejo configura-se como pura positividade, como afirmação de suas potências, como um sim que expressa – e só pode expressar – aquilo que é. O aprendizado afetivo que ocorre em um viver ético nada tem a ver, portanto, com o preenchimento de uma lacuna. O que move o desejar ativo ou devir da ética é o encontro com nossas próprias forças e nosso intento de seguir ampliando-as, unindo-nos, em amizade, a outras potências com as quais intensificamos a atividade de nosso pensar.

Concebermo-nos como seres não faltantes não implica que sejamos estáticas ou infinitamente potentes. Nossa finitude não precisa ser compreendida como incompletude. A cada momento, diz-nos Spinoza, expressamos tudo o que podemos – a falta ou inexpressão de algo não se explica pelo que somos ou podemos, mas apenas pela comparação imaginativa com aquilo que não somos. Nesse sentido, a presença de um devir ético nas operações da educação abre espaço para a experiência da interrupção da força da norma educativa, de seu sistema classificatório, suas separações e prescrições de saberes-poderes. É na atenção àquilo que só se pode conhecer pelo livre uso do pensamento e pela *afirmação do que se é* ou *se está sendo* que nasce a ética.

Como educar? O mito do método

Tendo a segunda parte deste livro se dedicado a mostrar como o aprendizado afetivo ou devir ético ocorre sem basear-se em normas, comparações postas por forças alheias, julgamentos e prescrições morais, propomo-nos, nesta seção que se inicia, a ressaltar *o papel da outra* no aprendizado de nossas potências e a

diferenciá-lo da configuração que adquire em relações mantidas em um sistema moral. Veremos que o caminho que se traça *com* outras em um aprendizado ético distingue-se, marcantemente, daquele que é traçado *por* outras em uma educação moral.

O fato de, em um viver afirmativo e potente, concentrarmos nossa atenção em um pensamento que nos é próprio, longe de excluir a presença de outras pessoas, ao contrário, a pressupõe. Considerando, primeiramente, uma dimensão ontológica, vimos que a relacionalidade é um aspecto constitutivo dos modos: sem trocas materiais-afetivas com outros corpos sequer existiríamos. A *outra* é, portanto, condição necessária para a existência das nossas potências próprias. Mas sabemos, igualmente, que assim como possibilitam nosso atuar, essas relações são também aquilo que pode nos destruir, pois não há nenhuma potência que não seja superada por outra maior na Natureza e, assim sendo, essas forças maiores, quando contrárias às nossas, podem dissolver as configurações que somos. A questão principal refere-se, portanto, à caracterização das relações que aumentam nossas potências ao invés de extingui-las ou diminuí-las. Para Spinoza, a experiência de afetos alegres, ativos, mas também passivos, é sinônima de aumento das nossas forças. A alegria ativa encontra em nossa própria potência de pensar a sua causa, ao passo que a alegria passiva explica-se por uma força alheia, porém consonante, à nossa. A experiência com outras pessoas da intensificação de nossas potências – experiência esta que se caracteriza pela formação de um indivíduo mais complexo e potente do qual, juntamente com as outras, somos partes – mostra-nos como a outra participa de nosso encontro com nossas próprias potências ou nosso devir ético.

A experiência do aumento de nossas forças que decorre dos esforços organizadores da educação é marcada, predominantemente, por paixões alegres. Sendo o empenho para aproximar nossos corpos a outros que convêm exercido por uma força alheia à nossa, constituímo-nos, no contexto da educação, como corpos-mentes passivos – e, assim, somos passivizadas pela crença de que outras podem fazer por nós o trabalho de pensar o que convém com nossas forças. A passividade alegre, no entanto, por implicar ainda

um certo aumento de nossa potência, pode, como vimos, vir a promover o entendimento do que é comum aos corpos e do que atua determinando-nos. Voltaremos, posteriormente, à reflexão sobre essa forma de passividade, também engendrada pelos esforços educativos. Antes disso, é importante que examinemos a passividade triste que frequentemente decorre do mito do método.

Vimos que, sustentando-se sobre o mito da falta de saber que constitui a educanda, por um lado, e sobre o mito de que as educadoras sabem o que é útil para todas, por outro, a educação instaura distâncias que justificam seus próprios esforços como redutora dessas divisões. A proposta da educação de anular ou diminuir as diferenças entre os saberes-poderes das educadoras e das educandas traduz-se em processos que objetivam regular a passagem de conhecimentos daquelas que sabem às que não sabem. As condições que supostamente garantem essa passagem são organizadas como passos a serem implementados pelas educadoras. Conteúdos do saber são estabelecidos, materiais explicadores são produzidos, disposições dos corpos demandadas, avaliações dos saberes adquiridos efetuadas – esforços diversos são aplicados, formando um sofisticado ritual de comandos e obediências, que se pretende caminho certo por meio do qual ocorre a passagem de saberes às educandas.

Quando, pelo deslocamento das potências das educadoras e educandas, o método educativo obtém força própria, a passividade intensificada daquelas que a ele se submetem constitui uma experiência triste, distanciadora do pensamento próprio. Assim, o método sustenta-se como voz alheia, prescritiva e generalizadora, que, ao invés de permitir que conheçamos nossas próprias maneiras de ensinar e aprender, afasta-nos de nosso entendimento de como nos tornamos mais propensas a encontros potencializadores. O método constitui-se, portanto, como esforço formador de viveres passivos, pertencente ao mundo moral da educação.

Mas não haveria métodos próprios para ensinar e também aprender? Seria mesmo todo método passivador? O método como sinônimo de um processo prescritivo, orientado por fins normalizadores, vinculado à regulação e preservação do todo social, não costu-

ma ser o resultado de nosso pensar ativo ou do entendimento de nossa essência singular. Embora nossa razão, reconhecendo seus limites (isto é, o fato de que nunca deixamos de ser determinadas, em alguma medida, por afetos passivos), faça uso da memória ou imaginação para que sigamos preceitos que facilitem um viver ético, a submissão aos ditames que nosso pensar constrói difere-se, fundamentalmente, da relação passiva que estabelecemos com as regras seguidas e não compreendidas que são postas por potências alheias.

O caminhar que ocorre em nosso aprendizado ético é construído, a cada passo, por nossas próprias forças. Não corresponde à implementação de um caminho previamente estabelecido, pois jamais saberemos quando ou como ocorrerão os encontros que ativam nosso pensamento. Tampouco sabemos exatamente que encontros serão estes, uma vez que, a cada momento, nossos corpos-mentes configuram-se diferentemente, estando mais aptos ou não a serem afetados. Não podemos, portanto, elaborar métodos próprios que nos sirvam como pontes de acesso às nossas próprias potências de agir-pensar. Podemos, sim, esforçarmo-nos para que nos mantenhamos próximas de nossas forças – e uma forma de experienciar esse esforço é, justamente, compreender que não há métodos que nos façam pensar: o pensar é, em si, o caminhar e o caminho.

Não havendo método que conduza a um devir ético ou às potências que nos são próprias, caberia, então, indagar se a relação pedagógica poderia, de alguma maneira, contribuir para a ativação do pensamento das educandas. Poderia uma educadora vir a favorecer o pensar ativo das educandas? Como, senão por meio de um método? Retornamos, com essas questões, à discussão do papel da outra em nosso aprendizado afetivo e da passividade alegre produzida no educar. Veremos que, embora ninguém possa fazer por nós a experiência lenta e árdua que é aprender e reaprender quais são nossas alegrias, quais corpos convêm com os nossos e como ativar nosso pensar, muitos encontros nos inspiram a voltar nossa atenção para as nossas próprias forças. Muitas vezes, esses encontros potencializadores ocorrem com gestos não intencionados, que comunicam o desejo ativo que uma educadora cultiva na relação com o seu próprio pensar. Estes gestos, que

nos falam de uma força outra, mas que nos inspiram a buscar algo nosso, vazam pelos interstícios dos métodos. Esses gestos não encontram todas as educandas, e não poderiam alcançar a todas mesmo se planejassem fazê-lo, porque inserem-se na ordem fortuita dos encontros alegres. Não derivam de prescrições, não sugerem deveres, não buscam resultados. Encontros alegres afirmam-se no espaço educativo especialmente quando regras para o agir desfazem-se.

Além de participar com gestos fortuitos de possíveis encontros com educandas, o pensar ativo de uma educadora pode constituir-se, ainda, como um esforço consciente ou desejante para que as aprendizes vivenciem, igualmente, as potências que lhes são próprias. Para Spinoza, a experiência partilhada do pensar é nada mais nada menos que o "sumo bem".[185] Nesse sentido, um ensinar que participe do devir ético daquelas envolvidas em seus atos corresponde ao empenho para que todas expandam suas forças de pensar e agir. Esse ensinar ético que inspira uma potência que se ignora ou se denega a se reconhecer e a levar a cabo todas as conseqüências deste reconhecimento é, de acordo com Rancière/Jacotot, um ensinar emancipador (2002, p. 12).

Como vimos, não há garantias de que os esforços daquela que ensina se convertam em um pensar ativo ou emancipador por parte daquelas que aprendem. Por essa mesma razão, é importante que sigamos perguntando o que significa, em cada ocasião, um ensinar que deseja ativar pensamentos. Se compreendemos o pensar como encontro e não como o que resulta da aplicação de métodos, seu ensino – o qual não corresponde, necessariamente, ao seu aprendizado – implica a preparação das condições que favorecem esse encontro. Um ensinar ético, vigoroso e potente envolve, portanto, uma extensa e laboriosa preparação para aquilo que não pode ser antecipado ou controlado: o pensar. A educadora que devém eticamente em seu ensinar é, nesse sentido, alguém que, fazendo uso de suas próprias potências, deseja que as educandas ativem o pensar que lhes é próprio. O devir ético de um ensinar envolve, portanto, um cuidar atento para que, na relação com

185. TCI, 13-14

quem aprende, estejam presentes os gestos, jeitos, pensares e coisas que participam do desejar ativo de quem ensina, para que esse desejar volte-se para a ativação do pensamento das educandas, inspirando-as, porventura, a vivenciar suas potências próprias.

Para que educar? O mito da finalidade

Spinoza dedicou-se, mais direta e detidamente, à tarefa de desmantelar a ilusão do fim. Após ter demonstrado, na primeira parte da *Ética*, a necessidade absoluta que rege a produção de todas as coisas como efeitos da causalidade eficiente imanente da substância ou Natureza, o filósofo escreveu um apêndice no qual analisa como a imaginação coloca obstáculos à compreensão da ontologia que havia descrito. Esses obstáculos imaginativos concernem, centralmente, ao mito da finalidade: a ideia de que existe um objetivo ou fim ao qual as coisas se direcionam. As superstições finalistas, diz-nos Spinoza, não nos permitem compreender que Deus, isto é, a Natureza não age pela liberdade de sua vontade, mas por sua infinita potência.

> Os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto.

Spinoza sugere que a ideia de que a Natureza age em função de um fim é uma projeção humana: por sermos movidas por fins, imaginamos que a Natureza também seja. Mas não seríamos nós próprias parte da Natureza? Por que, então, seríamos nós movidas por fins enquanto tudo o mais não? O que explica que façamos tais projeções? Sendo que todas nascemos ignorantes das causas das coisas

e todas tendemos a buscar o que nos é útil, estando conscientes desse esforço, segue que

1. cremo-nos livres, por ignorarmos as causas de nossos apetites e,
2. por sermos conscientes de nosso esforço pelo útil, julgamos que agimos por causas finais.

A ilusão de que não somos determinadas, isto é, de que somos livres para agir conforme escolhe a nossa vontade, une-se, assim, à ilusão de que nossa suposta liberdade direciona-se a um fim. Imaginamos, dessa forma, que somos movidas pelos fins que escolhemos e não pelas causas que nos determinam. Imaginamo-nos movidas por uma vontade soberana, como se nosso *conatus* não fosse o efeito de uma história de associações afetivas, como se fôssemos, enfim, um império em um império. Os mitos da vontade livre e da finalidade encarnados na vivência humana são, então, diz-nos Spinoza, projetados no restante da Natureza, a ponto de muitas imaginarem um Deus personificado, um criador cuja vontade governa os atos humanos e os fenômenos naturais em função de fins.

Na educação, o mito da finalidade opera em complementaridade com as noções de falta e método, constituindo, com estas e outras construções socioimaginativas, um complexo sistema moral. Apoiando-se na divisão que instaura entre sabedoras e ignorantes, a educação apresenta-se como detentora privilegiada de um suposto saber capaz de proporcionar o útil. A educação estabeleceria então os meios pelos quais esse saber seria alcançado, transformando-o em uma meta ou fim ao qual todas devem se direcionar. É importante esclarecer que, embora estejamos nos referindo à aquisição de um conjunto de conhecimentos como o fim explícito ao qual o processo educativo tende, os julgamentos que derivam desse fim não se limitam a predicar o falso e o verdadeiro, mas envolvem variadas esferas do agir das educandas. As categorias epistêmicas são inseridas em um sofisticado regime moral, em que o certo e o errado são efeitos de comparações que possuem como norma não apenas um ideal de saber, mas, indissociavelmente, um padrão de poder. O saber-poder que se estabelece como fim da educação corresponde ao *modelo de natureza humana* que se busca replicar.

Um modelo de natureza humana é um exemplo de uma categoria mais ampla de ideias exemplares, cada uma das quais cria um padrão com base no qual julgamentos de valor são feitos. Consideremos a origem de um julgamento sobre a perfeição de alguma coisa. Segundo Spinoza, para julgarmos a perfeição da coisa, geralmente evocamos a ideia do fim para o qual a coisa foi feita. Rosenthal (2002, p. 212) sugere que Spinoza deriva a relação entre a noção de perfeição e fim da própria raiz etimológica da palavra perfeição em latim: *perficere* ou *per ficere*. Assim, diz-nos Spinoza,

> quem decidiu fazer alguma coisa e a concluiu, dirá que ela está perfeita, e não apenas ele, mas também qualquer um que soubesse o que o autor tinha em mente e qual era o objetivo de sua obra ou que acreditasse sabê-lo.[186]

A ideia é de que quando algo está completo, e o fim a que se predispôs o autor da obra é realizado, então pode-se dizer que a coisa está perfeita. Sendo assim, exemplifica Spinoza, quando uma pessoa deseja construir uma casa, ela a considerará perfeita quando estiver completa de acordo com o seu plano original. Outra pessoa, porém, se não conhecer as intenções de quem a construiu, não poderá julgar se o trabalho está perfeito ou não. Nesse sentido, um julgamento de valor é vinculado não ao modelo ou exemplar como uma categoria ampla, mas a um trabalho específico e seu estágio de completude.

Tão logo as pessoas desejem julgar as coisas sem conhecer as intenções das autoras dessas coisas, categorias amplas são criadas e passam a subsumir julgamentos específicos sob suas noções mais gerais. Esta é a estrutura de uma ideia exemplar para Spinoza: uma ideia universal que funciona como um modelo, com base no qual julgamentos de valor são efetuados. Embora a noção de fim torne-se menos óbvia neste caso, ela ainda se faz fortemente presente, pois a ideia universal à qual as coisas tendem passa a ser ela mesma a finalidade das ações. Spinoza coloca:

186. EIV Pref.

> Mas, desde que os homens começaram a formar idéias universais e a inventar modelos de casas, edifícios, torres, etc., e a dar preferência a certos modelos em detrimento de outros, o que resultou foi que cada um chamou de perfeito aquilo que via estar de acordo com o modelo que tinha concebido, ainda que, na opinião do artífice, a obra estivesse plenamente concluída.[187]

O significado de 'perfeito' refere-se aqui, portanto, não mais a um julgamento referente à completude de uma coisa, mas a um julgamento abstrato orientado à conformidade ou não de uma coisa a uma ideia universal tomada como modelo. A perfeição e a imperfeição indicam, na realidade, modos do pensar, isto é, noções que temos o hábito de inventar, por compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero.[188] As comparações tomam por base um exemplar ou modelo, o qual se define como uma meta abstrata rumo à qual indivíduos ou coisas de um certo tipo devem se orientar para que se tornem perfeitos. Um modelo é, portanto, um fim que orienta as ações, um padrão a ser imitado e com base no qual os indivíduos ou coisas são julgados.

O mesmo processo ocorre em um julgamento sobre se uma coisa é 'boa' ou 'má'. Vimos que Spinoza define esses termos tomando como base a utilidade das coisas para cada indivíduo: o que é útil para uma pessoa talvez não o seja para outras ou para a mesma pessoa em um outro momento.

> Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente.[189]

187. Ibid.

188. Ibid.

189. EIV Pref.

O modelo atua, justamente, transformando as avaliações subjetivas – daquilo que somente nós mesmas podemos conceber como útil ou não para nós – em julgamentos cuja base passa a ser uma ideia universalizada do bem e do mal. Sabemos que, para Spinoza, as ideias universais abstratas são ideias inadequadas, produzidas quando somos afetadas pelas ideias de muitos outros corpos sem que nosso pensamento retenha suas inúmeras diferenças.[190] A adoção de modelos ou universalizações inadequadas é certamente problemática, visto que nossas ações passam a ser orientadas por um fim que se pretende útil para nós, mas que não expressa de fato um conhecimento de nossa singularidade. Ademais, ao fazer com que nos dirijamos rumo a uma imagem alheia que não exprime, necessariamente, o que nos é mais útil, o modelo que se baseia em ideias universais abstratas tem por efeito o afastamento da busca daquilo que, a partir de nosso próprio pensar ativo, concebemos como o mais útil para nós. Nesse sentido, os modelos revertem-se em fins políticos e morais, nos quais se apoiam os julgamentos dos poderes institucionais que atuam constituindo subjetividades passivizadas. Modelos como estes são, precisamente, os fins produzidos pelos esforços educativos do corpo-mente social e aos quais tendem os indivíduos que obedecem a seus poderes.

Considerando a crítica aos modelos que se assentam sobre generalizações inadequadas, pode afetar-nos com certa surpresa o fato de que Spinoza não dispense em sua ética termos como bem e mal, ou a própria noção de modelo. O filósofo sustenta que

> devemos ainda conservar esses vocábulos. Pois como desejamos formar uma idéia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana, nos será útil conservar esses vocábulos [...]. Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo.[191]

190. EII P40 Esc. 1

191. EIV Pref.

Mas que espécie de "modelo da natureza humana" desejamos estabelecer? Poderia algum modelo impelir-nos a um encontro com nossas próprias forças ao invés de afastar-nos delas? No *Tratado da correção do intelecto*, Spinoza também refere-se, indiretamente, à noção de modelo ao colocar que concebemos uma natureza humana mais potente ou firme que a nossa em direção à qual concentramos nossos esforços. Embora nada possa, considerado em sua natureza, ser dito perfeito ou imperfeito, estabelecemos como fim ou modelo uma natureza humana mais forte e sentimo-nos incitadas a buscar os meios que nos conduzam a tal perfeição.[192] Nas linhas que seguem, investigaremos o que Spinoza indica ao propor que mantenhamos a noção de modelo, buscando delinear o sentido desta noção em um aprendizado afetivo. Veremos que o fim a que aspiramos em um devir ético deriva de uma atenção àquilo que nos potencializa, ou seja, é construído por nosso próprio desejar ativo.

Recordemos que a noção de natureza humana para Spinoza não se refere a um gênero abstrato e universal. A natureza que define cada ser humano, isto é, sua essência ou potência, é sempre singular. Por conseguinte, um fim que venha a participar de um devir ético, incitando-nos a atualizar uma natureza mais potente ou perfeita, não é concebido com base em ideias universais ou poderes alheios, mas considera que a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência.[193] Dessa maneira, o que se apresenta como causa final passa a coincidir com o que, de fato, é: causa eficiente.

> Quanto à causa que chamam final, não se trata senão do próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de alguma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a causa final desta ou daquela casa foi a habitação, certamente não devemos compreender, por isso, senão que um homem, por ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de construir uma casa. É por

192. TCI 13

193. EI Apênd.

> isso que a habitação, enquanto considerada como uma causa final, nada mais é do que este apetite singular, que, na realidade, é uma causa eficiente, mas que é considerada como primeira, porque, em geral, os homens desconhecem as causas de seus apetites.[194]

Nesse sentido, no aprendizado de nossas próprias forças, a compreensão de como é determinado nosso apetite e a atenção àquilo que nos potencializa permitem que os fins que estabelecemos para nós mesmas não se suponham causas, forças que nos movem isoladamente, pois os concebemos como efeitos de nosso desejo. Assim como o desejo não nasce da falta, também não é fruto do fim, mas, ao contrário, determina-o. Como produção imanente ao conjunto de forças das quais somos partes, nosso desejar passivo confunde ausência e objetivo com o que o define. Da mesma forma como imaginamos que somos movidas por aquilo que não somos ou não possuímos, temos a ilusão de que nos move algo a ser atingido: aquilo que deveríamos ser ou possuir.

A atenção às causas ou à história das associações afetivas que determinam nosso desejar permite-nos compreender que o fim que estabelecemos em um viver ético não passa de um modelo provisório e jamais generalizável. O que se apresenta, neste momento, como um modelo de natureza mais potente ou um exemplar de vida que pretendemos atualizar é um efeito de nosso estado conativo atual e, por esse motivo, não corresponde, necessariamente, ao que desejamos no passado ou desejaremos em outros tempos. Ao transformar-se em função dos afetos que vivencia, a configuração corpóreo-mental que somos determina-nos a criar novos fins – os quais, em um desejar ativo, correspondem ao que percebemos, por meio de nosso pensar, como aquilo que mais aumentará nossas potências. Dada a singularidade de nossas forças para afetar e ser afetadas, para compreender o arranjo afetivo único que nos determina, os fins provisórios os quais imaginamos e aos quais nos orientamos em um viver ético não são transferíveis, isto é, não atuam como um modelo

194. EIV Pref.

para outras. Isso porque sua força reside, justamente, no fato de ser uma expressão singular de nossas próprias potências de compreender como nos integramos à rede que nos determina e de pensar o que virá a contribuir para a expansão de nossas forças. A criação de um modelo ético ao qual aspiramos só pode ser, portanto, o resultado dos esforços de cada uma. Sua generalização e prescrição implicariam sua própria dissolução como fim ético e conversão em modelo moral.

A finalidade concebida em um ensinar e em um aprender que acontecem eticamente associa-se, portanto, não a um modelo estático que *deve* ser alcançado ao término de um processo prefixado, mas a expressões de nossa potência que se modificam com nosso entendimento e desejo. O fim, sempre provisório e singular, é tomado como o que verdadeiramente é: um efeito de nosso desejo ou *conatus*, de nossos esforços para atualizar e expandir nossas potências. Se concordamos com Spinoza que o bem mais valioso ao qual podemos almejar é o pensar ativo e o partilhar deste pensar com outras, o fim de um ensinar e de um aprender éticos configura-se, a cada momento, como uma imagem de como chegamos a vivenciar o pensar com outras. A expansão de nossas próprias potências, por meio de afetos de alegria, constitui, ao mesmo tempo, o início, o meio e o fim da ética.

Referências

ALTHUSSER, L. *Essays in Self-Criticism.* Tradução: G. Lock. London: Humanities Press, 1976.

ARMSTRONG, A. Some reflections on Deleuze's Spinoza. Composition and agency. In: PEARSON, K. (Ed.) *Deleuze and Philosophy. The difference engineer.* London and New York: Routledge, 1997, p. 44-57.

_____. Natural and unnatural communities in Spinoza and Hobbes. (*prelo*), Artigo apresentado durante seminário na Universidade de Queensland, maio 2007.

AURÉLIO, D. P. E Deus estava no mundo. In: *Tratado Teológico-Político*, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BALIBAR, É. Spinoza, the Anti-Orwell: the fear of the masses. In: *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics* and *Philosophy Before and After Marx*, Tradução para o inglês de James Swenson. New York and London: Routledge, 1985.

_____. A note on "consciousness/conscience" in the *Ethics.* In: *Studia Spinozana.* Spinoza's psychology and social psychology. Königshausen & Neumann; v. 8, p. 37-53, 1992.

_____. *Spinoza*: From individuality to transindividuality. Eburon: Delft, 1997.

_____. *Spinoza and Politics.* Tradução para o inglês de Peter Snowdon. London and New York: Verso, 1998.

BARBONE, S. What counts as an individual for Spinoza? In: KOISTINEN, O. I.; BIRO, J. I. (Eds). *Spinoza*: Metaphysical Themes. New York: Oxford University Press, p. 89-112, 2001.

BARROS, M. *Ensaios fotográficos.* Rio de Janeiro: Record, 2000.

BENEDETTI, M. *Antología Poética.* La Habana: Ed. Casa de las Américas, 1995.

BENNETT, J. *A study of Spinoza's Ethics.* Indianapolis: Hackett Publishing, 1984.

BERTRAND, M. *Spinoza et l´imaginaire.* Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

BORGES, J. L. *Obra poética. 1923-1976.* Buenos Aires: Alianza Tres, Emecé, 1979.

BOVE, L. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

BRUNSCHVICG, L. *L´humanisme de l´occident. Descartes, Spinoza, Kant.* Paris: PUF, 1951.

CHAUÍ, M. Laços do desejo. In: NOVAES, A. (Org.). *O Desejo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 19-67.

_____. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Espinosa e a essência singular. In: *Cadernos Espinosanos*, Universidade de São Paulo, n. 8, mar. 2002, p. 9-41.

_____. *Política em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHARLES, S. Le salut par les affects: la joie comme ressort du progrès éthique chez Spinoza. *Philosophiques,* Université de Montreal, Printemps 2002, p. 73-87.

COLLIER, A. The Materiality of Morals: Mind, Body and Interests in Spinoza's *Ethics.* In: SEGAL, G.; YOVEL, Y. (Eds). *Spinoza.* Burlington: Ashgate, Dartmouth, p. 285-308, 2002.

CURLEY, E. *Spinoza's Metaphysics*: An Essay in Interpretation. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.

_____. *Behind the Geometric Method.* Princeton: Princeton University Press, 1988.

_____. *The collected works of Spinoza.* v. 1. (Editor e tradutor). New Jersey: Princeton University Press, 1985.

DAMASIO, A. *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain.* London: William Heinemann, 2003.

DAVIDSON, D. *Truth, language and history.* Oxford: Clarendon Press, 2005.

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l´expression.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

_____. Préface. In : NEGRI, A. *L´anomalie sauvage*: Puissance et pouvoir chez Spinoza. Paris: PUF, 1982.

_____. *Espinosa. Filosofia Prática.* Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. Gueroult's general method for Spinoza. In: LAPOUJADE, D. (Ed.) *Desert islands and other texts. 1953-1974.* Tradução para o inglês de Michael Taormina. New York: Semiotext(e), 2004.

_____. Desire and pleasure. In: LAPOUJADE, D. (Ed.) *Two regimes of madness. Texts and interviews. 1975-1995.* Tradução para o inglês de Ames Hodges e Michael Taormina. New York: Semiotext(e), 2006.

DEN UYL, D. J. *Power, State and Freedom*: An interpretation of Spinoza´s political philosophy. Assen: Van Gorcum, 1983.

DESCARTES, R. As paixões da alma. In: *Obra escolhida.* Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DONAGAN, A. *Spinoza*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

FOUCAULT, Ml. *L'herméneutique du sujet*: cours au Collège de France, 1981-1982. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris: Gallimard-Seuil, 2001.

GATENS, M.; LLOYD, G. *Collective imaginings. Spinoza, past and present.* London and New York: Routledge, 1999.

GAY, P. *The enlightenment*: an interpretation. v. 1, The rise of modern paganism. London: Wildwood House, 1973.

GIANCOTTI, E. Review of Michèle Bertrand´s Spinoza et l´imaginaire. *Studia Spinozana.* v. 1, 1985, p. 402-405.

GLEIZER, M. *Espinoza e a afetividade humana.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Filosofia Passo a Passo)

HARDT, M. *Gilles Deleuze. Um aprendizado em filosofia.* Tradução: Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia.* v. 3. México: Fondo de Cultura Económica, 1833/1995.

HOBBES, T. *Leviathan.* London: Fontana, 1651/1962.

JACOTOT, J. *Enseñanza universal.* Buenos Aires: Cactus, 2008.

JONAS, H. Spinoza and the Theory of Organism In: Greene, Marjorie. (Ed). *Spinoza*: A collection of critical essays. Notre Dame: University of Notre Dame Press, p. 259-278, 1973.

KOHAN, W. O. *Infância. Entre educação e filosofia.* Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

LACAN, J. *Écrits.* Paris: Seuil, 1966.

LLOYD, G. *Spinoza and the Ethics.* New York and London: Routledge, 1996.

_____. Spinoza and the Education of the Imagination. In: AMELIE, O. R. (Ed.) *Philosophers on Education: New Historical Perspectives.* London and New York: Routledge, 1998, p. 157-172.

MACHEREY, P. Towards a natural history of norms. Tradução de Timothy Armstrong. In: *Michel Foucault, philosopher.* Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 176-191.

_____. The encounter with Spinoza. In: PATTON, P. (Ed.) *Deleuze. A critical reader.* Oxford: Blackwell, 1996, p. 139-161.

_____. *Hegel ou Spinoza.* Paris : François Maspéro, 1979.

MATHERON, A. *Individu et Communauté chez Spinoza.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

MCSHEA, R. Spinoza on Power. *Inquiry* 1/12, Spring, p. 133-143, 1969.

MONTAG, W. Preface. In: ETIENNE, B. *Spinoza and Politics,* Tradução para o inglês de Peter Snowdon. London and New York: Verso, 1998.

_____. *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries.* London, New York: Verso, 1999.

MOREAU, P-F. Spinoza's reception and influence. In: DON G. (Ed.) *The Cambridge companion to Spinoza.* Tradução para o inglês de R. Ariew. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 408-433.

NADLER, S. *Spinoza. A life.* Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1999.

NEGRI, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza.* Barcelona: Anthropos, 1993.

NORRIS, C. *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory.* Oxford: Basil Blackwell, 1991.

_____. *Spinoza and the conflict of interpretations*, Palestra apresentada na Conferência Internacional 'Wandering with Spinoza'. Victorian College of the Arts, Melbourne.: VCA, Setembro de 2006.

OLIVEIRA, W. Espinosa: um pedagogo da alegria? In: *Metanóia*. São João del-Rei, n. 2, p. 45-55, julho de 2000.

PARKINSON, G. H. R. *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

POLLOCK, F. *Spinoza, his life and philosophy.* London: Duckworth, 1899.

PUOLIMATKA, T. Spinoza's theory of teaching and indoctrination. In: *Educational Philosophy and Theory,* v. 33, n. 3-4, 2001, p. 397-410.

RABENORT, W. L. *Spinoza as Educator.* New York: Columbia University Press, 1911.

RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante. Cinco lições sobre a emancipação intelectual.* Tradução: Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

RAVÀ, A. La Pedagogia di Spinoza. In: *Septimana Spinozana*. Acta Conventus Occumenici in Memoriam Benedicti de Spinoza Diei Natalis Trecentisssimi Hagae Comitis Habiti. Hagae Cominitis: Martimus Nijhoff, 1933, pp. 195-207.

RAVVEN, H. Spinoza's materialistic ethics: the education of desire. In: LLOYD, G. (Ed.) *Spinoza*: Critical Assessments. v. 2. London and New York: Routledge, 2001, p. 311-331.

_____. Spinoza's Individualism Reconsidered. Some lessons from the *Short Treatise on God, Man, and his well-being.* In: SEGAL, G.; YOVEL, Yu. (Eds). *Spinoza.* Burlington: Ashgate, Dartmouth, 2002, p. 237-264.

RICE, L. Individual and Community in Spinoza's Social Psychology. In: CURLEY, E.; MOREAU, P-F. (Eds). *Spinoza*: Issues And Directions. Leiden: E.J. Brill, 1990.

_____. Action in Spinoza's account of affectivity. In: YOVEL, Y. (Ed) *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist.* v. 3, New York: Little Room Press, 1999, p. 155-168.

RORTY, A. The two faces of Spinoza. In: LLOYD, G. (Ed.). *Spinoza. Critical Assessments of Leading Philosophers.* London and New York: Routledge, v. 2. p. 289-290, 2001.

ROSA, J. G. *Grande Sertão*: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSENTHAL, M. A. Why Spinoza chose the Hebrews: the exemplary function of prophecy in the *Theologoical-Political Treatise.* In: SEGAL, G.; YOVEL, Y. (Eds). *Spinoza.* Burlington: Ashgate, Dartmouth, 2002, p. 465-500.

SCHRIYVERS, M. The *Conatus* and the Mutual Relationship between Active and Passive Affects in Spinoza. In: YIRMIYAHU, Y. (Ed) *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist.* Vol. 3, New York: Little Room Press, 1999, p. 63-80.

SÉVERAC, P. Le devenir actif du corps affectif. *Revue Astérion,* n. 3, sept. 2005. Disponível em: <http://asterion.revues.org>.

UENO, O. *Res Nobis Similis:* Desire and the double in Spinoza. In: YIRMIYAHU, Y. (Ed) *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist.* v. 3, New York: Little Room Press, 1999, p. 81-91.

WARTOFSKY, M. Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology. In: Marjorine Greene (ed) *Spinoza: A Collection of Critical Essays.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973, p. 335.

WIEHL, R. The problem of rationality in Spinoza's theory of affects. Hamburg : Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, 1983.

YOVEL, Y. *Spinoza and other heretics.* v. 1. The marrano of reason. Princeton : Princeton University Press, 1992.

ZOURABICHVILI, F. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*: Enfance et royauté. Paris: PUF, 2002.