

Considerações sobre os afetos e a perspectiva erótica num contexto de crise paradigmática

Mariana Monteiro Belluz*

1. Um cenário de perplexidade

Quando Jean-Jacques Rousseau, em resposta à formulação feita pela Academia de Dijon, em 1750, respondeu com um “não” à questão “as ciências e as artes contribuirão para purificar nossos costumes?”, defendeu que os progressos humanos no campo da ciência e das artes não contribuíram positivamente para o espírito humano e para a sociedade. Que embora os homens revelem grande talento na arte de dominar a natureza e superar obstáculos, isso não os tornou melhores ou mais virtuosos, apenas maquiou-se a realidade, disfarçaram-se os defeitos do espírito humano sob o manto da vaidade, edulcorando-se a realidade tenebrosa em que vivia o homem do medievo europeu. As ciências, as letras e as artes, enfim, fortalecem o poder, gerando uma falsa sensação de liberdade nos povos e reafirmando o homem em sua servidão, desviando seu espírito.

A resposta de Rousseau nos leva ao entendimento de que nossas almas se corrompem na medida em que nossas ciências e nossas artes avançam no sentido da perfeição, reforçando sua tese de que as ciências e as artes são fruto de nossos vícios (a geometria derivou da avareza, a astronomia da superstição e assim por diante), e não de nossas virtudes.

* Mariana Monteiro Belluz é mestranda do curso de Direito Constitucional e Teoria do Estado, da PUC-Rio, email: mmbeluz@yahoo.com.br.

O fundamental neste texto atemporal de Rousseau não é concluir que o progresso das ciências e das artes em nada contribuiu para a verdadeira felicidade dos homens, o sim ou o não à tecnologia, mas o tipo de sociedade em que ela é produzida e utilizada. De acordo com Marilena Chaui:

Uma das características mais novas da ciência está em que as pesquisas científicas passaram a fazer parte das forças produtivas da sociedade, isto é, da economia (...). Além de fazer parte essencial da atividade econômica, a ciência também passou a fazer parte do poder político¹.

Partir do Discurso das Ciências e das Artes, de Rousseau, para fazer-se uma crítica da modernidade hegemônica e de seus efeitos deletérios, especialmente quanto à questão dos afetos, revela-se fundamental de vez que, ao redigir tal discurso, Rousseau pôs em prática um movimento que, a pretender-se suplantar de vez o paradigma moderno em direção de uma perspectiva pós-moderna, deverá ser revitalizado: o voltarmos a fazer perguntas simples. Perguntas que, “como Einstein costumava dizer, só uma criança pode fazer, mas que, depois de feitas, são capazes de trazer luz nova à nossa perplexidade²”.

Retomar a questão dos afetos como marca fundamental da experiência e da relação entre os indivíduos, a partir de uma perspectiva erótica que valorize a dimensão relacional dos seres e sua necessidade de constituir com o outro algum tipo de coletivo (não apenas o sexual) é, assim, indispensável para a construção de uma apreensão do real que substitua o pensamento simples pelo complexo, a transcendência pela imanência, a modernidade pela pós-modernidade.

2. Notas sobre a modernidade hegemônica

Mergulhado nas “trevas” do medievo, o homem pré-moderno vivia submetido a uma teologia que definia a forma de organização do real a partir de uma lógica transcendente a colocar em campos opostos Deus e sua imperfeita criação. Com Renascimento, a partir do séc. XII, estavam

¹ CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 13a ed. São Paulo: Ática, 2003. p.239.

² SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um Discurso Sobre as Ciências*. 13a ed. São Paulo: Ed. Cortez, 2003. p.15.

dadas as bases para a transição da “era das trevas” para a modernidade. Teve início, desta forma, o que Antonio Negri definiu como revolução imanentista, a passagem do conhecimento do plano transcendente para o imanente³.

A modernidade constituiu-se em movimento político, filosófico e cultural cujas origens remontam ao Renascimento - especialmente a partir da decadência do medievo europeu a partir no século XII - que trouxe novas luzes ao tenebroso mundo medieval. A Europa Ocidental atravessava, então, uma excitante época de incríveis progressos em todos os ramos do conhecimento. O homem moderno ocupava seu lugar no centro do universo.

Espremido pela transcendência teológica medieval, submetido à autoridade religiosa em todos os aspectos de sua existência – social, cultural e política – e deslocado do centro do conhecimento, com a modernidade o homem é colocado em outra perspectiva, assumindo papel central na produção do conhecimento, na qualidade de sujeito. Com a inauguração da Era Cartesiana a modernidade consolida a crença na racionalidade lógica como a única forma de conhecimento válido, desconsiderando-se toda forma de conhecimento intuitivo ou desprovido de cientificidade. Na busca da eliminação de toda forma de indefinibilidade, incongruência, ilogicidade, incompatibilidade, confusão e ambivalência, a modernidade seguiu com sua tarefa de nomear, ordenar, inventariar e classificar os itens do mundo. A ordem como o outro do caos, a negação de tudo aquilo que a ordem se empenha em ser. No fundo, “gêmeos modernos”⁴.

Quando René Descartes valeu-se da metáfora maquínica para dar conta dos mistérios de uma natureza que submetia o homem com violência a seus desígnios, operou-se uma revolução no conhecimento de tamanha monta que agora a Igreja estava dispensada do seu papel de explicar aos homens como funcionava o mundo. O relógio mecânico,

³ NEGRI, Antonio e HARDT, Michael. *Império*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2001. p.90. Nesse particular, afirma Negri: “O que há de revolucionário nesta série de desenvolvimentos filosóficos que vai do século XIII ao XVI é o fato de que os poderes de criação que anteriormente tinham sido consignados exclusivamente aos céus são agora trazidos para a terra. É a descoberta da plenitude do plano da imanência”.

⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p.12.

inicialmente utilizado como modelo do cosmo, não tardou a ser apropriado também como a imagem do corpo humano, que deixava de ser visto como um organismo vivo para ser compreendido como uma máquina, mera engrenagem. Tal idéia rapidamente se espalhou pelas artes, política e tantas outras áreas do conhecimento.

Contudo, se Descartes foi quem iniciou esse movimento, foi Isaac Newton quem o levou às últimas conseqüências, anos depois, ao elaborar fórmulas matemáticas que permitiam ao homem decifrar quaisquer ocorrências do mundo real a partir de um aparato matemático, de fórmulas e equações que transformavam o mistério em superstição, racionalizando o real de forma irreversível. Newton realizou, assim, as tarefas fundamentais da modernidade ao transformar teoria científica em poder. Reduzindo todo fenômeno físico ao movimento de partículas causado pela força gravitacional e descrevendo o efeito exato da gravidade sobre qualquer objeto, com equações precisas (as “leis do movimento de Newton”), legou-nos o maior fruto das ciências do século XVII. Tal feito fora tão impactante que as Leis de Newton logo foram adotadas como “a” teoria correta da realidade, as leis finais da natureza. O sonho cartesiano do mundo como uma máquina perfeita tornava-se realidade, fato consumado.

Agora o real se indenticava irremediavelmente com o racional. O homem paciente, passivo, objeto sobre o qual recaía uma vontade poderosa e trascendente que o punha de joelhos diante do imponderável, tornava-se sujeito, ativo, produtor de conhecimento.

Prática corrente ao longo de toda a modernidade, a analogia entre fenômenos naturais e sociais foi utilizada recorrentemente para dotar estas de uma certeza, previsibilidade e infalibilidade que só se conhecia, até então, como atributo daquelas. A geometrização da política já fora encampada por Thomas Hobbes, assim como a criação de uma física social foi definida por Auguste Comte na origem da Sociologia e o psiquismo pensado na forma de um aparelho, por Freud.

A natureza passa a ser vista, dessa forma, como aquilo que deve ser subordinado à vontade e à razão humanas, à espera de absorver o propósito de seus senhores, não possuindo, desta forma, propósito em si mesma. É a natureza como o outro da humanidade, qualquer coisa que compromete a ordem, a harmonia. A modernidade, enfim, esvaziou a importância do presente, tornou-o obsoleto, estabelecendo um tempo

linear que “estica-se entre o passado que não pode durar e o futuro que não pode ser” (a idéia do horizonte que permanece inalcançável ainda que se corra em direção a ele)⁵.

A perspectiva antropocêntrica que então ganha corpo vai buscar na racionalidade humana (tida como pressuposto, dado necessariamente presente em sua essência) o instrumental necessário para o conhecimento/ domínio da natureza, permitindo, assim, a emancipação do homem em relação a toda forma de dominação – da natureza, política e religiosa.

A reação a essa revolução foi uma não menos intensa contra-revolução: a formulação do paradigma moderno. A modernidade recriou e deu novas cores à antiga transcendência do medievo, agora com rigores de ciência e a permear todos os ramos do conhecimento. Enquanto movimento de racionalidade, a modernidade é o momento em que o ser humano se constitui como sujeito a partir de uma perspectiva antropocêntrica, o que tem como consequência a dissociação sujeito/ objeto, ocupando, o primeiro, o centro e, o segundo, a periferia⁶.

Foi dentro dos rígidos contornos modernos que a humanidade viveu a ignorar que o real apresenta-se como um todo complexo e heterogêneo, impossível de ser desmembrado em peças menores que, depois, voltam a se encaixar para formar um todo homogêneo e coeso. O real como uma gigantesca teia, uma intrincada rede de interconexões. Um rizoma⁷, um quebra-cabeça em que as peças não se encaixam.

3. Simplicidade *versus* complexidade

A formulação de alternativas ao paradigma legado pela modernidade hegemônica passa, necessariamente, pela identificação e definição duas concepções ontológicas e epistemológicas bem distintas: a da simplicidade (pensamento simples) e a da complexidade (pensamento complexo). Na primeira perspectiva o conhecimento do real – organizado racionalmente - pode ser reduzido, pensado segundo a lógica dedutiva e identitária. No contexto da pós-modernidade, contudo, transita-se no

⁵ BAUMAN, Zygmunt. Op. cit, p.19.

⁶ A transcendência, quando transposta para o social e para o âmbito político, constituiu-se num poderoso instrumento de dominação patriarcal, de classes e cultural.

⁷ Rizoma é a aliança, a inter-relação, uma eterna conjunção. É o real tido como uma grande rede de relações, de interconexões. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol. I. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. p.15.

âmbito da complexidade. Complexo é, etimologicamente, tudo aquilo que é “tecido junto”, diferente do sentido freqüentemente (e equivocadamente) atribuído à expressão, como aquilo que é complicado. Complexo é aquilo que se integra mas que não se articula, um “tapete de conhecimento”, sempre provisório, mas que permite lidar com uma realidade que não é totalmente apreensível pela racionalidade. São, portanto, imaginários totalmente diferentes.

Castoriadis se vale da imagem do magma⁸ para ilustrar essa forma complexa do real. Enquanto lava, matéria quente, o magma é amorfo. Quando resfria, porém, ganha forma, podendo ser classificado, organizado. Magma, portanto, não é puro caos. Mesmo enquanto lava há uma ordem (virtual) em sua organização, e só quando frio podemos categorizá-lo. Assim também seria o real, vale dizer, possuiria uma forma de ser diferente do puro caos, mas que não é redutível à lógica racional⁹.

Disso conclui-se que o conhecimento tem um primeiro momento intuitivo (de inspiração), seguido de uma segunda etapa em que há a comprovação dessa intuição, quando então se utiliza um método (razão) qualquer. Há um momento, portanto, em que essa forma magmática do real é apreendida pelo olhar do observador, olhar este que não é um movimento passivo (olha-se sempre a partir de determinada cultura, organizando, categorizando o mundo). De acordo com nossos interesses culturais, selecionamos as coisas num movimento egóico, de modo que o que vemos é aquilo que organizamos e não aquilo que é.

O real não tem, portanto, uma única forma de ser nem de ser visto, numa perspectiva contemporânea. Não há nele uma racionalidade absoluta ou a priori, sendo apenas aquilo em cima do qual podemos construir diversas formas de ser - não infinitas, posto que o real nos oferecesse resistência.

⁸ Segundo Castoriadis, magma é “aquilo de onde se podem extrair (ou: em que se podem construir) organizações conjuntistas em número indefinido, mas que não podem jamais ser reconstituído (idealmente) por composição conjuntista (finita ou infinita) dessas organizações.” Castoriadis, Cornélius. *A instituição imaginária da sociedade*. 3a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 388-389.

⁹ Na concepção do real como um todo simples, quando se atinge um paradoxo (contradição lógica), é sinal de que houve um erro, uma falha no processo epistemológico, falha da razão. No terreno do pensamento complexo, contudo, haja vista que o real é, em última instância, misterioso e só parcialmente apreensível pela razão, o paradoxo não é expressão dos erros da razão, mas de seus limites. Em síntese, sempre haverá “furos” na teoria; se não há é porque foram deixados de fora aspectos da realidade que não poderiam ter sido ignorados.

No contexto do pensamento complexo a analogia tem papel fundamental pois, se a articulação dos diferentes conhecimentos é sempre precária, fragmentária e produz “furos”, a integração de diferentes setores do conhecimento pode oferecer maiores esforços na compreensão do real (por exemplo, a articulação entre as ciências sociais e o mundo biológico). Deste modo, os conhecimentos se complementam, inspiram-se mutuamente, não tendo a finalidade de dominar, mas de defender a vida. Partindo-se desta forma de articulação entre os saberes, as ciências naturais, no campo da física subatômica, têm oferecido formidáveis contribuições ao pensamento sociológico e filosófico¹⁰.

Newton acreditava que o átomo era uma pequena partícula sólida, contudo, não foi isso que os cientistas viram quando observaram um átomo pela primeira vez. Viram que o átomo era feito de coisas ainda menores que um núcleo e elétrons girando ao seu redor. E não apenas isso. Observou-se que eles se movimentavam em regiões relativamente vastas de espaço vazio. Se assim é, tem-se aí uma expressão do paradoxo: se tudo o que há é composto de átomos, dessas esferas cheias de vazio, como poderia haver a matéria sólida?

Todo o mundo newtoniano se baseava em coisas que podiam ser visualizadas, sobre elas se construíram os pilares da física clássica. Ao se depararem com essas surpreendentes revelações sobre o átomo, os cientistas modernos tiveram que admitir o paradoxo, reconhecer que não possuíam linguagem ou uma forma de pensar que suportasse essa nova realidade.

Desafiando as idéias convencionais, os físicos quânticos precisaram questionar suas idéias clássicas sobre a existência da matéria e, enfim, admitir que a mesma não existe com certeza, ao invés disso, demonstra apenas uma tendência a existir, uma probabilidade. O elétron, que fica espalhado numa vasta região de espaço vazio, ao ser medido (observado) como que se coagula num ponto determinado, manifestando, como as demais partículas subatômicas, uma estranha existência entre potencialidade (virtualidade) e atualidade.

¹⁰ Os átomos e a natureza da luz tornaram-se uma obsessão para os físicos clássicos (modernos), não sendo, nenhum deles, capaz de entender como a luz do sol alcançava a terra. Para isso, era preciso entender a natureza da luz e, para entendê-la, saber do que se compõe a matéria, ou seja, compreender o átomo.

A resposta a questões como essas situa-se além do poder da imaginação da mente humana, não podendo ser explicado com imagens ou equações, não havendo metáforas possíveis. Na cultura grega, é o que se denominava “mistério”, aquilo que foge à apreensão pela razão conceitual. Dizer que todo o real é inteiramente organizado segundo a lógica racional, portanto, exclui o mistério e revela a pretensão humana de esgotar o conhecimento sobre tudo o que há.

Como resultado da vitória do projeto da modernidade hegemônica, a cisão homem/natureza fez com que se perdesse a noção de pertencimento ao universo, de estar-se conectado com o todo. Isso levou a civilização do século XXI a graves crises de naturezas diversas: política, econômica, social, ecológica, institucional, populacional. Todas essas crises se resumem, no limite, a uma só e grande crise: crise de perspectiva.

4. Questões em torno dos afetos

A uma dada ontologia corresponde, de forma solidária, uma determinada antropologia. A perspectiva antropológica da modernidade dotou o homem de uma faculdade racional que lhe confere papel privilegiado sobre tudo o mais na natureza, deixando de lado o fato de que o homem sente antes de pensar, ou seja, que apenas após ficar de pé e experimentar variados encontros, somente depois (e muito depois) é que o homem desenvolverá quaisquer formas de raciocínio lógico e mesmo uma forma de linguagem.

Reconhecendo a existência de uma razão primordial, uma capacidade de pensar originária do homem, a modernidade atribuiu aos afetos um signo negativo, identificando-os, no mais das vezes, com a paixão (do grego, *pathos*, doença). Ao optar-se pela terminologia paixão, ao invés de afetos, estes passam a ser pensados como algo que nos desvia da razão e da virtude (*ethos*) e que deve ser contido a todo custo pela razão (*logos*), rumo à emancipação.

O caminho da emancipação, por sua vez, é construído sobre a regulação, a qual atua sobre as paixões “ruins”, o pecado e o proibido. Deste modo, descaracterizam-se os afetos como dado fundamental da experiência humana, não apenas válidos, mas mesmo necessários à própria subjetivação e emancipação. O desejar passa a ser visto como movimento irracional que desvia o homem do verdadeiro conhecimento.

A perspectiva spinozana

Na terminologia spinozana os afetos (*affectus*) correspondem à variação positiva ou negativa da perfeição (realidade) de uma singularidade, “as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as idéias dessas afecções¹¹”. Ou seja, podem levar tanto à atividade (aumentando a perfeição, o grau de existir, a potência produtiva de uma singularidade) quanto à passividade (diminuindo a perfeição e a força para existir de uma singularidade). São, portanto, variações que se passam nas coisas singulares (modos), a partir de determinados eventos, ocorrências ou afecções (*affectio*). Tais afecções implicam, assim, uma dinâmica constante na potência da coisa afetada, o que se denomina afeto: desejo, ódio, cólera, inveja, alegria, esperança.

Portanto, os afetos são pré-subjetivos, mais do que isso subjetivam, determinam a forma, diferenciando-se da concepção clássica das paixões que levam o homem ao caos e à servidão (à passividade, enfim). Ao opor ação à paixão (e não razão e paixão), Spinoza opõe o ser determinado a existir, desejar e pensar a partir dos efeitos (afecções) de corpos externos sobre o nosso corpo – que confundimos como causa de nossos apetites (no corpo) e desejos (na mente) – ou seja, a paixão, e a expressão da potência de agir como causa de si mesmo (*causa sui*) – ou seja, a ação.

Ser passivo, portanto, é modo de ser do indivíduo que apenas reage ao mundo, absorvendo e respondendo aos golpes que sofre ou, em outras palavras, “quando se produz em nós algo ou segue de nossa natureza algo de que somos apenas parcialmente causa¹²”. Somos ativos, diferentemente, quando “em nós ou fora de nós produz-se algo de que somos causa adequada, isto é, quando se segue de nossa natureza algo que se pode conhecer clara e distintamente só por ela”¹³.

Sempre que um corpo ou uma idéia encontram outro (a), acontece tanto de as duas relações se comporem para formar um todo mais potente (relação de conveniência), quanto de um decompor o outro e destruir a

¹¹ SPINOZA, Baruch de. *Ética*, parte III. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1979. p.178. O termo afecção (*affectio*) foi impropriamente utilizado na edição citada no lugar de *affectus*, o termo correto para designar os afetos.

¹² DELBOS, Victor. *O Espinosismo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002. p.131.

¹³ DELBOS, Victor. Op.cit, p. 131.

organização de suas partes. Ocorre que, dado que a mente humana é predisposta a produzir idéias inadequadas¹⁴, “recolhemos apenas o que acontece à nossa alma, o efeito de um corpo sobre o nosso, o efeito de uma idéia sobre a nossa¹⁵”.

Em referência a esse estado mental confuso daquele que conhece pelos efeitos, e não pelas causas, Deleuze afirma que:

Um signo, segundo Spinoza, pode ter vários sentidos, mas é sempre um efeito. Um efeito é principalmente o vestígio de um corpo sobre o outro, o estado de um corpo que tenha sofrido a ação de um outro corpo: é uma *affectio* – por exemplo, o efeito do sol em nosso corpo, que “indica” a natureza do corpo afetado e “envolve” apenas a natureza do corpo afetante¹⁶.

Dessa forma, a modernidade se apropriou da questão dos afetos, atribuindo-lhe a pecha de mal a ser eliminado, besta a ser contida, identificando paixões com afetos. Tomaram-se os efeitos pelas causas, estigmatizaram-se os afetos quando, em verdade, são eles condição para a expressão daquilo que afirma com mais intensidade a força de existir de uma singularidade: a potência criativa.

Feitas essas considerações sobre os afetos, fica claro que o que leva à servidão não são estes, mas as paixões, o ser passivo. O que nos leva a agir e pensar determinados por outros corpos, que não o nosso, é o que nos lança à passividade e, por via de consequência, à servidão.

A esse respeito, Marilena Chaui afirma que

Entre seus vários efeitos, a servidão produz dois de grandes consequências: do lado do indivíduo, coloca-o em contradição consigo mesmo, levando-o a confundir exterior e interior, perdendo as suas referências e, justo por isso, provocando sua própria destruição, como ocorre nos casos de ciúmes e do suicídio; do lado da vida intersubjetiva, torna cada um contrário a todos os outros, em luta contra todos os outros, cada qual imaginando

¹⁴ Essa é a condição imaginativa do homem. Como seres de consciência recolhemos apenas os efeitos das composições e decomposições, sentimos alegria quando um corpo se encontra com o nosso e com ele se compõe - aumentando nossa potência - e tristeza quando um corpo ou idéia ameaçam nossa própria coerência.

¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002. p.25.

¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997. p. 156.

satisfazer seu desejo com a destruição do outro, percebido como obstáculo aos apetites e desejos de cada um e de todos os outros¹⁷.

Já no século XVII, portanto, a partir da teoria dos afetos e das concepções spinozanas de corpo¹⁸ (determinadas proporções cinéticas e dinâmicas, de velocidade e lentidão, movimento e repouso) e mente (a idéia do corpo), podem ser encontradas as bases para uma crítica contundente da matriz antropológica moderna, a qual confere centralidade ao homem no real. Com a afirmação de que há infinitas formas na natureza, das quais nem mesmo nos damos conta, Spinoza reduz o homem à sua modéstia¹⁹. Mata-se Deus sem colocar o homem em seu lugar.

Spinoza busca, ainda, desmontar a figura do sujeito centrado na consciência. Rompe com a subjetividade cartesiana centrada no *cogito*, afirmando que o pensamento ultrapassa (e mesmo antecede) a consciência, e que mente e corpo se referem a toda e qualquer coisa na natureza, não só ao homem. O que há, segundo Spinoza, do ponto de vista dos corpos, é apenas uma diferença de grau, de complexidade.

Dessa forma, recolocada a questão dos afetos em perspectiva e desfeita a confusão moderna de que a experiência afetiva conduz o homem ao caos, é possível pensar-se de que forma essa dimensão coletiva em que se dão as relações de composição e decomposição de relações que afeta infinitamente toda a natureza – a ordem das causas²⁰ – favorece a experiência humana que conduz à felicidade e à liberdade.

¹⁷ CHAUI, Marilena. Paixão, ação e liberdade em Espinosa, in: *Caderno Mais*, Folha de São Paulo, 22 de agosto de 2000.

¹⁸ Corpo e mente, em Spinoza, são modificações ou expressões singulares da atividade imanente da Substância única e infinita. São expressões finitas determinadas dessa mesma substância, não havendo, entre eles, qualquer relação hierárquica (o corpo comandando a alma ou vice-versa). A essência e potência dos corpos e mentes são efeitos (modos) dos atributos divinos e suas existências são efeitos da conexão de causas necessárias que constituem a ordem universal da natureza naturada (a totalidade dos modos produzidos pelos atributos da Substância). Segundo Spinoza, “por corpo entendo um modo que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa”. SPINOZA, Baruch de. Op. cit, p. 137.

¹⁹ Esta é a grande ferida narcísica provocada pelo pensamento spinozano ao ideário moderno, mais do que a questão teológica a definir um Deus imanente na contramão da transcendência setescentista.

²⁰ A ordem das causas, segundo Deleuze, define-se da seguinte forma: “corpo na extensão, cada idéia ou cada espírito no pensamento são constituídos por relações características que subsumem as partes desse corpo, as partes dessa idéia”. DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002. p. 25.

5. Dimensão erótica da natureza humana

Colocar na pauta do projeto pós-moderno a questão dos afetos passa, necessariamente, pelo reconhecimento de que a essência do homem não é a razão²¹, mas o desejo, o esforço em perseverar no ser (*conatus*²²).

Enquanto ser de desejo o homem tende, segundo Spinoza, a formar idéias inadequadas, mutiladas, imaginativas das coisas. Hénri Bergson, no mesmo sentido, afirmará que a experiência relativa ou de estado de coisas (em oposição à absoluta ou metafísica), referente aos blocos espaço-temporais, é constituída a partir de interesses práticos que produzem tão somente conceitos gerais (ou generalidades conceituais), os quais, por pretenderem abarcar um número muito grande de objetos, terminam por construir uma representação pálida da realidade.

Porquanto buscam aumentar sua potência de agir e afirmarem-se na sua existência, os homens oscilam entre paixões tristes e alegres, a partir da formação de noções comuns, segundo Spinoza. Isso significa dizer que saímos da condição estrutural humana, primordialmente imaginativa (primeiro gênero de conhecimento), a partir da construção das noções comuns. Comum refere-se aos corpos, ao que há de comum entre eles e não algo abstrato. Trata-se de uma comunidade e aprendizados corporais, portanto.

A partir dessa definição de noções comuns fica patente que o grau de existir e agir do atomizado, sozinho, encontra-se na sua mais baixa expressão. É em comunidade que tais encontros tornam-se possíveis e, com eles, as experiências de alegria que reafirmam a potência de existir (*conatus*). A partir de uma série de noções comuns formadas, as idéias imaginativas, fragmentárias da realidade vão dando lugar às idéias adequadas (o conhecer pela causa e não pelos efeitos) que, formando-se em série, serão a base para a capacidade humana de organizar as próprias experiências no mundo. Partindo-se de relações de composição e conveniência (corpos que convém um ao outro) vai-se gerindo, portanto, a própria existência.

Sendo assim, pode-se dizer que é necessária²³, na espécie humana, a associação com outros indivíduos, mais do que como forma de se

²¹ É razoável, portanto, aquele que se esforça, tanto quanto pode, para organizar bons encontros, por se unir ao que convém à sua natureza ao invés de viver ao acaso dos encontros, apenas sofrendo as conseqüências.

alcançar quaisquer benefícios pessoais, como forma mesmo de afirmar-se na existência. Os homens não são, portanto, seres de razão, embora possam agir racionalmente. Se a razão é o conhecimento por noções comuns e a capacidade de organizar bons encontros, segundo Spinoza, isso não está dado, não é determinado *a priori*.

Desta forma, o que deve ser buscado por essa nova forma de concepção de todas as coisas e do homem, que se configura sob a forma de um olhar pós-moderno sobre o real, é o resgate da perspectiva erótica da existência humana a partir da valorização da experiência afetiva. A reavaliação do homem enquanto ser de afetos que, fora de uma coletividade qualquer, fora da alteridade, opera no mais baixo grau de sua potência de agir, afastando-se daquilo que é da sua essência: o perseverar na existência. É na experiência coletiva, portanto, que se fortalece o *conatus*, de modo que todos os aspectos da vida afetiva, sem exceção, conduzem, em última instância, à afirmação dessa potência fundamental de existir e agir.

²² As proposições VI e VII da parte III, da Ética, definem o *conatus* da seguinte forma: Proposição VI - “toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser”; Proposição VII – “O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa”. Tal conceito corresponde, assim, a uma força natural e vital, na qual todas as coisas, e não somente o homem ou a alma humana, assim como todas as formas de comportamento ligadas às coisas, encontram sua razão de ser. Esta potência constitui a fonte de todos os afetos, que a realizam, que a manifestam sob formas indefinidamente variadas, como expressões desta potência. Ao mesmo tempo em que leva a coisa a perseverar no seu ser, o *conatus* tem caráter fundamentalmente vivo, levando a coisa também a agir, isto é, a produzir todos os efeitos que estão nela enquanto causa, porque ela é a isso determinada por natureza. SPINOZA, Baruch. Op. cit., p. 182 e 183.

²³ Necessidade, na terminologia spinozana, deve ser entendida em oposição à contingência. Trata-se de uma necessidade em função de determinadas leis da natureza, leis físicas. É uma determinação causal que não significa um horizonte para o qual as coisas apontam, o determinismo no sentido moderno.