



AS CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA DOS AFETOS DE SPINOZA À PSICOLOGIA DA DIFERENÇA¹

THE CONTRIBUTIONS OF SPINOZA'S AFFECTS THEORY TO THE PSYCHOLOGY OF DIFFERENCE

LAS CONTRIBUCIONES DE LA TEORÍA DE LOS AFECTOS DE SPINOZA A LA PSICOLOGÍA DE LA DIFERENCIA

 **Jonas Rodrigo Gonçalves**

Doutor em Psicologia, Universidade Católica de Brasília – UCB
Brasília, DF – Brasil.
professorjonas@gmail.com

 **Ondina Pena Pereira**

Doutora em Antropologia, Universidade de Brasília – UnB
Brasília, DF – Brasil.
ondinapena@gmail.com

Resumo: A Psicologia da Diferença consiste na criação de um campo conceitual cuja principal característica é a de fornecer instrumentos para que exerça a função crítica às teorias psicológicas afinadas com os sistemas hegemônicos de construção de sentidos, principalmente aqueles que afirmam hierarquias, oposições disjuntivas e normas e trabalham pela homogeneização das diferenças. Por causa disso, objetiva a valorização das singularidades. Articula-se com a Filosofia da Diferença, com a Psicologia Política e com a Clínica Política. Nesse sentido, exporemos nesse artigo as teorias básicas que permitirão o direcionamento temático aqui proposto à Psicologia da Diferença, enquanto escuta experimental, que põe em prática uma ética das singularidades. Este estudo se caracteriza como uma produção epistemológica de caráter conceitual acerca das contribuições da teoria dos afetos de Spinoza com a Psicologia da Diferença.

Palavras-chave: spinoza; teoria dos afetos; psicologia da diferença.

Abstract: The Psychology of Difference consists in the creation of a conceptual field whose main characteristic is to provide instruments to exercise the critical function of psychological theories in tune with hegemonic systems of meaning construction, especially those that assert hierarchies, disjunctive oppositions and norms and work by the homogenization of differences. Because of this, it aims at valuing singularities. It articulates with the Philosophy of Difference, with Political Psychology and with Political Clinic. In this sense, we will expose in this article the basic theories that will allow the thematic direction proposed here to the Psychology of Difference, as an experimental listening, which puts into practice an ethics of singularities. This study is characterized as an epistemological production of a conceptual nature about the contributions of Spinoza's theory of affects with the Psychology of Difference.

Keywords: spinoza; theory of affects; psychology of difference.

Resumen: La Psicología de la Diferencia consiste en la creación de un campo conceptual cuya característica principal es proporcionar instrumentos para el ejercicio de la función crítica de las teorías psicológicas en sintonía con los sistemas hegemónicos de construcción de sentido, especialmente aquellos que afirman jerarquías, oposiciones disyuntivas y normas y el trabajo de la homogeneización de diferencias. Por ello, pretende valorar las singularidades. Se articula con la Filosofía de la Diferencia, con la Psicología Política y con la Política Clínica. En este sentido, expondremos en este artículo las teorías básicas que permitirán la orientación temática aquí propuesta a la Psicología de la Diferencia, como una escucha experimental, que pone en práctica una ética de las singularidades. Este estudio se caracteriza por ser una producción epistemológica de carácter conceptual sobre los aportes de la teoría de los afectos de Spinoza con la Psicología de la Diferencia.

Palabras clave: spinoza. teoría de los afectos; psicología de la diferencia.

Para citar - (ABNT NBR 6023:2018)

GONÇALVES, Jonas Rodrigo; PEREIRA, Ondina Pena. As contribuições da teoria dos afetos de Spinoza à psicologia da diferença. *Eccos - Revista Científica*, São Paulo, n. 63, p. 1-23, e22071, out./dez. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.5585/eccos.n63.22071>.

¹ Artigo revisado linguisticamente pelo profissional Jonas Rodrigo Gonçalves, licenciado em Letras e especialista em Letras (Revisão de Texto).

1 Introdução

A Psicologia da Diferença consiste na criação de um campo conceitual cuja principal característica é a de fornecer instrumentos para que exerça a função crítica às teorias psicológicas afinadas com os sistemas hegemônicos de construção de sentidos, principalmente aqueles que afirmam hierarquias, oposições disjuntivas e normas e trabalham pela homogeneização das diferenças. Por causa disso, objetiva a valorização das singularidades. Articula-se com a Filosofia da Diferença, com a Psicologia Política e com a Clínica Política. Nesse sentido, exporemos nesse artigo as teorias básicas que permitirão o direcionamento temático aqui proposto à Psicologia da Diferença, enquanto escuta experimental, que põe em prática uma ética das singularidades, fundamentada na Ética, de Spinoza.

Para Spinoza, não existe uma relação de superioridade entre a alma e o corpo ou entre o corpo e alma, bem como não existe uma relação de causalidade entre o corpo e a alma (mente), ou vice-versa. O corpo não causa a mente, e a mente não gera corpo. Por exemplo, para Spinoza não existe a possibilidade de um pensamento positivo interferir positivamente na ordem dos corpos, no qual, por meio de poder “misterioso”, a ordem dos corpos seria alterada pelo poder de um pensamento para lhe favorecer.

Dois universos – o do pensamento e o do corpo – são expressões de uma mesma realidade. Realidade que se manifesta em cada um dos seres, os quais, estando no mundo, encontram outros seres, o que produz encontros entre ideias, encontros entre corpos. É importante que, nesses encontros, os corpos convenham um ao outro, as ideias convenham uma com a outra. É essa a condição para que se componham entre si e formem um todo mais potente. Caso não se convenham – uma ideia a outra ideia, um corpo a outro corpo – o resultado é a decomposição de ambos, isto é, sua redução à impotência (PEREIRA, 2015, p.15-16).

A mente não causa corpo e vice-versa. Corpo se relaciona com corpos, e a mente se relaciona com ideias. Para um corpo vir à existência é necessário que haja encontro com outros corpos. Não adianta, então, fazer um esforço da mente para poder gerar um corpo, isso é impossível em Spinoza. No entanto, embora um não cause o outro, existe uma relação entre eles. Isto é, o que passa no corpo, a mente conhece. A afecção que o corpo sofreu não foi causada pela mente, mas a mente, uma vez que está unida ao corpo, conhece aquela afecção. A afecção é a própria imagem, a impressão, que o corpo sofreu no encontro com outro corpo, e a mente, então, dado que está unida ao corpo, tem o conhecimento disso. Com sua potência de produzir ideias, a mente terá uma ideia daquilo. Porém, nesse primeiro momento, a mente irá conceber uma ideia inadequada, uma ideia passiva daquilo, visto não precisar se esforçar para produzir essa ideia.

Quando se produz a afecção, a impressão ou a imagem, é produzido também um afeto. E o afeto envolve a afecção. O afeto é a variação, portanto, da nossa potência de agir e da nossa potência de pensar. Quando temos consciência, temos consciência de uma imagem, o corpo que nos afetou, e temos a consciência de um afeto: estou alegre ou estou triste, por exemplo. Entretanto, não separamos a imagem do corpo que nos afetou do afeto de que temos a consciência, o que se considera como ideia inadequada no primeiro gênero do conhecimento, constituído evidentemente por imagens.

3. Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. Explicação. Assim, quando podemos ser a causa adequada dessas afecções, por afeto, compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão (SPINOZA, 2009, p. 98).

Esse primeiro gênero do conhecimento é caracterizado por noções universais: somos afetados pelas coisas, existe semelhança entre as coisas, entre os objetos, e, então, vamos formando essas noções universais, não só por meio das imagens, mas também por intermédio das palavras. No entanto, pelo primeiro gênero do conhecimento, não temos o conhecimento das relações entre os corpos. Mesmo assim, esse primeiro gênero do conhecimento é importante, é uma potência de acordo com o uso. Contudo, como Spinoza está pensando no homem livre, este não pode se reduzir ao imaginário, mas no que usa sua potência de pensar, no âmbito racional.

Axiomas. 1. A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista. 2. O homem pensa. 3. Os modos de pensar tais como o amor, o desejo, ou qualquer outro que se designa pelo nome de afeto do ânimo, não podem existir se não existir, no mesmo indivíduo, a ideia da coisa amada, desejada, etc. Uma ideia, em troca, pode existir ainda que não exista qualquer outro modo do pensar (SPINOZA, 2009, p. 52).

Axiomas são verdades universais que não precisam ser explicadas. Porém, quando se diz “o homem pensa”, geralmente se entende que o homem pensa por meio de imagens ou de palavras, ou seja, reduz-se à opinião. O primeiro gênero do conhecimento, para Spinoza, é o conhecimento da opinião (*doxa*), daí ele fazer uma crítica à maior parte das pessoas cujo conhecimento é restrito ao conhecimento de primeiro gênero.

Isso significa que o meu corpo tem que ser afetado para produzir uma outra imagem, um outro afeto. Visto que Spinoza afirma que um afeto só é destruído por outro afeto mais forte. O que pode vir através da opinião (primeiro gênero) ou por meio do entendimento (segundo gênero).

A esse esforço da mente de produzir uma ideia de algo, Spinoza chama de vontade. À medida que o corpo é afetado, a mente irá produzir uma ideia daquela imagem, ou seja, a vontade. Esse esforço simultâneo no corpo e na mente será chamado por Spinoza de apetite. A nossa essência é esse esforço, esse *conatus*.

Essa inversão elucida a noção: anterior à falta, o desejo é imediatamente o apetite, o esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa, cada um de nós, persevera no seu ser. Esse esforço determina-se pelas afecções que nos vêm dos objetos, o que causa a consciência do *conatus*. A consciência do desejo nada acrescenta a ele: ela apenas registra o sentimento da passagem de uma perfeição maior (alegria) a uma menor (tristeza), ou o inverso, dependendo da forma pela qual somos afetados pelos objetos encontrados. Aqueles que nos convêm levam-nos a uma potência superior, portanto, à alegria; os que não nos convêm comprometem nossa coesão e nos subdividem, levando-nos à impotência (PEREIRA, 2015, p.16).

Há três afetos primários. O primeiro afeto, a consciência do apetite, será chamado de desejo. Na realidade, trata-se da mesma coisa o apetite e o desejo, sendo a única diferença o fato de geralmente dizermos desejar isso ou aquilo quando temos consciência de um apetite, ou seja, nós apeteçemos, porém, de modo inconsciente. E quando temos consciência disso, já se trata de um efeito, o desejo. Desejo, portanto, é o próprio esforço para se perseverar na própria natureza. Enquanto existimos, somos desejo. Esse desejo não implica nenhum tipo de falta.

A essência atual do corpo é, assim como a da mente, o seu próprio esforço. Ora, a essência atual de *qualquer* coisa singular existente em ato, em qualquer atributo da substância, é o esforço para perseverar em seu ser ou em sua natureza. [...] “Esforço” é a tradução de “*conatus*”. Tudo que existe se esforça por um tempo indefinido para permanecer em sua natureza. [...] Quando o *conatus* refere-se à mente e ao corpo, Spinoza chama-o de *apetite*. [...] E quando esse apetite torna-se *consciente* em nós, Spinoza chama-o de *desejo* (FERREIRA, 2009, p.26).

No entanto, ora esse desejo é favorecido, ora esse desejo é constrangido. Nosso desejo é produzido através das afecções do nosso próprio corpo. Esse desejo, que é o que nós somos, então, nunca é algo estático, é produzido e varia através das afecções que nosso próprio corpo sofre. A alegria, portanto, será uma passagem da nossa própria mente para uma maior perfeição. Esse desejo favorecido, em razão de uma afecção que meu corpo sofreu, faz com que a minha mente – que está unida ao corpo – passe a uma maior perfeição. Essa passagem se dá porque eu não sou mais o mesmo, eu sou outro, a minha essência é outra, o meu desejo é outro, eu me modifiquei.

A Teoria dos Afetos de Spinoza é uma das bases da ideia da Diferença de Gilles Deleuze e Felix Guattari. Conforme explica Santos (2013, p.50):

O ponto de cesura e criação de Deleuze e Guattari converge para a emergência de um meio imanente vital e plural, que, como exo-condição e exo-consistência do plano de pensamento, permitem depurar os conceitos da arena estável do modelo da representação e lançá-los num campo complexo de variação conceitual, fora de adequações e referências tradicionais. Os conceitos são colmatados por afectos, intensidades, são “dramatizados” em função de suas conexões, ou ainda da potência e dos afetos que se instalam entre as coisas, no ‘meio’ das coisas, como afetos e ‘meios’ intensivos.

Segundo Santos (2013, p.53), Deleuze e Guattari partem desse plano de exo-consistência, no qual as conexões e as implicações permitem contextualizar o liame da filosofia com um meio social imanente, de condições e circunstâncias as quais prefiguram o plano de imanência absoluto do pensamento, e seu movimento de desterritorialização e reterritorialização, e consideram, sob esse traçado, a relação que se configura entre o capitalismo e a filosofia.

Contudo, antes de entrarmos na discussão que envolve a questão do capital, entendamos melhor os conceitos de desterritorialização e reterritorialização, termos criados por Deleuze e Guattari para dar vazão ao movimento de seu pensamento em direção à crítica ao sistema de representação e seus limites para pensar a Diferença. Destaca-se que, para os autores, Diferença não se resume a ser um termo contrário à identidade, mas um termo que escuta a multiplicidade que escapa ao sistema de representação.

Podemos nos territorializar em qualquer coisa, desde que seja feito um agenciamento maquínico de corpos e agenciamentos coletivos de enunciação. O território pode ser construído em um livro a partir do agenciamento maquínico das técnicas, dos corpos da natureza (as árvores), do corpo do autor e das multiplicidades que o atravessam; e do agenciamento coletivo de enunciação, nesse caso, um sistema sintático e semântico, por exemplo. Criam-se agenciamentos coletivos de enunciação para recortar o Sol e a Lua, por exemplo, e fixar-lhes atributos. Como podemos observar, a obra de Deleuze e Guattari nos permite pensar de maneira muito ampla, sem perder a riqueza de sua proposta filosófica. Os agenciamentos maquínicos de corpos e os agenciamentos coletivos de enunciação constituem apenas dois dos quatro componentes do território. Os outros componentes são a desterritorialização e a reterritorialização. Esse ponto é fundamental na obra dos autores: os territórios sempre comportam dentro de si vetores de desterritorialização e de reterritorialização (HAESBAERT; BRUCE, 2002, p. 8).

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 323).

De maneira objetiva, podemos afirmar que a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, “é a operação da linha de fuga”, e a reterritorialização é o movimento de construção do território (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 224). No primeiro movimento, os agenciamentos se desterritorializam e no segundo eles se reterritorializam como novos agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de enunciação. Deleuze e Guattari afirmam que a desterritorialização e a reterritorialização são processos indissociáveis. Se há um movimento de desterritorialização, teremos também um movimento de reterritorialização (HAESBAERT; BRUCE, 2002, p. 8).

A partir dessa aliança, o movimento absoluto do pensamento conecta-se ao movimento relativo do capital, opera um movimento contínuo de desterritorialização o qual se desenvolve de acordo com o modelo do capitalismo europeu, no intuito de garantir a reterritorialização da população mundial sob a hegemonia do pensamento europeu. Trata-se, nesse caso, de conceber as desterritorializações do pensamento sobre o capital como produção, como investimento, como captura e como linhas de fuga, e cuja reterritorialização é um movimento relativo o qual decompõe a terra e os territórios conforme o modelo de produção do europeu.

O plano de imanência absoluto é concebido, portanto, ao nível do movimento de desterritorialização, absoluta ou relativa, e evoca as circunstâncias e mutações concretas da relação variável entre terra–território, com seus devires geográficos e suas linhas de fuga, porém também contorna um movimento contínuo de reterritorialização, de onde se supõe a tripla conjunção territorialização–desterritorialização–reterritorialização. É, com efeito, nesse liame de conjunções e capturas que se congregam os efeitos de agenciamentos maquínicos, ao configurar, dessa forma, um conjunto complexo de investimentos e produções nos quais as operações assinalam o domínio de máquinas abstratas.

A principal justificativa se dá para a sociedade que é quem mais ganha com esta pesquisa, ou melhor, com a aplicação prática dela, uma vez que as singularidades dos sujeitos, a partir de uma lógica analítica da coletividade e todas as suas pressões e seus agenciamentos, poderão ser potencializadas por este devir transformador que supere a ideia de repetição.

Mais adiante, ao analisarmos a teoria dos afetos de Spinoza, entenderemos melhor o que é este esforço no corpo e este esforço na mente. É a natureza em nós se esforçando para

aumentar sua potência, isto é, desejo, o desejo de perseverar no seu ser, na sua própria natureza. Por isso, quando estamos separados de perseverar o nosso próprio ser, ficamos tristes, pois ocorre uma diminuição da nossa potência, tanto nossa potência de agir como nossa potência de pensar, porque ficamos separados de perseverarmos o nosso próprio ser.

2 Metodologia

A Metodologia empregada foi basicamente a que orienta a pesquisa em Epistemologia, qual seja, a leitura e análise de literatura especializada; a confrontação da mesma com a hipótese central do estudo; a reconstrução dos argumentos a partir de uma maior fundamentação das ideias a serem defendidas; o estabelecimento de uma conexão entre os textos consultados, de modo que se possa obedecer a uma sequência crescente de complexidade e aprofundamento das articulações pretendidas.

De acordo com Marconi e Lakatos (1999), a pesquisa bibliográfica é o primeiro passo de quase todas as pesquisas, e algumas são desenvolvidas, exclusivamente, por esse meio. Esse modo de pesquisa possibilita ao(à) pesquisador(a) e, posteriormente, ao(à) leitor(a), tomar conhecimentos das principais teorias, concepções e descobertas do tema estudado.

O levantamento de literatura teve como objetivo principal esmiuçar conceitualmente os descritores desta pesquisa, a saber: Spinoza; Espinosa; Deus em Spinoza enquanto Natureza; Afetos em Spinoza; Diferença em Deleuze e Guattari.

3 Afetos em Spinoza

Spinoza diferencia a mente humana do corpo humano. A mente é um modo de um atributo de Deus, ou da substância, constituindo-se um modo finito do atributo Pensamento. Já o corpo é um modo de um outro atributo da substância, chamado Extensão. Corpo e mente são modificações da mesma substância, porém, através de dois atributos distintos que não se opõem. Spinoza, então, rompe com a tradição ocidental – Socrática e Platônica –, na qual a alma é imortal, pois Platão afirma que a alma possui vontade de conhecer a verdade, mas o corpo a impede.

Deus (Natureza) é uma substância, ou seja, é causa de si mesma, cuja essência envolve a existência. Essa substância que é causa de si não foi criada por nada, a não ser por si mesma. Caso tivesse advindo de algo, Deus não seria essa substância. Como causa de si, ela se produz. Isso quer dizer que Deus existe necessariamente. Isto é, não existe um início da existência de Deus, nem haverá um fim dessa existência. Deus (Natureza) existe infinita e eternamente. Deus é causa de si e a sua essência envolve a sua existência como corpo e mente. Sempre houve e sempre existirão corpos na Natureza, das mais diversas formas, bem como as mentes, cuja produção é infinita, por parte da Natureza - Deus (GONÇALVES, 2019, p.3).

É quando ele aborda as três ilusões da consciência: algo age sobre mim com uma certa finalidade; eu julgo aquilo como bom ou mau, a partir do efeito produzido em mim; eu passo a agir como uma suposta livre escolha. Ou seja, existe uma coisa “estranha”, produzida fora da Natureza, interferindo sobre os acontecimentos. E isso é projetado em um deus transcendente. Trata-se das ilusões da consciência. Isso é, sirvo-me daquilo de que tenho consciência, mas não uso minha potência de pensar, e sim as ilusões mencionadas anteriormente.

Postulados. 1. O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor. [...] 2. O corpo humano pode sofrer muitas mudanças, sem deixar, entretanto, de preservar as impressões ou os traços dos objetos [...] e, conseqüentemente, as mesmas imagens das coisas (SPINOZA, 2009, p. 99).

Tudo aquilo que existe se esforça para perseverar na sua própria natureza, segundo Spinoza. Não existe nada na natureza que não se esforce para perseverar na sua própria natureza. Ele usa um termo em latim, *conatus*, justamente para traduzir este significado de esforço.

Essa vontade, esse *conatus* ocorre por afirmar ou negar algo. De qualquer forma, a mente sempre concebe uma ideia, uma ideia de afecção. Mas essa ideia pode ser uma ideia pela qual a mente afirma ou nega a existência de algo. Por exemplo, minha mente pode afirmar a existência de um cavalo alado, cavalo com asas, que voa. Eu tenho essa imagem, essa ideia de uma afecção. A mente afirma a ideia, inclusive, de algo falso, em sua vontade de produzir a ideia, porém, ela irá negar isso quando tiver uma ideia de outra coisa que exclui essa primeira ideia. Nesse sentido, a mente pode excluir a primeira ideia ou por uma outra opinião (*doxa*), ou por um conhecimento adequado. Ou seja, ou a exclusão da primeira ideia se dá pela via da opinião, ou se dá pela via do segundo gênero do conhecimento.

A noção de potência condiz com sua concepção de desejo como positividade, que se define em sentido contrário à tradição platônica, seguida pela psicanálise, que entende o desejo como baseado na falta. Spinoza define o desejo como “o apetite com consciência de si mesmo”, sendo que a consciência do desejo não acrescenta nada ao apetite. O desejo não nasce por julgarmos uma coisa boa e, então, tendermos para ela. Ao contrário, é o fato de tendermos para ela, isto é, de já a desejarmos, que a torna boa. Essa inversão elucida a noção do desejo: sendo o apetite o esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa persevera no seu ser, esse esforço determina-se pelas afecções que nos vêm dos objetos, o que causa a consciência do *conatus*. A consciência, nesse sentido, é o sentimento da passagem de uma perfeição maior (alegria) a uma menor (tristeza), ou o inverso, dependendo da forma pela qual somos afetados pelos objetos encontrados. Aqueles que nos convêm, levam-nos a uma potência superior, os que não nos convêm comprometem nossa coesão e nos subdividem, levando-nos à impotência (PEREIRA; TIMM; GONÇALVES, 2019, p.58).

A alegria, então, é uma paixão, na qual a mente passa a uma maior perfeição. Essas definições dos afetos aqui expostas são afetos-paixões, cuja causa envolve as afecções do corpo. Paixão é tudo aquilo que vem de fora. À medida que eu sou afetado por um outro corpo, eu passo a uma maior perfeição ou a uma menor perfeição. Necessariamente, portanto, nós sofremos paixões. Se a questão de Spinoza é exatamente não sermos governados pelas paixões, quando excedemos o que podemos, não se trata de jogarmos as paixões fora, o que seria impossível. Se eu existo, então, eu sofro afetos, paixões, eu continuo sendo algo que deseja. Se o meu desejo foi favorecido, passo a uma maior perfeição, eu existo alegre. Eu estou alegre quando o esforço para eu perseverar na minha própria natureza foi favorecido. É uma experiência da mente que envolve o que se passou no corpo. Há vários tipos e níveis de alegria, cuja restrição da capacidade vocabular não nos permite conceituar.

Com base nessa ética, compreendemos os afetos como corresponsáveis na produção do conhecimento. Spinoza se contrapõe à racionalidade cartesiana, que separa pensamento e corpo e entende os afetos, as paixões, como impedimentos para uma compreensão clara e distinta das coisas. De acordo com o autor de *Ética*, o ato racional não se separa dos afetos e é só dessa maneira, em contato com os afetos, que a racionalidade pode ser curativa, transformadora: mudando hábitos, maneiras de pensar, modos de vida fundados sobre uma moral que nos preenche de maneira a diminuir nossa potência, produzindo tristeza. Nesse sentido, de uma forma mais contemporânea, poderíamos dizer que o conhecimento não é neutro, não é apolítico, ao contrário, ele está no cerne da luta pela imposição de significados (PEREIRA; TIMM, 2015, p.29).

Quando eu tenho um outro encontro, de tristeza, um mau encontro, a mente passa a uma menor perfeição. Para Spinoza, não existe imperfeição, mas sim maior perfeição ou menor perfeição. Se algo existe, é Deus, enquanto Natureza, exprimindo-se ali, então, não pode haver imperfeição. Pois se o que existe for imperfeito, o que o causou seria imperfeito, o que derrubaria todo o edifício teórico de Spinoza. Em Platão, sim, há esta lógica, de aquilo que não se aproxima do modelo (ideal) estar imperfeito: no mundo sensível algo está mais perto ou mais distante do mundo inteligível. Mas em Spinoza não. Para Spinoza, mesmo tristes, passamos a

uma menor perfeição, porém seguimos sendo perfeitos. Mesmo triste, o desejo está preenchido pela afecção. A afecção já modificou o meu próprio desejo e, portanto, já produziu o desejo.

A noção de potência do autor fornece os fundamentos da sua concepção de desejo como positividade, definida em sentido contrário à tradição platônica – cujo modelo se encontra também na articulação da noção de desejo da psicanálise – que entende o desejo como fundado na falta. Para Spinoza, o desejo não nasce por julgarmos uma coisa boa e, então, tendermos a ela. Ao contrário, é o fato de tendermos para ela, isto é, de já a desejarmos, que a torna boa (PEREIRA, 2015, p.16).

Por exemplo, se for uma afecção que envolve um outro corpo que não se compôs comigo, que diminuiu, então, esse meu esforço, ou seja, meu esforço foi constrangido, eu estou, portanto, triste. Entretanto, eu continuo sendo desejo, uma vez que não há falta para o desejo. No entanto, como eu não quero ficar triste, experimentando esse constrangimento do meu esforço, dessa minha potência de agir, eu ajo para que meu esforço aumente a minha potência de agir, para passar a uma maior perfeição. Contudo, neste momento, eu sou ignorante das causas da minha tristeza ou da minha alegria.

O desejo é a minha própria essência. Quando sou afetado por um outro corpo em que meu desejo é favorecido, minha própria essência, isso faz com que eu experimente a alegria. Quando esse desejo é constrangido, isso faz com que eu experimente a tristeza.

Spinoza nos ensina a cultivar a força, a potência da alegria, se quisermos nos libertar de tudo aquilo que nos tiraniza, especialmente as ideias equivocadas, fabricadas com nossa imaginação e não com a nossa capacidade racional. Sua tese do paralelismo pensamento-corpo afirma que não há qualquer relação de causalidade entre o pensamento e o corpo, não havendo, portanto, nenhuma eminência de um sobre o outro. O que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo e o que é paixão no corpo é necessariamente paixão na alma. Trata-se de dois universos – o do pensamento e do corpo – como expressões de uma mesma realidade. Tais expressões resultam dos encontros entre ideias, dos encontros entre corpos. É importante que, nesses encontros, os corpos convenham um ao outro, as ideias convenham uma a outra. É essa a condição para que se componham entre si e formem um todo mais potente. Caso não se convenham - uma ideia a outra ideia, um corpo a outro corpo – o resultado é a decomposição, isto é, sua redução à impotência (PEREIRA; TIMM; GONÇALVES, 2019, p.57).

Essa alegria que a mente experimenta – que envolve aquilo que necessariamente se passou com o corpo – envolve excitação ou contentamento. E a tristeza – que é essa experiência na qual a mente passa a uma menor perfeição e envolve o que se passou com o corpo – envolve a tristeza como dor ou melancolia.

A ética de Spinoza, embora fazendo parte do racionalismo iluminista do século 17, rompe com o dualismo das substâncias cartesianas pensamento/corpo, com o qual a racionalidade elege o pensamento livre dos afetos como via de acesso à verdade, inclusive sobre si. Em outras palavras, Spinoza não entende o pensamento, como o faz Descartes, como uma substância separada do corpo, das paixões. Para o autor, mente e corpo são *atributos de uma mesma substância* paralelamente presentes no mundo, agindo sobre ele e sendo afetados por ele. Assim, os afetos, como parte do conhecimento e, por conseguinte, da vida, são responsáveis pelo alcance ético e pela felicidade dos humanos. A compreensão meramente racional não é um caminho suficiente para interromper hábitos, comportamentos e/ou atitudes que trazem tristezas, pois, na medida em que é uma paixão, a tristeza só pode ser combatida por uma paixão oposta e maior (PEREIRA; TIMM, 2015, p.30).

A excitação envolve um favorecimento de apenas uma parte do nosso corpo, uma vez que nosso corpo é composto por muitos outros corpos. Se só uma parte do nosso corpo é mais favorecida que as demais partes do nosso corpo, Spinoza dará a isso o nome de excitação. Eu passo a uma maior perfeição, estou alegre, mas essa alegria envolve apenas uma parte do meu corpo, essa alegria, então, é uma alegria enquanto excitação. Mais adiante veremos a necessidade de repetição dessa excitação assim que passa o seu efeito. Enquanto perspectiva de querer perseverar na própria Natureza, posso desenvolver um amor excessivo a algo: eu não vivo sem aquilo. Na minha imaginação, quando passa o efeito e eu estou destruído, estou perdido, então repito a ação para desfrutar da mesma realidade novamente, mesmo favorecendo apenas a uma parte do corpo.

No entanto, essa alegria enquanto excitação não me conduz ao favorecimento da produção da ideia adequada, que ocorreria pelo contentamento e não pela excitação. O contentamento é quando todo o corpo é favorecido, todas as partes do corpo são favorecidas. Eu não me alegro só com aquilo cujo efeito é finito e quando termina eu quero de novo. Mas sim eu me alegro de várias maneiras, com vários encontros, com vários corpos, favorecendo, então, todas as partes do meu próprio corpo. Eu me coloco, portanto, em experimentação, para me compor junto com muitos outros corpos, de acordo com aquilo que eu posso evidentemente. Essa alegria é denominada por Spinoza como contentamento. E ele diz que ela é mais difícil de ser encontrada entre os homens, em razão da sua constatação de que a maior parte dos indivíduos está na servidão. Evidentemente eu sou servo de uma paixão. E quando passa o efeito, eu quero novamente experimentar isso (excitação). Isso para o autor é o mais comum entre os homens.

Prefácio. Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior (SPINOZA, 2009, p. 155).

Quando eu sou dominado por uma paixão, mesmo em se considerando essa excitação como alegria, por não experimentar uma alegria ativa – de segundo gênero – ao passar o efeito, eu reproduzo o padrão, para ter novamente essa excitação. Já o contentamento é quando já estou agindo, quando eu me alegro com várias coisas. A seguir veremos, também, quando Spinoza irá explicar que esse afeto é o mais importante de todos: a alegria enquanto contentamento. Visto que, enquanto se está na excitação, está-se mais distante de produzir a ideia adequada.

Então, deduzimos que a alegria produzirá excitação ou contentamento. Se houve o destaque de apenas uma parte do corpo, temos a alegria enquanto excitação. Por exemplo, a boca experimentou – pelo paladar – um sabor agradável. Porém, quando passa o efeito, eu quero comer novamente, e eu me torno refém disso. Essa alegria enquanto excitação me torna, portanto, impotente para selecionar outras maneiras de ser afetado, ou seja, eu sou escravo dessa paixão.

Em contrapartida, no contentamento, eu já passo a uma maior perfeição, que é a experiência da mente, pois essa outra alegria envolve o favorecimento do corpo de modo integral, não é só um objetivo ou um só indivíduo, são várias coisas. Por exemplo, uma boa refeição faz bem, assim como uma boa bebida ou uma boa viagem, entretanto, ao juntar essas várias alegrias com outras boas alegrias, como uma boa conversa com alguém etc., tem-se aí o contentamento.

Retomemos o aspecto de, na tristeza, a mente passar a uma menor perfeição, embora eu continue perfeito, por ser parte de Deus (Natureza), de algo absoluto e eterno. Essa tristeza envolve algo no corpo que foi mais afetado do que as outras partes, só que isso no corpo que foi mais afetado é no âmbito do constrangimento. Isso será chamado por Spinoza de dor. Por exemplo, eu comi algo que me fez mal, então, há dor. Aquela região do corpo se destaca das demais, como um afeto mais forte, como uma dor tamanha que me impede de ler e de fazer outras coisas, por exemplo. Ou seja, estou triste e é graças a uma região do corpo que se destacou, minha tristeza, enquanto menor perfeição, envolve uma parte do corpo que foi mais constrangida do que as demais. A isso Spinoza chama de dor.

Spinoza, contudo, diferencia dor de melancolia. Para ele, a melancolia é uma tristeza na qual todas as partes do corpo estão constrangidas. É um constrangimento que assola o corpo de modo integral. O esforço do corpo para perseverar em sua própria natureza está inteiramente constrangido. Então, a mente passa a uma menor perfeição, pois existe a tristeza. Se qualquer afeto envolve as afecções que nosso corpo sofre, não existe o ser melancólico, um sujeito destinado à melancolia, que consistiria em toda a potência do corpo (todo esforço do corpo)

para perseverar na sua própria natureza sendo constrangido para que se possa ter a melancolia. Como há o esforço para sair da melancolia, potencializa-se o perseverar na própria natureza como estratégia de superação desse estágio.

Independentemente de ser homem livre ou ser homem servo, todos estão com as mesmas condições, pois todos experimentam desejo, alegria, tristeza. Ou seja, experimentam paixões, estando todos no mesmo nível: os raros homens livres e os homens servos – a maioria. Ambos experimentam alegria enquanto excitação ou contentamento, bem como tristeza, enquanto dor ou melancolia. Embora não sejam livres por natureza, os homens podem alcançar a liberdade, desde que atinjam a beatitude. Segundo Chauí (2011, p.67), para Spinoza, o amor intelectual por Deus é a própria felicidade e a própria liberdade: “a beatitude consiste no amor por Deus [...] esse amor referido à mente, à medida que ela age, e, portanto, [esse amor] é a própria virtude.” Quanto mais a mente conhece a virtude da beatitude, maior é o seu *conatus*, sua força para existir e potência para agir, tal como ela é em sua realidade e em sua perfeição na natureza de Deus. Essa é a maior felicidade, de uma forma finita, de ser a expressão livre, autônoma e espontânea do que Deus manifesta nele de sua natureza divina, infinita e eterna no presente. Leite (2016, p.94) explica:

O homem ao conhecer-se, pela razão ou intuição, uma unidade singular na totalidade de Deus (Natureza), apreende que o amor de Deus – que nasce do segundo e, principalmente, do terceiro gênero de conhecimento – é eterno. Conhece a beatitude ou a absoluta e necessária última liberdade ou a suprema serenidade definida por Espinosa como o amor constante e eterno para com Deus e o amor constante e eterno de Deus pelos homens.

Temos de entender, então, a partir daí, os afetos que são facilmente produzidos nos indivíduos que ainda não produziram o conhecimento de segundo gênero e aqueles que já conduzem sua existência pelo conhecimento de segundo e também pelo de terceiro gênero. Trata-se, logo, de refrear os afetos nocivos. Visto que qualquer um de nós experimenta esses três afetos primários: desejo, alegria e tristeza. A diferença é que o homem sábio – não a todo momento – está mais apto a refrear esses afetos que derivam desses três afetos primários, não como um sujeito livre para sempre, visto termos nascido ignorantes das causas, podendo nos tornar livres durante a nossa existência, mas o desafio constitui-se em manter-se livre, pois as paixões estão a permear a nossa existência.

A proposta ontológica de Spinoza aponta para uma forma afirmativa do ser e de todas as coisas, o que corrobora para a proposta metodológica de apontar as potencialidades dos sujeitos e não suas faltas e carências. Spinoza nos ensina que é necessário conhecer as relações que são constituídas com os afetos para que mudemos nossa forma de pensar e, conseqüentemente, de agir. As ações discriminatórias não são apenas atos, mas cognições abarrotadas de afetos e valores, articuladas com o social, o político e o econômico que levam à exclusão social (PEREIRA; TIMM; GONÇALVES, 2019, p.53).

Com isso, até mesmo o homem sábio pode passar a agir como um homem ignorante, pode passar a odiar, a querer se vingar etc. No entanto, é justamente por saber disso, que ele evita certos encontros, por pressupor que daquele encontro poderia ser produzido um certo ódio, ou alguma vingança. Situações que assolam aquele que ainda não conquistou o conhecimento de segundo gênero.

Por meio de um método geométrico, Spinoza explica que uma coisa deriva da outra. A alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior produz o afeto de amor. Por exemplo, estou alegre e tenho consciência dessa alegria, então, passei a uma maior perfeição, dado que essa alegria está acompanhada da ideia (imagem) de uma causa exterior (do corpo que me afetou), cujo objeto está isolado desse encadeamento de determinações da própria natureza, logo, tem-se o amor. Haja vista que o que favoreceu o meu esforço foi este corpo, este indivíduo, humano ou não humano, que produziu em mim essa alegria. Há, então, um esforço para conservar em mim a causa da minha alegria, dado que qualquer coisa na natureza se esforça para aumentar sua potência de agir. Nada se esforça na natureza para ter sua potência de agir constringida.

Não que amar seja uma escolha. Ocorre que eu tive um encontro, que produziu alegria, e como estou na ideia inadequada, há uma mistura da imagem do corpo que me afetou, a qual me conduz a querer conservar isso: esse amor para perseverar na própria natureza. A seguir também será tratado o amor de segundo gênero, cujo encadeamento já é diferente, bem como existe o amor intelectual de Deus no terceiro gênero de conhecimento. Evidentemente esse amor de primeiro gênero me mantém ignorante: agora eu quero aquele corpo (aquela pessoa ou aquele objeto), não vivo sem aquilo.

Da tristeza, Spinoza definirá um outro afeto que dela deriva, a tristeza acompanhada de uma causa exterior, tem-se o ódio. Se o amor é um esforço para conservar o objeto, que é a causa da minha alegria, o ódio é, portanto, um esforço para destruir o objeto que supostamente é a causa da minha tristeza. Como eu não quero ficar triste e eu tenho a imagem da minha tristeza atrelada a um determinado objeto (o corpo que me afetou), quero, então, acabar com a imagem da presença do corpo que me afetou de tristeza, o que diminui a potência da mente e do corpo, ao mesmo tempo. Se a causa da tristeza é ligada a esse corpo, produz-se esse

encadeamento chamado de ódio. Isto é, para que se odeie algo, é preciso que se esteja triste. Ao passo que para amar, tenha que se estar alegre. Tudo no âmbito do primeiro gênero do conhecimento.

A *Ética* de Spinoza nos convida a uma experimentação com a existência, na qual descobrimos o que é *bom* e o que é *mau* à nossa natureza, rompendo com a concepção moralista de organização em modelos fixos a serem seguidos, como o de bem e mal (PEREIRA; TIMM, 2015, p.34).

O homem sábio já liga as questões às causas da Natureza, não havendo causas imaginárias, mas apenas causas reais. Não é que haja um sujeito bom ou um sujeito mau. Há apenas bons encontros e maus encontros. Ou houve um mau jeito no encontro, podendo-se cogitar uma outra maneira de que o encontro seja melhor. Há, então, o raciocínio, o qual faz com que eu me coloque em experimentação: dessa outra forma, pode-se compor um bom encontro. Nesse sentido, esse homem sábio já não ama esse objeto, ele já refreia, visto que Spinoza entende como servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos-paixões.

Mas como tornar ativo um corpo, isto é, como é possível controlar as paixões? Trata-se de um longo processo, que, evidentemente poucos realizam inteiramente. Na *Ética*, Spinoza vislumbra um nível de conhecimento de um grau mais elevado, isto é, mais essencial, que é produzido por indivíduos que, a partir da sua seleção feliz de bons encontros, realizaram a sua potência de tal forma que já não mais padecem, já não mais se encontram vulneráveis a paixões que geram ideias inadequadas e suas ações correspondem plenamente a sua natureza, isto é, produzem ideias inadequadas e conhecimentos essenciais (PEREIRA; TIMM, 2015, p.34-35).

Já no segundo gênero, haverá ritmo, envolvendo várias experimentações de alegria, isto é, a vida se intensificando na nossa existência para perseverar na própria natureza. Enquanto no amor e no ódio, fica-se preso somente no efeito, que faz com se ligue sempre à causa imaginária. Por exemplo, como se veem os crimes passionais. Ou seja, liga-se a tristeza ao objeto exterior enquanto causa, no entanto, este objeto exterior enquanto causa já potencializou antes o amor. Daí a intenção de destruir o que se odeia, acreditando que se aquilo for destruído, a tristeza irá embora. O que será chamado posteriormente por Nietzsche – em *Genealogia da Moral* – de vingança imaginária, eu me vingo imaginariamente, por não estar pensando as causas reais da tristeza.

Spinoza falará de outros afetos relacionados ao amor e ao ódio, como esperança e medo, por exemplo. Para ele, a esperança é uma alegria instável que surge de algo de que não se tem certeza se irá efetivamente acontecer. Já o medo é uma tristeza instável, uma vez que não tenho certeza se aquilo que eu odeio irá realmente acontecer ou não. A ponto de Spinoza afirmar que não existe esperança sem medo, pois mesmo que se espere que algo aconteça (esperança), há o medo de que isso possa não acontecer, isto é, esperança e medo caminham juntos. Esperança

está ligada a algo que se ame, já o medo está ligado a algo que se odeie, visto que ambos estão na base das superstições, como bons ou maus presságios, por exemplo, denunciando o autor que as massas são governadas pela esperança e pelo medo. Já pelo conhecimento mais racional, a mente está apta a não se tornar prisioneira da esperança e do medo, visto que as superstições só mantêm os homens na ignorância.

Quem ama algo deseja *conservá-lo*, já que a mente imagina que o objeto amado é, em si mesmo, a causa do favorecimento da sua potência. E quem odeia algo deseja *afastá-lo* e *destruí-lo*, já que a mente imagina que o objeto odiado é, em si mesmo, a causa da diminuição da sua potência. [...] É inevitável que aquele que ama tenha a esperança de conservar o objeto amado e tenha, simultaneamente, o medo de perdê-lo, pois assim como a dúvida está para a imaginação, a flutuação de ânimo está para o afeto (FERREIRA, 2009, p.28).

Spinoza define a servidão humana como a impotência humana para regular ou refrear os afetos-paixões, ou seja, o homem é servo quando está impotente, isto é, quando excede aquilo que pode ou não consegue impedir certos afetos-paixões que são nocivos. Ele se torna, então, facilmente conduzido pelos afetos-paixões. Com isso, o servo até pode saber o que é melhor para si mesmo, mas acaba fazendo o que é pior para ele próprio, justamente por ser dominado por um afeto-paixão. E Spinoza propõe a liberdade humana que passa, necessariamente, por um conhecimento dos afetos.

Por isso, interessa-nos entender como os afetos são produzidos em nós e qual é a força ou a potência da nossa mente de, ao conhecer a produção dos afetos, tornarmo-nos livres para produzir os nossos próprios afetos. Spinoza dirá que a mente humana está unida ao corpo e que conhece, primeiramente, as modificações de seu próprio corpo, uma vez que sofre modificações com as misturas com outros corpos, produzindo as afecções ou imagens. Ou seja, as imagens ou afecções são produzidas nos encontros entre os corpos: imagens olfativas, gustativas, factuais etc., enquanto impressões, como uma espécie de carimbo que um corpo deixa em outro corpo.

Assim, quando imaginamos algo, imaginamos algo que foi afetado por um outro corpo, dado que a mente – unida ao corpo – considera essa impressão presente. É o conhecimento de primeiro gênero, o imaginário, no qual imaginamos impressões ou afecções que foram produzidas pelo nosso corpo, somente pelo fato de existirmos. E a todo momento, conhecemos esses efeitos dos outros corpos sobre o nosso próprio corpo. Spinoza chamará isso de afecção, que é a própria imagem – imagem corpórea, no entanto, a presença da imagem enquanto consciência já é imaginação.

O afeto, então, é a variação da nossa potência de agir, do nosso esforço para perseverar na nossa própria natureza. Logo, esforça-se para aumentar a sua potência de agir sobre o mundo. No entanto, o afeto é o favorecimento ou o constrangimento dessa potência de agir, enquanto variação da potência, do esforço. Portanto, é a afecção que produz o afeto. O afeto envolve necessariamente a afecção. É a ideia inadequada, justamente por misturar imagem e afeto, que são distintos, porém, aparecem misturados na consciência. A ideia é inadequada por ligar a imagem do afeto ao corpo que afetou, sendo que só um resíduo do corpo que afetou é conhecido.

Nesse sentido, se um corpo afetou a causa da minha potência, ele é a causa da minha alegria. Ou o contrário, se um corpo afetou a causa da minha tristeza, ele é a causa da minha tristeza. Logo, não se separa a imagem do afeto. Liga-se a causa do afeto à imagem de que se tem consciência. Nesse primeiro gênero do conhecimento em Spinoza, vivencia-se a servidão. Não há como transformar algo em valor universal. Algo não é bom para todos, pois os corpos têm singularidades. Essa universalidade é uma invenção moral. A mistura – enquanto composição – pode ser boa ou má, mas isso é singular para cada indivíduo.

Quando se determina que algo é universalmente bom ou mau, isso automaticamente abandona a nossa oportunidade de experimentar o conhecimento das relações com os corpos e disso retirar compreensões singulares. Spinoza ressalta a importância de nos servirmos das paixões para experimentarmos os afetos-ações. Entre todos esses afetos, existem afetos deixados de lado, devido à liberdade, mas existe um afeto que precisa ser mais cuidado: a alegria enquanto contentamento, quando toda a potência do corpo é favorecida, como já se explicou anteriormente.

Ao chegar no ponto em que já há a escolha racional da composição dos corpos que lhe são convenientes, o homem se alegra com sua potência de agir em favor de sua própria natureza, a partir de suas experimentações, enquanto conquista de outro corpo, uma maneira de se compor com o outro corpo. Essa alegria consigo mesmo que não veio ao acaso faz o sujeito experimentar o que Spinoza chama de *satisfação consigo mesmo* enquanto efetivação de potência, conhecida, então, como alegria ativa, produzida quando a minha mente tem essa ideia adequada.

Porém, existe outro desejo ativo, também derivado da ideia adequada, desejo de viver cada vez mais de forma livre, que faz o homem ser capaz de ter a *moderação*, quando se ativa a potência para regular e refrear os afetos nocivos. Se eu sou livre, consigo regular os afetos, visto que se eu exceder a dose, isso me fará mal, então, modera-se a ação no encontro com os outros corpos.

Ao mesmo tempo, continuar vivendo de uma maneira livre pressupõe a *generosidade*, isto é, quando se tem o desejo de ajudar os outros homens, uma vez que já se está livre e alegre. O que se diferencia do âmbito cristão da compaixão, que envolve o ato de ter dó de alguém. Para Spinoza, o fato de você estar livre o fará querer fazer com que outros homens também se tornem livres, conforme sua perspectiva de liberdade.

Contudo, Spinoza aponta a necessidade da *modéstia*, ou seja, não ficar falando de si mesmo. No sentido de que há coisas mais interessantes para serem conversadas do que falar de si mesmo, enquanto uma outra possibilidade de ser generoso. O que mostra uma outra postura diante do conhecimento desse sábio, em relação ao ignorante.

Já o amor de segundo gênero está relacionado a cada afecção (a cada encontro) que o corpo sofre. Ou seja, você continua amando a vida, porque a vida não age por finalidade. É a ordem da natureza, mesmo quando se fica triste, por ser ordem da natureza. No entanto, dissocia-se a imagem do afeto no segundo gênero do conhecimento. Não se confunde o pensamento com a imagem. Esse segundo gênero de conhecimento será chamado de razão, de racional, no campo das causas reais entre os corpos. Como os corpos mudam, eles procuram ser causas dos próprios afetos. O que antes combinava passa a não combinar mais. Existe desejo no corpo de ser afetado de outras maneiras, quebrando hábitos.

Já o terceiro gênero do conhecimento será chamado por Spinoza de intuitivo, uma vez que se trata de um conhecimento da essência, da nossa própria essência, essência do corpo e também da essência da nossa própria mente. E toda essência é eterna, enquanto parte da essência da Natureza (Deus). Visto que Deus coexiste com os seus produtos, como experiência da eternidade, quando se produz a própria essência por meio da maneira de ser afetado pelos outros corpos. A essência é modificada e produzida pelo encontro com os outros corpos para produzir a essência do corpo e a essência da mente.

Natureza Naturada é o que existe: um corpo e uma mente já é Natureza Naturada. Spinoza denominará de atributo Extensão aquilo que produz os corpos. O atributo Extensão não produz ideia (mente), por isso o corpo não pensa. É a mente quem pensa. Assim, o atributo extensão, que é uma potência de Deus, produz, por toda a eternidade, corpos, das mais diversas formas, visto que a forma é o resultado do encontro. A forma é o resultado de um encontro de corpos, é uma criação. Deus (Natureza) não fez o homem a partir de um modelo, de uma forma, mas sim os corpos são produtos de um agenciamento: de criações da Natureza. Deus produz corpos necessariamente – atributo Extensão (GONÇALVES, 2019, p.9).

Ao ir me diferenciando de mim mesmo, passo a me produzir, enquanto artista de mim mesmo, uma vez que quero experimentar outros afetos, ser afetado de maneiras diferentes, para que minha vida seja cada vez mais intensa. Isso tem relação direta com o conhecimento

intuitivo, no qual a morte deixa de ser um problema. Visto que a filosofia de Spinoza é a filosofia da vida, em que esse homem livre quase não pensa na morte. E esse conhecimento intuitivo só é possível por sermos ativos, ou seja, causa das nossas próprias modificações, conquistando essa singularidade.

Isso também se constitui como uma abertura ao imprevisível, através de uma experimentação, de uma forma diferente de quebrar hábitos. É então quando se passa a compreender que cada maneira de se transformar lhe é conveniente. O que só se dará pela experimentação. Pois, ao se alegrar de muitas maneiras, a mente é estimulada. E quanto mais se está alegre, mais próximo se está de se ter esta ideia adequada de contentamento.

As ideias apresentadas por Spinoza nos remetem a Deleuze e se constituem muito importantes para que se possa pensar a psicologia política e, por conseguinte, a psicologia da diferença. Compreender os fundamentos da Psicologia Política e seu arcabouço teórico será fundamental após o entendimento da leitura da obra de Spinoza feita por Deleuze e outros(as) autores(as).

4 Considerações finais

Este artigo teve como proposta apresentar as contribuições da teoria dos afetos de Spinoza à Psicologia da Diferença. Vimos que a Psicologia da Diferença se caracteriza por sua antítese aos discursos de hierarquização e de hegemonia, objetivando a valorização das singularidades. Ela se articula com a Filosofia da Diferença, com a Psicologia Política e com a Clínica Política.

Nesse sentido, os sujeitos desta pesquisa foram os autores da base teórica que permitirão o direcionamento temático aqui proposto à Psicologia da Diferença, enquanto escuta experimental, no que tange a uma ética das singularidades. Dentre esses autores, o primeiro e que serve de base dialógica aos demais é Baruch Spinoza, com a sua Teoria dos Afetos.

Este artigo apresentou a Teoria dos Afetos de Spinoza, a qual atua como uma das bases da ideia da Diferença de Gilles Deleuze e Felix Guattari. Nessa perspectiva, pode-se observar que a Psicologia da Diferença tem forte interlocução com a Teoria dos Afetos de Baruch Spinoza.

Vimos que o desejo se constitui como a própria essência da pessoa. Quando se é afetado por um outro corpo em que o seu desejo é favorecido, sua própria essência, isso faz com que se experimente a alegria. Quando esse desejo é constrangido, isso faz com que se experimente a tristeza. Essa percepção sobre os afetos de alegria e afetos de tristeza, considerando-se o desejo

como a essência de cada sujeito, fornece dados para a clínica da Psicologia da Diferença, que valoriza a vida sugerindo encontros de alegria, uma vez que a vida se intensifica na existência para perseverar na própria natureza.

Observou-se, neste artigo, que Spinoza define a servidão humana como a impotência humana para regular ou refrear os afetos-paixões, isto é, o homem é servo quando está impotente, ou seja, quando excede aquilo que pode ou não consegue impedir certos afetos-paixões que são nocivos. Ele se torna, então, facilmente conduzido pelos afetos-paixões. Nessa perspectiva, o servo até pode saber o que é melhor para si mesmo, mas acaba fazendo o que é pior para ele próprio, justamente por ser dominado por um afeto-paixão. E Spinoza propõe a liberdade humana que passa, necessariamente, por um conhecimento dos afetos. Essa proposta de liberdade humana é peça-chave da Psicologia da Diferença.

A pesquisa demonstrou que, ao chegar no ponto em que já há a escolha racional da composição dos corpos que lhe são convenientes, o ser humano se alegra com sua potência de agir em favor de sua própria natureza, a partir de suas experimentações, enquanto conquista de outro corpo, uma forma de se compor com o outro corpo. Essa alegria consigo mesmo que não veio ao acaso faz o sujeito experimentar o que Spinoza denomina de satisfação consigo mesmo enquanto efetivação de potência, conhecida, então, como alegria ativa, produzida quando a mente tem essa ideia adequada.

Como mencionado na introdução deste artigo, enquanto justificativa social da pesquisa, as singularidades dos sujeitos, a partir de uma lógica analítica da coletividade e todas as suas pressões e seus agenciamentos, poderão ser potencializadas por este devir transformador que supere a ideia de repetição. Na Psicologia da Diferença, a aproximação com Espinosa cria uma noção de realidade que é totalmente englobada por uma substância (imanência).

Conforme o relatório do grupo de pesquisa “Outras Palavras”, do qual também fazem parte os autores deste artigo, na Psicologia da Diferença, buscamos desenvolver uma sensibilidade para essas “sutilezas” que fazem toda a Diferença, que são a micropolítica do processo de diferenciação de si mesmo. É preciso cuidar dos devires, não os abafar, experimentá-los com prudência, pois a partir deles é que alguma criação é possível – o que inclui a criação de modos de vida.

O *ethos* ou território da Psicologia da Diferença passa por produzir um olhar e atuação terapêutica que se contrapõem à análise e à programação, a partir dos traços de semelhanças que criam nichos estruturais de adequação (representação) dos sujeitos, do pensamento, do espaço e do tempo. Este posicionamento ético busca produzir a cartografia em movimento e do

movimento, vislumbrando os processos de produções singulares, os fluxos que rompem, agrupam, criam e recriam, a partir de cada situação concreta em que nos encontramos. Ela busca apreciar e compreender justamente aquilo que é singular, a valorização do que é único, mas de forma múltipla e real. Há uma multiplicidade de produções singulares atravessadas e compostas pelo externo, não tão externo já que o sujeito em questão também o compõe. Uma expressão rizomática e cartográfica da vida (OUTRAS PALAVRAS, 2021).

Referências

- CHAUI, Marilena. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997, p. 224.
- FERREIRA, Amauri Carlos. *Introdução à Filosofia de Spinoza*. São Paulo: Quebra Nozes [Disponibilizado por Le Livros], 2009. Acesso em: 14 abr. 2019. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/8ex51>.
- GONÇALVES, Jonas Rodrigo. Como elaborar uma resenha de um artigo acadêmico ou científico. *Revista JRG de Estudos Acadêmicos*. Ano III, Vol.III, n.7, jul.-dez., p.95-107, 2020.
- GONÇALVES, Jonas Rodrigo. Para compreender Deus em Spinoza enquanto Natureza. *Revista Processus de Estudos de Gestão, Jurídicos e Econômicos*. Ano IX, n.21, jan./jun., 2019.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HAESBAERT, Rogério; BRUCE, Glauco. *A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari*. NUREG (Núcleo de Estudos sobre Regionalização e Globalização). Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2002.
- LEITE, Wiltonn William. *O homem livre em deus por Bento Espinosa*. Dissertação de Mestrado. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 2016.
- MARCONI, Marina Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Técnicas de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 1999.
- OUTRAS PALAVRAS. *Relatório final anual de 2021*. Brasília: Outras Palavras (Universidade Católica de Brasília), 2021.
- PEREIRA, Ondina Pena; TIMM, Flávia Bascuñán; GONÇALVES, Jonas Rodrigo. Psicologia da Diferença: por uma ética da singularidade. *Revista JRG de Estudos Acadêmicos*. Ano II, Vol. II, n.4, jan./jun., 2019.
- PEREIRA, Ondina Pena; TIMM, Flávia Bascuñán. Mulheres e violência: em busca de um método de atendimento psicossocial da diferença. PEREIRA, Ondina Pena (Org.). *Saúde mental, ética e política: vidas dissidentes e práticas psicológicas contra-hegemônicas*. Jundiaí: Paco, 2015.
- PEREIRA, Ondina Pena. A prática psicológica e a crítica aos sistemas hegemônicos de produção de significados: uma contribuição conceitual. PEREIRA, Ondina Pena (Org.). *Saúde mental, ética e política: vidas dissidentes e práticas psicológicas contra-hegemônicas*. Jundiaí: Paco, 2015.



SANTOS, Zamara Araujo dos. *A geofilosofia de Deleuze e Guattari*. Dissertação de Mestrado. Campinas-SP: Unicamp, 2013.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. [Tradução de Tomaz Tadeu] Belo Horizonte: Autêntica, 2009.