

O desejo como essência da educação

Juliana Merçon

Instituto de Investigaciones en Educación, Universidade Veracruzana, México

Resumo

A filosofia de Espinosa nos permite repensar a educação de várias maneiras. Minha proposta, neste artigo, é a de que a pensemos como um movimento do desejo, que pode tanto ser marcado pelo pensamento ativo como por passividades. Exploraremos, assim, em que consistiria o desejar passivo e também a ativação do desejo, construindo pontes com situações de aprendizagem e ensino. Veremos, ao final, como o desejar ou educar ativo enlaça o entendimento do desejo, o desejo de entender e o desejo de compartilhar com outros aquilo que entendemos.

Palavras-chave: Educação; Espinosa; Desejo.

Abstract

Spinoza's philosophy allows us to rethink education in a variety of ways. In this article I propose that we think of education as a movement of desire, which can be defined by active thinking or by passive affects. We will thus explore both what passive desire and the activation of desire consist of, and construct connections with learning and teaching situations. Finally, we will see how active desire or education intertwine the understanding we have of our desire, with the desire to understand, and the desire to share our understanding with others.

Key words: Education; Spinoza; Desire.

A razão não participa sempre da educação. O ato de educar ou educar-se sempre envolve algum tipo de conhecimento, mas este conhecimento nem sempre é racional. O que se aprende e se ensina, - em uma sala de aula, através de um livro, através de uma conversa com amigos ou da reflexão sobre a própria experiência, - pode ser tanto um conhecimento imaginativo, parcial e imediato, como um conjunto de ideias adequadas ou racionais, que nos permite compreender mais efetivamente a realidade e sobre ela atuar com potência aumentada. Não é, portanto, o conhecimento racional aquilo que define o ato educativo. A essência da educação, proponho neste artigo, não radica na razão senão no desejo.

Espinosa afirma que a essência é “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” (EII P10 Esc). Para que minha proposta seja válida é necessário mostrar então que não há educação sem desejo nem desejo sem educação. Sugerir que *não há educação sem desejo* significa afirmar, entre outras coisas, que em toda situação educativa, em que se aprende ou ensina algo, imaginativo ou racional, o desejo está necessariamente presente. Por outro lado, propor que *não há desejo sem educação* (que o desejo não pode existir nem ser concebido sem aquilo que ele define) implica compreender o desejo como um processo epistêmico-afetivo que é sempre educativo, mesmo quando o que se aprende ou o que se ensina não envolve o aumento da potência de pensar e agir. Em todo caso, para que estas ideias se tornem mais claras, será importante que, ao longo deste artigo, exploremos atentamente a noção de desejo em Espinosa.

Veremos, inicialmente, de que maneiras o tratamento espinosano dos afetos rompe com a tradição e como o filósofo atribui um lugar central ao

desejo, definindo-o como a própria essência do ser humano. Posteriormente, proporei que o desejo pode ser pensado como sendo passivo ou ativo. Em associação a esta ideia, poderemos afirmar que a educação é concebível como um processo no qual participam formas distintas de entendimento, afeto e conexão com as coisas. Sugerirei que no caso de uma educação pela ou para a atividade se afirmam três movimentos interconectados: o conhecimento do desejo, o desejo de conhecer e o desejo de compartilhar o conhecimento com outros. Várias questões emergem das ideias propostas e são lançadas ao final do texto, como um convite a que sigamos refletindo sobre as conexões entre educação e desejo. Começemos, pois, com uma contextualização da noção de desejo em Espinosa.

Geometria do desejo

Para vários filósofos do século XVII o entendimento das paixões cumpre um papel decisivo na afirmação de uma vida ética e na organização da vida política. Descartes, Malebranche, Hobbes e Espinosa, seguindo rotas conceituais distintas, transformam elementos da teoria aristotélica predominante em sua época e formulam novas maneiras de conceber o mundo e a experiência humana. A afetividade é radicalmente reconceptualizada pela filosofia de Espinosa. Já não sendo concebida como contingente, defeituosa ou como um vício, as paixões passam a ser objeto de um exame rigoroso. Uma abordagem científica estrita suplantaria assim posturas moralistas que impedem que se compreenda efetivamente os afetos. As intenções filosóficas de Espinosa se diferenciam profundamente das atitudes

[...] [d]aqueles que, em vez de compreender, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens. A esses parecerá, sem dúvida, surpreendente

que eu me disponha a tratar dos defeitos e das tolices dos homens segundo o método geométrico, e que queira demonstrar, por um procedimento exato, aquilo que eles não param de proclamar como algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão (EIII Pref).

A razão pode revelar o funcionamento das paixões porque mesmo aquilo que é contrário à razão não escapa à ordem da Natureza. Ao negar a existência de um Deus transcendente que age através de milagres, assim como a de um humano divinizado cujas ações instaurariam um império independente no mundo, a Natureza é tomada como uma só potência da qual tudo segue necessariamente. Aquilo que não podemos compreender não encontra sua causa em um Deus antropomórfico ou em uma suposta afetividade humana indecifrável, senão que simplesmente reflete nosso saber limitado, ou seja, nossa ignorância. Neste sentido, a ampliação dos limites de nosso saber implica uma investigação intelectual que incide sobre fenômenos antes considerados ininteligíveis. Este é o caso, dos afetos e, entre eles, do desejo.

Espinosa insiste que o conhecimento da natureza das coisas se baseia sempre nas leis e regras universais da Natureza. Assim sendo, todo e cada afeto também admite causas precisas e passíveis de conhecimento. Por esta razão, Espinosa declara que considerará “as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos” (EIII Pref). No tratamento geométrico que Espinosa dispensa aos afetos, o possível e o contingente são considerados produtos da nossa imaginação (EI P33 Esc1). O desejo só pode ser medido com o compasso da razão porque não é contingente, ou seja, porque, assim como todas as outras coisas existentes, ele é determinado pela necessidade da Natureza não somente a existir como também a existir de uma certa maneira e a produzir certos efeitos (EI P29).

Desejo como essência

O desejo de viver feliz ou de viver e agir bem é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual cada um se esforça por conservar o seu ser. EIV P21 D

É importante que compreendamos de que maneiras a noção de vontade (*voluntas*) se aproxima e se diferencia da noção de desejo (*cupiditas*) na obra espinosana. Para Espinosa, a vontade, assim como o desejo, não é livre. Em outras palavras, a vontade não se refere ao processo natural gerador daquilo que é (*Natura naturans*) senão ao produto ou efeito necessário deste processo (*Natura naturata*). A vontade não é uma faculdade da mente, com funcionamento próprio, mas sim um “modo definido do pensar” (EI P32, P31), ou seja, ela é uma ideia pela qual a mente afirma ou nega algo. Volições e ideias singulares são basicamente uma só e mesma coisa (EII P49 D2). Nossas ideias, ao envolverem a afirmação ou negação volitiva de algo, são determinadas por outras ideias, assim como o nosso corpo é determinado por outros corpos.

Guiados tanto por ideias inadequadas como por ideias adequadas, a mente se esforça para perseverar na existência. Quando este esforço ou *conatus* se relaciona com a mente, ele recebe o nome de vontade. Quando o *conatus* se refere à mente e ao corpo juntos, ele é chamado apetite. Segundo Espinosa, o apetite é a própria essência dos humanos, de cuja natureza as ações que promovem nossa preservação seguirão necessariamente. Enquanto a vontade se refere ao intelecto e o apetite ao *conatus* em sua relação simultânea com a mente e o corpo, o desejo é definido como “o apetite juntamente com a consciência que dele se tem” (EIII P9 Esc).

A consciência, que permite distinguir entre desejo e apetite, é uma marca humana de nossa relação com as coisas. No entanto, Espinosa nos adverte que sejamos ou não conscientes de nosso apetite, o apetite segue sendo o mesmo. A consciência para Espinosa não é, portanto, fundadora, não é um *cogito* independente ou uma substância com força causal absoluta. A consciência no sistema espinosano não faz do indivíduo um sujeito livre, mas, sim, nos possibilita pensá-lo como uma *singularidade* formada por arranjos corpóreo-mentais sempre relacionalmente constituídos. A diferença introduzida pelo desejo como consciência do apetite pode ser interpretada como a consideração de mais um nível de determinação que envolve a ideia de nosso esforço para seguir existindo. Talvez seja por isso que Espinosa define o desejo como um *afeto primário* (EIII P11 Esc).

Na primeira definição dos afetos que aparece no final da parte 3 da *Ética*, Espinosa afirma que “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”. Desta definição derivam os próximos passos do presente estudo. Em primeiro lugar, exploraremos algumas implicações da identidade entre desejo e essência, associando-as à noção de educação. Posteriormente, proporei que pensemos em modalidades tanto passivas como ativas do desejo.¹ Para cada caso, tecerei relações com a educação, mostrando como a imaginação e a razão constituem nossa natureza assim como a natureza de nossas experiências epistêmico-afetivas.

Espinosa explica que “o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de um outro, tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da do outro” (EIII

¹ Esta proposta aparece originalmente em meu livro *Aprendizado ético-afetivo: uma leitura spinozana da educação* (2009). Eu a adapto no presente texto, relacionando-a mais diretamente à tese de que o desejo (passivo ou ativo) define nossa vivência educativa.

P57 D). Com esta asserção o filósofo transforma a maneira como a noção de essência vinha sendo concebida na tradição. Ao invés de atribuir traços universalizáveis à essência humana (racionalidade, sociabilidade, etc), Espinosa se refere à singularidade dos indivíduos – às suas múltiplas formas de afetação e esforço - a fim de defini-los. Neste sentido, Balibar (1997, p. 4) sugere que o desejo definido como essência funciona, para Espinosa, não como um princípio unificador, mas sim como um princípio de determinação e diferenciação. Podemos dizer que o mesmo se aplica à educação. Concebida como atividade humana que se define pela formação de ideias ou conhecimento, a educação de cada individuo é determinada por fatores distintos, que delineiam diferentes processos de aprendizagem e ensino. Há assim tantas experiências educativas quanto formas de afetação e tipos de esforços para seguir existindo. Marcada necessariamente pelo desejo humano (ou pelo desejo que é o humano), a educação se expressa, portanto, como atividade que é tanto singular como múltipla.

Dado que nosso desejo corresponde à nossa essência, segue (de acordo com EII P10 Esc) que não podemos existir sem desejar, assim como o desejo não existe sem que esteja incorporado ao conjunto de relações que configura nossas potências mentais e corporais, e, particularmente, à alguma atividade epistêmico-afetiva, isto é, educativa. Assim sendo, a singularidade de nossa essência *qua* desejo se refere à combinação única de movimento e repouso que nos define, às potências que nos distinguem uns dos outros, e às maneiras como conhecemos e compartilhamos conhecimentos, educando-nos e educando a outros.

Uma outra implicação da correspondência entre desejo e essência envolve a ideia de que ela permite não apenas diferenciar indivíduos como

também momentos experienciados por um mesmo indivíduo. Considerando que nosso *conatus* ou essência singular é determinado tanto interna como externamente, a configuração de potências que nos define a cada momento varia de acordo com a dinâmica de afetações a que estamos sujeitos. Com efeito, Espinosa sugere que o desejo se refere a “todos os esforços, todos os impulso, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado [...]” (EIII Def Afetos I). Assim sendo, podemos afirmar que, embora esteja sempre presente como uma operação necessária, nosso desejo é também uma força mutável por ser determinada pelas interações constantes das quais nosso corpo-mente necessita para a sua conservação, regeneração e adaptação. O educar a si e a outros, enquanto atividade básica ou manifestação humana essencial, também ocorre de formas distintas ao longo de uma mesma vida. Neste sentido, não apenas conhecemos imaginativa ou racionalmente, como também variam os conteúdos e os tipos de relação ou atração que estabelecemos com ideias imaginativas e racionais em nossa experiência. A educação como movimento do desejo é, assim, pluriforme; marcada, como veremos a seguir, por afetos predominantemente passivos ou ativos.

Desejando passivamente

No *Tratado da correção do intelecto*, Espinosa expressa sua insatisfação com os bens comumente perseguidos na vida:

Desde que a experiência me ensinou ser vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana, e tendo eu visto que todas as coisas de que me arreceava ou que temia não continham em si nada de bom ou de mau senão enquanto a mente era movida por elas, resolvi, enfim, indagar se existia algo que fosse o bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, e pelo qual unicamente, rejeitado tudo o mais, a mente fosse afetada; mais ainda, se existia algo que,

achado ou adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema (TIE, 1).²

Em sua busca pelo bem verdadeiro, Espinosa caracteriza nossa relação com as coisas através da 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, enquanto 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 nesta 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 constitui uma forma de conhecer que é imaginativa. Esta visão das coisas como boas ou más em si coloca-nos em uma posição de ignorância frente ao nosso próprio apetite e nos afasta assim de um tipo de entendimento ativo do nosso desejo. Isto 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 (EII P16), 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 elas sejam isoladamente -

² Embora esteja adotando, em geral, a tradução de Carlos Lopes de Mattos (Col. Os pensadores, 1997) para o *Tractatus de Intellectus Emendatione*, substituí, nesta citação, o verbo ‘abalar’ que Mattos utiliza para traduzir “*animus movebatur*” pelo particípio passado do verbo ‘mover’, resgatando o sentido original. Da mesma forma, traduzo “*animus*” como mente e não como ‘alma’. Estas diferenças são relevantes para a discussão que segue.

que a alegria pode ser buscada, que nossa potência pode ser aumentada, e que uma maior distância da passividade – do vazio e futilidade da vida - criada.

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 afetados por ele. Os mesmos objetos não nos afetam sempre da mesma maneira porque a forma como somos afetados depende, por sua vez, de como se configura nosso corpo ou aptidão para ser afetado a cada momento. Assim, sugere Zourabichvili (2002, p. 79), a nossa relação com as coisas e o desejo correspondente envolvem distintos aspectos: a maneira como somos afetados pelas coisas depende da nossa avaliação das coisas e esta 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. Esta ampliação da experiência pode vir a configurar, desta 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 este motivo, é importante enfatizar 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, esta 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 (EIV Ap. 2). A associação entre desejo e conhecimento é clara: “Com efeito, todos os desejos que nos determinam a fazer algo podem provir tanto de ideias adequadas quanto de ideias inadequadas” (EV P4 Esc). A inadequação do pensar, da qual deriva o nosso desejar passivo, torna-nos, como veremos em seguida, ‘distraídos’ pelos objetos de nosso desejo.

Após identificar a riqueza, a honra e a concupiscência como bens comumente considerados supremos e, portanto, mais almejados, Espinosa nos 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” (TIE 3). A impossibilidade de ‘pensar em outro bem’, resultante da distração da mente, constitui um fechamento da experiência afetiva. Neste 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 Espinosa, “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” (TIE 5). *Dis-traídos*, ao desejarmos ser honrados, submetemos nosso pensar à força da opinião de outras pessoas, tornamo-nos passivos em nossas buscas, *traímos*, enfim, a confiança em nossas próprias potências.

A passividade de nosso desejo, quando vivida com maior intensidade, pode ser caracterizada por uma entrega completa aos objetos. Esta situação

configuraria o que Espinosa 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 frequentemente é causa de morte para aqueles que o possuem e sempre causa de perecimento para os que são possuídos por isto” (TIE 7). Podemos então desejar e ‘possuir’ objetos que não fomentam nossa potência, e que muitas vezes levam até mesmo à nossa destruição. Além disso, podemos, nesta relação em que estamos alienados de nossas próprias forças, chegar a ser ‘possuídos’ por aquilo que desejamos. Assim, no auge de nosso desejo passivo, não apenas estaríamos investindo nos objetos as forças que poderiam auxiliá-nos em nossa própria expansão, não apenas estaríamos recanalizando esforços que nos afastam de nossa potência, mas também corremos o risco de sermos ‘possuídos’ pelos objetos de nosso desejo. Neste último caso, não haveria a 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 sim uma conversão daquilo que somos em algo distinto. A posseção refere-se, portanto, ao perecimento de nossas forças, agora convergidas na conservação de algo que diverge de nós mesmos. Possuídos ou obcecados por um objeto externo, estaríamos, como sugere Zourabichvili (2002), submetidos à lei do outro, a um modo de vida que contradiz nossa própria potência ou natureza.

Como relacionar as noções de distração e posseção com a educação? Quiçá não seja exagerado afirmar que o tipo de desejo que sustenta a maior parte das experiências de aprendizagem e ensino é passivo. Seja através de laços institucionais ou informais, de objetos e situações convencionais ou atípicas, da intenção ou não de se produzir ou compartilhar conhecimentos, a

educação se constitui predominantemente como experiência imaginativa, de distração oscilante entre inúmeras ideias e sensações com as quais estabelecemos relações pouco úteis, ou seja, que pouco nos ajudam a expandir nossas potências. Entre vários exemplos possíveis, destaquemos a função distratora exercida pela organização meritocrática que fundamenta a educação formal. O fato de que estudantes são recompensados por cumprir deveres que muitas vezes não incentivam seu pensar ativo pode levar ao deslocamento da busca do bem próprio. As notas ou qualificações, assignadas, por exemplo, após uma prova ou um curso, atuam frequentemente como sinais imaginários que transmitem a impressão de se haver terminado um processo epistêmico relevante. Não obstante, o que realmente ocorre em muitos casos é: 1. o controle externo da inversão afetiva feita pelo estudante; 2. a determinação de um aprendizado pouco útil ou ativo; 3. o fomento a uma busca por honras ou glórias refletidas na classificação escolar ou comparação entre estudantes. No lugar de um pensamento ativo, auto-orientado e discernidor das relações mais favoráveis ao próprio desenvolvimento, prevalece a conformação do desejo a critérios extrínsecos, à opinião dos outros, à glória ou alegria fugaz que nasce da valoração alheia (EIII Def Af 30). Quando magnificada em uma espécie de identificação completa com a força externa, esta distração frente ao bem próprio passa a corresponder a um estado de possessão, como aquele que descreve Espinosa. Assim sendo, o juízo e o mérito pautados em critérios que não se destinam necessariamente a promover a atividade do pensamento tomam posse da potência de distinguir aquilo que atua como um verdadeiro bem daquilo que meramente satisfaz o que é determinado por outros. O desejo por ser o que não somos para corresponder a expectativas que nos afastam de nossas potências configura, assim, uma das experiências a que o sistema educativo pode incitar.

A distração que equivale a uma fixação da mente em algo que imaginamos especial, singular ou sem conexão com outras coisas que temos conhecido é chamada por Espinosa de “admiração” (EIII Def Af 4). A medida que nos encontramos com novos objetos ou situações de aprendizagem, mestres ou autores, a mente pode se deter naquilo que sobressai como se não estivesse concatenado a coisas passadas. Assim ocorre, por exemplo, o afeto de admiração por um professor ou professora cujo estilo cativa nosso desejo. Para Espinosa, porém, esta distração da mente não provém da pessoa em si como causa positiva senão da interrupção de uma corrente associativa que nos faz passar de uma coisa a outra por seus laços de contiguidade imaginativa (EIII Def Af 4 Exp). A fixação prolongada do desejo admirador abarca riscos similares aos discutidos anteriormente: os de tornar-nos reféns de forças externas que não necessariamente fomentam o uso de nossas próprias potências. Embora nosso propósito aqui não seja o de discutir esta questão, caberia, no entanto, indagar se a mente poderia admirar a singularidade de gestos ou estilos educativos que promovem, justamente, a ativação do nosso desejo.

O desejar ativo

As reflexões anteriores nos levam a perguntar: 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. Conceber adequadamente a forma como somos determinados (compreender adequadamente como somos afetados) nos leva a desejar ativamente (orientar racionalmente nosso apetite) e a produzir afetos ativos: “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 (...)” (EIV P61 D).

A atividade consiste no entendimento de como somos determinados pelas coisas, ou seja, em saber a série de causas do nosso apetite e afetos. Considerando que a razão não é nunca apenas um processo cognitivo, mas sempre também afetivo, em sua atividade, 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 pela presença ou ausência de objetos particulares, saímos da posição de distração ou possessão supostamente exercida pelas coisas e passamos a ocupar um lugar de atividade, em que somos determinados a fazer aquilo que entendemos adequadamente.

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. Isto porque a mente opera sempre em correspondência com nosso corpo (EII P7 Esc) e porque a razão participa da mesma dinâmica afetiva que constitui o restante da experiência humana (EIV P15). A mudança no pensar não é, portanto, uma mudança meramente cognitiva, uma modificação de perspectiva, mas uma mudança em nossa maneira de ser afetados, sentir e agir no mundo – é uma mudança em nosso desejo. O entendimento adequado de como somos determinados faz com que sejamos causa adequada de nossas ações, isto é, ativos. Ademais, assim como a causa de nossos afetos se transforma, também se modifica a nossa potência de afetar e ser afetados, ou seja, o nosso estar no mundo. Esta mudança em nosso estar no mundo que resulta da ativação do desejo nos torna,

por sua vez, aptos a mais atividades em função da clareza alcançada com relação ao que nos potencializa e ao que, portanto, merece ser objeto de 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 caracteriza a experiência de distintos regimes do desejo e do pensar é, justamente, a dinâmica afetiva que atravessa nossas relações com as coisas e que nos determina por meio destas relações. Com efeito, a transformação de um desejar passivo em um desejar ativo e vice-versa ocorre em virtude de nossos encontros alegres ou tristes, que provocam um aumento ou diminuição de nossa potência.

A alegria possui um papel decisivo na transição que equivale à ativação do desejo. Enquanto formos determinados por afetos de tristeza, mas também de alegria passiva, nossos desejos serão ainda irracionais, porque nascem de ideias inadequadas. Porém, a experiência de alegria que equivale à união com o que convém, mesmo ocorrendo fortuita ou passivamente, pode gerar o entendimento do que é comum e do que nos determina nesta comunalidade (Deleuze, 1969). Este entendimento baseado nas noções comuns 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” (EIV P63 D). 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 afetados 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 surge do conhecimento verdadeiro, diz-nos Espinosa, pode ser extinto ou refreado por muitos outros desejos que provêm de afetos pelos quais somos afligidos (EIV P15). Por não existir nenhuma coisa com relação à qual não exista outra coisa mais forte (EIV Ax), nosso corpo e pensamento, mesmo quando ativamente desejanter, estão sempre sujeitos a mudanças afetivas que nos despotencializam. Esta dinâmica explica, em parte, por que muitas vezes percebemos o que é melhor para nós, mas fazemos o que é pior (EIV P17 Esc).

Nosso *conatus*, cuja expressão máxima consiste em nosso pensar e desejar ativos, encarna a dinâmica afetiva que é a marca do projeto ético de Espinosa. O esforço conativo que coincide com o aperfeiçoamento do nosso pensar, - esforço este que nos leva a conhecer adequadamente a nós mesmos e a outras coisas que nosso intelecto tem a potência de abranger, - constitui, segundo Espinosa, o nosso desejo supremo ou *summa cupiditas* (EIV Ap. 4). O *conatus* que somos, quando se expressa, através do desejo ativo, - 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.

Esta ativação do desejo, além de poder ser pensada como o devir da própria ética, pode igualmente ser compreendida como um processo sobre o qual incide um certo tipo de educação ou esforço afetivo-cognitivo

caracterizado pela razão. Veremos, a seguir, como esta educação do desejo, que é sinônimo de um aflorar ético, não culmina com a compreensão racional do apetite e, sim, com a conversão da razão em um esforço que é, ele mesmo, desejante.

A ativação do desejo como um devir ético

Para Espinosa, a virtude não resulta jamais da supressão de nossos afetos, mas se identifica, precisamente, com a potência, *conatus* ou desejo ativo dos indivíduos.

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 (EIV Def 8).

Considerando que a virtude consiste em agir em consonância com nossa própria natureza, e que nos esforçamos por conservar-nos através das potências que nos constituem a cada momento, segue-se: 1. que o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser; 2. que a felicidade coincide com o uso de nossas potências de conservação; e 3. “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” (EIV P18 Esc). A virtude, enquanto desejo ou esforço para continuar existindo através da maximização de nossas potências de pensar e agir, é, portanto, seu meio e também seu próprio fim. Em outras palavras, a virtude não é, segundo Espinosa, uma recompensa ou estado superior alcançado ao final do uso de nossas forças: o exercício das nossas potências de pensar e agir é, precisamente, aquilo que nos faz virtuosos.

Vimos que cada um de nós é definido pelo esforço que exercemos para permanecer na existência, ou seja, por nosso *conatus*, desejo ou essência singular. A identificação entre virtude e potência implica, portanto, 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 delinea um percurso ético, ora afastando-se ou aproximando-se das potências próprias, através do encontro com o que é útil ou não para cada corpo-mente. Assim, “o primeiro e único fundamento da virtude ou do princípio correto de viver consiste em buscar aquilo que é útil para si” (EV P41 D). Esta redefinição do bem como aquilo que sabemos ser certamente útil para nós (EIV Def 1), ao permitir que compreendamos a ética através dos estados do *conatus* ou desejo, opõe-se a visões universalizantes que fundam-se na ideia de que existiria um bem ou um mal em si. Já em seu *Tratado da correção do intelecto*, Espinosa 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” (TIE 12). Na *Ética*, estas relações conforme as quais uma coisa é chamada boa ou má apresentam-se como sendo estabelecidas por nosso *conatus* ou desejo: “Não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçamos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (EIII P9 Esc).

Com esta assertiva, Espinosa desafia qualquer tipo de moralismo transcendente e insiste que nossos julgamentos são, inextricavelmente, condicionados por nossos desejos, sejam eles passivos ou ativos. Ao sermos muitas vezes movidos por desejos passivos e suas ilusões, afastamo-nos de nossas forças, julgando como sendo boas as coisas que não nos são úteis.

Porém, como vimos anteriormente, este desejar que posiciona-nos fora de um devir ético pode ser modificado através do entendimento de suas causas ou determinações. Este 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 com precisão o que contribuirá ou não ao nosso devir ético, enquanto a mente não for afetada por tristezas que a tornem passiva, esforçar-nos-emos, em função da razão, por compreender. Diz-nos Espinosa: “a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender” (EIV P26). Tudo aquilo que promove compreensão efetiva ou conhecimento adequado, por ativar nosso *conatus* e aproximar-nos de nossa potência, constitui, portanto, o que nos é mais útil. Razão afetiva, desejo ativo e virtude reúnem-se: “[...] todos os apetites ou desejos são paixões apenas à medida que provêm de ideias inadequadas, enquanto os mesmos desejos são considerados virtudes quando são suscitados ou gerados por ideias adequadas” (EV P4 Esc).

Os desejos provenientes da razão seriam, assim, virtudes. Apesar de muitos comentadores destacarem a razão como o centro da teoria ética espinosana, Heidi Ravven (2001, p. 311) argumenta que a ética de Espinosa 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 aqui compreendida como uma fase: a fase final e decisiva do desejo ativo que equivale à virtude. O desejo, enquanto *conatus*, teria assim prioridade sobre o conhecimento em nosso devir ético – um devir que corresponde, justamente, à ativação do *conatus* ou desejo.

Marilena Chauí (1990, p. 55) esclarece que, por estar a razão igualmente submetida à dinâmica afetiva que move as paixões, podendo ser inclusive ‘vencida’ por uma paixão mais forte e contrária, o projeto ético espinosano não se traduz como uma conversão do desejo em racionalidade, mas, sim, indica que é a razão que precisa tornar-se desejante para expressar-se com toda sua potência. Apenas quando uma ideia racional se afirmar como desejo é que ela será mais forte do que o desejo passivo e poderá, assim, predominar e 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.

Uma educação que consiste na ativação do desejo por meio do uso das potências próprias de pensar e agir é, portanto, um processo que se fundamenta na razão, mas que não se reduz à ela. A transformação da razão em um impulso desejante é o que confere a um educar ativo sua força máxima, sua expressão como desejo supremo e modo de vida virtuoso. O desejo de conhecer pelo pensamento próprio o que segue da necessidade da Natureza constitui, assim, uma forma de vida que é também, essencialmente, um projeto educativo: auto-educativo e co-educativo.

Partilhando desejos

Perfiladas em uma linha de correspondências estão as noções de ativação do desejo, devir ético e educação ativa. Vimos que a ética não implica a negação do desejo, mas a ativação deste ou seu redirecionamento rumo à expansão do pensar como fonte de satisfação. Não deixamos jamais de desejar, mas

podemos passar a saber por que desejamos aquilo que desejamos e como o fazemos. Adicionalmente, podemos desejar seguir sabendo, abrindo nossa mente e sensibilidade à expansão de nosso conhecimento. Com efeito, a transição de um desejar passivo a um desejar ativo se inicia quando a mente se torna apta a compreender por si mesma a causa de nossos desejos e alcança sua expressão máxima quando o desejo de seguir conhecendo adequadamente é mais forte do que o medo ou a comodidade envolvidos em nosso estado de ignorância.

A configuração que somos enquanto desejo é um momento, de atividade ou passividade, em um processo ou devir. Da atualização de nossas potências, participam afetos alegres ativos e também passivos, os quais, ao se constituírem através da conveniência entre os corpos, podem promover a formação de noções comuns. Estas noções comuns caracterizam nosso pensar adequado, base necessária à ativação de nosso desejo. Neste sentido, podemos dizer que ativamos nosso desejo, devimos eticamente ou nos educamos ativamente em conexão com uma multiplicidade de outros corpos - sendo vários deles participantes, através de alegrias passivas, da ocasião que propicia a ativação do desejo. Este processo que caracteriza a ampliação das nossas potências e que aqui denominamos educação ativa reúne, assim, a singularidade de vários desejos que, por afetos de alegria ativa e passiva, tanto educam a si mesmos como também educam uns aos outros.

Longe de constituir-se como caminho solitário, a educação ativa como um processo de ativação do nosso desejar é fomentada por encontros que nos potencializam. Além de experimentar paixões alegres na relação com outros, esta atenção educativa delinea-se como um desejo ativo do bem – do que é útil, do que é potencializador – não apenas para si, mas também para os outros (EIV

P37). Sendo a razão afetiva, a compreensão de nossos afetos e potências, aquilo que há de mais útil para cada um de nós, e sendo esta razão manifestada pelo *conatus* de cada indivíduo, Espinosa conclui que as pessoas, à medida que vivem sob a condução da razão, são o que há de mais útil para nós (EIV P37 D). Desta constatação nasce o desejo de que outros exerçam, igualmente, sua potência de compreender racionalmente. Assim, a educação ativa do próprio desejo se vincula ao desejo de que outros também desejem ativamente. De fato, para Espinosa, a experiência partilhada das potências do pensar e do desejar ativo é o bem mais valioso ao que se pode 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 e esforçar-me por que muitos a adquiram comigo [...] (TIE 13, 14).

O desejo de que outros conheçam através de suas próprias potências como estão unidos ao todo que é a Natureza não é senão um esforço orientado a que muitos adquiram esta natureza ativa. Podemos interpretar este desejo ou esforço como um certo empenho educativo ou uma disposição para ensinar o que se aprendeu e para aprender com outros este bem que se busca. Em outras palavras, o desejo de que outros também desejem ativamente pode ser compreendido como equivalente a um pensar e agir educativos. Não obstante, vários desafios atravessam este processo de partilha de desejos. Pensemos, entre diversos exemplos possíveis, na situação que talvez ilustre o inverso complementar dos casos de distração e possessão comentados anteriormente. Se, por um lado, o desejar passivo implica a inversão de nossas potências em objetos ou situações alheios que não promovem nossa atividade, por outro, o desejar ativo envolve o esforço por fazer com que se realize tudo o que

imaginamos levar à alegria (EIII P28). Considerando que as coisas que amamos são amadas por nós com mais firmeza quando imaginamos que outras pessoas também as amam, segue-se que nos esforçaremos para que os outros amem o que nós próprios amamos (EIII P31, EIII P31 Cor). Este desejo de propagar o próprio desejo – de levar outros a amar o que amamos, pensar como pensamos e fazer o mesmo que fazemos – parece ser consideravelmente comum entre educadores. Embora possamos imaginar situações em que este desejo coincida com o esforço para incentivar o outro a fazer uso de suas próprias potências de pensar, – situações nas quais o ‘pensar como eu’ significa ‘pensar por si só’, – não é difícil conceber casos opostos a estes, nos quais o desejo de partilhar o próprio desejo se converte em apropriação do desejo do outro.

Neste sentido, entre os riscos presentes em situações nas quais se afirma o *desejo de educação do desejo alheio*, estão a imposição projetiva da experiência de alegria própria e a produção de conflitos entre distintos desejos que buscam educar segundo suas próprias inclinações (EIII P31 Esc). Este empenho para que outros aprovelem o que aprovamos ou deseje o que desejamos é o que Espinosa denomina ambição (EIII P31 Esc). É importante esclarecer, porém, que a ambição não é, necessariamente, problemática. Com efeito, ela participa em todo e qualquer desejo (inclusive aqueles que são ativos), intensificando e reforçando os afetos (EIII Def Af 44 Exp). O problema não reside, portanto, no desejo ambicioso de que o outro deseje o que eu desejo, pois, como vimos, isto pode significar o empenho para que o outro ative seu desejo ou pense por si só. O problema, sim, ocorre quando o desejo de partilhar o próprio desejo se revela como uma forma de educação passiva, marcada pelo encontro complementar entre o desejo de entrega do estudante distraído e o desejo de assimilação do professor ambicioso.

Reflexões inconclusivas

A uma primeira vista, este convite a considerar a educação como um movimento do desejo, e o desejo como um esforço educativo, pode parecer incorrer em dificuldades ao propor a correspondência entre conceitos que se referem a experiências tão amplas. Afinal, se toda educação é desejante e todo desejo educativo, já não poderíamos dizer, por exemplo, que não aprendemos porque nos falta o desejo, ou que nosso querer, direcionado a uma ou outra coisa, deseduca ao invés de educar. Notemos, no entanto, alguns novos sentidos produtivos que derivam desta proposta interpretativa. Em primeiro lugar, não sendo mais o caso de identificar processos educativos nos quais o desejo participa ou não, desconstruímos ideias como as que sustentam que haveria pessoas não educadas. Visto que não é possível existir sem que haja desejo, segue-se que: 1. sempre se aprende e se ensina algo, embora o que se aprende e se ensina nem sempre ocorra em contextos convencionalmente definidos como educativos; e 2. sempre se aprende e se ensina algo, embora o que se aprende e se ensina nem sempre envolva o uso ativo de nossos potências. Aprendemos e ensinamos formas passivas de relação com o mundo, apesar de nossas melhores intenções educativas. Conhecer essas passividades é um passo fundamental no processo de ativação do desejo que, como vimos, constitui o próprio devir da ética.

Em segundo lugar, dado o laço inextricável entre educação e desejo, a questão educativa se desloca da presença ou ausência do desejo na educação ao tipo de desejo envolvido em cada processo. Esta reorientação na forma de conceber a relação entre educação e desejo nos permite concentrar a atenção na forma como nos relacionamos (e em como se relacionam aqueles com quem compartilhamos nossas experiências) com objetos e situações de atração.

Estaríamos nos rendendo, passivamente, a forças externas que nos distanciam do exercício de nossas potências? Que maneiras de pensar estariam nutrindo esta entrega distraída? Como poderíamos somar forças e (co)aprender ativamente ao invés de mantermo-nos em uma posição de passividade?

Uma terceira implicação possível diz respeito à intencionalidade que reveste o desejo de educar outros desejos. Considerando que pensar por si só não é algo que possa ser iniciado desde o exterior, isto é, que o desejo de alguém não pode ser ativado por outra pessoa, o desejo ativo de educar outros desejos se traduz então como um esforço por promover as condições que mais favorecem o exercício do pensar próprio por aqueles que educamos. Dada a complexidade de cada desejo que define a cada indivíduo, o empenho por educar ativamente envolve, sem dúvida, grandes desafios. Poderiam nossas ideias e atitudes fomentar a ativação do pensamento nos outros? Que tipos de ideias e atitudes o fariam? Poderia nosso esforço por pensar por nós mesmos (auto-educação) incidir sobre a educação do desejo de outros? Em que circunstâncias? Talvez estas e outras questões associadas contribuam a inquietar nosso desejo em um gesto educativo.

Referências bibliográficas

BALIBAR, Etienne. *Spinoza: From individuality to transindividuality*. Eburon Delft: Mededelingen vanwege het Spinozahuis 71, 1997, 36 p.

CHAUÍ, Marilena. Laços do desejo. In: Novaes, Adauto (Org.) *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 19-67.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, 336 p.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado da correção do intelecto*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo : Nova Cultural, 1997, pp. 103-139.

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

RAVVEN, Heidi. Spinoza's materialistic ethics: the education of desire. In: Lloyd, Genevieve (Ed.) *Spinoza: Critical Assessments*. Vol. 2. Londres: Routledge, 2001, pp. 311-331.

SPINOZA, Benedictus de. *Opera*. Edição organizada por Carl Gebhardt pela Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Vol. 2. Heildelberg: C. Winters, 1925, Versão Eletrônica.

SPINOZA, Benedictus de. *The Ethics and Other Works. A Spinoza Reader*. Tradução ao inglês de Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1994, 280 p.

ZOURABICHVILI, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: Enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002, 272 p.