

PULSÃO DE VIDA, PULSÃO DE LIBERDADE: O CONCEITO DE *CONATUS* NA ÉTICA DE ESPINOSA

André Luís Bonfim Sousa

Doutor em Filosofia PUCRS
Professor Substituto do Curso de Filosofia da UVA e da FANOR DeVry
em_fim@hotmail.com

Resumo:

Com o presente trabalho temos como objetivo explicitar um conceito central na **Ética**, de Espinosa: o *conatus*. Nossa estratégia consiste em evidenciar, a partir de uma análise do percurso do *conatus* no Livro III da presente obra, que a explicitação de tal conceito é fundamental para compreensão de um tema que, como vários comentadores do racionalista já destacaram, é o centro em torno do qual Espinosa escreve sua obra capital: a liberdade. Segundo a perspectiva espinosana, o homem, embora esteja sempre necessariamente sujeito às paixões e à força das causas exteriores (afecções), ou seja, à servidão, pode vir a tornar-se livre, visto que o mesmo é dotado de *conatus*, isto é, um esforço para perseverar na sua existência. Pretendemos evidenciar que o *conatus* pode ser entendido em termos de uma pulsão de vida e que tem por corolário ser a alternativa para o homem entre liberdade e servidão.

Palavras-chave: Conatus. Ética. Liberdade. Pulsão. Antropologia

Abstract:

The aim of this article is evidence a central concept of Espinosa's **Ethics**: *conatus*. Our strategy consists, by an analysis of *conatus* on Chapter III of Espinosa's work, that explanation of this concept is fundamental to comprehend the idea of freedom. According Espinosa's perspective, man, although always to be subject a passions and affections, can become free, because have a person effort to continue living. We intends show that *conatus* can be comprehend in terms of a life's pulse and an alternative between freedom and servitude.

Keywords: Conatus. Ethics. Freedom. Pulse. Antropology.

1. Proposição 6, Livro III da Ética

Diversos textos já procuraram estabelecer aproximações entre o *conatus* e, por exemplo, o conceito de vontade de potência (*Wille zur macht*) em Nietzsche (cf. ZATERKA, 1997) ou com a vontade em Schopenhauer, bem como contrapor o conceito de pulsão de morte (*Todestrieb*) em Freud (cf. CARPINELLI, 2012). Nossa pretensão no presente artigo é mais simples e, na medida do possível, didática.

Qual o lugar do *conatus* no contexto da **Ética** de Espinosa? Em primeiro lugar, é preciso afirmar que o conceito não é propriedade espinosana, visto que podemos encontrá-lo em René Descartes (1596-1650) e Thomas Hobbes (1588-1679), por exemplo. O próprio Espinosa faz questão de ressaltar no prefácio do Livro III que a problemática a ser

desenvolvida tem predecessores, muito embora, de acordo com o racionalista, os mesmos tenham falhado em seu intento. Em segundo lugar, o *conatus* é o conceito que estabelece um elo entre a metafísica e a ética. Para ilustrar tal resposta, analisemos brevemente a citação a seguir, que se situa no início do Livro III da **Ética**:

A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que ele tem sobre os seus atos um poder absoluto e apenas tira de si mesmo à sua determinação. Procuram, portanto, a causa da impotência e da inconstância humana, não na potência comum da Natureza, mas não sei em que vício da natureza humana. [...] É certo que não tem faltado homens eminentes [...] para escrever muitas coisas belas sobre a reta conduta da vida e dar aos mortais conselhos cheios de prudência. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças das afecções e, inversamente, o que pode a alma para as orientar. [...] Tratarei, portanto, da natureza e da força das afecções, e do poder do espírito sobre elas, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei do poder de Deus e do espírito, e considerarei as ações e apetites como se tratasse de linhas, de superfícies ou de volume. (ESPINOSA, 1983¹, p. 175)

O Livro III da **Ética**, intitulado **Sobre a origem e natureza dos afetos** (*De origine et natura affectuum*), é dividido em três momentos específicos: Espinosa parte de uma crítica ao método adotado pela tradição filosófica para tratar das afecções e da vida ética, e expõe sua proposta de tratá-las não como coisas fora da Natureza – *imperium in imperio* – mas como coisas naturais que participam de sua ordem necessária. Em seguida, Espinosa elabora uma longa exposição sobre a origem das afecções, na qual o filósofo perscruta pela *ratio sive causa* (razão ou causa) das mesmas. E, por fim, o momento em que Espinosa, a partir de uma série de definições, mostra-nos qual a natureza das afecções.

Quanto ao primeiro momento, podemos observar que, como o próprio Espinosa reconhece na passagem acima, a idéia de uma exposição filosófica das afecções e das paixões humanas não era nova. De acordo com Scruton, duas das influências diretas de Espinosa no tocante a tal tema são: Descartes, no seu **Tratado sobre as Paixões da Alma**, e, Thomas Hobbes, com seu no **Leviatã**. (cf. SCRUTON, 2001, p. 88) No entanto, Espinosa parece se distinguir de seus antecessores imediatos por uma série de motivos. Um desses motivos está no método com que Espinosa se dispõe a tratar das paixões humanas. Isso porque, Espinosa, em conformidade com o método empregado nos livros anteriores, elabora no Livro III da **Ética** uma dedução genética das afecções e das paixões, expondo

sua produção interna e necessária em graus crescentes de complexidade, de modo que o método *more geometrico* não se reduz a uma mera descrição das afecções e paixões observadas na experiência e em seguida categorizadas conforme os dados colhidos. (cf. GLEISER, 2005, p. 28) Com efeito, pode-se afirmar que o Livro III levanta duas pretensões:

1) A de apresentar uma compreensão integral do homem, evidenciando que o homem não é um *imperium in imperio*, mas que *é, age e existe* no e pelo reino causal de *Deus sive Natura*; 2) E de mostrar como, a partir de tal compreensão, a liberdade é possível de ser exercitada.

Ora, dessas duas pretensões segue-se uma série de implicações no mínimo perturbadoras no que se refere a compreensão humana. Isto porque, embora ser dotado de espírito, de racionalidade, pareça ser, em certo sentido, a característica fundamental que diferencia o homem dos outros entes da Natureza, ele não é um *imperium in imperio*, o que significa, nas palavras de Espinosa, que “é impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza” (ESPINOSA, 1983¹, p. 229); e que, por conseguinte, “o homem está sempre necessariamente sujeito às paixões, que ele segue a ordem comum da Natureza e lhe obedece e que a ela se adapta tanto quanto o exige a natureza das coisas”. (Ibidem, p. 230)

Assim, de acordo com Espinosa, afirmar que o homem é um *imperium in imperio* significa “afirmar que a potência humana é dotada de um poder absoluto para dar-se e conservar leis, definindo seu campo de governo absoluto à margem da Natureza e até contra ela”. (CHAUÍ, 1990, p. 58) Não obstante, tanto no **Tratado Teológico-Político** quanto na **Ética**, Espinosa não afirma apenas que a imaginação teológica se guia pela seguinte ambigüidade: considera tanto o homem quanto a natureza *imperium*. Ora, a marca do *imperium* é ser único, ou seja, soberano. Como homem e natureza podem coincidir? Por conseguinte, para Espinosa, homem e Natureza só podem ser rivais. (CHAUÍ, 1999, p. 95) Todavia, disto segue-se que a expressão *imperium in imperio* suscita dois problemas fundamentais para Espinosa:

1º) De acordo com Scruton (2001, p. 63), ao que parece, identidade, distintividade e autonomia não parecem ser levadas em conta pelo racionalista, e o homem, como parte da Natureza, ou em termos espinosanos, como um modo inserido no seio da substância

infinita, não parece ser uma característica mais importante no esquema das coisas do que as flores, as árvores, os montes, o sol, o luar, etc (cf. SCRUTON, 2001, p. 63);

2º) A existência da substância absoluta parece impossibilitar uma vida ética efetiva, visto que, aparentemente, não há clareza quanto a questão “o que eu devo fazer?” Para Scruton (2001, p. 63), não apenas a existência de um “eu” no contexto da **Ética** de Espinosa parece ser problemática, “toda a sugestão de que tal coisa poderia realmente *fazer* algo parece ser sem sentido, uma vez que aparentemente não temos a menor escolha”.

Diante disso, poder-se-ia questionar: o que pode, afinal, o homem? Observa-se que o filósofo propõe uma perspectiva extremamente paradoxal da essência humana: ao mesmo tempo em que está preso a necessidade, o homem é eternamente livre. O retrato do homem livre, que nos Livros I e II da **Ética** é levemente esboçado por Espinosa, recebe no Livro III, através do *conatus*,¹ suas pinceladas mais consideráveis, sendo que estas afiguraram-se como os tons centrais da mistura de cores que compõe o “quadro geométrico” de Espinosa, isto porque é justamente com o *conatus* que Espinosa procura estabelecer o elo fundamental entre necessidade (metafísica) e liberdade (ética).

Não obstante, é mister salientar que tal transição funda-se em duas propostas apresentadas por Espinosa: 1) Tomar o corpo como novo modelo para a Filosofia; 2) compreender a essência do homem em termos de um *conatus*.²

No primeiro ponto, Espinosa propõe um rompimento radical com a tradição (teológica e filosófica), que, de maneira hierarquizante, sempre tratou o corpo, as paixões, a dimensão natural-sensível do homem, a Natureza, com certo desprezo e negatividade, sempre enfatizando a primazia de Deus, do espírito e da razão. Espinosa evidencia isto ao afirmar que os homens falam da consciência e de seus decretos, dos meios de mover e dominar o corpo e as paixões – “mas estes nem sequer sabem de que é capaz um corpo”. (ESPINOSA, 1983¹, p. 178) E a causa disto, nas palavras de Espinosa, está no fato de que:

Os filósofos julgam [...] agir divinamente [...] prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe. [...]

¹ De acordo com Gleizer, “segundo o projeto de liberação proposto na **Ética**, só o conhecimento verdadeiro das causas dos mecanismos afetivos aos quais estamos submetidos permite elaborar uma técnica realista para moderar as paixões e reduzir os efeitos naturalmente obsessivos, ambivalentes e alienantes que explicam a experiência de desilusão de que partiu Espinosa. [...] A teoria da afetividade exerce, assim, uma função essencial no projeto ético de Espinosa. Ela depende, contudo, de premissas metafísicas e epistemológicas que a fundamentam e garantem sua adequada compreensão”. (GLEIZER, 2005, p. 10).

² É mister salientar que este conceito não é exatamente uma originalidade espinosana: encontramos-lo, por exemplo, já no cap. VI do **Leviatã**, de Hobbes, bem como na física de Descartes enquanto movimento e mesmo em Newton enquanto força motriz de um corpo.

Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem (ESPINOSA, 1983², p. 307).

Entretanto, de acordo com Deleuze, Espinosa procura deixar claro que “a escolha pelo modelo do corpo não implica nenhuma desvalorização do pensamento e do espírito em relação à extensão e ao corpo, mas sim de uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento”. (DELEUZE, 2002, p. 24-25) Isto porque a consciência, como o filósofo demonstra no Livro II, é lugar de ilusão, pois sua natureza é tal que ela recolhe apenas efeitos, ignorando as causas, que, como sabemos, pressupõe um encadeamento causal necessário gerado por *Deus sive Natura*. Ora, essa ordem, esse encadeamento causal da Natureza tem por corolário fazer com que cada corpo na extensão e cada espírito no pensamento sejam constituídos por relações características que subsumem as partes desses corpos e as partes dessas idéias, de maneira que, “quando um corpo é afetado por outro corpo, e uma idéia por outra idéia, tanto acontece que as duas relações se compõem para formar um todo mais potente, quanto que um decompõe o outro e destrói a coesão de suas partes”. (Ibidem, p. 25-27) Assim, podemos compreender que é justamente esse duplo aspecto das relações entre as coisas singulares faz com estas sejam dotadas de *conatus*. (CHAUÍ, 1999, p. 91)

Com efeito, antes de adentrar na análise desse conceito é mister salientar brevemente alguns elementos propedêuticos nos livros anteriores da **Ética**, a fim de melhor evidenciar seu aparecimento na presente obra.

No Livro I da **Ética**, Espinosa define a substância como “aquilo que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa para ser formado”. (*id quod in se est per se concipitur; hoc est id cuius non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*). (ESPINOSA, 1983¹, p. 76) Partindo dessa definição, o racionalista demonstra, em conjunto com as outras definições, axiomas e proposições do sistema, que uma investigação rigorosa de suas conseqüências lógicas conduz à tese monista: à afirmação de que na realidade só é possível a existência de uma única substância absolutamente infinita. E é essa substância, constituída por infinitos atributos dos quais só podemos conceber dois – pensamento e extensão –, que Espinosa identifica a Deus e a Natureza, isso porque a existência da substância é envolvida pela sua respectiva essência, visto ser *causa sui* (causa de si), de maneira que, nela, sua essência seja concebida em termos de uma potência absolutamente infinita de existir.

No entanto, em contraponto a essência da substância, a essência do modo, isto é,

“aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido” (ESPINOSA, 1983¹, p. 76), não envolve sua respectiva existência, isto porque cada coisa finita com existência determinada só pode ser determinada a existir e a agir se uma outra causa a traz à existência e à ação, sendo esta igualmente finita e com uma certa duração. (Ibidem, p. 101)

De acordo com Espinosa, a potência substancial é, enquanto *causa sui*, a força absolutamente infinita para produzir-se a si mesma e, simultaneamente, produzir necessariamente todas as coisas (os modos finitos). Ora, se estas são expressões certas, finitas e determinadas da potência substancial, então podemos deduzir que elas também são potências ou forças que produzem efeitos necessários. Assim, segundo Espinosa, as coisas singulares possuem, em decorrência da atividade dos atributos substanciais infinitos, uma potência natural de autoconservação – o *conatus* –, que, por sua vez, expressa seu significado real na seguinte proposição: Cada coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar em seu ser. (Ibidem, p. 180)

Para Chauí, o *conatus* é o impulso vital pelo qual todo ser tende a afirmar-se como ser; é expressão e pulsão de vida, presente em tudo o que implique vida; uma pulsão inerente, integrante de cada coisa singular tendente, naturalmente, a afirmar sua existência. O homem, enquanto modo finito participante do dinamismo causal e necessário da Natureza é um *conatus* e é justamente pelo *conatus* que ele é uma parte da Natureza, com a peculiaridade de ser o único ser consciente de possuí-lo (cf. CHAUI, 1995, p. 63). Assim, pode-se afirmar que o *conatus* é aquilo que, simultaneamente, aproxima e demarca o homem em relação aos outros seres.

O *conatus*, este esforço constitutivo de cada coisa, significa que, cada coisa, cada modo finito, persevera no seu ser e não para se mantém estaticamente no mesmo estado. Isso significa que, para Espinosa, o *conatus* não traz consigo nenhum traço do princípio de inércia. Para Gleizer (2005, p. 31), “o *conatus* não é apenas um princípio de autoconservação, mas também de auto-expansão e realização de tudo o que está contido em sua essência singular”. E cada coisa singular, tomada isoladamente, esforça-se por uma duração indefinida para perseverar no seu ser (cf. ESPINOSA, 1983¹, p. 181), e este esforço não é senão sua própria essência atual. (*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*).

Dada a essência de uma coisa qualquer, daí resultam necessariamente certas coisas, e as coisas nada mais podem que aquilo que resulta necessariamente da sua natureza dada. É por isso que o poder de qualquer coisa, isto é, o esforço pelo qual ela age, quer só, quer com

outras, ou pelo qual tende a agir, isto é, o poder ou esforço, pelo qual ela tende a perseverar no seu ser, não é senão a essência dada ou atual da coisa. (ESPINOSA, 1983¹, p. 181)

Poder-se-ia questionar o que significa afirmar o *conatus* como essência atual de algo. De acordo com Chauí, para Espinosa, “uma coisa qualquer não é a realização particular de uma lei universal e que, por conseguinte, o homem não é a realização particular de uma natureza humana universal, mas de uma singularidade individual por sua própria essência”. (CHAUÍ, 2003, p. 211) E o que significa definir o *conatus* como atual? Significa afirmar que ele é uma singularidade em ato e, por conseguinte, não é uma tendência potencial, mas uma força (*vis*) sempre em ação.

2. Desejo, necessidade, vontade

Para Espinosa, quando referido à mente o *conatus* chama-se vontade; e quando referido ao corpo chama-se desejo. E o desejo nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. (cf. ESPINOSA, 2007, p. 237) O desejo consiste numa modificação da essência humana em uma circunstância determinada. Numa palavra, “ele é a essência do homem no ato de se situar com relação a outras naturezas”. (NETO, 2002, p. 123) Isso porque o homem, assim como as demais coisas singulares, embora possamos concebê-lo isoladamente, não pode existir de forma isolada, estando necessariamente situado na Natureza e só podendo existir relacionando-se com as outras coisas singulares que interagem causalmente com ele, favorecendo ou criando obstáculos ao pleno exercício de sua potência de agir.

Quando alguns corpos [...] são forçados pelos restantes, a se juntarem uns aos outros, ou se eles se movem, com igual ou diferente velocidade, de tal maneira que comunicam reciprocamente os movimentos segundo uma determinada proporção, dizemos que esses corpos todos juntos compõem um só e mesmo indivíduo. (ESPINOSA, 1983¹, p. 144)

Pressuposta a essa afirmação está a distinção básica entre a potência das coisas finitas e a potência da substância absoluta, sendo justamente a primeira que se exerce sob a forma de um esforço. E, de acordo com o enunciado da proposição VI do Livro III, este esforço constitutivo de cada coisa é para perseverar no seu ser e, como observamos

anteriormente, é caracterizado por uma profunda dinamicidade e necessidade de interação com os outros seres.

3. Pulsão de vida, pulsão de liberdade

Disto segue-se que, partindo do conceito de *conatus*, evidenciado aqui como princípio dinâmico fundamental que rege a vida, podemos reinterpretar a definição VI do Livro I da **Ética** – “Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinado a agir” (cf. ESPINOSA, 1983¹, p. 33)–, e introduzir a seguinte definição de liberdade: toda coisa se esforça, enquanto está *em si*, por ser livre. Nesse contexto, estar *em si* significa ter a capacidade de determinar-se a existir e a agir por sua própria natureza. Isso não significa um solipsismo, tampouco exclui a necessidade das interações com as outras coisas. Ao contrário, exige tais interações. Numa palavra, para Espinosa, o homem só pode ser chamado livre na medida em que tem a força de existir, agir e interagir de acordo com as leis da natureza humana. (cf. ESPINOSA, 1983¹, p. 239; SCRUTON, 2001, p. 95) *Conatus* é liberdade.

A liberdade, à luz do conceito de *conatus*, pode ser compreendida como o impulso mais íntimo que, em todas as coisas, as dirige para a realização da sua essência (cf. NETO, 2002, p. 115), sendo, por conseguinte, não entendida como uma propriedade de tal ou qual sujeito, mas como um estado de ser. Ser livre é interagir. Ser livre é estabelecer relações concretas com o outro, visto que o *conatus* do outro depende de tal interação.

Referências bibliográficas

CHAUÍ, M. **A Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. Vol. 1: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Laços do desejo. In: Novaes, A. (org.) **O Desejo**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990.

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

_____. **Espinosa: Uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

DELEUZE, G. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

ESPINOSA, B. **Ética demonstrada a maneira dos geômetras**. In: _____. **Pensamentos metafísicos; Tratado da Correção do intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência**. São Paulo: Nova Cultural, 1983¹.

_____. Pensamentos Metafísicos. In: _____. **Pensamentos metafísicos; Tratado da Correção do intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência.** São Paulo: Nova Cultural, 1983².

_____. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

GLEIZER, M. A. **Espinosa e a afetividade humana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

NETO, P. V. Afetos, alienação e liberdade. in: Novaes, A. (org.) **O Avesso da Liberdade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SCRUTON, R. **Espinosa.** Coleção Mestres do Pensar. São Paulo: Loyola, 2001.