

DEPRESSÃO OU LASSIDÃO DO PENSAMENTO? REFLEXÕES SOBRE O SPINOZA DE LACAN

*Antônio M. R. Teixeira**

RESUMO

O autor visa tratar da articulação proposta por Lacan, em *Télévision*, entre o afeto de tristeza e a noção de covardia moral, no sentido de um julgamento ético que a psicanálise pronuncia acerca da posição do sujeito deprimido. Para esse fim, o autor examina a referência de Lacan à ética de Spinoza, o qual reconhece, no afeto de tristeza, uma ausência de tensão lógica do pensamento.

Palavras-chave: afeto; tristeza; covardia moral; lassidão do pensamento

ABSTRACT

DEPRESSION OR THOUGHT'S LAZINESS? REFLEXIONS ON LACAN'S SPINOZA

*The author aims to deal with the articulation proposed by Lacan, in *Télévision*, between the affection of sadness and the notion of moral cowardice, in the sense of an ethical judgment pronounced by psychoanalysis regarding the position of the depressed subject. For this end, the author examines Lacan's lecture of Spinoza's ethics, which recognizes, in the affection of sadness, a lack of logical tension in the act of thinking.*

Keywords: affection; sadness; moral cowardice; thought's laziness

O que é verdadeiramente amoral é ter desistido de si mesmo.

(Clarice Lispector)¹

* Médico psiquiatra; Mestre em filosofia contemporânea pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Doutor em Psicanálise (Champ Freudien – Paris VIII); Professor adjunto da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (FAFICH – UFMG).

Existir é se beber sem sede, exprimia em algum momento Sartre, pela boca de seu personagem Mathieu, em *L'âge de raison*, destacando paradoxalmente, na dor de existir, uma anestesia referida à própria condição (Lacan, [1966] 1995). Sua apresentação se atesta como uma ausência de sensibilidade que acomete o sujeito incapaz de localizar, no mundo, um valor que justifique sua presença. Carente de algo que possa lhe dar sentido, o sujeito se vê privado da tensão essencial ao desejo que confere à percepção do mundo uma intencionalidade própria. É por isso que nos vemos às voltas, na clínica da depressão, com indivíduos que se mostram apáticos, desprovidos de intencionalidade, pessoas que num certo momento se vêem incapazes de localizar, na superfície extensa e tediosa que para elas se tornou a realidade, a tensão que imprime ao mundo a verticalidade do desejo.

Pois já se foi o tempo em que se podia estilizar a depressão, em que se podia dar à tristeza a dimensão de valor estetizada, por exemplo, no gesto do poeta romântico do século XIX. Nosso momento é definitivamente outro e o discurso contemporâneo não quer mais saber da depressão enquanto valor. Sabemos, aliás, que a civilização tem lá suas razões para desqualificar o deprimido. Pois o deprimido representa efetivamente uma ameaça ao laço social, na medida em que desvela, em seu retraimento subjetivo, uma verdade da qual a sociedade não quer saber. Ele expõe a ausência de um sentido autêntico para os vínculos que nos prendem à sociedade e aos valores do mundo, numa forma de denúncia irônica de sua dimensão de *semblant*. Há, por assim dizer, uma lucidez indesejável na experiência do deprimido, que a sociedade reprova, posto que, a rigor, o deprimido tem razão. A rigor – cito de memória um texto que há algum tempo li na *Folha*, de Maria Rita Kehl – a vida não faz nenhum sentido, o universo é indiferente às nossas dores e ninguém se preocupa tanto conosco a ponto de querer realmente nos salvar. A depressão revela a condição de desamparo de que falava Freud, da qual tentamos nos proteger construindo uma rede de vínculos ilusórios a que chamamos de amor e de sentido da vida, sem que se saiba o que isso quer dizer: é preciso estar inconsciente de uma ilusão para que ela nos sustente. A sociedade não tolera o deprimido porque sua experiência rompe essa rede ilusória de sentido e amparo da qual se constitui o laço social, deixando entrever o vazio que seu psiquismo não mais consegue dissimular.

E a psicanálise, o que tem a psicanálise a dizer sobre o deprimido? A psicanálise tem a dizer, a meu ver, três coisas absolutamente fundamentais.

Em primeiro lugar, a psicanálise tem a dizer que não existe, em sua perspectiva, a depressão no singular, como não existe, tampouco, a dor no singular, para a medicina. Existem sim a histeria, a psicose, a neurose obsessiva, a perversão; porém a depressão, enquanto tal, não constitui por si só, para a doutrina psicaná-

lítica, nenhum tipo de nosologia determinada. Tal como, para a medicina, a febre e a dor são signos externos de afecções variadas, que podem ocorrer tanto nas infecções quanto nas afecções reumáticas, a depressão, para a psicanálise, não mais é do que a expressão afetiva de um retraimento libidinal que pode ocorrer em todas as estruturas clínicas. Sua expressão percorre um leque de variações que pode ir desde a tristeza normalmente experimentada pelo sujeito sensibilizado por uma situação de luto, até a intensa melancolia relatada por Serge Cottet (1997), a propósito de uma paciente psicótica, cuja profunda tristeza se devia a uma desesperadora anestesia, a uma incapacidade de se sentir a ausência da pessoa perdida. Trata-se, exprime Cottet (1997), de um sujeito que se confronta não à falta sobre a qual se opera o trabalho de luto, mas ao terrível vazio na verdade referido à sua incapacidade de vivenciar a falta.

Em segundo lugar, a psicanálise tem a dizer que ela não reprova a depressão, como o conjunto atual de nossa sociedade faz. A psicanálise concede, desde Freud, sua margem de razão ao sujeito deprimido, na medida em que reconhece o valor de verdade que seu sofrimento revela enquanto condição de desamparo que nos é inerente. Afora isso, a experiência analítica produz invariavelmente, sobre o paciente, o afeto de tristeza resultante do luto que ela provoca ao fazer tombar os ideais em que ele se alienava: ela expõe, em seu percurso, a frivolidade dos valores imaginários que sustentam a felicidade dos imbecis, ao confrontar o sujeito com sua condição primordial de desamparo.

Mas é preciso enfatizar também o que a psicanálise tem a dizer, em terceiro lugar, a propósito da depressão, no que ela enuncia talvez de mais fundamental. Pois, ainda que a psicanálise não reprove o deprimido com vistas a salvaguardar os valores que sustentam a coesão social, nem por isso ela deixa de formular um julgamento sobre a depressão. É Lacan ([1973] 2003) quem diz, sem meias palavras, em *Télévision*, quando se refere ao afeto depressivo, que este resulta de uma covardia moral (*lâcheté morale*). E muito embora esse termo traga consigo uma conotação claramente ética, é preciso não encerrá-lo numa abordagem puramente moralista das patologias depressivas, já há muito em desuso nas abordagens contemporâneas do sofrimento psíquico. É preciso entender que Lacan, ao qualificar a depressão como efeito de uma *lâcheté*, está antes se referindo a ela como efeito de uma frouxidão, de uma ausência de tensão necessária ao exercício lógico do pensamento. Vale, aliás, lembrar que essa ausência de tensão se aplica usualmente, ainda que de forma metafórica, ao comportamento do sujeito covarde, quando dizemos, por exemplo, que ele age como um frouxo, como alguém sem firmeza de caráter. Mas examinemos o que Lacan diz, em suas próprias palavras:

A tristeza é qualificada de depressão, ao se lhe dar por suporte a alma, ou então a tensão psicológica do filósofo Pierre Janet. Mas esse não é um estado de espírito, é simplesmente uma falta moral, como se exprimiam Dante ou até Spinoza: um pecado, o que significa uma *lâcheté* moral, que só é situado, em última instância, a partir do pensamento, isto é, do dever de bem dizer, ou de se referenciar no inconsciente, na estrutura (Lacan, [1973] 2003: 524).

Lâcheté, como se pode bem ver, deve ser aqui pensada como uma falta ética do sujeito com relação ao grau de tensão subjetiva a ser pensado não como um estado psicológico – já que Lacan não é Pierre Janet –, mas em referência ao exercício lógico do bem dizer. A falta de vontade constante do sujeito depressivo corresponde, em certo sentido, a uma recusa ética de situar, através do pensamento, a estrutura simbólica que o determina no inconsciente. Mas não é tampouco possível, como todos bem sabem, ler Lacan frouxamente, displicentemente. É preciso criar uma tensão do pensamento e examinar de perto três referências aqui essenciais para se entender o que está em questão nessa definição da tristeza. Essas referências são Dante, Spinoza e a noção de pecado, ou de falta moral.

A começar então pela noção de pecado, ou de falta moral, é preciso dizer que a psicanálise corrobora, a seu modo, a noção, que nos chega pela tradição judaico-cristã, do pecado original. Para a psicanálise, o pecado é original, no sentido em que a culpabilidade, longe de ser um dado contingente ou circunstancial, é um fato de estrutura. Ela resulta do próprio efeito de divisão que o significante imprime sobre o sujeito, fazendo com que este não se reconheça num determinado modo de satisfação pulsional, que dele se separa na forma de um desejo culpável. O sentimento de culpabilidade inconsciente, de que fala Freud, é o que faz com que o sujeito se sinta doente e encontre sua satisfação no sofrimento, pela razão de que ele só pode aceder ao gozo que a linguagem lhe interdiz pela via do desprazer.

Se existe, por conseguinte, com relação a esse pecado original, uma tendência de todo ser falante para buscar o gozo pela via do desprazer, sua consideração nos conduz à segunda referência dessa passagem de *Televisão* (Lacan, [1973] 2003) que estamos examinando. Pois é no inferno, escreve Dante ([1308-1321] 1976), que se encontram os homens tristes, submersos numa água nauseabunda em que permanecem como que por inércia, no sentido em que a tristeza consiste em se afundar nela mesma, em condescender com essa tendência de satisfação pela via do sofrimento. Trata-se, conforme sublinha Regnault (2003), em sua instigante leitura lacaniana de Dante, de uma punição que as pessoas tristes se infligem a si mesmas por não interrogarem essa relação estrutural com o pecado, por se deixarem levar, enfim, pelo sentimento de culpabilidade inconsciente.

Regnault (2003) nos convida a examinar, além disso, a propósito desse deixar-se levar do sujeito triste, o valor etimológico de um termo originalmente referido, na tradição escolástica, para designar o que hoje entendemos por depressão. Trata-se do vocábulo latino *acedia*, o qual vem designar a tristeza a partir de um aspecto particular que nos interessa. *Acedia* provem do grego *a-keidia*, o qual significa, literalmente, não tomar cuidado, não zelar, deixar para lá, conforme se verifica na incúria do sujeito depressivo, que freqüentemente se coloca como se nada lhe dissesse respeito. O depressivo assim pretende sofrer de um estado de alma, quando na verdade, explicita Regnault (2003), ele comete uma falta do pensamento: ele se recusa a zelar pela tensão necessária à sua vontade para situar logicamente a causa que o determina na estrutura. É, aliás, por isso que, no inferno de Dante, os tristes se encontram submersos na água morna, de onde só saem, de tempos em tempos, para emitir queixas entrecortadas como borboríngamos, ou seja, lamúrias ou farrapos significantes sem conseqüência. Sua atitude de enfado corresponde, dessa maneira, ao efeito de um “não querer nada saber” que se determina por uma recusa ética do pensamento.

Dessa ausência de tensão resulta, portanto, a dolorosa anestesia que acomete o sujeito deprimido, cujo campo perceptivo se dilata numa proliferação infinita de coisas insignificantes. Impossível não evocar aqui o filósofo Martin Heidegger ([1929-1930] 1992), para quem a experiência do tédio (*Langeweile*), como aquilo que nos arrasta e nos deixa vazio, alimenta-se precisamente de sua ausência de localização. E é justamente diante do que a experiência psicanalítica nos convoca a localizar, para retomarmos a expressão de Lacan, como dever ético de bem dizer, o que se situa no inconsciente, na estrutura, que encontramos finalmente a terceira e talvez a mais importante de nossas referências, qual seja: Spinoza (citado por Deleuze, 1968, 1981). Pois ao passo que a referência a Dante surgia na fala de Lacan para tornar pensável a relação inercial da tristeza com a falta moral, Spinoza é quem aparece, no horizonte de seu discurso, quando se trata de diagnosticar a natureza da paixão da tristeza para afirmar a ética do bem dizer. São justamente os efeitos de lassidão subjetiva, consoante ao abandono da tensão que dirige o pensamento, que estão em questão no momento em que Spinoza se refere às paixões da tristeza.

Para Spinoza (citado por Deleuze, 1968, 1981), como se pode ler de imediato, na definição I do livro terceiro de sua *Ética*, as paixões correspondem aos afetos dos quais não somos a causa adequada: são idéias que nos chegam através da sensibilidade em virtude de causas exteriores, revelando-se, portanto, originalmente confusas, frouxas, desamarradas do raciocínio. Mas não sem acrescentar, na demonstração da Proposição I do livro III, que essas mesmas paixões, que para

o espírito humano são idéias confusas, encontram sua causa adequada em Deus, ou na natureza, que são para ele a mesmíssima coisa. De tal sorte que se sua ética se estabelece como um projeto que visa a determinar a lógica da afetividade, é porque ele supõe a natureza como uma rede de conexões causais cuja inteligibilidade pode e deve ser alcançada pelo pensamento. Não há, como se lê na proposição 4 do livro V, afecção do corpo da qual não se possa formar um conceito claro e distinto, como não há tampouco domínio de idéias obscuras. O que existe são quando muito idéias amputadas, desconexas de sua causalidade própria (Guérout, 1974).

Disso se explica, como nos faz ver Deleuze (1981), a desvalorização, por parte de Spinoza, da função da consciência na inteligibilidade da causa que nos determina. Segundo observa Deleuze, já há muito se anunciava, no pensamento espinosista, uma descoberta do inconsciente como lugar de conexões causais que a consciência desconhece, na medida em que dessas conexões ela somente consegue recolher os efeitos (Deleuze, 1968). Na medida em que só temos consciência dos efeitos dessa rede de composições e decomposições causais, estamos condenados a ter idéias inadequadas e confusas que nos fazem sofrer. É por essa razão que a ilusão de valores, da qual se valem os comandos morais, confunde-se essencialmente, aos olhos de Spinoza, com a ilusão da consciência. Conforme nos lembra Deleuze, se obedecemos cegamente aos preceitos morais, é porque a consciência ignora a ordem das causas e das leis, de suas relações e composições, e se contenta em acolher o efeito. A lei, quando não a compreendemos, aparece ao modo moral de um “tu deves” do qual deriva a hipótese, rechaçada por Spinoza, de um Deus moral, criador e transcendente. É por desconhecer as conexões causais que nos movem que respeitamos as leis como quem obedece a um mandamento.

Por esse igual motivo, assim como o sintoma aparentemente absurdo se revela, na perspectiva freudiana, como uma unidade problemática que a psicanálise decompõe em suas conexões causais para revelar sua lógica interna, as paixões, de que fala Spinoza, apresentam-se também como idéias confusas porquanto mutiladas, ou seja, porque são efeitos separados de suas próprias causas. Não devemos, portanto, hesitar em reconhecer a clínica psicanalítica como uma prática de inspiração essencialmente espinosista, no sentido em que sua experiência visa a estabelecer a causa em que se determina a posição de sujeito. E muito embora Freud jamais tenha teorizado sobre Spinoza – o que não o impediu de externar sua imensa admiração pelo filósofo numa carta de 1932 –, é claramente visível a orientação espinosista de sua teoria, conforme se pode verificar, entre tantos outros exemplos, na explicação que ele constrói do sintoma de Emma, ao tratar da psicopatologia da histeria na última parte do seu “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, [1895] 1969).

Emma se encontrava impedida, como todos os leitores do *Entwurf* se recordam, de entrar sozinha numa loja, sem entender claramente o que tanto a angustiava. Lembrava-se apenas de ter corrido assustada ao ver os vendedores rindo, quando entrou numa loja aos doze anos de idade, acreditando que estavam zombando do seu vestido, sem deixar de acrescentar que um dos vendedores a havia agradado sexualmente. A angústia de estarem rindo de seu vestido é a falsa conexão, a falsa premissa (*próton pseudos*) que a consciência recolhe, facilmente refutável pela ausência da angústia quando ela se encontra acompanhada, ou pelo simples fato de que ela poderia ali entrar vestida elegantemente. É somente mais adiante, ao longo do tratamento psicanalítico, que ela se recorda de uma cena anterior, ocorrida aos oito anos de idade, na qual a verdadeira conexão aparece: quando criança, ao entrar numa confeitaria, um dos vendedores a teria abordado sexualmente, beliscando-lhe os genitais sob o vestido, num estabelecimento ao qual ela retornou, para depois se reprovar por isso. Ela ainda relata que o vendedor teria feito isso rindo.

Conforme se vê, se o sintoma constitui-se como uma falsa conclusão colhida de uma falsa premissa, seu tratamento consiste, por sua vez, em recompor as conexões amputadas da consciência, no sentido de determinar sua verdadeira causa. Porém não basta simplesmente afirmar a necessidade de tornar inteligível a causalidade subjacente às idéias confusas e aos sintomas. É indispensável igualmente – e esse é o ponto mais importante – estabelecer a natureza dessas conexões causais a partir do modo como essas idéias se encontram ligadas. Pois muito embora o tratamento psicanalítico vise recompor as conexões que se encontram amputadas da consciência, conforme comentamos a propósito de Emma, não é possível seguir essas conexões a partir de uma determinação conceitual do sentido representado no sintoma, nem tampouco no sonho e nas demais formações do inconsciente.

Nada mais distante de Freud – e, como se verá, de Spinoza – do que uma clínica de orientação fenomenológica. Nenhuma análise fenomenológica da essência, nenhuma redução eidética dos objetos representados nos leva ao fator traumático que se localiza em sua causa – no caso: o atentado sexual. Para tomarmos uma ilustração cara a Husserl, por mais que se reduza a definição de triângulo às suas propriedades essenciais, no sentido em que se tirarmos uma só delas o triângulo deixa de ser pensável, não há nada dessa operação que nos conduza, por exemplo, à idéia de um triângulo amoroso, surgida em associação na fala de um paciente que sonhara com um problema de geometria. Dito em outras palavras, é preciso se haver com conexões causais definidas não pela significação transcendental do conceito, mas pela intensidade da carga afetiva ligada às representações em

razão das circunstâncias acidentais em que elas se deram. São ligações causais que dependem antes da carga de energia libidinal das quais essas idéias foram acidentalmente investidas, em razão de experiências de satisfação ou de dor ocorridas na história de um determinado sujeito.

Se considerarmos, portanto, que as conexões causais do processo primário se definem, na experiência psicanalítica, mais pela valência afetiva das representações do que pela determinação universal do conceito, não há como não perceber, na elaboração freudiana, a herança da orientação espinosista num de seus aspectos mais profundos e inovadores. Pois é nesse exato sentido que se pode ler Spinoza, sobretudo no livro III, dedicado aos afetos, quando ele afirma, na proposição XIV, que “se o espírito foi uma vez afetado por dois afetos ao mesmo tempo, quando mais tarde um dos dois o afetar, o outro o afetará também” (Spinoza, 1988: 226-227). Vale citar a demonstração que se segue:

Se o corpo humano foi uma vez afetado por dois corpos ao mesmo tempo, quando mais tarde o Espírito imaginar um dos dois, imediatamente ele se lembrará do outro. Ora, as imaginações do espírito indicam mais os afetos de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores: logo, se o corpo, e, por conseguinte, o espírito, foi uma vez afetado por dois afetos, quando mais tarde um dos dois o afetar, o outro o afetará também (Spinoza, 1988: 226-227).

Há, por conseguinte, aos olhos de Spinoza, uma contingência associativa entre o afeto e seu objeto, a qual se confirma logo após, na Proposição XV, quando ele afirma que “qualquer coisa pode ser acidentalmente causa de alegria, de tristeza ou desejo” (Spinoza, 1988: 226-227). Daí se entende, conforme se lê no Escólio:

que pode acontecer que amemos ou que odiemos certas coisas sem que conheçamos a razão para isso, mas somente por simpatia ou antipatia. E é a isso que se deve igualmente relacionar os objetos que nos afetam com alegria ou tristeza pelo simples fato que tenham alguma semelhança com objetos que nos causam habitualmente os mesmos afetos (Spinoza, 1988: 228-229).

Basta portanto, segundo enuncia a proposição XVI, “que uma coisa tenha alguma semelhança com um objeto que afeta habitualmente o espírito de alegria ou de tristeza, mesmo se aquilo em que ela se assemelhe não seja a causa eficiente desses afetos, ainda assim nós a amaremos ou a odiaremos” (Spinoza, 1988: 228-229). Donde também se explica, na Proposição XVII, o famoso fenômeno de ambivalência afetiva observado por Freud, sobretudo nos quadros de neurose ob-

sessiva. A saber, que “se imaginamos que uma coisa, que nos afeta habitualmente com o afeto de tristeza, tenha alguma semelhança com uma outra, que nos afeta habitualmente com um afeto de alegria de grandeza igual, odiaremos e amaremos ao mesmo tempo essa coisa” (Spinoza, 1988: 230-231).

Contrariamente, pois, ao que normalmente se supõe, a consideração significativa do afeto, longe de obscurecer o fenômeno clínico, nos dá a inteligibilidade de suas conexões. Não existe, aos olhos de Spinoza, um campo afetivo, dito obscuro, separado do campo intelectual, dito claro, assim como não há tampouco eminência da mente sobre o corpo. A mente e o corpo não são substâncias distintas, mas modos de uma substância única, que seguem trajetórias paralelas. É fundamental, por este motivo, estar atento ao emprego do termo modo, por parte de Spinoza, para designar tanto o pensamento e o corpo quanto os demais elementos da natureza.

Conforme se lê na definição 5 do livro I, por modo se entende “as afecções de uma substância, ou seja, o que é em outra coisa e que também se concebe por essa outra coisa” (Spinoza, 1988: 14-15). Modos são, portanto, segundo traduz Deleuze, poderes de afetar e ser afetado por aquilo que lhe é conexo, donde se infere que a Spinoza interessa uma ontologia conectiva, uma ontologia cujos elementos se definem por sua conexões. Afirmar, portanto, que “Deus (ou a natureza) produz uma infinidade de coisas numa infinidade de modos” (Livro I, proposição XVI) (Spinoza, 1988: 44-45) significa dizer que os efeitos gerados pela natureza são seres reais que têm uma essência e uma existência próprias, mas que não existem e não estão fora dos atributos nos quais eles são produzidos. Sendo a natureza uma vasta rede de conexões causais, os seres, por sua vez, são poderes de ser afetado e de afetar, tanto no plano do corpo quanto no plano do pensamento.

A ontologia espinosista refere-se assim aos seres não pela abstração de sua forma, mas pelos afetos que são capazes de provocar e receber. É nesse igual sentido que podemos entender, do ponto de vista da teoria psicanalítica, o que significa, para a paciente de Freud, entrar sozinha na loja, servindo-nos de uma teoria dos modos como capacidade de afeto. O que interessa não é a definição conceitual da loja em si, nem tampouco o riso dos vendedores, mas a rede de conexões através da qual Emma se sente afetada por essas representações. O essencial, voltamos a dizer, não é a idéia no sentido do valor transcendental do conceito. Do mesmo modo que a confeitaria, no caso de Emma, tem mais parentesco com um lugar de assédio sexual do que com qualquer outro estabelecimento de vendas, para Spinoza, afirma Deleuze, o cavalo domesticado tem mais parentesco – ou seja: mais afetos em comum – com o boi do que com o cavalo selvagem.

É inútil, portanto, procurar, no pensamento de Spinoza, o ideal da sabedoria estoíca que vigorava na primeira metade do século XVII, refletida seja no domínio das paixões, representado pelo herói de Corneille, seja na atitude do sujeito cartesiano, disposto a sacrificar as informações provenientes dos sentidos – ou seja, daquilo pelo qual o corpo é afetado – para alcançar a verdade intelectual da razão. Não escapou a Spinoza, segundo nos lembra Alquié (2003), a crítica desse heroísmo racional que atravessou a segunda metade do século XVII, representada tanto pelos personagens passionais de Racine, quanto pela valorização jansenista da fé e pela revelação das paixões como o que há de real sob o *semblant* das virtudes, na ironia de La Rochefoucauld. Spinoza entende que as paixões, embora sejam fonte de engano e de erro, constituem uma realidade irreduzível da condição humana, que, por isso, não podem ser excluídas da consideração filosófica.

Para ir diretamente ao ponto, pode-se resumir dizendo que é próprio da paixão preencher nosso poder de ser afetado por algo do qual não somos a causa, separando-nos de nossa potência de agir. Quando se encontra um corpo exterior que não convém com o nosso (ou seja: cuja conexão com ele não se compõe), nossa potência de agir é diminuída e o afeto correspondente é a tristeza. Já quando este corpo nos convém, nossa potência de agir é aumentada, suscitando a experiência da alegria. Mas a alegria ainda é uma paixão, posto que ligada a uma causa exterior. Ficamos ainda separados de nossa potência de agir. É preciso, portanto, com relação a uma paixão, chegar ao princípio exato do seu conhecimento, para assim transformá-la em ação. Nesse sentido, a tristeza corresponderia, aos olhos de Spinoza, à impotência em que se encontra o sujeito diante de um afeto que, por se mostrar confuso, não lhe permite encontrar a necessidade lógica pela qual ele determina o seu agir. Seu corolário seria o abatimento, o qual se traduz, clinicamente, ao modo da deflação libidinal que se manifesta na perda de iniciativa do sujeito deprimido.

Não obstante, do mesmo modo que a conexão causal de uma idéia que nos afeta não se reduz a uma dedução da essência da representação, posto que ela depende, como acima dissemos, de sua valência afetiva, uma paixão que nos atinge não pode tampouco ser suprimida por sua simples intelecção. Não basta que haja o conhecimento do verdadeiro para se passe da paixão confusa à ação da qual somos a causa. Eis porque Spinoza afirma, na célebre Proposição 7 do livro IV, que um afeto só pode ser suprimido, ou contrariado, por um afeto contrário mais forte do que o afeto a suprimir, sem deixar de acrescentar, na Proposição XIV, que “o verdadeiro conhecimento do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode contrariar nenhum afeto, a não ser que se considere o verdadeiro conhecimento como um afeto” (Spinoza, 1988: 362-363). É necessário, portanto, que haja dese-

jo de conhecimento do verdadeiro como afeto para suprimir a tristeza de nossa condição de impotência. Mas se considerarmos, como se lê na proposição XV, que o desejo oriundo do verdadeiro conhecimento pode ser extinto ou contrariado por muitos outros desejos que nascem dos demais afetos que nos dominam, como então evitar uma conclusão pessimista acerca de nossa condição, a qual em nada condiz com o programa de Spinoza?

Antes de tentar responder a essa questão, notemos de imediato a proximidade entre a passagem, acima comentada, e a discussão conduzida por Freud ([1910] 1999), em seu texto sobre a *Análise selvagem*, acerca da inutilidade de se explicitar a causa das neuroses fora da situação transferencial. Do mesmo modo que, para Spinoza, o conhecimento verdadeiro é impotente contra os afetos, aos olhos de Freud e, assim espero, de todos os psicanalistas, é um equívoco pensar que basta remover a ignorância da qual padece o sujeito neurótico para que ele possa se recuperar. Cumpre antes, esclarece Freud, de vez que a psicanálise deve trazer à luz essas conexões causais ignoradas, satisfazer duas condições fundamentais para a sua eficácia: “primeiro, o paciente deve ter alcançado ele próprio a proximidade das conexões recalçadas e, segundo, ele deve ter formado uma ligação tão ampla com o analista (transferência) para que seu relacionamento emocional com este torne uma nova fuga impossível” (Freud, [1910] 1999: 123). É somente ao transportar o paciente, através da via ficcional da transferência, à situação emocional em que se produziu o recalque que o psicanalista logra alterar as condições afetivas do seu sofrimento.

Retornando, agora, às vias da argumentação de Spinoza, iluminadas, é claro, pela indispensável lanterna de Alquié (2003), lembramo-nos de que somos por natureza submetidos aos afetos, de que há um caráter imodificável da consciência afetiva: seja o que for que eu pense, se estou doente, meu corpo sofre, e meus pensamentos são impotentes. Mas, para que possamos entender porque assim ocorre e demonstrar por que não podemos deixar nossa condição – dito em termos lacanianos: para que possamos passar da impotência à impossibilidade –, é preciso considerar que somos parte da natureza. De sorte que o que em nós é idéia inadequada tem sua adequação alhures, no plano causal da natureza, plano em que a verdade sem paixão pode ser concebida.

Seria então esse plano um lugar impessoal cuja verdade é a negação radical do si mesmo? Não, responde Alquié (2003): há uma certa identidade, sem a qual a idéia de passagem de um estado de perfeição para outro maior não faria sentido. Há que existir em nós um sujeito, que não é decerto uma substância, mas que se afirma no próprio ato do pensamento. Pois, se é verdade, como afirma desde o início Spinoza, que o espírito é a idéia do corpo, essa idéia não é um simples efeito

ou reflexo do corpo. A idéia não é a correspondência mental do objeto, ela não somente lhe é distinta (a idéia do círculo não é circular, como já se lê desde a *Reforma do Entendimento*) como também supõe algo mais do que seu objeto: ela é sua afirmação. Faz parte da essência da mente afirmar a existência atual do corpo, a cada instante, e, nesse sentido, ela muda de estágio de perfeição. Além disso, a toda idéia pode se acrescentar a idéia dessa idéia. Isso permite que se forme uma idéia sobre a idéia de um determinado afeto, colocando-a, dessa maneira, no plano da inteligibilidade, ou seja, no nível em que comparação e reflexão se mostram possíveis.

Sendo, pois, a idéia uma afirmação, e não uma simples representação do seu objeto, ela deriva necessariamente da atividade ou do esforço de quem a afirma, esforço no qual se articulam, aos olhos de Spinoza, a razão e os afetos. É, portanto, no cerne dessa atividade que razão e afetos encontram uma raiz comum, que permite tratar um pelo outro: o *conatus* pelo qual se designa o esforço para perseverar no ser. Ao *conatus* corresponde, assim, segundo assinala Deleuze, “a função existencial da essência, ou seja, a afirmação da essência na existência do modo” (Deleuze, 1968: 210) que lhe confere duração. Se a razão se afirma, então, ao estabelecer relações inteligíveis entre aquilo que nos afeta, é porque sua atividade consiste em construir o que Spinoza nomeia de *noções comuns*, ou seja, “idéias que se explicam formalmente por meio de nossa potência de pensar” (Deleuze, 1968: 258), idéias das quais somos a causa adequada. Diferentemente, portanto, das idéias confusas que nos chegam através da sensibilidade, as noções comuns se apresentam como idéias claras e distintas, porquanto dependem unicamente da própria afirmação da racionalidade, cuja atividade consiste em ligar o que convém com a nossa composição.

Mas a razão – nunca é demais lembrar – não se exerce jamais exteriormente aos afetos. São as paixões alegres que nos conduzem, segundo Spinoza, a formar as noções comuns que lhes correspondem, gerando assim o princípio indutor da atividade da razão. Assim, se a idéia produzida por uma paixão alegre tem sua causa fora de nós, a idéia, que essa paixão induz, do que é comum a nosso corpo e ao que lhe é exterior é produto da razão somente, manifestando assim nossa potência de agir. E é nesse sentido que Spinoza expõe, no escólio da Proposição 18 (livro IV), a atividade que a razão nos prescreve, assim como os afetos que se acordam com suas regras e os que lhe são contrários, descartando qualquer hipótese de uma finalidade transcendente. E do momento em que não existe finalismo, o princípio de comando racional é o mesmo dos afetos: o esforço (*conatus*) pelo qual cabe a cada um procurar o que está de acordo com a sua composição. Pois a razão, insiste Spinoza, não demanda nada contra a Natureza; ela pede somente

que cada um busque o que lhe é útil, que cada um deseje o que o conduza realmente a um estado de perfeição maior, que cada um, enfim, se esforce, segundo sua potência, em se conservar no ser.

Mas e o que dizer então da razão psicanalítica, por comparação ao tratamento dos afetos que encontramos na *démarche* espinosista? Haveria, enfim, para a experiência da psicanálise, um solo comum, homólogo ao *conatus* espinosista, que nos permitisse tratar o sintoma pelo significante, o gozo pela palavra, o real pelo simbólico, o afeto pelo que o sujeito dele tem a dizer? Como o leitor já deve ter suspeitado, a nossa tendência é a de responder que sim, que dispomos de um solo comum para operar chamado “amor de transferência”. O amor transferencial seria, por assim dizer, a função que promove o enlace libidinal do significante pela via da associação livre, permitindo ao sujeito estabelecer conexões causais inusitadas a partir de coisas desconexas. Valendo-se, é claro, da crença endereçada ao sujeito suposto saber de que haverá sempre uma conexão causal para além do que ele próprio esperava enunciar. É nesse sentido que a experiência psicanalítica permite ao sujeito se situar na estrutura, numa quase perfeita homologia entre a ética espinosista do bem pensar e a ética lacaniana do bem dizer.

Uma quase perfeita homologia, cabe frisar, pois é no hiato desse *quase* que eu gostaria de finalizar a discussão. Há, no interior desse hiato, um fator que diferencia radicalmente a perspectiva da psicanálise do que se pode esperar da orientação espinosista. Pois, distintamente da perspectiva de Spinoza, para quem a regra ética consiste em cada um procurar racionalmente o que lhe é útil, o que está de acordo com a sua composição, o que convém a seu esforço de perseverar no ser, o que a psicanálise isola, no cerne de sua experiência, é justamente o objeto causa de desejo como algo de essencialmente inútil, que em nada serve a seu esforço de perseverar no ser.

O que a psicanálise isola no fundo, diz Jacques-Alain Miller (2004-2005), é uma peça sem uso, uma peça fora de toda e qualquer conexão na maquinaria significante. Esta peça avulsa, que para nada serve, é a figura do sem sentido, figura daquilo que não se emenda na significação, que não se ajusta à composição do ser falante. Para além das formações do inconsciente, nas quais se revela a estrutura das conexões causais que determinam a constituição do sujeito, essa peça avulsa, que a psicanálise isola, não se deixa informar pela estrutura de linguagem do inconsciente. Donde se justifica Lacan (1975-[1976] 2005) designá-la através do termo *sinthome*, com “th”, no seu último ensinamento, para diferenciá-lo do *symptôme*, enquanto formação do inconsciente. Trata-se de uma peça que não se presta a nenhuma composição definida, por mais que se

amplie, num esforço de inspiração espinosista, a rede de conexões causais ignoradas pela consciência.

Essa peça corresponde, enfim, como se pode adivinhar, à radical ausência, que a psicanálise explícita, da conexão sexual enquanto elemento irreduzível de contingência. Não existe, com relação ao que determina o encontro com o parceiro sexual, nenhuma solução significante plena. Quanto a saber como a psicanálise explícita tal ausência, é um assunto a ser desenvolvido em outro momento. Não é em todo caso fortuito, vale lembrar, antes de concluir, que a beatitude espinosista, enquanto lugar de realização de uma racionalidade integral, esteja condicionada pelo esquecimento da questão da sexualidade, diante da qual todo pensamento é débil (Miller, 2004-2005). Pois a que o *sinthome* responde senão a essa fundamental desarmonia que não pode ser *pensée*, na estrita medida em que não se presta a nenhuma composição determinada pelo pensamento? A qual, exatamente por isso, requer, da parte do ser falante, que ele desista de procurar a justa conexão. E que ele finalmente dali faça sua bricolagem decerto precária, posto que por nenhuma lei determinada, mas em cuja invenção se revela o estilo absolutamente singular através do qual cada um pode se haver com a sua peça desconexa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alighieri, D. (1308-1321). *A divina comédia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- Alquié, F. (2003). *Leçons sur Spinoza*. Paris: La Table Ronde.
- Cottet, S. (1997). Gai savoir et triste vérité. *Cause Freudienne*, nº 35, 33-36.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- . (1981). *Spinoza – philosophie pratique*. Paris: Minuit.
- Freud, S. (1895). Projeto para uma psicologia científica. *Obras completas, ESB*, v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- . (1910). Über Wilde Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*, v. VIII. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Guérault, M. (1974). Obscurité, confusion, mutilation, inadéquation des idées. In *Spinoza*, v. II (L'Âme). Paris: Aubier Montaigne.
- Heidegger, M. (1929-1930). *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1992.
- Lacan, J. (1966). Kant com Sade. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- . (1973). Televisão. In *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

- . (1975-1976). *Le séminaire, livre XXIII: Le sinthome*. Paris: Seuil, 2005.
- Miller, J.-A. (2004-2005). *Pièces détachées*. Curso inédito.
- Regnault, F. (2003). Passions dantesques. *La cause freudienne*, nº 58, 128-143.
- Spinoza, B. (1988). *Éthique*. Paris: Seuil.

NOTAS

- ¹ Carta endereçada à sua irmã Berna, no dia 2 de janeiro de 1947. Disponível em <http://www.cidadaodomundo.org/?page_id=551>. Acesso em 19/5/2008.

Recebido em 29 de fevereiro de 2008
Aceito para publicação em 19 de maio de 2008