

Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Luiz B. L. Orlandi.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 31 / 08 / 2007

BANCA

Prof. Dr. Luiz B. L. Orlandi (orientador)

Prof. Dr. Leopoldo Gabriel Thiesen (membro)

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Júnior (membro)

Prof. Dr. André Martins Vilar de Carvalho (membro)

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Henz (membro)

Prof. Dr. Fausto Castilho (suplente)

Prof. Dr. Arley Ramos Moreno (suplente)

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior (suplente)

Luiz B. L. Orlandi
Leopoldo Gabriel Thiesen
Hélio Rebello Cardoso Jr.
André Martins Vilar de Carvalho
Alexandre de Oliveira Henz

AGOSTO/2007

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Si38c **Silva, Cíntia Vieira da**
Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e
Espinosa / Cíntia Vieira da Silva. - Campinas, SP : [s. n.], 2007.

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 3. Corpo. 4. Pensamento. 5. Diferença (Filosofia). 6. Imanência (Filosofia). I. Orlandi, Luiz B. L. (Luiz Benedicto Lacerda). I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

cn/ifch

Título em inglês: Body and mind: conceptual alliances between Deleuze and Spinoza

Palavras chaves em inglês (keywords) :

Body
Mind
Difference (Philosophy)
Immanence (Philosophy)

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, Oswaldo Giacoia Júnior, Hélio Rebello Cardoso Júnior, André Martins Vilar de Carvalho, Alexandre de Oliveira Henz

Data da defesa: 31-08-2007

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Resumo

Este trabalho se propõe a mostrar a importância da filosofia de Espinosa para a elaboração do pensamento deleuzeano. Considerando-se que tal pensamento se constrói por múltiplas alianças com outros pensadores dos campos da arte, da ciência e da filosofia, a aliança com Espinosa é estudada de modo privilegiado. Tal privilégio se estabelece em função do tema escolhido, a saber, a relação entre corpo e pensamento. Outras alianças também são abordadas, tais como a feita com Bergson, no que se refere à criação de um novo conceito de imagem como ensejo para uma nova imagem do pensamento; e aquela articulada com Artaud, no que diz respeito a uma concepção de corpo que ultrapassa os limites do orgânico.

Na filosofia deleuzeana, a relação entre corpo e pensamento se estabelece nos termos de uma igualdade que busca no corpo a gênese do pensamento. Ao mesmo tempo, trata-se de uma concepção do pensar e da corporeidade que os coloca em pressuposição recíproca: não há pensamento desencarnado, assim como não há corpo que não coloque problemas ao pensamento.

Abstract

This work's purpose is about showing the importance of Espinosa's philosophy on the elaboration of the Deleuzian thought. Considering that this thought is built upon multiple links between other thinkers related to the arts, science and philosophy, the link with Espinosa is studied on a privileged way. Such privilege is set according to the chosen spot: the relationship between body and mind. Other alliances are also presented, such as the one made with Bergson – related to the creation of a new concept of image as a starting point for a new image of thought; and also the one linked with Artaud, connected to a concept of the body that surpasses the limits of the organic.

The relationship between body and thought on the Deleuzian philosophy is set upon standards of equality that consider the body as a local where the genesis of thought can be determined. At the same time it is a conception of thought and body that defines them on reciprocal presupposition: there is no unembodied thought and there is no body that does not bring problems for thought.

Agradecimentos

À FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que financiou esta pesquisa por 48 meses.

Ao Prof. Dr. Luiz Orlandi, com quem tenho aprendido imensamente desde os tempos da graduação, por ter me orientado durante todo esse percurso. Minha perspectiva a respeito do pensamento deleuzeano foi, certamente, modulada por esse convívio por meio de aulas, textos e suas sugestões sempre instigantes.

Ao Prof. Dr. Pierre-François Moreau, pela orientação atenciosa e encorajadora durante meu estágio na École Normale Supérieure – Lettres et Sciences Humaines, em Lyon.

Ao Prof. Dr. Oswaldo Giacoia e à Prof^{ra}. Dr^a. Kátia Kasper pela atenta leitura e preciosas indicações no exame de qualificação.

Ao Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr. pela leitura dos resultados parciais desta pesquisa, que muito contribui para a sua conclusão.

Aos Profs. Drs. André Martins, Alexandre Henz, Oswaldo Giacoia, Hélio Rebello, Luiz Orlandi, Leopoldo Thiesen, Arley Ramos Moreno e Fausto Castilho por comporem a banca examinadora da tese.

À memória de meu pai, José Maurício Machado da Silva, e à presença de minha mãe, Flausina Márcia da Silva, que sempre me ajudaram a pensar que eu podia ir mais longe.

À minha avó, Neusa Sanches Sampaio, pelo carinho, apoio e acolhimento.

Aos meus tios, Sonia Sampaio Leal Netto e José Nilson Leal Netto, que também me apoiaram em minha volta à terra natal.

Ao meu irmão, Diogo Vieira Martins, companhia na reta final da redação da tese.

Às minhas primas Júlia e Sílvia Sampaio Rodrigues Rocha e Isabella e Rachel Sampaio Leal Netto; e ao meu primo Guilherme Sampaio Leal Netto.

Às amigas e amigos: Endrica Geraldo, Priscila Nucci, Ana Porto, Juliana Araújo, Romero de Freitas, André Amparo, André Pietsch, Ana Flávia Geneves, Eduardo Mei, Paulo Germano de Albuquerque, Kátia, Pierre e Yuri Kasper, pela ajuda e companheirismo.

Ao Antonio, por tantas coisas e por ser o meu maior aliado.

Introdução.....	9
I – Imanência entre pensamento e vida: Espinosa e Nietzsche	25
Aliados e adversários: um combate filosófico.....	25
A unidade entre pensamento e vida.....	26
Uma vida filosófica	27
Os manipuladores do medo	29
As virtudes do sábio e o cultivo do corpo	29
A alegria como alimento.....	30
Os desprezadores do corpo	32
A gaia ciência	32
Vida filosófica e ascetismo: as máscaras do filósofo	33
O pensamento como instinto	35
Sobriedade e independência	38
Ativação do pensamento, afirmação da vida	39
O filósofo como criador.....	40
Primado do negativo e modo de vida reativo	40
Conexão entre crítica e criação.....	42
Crítica da idéia de finalidade e afirmação da perfeição da Natureza	43
Teoria dos afectos e revalorização do corpo	45
II – Pensando um mundo de imagens para uma nova imagem do pensamento: Espinosa e Bergson.....	47
O bergsonismo como metafísica do movimento	47
As artes e o movimento	48
Um novo conceito de imagem.....	49
O cinema e as imagens que dão o que pensar	50
A “ilusão cinematográfica” e a primeira tese bergsoniana em torno do movimento .	52
As artes, o movimento e o instante.....	54
A segunda tese bergsoniana a respeito do movimento	55
O Todo aberto.....	56
O Todo como continuum das relações	58
As imagens cinematográficas e sua composição.....	58
Imagens cinematográficas, totalidade orgânica e movimento dialético.....	60
Proust, os fragmentos de tempo e a imensidão do Tempo	62
Vertov: o espinosismo em cinema.....	63
Outras alternativas à totalidade orgânica em cinema	65
O cinema, o sublime e a extrapolação dos limites das faculdades	69
O expressionismo em cinema e a luz como intensidade	70
Totalidade não-orgânica e vitalidade não-orgânica: movimento intensivo.....	72
Cinema e plano de imanência ou a equivalência entre imagem, matéria e movimento	75
A ruptura bergsoniana com o modelo da percepção natural	76
Entre idealismo e realismo: imagem e matéria em devir.....	77
Matéria e idéia como graus de intensidade da imagem movente	80
Espinosa, Bergson e o plano de imanência	81
Multiplicidades num plano de consistência.....	82
Individações por hecceidade.....	84
Individações e temporalidades.....	86
Temporalidades, devires e história	87
Política, percepção e emergência do novo.....	88

Temporalidade aiônica, eternidade espinosana e forma pura do tempo kantiana	89
Pensamento, tempo e espaço	90
A subjetividade transcendental	91
O tempo fora dos eixos	92
Extensivo e intensivo	93
Essências singulares e quantidades intensivas	94
O tempo cindido	96
O tempo cindindo o sujeito	97
Pensamento como criação ou a reunificação da Estética	99
Síntese perceptiva e ritmo	100
Sublime extensivo e intensivo	102
Kant e os dinamismos espaço-temporais: etologia e cartografia	103
Campo transcendental e plano de consistência	106
Bergson e os devires: involução criadora	107
O liame entre a percepção e o imperceptível	112
As passagens entre plano de organização e plano de imanência	113
Desejo e Corpo sem Órgãos	115
Plano de imanência e univocidade	116
As multiplicidades proustianas	118
Corpo e pensamento num mesmo plano	119
O declínio do cinema das imagens-movimento	120
Cinema e pensamento: as posições de Artaud e Eiseinstein	121
A Segunda Guerra e a experiência do esfacelamento	122
Imagens-tempo em ruptura com a narratividade	123
O acesso direto ao tempo	124
Imagens-tempo em síntese disjuntiva	125
III - O grande livro sobre o Corpo sem Órgãos: Espinosa e Artaud	129
As diferentes formulações do Corpo sem Órgãos	129
O acirramento progressivo da crítica à psicanálise	133
Um novo Artaud e um novo Corpo sem Órgãos suscetível a novos perigos	134
Corpo sem Órgãos, experimentação e prudência	136
A terra e os movimentos relativos a ela	138
Um Corpo sem Órgãos espinosista	140
As dimensões da individualidade espinosista e os três gêneros de conhecimento ...	142
As relações diferenciais entre as infinitas partes dos indivíduos	143
As essências como quantidades intensivas	144
A proveniência medieval do termo 'latitude'	145
Produção de corpos sem órgãos e beatitude	146
Individualidade e relação entre corpo e mente	147
A solução espinosista para o dualismo cartesiano	148
A mente como idéia do corpo	149
Deleuze e o corpo instigante	150
Corpo e mente ou o ideado e sua idéia	150
A igualdade entre corpo e mente	151
Igualdade e simultaneidade : crítica à doutrina do paralelismo	152
A divergência entre as expressões no corpo e na mente	155
A generalização da igualdade e a distinção entre indivíduos	159
O critério da complexidade corporal	160
Conseqüências éticas da igualdade	161
Uma primeira abordagem do gerenciamento dos afectos	163

As incidências de ‘igual’ e de ‘igualdade’	169
O desenvolvimento igual das diversas aptidões do corpo e da mente por meio da alegria	172
Noções comuns e afectos: o discurso misto	175
Paixões cartesianas versus afectos espinosistas	176
O elogio de Espinosa a Descartes.....	178
A potência crítica da teoria dos afectos	179
Experiência do próprio corpo e liberdade	181
A pergunta pela potência do corpo	182
A destituição das prerrogativas da mente.....	184
Desfazendo a ilusão da liberdade	185
IV – Prudência como dosagem na produção de efeitos: Espinosa, os chineses e o problema da liberdade	191
Combate e estratégia: o enraizamento dos modos no inadequado	191
A vertente bélica do conatus.....	194
A tendência dos modos ao desenvolvimento de sua potência.....	196
Tendência ao útil e movimento de liberação.....	197
Corpo orgânico, corpo potente e a verdadeira utilidade.....	199
Tornar-se ativo em meio às paixões	202
Os perigos no combate e o cultivo da alegria.....	204
A consciência como ilusão	207
A produção do conhecimento adequado.....	209
Uma política da autonomia: o sábio e a ampliação da liberdade relativa.....	211
Efetividade chinesa: escapando ao modelo aristotélico	213
Espinosa e o Oriente: abordagens críticas	215
A inserção chinesa na fluência do real	219
O modelo aristotélico da ação: cisão entre teoria e prática	220
Imanência e eficácia: a lógica do desenvolvimento	221
O intervalo entre o plano e sua execução	222
Os fins e os meios	223
As circunstâncias e o potencial.....	224
Ação humana versus transformação natural.....	224
Ocasão para agir e ocasião a aproveitar	228
Os acontecimentos e a fissura.....	229
Concepções da imanência: dessubjetivação	230
O problema da impassibilidade chinesa	233
Imanência e contra-efetuação: liberdade	235
O livre-arbítrio como ilusão	237
Ovídio e o arrebatamento pelas paixões	239
Conhecimento dos afectos e afecção pelo conhecimento.....	240
A liberdade divina	241
A ilusão finalista.....	244
A confusão entre utilidade e finalidade	247
Deuses criados à imagem e semelhança dos homens	247
Os infortúnios como castigo divino.....	248
O papel das matemáticas	249
O desmanche da ilusão finalista	250
A criação de valores a partir do conhecimento inadequado	252
A ordem como ficção	252
Liberdade e eternidade: os modos como partes intensivas da Natureza.....	254

O papel da experiência	255
A importância das noções comuns	256
O livre jogo entre imaginação e razão	258
Das noções comuns às essências singulares	259
A realidade física das essências.....	261
A distinção entre alegria e beatitude.....	262
Eternidade como constância da força de existir	262
A salvação pela alegria.....	263
Conclusão	267
Referências bibliográficas	271

Introdução

Para iniciar este trabalho, que procura expor alguns conceitos deleuzeanos em conexão com o uso ou a ativação que estes promovem em relação à filosofia de Espinosa, partiremos de uma questão colocada por François Zourabichvili. Esta questão diz respeito à situação dos estudiosos da filosofia de Deleuze. É que parece haver uma oposição entre os trabalhos que operam com conceitos deleuzeanos para pensar problemas próprios, em filosofia ou outros campos do pensar, e aqueles que procuram expor e explicar os conceitos criados por Deleuze. Zourabichvili mostra que esta oposição é apenas aparente e que a exposição também tem uma dimensão criativa.

Em primeiro lugar, Zourabichvili convida-nos a abandonar qualquer ilusão de familiaridade que possamos ter com relação aos conceitos deleuzeanos, pois tal ilusão favorece uma postura “ruinosa para a filosofia em geral”. Se dispensamo-nos do trabalho de exposição dos conceitos, perdemos a oportunidade de apreciar sua “força”, que, assim, permanece diluída em um mero “efeito de sedução verbal”. Ainda que o encantamento pelas palavras pertença “com todo direito ao campo da filosofia”, ao deixar-nos levar por elas não devemos nos “eximir de perfazer o *movimento lógico* que o conceito envolve”¹.

Tal perspectiva recoloca a questão que tínhamos formulado: trata-se não mais de estabelecer uma alternativa entre usar os conceitos deleuzeanos e os expor, mas de realizar esta segunda tarefa da melhor maneira possível. Para Zourabichvili “não sofremos de um excesso de monografias sobre Deleuze; ao contrário, faltam-nos monografias consistentes, ou seja, livros que *exponham* seus conceitos”. Tal afirmação não implica qualquer demérito em relação aos “livros *com* Deleuze”. Do mesmo modo, Zourabichvili sustenta que “tais usos só viriam a se multiplicar e se diversificar se os conceitos deleuzeanos fossem mais bem conhecidos, levados a sério em seu teor real,

¹ ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris, Ellipses, 2003, pp. 3 e 4.

que exige do espírito movimentos insólitos que não lhe são sempre fáceis de fazer ou adivinhar”. A retomada dos conceitos e das operações que estes perfazem nos textos de Deleuze não é mais vista como simples “réplica escolar”, mas como procedimento indispensável não só à compreensão desta filosofia, como também aos diversos usos a que os conceitos possam servir em qualquer modalidade de pensamento (ou área de conhecimento). A exposição dos conceitos não é apenas uma etapa prévia à sua utilização, mesmo que tal exposição não venha a ser explicitada por escrito, mas também “a única garantia de um *encontro* com um pensamento”².

Desse ponto de vista, expor um pensamento é também se deixar afetar pela sua dificuldade, encará-lo de modo que ele nos possa transmitir a violência que lhe é própria e que lhe vem justamente do que traz de novo, de antes impensável, ou por nós ainda não pensado. Concebida deste modo, a exposição torna-se um meio pelo qual

“um pensamento desconcerta pela sua novidade e nos leva para regiões para as quais não estávamos preparados - regiões que não são as do autor, *mas as nossas*. Tanto é verdade que não expomos o pensamento de outrem sem fazer uma experiência que concerne propriamente a nossa, até o momento de nos despedirmos ou de prosseguir o comentário em condições de assimilação e de deformação que não se discernem mais da fidelidade.”³

Poderíamos acrescentar que tais condições para a exposição de um pensamento são largamente exploradas por Deleuze, quando se dirige a outros pensadores. Parece-nos que a filosofia da diferença deleuzeana não se constrói sem um procedimento que poderíamos chamar de proliferação de alianças instáveis e parciais, que corresponderia ao que Zourabichvili chama de fidelidade.

Se há um acordo entre os estudiosos da filosofia deleuzeana é a idéia de que esta se constrói com elementos vindo de outros lugares e autores (não apenas filósofos, embora sua relação com estes já venha sendo estudada com mais freqüência). Mas o

² ZOURABICHVILI, F. *Op. cit.*, pp. 4 e 5.

³ ZOURABICHVILI, F. *Op. cit.*, p. 4.

consenso é logo rompido quando se trata de definir a importância de cada um desses elementos e de delinear uma certa concepção deleuzeana da história da filosofia a partir do uso que Deleuze faz dos conceitos alheios.

No Brasil, a importância do pensamento nietzscheano para a filosofia deleuzeana é, às vezes, acentuada a ponto de obscurecer outros pensadores colocados em jogo por Deleuze. Contudo, exagerar a presença de Nietzsche na filosofia deleuzeana não é privilégio de estudiosos brasileiros. Tomemos, por exemplo, um texto como o de Manola Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie (ou de la philosophie comme science fiction)*⁴. Tal título parece vir ao encontro da perspectiva dominante em nosso estudo, pois pensar a história da filosofia como termo de uma comparação com a ficção científica, além de evocar a proposta deleuzeana feita no prefácio de *Diferença e repetição*, remete à idéia de que cada filósofo é tratado por Deleuze não apenas como fragmento ou momento de um passado a ser ultrapassado, mas como ensejo para a invenção conceitual.

Na busca por novas formas de expressão em filosofia que possam dar conta dos problemas colocados pela tarefa de pensar a diferença enquanto tal, Deleuze diz que « um livro de filosofia deve ser, por um lado, uma espécie muito particular de romance policial e, por outro, um tipo de ficção científica ». Conceber um texto filosófico como “romance policial” equivale a supor “que os conceitos devem intervir, com uma zona de presença, para resolver uma situação local . » Quanto ao « aspecto de ficção científica », Deleuze explica que ele deriva do esforço para « ultrapassar a alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular universal », esforço no qual pode-se reunir o intempestivo de Nietzsche e o *Erewhon* de Samuel Butler. Tal *Erewhon* constituiria uma espécie de tempo e lugar próprios às « individuações » pensadas como

⁴ ANTONIOLI, M. *Deleuze et l'histoire de la philosophie (ou de la philosophie comme science fiction)*. Paris, Kimé, 1999.

« impessoais » e às « singularidades » enquanto « pré-individuais ».

De um outro ponto de vista, um livro de filosofia funciona como ficção científica na medida em que é escrito sob a pressão do que ainda não se sabe, « nesta ponta extrema que separa nosso saber de nossa ignorância ». Se pensarmos em certos filmes futuristas, a idéia se torna talvez ainda mais manifesta. Em tais filmes, o mundo fantástico criado tem sempre alguns detalhes que nos fazem adivinhar a época em que foram feitos (como os figurinos de *Jornada nas estrelas* e suas calças boca-de-sino tão características dos anos 60 e 70) ao mesmo tempo em que remetem a um passado real ou mítico (ainda em *Star trek*, para ficar no mesmo exemplo, são freqüentes as menções à Atlântida, às amazonas e outros que tais). Independentemente do apreço que possamos ter por tais filmes, interessa aqui este procedimento através do qual fragmentos de mundos existentes (mesmo que tal existência seja ficcional) dão lugar a um outro mundo ideal. Tal modo de proceder parece-nos próximo à colagem em pintura, evocada por Deleuze para falar da “questão da utilização da história da filosofia”⁵.

A maneira como Deleuze lê os filósofos é extremamente atenta à dimensão inventiva de suas obras, ao mesmo tempo em que procura criar junto com eles, arrancar deles novas possibilidades de pensar, ver e sentir, como afirma Luiz Orlandi na "orelha" de sua tradução de *Le bergsonisme*⁶. O texto de Antonioli não deixa de ser coerente com esse ponto de vista e procura reconstituir alguns passos dessa criação conjunta, mas parece incorrer na imprecisão de exacerbar a importância de Nietzsche dentre os demais filósofos, sem explicitar os motivos que levaram a tanto. Apesar disso, o texto tem como princípio de leitura a ligação entre os estudos monográficos, ou de história da filosofia, e os textos em que Deleuze elabora sua ontologia da diferença ou teoria das

⁵ DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris, PUF, 1968, pp. 3-4. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp.?. Tr. de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. A partir de agora, será citado como DR.

⁶DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 1999. Tradução brasileira de Luiz B. L. Orlandi. Daqui por diante, citado como Btr.

multiplicidades, defendendo a existência de uma coesão entre eles, o que nos interessa igualmente ressaltar.

Mas, o interesse em estudar o uso que Deleuze faz de Espinosa não se deve apenas à vontade de contrariar a tônica dominante. Ao final dos estudos para a elaboração de nossa dissertação de mestrado, que consiste num mapeamento do conceito de desejo na filosofia de Deleuze- mapeamento este feito na perspectiva de elaboração de uma gênese do conceito de desejo colocado em correlação com a construção de uma ontologia da diferença-, a presença de Espinosa ganhou tal relevo que acabou definindo o tema para o prosseguimento de nossos estudos. Quanto ao tema do desejo, o "espinosismo" de Deleuze parece ser preponderante em relação ao uso de outros filósofos. Talvez apenas Antonin Artaud, com seu teatro da crueldade e o problema da constituição de um corpo sem órgãos seja um pensador tão ativado quanto Espinosa na concepção deleuzeana de desejo⁷. O estudo da leitura deleuzeana de Artaud, porém, não favoreceria a compreensão do nexos entre desejo e ontologia de maneira tão direta quanto o estudo da leitura de Espinosa.

Há na filosofia deleuzeana toda uma criação de conceitos para tentar captar a diferença e a diferenciação, em suas faces voltadas para o atual ou para o virtual, sem submetê-las às formas da representação, com seus modelos teleológico e teológico subjacentes. Para tanto, Deleuze colocava a necessidade de se considerar o Ser como unívoco⁸. Assim, a única proposição ontológica aceitável para uma filosofia da diferença seria: "o Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença"⁹.

Ora, se o Ser, pensado em regime de univocidade, não é mais um modelo, um

⁷ Freud é bastante ativado neste caso, mas não exatamente como aliado.

⁸ Para uma discussão mais detalhada a propósito da univocidade em Deleuze e sua relação com Nietzsche como « precursor sombrio », ver : ORLANDI, L. B. L. *Nietzsche na univocidade deleuzeana*. In: LINS, D. (org.). *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.

⁹ DR, p. 53. DRtr, p. 76.

Mesmo, ao qual diferentes entes se reportam segundo uma relação de maior ou menor semelhança, não pode mais haver hierarquia entre os entes, pois não se trata mais de medir sua proximidade do Ser, mas de detectar processos de diferenciação. Assim sendo, na filosofia deleuzeana, não se pode mais estabelecer um sentido primeiro para o Ser, com os demais sentidos derivando dele; nem se deve falar em graus de Ser, já que isso implicaria em hierarquização.

Na filosofia de Espinosa, considerada por Deleuze como "o segundo momento" em que o ser foi pensado como unívoco na história da filosofia, há precisamente a negação de "toda hierarquia, toda eminência", pois "a substância é igualmente designada por todos os atributos em conformidade com sua essência, igualmente exprimida por todos os modos em conformidade com seu grau de potência"¹⁰.

Apesar de apontar, ainda que apenas num determinado momento de sua obra, certas insuficiências na ontologia espinosana - que de resto se referem a exigências do projeto deleuzeano e ao novo campo de problemas constituído em sua elaboração -, Deleuze, ao longo de quase toda a sua obra, reservou um lugar de honra para Espinosa, chegando a chamá-lo de "príncipe dos filósofos". É que, com sua maneira de colocar a univocidade do ser, Espinosa teria sido "o único" filósofo "a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência", construindo um plano de imanência, "percorrido pelos movimentos do infinito" e "preenchido pelas ordenadas intensivas" dos conceitos e dos afectos, plano em que o pensamento pode atingir "velocidades infinitas".

Contudo, o abalo causado pela filosofia de Espinosa não se deve apenas à "grande tese teórica do espinosismo", segundo a qual há apenas uma substância com uma infinidade de atributos, o que coloca todos os entes ou "todas as 'criaturas'" como "modos desses atributos ou modificações dessa substância", excluindo "a existência de

¹⁰ DR, p. 59. Tradução, p. 82

um Deus moral, criador e transcendente". Como se as implicações dessa tese teórica não fossem suficientes para que Espinosa fosse acusado de "materialismo, imoralismo e ateísmo", há ainda as "teses práticas", que, segundo Deleuze, aproximam Espinosa de Nietzsche, por implicarem a denúncia "da 'consciência', dos 'valores e das 'paixões tristes'".

Mas esta "desvalorização da consciência" só se faz "em proveito do pensamento", através da posição do corpo como modelo¹¹. Antes de perscrutar "a consciência e seus decretos", "a vontade e seus efeitos", colocando-as como instrumentos de domínio sobre "o corpo" e sobre "as paixões, a filosofia de Espinosa, segundo Deleuze, sugeriria que se começasse por perguntar o que pode um corpo. Nessa perspectiva, "tomar o corpo como modelo" é pressupor que "o corpo ultrapassa o conhecimento que se tem dele", assim como "o pensamento ultrapassa a consciência que dele se tem". Trata-se, portanto, de buscar "um conhecimento das potências do corpo para descobrir *paralelamente* as potências da mente que escapam à consciência"¹².

Essa leitura da relação entre os atributos, que se singularizam nos modos, constitui uma rica vertente de exploração dos ecos de Espinosa na filosofia deleuzeana, já que a teoria espinosana dos afectos e das paixões é amplamente utilizada por Deleuze, juntamente com Guattari, na elaboração do conceito de desejo e das noções com as quais este conceito opera (como a de corpo sem órgãos, por exemplo). Além disso, a filosofia de Espinosa, ao definir a essência singular como grau de potência, torna-se uma importante aliada para toda e qualquer tentativa de pensar o intensivo. As

¹¹ Em outro momento (*Dialogues*, p. 76. Tr., pp. 74-75), Deleuze diz que Espinosa "não quer fazer do corpo um modelo, e da alma uma simples dependência do corpo". Mas vemos que, já em *Spinoza philosophie pratique*, o corpo é tomado como modelo sem que isso signifique colocá-lo como superior ou primeiro em relação à alma.

¹² DELEUZE, G. *Spinoza ; philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 29. Citado daqui em diante como SPP. Tradução brasileira : *Espinosa ; filosofia prática*, São Paulo, Escuta, 2002, p. 24. Abreviado como EFP.

intensidades, desde *Diferença e repetição*, são aquilo que, no sensível, circula de uma faculdade a outra e as engendra, definindo aquilo pelo que o dado pode ser dado. O pensamento das intensidades pode, então, dar conta da dupla gênese: dos processos de subjetivação concomitantes ao pensar e ao desejar, e das individuações daquilo que se constitui como objeto para os núcleos subjetivos que se formam nesse processo.

Para delimitar ainda mais nosso campo de estudos, tendo em vista as linhas de pesquisa que expusemos acima, investigaremos a relação entre corpo e pensamento, o que implicará rastrear também a concepção de imanência de Deleuze e a leitura deleuzeana da imanência em Espinosa dentro do quadro maior da relação entre desejo e ontologia, ou do papel do desejo na ontologia. Tal escolha parte de uma dupla motivação. Parece-nos que esses dois temas (que, de resto, ligam-se estreitamente) constituem pontos nodais tanto do uso quanto da interpretação que Deleuze faz de Espinosa, favorecendo o estudo da relação entre os dois. Além disso, ao considerar a problematização desses temas em cada autor isoladamente, nota-se que, em ambos os casos (e quanto aos dois temas), há ruptura com maneiras de pensar em vias de se tornarem tradicionais ou majoritárias (o cartesianismo, num caso, e a fenomenologia, no outro). Melhor dizendo, o estudo da relação entre corpo e pensamento e da concepção de imanência permite, de maneira privilegiada, aquilatar a singularidade tanto do pensamento de Deleuze quanto de Espinosa¹³.

Por outro lado, além de Espinosa, o tema do presente estudo pode reintroduzir a figura de Nietzsche em nossas preocupações. É que alguns intérpretes consideram que Deleuze "nietzscheaniza" Espinosa, ao privilegiar a definição da essência singular do modo como grau de potência e inseri-la de imediato numa problemática ética e não apenas ontológica. Seria desejável não entrar no mérito desta questão para levar a

¹³ Conforme se pode depreender da leitura de um texto, do prof. Luiz Orlandi, ainda não publicado, mas já colocado à disposição de seus alunos, intitulado *Corporeidades em minidesfile*.

investigação proposta a um termo razoável, mas uma resposta provisória pode desde já ser delineada. Em primeiro lugar, pode-se levar água para o moinho daqueles que julgam o Espinosa que Deleuze apresenta bigodudo demais. Podemos pontuar alguns elementos de aproximação entre Nietzsche e Espinosa, além daqueles já ressaltados por Deleuze, por exemplo, a constatação de que a filosofia de Nietzsche retoma a pergunta espinosana por excelência, que diz respeito ao que pode um corpo. O próprio Nietzsche chega, em certo momento¹⁴, a eleger Espinosa como seu precursor. Com isso, não queremos reduzir Nietzsche a um mero continuador de Espinosa, mas apenas salienta que a aliança produzida por Deleuze entre os dois pensadores pode ser legitimada pela letra nietzscheana (se bem que haja também passagens, como em *Para além de bem e mal*¹⁵, não tão elogiosas a respeito de Espinosa). Tal aliança configura um jogo entre esses dois filósofos no pensamento deleuzeano, jogo em que chega a ser construída uma "identidade Nietzsche-Espinosa"¹⁶, em que Deleuze estabelece ressonâncias entre os dois que não pré-existiam a seu esforço conceitual e que, no entanto, não são

¹⁴ Numa carta de 30 de junho de 1881 a Franz Overbeck (APUD Y. Yovel. *Espinosa e outros hereges*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da moeda, 1993, p. 324). O trecho aqui referido é: "estou espantado, totalmente encantado. Tenho um precursor e que precursor! Mal conhecia Espinosa: o ter-me voltado para ele agora foi inspiração do 'instinto'. Muito embora as divergências sejam reconhecidamente tremendas, são sobretudo devidas a diferenças no tempo, na cultura e na ciência. Em suma: a minha solidão, que, como nas montanhas muito altas, me tornava difícil a respiração e a circulação do sangue, é, pelo menos, um duo."

¹⁵ Por exemplo, no aforismo 13, Espinosa é chamado de incoseqüente. Mais à frente, no aforismo 25, Nietzsche o caracteriza, junto com Giordano Bruno, como um refinado vingativo e envenenador, o que, em ambos os casos, estaria ligado à vida reclusa levada por eles. Este aforismo é uma advertência contra os perigos que aguardam os filósofos que almejam se erigir em defensores da verdade e acabam sendo mártires. O conselho de Nietzsche é substituir o « sofrimento pela verdade » por um « humor filosófico » (A referência aqui é à tradução brasileira de Paulo César de Souza: Nietzsche, F. *Para além de bem e mal*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 32-33).

¹⁶ Conforme sugere o título do artigo de Pierre Zaqui. "La 'grande identité' Nietzsche-Spinoza, quelle identité?". *Philosophie- Gilles Deleuze*, nº 47, Paris, Minuit, 1995. Tal título faz referência a uma resposta de Deleuze em uma entrevista concedida a Raymond Bellour e François Ewald, publicada em *Magazine littéraire*, nº 257, em setembro de 1988 e retomada em *Pourparlers*, Paris, Minuit, pp. 185-212, sob o título de *Sur la philosophie*. A entrevista se inicia com uma certa descrição das obras de Deleuze, dividindo-as em três fases distintas, que desemboca numa pergunta acerca de como ele próprio veria sua trajetória, se constituída por rupturas ou por uma linha contínua. Deleuze não discorda da divisão de sua obra em períodos e descreve seus primeiros livros como "livros de história da filosofia", com a ressalva de que os autores por ele trabalhados tinham algo em comum (o que já indica a presença da inventividade no comentário, uma vez que tal unidade tem que ser construída pelo comentador ou intérprete). Além disso, os traços comuns desses autores estudados tendiam para a grande identidade Espinosa-Nietzsche" (*Pourparlers*, p. 185).

desprovidas do rigor de uma leitura extremamente atenta.

Ao estudar Espinosa, ou o espinosismo de Deleuze, não pretendemos apenas inverter o jogo de primazias e postular que Deleuze dependeria mais de Espinosa do que de Nietzsche, ou, apelando para um primado cronológico, dizer que, assim como Nietzsche é precursor de Deleuze, Espinosa também o é em relação a Nietzsche. Gostaríamos de procurar mostrar como a postura filosófica de Deleuze não se deixa facilmente enquadrar nas categorias de filiação, herança ou influência. Sua leitura de Espinosa, assim como toda leitura que ele faz de outros filósofos, alia fidelidade a inventividade. Seria possível até falar em devir-Espinosa, devir-Hume, já que, ao se aproximar dos outros filósofos (mas também dos artistas, como Artaud, Proust ou Bacon), Deleuze os transforma, mas sua filosofia também sai metamorfoseada. É segundo esta perspectiva que pretendemos encaminhar nosso trabalho, buscando entrar em sintonia com a maneira como Deleuze vê a história da filosofia .

Apesar de seus muitos passeios por ela, Deleuze vê na história da filosofia "uma função repressiva evidente", na medida em que não se pode dizer nada em filosofia enquanto não se tiver esgotado toda a lista de obras que constituíram uma erudição mínima. Para escapar a esse peso da tradição, Deleuze diz ter-se dado "compensações de várias maneiras": uma delas consiste em estudar autores que fugiam "à tradição racionalista", como "Lucrecio, Hume, Espinosa, Nietzsche" entre os quais haveria "uma ligação secreta constituída pela crítica do negativo, pelo culto à alegria, pelo ódio à interioridade, pela exterioridade das forças e das relações, pela denúncia do poder". A outra compensação seria ler os autores, mesmo e principalmente aqueles que não figuram entre os aliados, de modo criativo, fazendo sair uma espécie de filho "monstruoso"¹⁷ de uma determinada filosofia, inventando conceitos no uso dela, sem,

¹⁷ DELEUZE, G. *Pourparlers, Lettre à un critique sévère*. Paris, Minuit, 1990, pp.14-15.

no entanto, perder o refinamento na análise do texto deste ou daquele filósofo.

Para não perder de vista o estilo deleuzeano no trato com a história da filosofia, podemos contar com alguns estudiosos, como Zourabichvili e Eric Alliez. Desde o início de *Deleuze, une philosophie de l'événement*, Zourabichvili abre-nos um ponto de vista extremamente fecundo com a idéia de que Deleuze afirma "um pensamento próprio e original"¹⁸ durante toda a sua obra, ainda que esta seja composta, ao mesmo tempo, de comentários de outros autores. Dizendo de outro modo, Zourabichvili defende um princípio metodológico para estudar a obra de Deleuze que, como já dissemos, pretendemos adotar em nossa pesquisa: o de não separá-la em textos de comentário ou história da filosofia e textos originais de Deleuze, em que ele desenvolveria o seu pensamento próprio. Alliez, partilhando desse princípio, pensa o tratamento dispensado por Deleuze a outros filósofos em termos de uma desterritorialização ou virtualização. Tal processo implica em tomar uma atualidade dada como "caso particular de uma problemática mais geral"¹⁹ de caráter ontológico. Em função disso, Alliez propõe não se concentrar apenas em *Mil platôs* e *O que é a filosofia?*, textos capitais para o traçado do plano de imanência deleuzeano, o que implicaria uma certa desvalorização das monografias. Ao contrário, tais monografias devem ser estudadas em detalhe para delas extrair "o que Deleuze só seleciona e faz retornar *como puros estados intensivos da força anônima do pensamento* para afirmar a *transmutação da filosofia enquanto tal*"²⁰, para alçar o pensamento ao que seria sua máxima potência: a de pensar a diferença sem submetê-la aos pressupostos da representação.

Quando Deleuze dedica-se a um outro pensador, em filosofia, arte ou ciência, já

¹⁸ ZOURABICHVILI, F. *Deleuze. Une Philosophie de l'événement*. Paris, PUF, 1994, p. 6.

¹⁹ Levy, P. *Qu'est-ce que le virtuel?*, Paris, La Découverte, 1995, sem página. APUD: Alliez, E. *Deleuze, philosophie virtuelle*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1996, p. 12.

²⁰ Alliez, E. Op. cit., pp. 10-11.

se faz notar sua inventividade, seu comentário é sempre uma criação conjunta com o autor estudado. Ao mesmo tempo, nos textos e momentos mais originais de sua obra, aqueles em que o leitor percebe com maior nitidez um pensamento propriamente deleuzeano, tal leitor não pode deixar de notar ao mesmo tempo uma certa atmosfera vinda de outro lugar, entonações espinosanas ou bergsonianas e até mesmo um certo odor kantiano muitas vezes, com a retomada de problemas que Deleuze vê no horizonte do kantismo. Recordando as várias ocasiões em que Deleuze expressa seu desgosto por livros escritos contra, podemos imaginar que os livros deleuzeanos foram impulsionados por bons encontros, em que os elementos envolvidos tiveram sua potência aumentada, pelo menos no que diz respeito a pensar e sentir a diferença.

Parece que o hábito da criação em equipe é algo tão presente na obra deleuzeana que não mais nos espantamos ao ver que muitos dos textos capitais que a constituem são escritos em parceria. Zourabichvili chega a sustentar que não se pode discernir nos enunciados que constituem a obra deleuzeana o que pertence a Deleuze e a cada pensador convocado a participar dela. Ao mesmo tempo, tal participação é, para Zourabichvili, mal avaliada se pensamos "em termos de autenticidade ou de influência"²¹.

Nossa pesquisa leva em conta este princípio de avaliação, considerando sempre que o Espinosa que surge nos textos deleuzeanos já se encontra, por assim dizer, contaminado por Deleuze, sacudido pela maré dos problemas deleuzeanos e daqueles que Deleuze sabe ver no espinosismo. Concordamos, atendo-nos ao nosso tema, que, em última instância, é impossível discernir completamente Deleuze e Espinosa, saber o que um deve ao outro, já que mesmo os estudos mais "historiográficos" de Espinosa, que procuram se ater maximamente à obra espinosana, já estão atualmente

²¹ ZOURABICHVILI, F. *Op. cit.*, p. 6.

contaminados pela leitura deleuzeana, ainda que não abertamente. Mas parece-nos não só possível como também fecundo tentar detectar os momentos em que a conjunção Deleuze-Espinosa se faz mais presente, e com isso não estaremos jamais querendo dizer que haveria uma "influência" maior de Espinosa do que seria a de outros pensadores. Ao mesmo tempo, estudando a *Ética* e alguns textos de estudiosos que tratam dela, pretendemos proliferar alianças, acrescentando elementos à exposição e ao uso deleuzeanos de Espinosa.

Procuramos, além disso, explorar outros aliados em conexão com Espinosa, por fidelidade ao modo de operação da criação conceitual deleuzeana (colagem, enxerto, roubo, acoplamento, etc.). Esta maneira de expor os conceitos parece ter igualmente a vantagem de evitar que se tenha a impressão de filiação, de evitar tornar a filosofia deleuzeana um fruto tardio da árvore espinosista. No primeiro capítulo, a conexão privilegiada é aquela entre Espinosa e Nietzsche. Trata-se de pensar a relação entre pensamento e vida, ressaltando o papel do corpo na constituição desta relação sem eminência. No segundo capítulo, articulam-se Bergson e algumas das elaborações conceituais em torno do cinema para detectar o surgimento de uma nova concepção de imagem na filosofia deleuzeana e suas conseqüências na elaboração de uma nova maneira de conceber o pensamento. Tal maneira envolve a noção de plano de imanência, que coloca em questão a idéia de totalidade não-orgânica, trabalhada também nos textos a respeito do cinema. A concepção de um Todo não-orgânico vincula-se a uma das vertentes da noção de Corpo sem Órgãos, abordada no terceiro capítulo, em que se explora, em função do tema, o uso deleuzeano do pensamento de Antonin Artaud. No terceiro capítulo, expomos também alguns elementos do problema da unidade entre corpo e mente em Espinosa, pois tal problema se repõe na construção de corpos sem órgãos. Tal construção coloca questões que podem ser traduzidas em

termos espinosanos, questões envolvendo a composição de todos os corpos sem órgãos, a apreensão das intensidades, o combate afetivo em busca do terceiro gênero de conhecimento. Tais questões são tratadas no último capítulo, que gira em torno da possibilidade de liberação e de conhecimento das essências eternas para os modos finitos. Ao expor a concepção espinosista de liberdade, procuramos estabelecer uma aliança entre Espinosa e alguns antigos pensadores chineses estudados por François Jullien em seu *Tratado da eficácia*.

I – Imanência entre pensamento e vida: Espinosa e Nietzsche

Aliados e adversários: um combate filosófico

Lendo o *Nietzsche*, segundo livro²² que Deleuze dedica a este pensador, pode-se ver o quanto estudá-lo foi instigante para Deleuze, quantos elementos ele extrai do pensamento nietzscheano e o quanto a sua criatividade é aguçada nesse movimento. Acompanharemos um pouco esse recurso a Nietzsche, partindo dele para não contrariar em demasia a idéia de uma “grande identidade Nietzsche-Espinosa”. Neste percurso, iremos nos dirigindo ao outro pólo da chamada identidade, pontuando aqui e ali outras alianças e também alguns pensadores escolhidos como adversários. A indicação destes últimos justifica-se não por uma necessidade de denúncia ou por um mero gosto pelo panfletarismo e pela polêmica. A explicitação das idéias a que determinado pensamento se contrapõe nos interessa aqui um pouco como a certos mestres zen, para quem um inimigo é a melhor oportunidade para uma mudança. Assim sendo, procuraremos apontar ao menos alguns momentos em que justamente pensadores que Deleuze aponta como contrários a seu projeto de uma filosofia da diferença acabam por funcionar como estímulo a novos desenvolvimentos. Mas tais desenvolvimentos se fazem segundo procedimentos de distorção ou deformação ainda mais extremos do que as transformações sofridas pelo pensamento dos aliados. Quando se trata de eleger um adversário, Deleuze pode ser ainda mais parcial do que ao estabelecer alianças, como mostra o caso da leitura de Hegel²³, que teremos ocasião de abordar mais adiante. Por ora, começaremos a acompanhar o texto a propósito de Nietzsche.

²²DELEUZE, G. *Nietzsche*. Paris, PUF, 1965. (9ª edição, 1992), citado como N, daqui por diante. O primeiro livro é *Nietzsche et la philosophie*, publicado em 1962.

²³ Uma questão que ultrapassa os horizontes deste trabalho, mas que é importante e, ao que parece, permanece inabordada, é a de saber se uma nova leitura de Hegel não poderia extrair linhas segundo as quais a diferença se liberaria dos pressupostos da representação e trazer contribuições para problemas do pensamento contemporâneo. Tais contribuições se refeririam tanto à ontologia, quanto à ética e à política, privilegiando a noção de práxis como instância de articulação entre pensamento e ação, fazendo de Hegel um filósofo mais imanentista e da dialética hegeliana uma estratégia para pensar efetivamente o

A unidade entre pensamento e vida

O problema que abre *Nietzsche* é o de uma não separação entre pensamento e vida, que nos interessa de perto tanto em função do papel do desejo nesta articulação²⁴, quanto por remeter à obra e à figura de Espinosa, o que teremos ocasião de abordar mais à frente. Depois de lembrar alguns eventos da vida de Nietzsche - de modo coerente com a idéia de que é preciso buscar imbricações e implicações mútuas entre vida e pensamento -, Deleuze inicia a exposição da filosofia de Nietzsche por um de seus aspectos mais polêmicos: o estilo. Ainda hoje, há quem julgue apropriado colocar os textos nietzscheanos em estante apartada dos textos filosóficos, dentre os textos literários ou, em alguns casos, ensaísticos²⁵. O pressuposto deleuzeano é de que Nietzsche é um pensador que soube dar uma radicalidade inaudita à potência crítica da filosofia, seu estilo tendo um grande papel nisto. Além disso, como filosofias, ciências e artes são maneiras de pensar, a porosidade entre elas é garantida (e incentivada) na perspectiva deleuzeana²⁶. Segundo Deleuze, as preocupações formais do estilo nietzscheano, com a incorporação do "aforismo" e do "poema" aos "meios de expressão" da filosofia, supõem "uma nova concepção da filosofia, uma nova imagem do pensador e do pensamento". Nova, mas também "a mais antiga", imagem pela qual se encontram o pensador do futuro, figura evocada nos textos nietzscheanos, e os filósofos pré-socráticos, dos quais Nietzsche recupera "a unidade entre pensamento e vida".

movimento. É importante salientar igualmente que há momentos em que Deleuze é mais amigável em relação a Hegel, chegando até mesmo ao franco elogio, como em suas considerações a respeito do Saber absoluto em *A Imagem-movimento*.

²⁴ Sobre este tema, podemos adiantar a utilidade da leitura de ORLANDI, L.B.L. *Desejo e problema: articulação por reciprocidade de aberturas*. Campinas, IFCH/Unicamp, Primeira versão, nº 16 – 1990.

²⁵ Por outro lado, a questão do estilo nos textos nietzscheanos vem sendo cada vez mais explorada nos estudos a eles dedicados e sua importância e conexão com o alcance do pensamento de Nietzsche estão suficientemente estabelecidos na bibliografia especializada. Citamos aqui o trabalho de André Luís Mota Itaparica, *Nietzsche : estilo e moral*, São Paulo, Discurso Editorial, Ijuí, Editora Unijuí, 2002, que além de conferir centralidade à questão, indica diversas referências bibliográficas a respeito.

²⁶ Esta idéia encontra-se mais elaborada em *O que é a filosofia?*, mas perpassa a obra deleuzeana desde os primeiros textos.

De certa maneira, tal unidade deve ser não apenas restabelecida, mas criada, já que se degenerou desde o início, na medida em que o filósofo, como expressão da força do pensar, tomou a máscara do pregador, do sacerdote, assumindo seus valores ascéticos e, em alguma medida, confundindo-se com eles. É, portanto, desde o início que se vai instaurando a distância entre pensamento e vida, distância que permitirá que a vida seja julgada em nome de valores tidos como superiores a ela. A tarefa que se impõe aos novos pensadores é justamente abolir essa distância, recriar "a bela unidade" pré-socrática que permite a livre passagem entre pensamento e vida, para que seja de novo possível fazer "de uma anedota da vida um aforismo do pensamento, e de uma avaliação do pensamento, uma nova perspectiva da vida" ²⁷.

Uma vida filosófica

Anos depois, em *Espinosa: filosofia prática*, de 1981, Deleuze recorre novamente a Nietzsche para falar do "mistério da vida de um filósofo" ²⁸, no início do primeiro capítulo. Ali, surge uma outra leitura da apropriação dos valores ascéticos por parte do filósofo. Tal apropriação não é mais considerada como disfarce ou travestimento do filósofo. Se tais valores despontam numa vida filosófica, o sentido conferido a eles é muito distinto do de uma vida sacerdotal e não deve ser interpretado como uma negação da vida presente em nome de um além. Se um filósofo vem a ser humilde, casto e pobre, isto é antes efeito da afirmação nele de uma superabundância vital toda consagrada ao pensamento, que passa a dominar os demais instintos. Não seria despropositado afirmar que é justamente a consideração da vida e obra de

²⁷ N, p.p. 17-18. Uma leitura que se esforçasse por "descristianizar" Sócrates e Platão, ou seja, que fosse empreendida contra uma tradição exegética muito antiga que coube de herança ao nosso tempo e da qual ainda não nos desfizemos por completo, talvez revelasse um pensamento entrelaçado com a vida. Deleuze parece ser sensível a tal possibilidade, pois, em *Diferença e repetição*, procura mostrar como a reversão do platonismo foi indicada pelo próprio Platão em sua maneira de conceber os simulacros. Desse ponto de vista, o que Deleuze estaria designando por 'platonismo' seria uma leitura tradicional – e, por que não dizer, apressada, desatenta à língua grega e às circunstâncias criadas ou recriadas nos diálogos, além de cristianizada – de Platão.

²⁸ SPP, p. 9. EFP, p. 9.

Espinosa que suscita essa nova interpretação das análises nietzscheanas em torno da presença de valores ou práticas ascéticos em vidas de filósofos. Seria no mínimo impertinente imaginar Espinosa - o grande desmistificador, aquele que combateu incessantemente em favor da liberdade de pensar -, procurando revestir a máscara do sacerdote, instrumento primordial de manipulação das massas. Apesar da vida quase monacal que se desenha a partir dos relatos de que dispomos, era preciso distinguir melhor Espinosa de qualquer empreendimento ascético de negação da vida, de condenação da carne, já que sua obra não pode ser conciliada com tais propostas.

A própria sabedoria da figura de homem livre que se delineia na *Ética* está indissoluvelmente ligada à vida. De acordo com Espinosa²⁹, “aquele que vive segundo o ditame da Razão, não é levado pelo medo da morte (pela proposição 63 desta parte), mas deseja diretamente o bem (pelo corolário da mesma proposição), isto é (pela proposição 24 desta parte), deseja agir, viver e conservar o seu ser segundo o princípio da utilidade própria; e, por conseguinte, em nada pensa menos que na morte, mas a sua sabedoria é meditação da vida.” O primeiro texto a que Espinosa remete nesta demonstração estabelece que um agir impulsionado pelo medo não é ditado pela razão, já que o medo é um afecto triste e o agir motivado pela razão é sempre ligado a afectos alegres, em conformidade com o desejo que define a essência humana. O desejo determina que as ações busquem diretamente o bem, evitando o mal como consequência, e não o contrário, de acordo com o corolário desta proposição 63 da IV parte. Embora Espinosa não remeta ao escólio desta proposição naquela que viemos de citar, é oportuno lembrar deste texto, já que ele é uma crítica aos que procuram incentivar nos homens uma conduta pautada pelo medo, que, supostamente, poderia refreá-los na prática do mal. Espinosa defende que se ensine diretamente as virtudes, o

²⁹ E, IV, prop. 67 e demonstração. (Tradução portuguesa de Joaquim de Carvalho : *Ética*, Lisboa, Relógio d'água, 1992. pp. 423-424. Utilizamos também a versão bilíngüe latim-francês com tradução de Charles Appuhn: *Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, Paris, Vrin, 1983.

bem agir, em substituição a este empreendimento de domesticação baseado no medo. Estes “supersticiosos” não são nomeados por Espinosa, mas pela descrição dada, não é difícil apontar algumas figuras e mecanismos que nela se enquadram.

Os manipuladores do medo

Os sacerdotes, os líderes religiosos em geral, que procuram jogar com o medo da morte, prometendo um conforto no além para aqueles que se comportarem bem nesta vida parecem ser evocados nessa passagem. Todas as engrenagens do poder que organizam o social de modo a estimular comportamentos tidos como adequados através do medo da punição podem ser compreendidas segundo este esquema espinosista. Mais contemporaneamente, a justificativa para todos os dispositivos de controle a que estamos submetidos coloca em jogo, invariavelmente, o medo das pessoas e aponta para uma promessa de segurança. Como exemplo, poderíamos citar as inúmeras câmeras de vídeo instaladas nas ruas de várias cidades do mundo, inclusive no Brasil. Observa-se outro emprego estratégico do medo na disseminação do pânico empreendida pelos Estados Unidos ao redor do mundo após os ataques de onze de setembro, o qual serviu para fundamentar uma invasão ao Iraque, ainda que por caminhos tortuosos, já que não há indício de ligação entre este país e os acontecimentos de onze de setembro. Aliás, as investigações foram julgadas prescindíveis e a reação escolhida foi disseminar o medo e eleger um inimigo interessante a ser neutralizado. Medo e esperança, já nas análises de Espinosa, constituem a díade de paixões com as quais os detentores do poder manipulam aqueles que devem obedecer.

As virtudes do sábio e o cultivo do corpo

Mas a luta para adquirir a razão, para pensar livremente, é precisamente o combate para deixar de agir em função do medo para agir em função da espécie de desejo que brota da razão, ou seja, o desejo que esposa as leis da natureza e, assim, é

virtuoso (conforme a proposição 24 a que Espinosa faz referência). A virtude confunde-se com a procura daquilo que é útil ao indivíduo, à sua conservação e à sua expansão. Neste sentido, não cabe na *Ética* qualquer condenação ao corporal, ao contrário, o corpo é uma dimensão do indivíduo a ser desenvolvida, cultivada e conhecida. O desenvolvimento do corpo leva, inclusive, a um desenvolvimento correspondente e proporcional das potencialidades da mente, já que esta percebe tudo o que se passa com o corpo³⁰. A utilidade ou nocividade de um indivíduo a outro tem como um de seus critérios precisamente o quanto um favorece o desenvolvimento das aptidões corpóreas (e, por conseguinte, mentais) do outro, no caso de lhe ser útil, ou o quanto prejudica este mesmo desenvolvimento, sendo-lhe prejudicial³¹. A partir deste postulado, pode-se estabelecer uma regra prática para a vida que consiste em buscar nutrir o corpo sempre com “alimento novo e variado” para cada uma de suas partes, de modo a desenvolvê-las uniformemente, o que resulta num florescimento da mente também. Assim sendo, é perfeitamente compatível com a sabedoria “usar das coisas e deleitar-se nelas (não até à náusea, pois isto não é deleitar-se)”³². O interessante é que esta regra é colocada muito depois do postulado em que se baseia e enunciada em um escólio que segue ao segundo corolário de uma proposição que visa estabelecer a impossibilidade de qualquer positividade do ódio.

A alegria como alimento

O percurso argumentativo pode ser reconstituído assim: após demonstrar que o ódio nunca pode ser bom porque suscita o esforço por destruir aquele ao qual se dirige, Espinosa fornece exemplos de afectos que considera originários do ódio, estando a irrisão ou escárnio dentre eles. Mas, ao condenar o escárnio, Espinosa procura

³⁰ De acordo com E, II, prop. 14 e demonstração.

³¹ De acordo com E, IV, prop. 38.

³² De acordo com E, IV, prop. 45, corolário. Até indicação em contrário, as citações subseqüentes são extraídas deste mesmo trecho. Voltaremos a este corolário no Capítulo III.

imediatamente distingui-lo do riso e da brincadeira, que nada têm a ver com o ódio e são bons por se conectarem à alegria, ao favorecimento da potência de agir. Quem poderia censurar esse alegrar-se, assim como o florescer de todas as aptidões corporais e mentais através do uso dos mais variados objetos que podem se nos oferecer aos sentidos? Apenas “um invejoso” ou alguém tomado por “uma feroz e triste superstição”. Afinal, a busca por coisas capazes de nos alegrar é comparável à satisfação de uma necessidade fisiológica, ou, nas palavras de Espinosa, “em que é que se encontrará maior conveniência em apaziguar a fome ou a sede que em expelir a melancolia?” O riso é recomendável e também o são todas as atividades que podem trazer alegria, estimular o corpo.

Cabe aqui nos interrogarmos a respeito dos motivos que levam a esta passagem do riso a outras atividades que despertam os sentidos e causam prazer, tais como “alimentar-se e recrear-se com comida e bebida moderadas e agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos desportivos, os espetáculos e outras coisas deste gênero de que cada um pode usar sem dano para outrem”, todas consideradas por Espinosa não só como dispensadas de censura, mas como aconselháveis para a vida do sábio. Já lembramos que o riso e as demais atividades enumeradas por Espinosa têm em comum o fato de causarem alegria, quando não realizados de modo excessivo, ou seja, de modo a fazer uma parte do corpo predominar em demasia sobre as outras ou de modo a se tornar enfadonha. O critério aqui é dado pelo próprio corpo, ou seja, o limite é não chegar até à náusea e este é um parâmetro físico e variável de indivíduo para indivíduo e até para um mesmo indivíduo conforme as circunstâncias.

Os desprezadores do corpo

Mas há uma outra razão para esta ligação entre uma manifestação da alegria e as mais variadas formas de obter prazer através dos sentidos: os detratores do riso são em geral também detratores da natureza corporal e o culto ao sofrimento, à tristeza, está associado à condenação não só do prazer, mas de tudo o que provém do corpo. Espinosa não fala explicitamente do cristianismo, mas é difícil não pensar na moral cristã ao ler este texto, que faz pensar até no livro de Umberto Eco, *O nome da rosa*. Não se sabe se Aristóteles realmente escreveu uma segunda parte da *Poética* dedicada à comédia, mas a hipótese de que a Igreja Católica medieval teria se comportado de modo bem próximo ao narrado no livro parece plausível. Não é difícil visualizá-la envidando todos os esforços para esconder um texto em que Aristóteles, a autoridade filosófica máxima para os doutos da Igreja, teria estudado e elogiado o riso e a arte de provocá-lo.

Aparentemente nossa evocação do cristianismo - que de resto não é a única tradição religiosa a instituir uma moral do sofrimento - está longe de ser despropositada. Senão, vejamos se o trecho a seguir não parece ser uma resposta para aqueles que pregam uma vida de provações e sisudez, encarando a terra como um vale de lágrimas, esperando que Deus recompensará quem souber suportar todo o sofrimento com resignação:

“Nenhuma divindade, nem ninguém, a não ser um invejoso, se compraz com a minha impotência e com o meu mal, nem pode ter na conta de virtude as nossas lágrimas, os nossos soluços, o nosso medo, e outras coisas deste gênero, que são sinais de um espírito impotente; mas, pelo contrário, quanto maior for a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessário é que nós participemos da natureza divina.”

A gaia ciência

Como a alegria é capaz de conduzir a uma maior perfeição, o modo de vida mais recomendável para um sábio é, como dissemos, aquele em que está presente o riso, a

brincadeira e em que os sentidos e todas as partes do corpo recebem a estimulação ou nutrição adequada a sua expansão. Se esta é a opinião de Espinosa, era de se esperar que o relato de sua vida nos apresentasse um filósofo versado em gastronomia, freqüentador de espetáculos, talvez até um viajante curioso em descobrir perfumes, cores e sabores de outras paragens que não a sua terra natal. E, no entanto, sabemos que não é assim. De acordo com as biografias que nos foram deixadas, Espinosa levou uma vida das mais modestas, consumindo apenas o estritamente necessário e viajando pouco, na maior parte das vezes, para se mudar de cidade em busca de um ambiente mais liberal ou menos persecutório. Mas a opção por uma vida tão austera não pode ser fruto de uma vontade de negar o corpo, sufocar os apetites em vista de uma ascese espiritual, pois isto seria absolutamente contrário ao que acabamos de expor a respeito do modo de vida considerado mais adequado por Espinosa. Ou melhor, se optarmos por interpretar tal opção como negação do corpo, pode ser que nos limitemos a apontar uma contradição entre vida e obra, arriscando-nos a fazer de Espinosa alguém cuja máxima implícita seria o velho “faça o que eu digo mas não faça o que eu faço”. Ao invés disso, podemos olhar de outro modo para esta vida e fazer dela não um modelo a ser seguido, mas um exemplo, no sentido de um caso particular de solução para problemas que extrapolam a particularidade, problemas que em alguma medida nos atingem, ainda que de modo diferente.

Vida filosófica e ascetismo: as máscaras do filósofo

Fizemos alusão às duas hipóteses formuladas por Deleuze para explicar o estilo de vida praticado por Espinosa. Agora, tendo já exposto alguns trechos da *Ética* que advogam em favor de um modo de vida avesso a qualquer ideal ascético, voltemos a

elas. O primeiro traço que distingue o filósofo³³ do asceta é que, para o primeiro, “não existe em absoluto *outra vida*”³⁴, assim, as virtudes ascéticas de que ele se apropria não têm a função de levá-lo a transcender a matéria, elevá-lo acima dela preparando-o para uma vida bem-aventurada após esta vida. Para analisar, então, o papel que poderiam ter os valores ascéticos numa vida filosófica, convém remontar ao texto invocado por Deleuze no decorrer de sua análise: a terceira dissertação da *Genealogia da Moral* de Nietzsche.

Este texto trata dos significados dos ideais ascéticos, procurando investigá-los tendo em vista filósofos, artistas e sacerdotes, instituidores de tais ideais e, portanto, figuras nucleares para a compreensão do problema. A hipótese nietzscheana é de que os ideais ascéticos, sob a tentativa de impor a desvalorização da vida presente em prol de uma outra vida, que poderia levar a considerá-los como um golpe da vida contra si mesma, escondem “um artifício para a *preservação* da vida”. Mas é a conservação de uma vida já enfraquecida, atingida por “uma parcial inibição e exaustão fisiológica”³⁵ e que busca afirmar sua debilidade, ou seja, prescrever para todos somente o mínimo de uso e atividade do corpo de que esta forma de vida mesma é capaz. O sacerdote ascético, portanto, torna-se poderoso ao fazer-se líder num grupo vivendo segundo este modo de vida enfraquecido, sofredor, conferindo um sentido ao sofrimento, ao mesmo tempo em que determina para ele uma origem (o próprio sofredor) e uma possibilidade de expiação (a automortificação).

Assim, na análise nietzscheana, retomada por Deleuze em seu *Nietzsche*, um dos significados do ideal ascético para o filósofo é o do disfarce, de condição que permite seu aparecimento. O filósofo ampara-se nos valores ascéticos para estabelecer seu

³³ Note-se de passagem que Deleuze fala do filósofo em geral, mas em um capítulo cujo título é *Vida de Espinosa*.

³⁴ SPP, p. 9. EFP, p. 9.

³⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral : uma polêmica*. São Paulo, Cia. Das Letras, 1998. Tradução de Paulo César de Souza, III dissertação, § 13, p. 110

pertencimento a uma linhagem de homens de vida contemplativa, mas uma linhagem já reconhecida e temida por aqueles que praticam outros modos de vida, e termina por acreditar no ideal de vida para o qual tais valores apontam. Mas, para Nietzsche, viver de acordo com os valores ascéticos apresenta vantagens mais pessoais, para alguns filósofos em particular, como Schopenhauer. Tais vantagens poderiam ser generalizadas nos seguintes termos: a vida ascética pode liberar da “odiosa pressão da vontade”³⁶, na medida em que ela desvia a atenção dos estímulos corporais e das paixões para a contemplação do belo e do verdadeiro.

O pensamento como instinto

Contudo, há algo nesse caso particular que pode, segundo Nietzsche, ser generalizado, pois há entre eles “uma peculiar parcialidade e afeição” em relação ao “ideal ascético” aliada a uma certa “irritação” com vistas à “sensualidade”³⁷. Tal constatação, longe de levar a uma classificação dos filósofos dentre os “desprezadores do “corpo”, para falar nos termos de *Assim falava Zaratustra*, conduz a uma interpretação que designa a vida conforme os valores ascéticos como sendo, ao mesmo tempo, aquela que reúne “as condições propícias” a uma vida filosófica e uma de suas “conseqüências mais naturais”³⁸. A adoção de práticas que podem ser chamadas de ascéticas por parte de filósofos seria um efeito natural de sua vida justamente por sua dedicação ao pensamento, o que acarretaria descuido em relação a outras dimensões da vida.

As imagens empregadas por Nietzsche são não apenas biológicas, através do emprego de termos como instinto, mas também ligadas à maternidade, acentuando o aspecto criativo do trabalho filosófico. Mais do que meras figuras de linguagem, tais

³⁶ Id. Op cit., III, § 6, p. 95.

³⁷ Id. Ibid., p. 96.

³⁸ Id. III dissertação, § 9, p. 101.

imagens buscam exprimir o jogo de forças que se exerce nos indivíduos. O filósofo em geral não difere dos demais viventes em seu anseio instintivo por “um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder” assim como em seu repúdio “a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum*”. Para Nietzsche, uma das condições constituintes deste *optimum* é o celibato e, ao abordar este tópico, faz menção a Espinosa como um dos exemplos que visam comprovar que nenhum grande filósofo foi casado, à exceção de Sócrates, que parece ter se casado *ironice* [por ironia], justamente para demonstrar esta tese”. A condição necessária para o filósofo que o celibato, assim como a vida ascética em geral, preenchem é a “*independência*”³⁹, daí o entusiasmo de tantos filósofos com relação a este modo de vida. O modo de vida que se apropria de valores ascéticos serve ao filósofo como afirmação de sua existência.

Se os grandes pensadores, segundo Nietzsche, em sua totalidade, viveram de acordo com tais valores, exercendo em alguma medida a “humildade”, a “pobreza” e a “castidade”, que constituem “as três palavras de pompa do ideal ascético”, não foi tendo em vista um ideal de santidade qualquer, mas porque tal modo de vida propicia “as condições mais próprias e mais naturais de sua existência *melhor*, de sua fecundidade *mais bela*”. Tal modo de vida é também efeito de uma vida dedicada ao pensamento, na medida em que resulta do domínio que a “espiritualidade”, enquanto instinto, passa a exercer sobre os demais, tal como um instinto maternal, que obriga o filósofo a tudo dispor conforme a exigência do que está em vias de ser criado através dele. É este o sentido da humildade no filósofo, ou seja, dá-se pouca importância, valorizando em primeiro lugar sua produção, ou, nas palavras de Nietzsche: “o secreto amor ao que nele

³⁹ Id. III dissertação, § 7, pp. 96, 97.

crece mostra-lhe situações em que é dispensado de pensar em si”. Quanto à pobreza, liga-se também à necessidade de independência, pois “quem possui é possuído”⁴⁰. A castidade também é explicada em função da submissão de todos os instintos ao de pensar e à preparação mental e corporal que tal organização dos instintos exige do indivíduo dedicado a uma significativa produção intelectual.

Tal interpretação é retrabalhada por Deleuze, como mencionamos, sem esta reconstrução um pouco mais pormenorizada que acabamos de fazer. Nossa exposição visa justamente ressaltar o que há de novo na análise deleuzeana. Deleuze considera os três valores ascéticos por excelência apenas como “‘efeitos’ da própria filosofia”, deixando de lado a apresentação nietzscheana de tais valores como condições para o florescimento da produção filosófica. Tais efeitos expressam a pujança “de uma vida particularmente rica e superabundante, poderosa o suficiente para ter conquistado o pensamento e ter subordinado a si qualquer outro instinto”. Para definir tal vitalidade, ou tal forma de manifestação da vida, Deleuze a identifica ao conceito espinosano de Natureza, exposto do seguinte modo: “uma vida que não se vive mais a partir da necessidade, em função dos meios e dos fins, mas a partir de uma produção, de uma produtividade, de uma potência, em função das causas e dos efeitos”⁴¹. Através desta equivalência, Deleuze radicaliza o alcance ontológico da interpretação nietzscheana, tornando a aparição de comportamentos ascéticos como expressão da própria produtividade da Natureza e de uma essência singular, na medida em que esta é definida como um grau de potência.

⁴⁰ Id. II dissertação, § 8, pp. 98-100.

⁴¹ SPP, p.9. SFP, p. 9. Tradução ligeiramente modificada.

Sobriedade e independência

Considerando um pouco mais de perto as circunstâncias da vida de Espinosa estabelecidas com segurança⁴², bem como sua obra, parece-nos que a busca por independência, para retomar um dos termos da análise nietzscheana, é um dos motivos recorrentes que permeiam tais circunstâncias. Os argumentos contra a imagem de sábio ascético podem tanto seguir a linha de Nietzsche e Deleuze, mostrando que os propósitos da vida de Espinosa nada tinham a ver com os ideais ascéticos, inclusive porque a salvação, no espinosismo, se dá nesta vida, através das potências do entendimento e da razão, quanto utilizar uma outra estratégia, empregada por Pierre-François Moreau. Trata-se simplesmente de negar qualquer comportamento ascético por parte de Espinosa, convidando a uma distinção entre ascetismo e “sobriedade” e baseando-se justamente no texto que citamos acima (E, IV, 45, escólio), em que Espinosa descreve o modo de vida apropriado ao homem sábio, no qual há espaço para o divertimento, o cultivo dos sentidos e do gosto. Moreau ressalta ainda a falsidade da imagem de Espinosa como um sábio solitário, já que “sabemos, ao menos depois de Meinsma”, cujo livro *Espinosa e seu círculo* é publicado na Holanda em 1896, “que Espinosa, se não procurara nem honrarias nem conflitos (‘A idéia de refutar qualquer um de meus adversários não me veio jamais à cabeça’, *Carta 69*), estivera no centro de uma rede amigos, de discípulos e de correspondentes”. Tal convivência é condizente com o que se apresenta “em cada uma de suas obras”, em que Espinosa “coloca as relações inter-humanas no coração da definição mesma do indivíduo”⁴³.

Também parece ser autorizada por sua obra a idéia de que a vida de Espinosa foi pautada por uma busca por independência. Tal busca faz Espinosa abster-se de contestar

⁴² Para uma exposição de tais dados, bem como uma análise das interpretações a que foram submetidos e das lendas e imagens que a eles se superpuseram ao longo da história da recepção do espinosismo, ver : MOREAU, Pierre-François. *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003. Encontra-se também neste livro uma listagem das biografias e fontes biográficas a respeito de Espinosa.

⁴³ MOREAU, P-F. *Op. Cit.*, pp. 45-46. Tradução nossa.

a expulsão da comunidade judaica (o que só poderia tentar fazer por meio de uma retratação, abdicando de suas “heresias”), sendo obrigado a se afastar dos negócios da família. Tampouco é por misantropia ou temor a qualquer sorte de publicidade que Espinosa recusa um posto de professor na Universidade de Heidelberg, mas por recusar se submeter a qualquer espécie de censura. Trata-se de conquistar e resguardar a liberdade de pensar sob todas as condições. No *Tratado teológico-político*, Espinosa procura demonstrar inclusive a utilidade da liberdade de filosofar à piedade, à paz e à segurança do Estado, liberdade que não deve mais ficar restrita ao domínio privado, mas estendida ao público, o que significa um alargamento considerável de uma expressão, “liberdade de filosofar”, corrente no século XVII⁴⁴. Segundo a interpretação deleuzeana, Espinosa defende que a “potência de pensar” seja dispensada de obedecer⁴⁵, o qual deve ser aplicado apenas às ações. Mas, de acordo com este princípio, quando a liberdade de pensar encontra-se ameaçada, passa a haver lugar para um grau de opressão que pode se generalizar, ou seja, onde não há liberdade de pensamento há sempre o risco de uma intolerância absoluta.

Ativação do pensamento, afirmação da vida

A unidade entre pensamento e vida não está atrelada a uma idéia de Todo transcendente, apaziguador das diferenças, mas é uma unidade que é preciso construir, um plano que precisa ser traçado, que não pré-existe aos elementos que o compõem e nem vem se acrescentar ao final, englobando (de cima ou de baixo) o plano já pronto e suas partes constituintes. Falamos aqui num vocabulário mais próximo ao utilizado por Deleuze em obras mais tardias, escritas com Guattari, como *Mil platôs* e *O que é a filosofia*. Na terminologia empregada neste texto de 1965, Deleuze diz apenas que esta unidade é “complexa”, não havendo absorção de um termo pelo outro. Ocorre que um

⁴⁴ Id. *Op. Cit.*, p. 59.

⁴⁵ SPP, p. 10. EFP, p. 10.

termo age sobre o outro: "a vida *ativa* o pensamento, e o pensamento, por sua vez, *afirma* a vida".

O filósofo como criador

Desse ponto de vista, o filósofo recusa ser confundido com as figuras do juiz e do sacerdote (mesmo quando visto como desejoso de se apropriar de seus valores, utilizando-os como máscaras), para se tornar avaliador e intérprete, numa palavra: legislador, criador de valores, possibilidades de viver e de pensar. Os textos nietzscheanos fazem apelo a um tipo de filósofo que não se curva ao estabelecido, como a figura que ele apresenta de Sócrates e até mesmo de Kant, a despeito da tarefa crítica que este inicialmente se coloca. Ao empreendimento crítico kantiano, falta radicalidade, já que Kant "denuncia as falsas pretensões ao conhecimento, mas não coloca em questão o ideal de conhecer; denuncia a falsa moral, mas não coloca em questão as pretensões da moralidade, nem a natureza e a origem de seus valores". Há uma crítica do uso das faculdades que não chega a questionar os desígnios da razão e seus interesses "(o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião)"⁴⁶.

Primado do negativo e modo de vida reativo

A força que Deleuze vê em Nietzsche é justamente a de levar a crítica até esses interesses, questionando o modo de vida que eles condicionam. Para o projeto de uma maneira de pensar e viver em que vida e pensamento possam se relacionar de modo imanente, Nietzsche e Espinosa são tomados como aliados (dentre outros), o que não seria possível fazer com os pensadores da dialética, como Hegel, tão duramente criticado por Deleuze em numerosas passagens de sua obra. Talvez seja útil apontar aqui, inclusive para futuras pesquisas, as incidências de uma crítica a Hegel ou à

⁴⁶ N, p. 21. A crítica a Kant é colocada em outros termos em DR. Deleuze trabalha alguns problemas extraídos de uma certa leitura do kantismo, como a idéia de um acordo discordante entre as faculdades, por exemplo, no artigo *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, de 1963, republicado em ID.

dialética de inspiração hegeliana em *Diferença e repetição*, principal texto para o tema. Segundo Deleuze, haveria uma traição e uma desnaturação do imediato na filosofia de Hegel, que ficaria estagnada na mediação como falso movimento⁴⁷. Em seguida, ao vincular grande parte da história da filosofia à tentativa de conter a diferença nos pressupostos da representação, Deleuze aponta dois pólos de tendência ao infinito em tal esforço: Leibniz, do lado do infinitamente pequeno, e Hegel, que buscaria levar a diferença ao infinitamente grande, passando pela contradição. Ao invés de acompanhar o movimento da diferença, a filosofia de Hegel representaria “a circulação infinita do idêntico através da negatividade”⁴⁸. Segundo este aspecto, Deleuze aproxima sua crítica a Hegel de certas reservas contidas na leitura althusseriana deste filósofo (ainda que tal aproximação não seja reconhecida e nem vista com bons olhos pelo próprio Althusser).

Talvez a virulência dos ataques de Deleuze contra Hegel se deva a uma espécie de promessa, contida em sua filosofia, de pensar a diferença e seu movimento, promessa que permanece como tal aos olhos de Deleuze, em razão da primazia conferida ao trabalho do negativo. O atrito entre o pensamento deleuzeano e a psicanálise poderia ser resumido de modo semelhante: a soldagem entre desejo e falta submete a positividade da produção desejante a variações em torno da figura do negativo⁴⁹. Veremos mais adiante como Espinosa é convocado para recusar tal primado do negativo. Parece-nos interessante notar de passagem que o recurso a Espinosa para propor uma dialética diferente da hegeliana foi também o projeto de Pierre Macherey⁵⁰.

⁴⁷ DR, pp. 16 e 19.

⁴⁸ DR, p. 71.

⁴⁹ Para um estudo mais detalhado da crítica deleuzo-guattariana à psicanálise, pode-se consultar SILVA, C. V. *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. Dissertação de mestrado defendida em 19/12/2000 sob a orientação do Prof. Luiz B. L. Orlandi. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, 2000.

⁵⁰ MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris, Ed. de la découverte, 1990, segunda edição. Nesta edição, tal propósito adquire um tom mais conciliatório em relação a Hegel. Mas, na primeira edição, Macherey colocava claramente o espinosismo como possibilidade de uma dialética alternativa em relação à hegeliana (ver, por exemplo, p. 13), que, de resto, permanece como promessa, sem que haja efetivamente o desenvolvimento de tal dialética.

Voltando à análise deleuzeana, a dialética de estilo hegeliano diagnostica uma alienação que se propõe a reparar. Cabe a um pensamento que busca a imanência denunciar que as propriedades que a dialética quer nos devolver - na medida em que participamos do Espírito ou ascendemos à Consciência de Si, ou, ainda, representamos o homem como ser genérico - dizem respeito a "uma vida diminuída", bem como a "um pensamento mutilante". O pensador dialético acaba por se tornar o homem que assume os encargos dos valores vigentes, do estado de coisas tal como ele o encontra (o que antes lhe era imposto de fora, passa a ser assunto interno); que interioriza o padre, assume o lugar do Deus morto. É um mesmo mal que "o filósofo do futuro" poderá ver se perpetuando: "os valores podem mudar, o homem, se colocar no lugar de Deus, o progresso, a felicidade, a utilidade, substituir o verdadeiro, o bem ou o divino - o essencial não muda, ou seja, as perspectivas ou as avaliações de que dependem esses valores, velhas ou novas. Convidam-nos sempre a nos submeter, a nos encarregar de um peso, a reconhecer somente as formas reativas da vida, as formas acusatórias do pensamento. Quando não queremos mais, quando não podemos mais nos encarregar dos valores superiores, convidam-nos ainda a assumir "O Real tal como ele é" - mas *este Real tal como ele é é precisamente aquilo que os valores superiores fizeram da realidade*"⁵¹.

Conexão entre crítica e criação

A filosofia do futuro, e o pensamento vindouro em geral, na perspectiva nietzscheana, deverá afirmar, ajudar a criar formas superiores de vida, o que implicará uma crítica dos valores ditos superiores, já que estes condicionam um aviltamento da vida. Trata-se de fazer um diagnóstico que mostre as operações pelas quais um tal rebaixamento é tornado possível, diagnóstico em larga medida realizado por Nietzsche,

⁵¹ N, pp. 21-22.

retomado e ampliado por Deleuze (com a intercessão de outros aliados, como Guattari, por exemplo). *O Anti-Édipo* pode ser lido como um grande livro de genealogia, não apenas da moral, mas do sistema civilizatório em que vivemos (largamente determinado pelo capitalismo) em que a captura dos investimentos desejantes é a mais bem realizada, já que é capaz de encampar e engolir até mesmo aquilo que é produzido nas linhas que procuram escapar à sua lógica. A ubiquidade do capital financeiro e o caráter axiomático do capitalismo acabam por permitir que o mercado consiga tudo incorporar, mesmo (e talvez principalmente) o que foi criado contra ele. Deleuze e Guattari oferecem um mapeamento dos jogos de força e das linhas que compõem nosso campo social nos dois tomos de *Capitalismo e esquizofrenia*, levando novos ares ao que poderia ser chamado de uma inspiração nietzscheana. Mas, como de hábito, se inspiração há, ela é composta de ventos que vêm de muitas direções e um trabalho que privilegia Espinosa não pode deixar de lembrar da análise espinosana das operações pelas quais o Poder diminui nossa potência, afetando-nos de paixões tristes.

Crítica da idéia de finalidade e afirmação da perfeição da Natureza

Tal análise vincula-se, para Deleuze, a uma “filosofia da ‘vida’”, a qual, por sua vez, implica numa denúncia de “tudo aquilo que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida”, que só conseguem vicejar enquanto estamos presos “às ilusões da nossa consciência”⁵². Para Espinosa, a ilusão fundamental, da qual se originam vários preconceitos que limitam nossa compreensão das coisas, é de que tudo na Natureza está orientado para um fim, que determina as ações dos homens e de todos os demais acontecimentos. Desta ilusão finalista

⁵² SPP, p. 39. EFP, p. 32.

fundamental originam-se “os preconceitos acerca do *bem* e do *mal*, do *mérito* e do *pecado*, do *louvor* e do *vitupério*, da *ordem* e da *confusão*, da *beleza* e da *fealdade*”⁵³.

Espinosa procura reconstituir a gênese de tal ilusão: por encontrarem na Natureza muitas coisas que lhes são úteis, que lhes servem de meios para sua subsistência, os homens deduzem daí a existência de algum ser que tenha ordenado as coisas tendo em vista o bem estar humano. Como estimaram que a natureza de tais seres era semelhante à sua, supuseram que estes seres divinos dispuseram o mundo de modo propício aos homens para que eles lhes cultuassem. Tudo o que, na Natureza, fosse contrário ou maléfico aos homens indicaria, então, um desrespeito a este culto que os homens imaginaram ser requerido pelos deuses (culto este cujas regras elaboraram com base em sua própria compleição). De cada catástrofe natural para a qual não se conseguisse identificar que regra havia sido infringida, a conclusão a tirar seria de que os desígnios divinos são impenetráveis para uma mente humana. Tal maneira de pensar, que postula uma limitação insuperável e constitutiva da natureza humana, poderia ter impedido os homens de sair da ilusão finalista, o que se torna possível, dentre outras coisas, através do modelo de verdade oferecido pela Matemática, em que se trata não de fins, mas de essências e propriedades que delas decorrem. Assim, as coisas existentes não foram nem são produzidas de acordo com fins, mas decorrem necessariamente da essência de Deus ou da Natureza. A ilusão finalista, além de subverter a ordem da Natureza, colocando a causa no lugar do efeito, o posterior no lugar do anterior, introduz uma carência ou falta na essência de Deus, o que equivale a considerá-lo imperfeito.

Acreditando que todas as coisas foram criadas e ordenadas com vistas à sua utilidade, os homens passaram a estabelecer o valor delas em função de lhes serem mais

⁵³ E, I, apêndice. Há uma análise mais pormenorizada desta passagem no Capítulo IV.

ou menos proveitosas, ou prejudiciais, caso em que seriam valorizadas negativamente. Mas, tendo-se perdido de vista a origem de tal valoração, os predicados que antes dependiam da interação entre as coisas e aqueles que as utilizavam ou sofriam sua ação acabaram por se incorporar às coisas mesmas, como se fossem qualidades inerentes a elas. Dito de outro modo, as impressões que resultam da interação dos homens com as coisas, as maneiras pelas quais as coisas afetam nossa imaginação foram transformadas em propriedades das coisas mesmas, propriedades estas que, destacadas das coisas a que se atribuíam, dão origem às noções de Bem e Mal. Tais noções, portanto, são oriundas da imaginação e não do entendimento, na medida em que resultam das impressões dos outros corpos sobre os nossos. Ao mesmo tempo, na medida em que os homens se consideram dotados de livre-arbítrio, desenvolveram as noções de pecado e mérito, tão ilusórias quanto as anteriores.

Teoria dos afectos e revalorização do corpo

Os feitos dos homens e seus resultados, bem como suas paixões devem ser explicados da mesma maneira que tudo o que ocorre na Natureza, caso contrário, estar-se-ia incorrendo na falha apontada por Espinosa naqueles que procuraram falar dos afectos antes dele: a de erigir o homem em um “império num império”⁵⁴ em relação à Natureza. Assim sendo, numa perspectiva espinosista, não se pode analisar as paixões e ações dos homens com base num suposto caráter defeituoso ou vicioso da natureza humana, já que a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir é uma e por toda parte a mesma”⁵⁵. Tudo o que acontece é produzido necessariamente em conformidade com a essência de Deus, da substância, e as paixões humanas, mesmo as mais prejudiciais ao próprio homem (como o ódio), ou aquelas consideradas pecaminosas (como a luxúria) não escapam ao encadeamento de efeitos

⁵⁴ E, III, introdução

⁵⁵ Id. Ibid.

necessários que constituem o mundo. Além disso, não se pode recorrer ao expediente de dividir a natureza humana, supondo uma parte perfeita e outra fonte de imperfeição e perturbações. O corpo não pode ser considerado como fonte de erro, causador de intemperança, de descontrole, já que corpo e mente não se determinam reciprocamente⁵⁶, como veremos no Capítulo III, em que o estudo da noção de Corpo sem órgãos dará ensejo a um tratamento mais detalhado da relação entre corpo e mente numa perspectiva espinosista. O próximo capítulo procura aproximar Bergson de tal perspectiva, através da conexão entre a concepção do pensar que pode ser depreendida dos livros de Deleuze a respeito do cinema com a noção de plano de imanência que surge em *Mil platôs* e *O que é a filosofia?*.

⁵⁶ De acordo com E, III, prop. 2.

II – Pensando um mundo de imagens para uma nova imagem do pensamento: Espinosa e Bergson

Se Deleuze dedica dois grandes volumes ao cinema, não é apenas por uma questão de gosto, embora a quantidade de filmes por ele invocados e analisados mostre uma cultura cinematográfica invejável e digna de um cinéfilo contumaz. As horas passadas nas salas escuras renderam mais do que a fruição de imagens belas ou terríveis. Do cinema, depreende-se um modo peculiar de colocar e dramatizar o problema do pensamento por excelência, modo este que pode suscitar uma profusão de conceitos que não se encontram "dados no cinema", mas são "conceitos do cinema"⁵⁷. O cinema, ao menos quando não fica aquém de sua potência, instiga o pensamento e o choque do qual ele surge e que, ao mesmo tempo, pode provocar. Tal choque não se relaciona apenas com nossas capacidades sensório-motoras, mas também com os problemas com os quais o cinema tem de se haver e pode despertar ou suscitar em nós.

O bergsonismo como metafísica do movimento

Assim, parece indispensável que nos dediquemos um pouco aos textos em que Deleuze trata do cinema. No encontro com o cinema, há questões propriamente filosóficas que começam a ser tratadas, além de novos desdobramentos para questões anteriormente colocadas, que dizem respeito ao tema de nossas investigações. Deleuze coloca em prática em *Imagem-movimento* e *Imagem-tempo* uma maneira específica de conceber as relações entre os diversos campos da produção humana: arte, filosofia e ciência. Tal concepção atua na obra deleuzeana desde *Proust e os signos*, pelo menos, sendo objeto de uma exposição em *Diferença e repetição*. A versão mais elaborada e extensa desta concepção, no entanto, só aparece posteriormente em *O que é a filosofia?* e o método de trabalho empregado para pensar o cinema contribui decisivamente para tal elaboração, bem como a releitura de Bergson empreendida por Deleuze nesses

⁵⁷ DELEUZE, G. *Cinéma 2. L'image-temps*. Paris, Minuit, 1985, p. 367. Abreviado para IT.

textos. Ao pensar as imagens cinematográficas à luz do monismo bergsoniano, desta ontologia em que imagem, matéria e movimento se equivalem, Deleuze reencontra também o problema das relações entre os corpos, o corpo e a mente, entre material e ideal. Um dos grandes atrativos da perspectiva bergsoniana é seu caráter genético, que culmina na elaboração de uma teoria da percepção diretamente ancorada numa ontologia, a tal ponto que é difícil distinguí-las. Assim, Bergson investiga os mecanismos que tornam possíveis a percepção, a afecção, a memória e o pensamento a partir de um mundo constituído de imagens anteriores a toda e qualquer consciência, cada consciência sendo também uma imagem ou conjunto de imagens. Deleuze liga o esforço de Bergson para elaborar uma nova maneira de pensar o movimento a um desejo de “dar à ciência moderna a metafísica que lhe corresponde, que lhe falta, como uma metade falta à sua outra metade”⁵⁸. Mais à frente, o caráter desta correspondência é melhor definido. O projeto bergsoniano de uma filosofia que possa acompanhar a ciência se faz “não no sentido de uma reflexão sobre esta ciência, ou seja, de uma epistemologia”, devendo ser compreendido “no sentido de uma invenção de conceitos autônomos capazes de corresponder aos novos símbolos da ciência”⁵⁹.

As artes e o movimento

Mas Bergson não dá a devida importância às artes nessa revolução do pensamento. A criação artística não é completamente esquecida na filosofia de Bergson, contudo, não encontramos ali uma investigação acerca da maneira pela qual uma ou várias artes recolocam o problema do movimento. Para Deleuze, no entanto, seria preciso acrescentar uma terceira parte no jogo bergsoniano das metades, constituindo um só pensar que pode ser exercido de três modos diferentes. Embora tal pressuposto

⁵⁸ DELEUZE, G. *Cinema I. L' image-mouvement*. Paris, Minuit, 1983., p. 17. O trecho faz referência a um texto do próprio Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 343, não sendo, contudo, uma citação.

⁵⁹ Id., p. 89.

não esteja claramente explicitado nos textos a respeito do cinema, fica patente neles sua atuação, pois se Deleuze convoca Bergson para pensar as imagens do cinema em correlação com uma nova concepção do movimento, não o faz sem argumentar, contra o próprio Bergson, em favor de uma importante contribuição do cinema para esta mesma renovação. Num certo sentido, a imagem cinematográfica realiza o desejo de Bergson de “extrair dos veículos ou móveis o movimento que é sua substância comum”, encontrando a mobilidade como essência do movimento, em ruptura com a percepção natural, incapaz de dissociar o corpo movente do movimento.

Um novo conceito de imagem

É também por romper com o modelo da percepção natural subjetiva que o cinema pode servir para questionar o estatuto da representação, o que faz parte do projeto deleuzeano de uma filosofia da diferença. A percepção cinematográfica coloca em jogo relações diferentes daquela que se estabelece entre um “sujeito-espectador” e um “mundo-imagem”⁶⁰. Para Paola Marrati, este é um dos eixos dos escritos de Deleuze sobre o cinema, eixo que influencia na maneira como Deleuze se serve das principais teorias a respeito do cinema e as critica, bem como no uso que ele faz de Bergson nesses escritos. Por outro lado, os estudos em torno do cinema ampliam a aliança com Bergson para um terreno que ela antes não alcançava: a teoria da imanência, que é modificada com a extensão desta aliança, na medida em que através dela “o estatuto ontológico das imagens”⁶¹ é revisto. A reativação da equivalência bergsoniana entre imagem, matéria e movimento resulta numa mudança que não é meramente terminológica.

Entretanto, há uma expressão que concentra as implicações dessa mudança: imagem do pensamento. ‘Imagem do pensamento’, em textos como *Proust e os signos* e *Diferença e repetição*, designa uma série de pressupostos envolvidos na concepção do

⁶⁰ MARRATI, Paola. *Gilles Deleuze: cinéma et philosophie*. Paris, PUF, 2003, p. 9.

⁶¹ Id., p. 10.

pensamento como atividade de representar, atividade que se faz segundo o modelo da reconhecimento. Nesse contexto, Deleuze se colocava em busca de um pensamento sem imagem, ou seja, um pensamento cujas condições de realização só são descritas no próprio processo de pensar, não podendo, portanto ser definidas previamente. A partir de *Imagem-tempo*, Deleuze investiga a possibilidade de uma nova imagem do pensamento. Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari poderão afirmar que o plano de imanência – que estudaremos ao final deste capítulo – é uma nova imagem do pensamento. Não se trata de substituir os pressupostos referentes ao que significa pensar expostos em *Diferença e repetição* por novos pressupostos que configurarão uma espécie de retrato do pensamento de modo que seja possível reproduzir o que figura no retrato através da imitação dos seus traços (um jogo previamente determinado entre sensibilidade, imaginação, entendimento e razão). A nova imagem do pensamento seria uma imagem movente, uma imagem que se produz simultaneamente ao que ela procura captar. Isto é possível porque os livros em torno do cinema formulam uma nova concepção da imagem que faz o conceito adquirir um outro estatuto no pensamento deleuzeano.

O cinema e as imagens que dão o que pensar

Em primeiro lugar, porque o cinema traz imagens de um tipo diferente, imagens em movimento, ao contrário das demais artes que operam com imagens. Estudar as imagens cinematográficas é mais uma ocasião para que Deleuze coloque à prova um requisito para os conceitos a serem criados, o da precisão, em consonância com a exigência formulada por Bergson em *La pensée et le mouvant*. Tal exigência pode igualmente ser aproximada da concepção espinosista do conhecimento, segundo a qual o mais alto grau de conhecimento é aquele que dá acesso às essências singulares. Esta valorização da singularidade é acompanhada de uma crítica à generalidade e à

abstração. No caso das investigações deleuzeanas em torno do cinema, trata-se de criar conceitos que sejam suscitados pelo cinema, que dêem conta daquilo que o cinema dá a pensar.

Além dos vários conceitos criados em torno das imagens e signos cinematográficos, conceitos que formam uma verdadeira “taxonomia”⁶², os estudos a propósito do cinema trazem à pauta um problema que vem sendo e a ser enfrentado de variadas maneiras em nossa contemporaneidade: como é possível acreditar não num outro mundo, mas neste mundo, na possibilidade de criar novas maneiras de viver nele? À época do esfacelamento da antiga URSS, da queda do muro de Berlim, muitos anunciaram o fim das utopias e a crise político-ideológica que acompanhava tal fim. Mas, nos estudos a respeito do cinema, anteriores aos eventos geralmente tomados como marcos do auge desta crise, Deleuze considera que tal crise manifesta-se de modo agudo já no período após a Segunda Guerra Mundial. E não só tal crise é recuada no tempo, como também seu alcance é ampliado. Não se trata apenas de ideologia, mas da possibilidade de agir em geral, já que a própria percepção torna-se problemática, na medida em que se torna cada vez mais difícil pressupor a unidade prévia de um sujeito que percebe, bem como a do mundo por ele percebido. Mais difícil ainda, diante da devastação provocada pela guerra, é supor uma afinidade, um vínculo tranqüilo entre os homens e o mundo. Mas este é um dos componentes das circunstâncias que envolvem o surgimento das imagens-tempo no cinema, como um segundo novo tipo de imagem. Antes delas, o cinema produz as imagens-movimento, que não são apenas imagens em movimento, ou seja, imagens em que o movimento é extrínseco.

Uma imagem-movimento é produzida por um corte móvel, o que permite que ela dê acesso à duração, ainda que de maneira indireta. Esta maneira de conceber as

⁶² DELEUZE, G. *Cinema I. L' image-mouvement*. Paris, Minuit, 1983., p. 7.

imagens produzidas pelo cinema é construída em aliança com a concepção bergsoniana do movimento, a qual, por sua vez, rompe com uma certa herança aristotélica. Assim, Deleuze inicia *Cinema I: Imagem-movimento* ressaltando a importância da “descoberta bergsoniana de uma imagem-movimento, e mais profundamente de uma imagem-tempo”⁶³ (ainda que tais termos não sejam empregados por Bergson⁶⁴, o que leva a suspeitar de que a descoberta bergsoniana já estaria sendo contaminada por aquele que dela faz o elogio), para logo em seguida expor as três teses bergsonianas a respeito do movimento.

A “ilusão cinematográfica” e a primeira tese bergsoniana em torno do movimento

A primeira tese procura distinguir o movimento do espaço percorrido, determinando o primeiro como o próprio “ato de percorrer”⁶⁵. Movimento e espaço percorrido se diferenciam pelo menos em três aspectos. Primeiramente, quanto à temporalidade envolvida por cada um: presente, no caso do movimento, passado, no caso do espaço percorrido. Em segundo lugar, o espaço percorrido constitui um tipo de grandeza que pode ser dividida sem mudar de natureza, ao contrário do movimento. Este aspecto define um espaço percorrido singular como parte de um todo homogêneo, enquanto que cada movimento singular é heterogêneo em relação aos demais. Destas considerações decorre que só reconstituímos um movimento através da soma de instantes, que julgamos compô-lo através de uma ilusão habitual e constitutiva de nossa percepção e de nosso modo cotidiano de pensar. Neste caso, operamos cortes imóveis, como se tirássemos fotografias de algo que se move, obtendo, assim, uma imagem parada. Tal procedimento pressupõe também que se abstraía da duração concreta do movimento um tempo sucessivo, homogêneo e divisível.

⁶³ Id. Ibid.

⁶⁴ De acordo com Paola Marrati (Op. cit., p. 9), imagem-movimento é um termo cunhado por Deleuze.

⁶⁵ DELEUZE, G. *L'image-mouvement*, p. 9.

Ainda que Bergson aponte também no cinema a ilusão que acaba de ser descrita, como constitutiva da percepção natural, chegando a nomeá-la de ilusão cinematográfica, isto não constitui, para Deleuze, um empecilho para usar a concepção bergsoniana do movimento para pensar a imagem cinematográfica em sua especificidade. Deleuze sustenta que o fato de a projeção cinematográfica operar pela sucessão de fotogramas não significa que a imagem resultante de tal operação tenha uma relação extrínseca com o movimento. Ao contrário, o cinema se distancia da percepção natural, operando cortes móveis do movimento que dão acesso à sua duração concreta. Para Deleuze, se foi possível acreditar que o cinema não diferia essencialmente da percepção natural por incorrer na mesma ilusão que ela, isto se deveu a que o cinema foi efetivamente se desprendendo aos poucos dos meios operatórios da percepção natural, ou seja, seu caráter próprio não foi afirmado cabalmente desde os primórdios. Como tudo o que é novo, o cinema deixou-se inicialmente assimilar ao já existente para melhor ser aceito, até que fosse possível desenvolver inteiramente a potência de sua novidade em meio menos refratário (vimos o mesmo mecanismo funcionando no caso do filósofo que assume valores ascéticos).

Contudo, Deleuze ressalta que a ilusão chamada de cinematográfica por Bergson pode ser como que subdividida em dois tipos de ilusão: uma que funciona por síntese transcendente e outra que opera uma análise imanente do movimento. A primeira seria a operação dos antigos, que elegeriam um instante privilegiado como fim ou ápice do movimento, instante a ser substancializado na figura de uma Forma ou Idéia. Com a ciência moderna, todos os instantes passam a ter o mesmo valor e o movimento pode ser decomposto em infinitos instantes quaisquer, mas tais instantes precisam ser considerados em conjunto para se descrever o movimento. De certo modo, o cinema se conformaria a esta concepção, na medida em que a imagem completa só é formada na

sucessão dos instantes. Contudo, tais instantes não obedecem a uma estrita regularidade, mas há instantes “singulares” ou “notáveis”⁶⁶, sem que eles sejam substancializados como na concepção antiga. Neste caso, o movimento era considerado como o desenvolvimento ou atualização de uma Idéia ou Forma, ao passo que o cinema busca produzir o singular a partir da sucessão dos instantes quaisquer, do ordinário, através de uma síntese, mas desta vez, uma síntese imanente.

As artes, o movimento e o instante

Ora, se, de um certo ponto de vista, o cinema apenas faz sinteticamente o mesmo percurso que a ciência moderna perfaz analiticamente, em que residiria sua importância? Segundo uma perspectiva científica, o cinema teria apenas um caráter comprobatório, não implicando numa nova revolução no modo de se conceber o movimento. Para aqueles que continuavam vendo a arte atrelada à figuração de “poses e formas”, segundo uma síntese transcendente cujo objetivo é alcançar o instante privilegiado, aquele para o qual tudo tende, a contribuição artística do cinema também seria desprezível. Segundo um tal ponto de vista, o cinema seria, no máximo, uma arte menor, um rebaixamento. Porém, na mesma época do surgimento do cinema, várias artes experimentaram mudanças notáveis que concerniam justamente o estatuto do movimento em cada uma delas, inclusive na pintura.

Em domínios diferentes, cada um deles com meios próprios, vê-se um esforço para liberar o tempo como variável independente do espaço (nas ciências e na filosofia), capturar o movimento por si mesmo, entendido como mudança. Assim, “a dança, o balé, a mímica abandonavam as figuras e poses para liberar valores não-posados, não-pulsados, que reportavam o movimento ao instante qualquer”. Numa revolução paralela ao desenvolvimento do cinema, estas artes do movimento “tornavam-se ações capazes

⁶⁶ Id. Ibid., p. 15.

de responder a acidentes do meio, ou seja, à repartição dos pontos de um espaço ou de momentos de um acontecimento” e acabam por possibilitar também novas perspectivas para o cinema, saindo também modificadas desse contato. A dança na comédia musical torna-se uma “dança-ação” que ocorre “num lugar qualquer, na rua entre os carros, ao longo de uma calçada” (quem não se lembra da seqüência de *Cantando na chuva?*). Mas antes mesmo da introdução do som e da fala no cinema, Chaplin conferira um novo paradigma à mímica, diminuindo a importância das poses em proveito da ação. Esta nova “mímica-ação” se faz em conexão com a construção “do espaço e do tempo” como continuidades produzidas “a cada instante”, as quais passam a ser decompostas apenas em “seus elementos imanentes notáveis, em lugar de se relacionar a formas prévias a encarnar”⁶⁷.

A segunda tese bergsoniana a respeito do movimento

A despeito da própria opinião de Bergson, que não consegue ver no cinema um aliado para seu projeto de pensar o movimento real e o tempo de modo independente do espaço, Deleuze sustenta que a segunda tese bergsoniana a respeito do movimento “torna possível um outro ponto de vista sobre o cinema”. O cinema deixaria de ser apenas um meio de dar visibilidade a uma antiga e ilusória maneira de conceber o movimento, para se tornar um fator importante na elaboração de um novo modo de pensá-lo, aliando-se às revoluções em curso na ciência, nas demais artes e na filosofia – na qual o projeto bergsoniano se destaca. Por tratar o movimento como passível de ser dividido em instantes de direito equivalentes, melhor dizendo, instantes que não podem ser julgados mais relevantes que os demais a priori, o cinema pode ser considerado participante do mesmo esforço que a filosofia bergsoniana, esforço retomado por Deleuze, para “pensar a produção do novo, ou seja, do notável e do singular em

⁶⁷ Id., p. 16.

qualquer um destes momentos”⁶⁸. Para tanto, é preciso cessar de remeter o movimento à idéia de um todo, seja este constituído pelas formas e poses, o que implica uma concepção do tempo como imagem da eternidade, seja o conjunto constituído pelos instantes quaisquer. Se tal conjunto for previamente dado, perde-se de vista o movimento real.

O Todo aberto

A única idéia de todo admitida nesta perspectiva bergsonista é a da duração como um tipo de todo em constante mudança, um todo aberto. Melhor dizendo, em tal perspectiva deve-se distinguir entre os conjuntos fechados, produzidos por um corte, uma abstração em relação ao todo, e este último, que é sempre aberto. Tal todo deve ser igualmente distinguido do “conjunto de todos os conjuntos”⁶⁹, pois um tal todo não pode ser dividido sem mudar de natureza, ao contrário de um conjunto que é, por definição, composto de partes extensas, podendo, portanto, ser subdividido. Isto porque o todo aberto, como duração, pertence ao tempo e não ao espaço, daí Deleuze dizer que ele “não cessa de se criar numa outra dimensão sem partes” (outra em relação ao espaço). O mais importante a reter nestas distinções que acabamos de retomar é a idéia de abertura ou fechamento, pois o termo conjunto também é usado para designar o todo aberto ou plano de imanência, porém, este seria um conjunto infinito. Retomaremos o termo plano de imanência e as ressonâncias que ele evoca na obra deleuzeana em seguida. Antes disso, é preciso finalizar a idéia de todo como duração e o significado do movimento de acordo com esta perspectiva.

Assim, o movimento, por um lado, é “translação” ou deslocamento “no espaço”. Mas, por outro lado, o movimento é expressão de “uma mudança” qualitativa “no todo”. Deleuze convoca os exemplos fornecidos por Bergson para corroborar sua hipótese,

⁶⁸ Id., p. 17.

⁶⁹ Id., p. 29.

exemplos que vão de partículas atômicas ao mundo animal. Não há gratuidade nos movimentos dos animais, eles transitam em busca de alimento, perfazem suas rotas migratórias (que são determinadas em função de condições adequadas à sua reprodução e desenvolvimento) e assim por diante. O movimento poderia então ser descrito como mudança qualitativa que supõe uma “diferença de potencial”⁷⁰ entre dois pontos ou lugares que corresponderiam a cada estado diferente. Modificando um pouco o exemplo de Deleuze, pensemos em um animal sedento no deserto que vê um oásis e vai até ele para beber água. Se apenas nomearmos o ponto em que o animal se encontrava inicialmente como A, chamando o oásis correlativamente de B e traçarmos o percurso de um ponto ao outro, esta abstração nos fará perder de vista o que se passa efetivamente neste movimento e não poderemos compreendê-lo. É preciso remontar à mudança qualitativa que se operou no animal entre um ponto e outro, sem separá-la das modificações que ocorreram no todo. Por exemplo, parte da água do oásis encontra-se no estômago do animal ao final do processo, há marcas na areia entre o ponto inicial e o oásis, e assim por diante, mas estas ainda são mudanças macroscópicas desenrolando-se no espaço.

No âmbito dos movimentos dos átomos, verifica-se que eles “exprimem necessariamente modificações, perturbações, mudanças de energia no todo”. Este exemplo dos átomos é particularmente importante por dar ensejo ao surgimento da idéia de movimento como vibração, vocabulário que nos faz suspeitar de estar entrando no domínio do intensivo. Com efeito, as qualidades são definidas como vibrações em mutação, num movimento que se dá em dimensão diferente do espaço e, por isso, processa-se de um modo que não é o do deslocamento. Paralelamente ao deslocamento e aos estados qualitativamente diferentes que se podem observar num corpo que se

⁷⁰ Id., p. 18.

move, há o movimento das próprias qualidades, a diferenciação permanente. Esta outra espécie de movimento, este devir ininterrupto do qual os diversos estados pelos quais um determinado corpo em deslocamento passa é que “arrasta o conjunto” envolvido neste movimento “de um estado qualitativo a outro”⁷¹, abrindo-o ao todo da duração, que Deleuze define igualmente como o todo das relações ou a Relação.

O Todo como continuum das relações

Deleuze reconhece que a problemática das relações não é enunciada por Bergson. Mas é uma condição da sua própria filosofia que as relações sejam exteriores aos termos relacionados para que se possa pensar relações diferenciais em que os termos possam ser até mesmo evanescentes, não precisem ser determinados ou considerados como substancialmente idênticos a si mesmos. A exterioridade das relações aos termos relacionadas precisa, portanto, ser garantida, assim como sua capacidade de se reportarem a um todo, o que se faz segundo uma dupla condição. Assim, a relação deve ser considerada distinta de um atributo, seja dos termos, seja do conjunto formado por eles. Além disso, o todo caracterizado pelas relações deve ser concebido “como um ‘contínuo’ e não como um conjunto dado”⁷². Veremos mais adiante como a idéia de todo como continuidade intensiva opera em *Mil platôs* como componente da noção de Corpo sem órgãos. Conforme o problema em pauta e o assunto tratado, tal idéia de todo ou plano de imanência recebe diferentes nomes. No caso dos livros que tratam do cinema, a idéia de todo coloca em jogo a materialidade das imagens.

As imagens cinematográficas e sua composição

Vimos que as imagens se relacionam a um todo, seja as imagens que constituem o real, seja as que se encadeiam num filme. Aliás, este é um movimento que percorre os escritos deleuzeanos que tratam do cinema: por um lado, a especificidade do cinema é

⁷¹ Id., pp. 18 e 21.

⁷² Id., p. 20 nota 15.

pensada de tal maneira que ela espouse a tessitura ontológica do real, como se Deleuze estivesse seguindo a advertência espinosana de não explicar elementos da natureza de maneira diversa do funcionamento dela, pois fazê-lo seria erigir um império dentro de um império. Por outro lado, descrever as operações cinematográficas e os elementos a partir dos quais elas se fazem ajuda a constituir uma ontologia, bem como a recolocar a questão a respeito do que significa pensar.

Voltemos à dupla perspectiva possível sobre as imagens-movimento. Podemos tomá-las em sua relação com o todo aberto, mas também é possível vê-las como parte de um conjunto fechado. Ainda que tais conjuntos fechados sejam produzidos por abstração em relação ao todo, segundo a tendência que temos de extrair do real apenas aquilo que nos interessa, eles têm sua realidade própria. Não deixam de ter um caráter ilusório, já que sua formação implica que se perca de vista o todo, o movimento em sua relação com a duração. Ao mesmo tempo, são uma ilusão necessária permitida pela “organização da matéria” e tornada necessária pelo desdobramento do espaço como dimensão que comporta partes exteriores umas às outras. Assim, do ponto de vista dos conjuntos, temos cortes imóveis do movimento, que constituem suas partes, e uma sucessão de estados que se relacionam a um “tempo abstrato”, ou seja, desvinculado da mudança permanente para se vincular à sucessão de instantes determinados pelos diferentes estados. O ponto de vista do todo dá acesso ao “movimento real” em conexão com sua “duração concreta”, possibilitando a formação de imagens-movimento como “cortes móveis atravessando os sistemas fechados”⁷³, que os impedem de se fecharem completamente, abrindo-os ao reportá-los à duração como tempo concreto. Antecipa-se aqui a possibilidade de outro tipo de imagens, as imagens-tempo, que possam alcançar diretamente a duração, fazer-nos experimentar um pouco de tempo em

⁷³ Id., pp. 21-22.

estado puro, segundo a expressão proustiana, e não apenas dar testemunho da duração como todo das imagens.

A montagem é justamente o procedimento técnico pelo qual as imagens cinematográficas entram numa determinada composição e relacionam-se ao todo enquanto temporalidade aberta. Há maneiras diferentes de conceber uma tal totalidade e de fazê-la visível num filme, diferenças que são a um só tempo técnicas e teóricas. Através da montagem, surgem diversas maneiras de apresentar indiretamente o tempo tanto como “presente variável”, quanto como “imensidade do futuro e do passado”. Como as imagens-movimento só nos fornecem imagens indiretas do tempo, acabam por repetir o modo como o tempo vem sendo apresentado numa longa tradição filosófica que o concebe “em função do movimento”. O que Deleuze chama de presente variável é exprimido como intervalo, que pode ser concebido de diferentes maneiras, como veremos. Mas o que tais maneiras exprimem é “a menor unidade de movimento ou de ação”, a qual determina, simultaneamente, “o intervalo entre dois movimentos e duas ações que não cessa de se tornar menor”. A outra figura assumida pelo tempo, o outro tipo de signo temporal ou cronosigno é a que exprime “o conjunto do movimento no universo” sob a forma de espiral ou círculo. Mas os dois tipos de figura podem se converter um no outro, através de uma dilatação infinita do presente, que, desse modo, abarcaria o todo, ou de uma máxima contração do todo, que passaria a caber no intervalo.

Imagens cinematográficas, totalidade orgânica e movimento dialético

Assim, Deleuze aponta Griffith como o primeiro cineasta a fazer da montagem “uma dimensão específica”. Em torno dos avanços de Griffith, delineia-se uma escola que utiliza a montagem para compor as imagens de modo a constituir uma totalidade orgânica. O que define um “organismo é, de início, a unidade no diverso, ou seja, um

conjunto de partes diferenciadas” que entram em “relações binárias”, formando como que camadas a serem alternadas pela montagem (“os ricos e os pobres”, “os homens e as mulheres”, “o Norte e o Sul”⁷⁴ na Guerra de Secessão e assim por diante). Contudo, a totalidade assim formada não traz em si a regra de sua produção, e é por este viés que Eisenstein critica Griffith e elabora um novo tipo de totalidade capaz de explicar sua gênese: a totalidade orgânica deve ser dotada de um movimento dialético, suas partes constituintes entram em relações de oposição, de contradição e não apenas de justaposição. Tais relações instauram binarismos permanentemente, mas os dois lados das dicotomias não cessam de se unificar. Oposição e contradição estão subordinadas a uma unificação dialética ascendente, numa espiral em que cada dicotomia é uma etapa em direção a uma figura de Uno mais elevada.

Para cada nova divisão, é possível assinalar um ponto-cesura que corresponde de certa maneira aos “instantes privilegiados” do cinema de Griffith (que são tanto as partes de um mesmo movimento, quanto pontos de vista individuais sobre uma cena afetando um coletivo, constituindo uma maneira de dotar o todo de uma subjetividade). A diferença é que tais pontos notáveis, para Eisenstein e a escola russa, estão intrinsecamente ligados “à construção regular da espiral orgânica”. São pontos assinaláveis, extraordinários de certo modo, mas não em função de um suposto caráter “acidental”, de uma figuração da “contingência do indivíduo” no diagrama do todo a que remetem as imagens. No caso de uma cinematografia dialética, tais momentos exprimem ‘o desenvolvimento’ do todo, como processo paralelo à gênese e ao crescimento, mas distinto deles. Na terminologia empregada por Eisenstein, trata-se da dimensão do patético, definida pelos momentos em que ocorre “a passagem” ou salto “de um oposto a outro”, que deve ser acompanhado de uma mudança formal na

⁷⁴ Id., pp. 82, 47, 50, 49, 47, 52.

imagem, um aumento de potência. Uma outra diferença concerne à forma de conceber a totalidade orgânica. No caso de Griffith e da escola americana contemporânea a ele, tal totalidade engloba “partes independentes” que podem aumentar em número, fazendo crescer o todo por justaposição. Outro modo de crescimento deste tipo de totalidade é a constituição prévia de “dois conjuntos independentes” que são posteriormente remetidos “à idéia de um mesmo fim”⁷⁵ exterior a ambos. Na totalidade dialética, a finalidade é interior, intrínseca ao crescimento por unificação dos elementos dicotômicos colocados em relação. Mesmo que o tempo continue sendo acessível de maneira indireta, o caráter genético da dialética, o modo como ela busca mostrar as leis de construção do real e seu desenvolvimento produz imagens imersas no tempo, dotando cada parte do todo de uma imensidade que é própria a ele. Ainda que Deleuze não torne explícita a referência Proust nesta caracterização, a associação nos parece quase imediata.

Proust, os fragmentos de tempo e a imensidão do Tempo

Ao final de *Em busca do tempo perdido*, o narrador reencontra seu projeto de tornar-se escritor, que adquire novo sentido quando ele percebe que a obra a ser escrita poderia integrar as vivências esparsas de fragmentos de tempo em estado puro, como o famoso episódio da *madeleine*, trazendo ecos da infância do narrador passada em Combray, e o menos comentado incidente do desnível na pavimentação a caminho da recepção em casa dos Guermantes, que evoca o calçamento de Veneza. Mas estas evocações ultrapassam a condição de meras lembranças, de repetições idênticas do passado tal como vivido. Ao romperem com a sucessão temporal costumeira, permitem ao narrador um contato com o tempo em si mesmo, o tempo tomado como totalidade aberta em que há simultaneidade entre as partes. Em outras palavras, tais vivências possibilitam ao narrador experimentar o tempo como duração bergsoniana. Ora, os

⁷⁵ Id., pp. 53, 56.

pontos de ruptura na totalidade dialética exercem papel equivalente e mostram os eventos que funcionam como ponto de cisão em sua imersão no tempo. Deleuze diz que as coisas mergulhadas no tempo “tornam-se imensas, porque elas ocupam aí [no tempo] um lugar infinitamente maior que aquele que as partes têm no conjunto, ou que o conjunto tem nele mesmo”, ou seja, temos acesso à dimensão do todo ao percebermos as coisas em abertura em relação a ele. Na passagem da *Recherche* que temos em mente, o narrador define que na obra que pretende escrever haverá lugar para uma descrição dos homens. Mas tal descrição os tornará semelhantes “a seres monstruosos”, por mostrá-los “como ocupando um lugar tão considerável, comparado ao tão restrito que lhes é reservado no espaço, um lugar ao contrário prolongado sem medida já que eles tocam simultaneamente, como gigantes mergulhados nos anos, a épocas, vividas por eles, tão distantes, entre as quais tantos dias vieram se colocar – no Tempo⁷⁶”. O paralelismo entre esta passagem proustiana e os comentários de Deleuze acerca do cinema dialético é tal que encontramos até mesmo uma comunidade de vocabulário. Comentando os filmes de Eisenstein, Deleuze diz que as quarenta e oito horas do motim no encouraçado Potemkin, por exemplo, tomam “um lugar prolongado sem medida”⁷⁷ no tempo, a mesma expressão empregada por Proust. Assim, o cinema soviético fornece uma imagem indireta do tempo, mas nos mostra as coisas imersas no tempo, estreitando os laços entre a totalidade orgânica e as imagens que a povoam.

Vertov: o espinosismo em cinema

Contudo, se Deleuze fala em uma escola soviética, tal denominação não é fundada nas semelhanças entre os cineastas que fariam parte desta tendência, mas nas

⁷⁶ PROUST, M. *A la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*. Paris, Flammarion, 1986, p. 463. Estas frases encerram o último dos sete volumes da *Recherche*. Paola Marrati coloca um trecho que as incluiu como epígrafe de um dos capítulos de seu livro já citado por nós, sem indicar a referência, talvez por julgar a passagem por demais conhecida. Mas o capítulo em questão trata de *Imagem-tempo*, ao passo que detectamos ressonâncias proustianas já no primeiro dos livros a respeito de cinema.

⁷⁷ DELEUZE, G. *L'image-mouvement*, p. 57.

diferentes modulações que cada um soube conferir à concepção dialética, na medida em que experimentava “afinidade com tal ou qual lei” dentre as que reconstituímos aqui. Um dos autores que mais se distancia dos demais, segundo Deleuze, é Vertov, pois desvincula o materialismo de qualquer historicismo, ao contrário de todos os outros, para quem “a Natureza só era dialética porque sempre integrada a uma totalidade humana”. Vertov faz um cinema que poderíamos chamar de espinosista, já que mostra “o homem presente na Natureza, suas ações, suas paixões, sua vida”, mas não as ações humanas movendo a história para um sentido supostamente determinado de antemão. O homem é visto em meio à Natureza, fazendo parte dela na medida em que constitui um sistema material dentre outros e em “perpétua interação” com outros. A singularidade da perspectiva de Vertov é a sua “afirmação de uma dialética da matéria nela mesma” e tal afirmação subverte as próprias leis de funcionamento da dialética ao impor-se como princípio operatório. Os desdobramentos e as interações da matéria tomam o lugar do desfile de oposições e reunificações visando sempre o Uno como unidade superior da dialética historicista. Neste sentido, Vertov pode ser considerado um precursor do cinema das imagens-tempo, pois sua filmografia já apresenta uma liberação em relação à narratividade. A ação e os afectos desempenham um papel secundário em relação à percepção, quase como se o cinema vertoviano acompanhasse a gênese concreta das imagens no próprio real (de acordo com as teses bergsonianas acerca da identidade entre imagem, movimento e matéria). Tal percepção, portanto, instala-se no nível da matéria, no ponto em que as coisas se constituem como imagens de modo independente do olho humano, caso em que a percepção (como a afecção) já estaria subordinada à ação.

Assim, o todo não é mais construído segundo um princípio de organização ou ao modo de um organismo integrado pela história humana, mas “confunde-se com o

conjunto infinito da matéria”⁷⁸. Deleuze diz que Vertov, ao filmar igualmente os elementos da paisagem, as construções e os homens como sistemas recebendo e provocando movimentos uns nos outros, provocando modificações uns nos outros, encontra “a criança molecular, a mulher molecular, a mulher e a criança materiais, tanto quanto os sistemas chamados mecanismos ou máquinas”. Como para Espinosa, as modificações ocorrem quando um corpo transforma o movimento de outro quanto às relações de “velocidade”, “direção” e “ordem”. E, precisamente, o intervalo entre um movimento e outro, entre uma ação e uma reação, em Vertov, é a percepção. Tal percepção pertence ao domínio do molecular justamente por se dar no intervalo, pois, se as transformações já tornam difícil de assinalar um objeto ou sujeito globais ou molares, o que dizer da vibração que ocorre no intervalo entre uma mudança e outra? Assim, tal vibração pode ser dita molecular porque coloca em jogo a matéria ainda não submetida a uma forma fixa, no espaço entre duas transformações, no domínio do inter-individações ou do pré-individual. Nesta correlação entre intervalo como pulsação da matéria, deixando de ser unidade numérica do movimento, e todo como “conjunto infinito da matéria”⁷⁹, Vertov rompe com uma concepção orgânica de totalidade, tema que interessa a Deleuze desde pelo menos *Diferença e repetição* e é explorado pelas idéias de rizoma e de Corpo sem Órgãos em *Mil platôs*.

Outras alternativas à totalidade orgânica em cinema

Mas a montagem perceptiva de Vertov não foi o único caminho pelo qual o cinema anterior à Segunda Guerra elaborou outras concepções de totalidade, alternativas em relação aos paradigmas de Griffith e Eisenstein. Deleuze aponta o expressionismo alemão e a “escola francesa”, de alguma maneira liderada por Gance, como duas alternativas quase opostas entre si. Tal escola se caracterizaria como

⁷⁸ Id., pp. 59 e 61.

⁷⁹ Id., pp. 60 e 61.

impressionista, como se poderia supor pelo contraste com a expressionista, mas antes como cartesiana. O interesse primordial dos “seguidores” de Gance é “a *quantidade de movimento*”, bem como as “relações métricas que permitem defini-la”. Visando igualmente superar o empirismo excessivo do cinema de Griffith, buscando uma espécie de cientificidade própria à arte cinematográfica e que favorecesse a integração de todas as artes, o que também fazia parte do projeto dos cineastas soviéticos, os cineastas franceses “elaboram” uma concepção de totalidade “mecânica das imagens-movimento”⁸⁰.

É toda uma maneira de encarar o movimento de modo a “ultrapassar os móveis para extrair um máximo de quantidade de movimento num espaço dado”, procedimento que Deleuze expõe analisando os casos de variadas cenas de dança em autores diversos. O modo como tais seqüências são filmadas apresenta uma primeira concepção de máquina ou mecanismo deste cinema, por assim dizer, cartesiano: a máquina como “autômato” visto como conjunto de relações geométricas entre “partes que combinam, superpõem ou transformam movimentos no espaço homogêneo”. Veremos adiante que os autômatos terão um outro papel no cinema expressionista. O segundo tipo de máquina presente no cinema francês contemporâneo de Gance é a “máquina energética que produz movimento a partir de outra coisa”, locomotiva ou outra máquina industrial movida a vapor ou outro combustível. Mas tais máquinas não aparecem, como na escola soviética, como testemunho do ultrapassamento da oposição de dois tipos de trabalho: humano e mecânico. Homens e máquinas são tomados numa “unidade cinética” sem passar por oposição dialética, mas mantendo sua heterogeneidade, estando de fato ligados por ela. O caráter indissolúvel deste liame selado, no entanto, entre elementos díspares introduz notas trágicas neste cinema, fazendo-o igualmente adquirir contornos

⁸⁰ Id., pp. 61-62.

épicos. Ao mesmo tempo, suscita uma abstração crescente em direção ao movimento puro. A forte presença da água no cinema francês está ligada a esta tendência a uma cinética pura, na medida em que as imagens da água em movimento propiciam um desprendimento em relação ao figurativo para “comunicar aos movimentos uma duração irreversível”⁸¹, já que envolvem transformações qualitativas. Contudo, a água desempenhando tal função é uma prerrogativa da escola francesa, que consegue liberá-la das conformações orgânicas em que ela entrava nos cinemas americano e soviético.

A tendência ao abstrato, ao movimento puro, realiza-se a partir do princípio de “majoração” do movimento, ou seja, de obtenção da maior quantidade de movimento possível, quantidade esta que é, ao mesmo tempo, qualificada tendo em vista sua dependência em relação às condições. Tais condições se definem, em primeiro lugar, pelo intervalo entre um movimento e outro, que pode funcionar como uma “diferencial do movimento”, na medida em que marca os “pontos em que o movimento pára, recomeça, inverte-se, acelera ou desacelera”. Em segundo lugar, o intervalo desempenha o papel de intensificador do movimento em função de fatores variados dos quais também se extraem “relações métricas”: o tempo que cada plano ocupa no filme, a luminosidade presente em cada plano ou até em cada quadro, com as nuances produzidas por ela (“tonalidades” de todo tipo, inclusive “figurais e afetivas”), a delimitação do quadro que determina um “espaço” com “natureza” e “dimensões variáveis”, a distribuição dos elementos neste espaço conforme seu grau de movimento, “o ângulo de enquadramento” e assim por diante. A especificidade da escola francesa não é se preocupar com tais elementos e muito menos fazer deles objeto de cálculo, já que todo filme precisa fazê-lo. Mas a novidade é fazer do cálculo um fator de abstração crescente, desprendendo-se das meras medidas empíricas envolvidas, como “uma

⁸¹ Id., pp. 63-65.

espécie de ‘álgebra’” capaz de criar um tipo de totalidade que explode qualquer configuração orgânica. Mesmo a luz está submetida ao processo de extração da maior quantidade de movimento possível em correlação com os intervalos e relações métricas na imagem, tanto assim que ela compõe alternâncias entre graus variados de luz que cria movimentos “num espaço homogêneo”⁸².

Por outro lado, quando se coloca em questão a maior quantidade de movimento em condições determinadas, relativizando-a, não se deixa de apontar para a questão de um “máximo absoluto” de movimento. Segundo Deleuze, tal implicação mútua entre o relativo e o absoluto coloca-se desde Descartes: a quantidade de movimento é relativa “nos conjuntos variáveis” e absoluta quando se considera “o todo do universo”⁸³. No cinema francês, esta maneira de tematizar o problema da relação entre o todo e os conjuntos finitos torna-se particularmente aguda e é pensada por Deleuze em correlação com a concepção kantiana do sublime, da qual ele também se vale para o caso do expressionismo alemão. Mas cada uma destas cinematografias é aproximada a uma espécie diferente de sublime. O sublime matemático, já se pode entrever, é o que Deleuze depreende das imagens criadas pela escola francesa, dita cartesiana por estar às voltas com a quantificação do movimento, com a obtenção de um máximo de movimento relativo às circunstâncias, mas que faz referência a um máximo absoluto, que ultrapassa a nossa capacidade de formar imagens. Já o expressionismo alemão teria afinidade com o sublime dinâmico, em que não se trata mais de algo “imenso”, grande demais para ser abarcado por nossa imaginação, ou potente demais; trata-se do “desmesurado e disforme”⁸⁴ que não apenas ultrapassa os limites de uma composição orgânica, mas a explode.

⁸² Id., pp. 65-67.

⁸³ Id., p. 68.

⁸⁴ Id., p. 79.

O cinema, o sublime e a extrapolação dos limites das faculdades

A figura do sublime aparece quando se coloca em pauta a questão do tempo como todo, tematizada na escola francesa como simultaneidade. O tempo como sucessão não causa qualquer transtorno à imaginação, se os intervalos que o escandem forem homogêneos entre si. Mas vimos que o próprio intervalo que serve como unidade de medida para os movimentos é variável, que a quantificação na escola francesa é acompanhada de uma qualificação. Assim, quando a imaginação tenta abarcar o conjunto possível e infinito de todos os movimentos, ela, por assim, dizer, entra em colapso, encontrando seu limite como faculdade. A imaginação não consegue criar um esquema que abarque o todo infinito formado por unidades díspares entre si com a mesma facilidade com que ela figura, ainda que de maneira abstrata, um todo composto de infinitas partes iguais, para o que, basta realizar uma operação de soma, imaginar as partes homogêneas agregando-se umas às outras. Contudo, a despeito da incapacidade da imaginação, o pensamento busca abarcar este tipo de todo, cuja idéia lhe vem da natureza (não só a totalidade dos movimentos do universo, mas, por exemplo, o mar com suas ondas dessemelhantes entre si). O sublime matemático expressa justamente esta idéia de um todo desmesurado, um todo que coloca em cheque a capacidade da imaginação de figurar unidades de medida e somá-las. Colocando as coisas em termos mais próximos aos que Deleuze utiliza em *Diferença e repetição*, o pensamento é acionado justamente por essa violência exercida contra a imaginação, ou o inimaginável funciona como um disparador do pensamento. Esta idéia dá testemunho justamente da dualidade colocada pela escola francesa entre um todo que só pode ser pensado, ou seja, um todo em mutação que é da ordem do psíquico, e o “movimento relativo” que é do domínio material, no qual é possível delimitar “conjuntos”⁸⁵ finitos. Poderíamos apontar

⁸⁵ Id., p. 70.

tal dualidade como mais um “sintoma” de cartesianismo dos contemporâneos de Gance. A ênfase dada a este dualismo, além disso, mantém a passagem entre as duas figuras de temporalidade (sucessão e simultaneidade) sempre problemática, ao contrário do que acontece no cinema de Vertov, por exemplo, em que o intervalo pode ser infinitamente dilatado ou a sucessão pode ser acelerada a ponto de o intervalo tender ao desaparecimento, formando um só bloco simultâneo.

O expressionismo em cinema e a luz como intensidade

Em oposição ainda mais acentuada à escola francesa, Deleuze apresenta o cinema expressionista alemão. De um estilo a outro, a ênfase é deslocada do movimento em direção à luz. Sabemos que a luz, para a física contemporânea, tanto pode ser encarada como emissão de partículas quanto como propagação de ondas. Em ambos os casos, “a luz é movimento”, o que está em concordância com a ontologia bergsoniana com a qual Deleuze opera nos livros a respeito de cinema. Mas isto não significa que seja indiferente enfatizar o movimento ou a luz. Ainda que “a imagem-movimento” e a “imagem-luz” sejam “as duas faces de uma mesma aparição”, no expressionismo alemão a luz é mostrada como “o movimento intensivo por excelência”, diferindo do caráter extensivo que ela assume na escola francesa. O que determina inicialmente o caráter intensivo da luz é que ela é colocada em dependência das trevas, não numa oposição de tipo dialético, mas numa “oposição infinita” entre duas forças infinitas. Tampouco se trata de uma alternância de duas aparições na extensão, como na escola francesa, mas sim de um combate em que as duas forças tendem a se anular. Tal combate estabelece entre luz e sombra uma relação diferencial, que determina a luz como grau variável e, portanto, como quantidade intensiva. Mas a determinação da luz como intensidade implica que o movimento que ela perfaz esteja ligado a uma queda,

que marca “a distância em relação a zero do grau de luz”⁸⁶, distância suposta por toda relação diferencial (expressa na forma $dx/dy=0$).

Tal relação, contudo, é virtual e se atualiza, torna-se concreta, de duas maneiras diferentes: seja como contrastes variados entre luz e sombra, produzindo ambientes “estriados” ou “listrados”, seja como misturas diversas do “claro-escuro” em “transformação contínua”. Este tratamento dado à luz serve à constituição de uma totalidade que rompe “com o princípio de composição orgânica”, manifestando uma “*vida não-orgânica das coisas*”, presente em toda matéria, mesmo na que costumamos chamar de inanimada. Resulta disso uma totalidade instável, intranquã, na qual pulula uma “germinalidade pré-orgânica”, em que os processos de unificação não abolem o caráter múltiplo dos elementos que neles entram (como ocorre nas totalidades de tipo dialético, em que as unificações se fazem entre elementos contraditórios, que se fundem para formarem uma unidade superior, a qual só se divide em novos pares de opostos se isto levar a uma unidade superior à precedente). Esta totalidade, portanto, distingue-se tanto do todo dialético quanto da totalidade constituída no cinema francês, que Deleuze associa ao sublime matemático kantiano. Para romper com a composição orgânica, o expressionismo apela para “uma obscura vida pantanosa em que mergulham todas as coisas”, e não para uma “clara mecânica da quantidade de movimento no sólido ou no fluido”⁸⁷, embora lance mão de autômatos e máquinas de toda sorte. Mas tais máquinas funcionam como mais uma manifestação desta vida permeada de sombras, vida aterrorizante porque disseminada por toda parte. No cinema “cartesiano”, os autômatos representavam a possibilidade de reunião entre o animado e o inanimado através da matematização do movimento de todas as coisas, enquanto que no expressionismo alemão, dão visibilidade à estranha vibração partilhada por toda matéria, aludem a algo

⁸⁶ Id. Ibid. pp. 73-74.

⁸⁷ Id., pp. 74-76.

de comum a todas as coisas ou entes, mas tal comunidade é ameaçadora, as coisas têm vida, mas não estão organizadas para o bem dos homens (as paredes vigiam os transeuntes, as sombras das construções partem em seu encalço). Aliás, esta vitalidade que percorre todas as coisas é a afirmação justamente de um princípio, que até pode servir de ligação, mas de modo completamente alternativo em relação a qualquer organização, não dependendo de qualquer relação de semelhança entre os elementos ligados, tampouco de relação causal.

Totalidade não-orgânica e vitalidade não-orgânica: movimento intensivo

Ora, tal princípio havia sido chamado de desejo em *O Anti-Édipo* e era a força que impulsionava a criação de máquinas desejantes, assim como a de corpos sem órgãos em *Mil platôs*. Se as totalidades não orgânicas no cinema, especialmente a do expressionismo alemão, evocam a idéia de Corpo sem Órgãos em conexão com a de desejo, porque este vocabulário não é empregado em *Imagem-movimento*? Se ele não é empregado, isto significaria que o complexo nocional que ele designa desapareceu das preocupações de Deleuze? O que estes deslizamentos terminológicos estariam marcando? Uma possível explicação para a ausência do termo Corpo sem órgãos é que a totalidade constituída no cinema tem uma dimensão espiritual (ou mental), na medida em que implica uma relação com o tempo como duração. Não seria muito eficaz empregar este termo se o que se quer marcar é o caráter ideal do todo, ainda que se parta do pressuposto de que corpo e mente, sentir e pensar, são modulações distintas de uma só e mesma coisa. Falar em Corpo sem Órgãos, neste caso, se prestaria mais a confusões do que ajudaria a pensar o cinema, na medida em que não remeteria imediatamente ao domínio do ideal.

Quanto à idéia de desejo, parece-nos ser retomada pela noção de vida, de vitalidade não-orgânica. Talvez a palavra não apareça porque Deleuze tenha querido

evitar a retomada de uma discussão com a psicanálise, já feita em *O Anti-Édipo* e arrematada em *Mil platôs*. Além disso, desejo é um termo com conotações demasiado humanas para designar a agitação disseminada por toda a matéria. Exigiria uma contorção vocabular ainda maior do que aquela presente na idéia de vitalidade não-orgânica, ou quando se aplica vida a coisas como paredes, utensílios de cozinha e assim por diante. Tais coisas são ditas inanimadas, o que as define como sendo incapazes de se moverem por si mesmas ou desprovidas de movimento intrínseco e a expressão vitalidade não-orgânica serve justamente para contrariar tais pressupostos e apontar para um movimento intensivo presente em toda matéria, dentro de uma concepção em que tal movimento é, de direito, prioritário em relação ao extensivo. ‘Desejo’ traz a marca do humano não somente nas concepções que tendem a assimilá-lo à vontade. Mesmo Espinosa⁸⁸ acompanha a tradição e reserva o termo ‘desejo’ aos homens, definindo-o como o apetite de que se tem consciência (sendo que apetite designa o *conatus* enquanto se refere tanto ao corpo quanto à mente).

É certo que Deleuze e Guattari tratavam do desejo procurando pensar seu funcionamento de modo independente das formas do sujeito ou da pessoa, ou seja, para eles, o desejo não depende da iniciativa de um sujeito em relação a um objeto (menos ainda um objeto fantasiado e impossível de ser obtido). O desejo funciona constituindo máquinas desejantes ou agenciamentos, quer dizer, acoplando elementos sem relação de semelhança ou causalidade entre si (o que não quer dizer que tal relação seja por isso arbitrária). Este funcionamento coloca justamente em questão os limites do corpo daquele que está em processo desejante, os contornos daquilo que ele constituiu para si como identidade e implica numa apreensão das coisas (e “pessoas”) como peças que são extraídas de um conjunto para entrar em outro. As aspas na palavra pessoas assinalam,

⁸⁸ *Ética*, III, prop. IX e escólio.

além de um possível pudor em chamar os humanos de coisas, justamente que elas não são apreendidas de modo global, não constituem um todo isolado dentro do agenciamento desejante, mas funcionam como peça dele ao lado de tantos outros elementos, como uma hora do dia, uma determinada luminosidade, odores, sabores, objetos variados (para um exemplo claro e recorrente na obra de Deleuze, pensemos num agenciamento masoquista, em que botas, chicotes e coisas afins são indispensáveis para o andamento dos procedimentos em questão). Além disso, nos agenciamentos ocorrem devires que tendem a abolir as fronteiras entre humano e animal, natural e artificial, animado e inanimado e até entre natural e o que é tido como sobrenatural⁸⁹. O que está em jogo nos agenciamentos desejantes é a captação de forças, a produção de vibrações intensivas no encontro entre os elementos participantes, é o homem que busca apropriar-se de uma potência de algum animal (o masoquista que quer ser cavalgado por uma mulher, por exemplo), são as experiências de percepção alterada (impulsionadas pelas drogas, por exemplo, mas também por uma exaustão física ou outro meio qualquer), em que se tende a um devir-imperceptível em que aquele que percebe se confunde com a tessitura da matéria percebida. Veremos mais em detalhe como tal produção tende a dissolver os mais variados limites a que estamos habitualmente condicionados ao estudarmos a concepção do Corpo sem órgãos. Caberia apenas, para finalizar este percurso pela noção de Corpo sem órgãos, dizer que a idéia expressa por

⁸⁹A inspiração para esta afirmação, sobretudo para salientar a presença do “sobrenatural”, veio do trabalho de KASPER, Kátia. *Experimentações clownescas: os palhaços e a criação de possibilidades de vida*. Tese de doutorado defendida em 19/02/2004 na UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas) no departamento de Educação, Sociedade, Política e Cultura da Faculdade de Educação, especificamente p. 342, mas todo esse capítulo chamado *A iniciação*. Porém, quando Kasper formula a idéia de uma não-separação entre natural e sobrenatural (assim como entre natural e artificial, racional e irracional), tal formulação refere-se inicialmente ao “campo conceitual” que ela se propõe a criar para pensar “as experimentações que ocorreram no processo de iniciação dos clowns do *Lume*” (Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Teatrais Lume, da UNICAMP). Quando tais experimentações são expostas e analisadas, são utilizados os conceitos deleuzo-guattarianos de corpo sem órgãos e de devir, dentre outros, o que aponta para o que explicitamos aqui, ou seja, que tal não-separação está em questão nos devires e na constituição dos mais variados tipos de corpos sem órgãos ou agenciamentos. Kasper mostra esta não-separação em funcionamento não só nas experimentações clownescas, mas também nos procedimentos xamânicos, construindo uma aproximação entre os dois processos pelo fato de ambos suscitarem a elaboração de uma “tecnologia somática específica” (p. 343) para a produção de corpos em devir.

ela se mantém na noção de totalidades não-orgânicas em que entram as imagens-movimento. Há um estrito paralelismo entre as formulações teóricas destas noções, ou seja, elas têm componentes com funções equivalentes. Assim, os conjuntos finitos de imagens (quadros, planos e seqüências) correspondem aos corpos sem órgãos singulares (o do usuário de drogas, o do masoquista, o de um apaixonado qualquer e assim por diante). O todo da duração visado pelo filme corresponde ao Corpo sem Órgãos como limite da experimentação desejante, o grau máximo de desestruturação do corpo orgânico e das categorias identitárias do pensamento, limite imanente a ser expandido com vagar. Por último, o CsO, como totalidade possível a ser constituída por todos os corpos sem órgãos ,teria a mesma função que a totalidade de todas as imagens, entendidas de um ponto de vista ontológico, ou seja, como plano de imanência⁹⁰. Esta última equivalência é autorizada pela letra dos textos. Em *Mil platôs*, lemos que “o CsO é o *campo de imanência* do desejo, o *plano de consistência* próprio ao desejo”⁹¹, com ele, o desejo é pensado sem necessidade de apelar às diversas figuras do negativo que o contaminavam (a idéia de falta, o embasamento do desejo na idéia de necessidade).

Cinema e plano de imanência ou a equivalência entre imagem, matéria e movimento

Ora, em *Imagem-movimento*, Deleuze retoma a idéia de plano de imanência. Tal idéia é depois retrabalhada em *O que é a filosofia?*, com destaque para Espinosa como pensador a ter maior radicalidade com relação à imanência. Em *Imagem-movimento*, ela é utilizada para falar do universo descrito por Bergson no primeiro capítulo de *Matéria*

⁹⁰ Arnaud Villani sintetiza de maneira interessante a relação entre CsO e plano de imanência (SASSO, R. & VILLANI, A. (direção) *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Le cahiers de noesis, n° 3, Paris, Vrin, primavera de 2003, verbete Corps sans organes, pp. 62- 66.) Segundo Villani, “o CsO aparece-nos como um *caso*, sociológico (no sentido de “Selvagens, Bárbaros , Civilizados”, de *O Anti-Édipo*) e psicanalítico do plano de imanência”. Talvez seja preferível dizer que plano de imanência remete mais ao registro ontológico, enquanto que CsO apontaria mais para uma teoria do desejo. Isto porque não parece certo que Deleuze e Guattari quisessem manter a psicanálise com a prerrogativa de estudar o desejo. Assim, o CsO é um caso particular de plano de imanência, é o nome dado ao plano de imanência quando estão em pauta questões relativas à produção desejante, seja para o estudo das formações sociais, seja para o estudo dos agenciamentos desejantes singulares.

⁹¹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Paris, Minuit, 1980, p. 191.

e memória, universo em que há equivalência entre imagem e movimento. Tal equivalência é uma resposta à crise enfrentada pela psicologia, relativa à impossibilidade da manutenção da dicotomia entre “imagens qualitativas, inextensas” que se formariam na consciência e “movimentos extensos, quantitativos” que se desenrolariam no espaço. Uma outra resposta seria a elaborada pela fenomenologia de Husserl. Dentre os filósofos que retomam o “grito de guerra” husserliano (“toda consciência é consciência *de* alguma coisa”)⁹², Deleuze destaca Sartre, que não trata das imagens cinematográficas em seu texto *L’imaginaire: psychologie, phénoménologie de l’imagination*, e Merleau-Ponty. Ainda que este último tenha procurado pensar a percepção em aliança com o cinema, Deleuze não explora, neste ponto, uma possível conexão com a fenomenologia para além de um contraste entre a ambigüidade desta e a de Bergson perante o cinema.

A ruptura bergsoniana com o modelo da percepção natural

A grande diferença entre ambas as atitudes diz respeito ao papel da percepção natural dentro da fenomenologia e do bergsonismo. Bergson recusa o modelo da percepção natural, enquanto que a fenomenologia o “erige em norma”. A fenomenologia parte de uma consciência perceptiva já constituída como centro de formação ou recepção de imagens, ao passo que em Bergson, se ainda podemos falar em percepção natural, tal expressão designaria, por assim dizer, a maneira como a natureza percebe a si mesma. Dizendo de outro modo, Bergson instala-se numa perspectiva anterior à formação de centros perceptivos, para, em seguida, elaborar sua gênese. É esta perspectiva que lhe permite encontrar o movimento como pura mobilidade e mutabilidade, independente da sucessão de poses, de cortes instantâneos imóveis nos quais a percepção subjetiva recorta o movimento. É neste sentido que Deleuze diz que a

⁹² IM, pp. 83-84.

fenomenologia “permanece em condições pré-cinematográficas”⁹³, na medida em que, por vincular-se à percepção natural subjetiva, fornece do movimento uma imagem fotográfica, dividida em poses sucessivas que correspondem aos pontos percorridos. É em função desta dependência em relação a uma consciência perceptiva e das conseqüências disso para a maneira de conceber o movimento que Deleuze não aproveita tanto as várias respostas de extração fenomenológica para a crise que atinge a psicologia de que falávamos acima.

Entre idealismo e realismo: imagem e matéria em devir

Tal crise é a ocasião do “enfrentamento entre materialismo”, como tentativa de “reconstituir a ordem da consciência com puros movimentos materiais”, e “idealismo”, como esforço para mostrar como “a ordem do universo” se constituiria através de “puras imagens na consciência”⁹⁴. Para Bergson tanto o “idealismo” quanto o “realismo” são duas teses igualmente excessivas”, a “matéria” não pode ser reduzida à “representação que dela temos”, assim como não se pode dotar a matéria do poder de produzir “em nós representações”, considerando-a, no entanto de natureza diversa dessas mesmas representações. Matéria e imagem se equivalem, sob a condição de entender esta última como “uma certa existência que é mais que aquilo que o idealista chama de representação, mas menos que o que o realista chama de coisa”⁹⁵. Bergson considera que tal maneira de encarar a existência da matéria é própria do senso comum, definido como “ponto de vista de um espírito que ignoraria as discussões entre filósofos”. Bergson busca, no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, desenvolver uma concepção filosófica das relações entre mente e matéria, entre mente e corpo,

⁹³ IM, pp. 84-85.

⁹⁴ IM, p. 83.

⁹⁵ BERGSON, H. *Matière et mémoire. Oeuvres*. Édition du centenaire. Paris, PUF, 1959, p. 1, ed. original, p. 161. As próximas citações seguirão essa mesma ordem : paginação da edição original primeiro e em seguida a paginação da edição consultada.

convidando o leitor a partir de uma maneira de encarar a matéria anterior à “dissociação que o idealismo e o realismo” operaram “entre sua existência e sua aparência”⁹⁶.

Mas em que consiste exatamente esta maneira de compreender a matéria da qual Bergson nos convida a partir? Como dissemos, a descrição desta “concepção da matéria” é inicialmente definida como “simplesmente a do senso comum”. A seqüência do texto nos permite compreender melhor o que Bergson entende por senso comum. Este termo tem para ele uma certa conotação positiva e designa uma eventual figura de “homem estranho às especulações filosóficas”⁹⁷, alguém cujas concepções não tenham sido influenciadas nem pelo realismo, nem pelo idealismo. Tal indivíduo, continua Bergson, demonstraria espanto ao ouvir que “o objeto que ele tem diante de si, que vê e que toca, existe apenas em sua mente e para a sua mente, ou ainda, de maneira mais geral, existe apenas para uma mente, como queria Berkeley”. Semelhante “interlocutor” não-filósofo seria refratário a esta apresentação sucinta da tese idealista e persistiria convicto de “que o objeto” tem uma existência independente “da consciência que o percebe”⁹⁸. Seu espanto não diminuiria perante a afirmação de “que o objeto é totalmente diferente do que percebemos nele, que ele não tem nem a cor de que o olho lhe dota, nem a resistência que a mão nele encontra”. O interlocutor de Bergson, não versado em filosofia, continuaria pensando que tanto a “cor” quanto a “resistência” que percebe “no objeto” encontram-se nele efetivamente. As qualidades do objeto configuram-no como uma imagem para tal interlocutor, que constitui o paradigma da atitude da qual Bergson deseja partir, uma imagem que não é meramente indicativa de um estado mental, “mas uma imagem que existe em si”. Quando Deleuze retoma o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, esta é a definição de imagem implícita em sua

⁹⁶ Id., p. 2, p. 162.

⁹⁷ Id., p. 1, p. 161.

⁹⁸ Id., p. 2, p. 161.

exposição, ou seja, imagem é aquilo que aparece, sem que este aparecer dependa de uma consciência para se configurar como existente, como verificaremos mais adiante.

Bergson supõe que a atitude de seu interlocutor hipotético constitui a inclinação natural de qualquer um que não tenha conhecimento das querelas entre realistas e idealistas (talvez por não imaginar quão desconfiados podem ser os que não têm erudição filosófica). Tal inclinação se desdobra no seguinte raciocínio: primeiro, este “espírito” livre de erudição filosófica acredita “que a matéria existe tal como ele a percebe; e posto que ele a percebe como imagem”, passa a considerá-la “nela mesma, uma imagem”. Convida seus leitores, então, a seguir esta inclinação, sugerindo que os obstáculos que estes porventura encontrarem para fazê-lo devem ser fruto da eventual dificuldade em se desfazer da “dissociação” que a tradição filosófica nos legou, sobretudo após Descartes, entre a “existência” e a “aparência” da matéria. Bergson resume o legado de Descartes, que consistiria em conferir um grau maior de realidade às qualidades primárias que às secundárias, ao estabelecer uma equivalência entre matéria e “extensão geométrica”. Contudo, a matéria enquanto *res extensa*, desprovida de cor, cheiro, sabor, textura, som - as relegadas qualidades secundárias, fonte de deleite ou desprazer -, estava assim colocada “muito longe de nós”, ou seja, cavou-se um abismo entre nossas impressões a respeito dos corpos (sua aparência), e os corpos neles mesmos (sua essência). Prosseguindo no rápido balanço sobre as concepções a respeito da matéria na história da filosofia, Bergson louva o “progresso”⁹⁹ alcançado por Berkeley. No entanto, Berkeley teria proposto uma aproximação excessiva da matéria em relação a nós, ao “transportar a matéria para o interior do espírito e fazer dela uma pura idéia”. Se a posição cartesiana assegurava o caráter necessário “da ordem matemática do universo”¹⁰⁰, relegando as qualidades que não se deixam enquadrar nesta

⁹⁹ Id., p. 2, p. 162.

¹⁰⁰ Id., p. 3, p. 162.

ordem ao domínio do incerto, a concepção de Berkeley, por sua vez, ao colocar a existência da matéria na dependência de nossa percepção, destitui as leis da física de seu caráter necessário.

Para Bergson, a “crítica kantiana” visa justamente restaurar a necessidade da física, assentando-a sobre “um fundamento sólido, o que só consegue às custas de uma diminuição do “alcance de nossos sentidos e de nosso entendimento”¹⁰¹. Tal restrição é dispensável se a matéria for concebida como imagem nela mesma, independente de seu aparecer a uma consciência, o que implica em pensar a percepção como estando “originariamente nas coisas mais do que na mente, fora de nós mais do que em nós”¹⁰². Veremos mais adiante como Deleuze se vale de ambas as perspectivas, kantiana e bergsoniana, utilizando o bergsonismo como ferramenta para pensar um campo transcendental (ou plano de imanência, na terminologia deleuzeana mais tardia) independente da forma de um sujeito ou de uma consciência.

Matéria e idéia como graus de intensidade da imagem movente

A concepção bergsoniana vê, entre o material e o ideal, não uma diferença de natureza, já que tudo é imagem, mas uma diferença de grau. Bergson propõe uma alternativa às concepções em que o espaço serve de critério discriminatório entre material e ideal, permitindo separar entre aquilo que se dá no espaço e tem extensão, ou seja, os corpos ou o material, e aquilo que não se dá não espaço e não tem extensão, ou seja, o mental ou ideal. Assim, a nova polaridade não é mais entre corporal e mental, mas entre matéria e memória, como graus de duração da imagem, o que significa que a “distinção” não é mais “espacial”, e sim “temporal”¹⁰³.

¹⁰¹ Id., p. 3, p. 163.

¹⁰² Id., p. 246, p. 352.

¹⁰³ Id., p.249, p. 355.

Numa perspectiva bergsoniana, imagem é “tudo aquilo que aparece”¹⁰⁴, sem que este aparecer esteja subordinado a uma consciência. Mas tudo o que aparece está em perpétua variação, agindo e sofrendo ações das outras imagens, daí a equivalência entre imagem e movimento e a delimitação de cada imagem ou coisa em função de suas ações e reações, ou seja, dos movimentos de que é capaz, se quisermos deslizar para um vocabulário mais espinosano.

Espinosa, Bergson e o plano de imanência

Aliás, esta apresentação deleuzeana da filosofia de Bergson aproxima-se tanto da definição das essências singulares em Espinosa como um grau de potência (capacidade de afetar e de ser afetado) que não é de se espantar que na seqüência da argumentação surja o termo plano de imanência. Essa terminologia evoca imediatamente Espinosa para os leitores de *O que é a filosofia?*, texto em que esta noção terá mais destaque e um maior grau de elaboração. Em *Imagem-movimento*, plano de imanência expressa a univocidade do real, designa este mundo bergsoniano em que há equivalência entre matéria, imagem e movimento. Em *O que é a filosofia?*, plano de imanência, sem deixar de se referir ao real em incessante devir, passa a exprimir também o esforço da filosofia para acompanhar a velocidade infinita do real, o movimento de aparecimento e desaparecimento de determinações, constituindo uma superfície para inscrição dos conceitos. Em suma, tal plano refere-se à imanência entre o pensamento e o real, enquanto que *Imagem-movimento* instaurava-se do ponto de vista da constituição do real em seus elementos mínimos, procurando mostrar a gênese da matéria em geral, da matéria viva, da percepção, da afecção e do pensamento. Contudo, a mudança entre um texto e outro não é substancial, mas de perspectiva.

¹⁰⁴ IM, p. 86.

A situação especial de Espinosa como construtor de um plano de imanência, denominação que se pode estender de algum modo a todo e qualquer filósofo, deve-se a ele ter pensado “o ‘melhor’ plano de imanência, isto é, o mais puro, aquele que não se dá ao transcendente, nem propicia o transcendente, aquele que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções errôneas¹⁰⁵”. Mas, se Espinosa detém esse privilégio na “geo-filosofia” proposta por Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?*, isto não deve nos fazer esquecer da importância da retomada de Bergson nos livros a propósito do cinema. Esses livros acabam sendo uma ocasião para que a noção de plano de consistência, cunhada em *Mil platôs*, seja retrabalhada e englobada pela idéia de plano de imanência, sem que a idéia de consistência se perca, já que ela é o modo de conexão dos elementos no plano. O conceito de plano de imanência, surgido neste mesmo texto, vai mudando sutilmente em cada nova aparição nos textos posteriores. Acompanhando um trajeto cronológico na composição deste conceito, ficará mais claro o ganho obtido na reativação de Bergson em conexão com Espinosa.

Multiplicidades num plano de consistência

A definição de plano de consistência, em *Mil platôs*, supunha uma contraposição com o que Deleuze e Guattari chamavam de plano de organização ou desenvolvimento. Este tipo de plano serve de superfície de inscrição para formas e sujeitos constituídos através de seu desenvolvimento. Já o plano de consistência funciona como superfície que mantém conectados elementos, chamados de hecidades, cujo modo de individuação prescinde da forma de um sujeito ou de qualquer outra forma substancial. O que se passa no plano de consistência são “relações de velocidade e lentidão entre elementos não formados”, que constituem a longitude do plano, e “composições de

¹⁰⁵ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, p. 79. Notamos de passagem que o final da frase, referente às ilusões, aparece anteriormente (p. 67) descrevendo o plano de consciência tal como definido por Artaud em conexão com o Ciguri dos índios do México em *Os tarahumaras*. Abordaremos a aproximação entre Artaud e Espinosa mais adiante, quando tratarmos do Corpo sem órgãos.

afectos intensivos correspondentes”, ou sua latitude. No próximo capítulo, veremos em detalhe as definições de latitude e longitude. Atentemos apenas para a nítida presença de Espinosa nesta rápida caracterização que acabamos de apresentar. Latitude e longitude nada mais são do que as duas maneiras pelas quais Espinosa define um corpo: pelos afectos de que é capaz, que Deleuze chama de definição dinâmica, ou seja, que diz respeito à potência, e pelas relações de movimento e repouso entre suas partes, relações estas que o caracterizam e o definem de um ponto de vista cinético, ou seja, que se refere ao movimento sem considerar as forças que o provocam ou as massas nele envolvidas¹⁰⁶.

Os elementos que vêm a se inscrever no plano conectam-se e se desconectam entrando em novos arranjos, novas composições constituindo “multiplicidades do tipo rizoma”¹⁰⁷. O que Deleuze e Guattari chamam de rizoma, em contraposição a raiz ou árvore, é um modo de conexão de multiplicidades que prescinde de eixo ou centro, sem que esta ausência de centro venha a impedir a proliferação crescente e incessante de conexões. Tal proliferação se faz entre elementos heterogêneos, não procedendo por bifurcação ou dicotomia. As multiplicidades de tipo rizoma exprimem o esforço de Deleuze e Guattari para pensar a multiplicidade por si mesma, ou seja, sem referi-la a um Uno que a transcenda, seja este uno dado como fim ou origem (ou ambos). O plano de consistência permite que estas multiplicidades se mantenham unidas, mas não

¹⁰⁶ Deleuze expõe estas definições epinosanas, por exemplo, em SPP, pp. 165-166. EFP, pp. 128-129. Notemos que este capítulo, que é o último do livro, tinha sido antes publicado sob o mesmo título, *Spinoza et nous*, mas em versão reduzida, na *Revue de synthèse* de janeiro de 1978, anterior, portanto, a *Mil platôs* (que é publicado na França em 1980) e aos livros sobre cinema (que são publicados em 1983 e em 1985). Não foi possível encontrar este artigo de 1978, no entanto, como o termo plano de imanência não aparece em *Mil platôs*, é de supor que ele não figurasse na primeira versão de *Spinoza et nous*, tendo surgido, então, apenas em *Espinosa filosofia prática*, que data de 1981. Houve uma primeira versão deste livro em 1970, em que constava uma seleção de textos de Espinosa que não consta na edição de 1981. Em compensação, é apenas na segunda edição que aparece o capítulo intitulado *Espinosa e nós*, além de outros dois: *As cartas do mal (correspondência com Blyenbergh)* e *A evolução de Espinosa (sobre o inacabamento do Tratado da reforma)*. As diferentes maneiras com que Espinosa define um corpo são expostas também em *Mil platôs*, mas retomaremos esta exposição apenas no próximo capítulo, em que tratamos do Corpo sem órgãos.

¹⁰⁷ MP, p. 632.

constitui um Todo que se colocaria numa dimensão suplementar à que elas ocupam. Esta é a característica que mais parece conduzir ao deslizamento terminológico que vai de plano de consistência a plano de imanência. O plano de consistência já é definido como plano no sentido geométrico, comportando apenas a dimensão daquilo que nele vem a se inscrever. Não há anterioridade temporal do plano em relação aos elementos que o povoam, como no caso do plano de desenvolvimento ou organização, que é um plano no sentido de projeto, desígnio. Da mesma maneira, não há princípios ou fins que viriam a se sobrepor ao plano de consistência.

Individações por hecceidade

As individualidades que se inscrevem num plano de consistência são do tipo hecceidade, termo tomado de empréstimo a Duns Scot e que designa a singularidade própria aos “acontecimentos”, às “transformações incorporais apreendidas por elas mesmas”¹⁰⁸. Deleuze e Guattari estabelecem uma etimologia do termo hecceidade, defendendo esta grafia, em detrimento de ecceidade. Os autores explicam que o conceito criado por Duns Scot deriva “de *Haec*, ‘esta coisa’”, e não de “*ecce*, eis aqui”. Apesar desta observação corretiva, fazem notar a fecundidade desta confusão, que aponta no sentido de “um modo de individuação que não se confunde precisamente com o de uma coisa ou de um sujeito”¹⁰⁹ ou de uma substância e que não procede pelo desenvolvimento de uma forma. Contudo, se, por um lado, Deleuze e Guattari homenageiam o criador do conceito de hecceidade, o mesmo apontado por Deleuze em *Diferença e repetição* como o primeiro a elaborar uma ontologia do ser unívoco; por

¹⁰⁸ MP, p. 633. Esta assimilação entre acontecimentos e transformações incorporais remete ao vocabulário de *Lógica do sentido*, texto que será estudado no próximo capítulo.

¹⁰⁹ MP, p. 318, nota 24. Nesta nota, Deleuze e Guattari não apontam onde esta confusão ocorre. Pois bem, quem emprega o termo ecceidade é Gilbert Simondon (*L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris, PUF, 1964, p. 22. Apud SAUVAGNARGUES, A. *Heccéité*. In : SASSO, R & VILLANI, A. Op. Cit., p.172). A concepção de individuação desenvolvida por Simondon é reativada constantemente por Deleuze, tanto no conceito de hecceidade, como nas formulações anteriores que falavam em singularidades pré-individuais.

outro lado, a definição que apresentam para o conceito é espinosista. Para definir hecceidade, Deleuze e Guattari estendem aos acontecimentos a definição espinosista de corpo. Aliás, poderemos detectar, no próximo capítulo, traços espinosistas na concepção deleuzeana de individualidade desde pelo menos 1969, com *Lógica do sentido*, traços que se aliam a outros de variada procedência (os estóicos e Simondon, por exemplo). Por ora, restam ainda alguns componentes das hecceidades a apresentar.

Vimos que as hecceidades designam a singularidade dos acontecimentos. Assim, por exemplo, as estações, horas, datas são hecceidades porque são dotadas de “uma individualidade perfeita à qual não falta nada”, mesmo que não possamos defini-las nem como coisas nem como sujeitos. Sua individualidade consiste numa determinada “relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas” que implica num determinado “poder de afetar e de ser afetado”¹¹⁰. Este tipo de individualidade vale também para temperaturas, que são graus de calor, para nuances ou intensidades de uma cor, resumindo, para grandezas intensivas de modo geral. Tais intensidades podem “se compor em latitude” constituindo “um novo indivíduo, como num corpo que tem frio aqui e calor ali segundo sua longitude”; ou ainda, podem consolidar-se num mesmo indivíduo como graus de qualidades diferentes, “como em certas atmosferas brancas de um verão quente”, em que uma determinada temperatura se compõe com uma nuance de branco. A literatura é pródiga em individualidades desse tipo. Charlotte Brontë, por exemplo, descreve tudo “em termos de *vento*”, tanto “as pessoas”, seus “rostos”, quanto “os amores”¹¹¹. As próprias palavras se contaminam de uma certa qualidade eólica. Como se cada indivíduo fosse um tipo diferente de vento, com velocidade, umidade e temperatura próprias.

¹¹⁰ MP, 318.

¹¹¹ MP, p. 319.

Contudo, o caráter ocasional ou circunstancial que se depreende da descrição dessas individualidades não deve induzir a considerá-las como circunscritas ao instantâneo e nem como mero pano de fundo para os sujeitos, objetos e formas em geral. Uma hecceidade “não é de modo algum uma individualidade pelo instante, que se oporia àquela das permanências e das durações”¹¹². Não se trata de um mesmo tempo mensurável que é mais curto ou mais longo conforme o tipo de individuação considerada. Ao contrário, cada tipo de individuação implica uma temporalidade diferente. Utilizando a terminologia desenvolvida em *Lógica do sentido*, o tempo dos acontecimentos puros, independentemente de sua efetuação num estado de coisas, ou seja, a temporalidade em questão numa individuação de tipo hecceidade, é chamada de aiônica, retomando a distinção estoíca entre Aion e Cronos. No entanto, não são apenas ressonâncias estoícas que se fazem presentes nesta concepção do tempo. Podemos apontar igualmente para uma vizinhança de Aion com relação à eternidade espinosana e à forma pura do tempo tal como Deleuze encontra em Kant, a qual será explicitada após uma rápida exposição desta dúplici concepção do tempo.

Individações e temporalidades

Cronos corresponde ao tempo como sucessão, divisível em partes determináveis, e, portanto, mensurável, ao mesmo tempo em que serve de medida ao movimento. É um modo de temporalidade “que fixa as coisas e as pessoas, desenvolve uma forma e determina um sujeito”, o que indica sua pertinência ao plano de organização ou de desenvolvimento. Em *Lógica do sentido*, Cronos é o tempo dos corpos e estados de coisa. Por isso, é chamado de “presente vivo” como tempo “que acompanha o ato, que exprime e mede a ação do agente, a paixão do paciente”¹¹³. Aion, por sua vez, é o nome reservado ao “tempo indefinido do acontecimento, a linha flutuante que conhece apenas

¹¹² MP, p. 319.

¹¹³ LS, p. 13, tr. p. 5.

velocidades, e não cessa de dividir o que acontece em um já-aí e um ainda-não, um tarde-demais e um cedo-demais simultâneos, alguma coisa que, ao mesmo tempo, vai acontecer e acabou de acontecer”¹¹⁴. Por ser a temporalidade das transformações incorporais, Aion não se presentifica, mas se divide em passado recente e futuro iminente, pois não está preso à efetuação dos acontecimentos nos corpos e estados de coisa. Deleuze e Guattari ressaltam a importância da música nesse esforço para discriminar estes dois tipos de temporalidade diferentes, lembrando a distinção feita por Pierre Boulez entre tempo pulsado e tempo não-pulsado. Esta questão, contudo, diz respeito não apenas à música, mas também à História, interessada em pensar os acontecimentos.

Temporalidades, devires e história

Na verdade, uma tal concepção do tempo implica numa crítica da História, enquanto limitada à reconstituição dos estados de coisa em questão nos diversos acontecimentos que pesquisa. A hipótese deleuzeana, desde *Lógica do sentido*, é de que há algo nos acontecimentos que excede a sua efetuação nos estados de coisa e que constitui propriamente a dimensão de Acontecimento naquilo que ocorre. Em *Mil platôs*, ganha força o contraste entre os devires e a história. Assim, haveria um devir-revolucionário trabalhando as revoluções, independentemente do futuro delas, de seu resultado. Que os impulsos e ideais mobilizados em um processo revolucionário sejam encampados por um partido ou uma instância centralizadora qualquer, isto não deve fazer esquecer os novos enunciados tornados possíveis no processo, a mudança nos investimentos desejantes. No abecedário que compôs instado por Claire Parnet¹¹⁵,

¹¹⁴ MP, p. 320.

¹¹⁵ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. Verbe : *G comme gauche*. (E de esquerda) Com Claire Parnet. Produzido e dirigido por Pierre-André Boutang. Utilizou-se aqui a versão em dvd, disponível a partir de 2004. O programa foi exibido na França no canal *Arte* em 1995. A versão em vídeo-cassete foi disponibilizada em 1997. As gravações, contudo, foram realizadas em 1988, com a condição de serem exibidas apenas postumamente.

Deleuze chega a dizer que é preciso ser débil para anunciar como novidade que as revoluções acabam mal. Como se a tomada do poder, o fato de passar a governar, colocasse os revolucionários numa posição incompatível com a própria revolução, ou com um devir-revolucionário. O ponto de vista do governante é o majoritário, em que os devires e transformações encontram-se já disciplinados sob categorias estanques: sujeitos, identidades e assim por diante¹¹⁶.

Política, percepção e emergência do novo

No *Abécédaire*, Deleuze define a esquerda precisamente como algo do âmbito da percepção. De modo majoritário, a percepção funciona partindo do que nos é mais próximo, nossa casa, nossa vizinhança, nossa cidade, até chegar ao planeta, à galáxia e assim por diante. Estar à esquerda significa ser mais sensível e perceptivo, em primeiro lugar, não em relação aos problemas que nos estão mais próximos. Significa tomar os problemas das minorias, do terceiro mundo, como seus, muito mais do que os problemas de sua família, de sua classe, etc. Mas isto não em nome de abstrações e termos generalizantes, como os direitos humanos, por exemplo, mas em função de um devir-minoritário. Tal expressão, aliás, é redundante, já que todos os devires são minoritários, implicam numa subversão em relação às perspectivas identitárias (que podem, de resto, contaminar mesmo as minorias numéricas ou consideradas como tais em função de um menor acesso a conquistas sociais, à possibilidade de se fazer ouvir, etc) . Uma pesquisa historiográfica que quisesse incorporar a crítica deleuzeana precisaria dar atenção aos devires que palpitam nos processos históricos. No verbete *Aiôn/Chronos*¹¹⁷, Philippe Mengue, sublinha a importância do aspecto anti-historicista

¹¹⁶ O sociólogo John Holloway estuda o movimento zapatista numa perspectiva que pode ser aproximada desta, por exemplo em *Mudar o mundo sem tomar o poder. O significado da revolução hoje*. Editora Viramundo, 2003.

¹¹⁷ MENGUE, P. *Aiôn/Chronos*. In : SASSO, R. & VILLANI (dir.), A. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Les cahiers de Noesis. N° 3. Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française. Centre de Recherche d'Histoire des Idées. Paris, Vrin, 2003, pp. 41-47.

do pensamento deleuzeano. O autor ressalta ainda a proximidade da concepção deleuzeana do tempo com a busca nietzscheana por “uma forma de intemporal que não seria nem a eternidade (a ausência de tempo) nem a sempiternidade (a permanência indefinida no tempo de uma natureza ou estrutura)”. Este tempo intermediário é, segundo Philippe Mengue, indispensável para “assentar o intempestivo, presente em toda criação”¹¹⁸. Dizendo de outro modo, este tempo da desmesura é o tempo da emergência do novo. Podemos dizer ainda que esta maneira de encarar o tempo é a que nos dá acesso às “intensidades virtuais”¹¹⁹, compreendidas não somente como feito das ações e paixões dos corpos, mas como sua essência singular, já que determinam os graus de potência que definem um dado corpo.

Temporalidade aiônica, eternidade espinosana e forma pura do tempo kantiana

Nesse sentido é que se impõe uma aproximação de Aion com a eternidade espinosana tal como Deleuze a compreende. É que a eternidade é o aspecto do tempo que se descortina no terceiro gênero de conhecimento, pelo qual acedemos às essências singulares. Veremos em detalhe no próximo capítulo o caminho que Deleuze percorre para considerar as essências singulares como a terceira dimensão da individualidade em Espinosa, compreendendo-as como quantidades intensivas ou intensidades. Aludimos há pouco igualmente a uma presença de Kant nos componentes da temporalidade deleuzeana, na medida em que Aion é definido como a forma pura do tempo. Uma pequena incursão na leitura deleuzeana de Kant parece ser justificável em duas frentes. Em primeiro lugar, porque Kant é, na maior parte do tempo, considerado como um adversário da filosofia deleuzeana. O próprio Deleuze refere-se a Kant dessa forma quando comenta sobre seu livro *La philosophie critique de Kant* (publicado em

¹¹⁸ Id., p. 41.

¹¹⁹ Id., p. 46.

português com o título: *Para ler Kant*)¹²⁰. Poucos são os comentadores que se dedicam a mostrar o quanto o empreendimento deleuzeano pode ser aproximado do esforço crítico kantiano. Há comentadores que o fazem sem, no entanto, estabelecer esta aproximação que acabamos de enunciar entre a temporalidade aiônica e a concepção kantiana de tempo, tal como Deleuze a compreende. A segunda razão que mobiliza este passeio pelo kantismo é que o componente kantiano da concepção deleuzeana de tempo é de extrema relevância para suas investigações em torno do que significa pensar. Além de constituir o tema de nossas investigações, o questionamento em torno do que significa a pensar, do que nos leva a pensar, aliado à idéia de que o pensamento não é algo pronto desde todo o sempre, não é uma faculdade já dada que basta ativar e colocar sob o bom caminho, é um tema recorrente na obra deleuzeana.

Pensamento, tempo e espaço

Como já foi dito, uma certa concepção kantiana do tempo é mobilizada por Deleuze na posição do problema do pensamento. Além disso, o tempo não é apenas um problema dentre outros no kantismo, mas um núcleo em torno do qual gravitam “o conjunto das criações e das novidades que o kantismo trará à filosofia”¹²¹. Não só o tempo está no centro das inovações realizadas por Kant, como também sua concepção do tempo determina “uma consciência moderna do tempo, por oposição a uma consciência clássica ou a uma consciência antiga do tempo”. Para os antigos, o tempo podia ser concebido de duas maneiras: como medida do movimento extensivo, sendo derivado dos movimentos dos astros, das mudanças de estação e, portanto, da natureza

¹²⁰ P, pp. 14- 15. Deleuze diz : « meu livro sobre Kant, é diferente, eu gosto dele, eu o fiz como um livro sobre um inimigo que eu tento mostrar como funciona, quais são suas engrenagens – tribunal da Razão, uso medido das faculdades, submissão tanto mais hipócrita quanto nos confere o título de legisladores. » Veremos surgir um outro Kant nas próximas páginas, ao expor uma leitura bem posterior à confecção do livro, publicado em 1963. A análise que se segue terá como foco quatro lições sobre Kant que Deleuze ministrou em março e abril de 1978.

¹²¹ Aula de 14 de março de 1978, disponível no site www.webdeleuze.fr. A aula recebeu o título de Kant : síntese e tempo, possivelmente dos organizadores do site. As citações seguintes se referirão a esta aula, até aviso em contrário.

ou *physis*, ou como medida do movimento intensivo, ou seja, dos movimentos da alma. Em ambos os casos, um dos modos do tempo é elevado à condição de definição do mesmo, a sucessão, num caso, e a permanência, no outro. Até mesmo o espaço acaba sendo definido em função de um dos modos temporais: a simultaneidade, por isso, uma nova concepção do tempo acarretará igualmente uma nova maneira de pensar o espaço.

A subjetividade transcendental

Em primeiro lugar, Deleuze lembra que é preciso distinguir as categorias, como “predicados da experiência possível”, conceitos ou representações a priori, e as intuições puras do espaço e do tempo. Ambos, categorias e intuições puras, constituem as condições de aparecimento de qualquer fenômeno, mas as categorias pertencem ao entendimento como faculdade dos conceitos, ao passo que o espaço e o tempo como intuições puras estão no âmbito da sensibilidade. As categorias são “a forma de nossa espontaneidade”, enquanto o espaço e o tempo são “a forma de nossa receptividade” ou passividade, delimitando em conjunto o sujeito transcendental, na medida em que constituem “as formas de toda experiência possível”. Tudo aquilo que aparece, ou seja, os fenômenos, aparece para sujeitos empíricos, mas as condições a priori ou independentes da experiência, universais e necessárias que possibilitam o aparecer de todo objeto para todo e qualquer sujeito empírico não são, evidentemente, empíricas. Assim, Kant define todo um novo âmbito da subjetividade, nomeando-o transcendental. Neste âmbito do sujeito transcendental, são operadas sínteses a priori entre determinações conceituais (as categorias) e determinações espaço-temporais, ou seja, sínteses entre elementos heterogêneos, ao contrário do que acontece numa síntese empírica ou a posteriori, como um juízo, em que a ligação se estabelece entre dois conceitos.

O tempo fora dos eixos

Para estudar a concepção kantiana do tempo como forma pura da sensibilidade, Deleuze evoca uma “fórmula de Hamlet”, que ele enuncia como “o tempo sai de seu gonzos”¹²². Esta idéia de ligar fórmulas literárias ao pensamento de Kant é retomada oito anos mais tarde num artigo intitulado “*Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*”, retomado em *Crítica e clínica*¹²³. Nesta aula, Deleuze explica de maneira bem detalhada o que motiva a aproximação entre esta fórmula e a filosofia kantiana. Os gonzos da porta são aquilo que serve de eixo ao seu movimento, orientando-o e fazendo-o passar pelos mesmos lugares sempre. A imagem fica mais clara e eloqüente se pensarmos numa porta giratória. A porta gira, passando pelos mesmos lugares, o que permite definir marcos ou pontos privilegiados em seu trajeto. Se, a partir da frase de Shakespeare, pensamos no mundo como uma grande porta, os marcos na sua trajetória serão “os pontos cardeais”. Deleuze explica que cardeal vem de “*cardo*” que “é precisamente o eixo” ou ponto fixo “em torno do qual gira a esfera dos corpos celestes”, definindo um movimento que se repete e cuja repetição ou passagem pelo mesmo lugar pode ser notada. Por exemplo, os pastores que se guiam pelo surgimento de uma estrela no céu e dizem: “ah, o astro, olha ele aí de novo, é hora de conduzir minhas ovelhas!”.

Dizer que o tempo sai das dobradiças ou dos gonzos é o mesmo que dizer que ele não depende mais de algo exterior a ele. Kant inaugura uma concepção de tempo em que este não é mais “o número da natureza” ou o “número do movimento periódico”, a não ser num sentido derivado. Por definição, o tempo é uma forma “vazia e pura” que “não mede mais nada”, não está mais subordinado à natureza. Ao contrário, ele submete

¹²² Os tradutores brasileiros dos textos deleuzeanos costumam traduzir *gond* por gonzo, que é inclusive uma palavra de origem francesa. Mas poderíamos também utilizar dobradiça, com a vantagem de evocar a operação de dobrar o tempo, enrolá-lo em torno de um eixo, implicada nas concepções antiga e clássica do tempo e ausente na concepção moderna inaugurada por Kant.

¹²³ O artigo foi publicado em *Philosophie*, nº 9, 1986, pp. 29-34. Retomado em *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993.

a natureza a um tipo de subordinação, na medida em que esta só aparece à consciência segundo as condições do sujeito transcendental, ou seja, as formas a priori do tempo e do espaço, por um lado, e as categorias, por outro. Deleuze gosta de chamar esse tempo fora dos eixos de linha reta, porque, ao se liberar da função de medidor dos movimentos da natureza, que o mantinha como que enrolado em torno do eixo destes movimentos, é como se o tempo se desenrolasse e se tornasse uma reta, e não mais uma espiral. O tempo como linha reta deixa de ser “cosmológico”, por não servir mais de medida aos movimentos do cosmo, assim como não é mais “psicológico”, já que não exprime os movimentos de uma alma ou consciência empírica. Ele é a forma pura, porque independente da experiência (embora constitua uma das condições desta), e vazia, porque, se é anterior à experiência, ainda não é preenchido por qualquer conteúdo empírico. Assim, o tempo é a forma pura da interioridade, enquanto o espaço é a forma pura da exterioridade.

Extensivo e intensivo

O tempo e o espaço são grandezas extensivas, ou seja, são constituídos de partes exteriores umas às outras. Isto quer dizer que suas partes são apreendidas de modo sucessivo e a multiplicidade de partes remete sempre a uma unidade. Por exemplo, vinte metros são uma unidade formada a partir da multiplicidade constituída por cada metro, centímetro, e assim por diante, assim como uma hora é uma unidade formada a partir da multiplicidade de segundos que a compõem. Assim, os fenômenos têm uma quantidade extensiva, que apreendemos ao percebê-los, ou seja, na medida em que eles nos aparecem numa dada experiência constituindo-se para nós como objetos numa percepção, o que implica que eles tenham afetado nossa sensibilidade.

Desse modo, nem as quantidades extensivas nem as qualidades de um dado fenômeno são acessíveis a priori, ou seja, independentemente da experiência. Há algo

nas sensações, no entanto, a que temos acesso a priori, que é “sua *grandeza* intensiva, o ter um grau”. E a “única *qualidade*” de qualquer grandeza que conhecemos a priori “é a continuidade”¹²⁴, ou seja, o fato de que ela pode se apresentar a nós em graus variados sempre diferentes do zero. As qualidades são concebidas como contínuas por poderem variar de intensidade sem variar em extensão, ou seja, um mesmo espaço pode ser preenchido com graus diferentes de uma mesma qualidade (diferentes intensidades de uma cor, de calor, etc). Ao afirmar isto, Kant não visa, contudo, discutir a hipótese física de que a matéria seja discreta, ou seja, de que haja vazio entremeando os agregados materiais, mas defende apenas a possibilidade de concebermos, de um ponto de vista transcendental, blocos qualitativos contínuos. Deleuze chamará tais blocos de *continuums* intensivos, que chegam a constituir um *Spatium*, ou seja, um espaço considerado do ponto de vista da intensidade ou preenchido por quantidades intensivas.

Essências singulares e quantidades intensivas

As quantidades intensivas fazem parte das condições de possibilidade da experiência, na medida em que são aquilo que podemos antecipar em relação às sensações, antes que elas ocorram empiricamente. Com Espinosa, Deleuze fará das quantidades intensivas não mais apenas as condições da experiência possível, mas as condições da experiência real, as partes mínimas que constituem o real (ou essências singulares), ontologicamente primeiras em relação aos outros tipos de individualidade. Portanto, a interpretação deleuzeana das quantidades intensivas em Kant é um dos elementos que compõem a teoria da individualidade que Deleuze elabora desde *Diferença e repetição*, culminando no conceito de hecceidade, largamente desenvolvido em *Mil platôs*. Há uma certa oscilação na terminologia que ora estabelece uma equivalência entre hecceidades e o que Deleuze e Guattari chamam de dinamismos

¹²⁴ KANT. *Crítica da razão pura*, B 218. Lisboa, 1994, Fundação Calouste Gulbenkian. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, p. 208.

espaço-temporais, ora os distinguem. O que permite estabelecer esta equivalência é que as quantidades intensivas são definidas como o que preenche o espaço e o tempo em “graus diversos”¹²⁵.

Uma primeira propriedade das quantidades intensivas é serem apreendidas instantaneamente, já que não são constituídas de partes exteriores umas às outras. Nas quantidades intensivas, a unidade não é uma soma das partes não sendo, portanto, apreendida sucessivamente, mas de um só golpe. A segunda propriedade das quantidades intensivas é correlativa à primeira. Se as quantidades intensivas não são compostas da soma de partes extensas, logo, a multiplicidade que elas constituem não pode ser remetida “a uma sucessão de partes exteriores umas às outras”. Tal multiplicidade corresponde “a uma aproximação variável do grau zero”, ou seja, as quantidades intensivas remetem “a sua produção a partir do grau zero, ou a sua extinção”. O grau zero é a ausência de sensação, situação em que nenhum fenômeno se nos apresenta. Em tal caso, do ponto de vista da sensibilidade, da receptividade, os únicos elementos em jogo seriam as intuições puras do espaço e do tempo. Tais intuições puras, ou seja, sem qualquer elemento empírico, são também vazias, precisamente por não serem preenchidas por qualquer conteúdo vindo da experiência. As intuições puras não são, contudo, os únicos elementos da receptividade independentes da experiência, pois mesmo sem a sensação, sem que a sensibilidade seja afetada, pode-se antecipar algo da percepção. Este algo é precisamente o fato de que qualquer fenômeno que apareça à nossa sensibilidade terá uma quantidade intensiva, ocupará o tempo e o espaço com qualidades de grau variável diferente de zero (pois o zero seria a ausência de qualquer afecção). Mas, como do ponto de vista das meras antecipações da percepção, o espaço e o tempo não se encontram preenchidos, as

¹²⁵ Aula de Deleuze de 21/03/1978. Segunda lição sobre Kant. Disponível no site www.webdeleuze.fr. As próximas citações serão referentes a esta aula, salvo indicação em contrário.

quantidades intensivas guardam uma relação com o grau zero. É neste sentido que Deleuze fala em “uma consciência vazia do espaço e do tempo”, que Kant determinaria “por e em função do grau zero como princípio de produção de todo real no espaço e no tempo”, lembrando que o real é aquilo que aparece, ou os fenômenos.

O tempo cindido

Este grau zero da qualidade na percepção introduz uma “cesura” no tempo: o tempo como intuição formal vazia, de um lado, e o tempo como forma a ser preenchida pelas sensações na experiência. Mas esta cisão é, ao mesmo tempo, uma “síntese entre um grau zero a partir do qual” o “real” da percepção “é produzido ou no qual ele se extingue” e “o tempo como forma vazia ou linha pura”. Esta linha do tempo como forma vazia vem a constituir o limite interior ao próprio pensamento, um outro do pensamento que não lhe é exterior, segundo uma figura que não é propriamente a da alteridade, mas a da alienação¹²⁶. Veremos no próximo capítulo como esta idéia de um limite imanente, que não é um limite do tipo fronteira ou contorno, é trabalhada por Deleuze também na esfera dos corpos, a partir da concepção estoíca, enxertada com a definição espinosista dos corpos e demais essências singulares como graus de potência. Tal noção de limite encontra-se elaborada igualmente no conceito de corpo sem órgãos, desdobrando-se em termos práticos numa renovação da noção de prudência.

Na filosofia clássica, impera uma outra noção de limite, entendido essencialmente como externo, fronteira ou limitação, linha que demarca até onde se pode ir. Com relação ao pensamento, o limite por excelência era o espaço, constituindo-se uma relação de alteridade entre ambos. O espaço, ou a extensão é tido como um “obstáculo” ao pensamento, como algo que lhe oferece “resistência”. Isto porque o pensamento remete a uma substância pensante que, apesar de não ser extensa em si

¹²⁶ Ainda que Kant não empregue este termo, Deleuze faz questão de colocá-lo como precursor de uma teoria da alienação, cujo expoente máximo é Hegel.

mesma, encontra-se confinada num corpo que, este sim, constitui uma substância extensa. Este descompasso entre as duas substâncias não apenas coloca dificuldades para se explicar a união entre ambas, mas também “introduz, com efeito, uma limitação fundamental do pensamento, já que isto será a fonte de todos os erros, de todas as ilusões que” não apenas dificultam o exercício do pensar, mas também delineiam seus limites, marcam até onde ele pode ir.

O tempo cindindo o sujeito

Com o kantismo, há uma liberação do tempo em relação ao espaço, na medida em que ele não é mais medida do movimento que se desenrola na extensão. Mas isto não implica que o tempo venha a substituir o espaço no papel de impedimento ao pensar, de limitação externa. Ao contrário, o tempo constituirá “o limite que trabalha o pensamento de dentro”, na medida em que opera uma cesura que é também uma síntese. Ao problema clássico da união entre *res extensa* e *res cogitans*, Kant substitui o problema da “síntese de duas formas do mesmo sujeito, o que implica que o sujeito não é substância”. Essas formas irreduzíveis uma à outra, mas que coexistem num mesmo sujeito, já foram mencionadas: forma da receptividade, por um lado, e forma da espontaneidade, por outro. Cada uma dessas formas é, por sua vez, dúplice: a forma da receptividade é composta pelo espaço, como forma da exterioridade e pelo tempo, como forma da interioridade; ao passo que a da espontaneidade é composta pelas categorias ou conceitos a priori, que são os atos do pensamento, e o “eu penso” como “forma universal da determinação”. Como o tempo é a forma da interioridade, ou da auto-apreensão, Deleuze passa a falar apenas dele ao expor o problema da coexistência das duas formas para um mesmo sujeito, deixando o espaço de lado (já que este é a forma da exterioridade, condição para a apreensão de objetos exteriores ao eu). Esta coexistência de formas heterogêneas num mesmo sujeito introduz o tema do eu cindido

ou rachado, trabalhado por Deleuze em *Diferença e repetição*, com desdobramentos em *Lógica do sentido*, em que uma falha ou rachadura também é pressuposta no pensamento.

Iniciando a exposição da concepção kantiana de um eu cindido, Deleuze evoca mais uma das fórmulas poéticas que serão retomadas em um artigo posterior¹²⁷: “Eu é um outro”, de Rimbaud¹²⁸. Tal fórmula expressaria a crítica de Kant ao cogito cartesiano, e a criação conceitual que ela implica, muito embora a interpretação que o próprio Rimbaud forneça para sua frase seja aristotélica. A crítica kantiana consiste em apontar a ausência da forma da determinação no cogito cartesiano. Descartes faz incidir sobre uma existência indeterminada a determinação do eu penso, sem a mediação de uma forma. Como se o percurso “penso, logo sou, sou uma coisa que pensa”, que vai da existência indeterminada à existência determinada como coisa pensante, sob a ação da determinação eu penso, fosse curto demais. Para Kant, é preciso acrescentar a este encaminhamento a forma do tempo, como “forma sob a qual o ‘eu sou’ é determinável”. Mas tal existência não será mais determinada como substância pensante, mas como “sob a forma de um ser passivo no espaço e no tempo”, o que suscita aquilo que Kant denomina “paradoxo do sentido íntimo”. Tal paradoxo equivale ao que Deleuze denominou de eu cindido: a determinação do tempo, como forma pura da receptividade no que diz respeito à interioridade, incide sobre a existência indeterminada com a ação da determinação da forma pura da espontaneidade, segundo o aspecto do ato do pensar, ou seja, o “eu penso”. Mas, tal determinação, embora ativa, determina a existência de um eu “passivo no espaço e no tempo”. A formulação kantiana que traduz, para

¹²⁷O artigo, *Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne*, foi publicado em *Philosophie*, nº 9, 1986, pp. 29-34, como já foi mencionado. Retomado em *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993.

¹²⁸Na aula, Deleuze diz que a frase encontra-se numa carta a Paul Dominique. Em *Crítica e clínica* (p. 38), são mencionadas duas cartas : uma a Izambart, de maio de 1871, outra a Demeny, de 15 de maio de 1871.

Deleuze, a frase poética de Rimbaud exprime de outro modo o que acabou de ser explicado: “não posso determinar minha existência como a de um ser espontâneo, mas eu me represento somente a espontaneidade do meu ato de pensar”¹²⁹. Como é a forma pura do tempo que serve de forma para a determinação do eu enquanto receptividade que apenas se representa o eu como espontaneidade, Deleuze pode dizer que “é a linha pura e vazia do tempo que atravessa, que opera esta espécie de rachadura no eu, entre um ‘eu penso’ como determinação e um ‘eu sou’ como determinável no tempo”. Assim, ao mesmo tempo em que Kant cristaliza uma concepção de subjetividade não como substância, mas como existência no tempo e no espaço, inaugura uma perspectiva em que “a filosofia” se coloca “como tarefa pensar o que não é pensável”, exercendo-se nesse limite tornado interior ao pensamento.

Pensamento como criação ou a reunificação da Estética

Deleuze aponta a presença deste tema na filosofia de Heidegger, com suas investigações em torno do que significa pensar, marcadas pelo “problema do tempo e sua relação com o pensamento”. Mas este tema atravessa também a obra do próprio Deleuze quase inteira, encontrando uma formulação em *Diferença e repetição* que discrimina para cada faculdade ou modo de pensamento (sensação, percepção, memória, imaginação, faculdade de idéias) a maneira como lida com seu próprio limite e como precisamente este limite a coloca num funcionamento diferencial. Trata-se de pensar a gênese ou o processo de produção do pensamento no próprio pensamento, segundo um uso diferencial ou dissonante das faculdades, o que significa que não há harmonia previamente estabelecida entre elas porque não está definido previamente qual delas predominará sobre as demais, impondo-lhes uma organização. O pensamento, nesse

¹²⁹ Aula de Deleuze de 28/03/1978. Terceira lição sobre Kant. Deleuze não dá a referência da citação. Ela se encontra na *Crítica da razão pura*, B158, nota (p. 159 da tradução portuguesa). As citações seguintes se referem a esta aula, até indicação em contrário.

sentido, é definido como criação, emergência do novo, e não como reconhecimento. Neste sentido é que Deleuze pode afirmar seu engajamento numa tentativa de fazer coincidir os dois sentidos de estética: fazer com que as próprias condições de uma experiência sensorial e perceptiva coincidam com as condições de criação do novo. Reunir “as duas partes da Estética” significa também considerar como simultâneos os componentes da sensação: “o elemento objetivo”, configurado pela “forma do espaço, e o elemento subjetivo, encarnado no prazer e na pena”¹³⁰. A leitura deleuzeana de Kant, portanto, procura acoplar a Estética transcendental à Estética como domínio do juízo e gosto e como teoria do belo e do sublime, como se em cada percepção houvesse a mesma violência que ocorre no fenômeno do sublime tal como concebido por Kant. Segundo uma vertente empirista, o pensamento começa com a sensação, mas não uma sensação que conduz à mera reconhecimento e suscita um funcionamento harmônico e programado de todas as faculdades. Ao contrário, os casos julgados interessantes são aqueles em que uma dada faculdade é não apenas preenchida, mas como que atacada por algo que a ultrapassa e faz com que ela comunique seu transtorno às demais, como no sublime kantiano.

Síntese perceptiva e ritmo

Na exposição das aulas que estávamos acompanhando, o encadeamento entre o tema do limite interior ao pensamento e a concepção kantiana do sublime se faz através da síntese da percepção. Tal síntese, realizada pela imaginação, estabelece determinações espaço-temporais, ou seja, opera delimitando “uma diversidade no espaço e no tempo, e uma diversidade do espaço e do tempo eles mesmos”¹³¹. Esta operação se desdobra em dois aspectos: a apreensão de partes sucessivas e a reprodução

¹³⁰ DR, p. 130. Tradução, p. 168.

¹³¹ Deleuze, Terceira lição sobre Kant, 28/03/1978. Até referência em contrário, as citações seguintes são retiradas desta mesma aula.

das partes já apreendidas, sem o que, pois não haveria sucessão se cada uma das partes consideradas não fosse conservada de alguma forma para que as seguintes fossem se acrescentando aos poucos à seqüência já apreendida. A sucessão pode ser tanto subjetiva, como no caso das coisas, em que a ordem de apreensão das partes é indiferente, como objetiva, como nos acontecimentos, que induzem uma determinada ordem para a apreensão. O último passo da síntese é remeter “uma forma espaço-temporal a uma forma conceitual: a forma de objeto”, o que define a síntese como reconhecimento. Ocorre que, para apreender as partes de um determinado objeto sucessivamente, é preciso escolher “uma unidade de medida” que não é métrica, mas, de certo modo, “qualitativa” e variável segundo o objeto em questão. Por exemplo, se eu vejo uma boiada num pasto, posso supor que cada boi ou vaca tem o mesmo tamanho que, digamos, cinco cachorros. Em seguida, a árvore sob a sombra da qual parte da boiada descansa parece-me ter sete vezes a altura de um boi que está em pé, e assim por diante. A variação constante das unidades de medida em função do objeto ou parte a ser apreendido implica um ritmo ou uma compreensão estética da unidade de medida. Esta dependência em relação a um ritmo torna a síntese de apreensão incerta, já que “o ritmo é algo que sai do caos” e pode levar de volta a ele. Esta associação entre a compreensão estética da medida e um ritmo não é feita por Kant. Deleuze empreende esta associação recorrendo a pintores e não a músicos. Mas isto não é de se estranhar, uma vez que o ritmo aqui em pauta é mais do domínio da figura do que do som. Paul Klee descreve “a maneira como o ponto cinza salta por sobre si mesmo e organiza um ritmo no caos”, de acordo com Deleuze em sua aula, já se referindo ao momento da criação pictórica. Cézanne, por sua vez, instala-se no momento da percepção, mas, evidentemente, é já o olhar do criador que, ao observar uma paisagem, vê “o caos absoluto” ou “o caos irisado”. Este mergulho no caos, anterior à extração de um ritmo que permite organizá-

lo, esta espécie de “desabamento de que fala Cézanne é o ponto nodal da aproximação entre o que dizem estes pintores e a teoria kantiana do sublime.

Sublime extensivo e intensivo

Senão, vejamos o que acontece no caso do sublime. A imaginação é impossibilitada de operar tanto a síntese de apreensão quanto a síntese de reprodução porque não consegue encontrar uma medida para a apreensão sucessiva das partes de algo que mostra-se “incomensurável a toda unidade de medida”. Isto ocorre tanto no que Kant chama de sublime matemático, ou “extensivo”, quanto no sublime dinâmico, ou “intensivo”. Em ambos os casos, a imaginação é colocada diante do infinito: “infinito envolvendo todo o espaço” ou “expansão” infinita, no sublime matemático, e “infinito revirando todo o espaço” ou “infinito das forças da matéria”, no sublime dinâmico. O sublime matemático é também aquele que nos inspira uma espécie de admiração ou respeito, enquanto que o sublime dinâmico suscita terror. Os exemplos que Deleuze fornece são o céu estrelado, quando se pode ver sua vastidão e a miríade de corpos celestes que o povoam, no primeiro caso, e o mar em fúria ou uma avalanche, no segundo caso. De qualquer modo, em ambos os casos, a imaginação é como que transvasada, impossibilitada de aplicar formas ao fenômeno que se lhe apresenta. A imaginação é compelida a enfrentar “seu próprio limite” e ao se ver abismada pela idéia do infinito, o que causa um sentimento de dor ou desprazer, encontra a razão como faculdade das idéias, ou seja, de elementos que não podem ser conhecidos, mas que podem nortear o conhecimento¹³², como a idéia de infinito, de liberdade, etc.

Mas a síntese não é o único procedimento realizado pela imaginação, há também o esquema. Assim, como a síntese, o esquema também faz corresponder uma

¹³² Para arrematar esta explicação, contamos com a ajuda de Luciene Torino, estudiosa da filosofia kantiana, especialmente da *Crítica da faculdade de julgar*, pois Deleuze é elíptico na passagem da imaginação para o que ele chama de faculdade de idéias. No entanto, a explicação aqui também não se estendeu muito, já que o mais importante é a idéia de que a imaginação sofre uma espécie de violência que a faz entrar numa relação com a faculdade de idéias.

determinação espaço-temporal e uma determinação conceitual, mas fazendo o percurso contrário ao da síntese. A operação da síntese constituía em tomar uma intuição espaço-temporal, referindo-a a um conceito num processo de reconhecimento, do tipo: ah, isto é uma árvore. O esquema parte de um conceito, permitindo “produzir na experiência, no espaço e no tempo”¹³³ um objeto de acordo com o conceito, o que significa que ele envolve não mais a reconhecimento, mas uma regra de produção constituída de determinações espaço-temporais. Esta definição de esquema é importante no pensamento deleuzeano porque, ao ser extrapolada, recriada por Deleuze, os esquemas passam a equivaler a dinamismos espaço-temporais, que são o que define um corpo, um ente, na ontologia das multiplicidades em sua formulação mais acabada em *Mil platôs*. É de se notar que, ao soldar os dinamismos espaço-temporais a regras de produção, Deleuze possibilita uma aproximação entre esquema e definição genética espinosista. Aliás, o que permite o funcionamento conjunto de Kant e Espinosa no pensamento deleuzeano é justamente a preocupação com a produção, com os processos de constituição, do dado para um sujeito, no caso de Kant, dos modos singulares enquanto modulações da substância, no que se refere a Espinosa. Esta aproximação apontada aqui não é de modo algum gratuita, mas induzida pelos textos deleuzeanos e tornada necessária já que não explicitada neles.

Kant e os dinamismos espaço-temporais: etologia e cartografia

Deleuze e Guattari não se referem a Kant ao proporem a cartografia como procedimento máximo de uma teoria das multiplicidades, cartografia que consiste precisamente em detectar as variações intensivas de algo e seus dinamismos espaço-temporais. Os procedimentos cartográficos compõem uma verdadeira etologia e são colocados numa via espinosista. Espinosa é acionado constantemente em *Mil platôs* e os

¹³³ DELEUZE. Aula de 04/04/1978. *Quarta lição sobre Kant*. As citações seguintes referem-se a esta mesma aula, salvo indicação em contrário.

autores apontam como os etologistas propriamente ditos, trabalhando em biologia, vão ao encontro dos conceitos e premissas espinosistas, conscientemente ou não. Ora, nesta quarta lição sobre Kant, Deleuze estabelece um certo pioneirismo de Kant em relação à procura por definições que coloquem em evidência os dinamismos espaço-temporais daquilo que será definido, sem falar ainda em etologia ou cartografia. Mas, se tais termos não aparecem, os procedimentos que os definem já são sugeridos, não ainda em caráter programático. Assim, Deleuze coloca toda tentativa de “definir maneiras de ser no espaço e no tempo, complexos ou blocos de espaço-tempo”, tais como as da “fenomenologia”, de “Heidegger” ou de “psiquiatras” de várias correntes numa relação de derivação para com a concepção kantiana do esquema. O trabalho do etnólogo também é relacionado a esta concepção, por construir “esquemas de homens na medida em que indica maneiras”. O trabalho etnográfico implica em delinear civilizações em função de “certos ritmos espaço-temporais que vão variar o conceito de homem”, em função de maneiras de “habitar o espaço e o tempo”, dentre outras coisas. Se o trabalho do etnólogo consiste em apontar blocos espaço-temporais, maneiras de ocupar o tempo e o espaço, já o artista trata de criar tais blocos, o que o define como um “ritmista”, pois tais blocos são ritmos, enquanto variações em tudo distintas da mera cadência homogênea.

Falávamos acima que a definição do esquema como dinamismo espaço-temporal era fruto de uma certa extrapolação deleuzeana em relação ao conceito kantiano. Resta mostrar, portanto, como ela é feita. Assim, o esquema é definido, ainda conforme a concepção kantiana, como “a regra” que torna possível a produção “no espaço e no tempo” de um determinado objeto conforme a um conceito. O exemplo invocado por Deleuze é o da linha reta. Há duas maneiras bem conhecidas de se definir uma reta: como figura “*ex aequo* em todos os seus pontos” e como “caminho mais curto entre um

ponto e outro”. Apenas esta segunda definição pode ser vista como um esquema, já que ela fornece a regra de produção de uma linha reta, por implicar uma confrontação entre a linha reta e uma curva. A regra de produção da reta, portanto, configura-se como o traçado de uma “tangente à curva”, segundo os pressupostos de uma “geometria arquimediana”. O salto de Deleuze acontece na exposição de um outro exemplo, bem mais palpitante do que uma linha reta. Aliás, não parece meramente fortuito que o caso que permite a reinvenção do esquema kantiano seja um animal, já que os animais têm presença marcante em *Mil platôs*, tanto na idéia de devires-animais, quanto na medida em que dão ocasião para que se elabore a noção de território e suas correlatas (desterritorialização e reterritorialização), cuja importância veremos no próximo capítulo. O animal escolhido para esta espécie de acrobacia a partir de um trampolim kantiano foi o leão. O que Deleuze define como “esquema de leão” não se confunde com a diversidade de tipos de leão que podem ser encontrados na experiência, assim como o esquema da reta não se confundia com uma reta azul, amarela ou preta. O esquema é algo intermediário entre a diversidade empírica assumida por um determinado conceito e sua determinação conceitual, que configura um tipo de definição que procede por gênero e diferença específica. O esquema, no caso de um animal, é pensado em correlação com seu “território”, seu “domínio”, com “os traços que ele deixa em seu domínio, com as horas em que ele frequenta tal caminho”. Estes elementos delineiam um dinamismo espaço-temporal ou uma maneira de ocupar o espaço e o tempo que não se confunde com a definição por gênero e espécie e nem pode ser dela deduzida, o que constitui o esquema como um elemento distinto na relação entre determinações conceituais e determinações espaço-temporais. O esquema, nesta definição transformada sob o trabalho dos exemplos invocados por Deleuze, não é mais a regra de produção do leão, para voltar ao exemplo em questão, “mas é algo de

produtivo, é a maneira pela qual ele produz, na experiência, um domínio espaço-temporal conforme a seu próprio conceito”.

Campo transcendental e plano de consistência

Assim, tanto no que se refere ao entendimento como faculdade dos conceitos quanto no que toca à intuição encontramos os dinamismos espaço-temporais como elementos últimos (no caso da intuição, tais dinamismos eram definidos, como vimos, pelas quantidades intensivas). Isto nos permite voltar às hecceidades como tipo de individuação que se dá no plano de consistência, já que elas são tais dinamismos ou “coordenadas espaço-temporais”¹³⁴, o que nos permite dizer que os pontos que recolhemos nas lições deleuzeanas sobre Kant entram de certo modo na composição deste conceito. Se é assim, então o plano de consistência de que falam Deleuze e Guattari teria as mesmas características do sujeito transcendental e constituiria as condições de toda experiência possível? Ora, já vimos que as hecceidades não têm nem a forma de uma substância, nem a de um sujeito ou objeto, portanto, não podemos pensar que elas sejam consideradas exatamente como constituintes de um sujeito transcendental. A operação deleuzeana no que se refere à trajetória da elaboração de um “plano de análise”¹³⁵ para a filosofia implica um certo anacronismo. Assim, há a

¹³⁴ MP, p. 320.

¹³⁵ ES, p. 92. In : ÉLIE, M. & VILLANI, A. *Plan d'immanence*. In : SASSO, R. & VILLANI, A. (direção). Op. cit., p. 272. Os autores procuram mostrar a constituição do conceito de plano de imanência na filosofia deleuzeana, mas deixam de lado a noção de campo transcendental, presente em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, mencionando apenas a idéia de uma superfície metafísica (em *Lógica do sentido*) como antecedente do conceito de plano de imanência. Uma outra observação a respeito deste verbete é que, na definição, os autores distinguem o plano de imanência do plano de referência da ciência e “do plano de consistência, que caracteriza a arte”. Esta afirmação é imprecisa. Plano de consistência é utilizado em *Mil platôs* como uma espécie de genérico para o plano em que há imanência, seja ele construído em arte, em filosofia, em ciência ou na vida simplesmente. Quando, em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari vão pensar a especificidade das maneiras de pensar, definidas pela arte, pela ciência, pela lógica e pela filosofia, darão nomes específicos ao plano construído em cada caso. Aquele envolvido na criação artística, porém, é chamado, em *O que é a filosofia?*, de plano de composição e não de plano de consistência, embora esses dois termos sejam usados indistintamente em *Mil platôs*, mas sem se restringirem à arte. Finalmente, notamos a ausência de referências a *Mil platôs* e *Espinhosa filosofia prática* neste verbete, que talvez seja responsável pelo equívoco dos autores em relação ao plano de consistência. Além disso, tal omissão parece injustificada, já que esses livros, não citados pelos autores do

retomada da tentativa kantiana de definir as condições da experiência, com a diferença de que condicionam a experiência real, e não mais apenas possível, o que significa estudar como o dado se constitui para um sujeito. O anacronismo consiste em injetar a perspectiva humeana no transcendental kantiano, o que resulta na preocupação em investigar também como o sujeito se constitui no dado. Assim, é preciso definir as condições da experiência, mas não para um sujeito já pronto, ou seja, trata-se de mostrar também as condições de surgimento de um sujeito na experiência, a gênese das faculdades, do espaço, do tempo, dos conceitos e assim por diante. A exigência de que as condições se refiram à experiência real, e não mais possível, impulsiona Deleuze numa linha bergsoniana porque tais condições não definirão mais apenas a capacidade de conhecer de um sujeito, mas o aparecimento efetivo das coisas ou singularidades, ampliando a investigação do problema da percepção para um problema ontológico. Por isso, falamos em linha bergsoniana, já que, para Bergson, a percepção está “originariamente nas coisas mais do que na mente, fora de nós mais do que em nós”¹³⁶, para retomar um trecho já aqui citado.

Bergson e os devires: involução criadora

Mas, como era de se esperar, o uso que Deleuze faz de Bergson é parcial, como ocorre em todas as alianças realizadas em seu pensamento. Alguns aspectos do bergsonismo são deixados de lado, como, por exemplo, o privilégio da memória. A idéia de duração como intensidade é aproveitada por Deleuze, mas na medida em que pode ser pensada sem muita ênfase no aspecto mnemônico. Já outros componentes do bergsonismo são transformados ou deformados, como a idéia de evolução criadora, por exemplo, que é substituída pela de involução criadora. Esta idéia aparece no décimo

verbete, trazem várias referências ao conceito de plano de imanência e constituem momentos importantes na sua elaboração.

¹³⁶ *Matière et mémoire.*, p. 246, p. 352.

platô de *Mil platôs, 1730 – Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, numa seção intitulada *Lembranças de um bergsoniano*. Este platô, ou capítulo, para os que preferirem uma nomenclatura mais usual, é todo dividido em seções cujos títulos começam por *Lembranças*, para em seguida especificar de quem ou para quem são estas lembranças. O curioso é que, ao final, Deleuze e Guattari nos dizem que a lembrança (*souvenir*) deveria ser substituída por devir (*devenir*). Provavelmente porque, num plano de consistência, há menos a fixação de lembranças referentes a sujeitos e objetos do que o devir de multiplicidades.

Deleuze e Guattari investem o termo devir, de uso corrente na tradição filosófica, de um novo sentido. Devir continua a exprimir a fluência do real. Mas, os autores falam em múltiplos devires (devir-mulher, devir-criança, vários devires-animais e, no limite, devir-imperceptível), que se referem a processos desejantes, ou seja, os devires são os acontecimentos dos agenciamentos desejantes. As conexões operadas pelo desejo visam captar forças, adquirir potências. Ora, tais efeitos são denominados também pelos autores de devires, pois é claro que um devir-criança, por exemplo, não implica num rejuvenescimento atual daquele que devém, mas na aquisição de afectos e modos de pensar próprios da criança. Assim, devir acaba por exprimir também a ontologização do desejo, já que é o tornar-se generalizado ocorrendo sobre o plano de consistência, independente de qualquer voluntarismo. Além disso, a idéia de devir revela-se muito fértil em *Mil platôs*, pois é um operador conceitual utilizado em vários domínios: serve para definir o problema das artes e estabelecer distinções entre elas, para falar de rituais, de fenômenos como o totemismo, das experiências com drogas, dos agenciamentos criados no masoquismo, na tentativa de desenhar os mapas e gráficos afetivos de qualquer coisa a ser estudada, evitando recorrer à analogia sob qualquer forma. Tal crítica à analogia tem por alvo o estruturalismo, mas não pretende por isso

restaurar um método serial que opera por semelhança entre os termos. Deleuze e Guattari afirmam que “um devir não é uma correspondência de relações”, o que explica o fato de que os devires tenham sempre escapado aos estruturalistas, que procuravam estabelecer, entre termos heterogêneos, relações equivalentes (como numa regra de três ou analogia de proporcionalidade). Mas nem por isto querem restaurar os direitos de uma analogia mais simples, de proporção, que cria séries baseadas nas semelhanças entre os termos que a compõem, o que faria dos devires fenômenos de “imitação” ou, “no limite, identificação”¹³⁷.

Tais figuras de analogia determinavam também a maneira com que a história natural concebia as relações entre os animais, antes que o evolucionismo estabelecesse uma concepção genealógica em que as relações são pensadas em termos de “parentesco, descendência ou filiação”. Por introduzir a idéia de devir nesse debate no campo da biologia, Deleuze e Guattari cunham a expressão involução criadora para marcar a distância de sua concepção em relação ao evolucionismo propriamente dito, apontando, ao mesmo tempo, para uma proximidade com os neo-evolucionistas, que pensam o movimento evolucionário de modo a diminuir a importância da filiação. Assim, os animais são definidos “por populações, variáveis de um meio a outro, ou num mesmo meio”, e não mais por “caracteres (específicos, genéricos, etc.)”. Nesta perspectiva, as transformações ocorrem nem tanto por “produções filiativas”, mas, sobretudo, por “comunicações transversais entre populações heterogêneas”, segundo blocos formados por espécies diferentes. Nesse sentido, os autores podem considerar o neo-evolucionismo próximo da sua concepção de devir como involução, com a ressalva de que esta não deve ser confundida com uma regressão, que é um movimento “em direção ao mais indiferenciado”¹³⁸, ao caos. O devir não é o oposto de um movimento de

¹³⁷ MP, p. 291.

¹³⁸ MP, pp. 286 e 292.

diferenciação, mas há uma certa direção privilegiada por ele, que é a direção do molecular. Isto define um certo primado do devir-imperceptível sobre todos os demais, na medida em que “o imperceptível é o fim imanente do devir”¹³⁹.

Em outro sentido, o devir-mulher detém a primazia, mas é num sentido como que cronológico, ou seja o devir-mulher é o devir inicial, percurso obrigatório dos demais devires. O que o designa como tal é o fato de que os devires são sempre minoritários, ou seja, são sempre trajetos de fuga em relação a um padrão que define uma maioria. Ora, a operação chave para definir o padrão homem e a identidade masculina incide inicialmente sobre as jovens, que são arrancadas de sua infância, chamadas a se comportar « como mocinhas », transformando-se no objeto de desejo a ser designado aos rapazes em função do qual eles deverão se tornar adequados ao que se espera de um homem. Esta primazia do devir-mulher está relacionada ao corpo, à oposição entre corpos sem órgãos como corpos em devir e organismo como corpo substancializado, estagnado em funções e finalidades. Deleuze e Guattari descrevem a formação de organismos identitários como roubo dos devires possíveis dos corpos :

« é à menina que se rouba primeiro esse corpo : pare com essa postura, você não é mais uma menininha, etc. É à menina que é roubado primeiro seu devir para se lhe impor uma história, ou uma pré-história. A vez do rapaz vem em seguida, é indicando-se-lhe a moça como objeto de seu desejo que se fabrica para ele, por sua vez, um organismo oposto, uma história dominante. »

Por isso, a produção de corpos sem órgãos como desterritorialização do organismo envolve um devir-mulher. Tal devir-mulher produz uma menina, mas não uma menina definida pela « virgindade » ou por características físicas tais como um corpo com menos gordura e curvas do que o de uma mulher adulta. A menina produzida no devir-mulher é uma « mulher molecular », ou seja, uma mulher definida

¹³⁹ MP, p. 342.

« por uma relação de movimento e de repouso, de velocidade e lentidão, por uma combinação de átomos, uma emissão de partículas : hecceidade»¹⁴⁰. O devir-mulher lida com uma feminilidade intensiva, não identitária que seria definida a partir de uma relação de oposição ao homem.

Mas, se os processos de devir começam, de certa maneira, com o devir-mulher, sua tendência, como já dissemos, é ao imperceptível. Os devires, como processos de desterritorialização, tendem a uma dissolução das formas, dos sujeitos, por isso podem ser considerados como orientados para o imperceptível. As hecceidades, que são o tipo de individuação em pauta nos devires, são “coletividades moleculares”¹⁴¹ que contrariam as exigências da percepção ordinária por estarem em constante movimento. Nesse ponto, podemos detectar o motivo bergsoniano da relação entre movimento e percepção, ainda que os autores não citem Bergson nominalmente. Mas a maneira com que o tema é abordado aproxima-se da exposição que Deleuze faz em *Imagem-movimento*. Assim, os autores começam por dizer que o movimento por si mesmo “é, por natureza, imperceptível”. Se pensarmos em devires em escala diminuta, é fácil nos dar conta de que as pequenas transformações nos passam despercebidas. Não nos percebemos envelhecer pouco a pouco a cada minuto, só nos damos conta das grandes mudanças que ocorrem depois de muitos anos. Mas, conforme aprendemos ao reler *Imagem-tempo*, todo movimento, mesmo aqueles que acreditamos ser apenas um deslocamento na extensão, implica uma mudança de estado, uma transformação intensiva. Mas a percepção deixa escapar essa dimensão do movimento, apreendendo-o apenas como “a translação de um móvel ou o desenvolvimento de uma forma”. As intensidades, ou “os puros afectos”, ou “devires”, não se enquadram nos gradientes de percepção, e não apenas no que se refere aos limiares relativos, variáveis de acordo com

¹⁴⁰ MP, pp. 338, 339.

¹⁴¹ MP, p. 337.

a acuidade de cada sujeito que percebe, mas em relação a qualquer limiar, já que o limiar é sempre definido em função de um sujeito e de uma forma “perceptível”. Enquanto a percepção for fotográfica ou “em série”, enquanto a continuidade for nela obtida pela soma de instantes, o movimento continuará escapando pelos intervalos entre os instantes, por menores que eles sejam. Por isso, Deleuze e Guattari aludem às condições cinematográficas que permitiriam uma percepção efetiva do movimento, apontando Kierkegaard como precursor do cinema, em função de sua busca por captar o movimento multiplicando “as versões de um roteiro de amor”¹⁴².

O liame entre a percepção e o imperceptível

Ocorre com relação à percepção o mesmo que vimos se passar com o pensamento: assim como o impensável era o que nos fazia pensar, o movimento, mesmo sendo imperceptível, é o que impulsiona a percepção, na função de “*percipiendum*” ou aquilo a ser percebido. Em primeiro lugar, podemos compreender o papel do imperceptível à luz das lições sobre Kant: o movimento propriamente dito, na medida em que é intensivo, funciona como as quantidades intensivas e pertence às condições da experiência. Esta interpretação se sustenta em função da noção de limiar, utilizada em *Mil platôs* para designar o intervalo em que algo pode ser percebido, intervalo acima do qual ou abaixo do qual não há percepção. De acordo com as lições sobre Kant, as quantidades intensivas designam um grau de ocupação do tempo e do espaço, definido em relação ao grau zero de sensação, ao não preenchimento do tempo e do espaço. A diferença em *Mil platôs* é que o limiar de percepção é tido como variável subjetivamente ou relativo, segundo um modo de pensar ou uma espécie de plano. No plano de organização, o limiar relativo opera como “mediação”, distribuindo “os limiares” e o “percebido” sobre o plano e dando “formas a perceber a sujeitos

¹⁴² MP, p. 344.

perceptivos”. O próprio plano, contudo, não é percebido neste caso porque ele é como o princípio ou conjunto de condições da percepção, mas um conjunto que está em dimensão distinta daquilo que ele condiciona. A situação no plano de organização é igual à que vimos no sujeito transcendental kantiano, em que, primeiramente, as condições são anteriores ao condicionado. Em segundo lugar, as condições são de natureza distinta do condicionado, como no caso do eu que, submetido à determinação da espontaneidade, ou seja, do eu ativo, só pode ser determinado como receptividade. O plano de consistência ou imanência, contudo, não preexiste ao que se passa sobre ele nem depende de uma mediação subjetiva. O movimento, os devires-imperceptível, como princípio de composição do plano “deve ser percebido” simultaneamente ao “que ele compõe ou dá”¹⁴³. Não há mais um limiar relativo, pois não há sujeitos já constituídos. Ao mesmo tempo, a desterritorialização também se torna absoluta, não havendo formas. A percepção, no plano de imanência, preenche o requisito bergsoniano, disseminado-se “entre as coisas, no conjunto de sua própria vizinhança, como a presença de uma heciedade em outra, a apreensão de uma pela outra”¹⁴⁴, para promover um encontro entre Bergson e Whitehead.

As passagens entre plano de organização e plano de imanência

Ambos os planos são como que dois pólos coexistentes que se atraem mutuamente. Assim, um plano de imanência pode sofrer processos de estratificação que o levem a se tornar progressivamente um plano de organização ou desenvolvimento. Do mesmo modo, um plano de organização pode ser desterritorializado, sob o impacto de linhas de fuga, a ponto de se tornar um plano de imanência. É assim que o cavaleiro da fé de Kierkegaard coloca em jogo a construção de um plano de imanência, ao contrário do que seria de se esperar. Se, por um lado, a fé é crença num além, num transcendente,

¹⁴³ MP, p. 345.

¹⁴⁴ MP, p. 345.

no caso de Kierkegaard, ela serve como instrumento de crença neste mundo, como garantia da passagem do infinito ao finito e vice-versa. O traçado de um plano de imanência também surge em alguns tipos de experimentação com drogas que concernem justamente a busca por outros modos de perceber. Independentemente do tipo de droga em questão, é possível definir “um agenciamento Droga” em função do tratamento dado à percepção. O que caracteriza tais agenciamentos é que, neles, “o imperceptível é percebido”, o que implica que a “percepção” se torne “molecular”. Os agenciamentos de experimentação com drogas se constituem por um investimento direto do “desejo” na “percepção” e no “percebido”, ao contrário de outros agenciamentos, que podem incluir alterações perceptivas, mas não as visam diretamente. Mas esses agenciamentos têm a desvantagem de, mesmo no caso de uma experimentação prudente, trazer em si um risco inerente de endurecimento, de bloqueio das linhas de fuga. Tal risco aparece sob a forma “da dependência”, “da dose, e do traficante”. Além disso, a construção de um plano de imanência pode não ser bem sucedida em função de reterritorializações próprias à droga, como, por exemplo, a reaparição de sujeitos num delírio, quando já se havia atingido uma percepção que dissolvia as formas e os sujeitos. Além do risco de morte propriamente dito, as experimentações com droga envolvem o risco do reencontro com aquilo de que se queria escapar, suscitando “uma segmentaridade mais dura por ser marginal, uma territorialização tanto mais artificial quanto se faz sobre substâncias químicas, formas alucinatórias e subjetivações fantasmáticas”¹⁴⁵. Veremos com mais detalhe os perigos dos processos de desterritorialização e de reterritorialização no próximo capítulo, ao tratarmos do Corpo sem órgãos, que nada mais é do que o plano de imanência do desejo.

¹⁴⁵ MP, pp. 346-349.

Desejo e Corpo sem Órgãos

Esta definição de Corpo sem Órgãos é fruto dos novos desdobramentos que este conceito experimenta em *Mil platôs*. Mas, embora não haja uma denominação do Corpo sem Órgãos como plano de imanência em *O Anti-Édipo*, onde este conceito surge, há elementos que apontam nesta direção. Nesta obra, a produção desejante é caracterizada como processo esquizofrênico (distinto da esquizofrenia como entidade clínica) de conexão de heterogêneos. As unidades de produção, que são, ao mesmo tempo, produzidas nesse processo são chamadas de máquinas desejantes (e não de corpos sem órgãos ou agenciamentos, como em *Mil platôs*). Mas há o Corpo sem Órgãos como superfície de inscrição do que é produzido e como instância improdutiva presente na produção, duas características que já detectamos no plano de imanência (o caráter improdutivo seria o limiar absoluto envolvido no plano de imanência, o Corpo sem órgãos como grau zero de intensidade). Um outro elemento que surge no primeiro tomo de *Capitalismo e esquizofrenia* e é desenvolvido no segundo é uma determinada concepção de natureza que não se distingue do artifício. Logo no primeiro capítulo de *O Anti-Édipo*, o “esquizo”, ao se distinguir do esquizofrênico catatônico, internado em hospitais psiquiátricos, é definido como “*Homo Natura*”, para marcar o pertencimento do homem à natureza, a não distinção entre ambos. A produtividade desejante é um modo da produtividade da natureza. Mais à frente, o esquizo é redefinido como “*Homo historia*”¹⁴⁶, na medida em que o delírio desejante investe todos os nomes da história, fazendo deles regiões intensivas sobre o Corpo sem órgãos. Poderia ter sido igualmente definido como homem do devir, já que as regiões criadas coexistem e o esquizo pode atravessá-las sem cessar. Na realidade, o esquizo exprime uma produtividade generalizada que identifica natureza e indústria, natureza e história.

¹⁴⁶ AE, pp. 11 e 28. Tradução port., pp. 10 e 26.

Plano de imanência e univocidade

Em *Mil platôs*, nas *Lembranças a um espinosista, I*, os autores falam num “plano de consistência da Natureza”, definido como “Máquina abstrata” ou virtual, numa clara referência ao vocabulário maquínico de *O Anti-Édipo*. Tal “plano de natureza” conserva as aquisições nocionais do tomo anterior, ou seja, funciona como superfície em que vêm se espalhar tanto “os inanimados” quanto “os animados”, tanto “os artificiais” quanto “os naturais”. Os elementos que se inscrevem sobre o plano “se distinguem pela velocidade e pela lentidão”, não pela “forma ou pela função”. Nesse sentido, tais elementos não são “átomos”, pois estes têm ainda uma forma, mas “são as últimas partes infinitamente pequenas de um infinito atual”, o que implica que cada parte é um conjunto igualmente infinito. O que define um indivíduo, portanto, não é o número de suas partes, mas as relações de movimento e repouso entre elas. Tais partes estão constantemente mudando de indivíduo, ou seja, entrando em diferentes relações de composição, de movimento e de repouso. As formas e funções são determinadas de acordo com tais relações. Como não poderia deixar de ser, o plano de composição ou imanência é também um plano de univocidade, já que a equivocidade tende a estabelecer um sentido originário para o ser, em função do qual os outros sentidos se consolidam. Com o conceito de plano de imanência, o projeto de uma filosofia da diferença, elaborado em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, é mantido, fazendo-se presente em formulações que retomam quase textualmente os textos do final da década de 60: “o Uno se diz em um só e mesmo sentido de todo o múltiplo, o Ser se diz em um só e mesmo sentido de tudo o que difere”¹⁴⁷. Mas a filosofia da diferença é definida também como uma teoria das multiplicidades que aponta um mesmo processo de traçado de planos de imanência em diferentes níveis: ontológico, cosmológico, epistemológico ou teórico e nos agenciamentos desejanter singulares.

¹⁴⁷ MP, p. 311.

Tal fluidez, tornada possível pela imanência, é notável no trecho que estamos analisando: os parágrafos se sucedem com temas aparentemente disparates, mas a ligação é justamente a construção de um plano de imanência em cada caso, definido pela conexão de elementos tomados como graus e intensidade ou potência e não como formas, sujeitos ou objetos dotados de funções. Assim, os autores começam com uma referência à Natureza espinosana, apontando o caráter radical da crítica de Espinosa às “formas essenciais ou substanciais”. A leitura de Deleuze e Guattari coloca menos ênfase na “unidade da substância” e mais na “infinidade de modificações” que se compõem e decompõem, vindo a ser “partes umas das outras sobre um só e mesmo plano de vida”. Neste ponto, ao falarem da produção dos modos como corpos vivos, os autores fazem a transição para abordar o debate entre dois biólogos, Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire, dos quais o último pensou a diversidade de animais em função de diferenciações ocorrendo num plano de imanência. Na perspectiva de Saint-Hilaire, os animais são estudados não a partir de órgãos e suas funções, mas de “elementos abstratos que ele chama de ‘anatômicos’” e que virão a compor os órgãos “de acordo com seu grau de velocidade e de lentidão”. Este ponto de vista será adotado por alguns evolucionistas posteriores que pensarão os animais singulares como modificações de “um só Animal abstrato”¹⁴⁸. Para Deleuze e Guattari, a maneira de as crianças encararem os animais se aproxima da perspectiva desses biólogos. Ambas são espinosistas porque se interessam não por formas e funções, mas pelas relações de movimento e repouso e pelos afectos de que o animal é capaz. Quando as crianças dirigem a atenção para um órgão de um animal qualquer, este é submetido a uma variedade de posições, participa de múltiplos agenciamentos de acordo com os outros elementos a que é conectado, possibilitando uma produção de afectos, deflagrando

¹⁴⁸ MP, pp. 310-312.

devires. Os órgãos são tratados como regiões intensivas num plano de imanência. Esta elaboração teórica vem substituir o uso da teoria psicanalítica dos objetos parciais, inspirada sobretudo em Melanie Klein. Tal utilização é mais perceptível em *Lógica do sentido*, especialmente na gênese dinâmica do sentido, que vai dos corpos ao incorporeal, como veremos no capítulo seguinte.

As multiplicidades proustianas

Até agora, vimos a possibilidade de se traçar um plano de imanência, como alternativa à organização e ao desenvolvimento, ocorrendo em domínios distintos. Podemos ainda lembrar de outros casos apontados por Deleuze e Guattari: o “plano de consistência imanente da música oriental” e a imanentização da música ocidental, a despeito da manutenção de “formas sonoras” e “funções harmônicas e melódicas”, a coexistência e influência recíproca dos dois tipos de plano na obra de Proust, nas figuras de Swann e do narrador, e a predominância progressiva de um plano de imanência povoado por “velocidades e lentidões inauditas”. Os autores propõem aqui uma nova leitura de *Em busca do tempo perdido*, diferente até mesmo da que é apresentada em *Proust e os signos*. Esta nova interpretação é mais atenta às linhas de fuga que atravessam o romance proustiano, às individualizações não subjetivas, impessoais. Assim, a *Recherche* passa a ser uma tentativa de maestria sobre tais velocidades, ritmada pela asma do narrador, em que o trabalho da memória se torna secundário. Enquanto Swann é aquele que luta desesperadamente para fixar as coisas, “para reterritorializar o fluxo das coisas (Odette num segredo, a pintura num rosto, a música no bosque de Boulogne”, o narrador busca acompanhar o “movimento acelerado da desterritorialização”, movimento que traz consigo um risco de dissolução total, mas que funciona na

composição da obra, “arrastando os rostos e as paisagens, e depois o amor, depois o ciúme, depois a pintura, depois a própria música”¹⁴⁹.

Corpo e pensamento num mesmo plano

Assim, a construção de um plano de imanência é um empreendimento que pode ser realizado em campos distintos, segundo diferentes maneiras de pensar: nas diferentes artes, nas ciências, em filosofia. Mas vimos que as crianças também se aventuram em composições imanentes (Deleuze e Guattari citam de modo recorrente o pequeno Hans e o homem dos lobos, cujo fascínio por esses animais vem da infância). As experiências perceptivas propiciadas por inúmeras substâncias podem ser vistas igualmente como maneiras e traçar um plano de imanência (os autores mencionam repetidas vezes os livros de Carlos Castañeda e o relato de Artaud dos ritos do peiote), assim como as experimentações desejantes mais diretamente ligadas à sexualidade (as menções mais frequentes são a agenciamentos masoquistas, mas há também outras referências, como o amor cortês). Não apenas a variedade dos casos estudados aponta para a existência de um mesmo processo em todos os âmbitos, como também há formulações bem explícitas nesse sentido, tais como “o plano de consistência é o corpo sem órgãos”¹⁵⁰. Uma frase como esta permite compreender a radicalidade da concepção de imanência que Deleuze e Guattari apresentam em *Mil platôs*. Para além da idéia de que desejar seria um caso particular do pensar, o que induziria a uma formulação inversa da que acabamos de ver (o corpo sem órgãos é um tipo de plano de consistência), a frase aponta para uma interação sem eminência entre corpo e pensamento. Se há um privilégio do corpo, é em função da recriação de um pressuposto empirista (e transcendental) de determinar as condições de surgimento de instâncias

¹⁴⁹ MP, p. 331 e 333.

¹⁵⁰ MP, p. 330.

perceptivas e pensantes, que podem adquirir a forma de sujeitos, além das condições e aparecimento do que virá a ser percebido.

Ora, pode-se dizer que a operação por excelência que conduz ao transcendente é a fixação, a aplicação de categorias imóveis a uma realidade movente. Tal operação é posta em marcha não apenas na elaboração de sistemas filosóficos que buscam designar uma essência imutável para o ser, mas também naquilo que Deleuze chama, com o Bergson de *A evolução criadora*, de percepção natural.

O declínio do cinema das imagens-movimento

Voltando a falar especificamente da chamada sétima arte, por que o cinema das imagens-movimento, que havia produzido tantas obras de gênio, começa a decair? Deleuze corrobora a hipótese de que o declínio do cinema das imagens-movimento, que tem seus pontos mais brilhantes no "suspense de Hitchcock", no "choque de Eiseinstein" e no "sublime de Gance"¹⁵¹ liga-se, de algum modo, à profusão de obras medíocres que começam a ser produzidas em função da "propaganda e manipulação de Estado", que se apropria daquilo que constituía a maior esperança vinda do cinema (sua relação com as massas que ele visa e que ele ajuda a criar) para fins de controle e condução política. O cinema torna-se instrumento de "uma espécie de fascismo que unia Hitler a Hollywood, Hollywood a Hitler", o que se torna ainda mais grave pelo fato de a cineasta oficial do III Reich, Leni Riefenstahl, suplantando a mediocridade reinante (seria mais fácil recuperar as ambições do cinema de tratar das relações entre o homem e o mundo, a natureza e as massas, "da individuação de massa" caso a virada fascista tivesse produzido apenas filmes medíocres. Diante de um bom filme feito segundo essa perspectiva horripilante, não se pode simplesmente alegar um desvio de percurso). Deleuze nos fala de uma verdadeira crise do cinema, de um impasse cuja dimensão pode ser mais bem apreciada

¹⁵¹ IT, p. 213.

se retomamos o caso de Artaud e sua mudança de atitude frente à arte cinematográfica. Examinando o que ocorre na passagem entre uma posição extremamente favorável ao cinema e auspiciosa em relação ao que ele poderia trazer ao pensamento e uma outra de descrença, surge uma nova perspectiva a respeito da crise do cinema e das possibilidades de saída dela.

Cinema e pensamento: as posições de Artaud e Eiseinstein

Num primeiro momento, Artaud acredita que a "imagem" cinematográfica "deve produzir um choque, uma onda nervosa que faça nascer o pensamento", mas tal choque não deve se restringir a evocações oníricas. O mundo do sonho remete "a um inconsciente de pulsão" às voltas com "uma censura ou um recalçamento". A problemática do pensamento poderia ser mais bem tratada no cinema se posta em conexão com "a escrita automática", compreendida como "um controle superior unindo o pensamento crítico e consciente ao inconsciente do pensamento" e não como mera "ausência de composição"¹⁵². Neste ponto, Artaud parece colocar o problema rigorosamente nos mesmos termos que Eiseinstein, tal como Deleuze nos apresenta, mas a diferença é que Artaud constata uma "impotência" própria ao pensamento que "define o verdadeiro objeto-tema do cinema".

Para Eiseinstein, que Deleuze toma como caso paradigmático da concepção clássica da relação entre cinema e pensamento, o cinema, colocava em jogo a efetiva potência de pensar, ao ocasionar um choque sensório-motor capaz de ativar o que antes se afigurava como mera possibilidade. Mas esse choque ativador do pensamento, na concepção clássica, é reintegrado num "circuito", que envolve "o autor, o filme e o espectador", constituído pelo "choque sensorial" que suscita "imagens ao pensamento consciente", que por sua vez deflagra um "pensamento por figuras que nos conduz às

¹⁵² IT, p. 215.

imagens e nos devolve um choque afetivo". Tal circuito, impulsionado pelo automatismo da sucessão das imagens no cinema, dá lugar a um autômato espiritual em nós, na medida em que coloca em circulação o choque deflagrador do pensamento. No caso da concepção clássica do cinema, Deleuze fala em um "autômato dialético", pois há uma integração entre imagem e conceito, entre afectos inconscientes e pensamento consciente num "Saber, à maneira hegeliana", que remete a uma "pragmática" ou "práxis", na medida em que aponta para uma interação homem-Natureza, para uma ação do homem no mundo (sua exteriorização), complementar a uma interiorização da Natureza pelo homem, enquanto ela vai por ele sendo transformada. Mas, justamente, esta "unidade sensório-motora" pressuposta pelo cinema clássico, unidade capaz de gerar um "pensamento-ação"¹⁵³ que reúne o homem à Natureza e o indivíduo à massa (num processo de individuação das massas), é rompida no cinema dito moderno. Tal ruptura, para Deleuze como para grande parte dos teóricos do cinema, não é necessariamente marcada pela introdução do som ou da fala no cinema. Surge um novo tipo de imagem, que já pode ser apreciada em filmes mudos de Ozu, precursor do cinema moderno e produtor de imagens-tempo antes de 1929, quando o cinema pode se tornar falado.

A Segunda Guerra e a experiência do esfacelamento

Antes de traçar o perfil do que Deleuze chama de imagem-tempo, é preciso voltar aos motivos que podem ter conduzido a esta transformação e que colocaram o cinema clássico, domínio da imagem-movimento, em crise. Os horrores da Segunda Guerra são um dos fatores que concorrem para a ruptura do esquema sensório-motor, da unidade assegurada entre percepção de um estímulo e resposta nervosa, muscular, etc. Com a guerra, e desta feita, em proporções massivas, apresentam-se cada vez mais

¹⁵³ IT, p. 210.

"situações às quais não se pode reagir, meios com os quais há apenas relações aleatórias"¹⁵⁴, espaços que perderam suas qualificações, sua destinação primeira - escolas desativadas, galpões que se transformam em hospitais e abrigos, prédios inteiros desocupados cujos habitantes foram transferidos para campos superpovoados, enfim, cidades inteiras destruídas. Deixa de ser possível responder ao que transcorre nesses espaços, e o cinema acompanha tal impossibilidade, deixando de ser um cinema que privilegia a narração (como consequência do privilégio do esquema sensorio-motor que conduz à ação dos personagens) para se tornar um cinema de vidência, de descrição.

Imagens-tempo em ruptura com a narrativa

O que as imagens desse novo cinema mostram são "puras situações óticas e sonoras, nas quais o personagem não sabe como responder, espaços desativados nos quais ele cessa de sentir e agir", partindo para passeios erráticos, entrando "em fuga, em balada, em vai-e-vem, vagamente indiferente ao que lhe acontece, indeciso a respeito do que é preciso fazer"¹⁵⁵. Esta descrição evoca duas cenas do *Pierrot le fou* de Godard (cujo título foi estranhamente traduzido para *O demônio das onze horas*): uma em que Anna Karina e Jean-Paul Belmondo caminham por um bosque, caminhada que se transforma em dança enquanto a fala de Belmondo se transforma numa canção e outra em que Anna Karina anda em volteios pela praia enquanto recita o refrão: *qu'est-ce que je peut faire, j'sais pas quoi faire*. Ficando um pouco neste filme, as situações que ele nos mostra e o movimento dos personagens escapam de tal modo ao esquema da ação que, no decorrer do filme, o espectador nem se lembra mais do que seria o motivo da fuga dos dois personagens. Mas provavelmente retém as imagens, a estranha e bem humorada canção da *ligne de hanche* (linha das ancas, dos quadris), e a explosão da cena final.

¹⁵⁴ IT, p. 356.

¹⁵⁵ IT, p. 356.

O acesso direto ao tempo

Essas imagens portadoras de signos óticos e sonoros nos fazem aceder a uma apresentação direta do tempo, o movimento dele derivando, e não o contrário, como no cinema clássico da imagem-movimento. Desta diferença decorre que cada tipo de imagem envolve aspectos diferentes do tempo, ou diferentes temporalidades. No cinema clássico, trata-se do tempo como sucessão de presentes, cuja passagem obedece a "uma relação extrínseca do antes e do depois" que caracteriza "o passado" como "um antigo presente, e o futuro" como "um presente por vir". Mas, desta representação do correr do tempo, empírica, depreende-se uma "representação metafísica" do tempo, aspecto segundo o qual o tempo deixa de ser "medido pelo movimento" para se tornar "o número ou a medida do movimento", número que tanto pode ser "a unidade mínima de tempo como intervalo de movimento", abrindo-nos a perspectiva do "sutil", quanto "a totalidade do tempo como máximo do movimento no universo", colocando-nos no ponto de vista do "sublime". Contudo, a possibilidade de uma representação metafísica do tempo, embora aponte para uma certa transição em direção ao cinema moderno e constitua efetivamente o veio do qual será extraída uma imagem-tempo, permanecendo um acesso indireto ao tempo, na medida em que, tomado como "unidade ou como totalidade" tal acesso "depende da montagem que relaciona" o tempo "ainda ao movimento ou à sucessão dos planos"¹⁵⁶, ou seja, a uma certa imagem da passagem do tempo cronológico.

Com a imagem-tempo, o cinema passa a lidar com o transcendental, no sentido kantiano, ou seja, com o tempo "em estado puro", distinto tanto do empírico quanto do metafísico ou transcendente. A subordinação do movimento ao tempo, introduzida pelo cinema moderno, significa que "o movimento como *falso movimento*, como

¹⁵⁶ IT, pp. 354-355.

movimento" essencialmente "aberrante"¹⁵⁷ passa a depender do tempo. Assim como havia criado todo um vocabulário para distinguir os vários tipos de signos que aparecem na imagem-movimento, Deleuze elabora também uma tipologia dos signos emitidos na imagem-tempo. Tal tipologia deve levar em conta a ligação entre as imagens, que não mais será conseguida por um encadeamento físico, narração que encadeia ações umas às outras, nem psicológico, como em filmes que operam uma transição entre os cinemas clássico e moderno. Nesse último caso, através da utilização de recursos como o flash-back, surge uma "imagem-lembrança" (ou uma "imagem-sonho"), que não cessam de se formar como correspondente virtual dos planos que se sucedem, ao mesmo tempo em que suscitam novas atualizações, novos planos no desenrolar do filme. Mas esse tipo de passagem de uma seqüência a outra ainda privilegia a dimensão do presente. Resta saber como seria essa passagem num cinema que acede ao tempo puro, emancipado da sucessão.

Imagens-tempo em síntese disjuntiva

Deleuze chama esta ligação de re-encadeamento, mas o prefixo "re" não marca uma repetição, um segundo encadeamento, mas define "um modo de encadeamento original e específico"¹⁵⁸. A maneira como Deleuze define este re-encadeamento evoca de tal maneira a idéia de síntese disjuntiva, que aparece primeiro em *Lógica do sentido* e é amplamente mobilizada e desenvolvida em *O Anti-Édipo*, que podemos até ceder à tentação de perscrutar as razões da ausência desse termo. Um possível motivo seria o emprego de um certo jargão cinematográfico, resultado do diálogo mantido com cineastas e teóricos do cinema, o que já imprime uma determinada tonalidade ao vocabulário empregado em *Imagem-movimento* e *Imagem-tempo*. Podemos lembrar também da resposta que Deleuze dá, num congresso realizado em 1973 em Milão, a

¹⁵⁷ IT, pp.355-356.

¹⁵⁸ IT, p. 362.

alguém que nota uma mudança na terminologia usada naquela conferência em relação à de *O Anti-Édipo*, com a presumida substituição do termo esquizo-análise por análise antipsicanalítica. Embora a argumentação de Deleuze procure mostrar o papel da esquizofrenia como um dos pólos do delírio que percorre o social (e também o pensamento, que evidentemente não se exclui desse campo), sua resposta acompanha a idéia do interlocutor, Jervis, psiquiatra e neurologista italiano, um dos iniciadores da Psiquiatria Democrática na Itália (movimento de reforma psiquiátrica), juntamente com Franco Basaglia. Mas, ao seguir a linha traçada pelo outro, explicita alguns princípios ou atitudes perante a própria produção, começando por se descrever, assim como a Guattari, como desapegado quanto "à continuação" ou "à coerência" do que escreve. Podemos acompanhar certas linhas que se mantêm ao longo dos escritos de Deleuze, delimitar uma certa consistência ou unidade entre eles, o que não está em contradição com o que Deleuze manifesta a respeito de si mesmo e de Guattari: "não fazemos parte dos autores que concebem o que escrevem como uma obra que deve ser coerente".

Os textos de ambos são circunstanciais, escritos em conexão com uma determinada série de problemas, sem o compromisso de compor uma doutrina, de que tudo venha a se encaixar num grande todo. Mas como toda a produção deleuzeana é permeada pela idéia de uma ontologia da diferença, cujo pressuposto é de que há diferenciação ocorrendo em toda e qualquer instância, certos temas acabam se repondo, ainda que com nomes diferentes. Um certo funcionamento das multiplicidades pode ser detectado em diferentes lugares, sem que seja necessário utilizar o mesmo vocabulário para descrevê-lo. A mudança de terminologia pode ser uma maneira de tentar privilegiar as diferenças circunstanciais entre os variados campos de investigação, ao invés de salientar apenas o que haveria de comum, por exemplo, entre os conceitos que podem ser produzidos em correlação com o cinema e o que se pode depreender da obra

proustiana. A frase de Deleuze deixa clara a estreita relação entre a criação de um vocabulário conceitual e a atenção à situação estudada: "não acreditamos nas palavras; quando utilizamos uma palavra, temos vontade de dizer: se esta palavra não serve a vocês, encontrem outra"¹⁵⁹.

Desse modo, a expressão 'síntese disjuntiva' também não aparece em *Mil platôs*, em que se trata de construir uma lógica da conectividade rizomática, descrita em termos de produção de corpos sem órgãos quando o acento recai sobre os processos desejantes. A idéia de uma junção de heterodoxos, de um acoplamento de termos diferentes articulados precisamente pela diferença (e não por semelhança) persiste, mas não recebe mais o nome de síntese disjuntiva. Primeiro, porque a contraposição entre as lógicas do rizoma, por um lado, e da raiz ou da árvore e da raiz fasciculada (com muitas ramificações que se fazem a partir de um eixo), por outro, abarca o campo nocional em que operava o termo 'síntese disjuntiva'. Além disso, como sustentamos em nossa dissertação de mestrado¹⁶⁰, a noção de síntese evoca muito facilmente a atividade de um sujeito constituído posto em face do que lhe aparece para constituí-lo como objeto. Deleuze procurava, desde *Diferença e repetição*, operar com a noção de sínteses passivas, por meio das quais subjetivações e objetivações iriam ocorrendo simultaneamente no processo de pensar (e de desejar). Tornou-se possível, então, cunhar a expressão 'síntese disjuntiva' para designar a conectividade desejante. Ao descrever tal lógica de conexão em termos de rizoma, Deleuze e Guattari podem prescindir da expressão 'síntese disjuntiva', que devia sempre ser empregada com a cautela de não fazer dela a atividade de um sujeito dado cuja gênese nunca é tematizada. No entanto, síntese disjuntiva e lógica rizomática (a lógica do 'e', em contraposição à

¹⁵⁹ ID, p. 387.

¹⁶⁰ SILVA, Cíntia Vieira da. *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. Dissertação de mestrado defendida em 19/12/2000 no departamento de filosofia da Unicamp, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz B. L. Orlandi.

lógica do 'é') reportam-se às mesmas questões. Tais questões recebem tratamentos diversos, conforme o assunto privilegiado em cada texto, mas perpassam esses mesmos textos. Vejamos, então, qual o tratamento dado à questão do desejo e sua conectividade em *Mil platôs*, privilegiando a noção de Corpo sem órgãos e as ressonâncias espinosistas envolvidas nos componentes desta noção.

III - O grande livro sobre o Corpo sem Órgãos: Espinosa e Artaud

Como um livro escrito no século XVII poderia ser a expressão de uma idéia surgida no século XX? Talvez não fosse o caso de tomar literalmente a sugestão de Deleuze e Guattari, que exprime, evidentemente, uma proximidade criada por ambos entre idéias produzidas em épocas tão diferentes. Na sexta parte de *Mil platôs*, os autores interrompem a exposição do conceito de Corpo sem órgãos, justamente para colocar esta questão : « finalmente, o grande livro sobre o CsO não seria a *Ética* »¹⁶¹ ? A questão é respondida nas linhas seguintes, uma resposta que começa estabelecendo uma espécie de equivalência entre os diversos tipos de CsO e os atributos tal como concebidos por Espinosa, assim como entre os modos e as intensidades ou afectos que percorrem cada CsO. Mas pode-se usar esta questão de uma outra maneira : fazer dela uma porta de entrada em direção ao que se poderia chamar de espinosismo deleuzeano. Proceder deste modo permite-nos ressaltar a aproximação feita por Deleuze e Guattari entre o termo forjado por Antonin Artaud e a concepção espinosista do corpo (e sua articulação com a mente).

As diferentes formulações do Corpo sem Órgãos

Inicialmente, seria útil reconstituir a história da noção de Corpo sem órgãos na obra de Deleuze, assinalando as transformações que ela sofre em certos momentos em relação à maneira com que ela é usada. O termo corpo sem órgãos aparece pela primeira vez em *Lógica do sentido*. Neste texto, trata-se de conceber a produção do sentido como acontecimento, como dimensão capaz de articular os corpos em suas relações com a linguagem. O sentido é, neste texto, objeto de uma tríplice gênese: ontológica, lógica e dinâmica, já que não pode ser considerado como meramente dado em uma das relações entre a linguagem e os efeitos evenemenciais surgidos numa proposição. O corpo sem

¹⁶¹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Capitalisme et schizophrénie; Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 190.

órgãos aparece na terceira gênese, que concerne a produção de duas superfícies, corporal e incorporeal, a partir da profundidade dos corpos. Na elaboração desta terceira gênese, a teoria psicanalítica desempenha um papel de extrema importância, na medida em que pressupõe a unidade entre corpo e mente e procura expor a constituição do afetivo, em particular, e do mental, de modo geral, a partir das interações entre os corpos. Deleuze utiliza preferencialmente a teoria de Melanie Klein, porque a gênese ali descrita se inicia com o recém-nascido e procura detalhar as etapas desta constituição, ponto em que a teoria freudiana permanece lacunar.

Em uma nota para a edição italiana de *Lógica do sentido*, publicada em 1976, Deleuze define a tentativa deste livro. Tratava-se de mostrar “como o pensamento se organiza segundo eixos e dimensões semelhantes” às exploradas e criadas na obra de Lewis Carroll: “por exemplo, o platonismo e a altura que orientarão a imagem tradicional da filosofia; os pré-socráticos e a profundidade (o retorno aos pré-socráticos como retorno ao subterrâneo, às cavernas pré-históricas); os estóicos e sua nova arte das superfícies...”. A verticalidade ascendente que Deleuze detecta no platonismo vincula-se ao delineamento de um mundo das idéias como essências fixas às quais todos os existentes se reportam, segundo uma relação regida pela semelhança, que mede o grau de proximidade em relação a um modelo. O mundo dos pré-socráticos implicaria uma descida às profundezas na medida em que procuram determinar princípios materiais de que todo o real derivaria. Assim, tal mundo estaria vinculado à profundidade por envolver uma busca pela origem, tanto mais que tal origem é, de algum modo, material.

A exploração das superfícies constituía, para Deleuze, a “novidade” própria de *Lógica do sentido* em relação a *Diferença e repetição*, ainda marcado pela busca de uma certa “altura clássica” assim como de uma “profundidade arcaica”¹⁶². A repartição

¹⁶² DELEUZE, G. *Deux régimes de fous*. Note pour l'édition italienne de *Logique du sens*. Paris, Minuit, 2003, p. 59

estóica entre corpos e incorporais constitui, para Deleuze, o vigor do pensamento deles e o torna um instrumento para estabelecer uma ontologia do devir, ou seja, dos acontecimentos puros. Por este viés, articulam-se Carrol e os estóicos: são duas maneiras de tomar os devires, os acontecimentos como aquilo que se produz em superfície, no limite que separa, mas também une, uma dimensão material e outra ideal.

O último movimento de *Lógica do sentido*, em que se encontra o Corpo sem órgãos, consiste em engendrar a superfície da “expressividade”¹⁶³, em que a linguagem é tornada possível, a partir dos corpos ainda tomados segundo a dimensão da profundidade. Tal superfície era considerada dada nas gêneses lógica e ontológica. A gênese dinâmica procura, então, investigar a instauração da linguagem através da distinção entre corpos e estados de coisa, por um lado, e dos acontecimentos incorporais a serem expressos e que constituem o sentido como aquilo que permite falar do que acontece aos corpos. Tal gênese descreve a conquista da superfície através de uma separação, nos corpos, entre comer e falar, entre essas duas relações entre os corpos que concernem à oralidade, segundo um referencial psicanalítico. Assim, a tarefa da gênese dinâmica é mostrar como se constrói um corpo falante, um corpo que pode “fazer com que os sons não se confundam com as qualidades sonoras das coisas, com o ruído dos corpos, suas ações e paixões”¹⁶⁴.

Nesta perspectiva, Deleuze retoma, introduzindo certas modificações, “a história das profundezas” traçada por Melanie Klein, com a sucessão das posições que tornam possível a formação de zonas erógenas como superfícies afetivas que vão se criando no corpo durante esse processo. Ora, suas ressalvas concernem justamente o “tema do *corpo sem órgãos*”. Além disso, o que Melanie Klein descreve nos termos de uma posição paranóide-esquizóide no desenvolvimento do recém-nascido, Deleuze chama de

¹⁶³ DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris, Minuit, 1969, p. 217. Abreviado como LS

¹⁶⁴ LS, p. 212.

“mundo dos *simulacros*”¹⁶⁵, por ser não só composto de fragmentos, mas também por funcionar por fragmentação contínua. O caráter parcial dos elementos deste sistema se deve aos problemas de alimentação e de excreção que o fazem surgir. A única integridade possível em tal sistema é a de um corpo sem órgãos, que define uma unidade constituída pelos elementos diferenciais independentes que não chegam a assumir a forma de um objeto completo. A unidade do corpo sem órgãos, porém, é obtida em detrimento das funções vitais, o que, a partir de *O Anti-Édipo*, constituirá uma das tendências do corpo sem órgãos, mas esta noção será cada vez mais enriquecida por outras determinações, como veremos mais à frente.

Melanie Klein, ao contrário, não notava a constituição de uma unidade própria ao mundo fragmentado da posição paranóide-esquizóide e considerava a hipótese de uma introjeção do seio materno como objeto íntegro benfazejo, o que forneceria a saída da posição paranóide-esquizóide. A dinâmica de tal processo envolveria, neste caso, uma espécie de queda do seio como objeto integrado e completo, que, não sendo tragado e despedaçado na profundidade dos fragmentos, seria capaz de instaurar uma superfície. Mas, se mantivermos a especificidade deste mundo dos simulacros, seu caráter fragmentário, torna-se difícil pensar a introjeção de um objeto completo enquanto tal. Isto leva Deleuze a conjecturar que a instauração de uma superfície que se desprende dos corpos deve colocar em jogo a relação entre profundidade e altura, esta última sendo a dimensão própria a um objeto completo. A tensão entre estas duas dimensões é que engendraria a formação de uma superfície em que a expressão é tornada possível.

A sucessão kleiniana das posições e a formação progressiva de zonas erógenas serão abandonadas em proveito de uma generalização do corpo sem órgãos como

¹⁶⁵ LS, pp. 217, 220 e 218.

instância implicada na produção desejante. O inconsciente será, então, concebido como produtor de conexões segundo uma oscilação entre dois pólos do delírio (a paranóia e a esquizofrenia). As demais configurações do inconsciente, aquelas relativas ao complexo de Édipo, como a posição depressiva tal como descrita por Melanie Klein e a saída neurótica que ela possibilita, serão consideradas, em *O Anti-Édipo*, como produtos residuais. Tais formações seriam o resultado da incidência das instâncias repressivas sobre a produção desejante (por exemplo, o enclausuramento do desejo na família, expresso na teorização do complexo de Édipo). Da mesma maneira, se Deleuze e Guattari utilizam ainda o termo objeto parcial em *O Anti-Édipo* para designar as peças das máquinas desejantes, esta última sobrevivência da terminologia psicanalítica desaparecerá em *Mil platôs*.

O acirramento progressivo da crítica à psicanálise

Deleuze resume as razões do abandono do referencial psicanalítico no prefácio à edição americana de *Diálogos*:

“Um dia, aconteceu a Freud de pressentir que o psicopata experimenta e pensa multiplicidades: a pele é um conjunto de poros, a meia, uma rede de fios, o osso é extraído de um ossuário... Mas ele se rebateu sem cessar sobre a visão mais calma de um inconsciente neurótico que lidava com eternas abstrações (e mesmo os objetos parciais de Melanie Klein remetem ainda a uma unidade, ainda que perdida, a uma totalidade, ainda que por vir, a um sujeito clivado)”¹⁶⁶.

À medida que uma teoria das multiplicidades vai se tornando mais elaborada, ela vai também se afastando da psicanálise ao mesmo tempo em que procura aprender com o que dizem os loucos, com o que eles puderam recolher de sua abertura ao caos. Em *Mil platôs*, há um acerto de contas com a psicanálise que concerne igualmente o tema das multiplicidades, o qual é extremamente importante no desenrolar do projeto mesmo do livro. Desde *O Anti-Édipo*, a psicanálise era criticada por Deleuze e Guattari em

¹⁶⁶ DRF, pp. 285-286.

função da elaboração de uma concepção afirmativa do desejo, que não poderia ser pensado como derivado de uma falta originária, requisito não atendido pela teoria freudiana, segundo os autores. Já em *Mil platôs*, a crítica se concentra no procedimento psicanalítico de interpretação. Para Deleuze e Guattari, tal procedimento reduz as multiplicidades do inconsciente a uma unidade configurada pelos arranjos afetivos edipianos. Trata-se, ao longo de todos os platôs, nome dado às partes do livro tidas como independentes umas das outras pelos autores, de construir “uma teoria das multiplicidades por elas mesmas”, ou seja, independentemente da oposição Uno-múltiplo. Comentando o caso do Homem dos lobos, Deleuze e Guattari tentam “mostrar como as multiplicidades ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, da natureza e da história, do corpo e da alma”¹⁶⁷, acompanhando a subordinação de toda multiplicidade a unidades abstratas na narrativa freudiana do caso clínico em questão. A matilha de cinco ou sete lobos presente nos sonhos recorrentes do paciente de Freud é reduzida a apenas um lobo, identificado à figura paterna¹⁶⁸.

Um novo Artaud e um novo Corpo sem Órgãos suscetível a novos perigos

Paralelamente, a maneira como Deleuze lê Artaud se transforma entre *Lógica do sentido* e *O Anti-Édipo*. Em *Lógica do sentido*, há uma comparação entre as produções de Carrol e Artaud que repousa também sobre a distinção entre superfície e profundidade. As análises a respeito de Artaud neste texto tendem a apresentar seu trabalho como ligado apenas às profundezas, desenvolvendo-se apenas nesta dimensão. Em Artaud, todos os corpos teriam perdido suas superfícies, sendo levados a se interpenetrar, a se encaixar. A produção de sentido se encontraria sempre ameaçada na

¹⁶⁷ DRF, *Préface pour l'édition italienne de Mille plateaux*, p. 289

¹⁶⁸ Para uma análise mais detalhada das críticas de Deleuze e Guattari à psicanálise e uma exposição dos componentes e do desenvolvimento do conceito deleuzeano de desejo, ver: SILVA, Cíntia Vieira da. *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. Dissertação de mestrado defendida em 19/12/2000 no departamento de filosofia da Unicamp, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz B. L. Orlandi.

obra de Artaud, com as palavras sendo tratadas como corpos, ou seja, como elementos a serem despedaçados e, em seguida, ligados numa espécie de fluidificação que permite a unificação num corpo sem órgãos.

O que torna possível a mudança de perspectiva operada em *O Anti-Édipo*? Tal mudança concerne uma reavaliação da produção artaudiana em função de uma nova maneira de conceber o tema corpo sem órgãos. A partir de *O Anti-Édipo*, passa a haver uma distinção segundo a qual o corpo sem órgãos deixa de ser somente essa profundidade demasiado próxima do abissal para se tornar “uma espécie de corpo esférico ou quadro cilíndrico” que substitui a distinção topológica entre altura, profundidade e superfície e no qual circulam “as intensidades, as multiplicidades, os acontecimentos”¹⁶⁹. Com Guattari, Deleuze começa a estabelecer uma separação entre esquizofrenia como caso clínico e uma noção de processo esquizofrênico que não implica necessariamente em submersão numa profundidade infra-sentido. Tal separação tem como pressuposto que o desejo, tanto quanto o pensamento, lida com multiplicidades ou puras diferenças e enfrenta vários riscos na tentativa de fazê-las entrar num conjunto, de constituir uma unidade capaz de mantê-las enquanto tais. Se o pensamento se aproxima do delírio, como possibilidade de síntese entre elementos disparates sem ligação necessária, sem relação de semelhança, coloca-se o problema das polaridades paranóica e esquizofrênica do delírio, com os perigos inerentes a cada uma destas extremidades. De um lado, há o perigo próprio ao delírio de interpretação paranóica, em que um dos elementos torna-se o significante investido do poder de comunicar sentido ao conjunto dos fragmentos ligados. Tal tendência configura o risco de constituição de um pensamento totalitário, para o qual toda diferença pode ser absorvida na reiteração desenfreada de um sentido único, que se repõe fazendo

¹⁶⁹ DRF. Note pour l'édition italienne de *Logique du sens*. Paris, Minuit, 2003, p. 60

abstração das diferenças e sendo aplicado sobre elas. De outro lado, há o risco de naufrágio no caos, o excesso de fragmentação, a pulverização das diferenças tomadas absolutamente nelas mesmas de modo a tornar impossível qualquer relação entre elas. Se o desejo, por sua vez, leva os órgãos a funcionarem como peças de máquinas desejantes, desprovidas da finalidade que lhes era consignada por sua constituição em organismo, como conjurar o perigo de recair na catatonia ou na autodestruição?

Corpo sem Órgãos, experimentação e prudência

Parece-nos que, se uma certa noção de experimentação torna-se cada vez mais importante de *O Anti-Édipo* a *Mil platôs*, experimentação que concerne tanto os corpos quanto o pensamento, esta valorização crescente da experimentação como noção e como prática propriamente dita acompanha-se de uma renovação do tema da prudência. Pensar, desejar, agir, são virtualidades que se atualizam em correlação aos encontros entre os corpos, conforme a leitura deleuzeana de Espinosa, que procura articular a possibilidade de aceder ao conhecimento, de pensar, ao encontro com os corpos. Como tais encontros podem ser experienciados sob a forma do mero choque entre partes externas umas às outras, assim como também podem dar ensejo ao conhecimento dos modos de compor as relações constituintes dos corpos entre si, tal articulação adquire de imediato uma dimensão ético-política. Pensar é algo que se torna possível através da maneira como os corpos se afetam uns aos outros, e tais maneiras constituem também modos de viver, ao mesmo tempo em que supor esta articulação estreita entre corpo e pensamento suscita questões a respeito de uma política da relação entre os corpos (como ser afetado de maneira a aumentar a própria potência, mas também como compor as lutas por aumento de potência entre si). Assim, o apelo a uma experimentação cautelosa, à prudência¹⁷⁰, indica a necessidade de se colocar questões concernentes aos limites

¹⁷⁰ Por exemplo, MP, pp. 198-199.

próprios às construções dos corpos sem órgãos desejanter e dos planos de imanência pensantes. Tais questões devem ritmar o andamento destas construções, devem ser colocadas de tempos em tempos ao longo do processo. A cada vez que me ponho a seguir uma linha de experimentação, é preciso que me pergunte, a respeito do pensamento: as determinações que vou extraindo do caos, da ordenação caótica das puras diferenças diferenciantes (que poderíamos chamar de caosmos, com Guattari), a maneira com que estabeleço ligações entre diferenças, são abusivas porque estão perdendo de vista justamente seu caráter diferencial? Estaria eu reagrupando multiplicidades ou diferenças à força de identificá-las, de remetê-las à categoria do mesmo? Ou, ao contrário, corro o risco de me perder na fragmentação absoluta sem conseguir extrair qualquer determinação dentre as diferenças que pululam no caos? No que se refere ao desejo, as questões suscitadas seriam aproximadamente como estas: seriam apressados demais os meios pelos quais eu destituo meus órgãos de sua constituição orgânica e poderiam me levar a um caminho sem volta? Como estaria eu compondo o corpo sem órgãos que vou construindo com outros? Um pouco como a história contada por um dos personagens de *O ódio*, filme de Mathieu Kassovitz realizado em 1995: “é a história de um homem que cai de um imóvel de cinquenta andares. O cara, durante sua queda, ele se repete o tempo todo para se assegurar: até aqui, tudo bem; até aqui, tudo bem; até aqui, tudo bem. Mas o importante não é a queda, é a aterrissagem.”

Experimentar envolve vertigens, ou seus congêneres no que concerne um deslocamento horizontal, em todo caso, envolve os terrores e alegrias do desconhecido. A imagem da queda corresponde a uma característica do intensivo: toda intensidade envolve uma distância relativa ao grau zero de uma qualidade, por isso, a sensação de queda. Daí a necessidade de acautelar-se, demorar-se na escolha dos meios e dos

procedimentos. Na história do filme que acabamos de evocar, dificilmente haveria uma saída feliz, a menos que houvesse uma rede ao fim dos cinquenta andares cuja presença não nos foi assinalada. Mas esta pequena narrativa foi mobilizada aqui não só para evocar uma certa sensação de vertigem, mas também para salientar que uma prática permeada de prudência envolve justamente algo da idéia de aterrissagem.

A terra e os movimentos relativos a ela

Mil platôs é um texto atravessado pela idéia de movimentos de desterritorialização, tanto quanto de reterritorialização. Mas, o que é evocado pela idéia de terra, de movimentos que colocam em jogo um distanciamento da terra, mas também a construção de novos territórios? Deleuze e Guattari falam de uma geologia da moral no terceiro platô. Ora, o objeto dessa estranha ciência, a Terra, é justamente definido como um corpo sem órgãos “atravessado por matérias instáveis não formadas, por fluxos em todos os sentidos, por intensidades livres ou por singularidades nômades, por partículas loucas ou transitórias”¹⁷¹. A geologia da moral em questão, contudo, diz respeito à terra não enquanto povoada de intensidades, etc., mas na medida em que estes elementos são submetidos a uma configuração em estratos. A estratificação é definida como um procedimento de captura, de imobilização das multiplicidades ou singularidades pré-individuais, para empregar um termo que Deleuze utiliza desde *Diferença e repetição*, segundo uma certa leitura de Gilbert Simondon. Tal procedimento de formação de estratos consiste em impor formas fixas a estas matérias em constante movimento de diferenciação. Estamos sempre traçando planos, o que pode ser feito de maneira mais ou menos rígida. Não se trata de negar que a matéria de nossos corpos é induzida a entrar em relações de finalização. Os corpos vivos se organizam, são estruturados como organismos. Tampouco se quer negar que haja individualidades

¹⁷¹ MP, pp. 53-54.

do tipo sujeito, nem dimensões da linguagem que venham a constituir enunciados a interpretar. Porém, tais estratos não explicam todo o real, limitando-se a suas paradas. Todavia, mesmo em nossa vida cotidiana somos levados a colocar em causa a estabilidade de nossas maneiras de pensar, de nossas maneiras de viver, das totalizações que impomos aos instantes por nós vividos para neles reencontrar uma unidade subjetiva. Tais sacudidelas são justamente sinal de que estamos em movimento de desterritorialização, indicando a vacilação do território que havíamos criado sob a pressão das experimentações intensivas que somos levados a fazer e que nos levam também a graus variáveis de reterritorialização, em nosso esforço para não sucumbir ao vazio, à completa ausência de consistência.

Mesmo se o vocabulário deleuzeano mudou desde *Lógica do sentido* e se houve as transformações que sublinhamos, como, por exemplo, quanto à apropriação da psicanálise, já se colocava, neste texto, a questão de uma maneira de pensar e sentir que concerne individualidades independentemente de elas assumirem a forma de um sujeito ou de um objeto. Tais textos fazem parte de um esforço para mostrar como são engendradas as categorias pelas quais o pensamento procura fixar o movimento do real, ao mesmo tempo em que buscam uma maneira de pensar que possa acompanhar este movimento. Um pensamento cinematográfico mais do que fotográfico. Nesta empreitada, que se prolonga por toda sua obra, Deleuze faz várias alianças, dentre as quais já indicamos algumas. Dentre os filósofos, poderíamos lembrar novamente Bergson, quanto a esta busca de um movimento próprio ao pensamento, mas também em relação ao tema que acabamos de evocar novamente: o das intensidades. E assim reencontramos também esta aliança que perpassa a obra de Deleuze: aquela feita com Espinosa.

Um Corpo sem Órgãos espinosista

Com ele, e nos textos escritos em parceria com Guattari, o corpo sem órgãos conquista uma outra dimensão e se torna o plano de imanência do desejo. As dimensões que ocupava anteriormente não desaparecem, mas se tornam os limites aos quais a experimentação desejante se vê confrontada: de um lado, a perda total de unidade ou consistência, que constituía anteriormente a profundidade abissal; de outro lado, a formação de uma unidade abusiva, enrolada em si mesma (aproximando-se seja do delírio paranóico, que representaria uma tendência à altitude, com a abstração de um dos signos de uma cadeia, signo que viria a ocupar a posição de significante em relação ao qual o sentido dos demais signos da cadeia viria a ser determinado, seja da catatonia esquizofrênica, como tendência do ovo intensivo ao isolamento). Corpo sem órgãos é, assim, um termo utilizado em vários sentidos já em *O Anti-Édipo* e mais ainda em *Mil platôs* e nos parece que essa espécie de homonímia (ou polissemia do termo) exprime justamente a imanência entre a experimentação e os limites com que deve lidar, mas também entre as experimentações individuais e as multiplicidades constitutivas do próprio real, ou seja, tal polissemia faz alusão à univocidade do ser.

Retomemos nosso texto inicial, o sexto platô de *Mil platôs*, intitulado *28 de novembro de 1947 – Como criar para si um corpo sem órgãos* para retrazar a definição do Corpo sem órgãos que ali se elabora. Ainda que a questão da prudência, já evocada aqui, seja explicitada apenas algumas páginas adiante, ela é colocada desde o começo, já que o corpo sem órgãos é inicialmente apresentado como produto de experimentações cujo resultado não é garantido de antemão. Mais grave ainda, tais experimentações podem conduzir à morte. Deleuze e Guattari enumeram exemplos extremos que constituem uma “longa processão”¹⁷² (ou procissão, o termo francês tem os dois sentidos, de procissão como desfile também). Certamente, um dos sentidos deste termo

¹⁷² MP, p. 186.

será retomado na página seguinte, quando os autores falam de uma “coorte lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados”¹⁷³. Mas um outro sentido do termo não estaria também operando no texto, o sentido de extração teológica que exprime a maneira pela qual Pai e Filho provêm do Espírito Santo, que não precisa sair de si para produzi-los, aludindo assim à imanência entre as três pessoas do deus cristão? Se aceitarmos tal hipótese, teríamos de pensar uma generalização da imanência, que não se restringiria mais a uma só região do Ser (deus), mas se espalharia por todo o real. Tal hipótese é sugerida quando se lê este texto com a ajuda de algumas aulas de Deleuze a respeito de Espinosa, ocasiões em que é retomada, resumidamente, a interpretação desenvolvida em *Espinosa e o problema da expressão* e *Espinosa filosofia prática*, com ênfase ao tema das intensidades. Tal tema é de especial interesse para uma caracterização do corpo sem órgãos e para a compreensão de seu papel na articulação entre o que se passa entre os corpos e o pensamento.

As intensidades são aquilo que ocupa um corpo sem órgãos, o que, ao mesmo tempo, circula sobre ele e é produzido por ele. A definição seguinte condensa a relação entre os corpos sem órgãos e as intensidades:

“O CsO faz passar intensidades, ele as produz e distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, inextenso. Ele não é nem espaço nem está no espaço, ele é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau – no grau que corresponde às intensidades produzidas. Ele é a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0, mas não há nada de negativo neste zero, não há intensidades negativas nem contrárias. Matéria igual a energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero”¹⁷⁴.

Com a noção de intensidade, o Corpo sem órgãos se torna a instância articuladora por excelência, o que permite passagens entre um registro corporal para uma perspectiva concernente ao pensar, e ainda ao ponto de vista do que poderíamos

¹⁷³ MP, p. 187.

¹⁷⁴ MP, pp. 189-190.

chamar de ontogênese. Dizendo de outro modo, esta noção exprime a imanência entre a produção que envolve tanto desejar quanto pensar em relação à produção do próprio real. As intensidades são a um só tempo, de acordo com uma certa leitura de Espinosa, uma dimensão da individualidade e os elementos aos quais se refere o terceiro gênero de conhecimento. Cada maneira de conhecer, por sua vez, implica uma maneira de existir. Teremos oportunidade de expor tais imbricações com mais detalhe, por enquanto, podemos mencionar apenas que a passagem do primeiro ao terceiro gênero de conhecimento é a progressão de um modo de vida em estrita dependência do acaso dos encontros entre os corpos, encontros sempre vividos em regime de exterioridade, à maneira de choques entre partes externas umas às outras, para um modo de vida em composição com os demais corpos pela constituição de uma comunidade intensiva (pois o conhecimento das essências singulares implica o conhecimento da composição entre todos os modos singulares na substância infinita).

As dimensões da individualidade espinosista e os três gêneros de conhecimento

As intensidades são ontologicamente primeiras em relação às outras dimensões do indivíduo. Por que então são expostas em terceiro lugar? De um lado, porque a natureza dos corpos (tanto os nossos quanto aqueles aos quais nos relacionamos) suscita entre eles relações de exterioridade, pelo fato de serem compostos de partes extensas. De outro lado, na aula sobre Espinosa de 10 de março de 1981, Deleuze diz que o indivíduo tem três dimensões ou camadas. Ora, este vocabulário geológico é, como vimos, o dos estratos. Lidamos com um real já estratificado, já condicionado a diversos tipos de organização que temos que elucidar para poder captar as intensidades que se afirmam em nós. Além disso, a exposição das dimensões do indivíduo se faz segundo a ordem da duração, ou seja, a partir do indivíduo como composto de partes extensas.

Segundo Deleuze, esta concepção do indivíduo em três dimensões deve ser compreendida em conexão com a noção de infinito atual, que constitui para ele uma das grandes aquisições do pensamento no século XVII. Tal noção perpassaria tanto a metafísica quanto a física e as matemáticas, destinando-se a determinar termos últimos a uma análise qualquer conservando, ao mesmo tempo, o caráter infinito de tais termos, sem, contudo, recair no indefinido¹⁷⁵. Estes termos infinitamente pequenos são ditos atuais porque não remetem apenas a uma possibilidade de prolongar a análise indefinidamente, mas introduzem o infinito, sob a forma dessas quantidades menores “do que qualquer quantidade dada”, ao fim da análise.

As relações diferenciais entre as infinitas partes dos indivíduos

Inicialmente, o indivíduo é definido como “uma coleção ela mesma infinita de infinitamente pequenos”, o que denota que todo indivíduo é composto e que os corpos mais simples não têm nem figura nem grandeza¹⁷⁶ porque são termos evanescentes. O que permite distinguir uma das coleções de outra, ou seja, um indivíduo de outro é a relação pela qual o conjunto infinito de elementos infinitamente pequenos pertence a um indivíduo. Esta relação que se efetua entre os corpos simples que compõem um

¹⁷⁵ A noção de infinito atual pode ser aproximada da de infinito positivo, operador conceitual forjado por Merleau-Ponty para compreender o pensamento do século XVII. O ganho que se pode extrair dessa interpretação é a ênfase conferida ao esforço para rechaçar o negativo. Para Merleau-Ponty, “o século XVII é esse momento privilegiado em que o conhecimento da Natureza e da metafísica acreditaram encontrar um fundamento comum [...]. Esse acordo extraordinário do exterior e do interior só é possível pela mediação de um *infinito positivo* ou infinitamente infinito (visto que toda restrição a um certo gênero seria um germe de negação). É nele que se comunicam e se soldam uma à outra a existência efetiva das coisas *partes extra partes* e a extensão pensada por nós, que, ao contrário, é contínua e infinita [...]. A idéia de infinito positivo é, pois, o segredo do grande racionalismo e ele não durará senão enquanto ela permanecer em vigor.” (MERLEAU-PONTY, M. “Partout et nulle part”, in *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, 1960. Apud: CHAUI, M. *A nervura do real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, volume de notas, bibliografia e índices, nota 61, p. 12). A este respeito, há um artigo Mogens Laerke, *Gilles Deleuze e o sistema da natureza e da filosofia* (publicado na *Revista Alegrrar*, nº 2, www.alegrar.com.br), em que o autor argumenta de maneira detalhada em favor de uma leitura sistemática do pensamento deleuzeano. Tal sistema poderia ser pensado como um novo racionalismo, na medida em que supõe que o poder de pensar é parte do poder de Ser, de acordo com uma concepção espinosista do pensamento. Mas este novo racionalismo não se constrói sem o pressuposto genético empirista (respondendo à pergunta: como o sujeito se constitui no dado?). A racionalidade deleuzeana necessita da experimentação para ser produzida.

¹⁷⁶ Aula de 10/03/1981, p. 2, formato pdf extraída do site www.webdeleuze.fr

indivíduo é uma relação de movimento e repouso. Esta definição, que constitui a segunda dimensão do indivíduo, apenas retoma o texto da *Ética*¹⁷⁷. Mas, ao caracterizar tal relação como diferencial, Deleuze imprime sua marca à leitura do texto espinosista, trazendo-o para o terreno de suas próprias investigações. De acordo com tal interpretação, um indivíduo complexo como um corpo humano é constituído por “uma espécie de integração de relações diferenciais”¹⁷⁸. Ora, semelhante relação tem a propriedade de subsistir aos termos ligados por ela de modo a não haver nem mesmo necessidade de determiná-los, ao contrário do que acontece com as relações algébricas e fracionárias. Se bem que já se verifica uma certa independência da relação com vistas aos termos relacionados, menor na relação fracionária e maior no caso da algébrica. Mas, em ambos os casos, os termos devem ser determinados. Na relação fracionária, já são dados como números inteiros, ainda que a própria relação não possa ser reduzida a um número; ao passo que, na relação algébrica, os termos são variáveis que devem ter “um valor determinável”¹⁷⁹. O único caso de relação estabelecida entre termos que tendem a zero, ou seja, entre quantidades evanescentes, é a relação diferencial a qual tende também a um limite. Neste caso, são os termos que dependem da relação para serem apreciados, e não o contrário.

As essências como quantidades intensivas

As relações diferenciais que se integram para compor um indivíduo exprimem a essência singular deste indivíduo. Uma vez que, de um ponto de vista espinosista, é preciso que esta essência seja real, o que equivale a dizer que ela não pode ser uma mera possibilidade, Deleuze as compreende como intensidades ou quantidades intensivas, de acordo com uma aproximação entre Espinosa e alguns filósofos medievais, notadamente

¹⁷⁷ II, proposição XIII, lemas I e IV

¹⁷⁸ Aula 10/03/1981, p. 9

¹⁷⁹ Aula 10/03/1981, p. 6.

Duns Scot. Vê-se bem que as essências singulares não podem ser qualidades, pois isto seria tornar cada uma delas em uma substância (o que seria impensável numa ontologia da univocidade). As essências singulares são quantidades, mas intensivas, já que correspondem à dimensão do indivíduo exprimida por suas relações constitutivas, mesmo quando estas relações não são (ou deixam de ser) efetuadas na extensão. O que é uma maneira de dizer que, mesmo em relação ao atributo extensão, há distinções extensivas que se traçam nele (condicionadas pelas relações entre as partes infinitamente pequenas que compõem os corpos), mas há também distinções que não são extensivas, que não concernem partes extrínsecas, mas que são distinções de grau constituindo modos intrínsecos, segundo o vocabulário de Duns Scot, do qual Deleuze se serve para conceituar a intensidade.

A proveniência medieval do termo 'latitude'

É ao final da aula que Deleuze faz os comentários que suscitaram a interpretação com ressonâncias teológicas do termo processão, apresentada há pouco. Segundo Deleuze, o tema das quantidades intensivas, na Idade Média, desempenha um papel análogo ao do infinito atual no século XVII, atravessando diferentes domínios de investigação. Este motivo, que concerne a variação das formas, os graus de uma quantidade, bem como distinções intrínsecas em uma mesma substância, manifesta-se, em teologia, nas discussões em torno da “santa trindade” e do “problema de individuação”¹⁸⁰ que ela implica. Há ainda um outro elemento de origem medieval que aparece sem qualquer explicação em *Mil platôs* e que é explicitado nesta aula: o termo latitude, designando a capacidade de uma forma de variar em grau. Há, portanto, diversos tipos de corpo sem órgãos, para mencionar apenas os exemplos dados por Deleuze e Guattari, o hipocondríaco, o paranóico, o esquizofrênico, o drogado, o

¹⁸⁰Aula 10/03/1981, p. 15.

masoquista, que compõem a processão ou coorte macabra de corpos de que falávamos há pouco, mas também corpos mais alegres, como os que estão em questão no amor cortês ou o corpo trabalhado pelas técnicas sexuais taoístas. Cada um desses tipos é dito um “atributo substancial”, ou, para retomar o vocabulário medieval, uma qualidade ou, ainda, uma forma. O que é produzido em cada corpo sem órgãos constitui sua “*latitudo*”¹⁸¹, ou seja, o alcance da variação da qualidade em questão. A terceira distinção em relação ao Corpo sem órgãos designa “o conjunto eventual de todos os CsO”. Numa perspectiva ontológica, esta possibilidade é atualizada, como vimos ao falarmos da Terra como um Corpo sem Órgãos ou matéria intensiva que constitui um plano de consistência, mas que sofre também processos de estratificação, o que quer dizer que, nesta superfície, ocorrem “as subjetivações, as totalizações, as unificações”¹⁸² das multiplicidades. Mas o fato de que uma tal consistência do real esteja pressuposta não nos assegura que alcançaremos intensidades pelo pensamento nem que chegaremos a desejar e agir de modo que elas possam se afirmar em nós.

Produção de corpos sem órgãos e beatitude

Tais problemas concernentes às construções dos corpos sem órgãos individuais e a possibilidade de um conjunto destas individualidades podem ser compreendidos como traduções de problemas espinosistas. A saber, como chegar ao conhecimento das essências singulares em nossa existência na duração? Como sair de uma maneira de viver as relações entre os corpos como choques, assimilações das relações de um corpo por outro, em resumo, como sair do domínio das oposições entre os modos para compreender a maneira pela qual as relações constitutivas dos indivíduos podem se compor, entrar em acordo, e, em seguida, ter acesso às essências singulares expressas por estas relações, penetrando, assim, essa dimensão em que não há mais oposições?

¹⁸¹ MP, p. 195.

¹⁸² DRF, Préface à l'édition italienne de *Mille plateaux*, p. 289.

Como criar condições para que os indivíduos possam se encontrar em seu esforço para se tornarem livres? A solução para tais problemas permanece indeterminada, sobretudo porque se apresentam diferentemente em cada situação singular. Mas o mero fato de que cheguemos a colocá-los ou a compreendê-los pode ser um passo em direção a uma vida mais alegre, menos ordinária. De certo que, de um ponto de vista espinosista, nunca se pode sair da ordem comum da Natureza, mas é possível constituir um ponto de vista extraordinário em torno dessa mesma ordem comum. O modo de vida do sábio só é conquistado num percurso árduo. Mas, como afirma Espinosa “deve ser árduo aquilo que muito raramente se encontra”. Se nascêssemos de posse da resposta a estas questões, viveríamos todos de maneira sábia e em harmonia, pois “como seria possível, com efeito, que, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, ela fosse negligenciada por quase todos? Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras.¹⁸³” Estas questões serão tratadas no Capítulo IV, em que será abordada em maior detalhe a maneira como Espinosa compreende a atividade dos modos, pensada como processo de liberação.

Individualidade e relação entre corpo e mente

Por ora, cumpre retomar a concepção espinosista de indivíduo, mostrando como ela equaciona o problema da unidade entre corpo e mente, problema este retomado por Deleuze nas elaborações teóricas em torno da noção de Corpo sem Órgãos. O problema das relações entre corpo e mente, tal como se nos apresenta hoje, pode ser pensado como fruto de uma certa herança cartesiana. Descartes rompe com uma tradição antiga segundo a qual a alma era o princípio formal que conferia substancialidade ao corpo e faz do corpo uma substância, dotando-a da mesma dignidade ontológica que a mente. Ao postular a existência de duas substâncias distintas, contudo, Descartes se vê às voltas

¹⁸³ *Et.*, V, proposição 42, escólio. A última frase citada encerra o texto da *Ética*.

com o problema de explicar as interações entre ambas, interações estas que são constantemente verificadas no campo dos fatos. A pergunta pode ser colocada nos seguintes termos: “como uma substância material poderia produzir efeitos sobre uma substância imaterial?” Este gênero de questão foi colocado a Descartes diretamente, por exemplo, pela princesa Elisabeth da Boêmia, que, em uma carta de 16 de maio de 1643, interroga-o a respeito de “como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo, para fazer as ações voluntárias (sendo apenas uma substância pensante)”. A dificuldade reside no fato de que os movimentos implicam em modificações na extensão, as quais não podem ser explicadas “pela ação de uma substância imaterial e inextensa”¹⁸⁴. A resposta de Descartes é eleger uma estrutura do organismo humano como responsável pelo contato entre material e imaterial, entre corpo e mente. Mas a explicação das interações entre corpo e mente por meio da glândula pineal não apenas foram consideradas insuficientes pelos contemporâneos de Descartes como se tornaram insustentáveis do ponto de vista dos estudos atuais da fisiologia humana, já que a glândula pineal não tem as características conectivas que Descartes queria lhe atribuir.

A solução espinosista para o dualismo cartesiano

Uma das maneiras de sair dos impasses criados pelo dualismo substancial cartesiano seria, justamente, modificar de maneira radical os dados do problema. Toda a dificuldade de explicar as interações entre corpo e mente provém do fato de se considerar um e outra como “duas entidades realmente distintas”¹⁸⁵. Se tal distinção real for abolida, o problema deverá ser colocado em termos muito diferentes. É exatamente esta via que se descortina para nós a partir da filosofia de Espinosa. Nesta perspectiva, parte-se não de um dualismo, mas de um monismo substancial. Para Espinosa, há

¹⁸⁴ JAQUET, Chantal. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris, PUF, 2004, p. 4.

¹⁸⁵ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 7.

apenas uma substância, que é Deus ou a Natureza, que se exprime por meio de infinitos atributos infinitos, dos quais conhecemos apenas o pensamento e a extensão. Os indivíduos humanos são, desse ponto de vista, modos desses atributos. Para Espinosa, “a mente e o corpo são um só e o mesmo indivíduo concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão”¹⁸⁶. Assim, não há dualidade substancial, mas apenas dualidade expressiva. Ainda assim, é preciso explicar como se articulam esses dois modos de expressão.

A mente como idéia do corpo

Para Espinosa, a mente não é uma entidade substancial, mas nem por isso é definida como uma faculdade. A mente é uma idéia, cujo objeto é o corpo, o que é uma outra maneira de dizer o que se lê na proposição 13 da Parte II da *Ética*: “O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa”. A mente é definida em primeiro lugar como idéia em função da anterioridade ou primazia da idéia em relação a todos os modos de pensar¹⁸⁷. É preciso que esta idéia corresponda a algo existente em ato, pois só assim sua própria existência também pode ser determinada¹⁸⁸. Este algo existente em ato que constitui o objeto da idéia que configura a mente humana deve ser uma coisa finita ou singular, já que uma coisa infinita tem uma existência eterna e necessária. Ora, este algo é o corpo, porque as idéias que se encontram na nossa mente se referem ao que se passa no corpo ou ao efeito dos corpos exteriores sobre o nosso corpo. Se a mente fosse constituída por idéias que se referissem a outra coisa que não o corpo, esta outra coisa seria igualmente objeto da mente, mas isto não se verifica. Como explica Chantal Jaquet: “o termo *mens* designa nada mais, nada menos que a percepção, ou, mais

¹⁸⁶ *Et*, II, proposição 21, escólio.

¹⁸⁷ *Et*, II, proposição 11, demonstração.

¹⁸⁸ *Et*, II, proposição 8, corolário e escólio.

exatamente, a concepção, que o homem se faz de seu corpo – e, por extensão, do mundo exterior – através dos diversos estados que o afetam”¹⁸⁹.

Deleuze e o corpo instigante

Notemos que esta idéia será explorada por Deleuze em variadas formulações. Assim, por exemplo, já em *Diferença e repetição*, é o corpo que dá a pensar, que constitui o que há para ser pensado, que só pode ser pensado e que é, ao mesmo tempo, o impensável. Em *O Anti-Édipo*, *Espinosa filosofia prática* e *Mil platôs*, o corpo é visto como um certo inconsciente do pensamento, como matéria intensiva que pode levar o pensamento a ultrapassar os limites de uma consciência acomodada entre o bom senso e o senso comum, ao ser aproximado da noção artaudiana de corpo sem órgãos. Desse ponto de vista, o pensamento não é apenas encarnado ou presente num corpo, mas o que provoca ou deflagra o pensamento é o corpo e o que se pensa são as próprias potências do corpo.

Corpo e mente ou o ideado e sua idéia

Voltemos a uma leitura mais colada ao texto da *Ética*. Vimos que a mente é idéia do corpo, o que nos indica que a união entre ambos deverá ser pensada nos termos da união entre uma idéia e seu objeto. Ora, entre uma idéia e seu objeto há, por um lado, identidade e, por outro, alteridade. A identidade se manifesta no fato de que uma idéia e seu objeto são uma só e mesma coisa vista segundo atributos diferentes (pensamento e extensão). É o que se compreende lendo o seguinte trecho da *Ética*: “um círculo existente na Natureza e a idéia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma só e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes”¹⁹⁰. O mesmo ocorre com todos os indivíduos existentes na natureza, por exemplo, uma pedra e a idéia desta pedra são uma mesma coisa vista ora sob o atributo da extensão, ora sob o atributo

¹⁸⁹ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 7.

¹⁹⁰ *Et*, II, proposição 7, escólio.

do pensamento, ora vista como “uma realidade material extensa”, ora, como “objeto de um pensamento”. Assim, uma idéia contém “objetivamente” tudo o que os corpos contém “formalmente”. Esta terminologia escolástico-cartesiana deve ser entendida da seguinte maneira: objetivo é tudo aquilo que se refere a algo tomado como objeto de uma idéia, ou seja, refere-se a alguma coisa tal como concebida ou representada pela mente. Portanto, objetivamente não significa o contrário de subjetivamente (em certo sentido, significa algo bem próximo, na medida em que se refere às coisas tal como concebidas pela mente e ao em si mesmas. Mas talvez uma tal compreensão venha a forçar a terminologia aqui empregada a abordar temas que ela não aborda). O ponto de vista objetivo, assim definido, contrapõe-se ao ponto de vista formal, equivalente a real ou atual. A essência formal de algo, para Espinosa, “exprime sua realidade”, ao passo que a essência objetiva desse mesmo algo “é a idéia de sua realidade”. Assim, quando Espinosa diz que a mente é a idéia do corpo, isto significa que a mente é “a essência objetiva do corpo, ou seja, que ela compreende a título de objeto de pensamento tudo o que a essência do corpo compreende formalmente ou realmente, segundo a mesma ordem e o mesmo encadeamento”¹⁹¹.

A igualdade entre corpo e mente

Contudo, dissemos acima que a identidade do corpo e do espírito era apenas um lado da questão. O outro lado é aquele pelo qual as duas coisas não podem ser reduzidas uma à outra, pelo qual as duas coisas se distinguem. É que um modo da extensão é determinado apenas por outros modos da extensão, assim como um modo do pensamento é determinado apenas por outro modo do pensamento. É por este viés que Espinosa constrói uma alternativa às filosofias que postulam uma eminência ontológica entre a mente ou alma e o corpo. Em primeiro lugar, a eminência é impossibilitada por

¹⁹¹ JAQUET, C. *Op. cit.*, pp. 8 e 9.

haver uma só substância para todos os atributos. Em segundo lugar, “a substância não constitui a forma do homem” (conforme a proposição 10 da segunda parte da *Ética*). Finalmente, a possibilidade de se instaurar uma relação de eminência da mente sobre o corpo é descartada pela posição do princípio de que entre mente e corpo não há causalidade real, ou seja, o corpo não causa nada na ordem dos modos de pensar, assim como a mente não causa nada na ordem dos corpos (ou seja, na extensão, como vemos na proposição 2 da terceira parte da *Ética*): “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)”. Em cada um desses modos se exprime a interação entre os modos que se colocam sobre cada atributo distinto (pensamento e extensão).

Uma idéia constitui a essência objetiva de uma coisa, mas “possui uma essência formal própria e pode ser, por sua vez, objeto de uma idéia”, conforme o §33 do *Tratado da correção do intelecto* (ou *Tratado da reforma do entendimento*):

“De fato, uma coisa é o círculo, outra a idéia do círculo. Pois a idéia do círculo não é algo que tem uma periferia e um centro, como o círculo, nem a idéia do corpo é o próprio corpo: e como a idéia de algo, diverso de seu ideado, será também algo por si mesmo inteligível; isto é, a idéia, quanto à sua essência formal, pode ser objeto de outra essência objetiva e, por sua vez, esta outra essência objetiva, considerada em si mesma, será algo real e inteligível e assim indefinidamente.”¹⁹²

Igualdade e simultaneidade : crítica à doutrina do paralelismo

Assim, “uma idéia exprime as propriedades de seu objeto sem ter, por isto, as mesmas propriedades que ele”¹⁹³. Como dar conta, então, desta identidade (quanto ao

¹⁹² Espinosa. *Tratado da reforma da inteligência*. São Paulo, Companhia editora nacional, 1966, p. 99. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira.

¹⁹³ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 9.

ser) que é ao mesmo tempo heterogeneidade (quanto ao modo de expressão e à cadeia de causas que podem vir a determinar ou afetar um e outro modo de expressão)?

Na história da recepção do espinosismo, consagrou-se o termo de paralelismo para expressar a relação entre o encadeamento das causas segundo o atributo extensão e seu correspondente no atributo do pensamento. Tal interpretação apóia-se na proposição 7 da Parte II da *Ética*, que diz que “a ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. Esta proposição reverte um princípio tradicional da filosofia segundo o qual o que é ação no corpo é paixão na alma e vice-versa, tal como se pode ver numa outra formulação da mesma asserção: “a ordem ou encadeamento das coisas é a mesma, quer se conceba a Natureza sob um atributo, quer sob outro; e, conseqüentemente, (...) a ordem das ações e das paixões do nosso corpo é, de sua natureza, simultânea à ordem das ações e das paixões da alma.¹⁹⁴”

Esta simultaneidade foi colocada em termos de paralelismo pela primeira vez por Leibniz, o que nos leva a desconfiar de que tal maneira de exprimir a relação entre corpo e mente corresponde melhor à filosofia leibniziana que à espinosana. Nas *Considerações sobre a doutrina de um espírito universal*, Leibniz escreve: “estabeleci um paralelismo perfeito entre o que se passa na alma e entre o que acontece na matéria, tendo mostrado que a alma com suas funções é algo de distinto da matéria, mas que é sempre acompanhada dos órgãos da matéria, e que também as funções da alma são sempre acompanhadas das funções dos órgãos, que lhes devem responder, e que isto é recíproco e o será sempre”¹⁹⁵. O maior inconveniente do paralelismo é reintroduzir o dualismo onde havia sido postulada uma identidade. Aliás, Martial Gueroult em seu comentário à *Ética* já chamava a atenção para a imprecisão do termo paralelismo, ressaltando a importância de se manter a idéia de uma identidade entre as duas ordens

¹⁹⁴ *Et*, III, proposição 2, escólio. Este escólio será retomado mais à frente.

¹⁹⁵ Apud: JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 10, nota 2.

(das coisas e das idéias): “trata-se aí, entre as duas ordens, menos de um paralelismo que de uma identidade”. Contudo, Gueroult acaba por se servir do termo cunhado por Leibniz, usando-o tanto no campo “extra-cogitativo” quanto no “intra-cogitativo”¹⁹⁶.

Assim, de acordo com o esquema paralelista, a ordem e conexão das coisas e a ordem e conexão das idéias, ou seja, o campo do extra-cogitativo, é visto como formado por duas linhas paralelas de base, seguidas por n linhas, correspondentes ao encadeamento paralelo das idéias e dos modos de todos os infinitos atributos da substância. Haveria ainda, desse ponto de vista, um outro conjunto de linhas paralelas formado pelo encadeamento das idéias e aquela das idéias de idéias. O problema de tal representação é fazer pensar em múltiplas ordens correspondentes, quando se trata de uma só e mesma ordem, conforme o escólio da proposição 7 da Parte II da *Ética*. A imagem de um plano da Natureza formado por linhas paralelas traduz bem a ausência de “causalidade recíproca” entre os modos expressos em cada um dos atributos. Contudo, tal imagem sugere traços que não se prestam a descrever a filosofia espinosana, instaurando “uma forma de dualismo e de pluralidade irreduzíveis”¹⁹⁷. Tais traços delineiam adequadamente a doutrina leibniziana acerca das relações entre corpo e alma, precisamente aquela que a imagem das linhas paralelas foi criada para descrever. Como vimos, par Leibniz “a alma com suas funções é algo de distinto da matéria”¹⁹⁸. Em seu sistema, corpo e alma são duas ordens diferentes que, no entanto, têm a peculiaridade de se corresponder e se acompanhar, justamente como linhas paralelas que caminham numa mesma direção e passam pelos mesmos lugares em alturas diferentes, por assim dizer.

¹⁹⁶ Gueroult, *Spinoza, L'âme*, Paris, Aubier, p. 64. Apud: JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 10.

¹⁹⁷ Jaquet, C. *Op. cit.*, pp. 10 e 11.

¹⁹⁸ Leibniz. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1702), §XII, Gerh., *Phil. Schr.*, VI, p. 533. Apud: Jaquet, C. *Op. cit.*, p. 11.

Já temos elementos suficientes para saber que a relação entre corpo e mente não é pensada desta maneira na *Ética* de Espinosa. Não se trata ali de uma dualidade (ou pluralidade) de base que converge para uma espécie de unidade dada pela convergência para um mesmo sentido ou pela correspondência entre os termos de ordens diversas. Trata-se de uma unidade quanto ao ser, recoberta por uma diferença no campo da expressão. Cada modo de expressão é singular e nem sempre o que se exprime segundo a extensão corresponde termo a termo ao que se exprime no modo do pensamento. Os casos de erro configuram um exemplo privilegiado de divergência entre o que se exprime na extensão e no pensamento, revelando “as falhas da doutrina do paralelismo”¹⁹⁹ de maneira a permitir sua refutação. Os casos de erro a que aludimos são apresentados no escólio da proposição 47 da parte II da *Ética*, em que Espinosa procura explicar porque nosso conhecimento da essência eterna e infinita de Deus (que virá a constituir o terceiro gênero) não é, de início, tão claro quanto o das noções comuns (segundo gênero).

A divergência entre as expressões no corpo e na mente

Tal explicação se faz necessária porque a proposição afirma justamente que “a alma humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus”. Tal conhecimento, no entanto, é, na maior parte das vezes, obscuro, porque, na impossibilidade “de imaginar Deus como imaginam os corpos”, os homens preenchem a ausência de imagens de Deus com imagens dos corpos, misturando afecções produzidas por modos da extensão à idéia de Deus tal como se exprime como modo do pensamento. O mesmo mecanismo se faz presente em grande parte dos erros que cometemos:

“a maioria dos erros consiste apenas em que não aplicamos corretamente os nomes às coisas. Com efeito, quando alguém diz que as linhas que conduzem

¹⁹⁹ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 11.

do centro do círculo são desiguais, por certo que entende então pelo nome de círculo uma coisa diferente do que entendem os matemáticos. Do mesmo modo, quando os homens se enganam a calcular, têm no espírito números diferentes daqueles que estão no papel. É por isso que, por certo, se se atende ao seu espírito, eles não se enganam; parece, no entanto, que se enganam, porque cremos que eles têm no espírito os números que estão no papel. Se não fosse isso, não julgaríamos que eles se enganam, do mesmo modo que não acreditei que se que eles se enganam, do mesmo modo que não acreditei que se enganava aquele a quem ouvi, não há muito tempo ainda, gritar que o seu pátio tinha voado para a galinha do vizinho, pois o seu pensamento parecia-me suficientemente claro”.

Os casos de erro descritos por Espinosa indicam “uma distorção entre as idéias”, modos do pensamento, “e as palavras”²⁰⁰, modos da extensão, uma vez que, para Espinosa “a essência das palavras, com efeito, e das imagens é constituída apenas por movimentos corporais que de modo algum envolvem o conceito de pensamento”²⁰¹. Há uma disjunção entre as palavras e as coisas, mas também entre as palavras e imagens e as idéias, cada um deles sendo um modo de expressão diferente, que pode entrar em desacordo com os demais. Se prestarmos atenção ao trecho citado acima, veremos que “do ponto de vista da mente, o erro é, em realidade, verdade”, ou seja, não há erro, pois, do ponto de vista das idéias, não há inadequação. A inadequação tem lugar na correspondência entre idéias e imagens ou palavras²⁰² (no caso de Deus, atribuímos imagens dos corpos que conhecemos à idéia de Deus, no caso da frase ouvida por Espinosa, houve uma troca: a galinha foi chamada de pátio e o pátio, de galinha). Como explica Chantal Jaquet, “o erro é apenas uma aparência ligada ao fato de que nosso

²⁰⁰ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 12.

²⁰¹ *Et*, proposição 49, escólio.

²⁰² Chantal Jaquet diz que o erro é, no fundo, expressão de uma verdade do ponto de vista do pensamento, enquanto que “do ponto de vista do corpo”, seria “uma má aplicação dos nomes às coisas” (p.12). Parece mais conforme ao texto da *Ética*, contudo, situar o erro na passagem entre corpo e pensamento, como uma espécie de falha na transcrição de um registro para o outro. Chantal Jaquet analisa o erro ora segundo um atributo, ora sobre outro, dando margem a uma localização do erro mais no corpo que no pensamento, o que não corresponde à sua leitura do espinosismo. De fato, a autora esclarece mais à frente que “o corpo não se engana”, já que “a verdade e a falsidade são modalidades da idéia e se referem portanto ao pensamento, não à extensão” (p. 13).

ouvido não escuta [*entend*] sensivelmente o que a mente de outrem entende [*entend*], contudo, inteligivelmente, mas que seu corpo não transcreve à exatidão²⁰³. Assim, vemos que entre os corpos e as idéias não há equivalência, mas possibilidade de tradução, com todos as possibilidades de desvio que uma tradução implica.

O erro pode ser visto então como um problema de transcrição, de versão de uma linguagem em outra ou de um tipo de registro em outro. Não é uma falha a ser reputada ao corpo, como grande parte da tradição filosófica costumou concebê-lo, mas um problema ocorrido na passagem de um tipo de expressão ao outro. De resto, seria despropositado atribuir o erro ao corpo já que “a verdade e a falsidade são modalidades da idéia e dizem respeito, portanto, ao pensamento, não à extensão”. O corpo exprime com seus recursos ou em seu estilo próprio, por assim dizer, mais do que a adequação entre coisas, palavras e idéias. No exemplo da frase ouvida por Espinosa em que a ordem das palavras foi invertida, podemos compreender tal inversão como resultado “de um movimento corporal que manifesta fisicamente a emoção, a surpresa ou a perturbação” provocadas pelo acontecimento inesperado do levantar vôo de uma galinha em direção ao terreno vizinho. Se pensarmos em termos de paralelismo, seremos tentados a “procurar sistematicamente equivalências entre movimentos corporais e pensamentos²⁰⁴”, busca que se revela vã – pois não há correspondência termo a termo – e nem sempre interessante, uma vez que há fenômenos ou acontecimentos melhor descritos num modo de expressão que em outro.

O termo paralelismo, portanto, revela-se insuficiente tanto para pensar a disjunção entre corpo e mente quanto a unidade entre ambos. Chantal Jaquet propõe que tal termo seja substituído por um outro mais preciso, por descrever melhor os dois aspectos da relação entre corpo e mente (unidade e divergência). Além disso, tal termo

²⁰³ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 13.

²⁰⁴ Jaquet, C. *Op. cit.*, pp. 13 e 14.

tem a vantagem de ser utilizado pelo próprio Espinosa, de não ser importado de outro sistema, como é o caso do termo paralelismo. Curiosamente, o adjetivo *aequalis* (igual) é empregado no corolário da mesma proposição que serviu de base para a aplicação do termo paralelismo ao sistema espinosano²⁰⁵. Se a proposição afirmava uma identidade entre a ordem e a conexão das idéias e das coisas, o corolário extrai uma consequência da proposição, a saber “que a potência de agir de Deus é igual à sua potência atual de agir”. Mas não é apenas em Deus que as duas potências, de agir e de pensar, estão em pé de igualdade. Também no homem há duas potências de igual envergadura, como Espinosa mostra mais à frente: “o esforço da Mente ou a sua capacidade de pensar é, por natureza, igual e simultânea ao esforço do Corpo e sua capacidade de agir”²⁰⁶. Chantal Jaquet assinala que “quando Espinosa quer explicar que a ordem e a conexão das idéias das afecções na mente vai de par com aquela das afecções do corpo e constitui uma só e mesma coisa, recorre seja ao adjetivo *aequalis*, seja ao advérbio *simul*, seja aos dois ao mesmo tempo”²⁰⁷, o que possibilita falar, a respeito da filosofia de Espinosa, de uma doutrina da igualdade entre os atributos, no que se refere a Deus, e seus modos, no que se refere ao homem, ao invés de uma doutrina do paralelismo.

Assim, entre a idéia, no caso, a mente, e seu objeto, no caso, o corpo, há uma relação de igualdade, pois todos os elementos que se encontram em um têm um

²⁰⁵ *Et*, II, proposição 7.

²⁰⁶ *Et*, III, proposição 28, demonstração. A tradução portuguesa de Joaquim de Carvalho, assim como a tradução francesa de Charles Appuhn, traduz os adjetivos latinos *aequalis* e *simul* pelos substantivos paridade e simultaneidade (*parité et simultanéité*). Joaquim de Carvalho traduz assim: “entre o esforço da Mente ou a sua capacidade de pensar e o esforço do Corpo e sua capacidade de agir, há, por natureza, paridade e simultaneidade. A tradução aqui proposta explora a possibilidade de traduzir de modo mais próximo ao texto latino, preservando ambos os termos como adjetivos. Nem sempre exploramos essas sutilmente diferentes possibilidades de tradução. Contudo, estamos acompanhando a leitura de Chantal Jaquet, que sugere que passemos a pensar a relação entre corpo e mente em Espinosa em termos de igualdade, e não mais de paralelismo, o que representa um ganho em termos de proximidade em relação à letra e ao espírito da *Ética*. Em função disso, é importante tentar traduzir ao menos o termo *aequalis* pelo seu equivalente em português, caso contrário, correríamos o risco de enfraquecer um dos argumentos que caucionam o abandono do termo paralelismo: o fato de ele não figurar no texto latino da *Ética* (assim como o termo paridade tampouco se encontra ali, mas é uma paráfrase para *aequalis*).

²⁰⁷ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 15.

correspondente no outro segundo os mesmos encadeamento e ordem. Tal igualdade não implica numa identidade de natureza, mas significa que um mesmo acontecimento, modificação ou afecção reverbera tanto no modo concebido segundo um atributo quanto segundo o outro, tudo o que se passa no registro corporal tem um equivalente no registro mental. É o que se depreende da proposição 12 da parte II da *Ética*:

“Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana; por outras palavras: a idéia dessa coisa existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da idéia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente”.

A demonstração desta proposição evoca o que foi estabelecido no corolário da proposição anterior: a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. Tudo se passa como se cada mente humana individual fosse a idéia que Deus tem do corpo a que aquela mente se encontra ligada. Isto é válido não só para os homens, mas para todo e qualquer indivíduo, que pode ser concebido como modo segundo o atributo da extensão ou do pensamento, já que, para todo e qualquer corpo, há uma idéia correspondente no intelecto de Deus, como se vê no escólio da proposição seguinte²⁰⁸: “tudo o que até aqui demonstramos são coisas comuns e se aplicam tanto aos homens como aos outros indivíduos, os quais, embora em graus diferentes, são, todavia, animados.”

A generalização da igualdade e a distinção entre indivíduos

Portanto, a igualdade entre os atributos e entre o modo concebido segundo um ou outro atributo é comum a todos os indivíduos existentes na natureza e todo indivíduo é uma modificação da substância que pode ser expressa em todos os seus atributos. Mas, se a todo corpo corresponde uma mente, compreendida como a idéia desse corpo no atributo pensamento, isto é, em Deus, isto significa que todos os indivíduos se equivalem, já que não se pode distinguir entre aqueles dotados de uma mente ou alma e

²⁰⁸ *Et.*, II, proposição 13, escólio.

os que são delas desprovidos? Já vemos no trecho que acabamos de citar uma indicação a respeito de como os indivíduos se distinguem uns dos outros do ponto de vista do grau de realidade que possuem, pois, se os indivíduos são todos animados, não o são no mesmo grau. Se parássemos a leitura da *Ética* neste trecho e nos puséssemos a tentar antecipar o que viria a seguir, poderíamos fazer suposições que seguem a linha de uma tradição filosófica anterior a Espinosa. Assim, pensaríamos, por exemplo, que o que distingue os indivíduos, o que determina o grau em que são animados, é o fato de disporem de certas faculdades superiores ou não, faculdades tais como a razão, por exemplo. Ou ainda, que o indivíduo animado num grau superior é aquele que tem consciência de ser dotado de uma alma e de uma capacidade de pensar. Então, parariamos um instante nossas conjecturas e nos lembraríamos de que a mente, para Espinosa, não é uma faculdade e só esta lembrança já serviria para invalidar tudo o que tínhamos suposto.

O critério da complexidade corporal

Ora, se a mente não é uma faculdade, mas sim a idéia do corpo, talvez fosse o caso de procurar o critério para determinar o grau em que um indivíduo é animado no corpo, tanto mais que já vimos que há igualdade entre corpo e mente. Retomando a leitura do ponto em que paramos, é precisamente este o encaminhamento que Espinosa dá à questão. Uma idéia é dita superior a outra em função da superioridade de seu objeto em relação ao da outra. Assim sendo, se quisermos, por exemplo, conferir uma dignidade maior ao homem do que a outras espécies de indivíduos existentes na natureza, não lançaremos mão meramente da racionalidade como critério distintivo, como diferença que faz dos homens uma espécie à parte. Os homens devem ser pensados como superiores aos outros indivíduos em função da superioridade do objeto que constitui sua mente, que já vimos ser o seu corpo. Nas palavras de Espinosa: “para

determinar em que é que a Mente humana difere das outras e é superior a elas, é-nos necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é, a natureza do Corpo humano”²⁰⁹. Poderíamos esperar que Espinosa se pusesse a discorrer sobre a anatomia humana ou coisa que o valha, mas ele se exime desta tarefa definindo um princípio de comparação entre os corpos que permitirá comparar as idéias correspondentes, o que redundará num critério de determinação do grau de realidade dos indivíduos. Já sabemos que tal critério ou tal princípio deverá se referir ao corpo e mostrar, inicialmente, em que um corpo pode ser dito superior a outro. Um corpo pode ser considerado como dotado de um grau de realidade maior do que outros, em primeiro lugar, em função da sua capacidade de agir e padecer, ou ser afetado, de maneiras mais variadas do que estes simultaneamente. À aptidão do corpo para agir e ser afetado de uma pluralidade de modos ao mesmo tempo corresponde uma capacidade de “perceber simultaneamente um maior número de coisas”. Além disso, quanto menos um corpo depende que outros corpos concorram com ele para suas ações, mais a mente a ele ligada “é apta para compreender distintamente”²¹⁰. Assim, a superioridade da mente de um indivíduo se define por sua potência, a qual, por sua vez, varia de maneira diretamente proporcional à potência do corpo, definida em função de uma certa independência e da capacidade de agir e padecer de maneiras mais variadas simultaneamente. São estas considerações que introduzem o conjunto axiomas, lemas e postulados que constituem um mini-tratado de física incrustado na segunda parte da *Ética*.

Conseqüências éticas da igualdade

Observemos que a igualdade entre corpo e mente, que permite definir um critério de comparação entre os indivíduos baseado naquilo de que seus corpos são

²⁰⁹ *Et*, II, proposição 13, escólio.

²¹⁰ *Et*, II, proposição 13, escólio.

capazes, tem desdobramentos no que se refere à variação da capacidade de agir de um corpo e ao poder que a mente pode ter para influenciá-la. Assim, quando Espinosa se dedica mais longamente às afecções, ou seja, na terceira parte da *Ética*, estabelece que a mente usa de todo seu poder para “imaginar as coisas que aumentam ou facilitam a potência de agir do Corpo”²¹¹ assim como procura se esforçar ao máximo para “se recordar de coisas” que fazem desaparecer as imagens de “coisas que diminuem ou reduzem a potência e agir do Corpo”²¹². Ora, o aumento da potência de agir do corpo constitui um afecto alegre, enquanto que sua diminuição, um afecto triste. Assim, este mesmo princípio que conduz a alma a buscar meios de ajudar a aumentar a potência de agir do corpo e a evitar sua diminuição pode ser expresso em outros termos que levam em conta a busca da alegria e a fuga da tristeza, tal como se vê na proposição 28 da terceira parte: “tudo o que imaginamos que conduz à alegria, esforçar-nos-emos por fazer de modo a que se produza; mas tudo o que imaginamos que lhe é contrário ou conduz à tristeza, esforçar-nos-emos por afastá-lo ou destruí-lo”.

A demonstração desta proposição, à qual já nos referimos mais acima, recorre justamente à igualdade e à simultaneidade entre a potência de pensar da mente e a potência de agir do corpo. Assim, vemos que a igualdade não apenas descreve a natureza do corpo e da mente e da ligação entre eles, mas aponta maneiras pelas quais os indivíduos podem se portar diante dos diversos tipos de efeitos que uns corpos podem ter sobre os outros. Se a igualdade funciona no campo ontológico, tem também conseqüências práticas ao permitir pensar as ações dos homens e como podem orientá-las no sentido do aumento de sua potência, ou seja, da alegria. A quarta parte da *Ética* mostra em que medida estamos à mercê dos efeitos dos outros corpos sobre os nossos, em que medida somos escravos das afecções que nos sobrevêm (afecções que incluem

²¹¹ (*Et.*, III, proposição. 12.

²¹² (*Et.*, III, proposição. 13.

um efeito corporal aliado a um efeito mental, já que incluem as idéias dos efeitos corporais). Se o nosso corpo pode ser afetado de muitas maneiras ao mesmo tempo, isto nos dota de um maior poder de perceber de modo distinto. Neste sentido, a capacidade de ser afetado relaciona-se à possibilidade de nos tornarmos ativos e livres. Por outro lado, tal capacidade deixa-nos vulneráveis porque sujeitos a oscilações que dependem do acaso, da fortuidade dos encontros com corpos que podem ora nos afetar de alegria, ora de tristeza.

A quinta parte da *Ética* mostrará, então, como escapar da submissão total a causas que não controlamos. A mente não tem poder de controlar o corpo, como afirma a proposição 2 da terceira parte, que vimos acima. Além disso, não podemos prever completamente com que corpos viremos a nos deparar, nem mesmo conhecemos os efeitos de todos os corpos existentes sobre o nosso. Ainda que tenhamos disto um conhecimento parcial, nem sempre está em nosso poder evitar os maus encontros e procurar os bons, o que não significa que um tal conhecimento seja desprezível. Pelo contrário, é indispensável para conhecermos a natureza de nosso próprio corpo, já que os efeitos dos outros corpos sobre o nosso nos diz mais sobre a natureza deste do que daqueles: “as idéias que nós temos dos corpos exteriores indicam mais a constituição do nosso Corpo do que a natureza dos corpos exteriores”²¹³.

Uma primeira abordagem do gerenciamento dos afectos

Além disso, a constatação de que certos corpos entram numa composição benfazeja com o nosso nos coloca na trilha do conhecimento das essências singulares. Mas não nos diz o que fazer diante de efeito nocivo de um corpo sobre o nosso. Ora, se não podemos evitar que um dado corpo produza um efeito ruim sobre o nosso todas as vezes que o encontramos, podemos, contudo, como que gerenciar tal efeito no que se

²¹³ *Et*, II, proposição 16, corolário 2.

refere a suas conseqüências mentais. No escólio da proposição 20 da quinta parte da *Ética*, Espinosa faz uma apresentação resumida a respeito do que pode a mente para fazer face às afecções. Primeiro, a mente pode conhecê-las, e, em seguida, distinguir entre a afecção e a causa externa que a produziu, eliminando o amor ou o ódio derivados da afecção. Além disso, a presença das afecções “que se referem às coisas que compreendemos”, ou seja, às noções comuns, não está condicionada à presença dos corpos externos que podem tê-las ocasionado porque não derivam da imaginação. Isto quer dizer que tais afecções não estão sujeitas à flutuação que define a imaginação, que recolhe os efeitos dos corpos exteriores separados de suas causas e forma imagens desses encontros fortuitos. O poder da mente sobre as afecções que acompanham as noções comuns também deriva do fato de tais afecções serem causadas por vários fatores ao mesmo tempo (uma afecção é tanto mais forte quanto mais causas atuam na sua produção e é próprio das noções comuns ter vários corpos como causa, pois elas são propriedades comuns a todos os corpos). Finalmente, o poder da mente sobre as afecções consiste em ordená-las e encadeá-las de maneira adequada.

Devemos assim aproveitar os momentos em que não estivermos submetidos a afecções que entram no nosso poder de compreender para formar idéias adequadas (cuja primeira forma são as noções comuns), suscitando um encadeamento das afecções do corpo de acordo com tais idéias (uma vez que a ordem e conexão das afecções e idéias é a mesma). É o que diz a proposição 10 da quinta parte:

“Por este poder de ordenar e encadear as afecções do Corpo, podemos conseguir não sermos facilmente afetados pelas más afecções. Com efeito (pela proposição 7 desta parte²¹⁴), requer-se maior força para entrar as afecções ordenadas e encadeadas segundo a ordem da Razão, do que para entrar as incertas e as vagas.”

²¹⁴ “As afecções que nascem da Razão ou são excitadas por ela, se se tem em consideração o tempo, são mais fortes que aquelas que se referem às coisas singulares, que nós contemplamos como ausentes.”

Isto ocorre porque a ordem da Razão é a ordem da Natureza e o que está de acordo com a Razão está de acordo com nossa essência singular (*conatus*). Veremos este ponto em maior detalhe no quarto capítulo. Espinosa prossegue instruindo os leitores sobre como viver mais sabiamente. Tais instruções poderiam ser confundidas com uma moral provisória à maneira de Descartes, já que substituem o conhecimento adequado das afecções. Sabe-se, porém, que a moral provisória é mais social do que individual e tem uma conotação conformista, na medida em que sugere que se siga os costumes do lugar em que se vive. Os conselhos dados por Espinosa neste trecho dizem respeito, de início, ao manejo das próprias afecções. Tais sugestões não se apóiam nos costumes, já que, apesar de pressupor que os seres humanos podem viver em harmonia, Espinosa não deixa de notar que não são muitos que procuram viver assim, ou seja, que os seres humanos que conduzem sua vida pela Razão estão longe de constituir a maioria. Veremos abaixo uma visão um tanto ácida sobre os seres humanos, frequente sob a pena de Espinosa. Antes, vejamos seus conselhos:

“Portanto, o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito das nossas afecções, é conceber uma correta norma de viver, por outros termos, regras de vida precisas, e retê-las na memória e aplicá-las continuamente às coisas particulares que se apresentam frequentemente na vida, de maneira que a nossa imaginação seja profundamente afetada por elas e que elas nos estejam sempre presentes. Por exemplo, pusemos entre as normas de vida (ver proposição 46 da parte IV e seu escólio²¹⁵) que o ódio deve ser vencido pelo amor, ou seja, pela generosidade e não ser pago com um ódio recíproco.”

O ódio deve ser vencido pelo amor, em primeiro lugar, no próprio indivíduo que o experimenta. Se nos deixamos contaminar pelo ódio alheio, ou se consideramos

²¹⁵ “Quem vive sob a direção da Razão esforça-se, quanto pode, por compensar pelo amor, ou seja, pela generosidade, o ódio, a ira, o desprezo, etc., de outrem para consigo mesmo.” O escólio diz: “quem quer vingar-se das injúrias pelo ódio recíproco vive, por certo, miseravelmente. Mas quem, ao contrário, deseja vencer o ódio pelo amor, esse, por certo, combate alegre e com segurança, resiste tão facilmente a um homem como a vários e carece, menos que ninguém, do auxílio da sorte. Àqueles que ele vence, esses cedem alegremente, não por deficiência, mas por acréscimo de forças; todas estas coisas se seguem de tal modo claramente só das definições de amor e de inteligência que não é preciso demonstrá-las uma por uma.”

facilmente as ações alheias como agressões ou injúrias, e passamos a querer nos vingar, esta preocupação nos mobiliza e nos faz perder parte de nossa potência. Primeiro porque, estando ocupados com o desejo de vingança, deixamos de ser afetados por outras coisas. Além disso, o ódio e as afecções a ele semelhantes são paixões tristes, que diminuem, por definição, nossa potência de agir.

“Mas, para este preceito da Razão nos estar sempre presente ao espírito, quando for conveniente, devemos pensar e meditar frequentemente nas injúrias dos homens e de que maneira e por que via elas podem ser repelidas o melhor possível pela generosidade; assim, com efeito, nós juntaremos a imagem da injúria à imaginação desta regra, e estar-nos-á sempre presente ao espírito (pela proposição 18 da Parte II²¹⁶), quando nos fizerem alguma injúria.”

Devemos, assim, dispor do tempo em que não estamos tomados por afecções que prejudicam a capacidade de nossa mente para construir associações de idéias que nos conduzam a fazer que o amor prevaleça sobre o ódio, criando uma espécie de resposta automática. Tal resposta será um hábito mais fortemente adquirido se conseguirmos ligá-las a idéias adequadas, tais como as da necessidade em vigor na Natureza inteira e o princípio de busca da utilidade que deriva de nossa essência, como veremos no capítulo seguinte.

“Mas se nós tivermos também presente ao espírito o princípio da nossa verdadeira utilidade e ainda o do bem que resulta da mútua amizade e da sociedade comum e, além disso, que de uma norma de vida correta provém o supremo contentamento da Alma (pela proposição 52 da parte IV²¹⁷) e que os homens, como as outras coisas, agem por necessidade da natureza; então a injúria, ou seja, o ódio que dela costuma resultar, ocupará uma parte mínima da imaginação e

²¹⁶ “Se o Corpo humano foi uma vez afetado simultaneamente por dois ou vários corpos, sempre que, mais tarde, a Alma imaginar qualquer deles, recordar-se-á imediatamente dos outros.”

²¹⁷ “O contentamento pode nascer da Razão, e só o contentamento que nasce da Razão é o maior que pode existir.”

será facilmente vencida; ou se a cólera, que costuma nascer das injustiças maiores, não é tão facilmente vencida, será, no entanto vencida, embora não sem flutuação da Alma, num espaço de tempo muito menor do que se nós não tivéssemos assim premeditado estas coisas, como é evidente pelas proposições 6, 7 e 8 desta parte²¹⁸.”

Em seguida, Espinosa passa a tratar de outra paixão triste que nos acomete frequentemente: o medo. Para superá-lo, propõe que pensemos não só no poder de nossa mente, mas também que utilizemos nossas experiências pregressas para prever possíveis situações de risco e encontrar a melhor maneira de enfrentá-las. Tais pensamentos devem ser, contudo, organizados em função da busca pela nossa utilidade, ligada ao cultivo dos afectos de alegria, que aumentam nossa potência de agir, caso contrário, esses procedimentos não conduziriam a uma vida conforme à Razão.

“Para nos desembaraçarmos do medo, devemos pensar da mesma maneira na força de Alma; quer dizer, devemos enumerar e imaginar frequentemente os perigos ordinários da vida e a melhor maneira de os evitar e superar pela presença de espírito e pela firmeza de Alma. Mas deve notar-se que na ordenação dos nossos pensamentos e imaginações devemos atender sempre (pelo corolário da proposição 63 da parte IV e pela proposição 59 da Parte III²¹⁹) àquilo que há de bom em cada coisa, a fim de sermos assim sempre determinados a agir pela afecção da alegria. Por exemplo, se alguém vê que busca demasiado a glória, pense no uso correto dela, em vista de que fim deve ela ser procurada e por que meios pode ser adquirida, e não no abuso dela, na sua vaidade e na inconstância dos homens e em coisas semelhantes.”

Espinosa passa, então, a descrever o modo de vida daqueles que vivem meramente conforme o ritmo de sua cupidez sem procurar arranjos afetivos que os conduzam a um modo de vida mais livre. Observa, ainda, que aqueles que canalizam

²¹⁸ As proposições 6 e 8 dizem: “na medida em que a mente conhece as coisas como necessárias, tem maior poder sobre as afecções, por outras palavras, sofre menos por parte delas” e “quanto maior é o número de causas simultâneas, pelas quais uma afecção é excitada, tanto maior ela é.”

²¹⁹ “Pelo desejo, que nasce da Razão, seguimos diretamente o bem e evitamos indiretamente o mal.” “Entre todas as afecções que se referem à mente enquanto ela é ativa, não há nenhuma além das que se referem à alegria e ao desejo.”

seus esforços para a obtenção de bens cuja posse é incerta são os que mais vituperam contra a índole dos seres humanos, mas esquecem toda amargura quando obtêm o que anseiam.

“Com efeito, é com tais pensamentos que os mais ambiciosos se afligem mais, quando desesperam de conseguir uma honra a que aspiram e, enquanto vomitam sua cólera, querem passar por sábios. Por isso, é certo que os mais desejosos de glória são os que mais clamam contra o abuso dela e contra a vaidade do mundo. E isto não é exclusivo dos ambiciosos, mas comum a todos aqueles para quem a sorte é adversa e aos que são de espírito impotente. Com efeito, o que é pobre e ainda por cima avarento não cessa de falar no abuso do dinheiro e nos vícios dos ricos, com o que não faz outra coisa senão afligir-se e mostrar aos outros que suporta de mau grado não só a sua pobreza, mas a riqueza dos outros. Da mesma maneira ainda, aqueles que foram mal recebidos pela sua amante não pensam senão na inconstância das mulheres e no seu espírito enganador e nos outros seus decantados vícios; e tudo isto lançam no esquecimento logo que são de novo recebidos pela amante.²²⁰”

A este modo de vida, opõe-se o modo de vida do sábio, que envida seus esforços na busca da realização de sua potência, que é o modo de liberdade acessível aos seres humanos. Ao invés de justificar a própria má sorte maldizendo a natureza humana, o sábio procura, ao contrário, conhecer as coisas de que os homens são capazes, com seus corpos e mentes. Além disso, busca compreender o funcionamento da Natureza, os encadeamentos causais que nela se produzem, e esta é a liberdade que consegue alcançar, não uma liberdade ilusória por meio da qual julga poder se furtar a tal encadeamento. Para finalizar o escólio, Espinosa faz comentários encorajadores, no sentido de mostrar que seus conselhos não são tão difíceis de executar. Veremos no próximo capítulo que essas considerações são exortativas, mas não supõem que a empresa a que Espinosa nos convida seja tida por ele como fácil, uma vez que o final da *Ética* chama a atenção para o quanto os seres humanos negligenciam a sua salvação, ou seja, a busca do terceiro gênero de conhecimento.

²²⁰ *Et*, V, proposição 10, escólio.

“Aquele que, portanto se empenha em governar as suas afecções e apetites só por amor à liberdade, esse esforçar-se-á, quanto possível, por conhecer as virtudes e as suas causa e por encher a Alma de alegria, que nasce do conhecimento verdadeiro delas; mas de modo algum se esforçará por contemplar os vícios dos homens, nem por os injuriar, nem por gozar da falsa aparência da liberdade. Aquele que observar com cuidado estas coisas (com efeito, não são muito difíceis) e as praticar, esse poderá, certamente, num curto espaço de tempo, dirigir a maior parte das vezes as suas ações segundo o império da Razão.”

As incidências de ‘igual’ e de ‘igualdade’

Adiantamos aqui em linhas gerais as conseqüências éticas da igualdade entre os atributos, que redundam na igualdade entre corpo e mente. Mas falta ainda compreender de maneira mais precisa o que significa tal igualdade. Para tanto, retomaremos a análise que Chantal Jaquet faz das incidências dos termos *aequalis* e *aequalitas* em diferentes pontos da obra de Espinosa. Numa primeira incidência do termo ‘igual’ apresentada por Chantal Jaquet, o que vemos não é a afirmação de uma igualdade, mas de sua impossibilidade, no que se refere à idéia de substância. Espinosa visa demonstrar que há uma só substância infinita e, para tanto, afirma que “não existem duas substâncias iguais”²²¹, pois, se houvesse mais de uma substância infinita, uma limitaria a outra, o que introduziria uma finitude relativa na própria idéia de substância. Mas, ainda que do interior de uma caracterização negativa, podemos extrair desse trecho uma definição da igualdade como “uma identidade de natureza” que “implica a existência de uma pluralidade de coisas do mesmo gênero que se limitam umas às outras”²²². Esta definição pode ser confirmada por um outro trecho do *Breve tratado*²²³ em que Espinosa

²²¹ *Breve tratado*, I, cap. II, § 6.

²²² JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 17.

²²³ *Breve Tratado*, II, prefácio, § 6.

procura mostrar que o homem não pode ser considerado uma substância, apelando para a sua limitação e para o fato de que um homem pode ser considerado igual a outro.

Todavia, não é a este tipo de igualdade a que Espinosa se refere na *Ética*, quando se trata de comparar as potências de agir e de pensar no homem e em Deus, já que não se trata ali de comparar duas coisas que, por estarem em pé de igualdade, restringem uma à outra. No caso de Deus, trata-se de duas potências infinitas. No caso do homem, “a igualdade entre a potência de pensar da mente e a potência de agir do corpo não pode ser entendida como uma limitação recíproca, pois uma idéia só pode ser limitada por uma idéia, e um corpo, por outro corpo”²²⁴, conforme o que se lê na segunda definição da primeira parte da *Ética*:

“Diz-se que uma coisa é finita no seu gênero quando pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo: um corpo diz-se que é finito, porque sempre podemos conceber outro que lhe seja maior.

Do mesmo modo, um pensamento é limitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.”

Esta definição pode ser vista como uma espécie de antecipação da posição de igualdade entre a ordem e a conexão das coisas e das idéias, na medida em que a igualdade implica a ausência de causalidade real entre as duas instâncias que podem ser concebidas distintamente como ponto de vista sobre um indivíduo a partir de um ou de outro atributo. A posição de igualdade não significa, como vimos, uma identidade de natureza ou de modalidade de ser, como seria o caso numa comparação entre substâncias, se houvesse mais de uma substância infinita. De resto, quando Espinosa argumenta na *Ética* contra a existência de mais de uma substância, não se vale mais do adjetivo igual, mas de uma outra expressão: “na natureza das coisas, não pode haver duas ou mais substâncias de mesma natureza ou atributo”²²⁵. O fato de o termo igual não ser mais utilizado, na *Ética*, numa situação análoga àquela em que aparecia no

²²⁴JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 17.

²²⁵*Et*, I, proposição 5.

Breve tratado, é mais um indicativo de que ele é reservado a um novo uso. Com efeito, se acompanharmos as incidências listadas por Chantal Jaquet, veremos que, além de servir para comparar as potências de agir e de pensar, “o adjetivo ‘igual’ é aplicado à alma para designar sua firmeza, sua impassibilidade e sua constância face às reprimendas e ofensas”²²⁶. Igualdade, neste caso, seria a capacidade de manter um mesmo estado de ânimo diante de circunstâncias diferentes.

Observemos ainda um outro uso do termo em questão. Neste uso, Espinosa se refere à incapacidade do modo finito de perceber as diferenças a partir de uma certa escala. Não se trata de uma igualdade absoluta, mas relativa, que envolve comparação. Há um certo limite para nossa capacidade de imaginar distintamente as coisas situadas a uma certa distância de nós ou acontecidas num tempo de há muito passado ou projetado num futuro que tardará a chegar. A partir de um certo ponto, nossa imaginação situa todas as coisas distantes de nós no espaço ou no tempo num mesmo plano, estabelecendo uma igualdade entre elas. Isto não elimina nosso conhecimento das diferenças existentes entre tais distâncias, mas nos faz igualar as posições dos objetos ou acontecimentos. Tal equalização é operada pela imaginação, o que nos indica que este sentido não será o mesmo envolvido na comparação entre as potências do corpo e da mente.

De fato, a imaginação não é representativa da capacidade de pensar, pois nem ao menos nos fornece idéias adequadas. Além disso, vimos que a equiparação entre as potências do corpo e da mente derivava da igualdade entre os atributos, ou seja, da comparação entre as duas potências do ponto de vista de Deus ou da Natureza. Assim, sendo, do ponto de vista da substância infinita, não há limitação no que se refere à percepção das diferenças, logo, não se pode supor o estabelecimento de uma igualdade

²²⁶ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 17.

dentre coisas situadas a intervalos de tempo ou espaço variáveis, pois o ponto de vista da substância infinita é o da eternidade. Até mesmo o entendimento finito do homem pode chegar a uma apreensão das coisas *sub species aeternitatis*, na medida em que é uma parte do entendimento infinito de Deus. Veremos mais à frente que a igualdade entre as potências do corpo e da mente, que resulta da igualdade ontológica entre os atributos, mantém uma relação com a diversidade, embora não seja exatamente uma diversidade posicional.

O desenvolvimento igual das diversas aptidões do corpo e da mente por meio da alegria

Ora, na obra de Espinosa, o termo potência faz parte do vocabulário usado na ontologia, mas também é empregado no campo da política. No *Tratado político*, conforme nota Chantal Jaquet, a igualdade entre as potências é relativa, ao contrário do que ocorre na *Ética*, em que não pode haver qualquer desigualdade entre as potências de agir e pensar ou entre os atributos. Mas, no *Tratado Político*, a igualdade pode ser atribuída a coisas diferentes, desde que tais diferenças sejam desprezíveis em comparação a uma outra coisa tida como padrão. É o caso da potência dos homens enquanto cidadãos de um Estado. Embora os homens sejam diferentes, inclusive com relação à potência própria de cada um, ao que são capazes de fazer e às maneiras pelas quais podem ser afetados, suas potências individuais podem ser consideradas iguais, se comparadas à potência do Estado.

A igualdade entre as potências de agir e pensar não é fruto de uma padronização, mas entretém uma relação com a diversidade. Ambas as potências são iguais e se desenvolvem revelando “uma igualdade de aptidões para exprimir toda a diversidade contida na natureza”²²⁷ do corpo e da mente. Tal diversidade deriva do caráter composto do corpo e da mente. O corpo é composto de várias partes que devem todas

²²⁷ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 20.

receber estímulos para se desenvolver por igual. Caso uma parte seja estimulada em detrimento das outras, ocorrerá um desenvolvimento exagerado desta parte e uma atrofia daquelas deixadas de lado, o que se traduz numa fixação da mente em certas idéias, em prejuízo do aparecimento de outras. Tal princípio de desenvolvimento das capacidades do corpo, com um paralelo fomento das capacidades da mente, serve à defesa do riso na parte IV da *Ética*, que já abordamos no primeiro capítulo. Trata-se de mostrar que o riso (*risum*) e o gracejo (*jocus*), a brincadeira, por serem modos da alegria, fazem-nos passar a uma perfeição maior, desde que não sejam excessivos e não se confundam com a irrisão ou escárnio. Para Espinosa, o escárnio nasce do ódio, portanto, é mau, visto que “o ódio nunca pode ser bom”²²⁸. Desse ponto de vista, o humor, mesmo galhofeiro, o rir-se de algo ou de alguém, pode ser uma via de acesso à beatitude (o grau máximo de perfeição), a esta alegria que é uma espécie de riso com a Natureza inteira. O riso nas suas várias modalidades, quando não ligado ao ódio, poderia nos tirar da passividade. Mas, mesmo quando o riso surge de uma afecção contaminada inicialmente de ódio, não teria o condão de transformar o ódio progressivamente em outra coisa?²²⁹

Seja como for, o riso aumenta nosso grau de perfeição, na medida em que é uma manifestação de alegria e qualquer interdição deste só pode derivar de “uma feroz e triste superstição”²³⁰. Alegregar-se ou expulsar a melancolia é comparável a alimentar-se e saciar a sede, sendo todas estas atividades necessidades do corpo humano. Nesse sentido, o deleite que nos possa vir do trato com as coisas também é digno de elogio, já

²²⁸ *Et.*, IV, proposição 45.

²²⁹ Uma maneira de compreender o trabalho de palhaço como mobilização para a atividade por meio do cultivo da alegria pode ser encontrada na tese de Kátia Kasper, já mencionada aqui anteriormente (KASPER, K. *Experimentações clownescas: os palhaços e a criação de possibilidades de vida*. Tese de doutorado defendida em 19/02/2004 na UNICAMP -Universidade Estadual de Campinas - no departamento de Educação, Sociedade, Política e Cultura da Faculdade de Educação). Venho explorando conexões desta linha de trabalho com a filosofia, como no texto apresentado no XII Encontro da ANPOF, *Por uma clownfilosofia*, e no texto *Clownfilosofia ou o que pode um palhaço*, apresentado no Colóquio *O trágico e o cômico*, realizado na UFOP- Universidade Federal de Ouro Preto – em novembro de 2006.

²³⁰ *Et.*, IV, proposição 45, corolário 2, escólio.

que é manifestação de alegria assim como o riso. Não há nenhuma virtude na seriedade, na sisudez e menos ainda na tristeza e na mortificação. O tipo de vida a ser eleito como norma, a ser seguido pelos que querem ser sábios, inclui o prazer que advém do contato com uma vasta gama de outros corpos:

“Portanto, usar das coisas e deleitar-se nelas (não até à náusea, pois isto não é deleitar-se), quanto é possível, é próprio do homem sábio. É próprio do homem sábio – digo – alimentar-se e recrear-se com comida e bebida moderadas e agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos desportivos, os espetáculos e outras coisas deste gênero, de que cada um pode usar sem dano para outrem. Com efeito, o Corpo humano é composto de muitas partes de natureza diversa, que carecem continuamente de alimento novo e variado, para que o Corpo seja igualmente apto para todas as coisas que podem seguir-se da sua natureza e, conseqüentemente, para que a Mente seja igualmente apta para entender simultaneamente várias coisas²³¹”.

À variedade dos estímulos a que submetemos nosso corpo, que dará ensejo ao desenvolvimento de todas as suas partes igualmente, corresponderá uma variedade de idéias que se produzirão em nós, permitindo o florescimento de todas as nossas capacidades mentais de modo igual. Este tema é retomado no capítulo XXVII da parte IV e exposto basicamente nos mesmos termos, com a diferença de haver ali uma certa ênfase na relação da nutrição do corpo com sua conservação, sem deixar de lado a equivalência entre conservação e expansão de potência (ou desenvolvimento das aptidões ou capacidades). Chantal Jaquet se refere a esta passagem para abordar a questão da variedade de estímulos a que o corpo deve ser submetido para que sejam exploradas todas as suas potencialidades e desenvolvidas, de maneira correspondente, toda a capacidade mental do indivíduo. Se a proposição 45 da quarta parte foi citada aqui em seu lugar, isto se deve ao vínculo mais imediato ali estabelecido entre a exploração das capacidades do corpo e a alegria ou aperfeiçoamento facultado aos seres

²³¹ *Et*, IV, proposição 45, corolário 2, escólio.

humanos. De qualquer maneira, importa ressaltar a igualdade entre as potências do corpo e da mente e seu desenvolvimento simultâneo. Agora que já acompanhamos o levantamento que Chantal Jaquet faz dos vários usos do termo igualdade e derivados na obra de Espinosa, podemos nos referir à terceira parte da *Ética*, em que a unidade entre corpo e mente e a igualdade entre os atributos é apresentada em “um tipo de discurso que se refere ao mesmo tempo ao pensamento e à extensão”²³² de maneira sistemática, o que não ocorre nas partes anteriores.

Noções comuns e afectos: o discurso misto

Na parte I, extensão e pensamento aparecem como exemplo dos infinitos atributos infinitos de Deus. Apesar disso, seu caráter de atributo não é afirmado categoricamente nem demonstrado, o que só ocorre nas proposições 1 e 2 da parte II. Mas esta segunda parte, como seria de esperar pelo seu nome (*Da natureza e origem da mente*), ainda concede um certo privilégio ao pensamento. Contudo, já na parte II, nas proposições XIV a XXXI, como indica Chantal Jaquet, aparece já um “discurso misto”²³³, que dominará a terceira parte. Espinosa procura, nestas proposições, exprimir a simultaneidade e igualdade entre os processos corporais e mentais em jogo na percepção e na imaginação. Um outro exemplo de discurso misto já na parte II é a exposição das noções comuns, nas proposições 39 e 40 (de fato, as proposições 37 e 38 já se referem às noções comuns, mas há nelas um predomínio das idéias sobre os corpos). Chantal Jaquet não menciona a teoria das noções comuns neste ponto, talvez por considerar que toda ela conteria um predomínio do pensamento sobre a extensão, na medida em que se insere numa teoria do conhecimento. Segundo a leitura deleuzeana, porém, a teoria das noções comuns, juntamente com a teoria dos afectos, mostra de maneira inequívoca a articulação entre corpo e mente e a igualdade entre ambos.

²³² Jaquet, C. *Op. cit.*, p. 20.

²³³ Jaquet, C. *Op. cit.*, p. 21.

Apesar de conferir maior importância à teoria das noções comuns no que se refere à questão da unidade e igualdade entre corpo e mente, a perspectiva deleuzeana privilegia os afectos. É o caso, igualmente, de Chantal Jaquet, para quem “os afectos (*affectibus*), por definição, exprimem a unidade da potência de agir, pois implicam uma relação tanto ao corpo quanto à mente e convidam a estudá-los em conjunto”²³⁴. Os afectos manifestam de modo privilegiado a simultaneidade entre o que se passa no corpo e na mente e seu estudo propicia a Espinosa a ocasião de aprofundar-se no discurso misto, descartando de vez a impressão de uma alternância ou de uma correspondência em que houvesse uma defasagem temporal (e, portanto, uma prioridade de um dos termos).

Paixões cartesianas versus afectos espinosistas

Embora apresente uma concepção das relações entre corpo e mente inovadora em muitos aspectos, Espinosa não foi o primeiro a conceber os afectos como fenômenos psicofísicos. Descartes já defendia esta concepção, entendendo as paixões como “uma realidade física, quanto a sua causa, e mental, quanto a seus efeitos”²³⁵, o que denota a possibilidade de haver causalidade recíproca entre corpo e mente. Este é um dos aspectos da ruptura de Espinosa com relação a Descartes, aspecto que constitui igualmente um dos pontos de inovação da concepção espinosana, como mencionado anteriormente. Para Descartes, as paixões deveriam ser explicadas por meio da união entre corpo e mente, que constituía uma noção primitiva, de modo análogo ao que extensão, figura e movimento (já derivadas da extensão) são noções primitivas em relação ao corpo e ao que pensamento é a noção primitiva no que se refere à mente. É o que Descartes explica à princesa Elizabeth numa carta de 21 de maio de 1643:

²³⁴ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 21.

²³⁵ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 23.

“Primeiramente, considero que há em nós certas noções primitivas, que são como originais, sob o patrocínio das quais formamos todos os nossos outros conhecimentos. E há muito poucas de tais noções; pois depois das mais gerais, do ser, do número, da duração, etc, que convêm a tudo o que podemos conceber, temos apenas, para o corpo em particular, a noção de extensão, da qual seguem as da figura e do movimento; e para a alma sozinha, temos apenas a do pensamento, na qual estão compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; enfim, para a alma e o corpo juntos temos apenas a de sua união, da qual depende a da força que a alma tem de mover o corpo e, o corpo, agir sobre a alma, causando sentimentos e paixões”²³⁶.

Lendo este trecho da carta, fica mais patente ainda que Descartes supõe a existência de causalidade recíproca entre corpo e mente, (ou, para manter seu vocabulário, alma). Mas esta não é a única diferença entre a sua concepção e aquela de Espinosa. O estabelecimento de tais diferenças é relevante não apenas para mostrar os limites do cartesianismo de Espinosa. Além disso, Descartes se impõe como termo de comparação porque é o único autor citado nominalmente por Espinosa na parte III, em que está exposta sua teoria dos afectos. Na introdução a esta parte, Espinosa afirma sua originalidade e, embora se considere devedor em relação a alguns predecessores, dentre os quais nomeia apenas Descartes, considera-se o primeiro a realizar a tarefa de determinar “a natureza e as forças das afecções e, inversamente, o que pode a mente para orientá-las”. Descartes, apesar de se basear em idéias errôneas do ponto de vista de Espinosa, teria se lançado numa tentativa semelhante, mas sem sucesso:

“o celeberrimo Descartes, embora acreditasse que a mente tinha, sobre suas ações, um poder absoluto, tentou, todavia, explicar as afecções humanas pelas suas causas primeiras e demonstrar, ao mesmo tempo, o caminho pelo qual a mente pode adquirir um império absoluto sobre as afecções. Mas, na minha opinião, ele nada demonstrou, a não ser a penetração do seu grande espírito, como o mostrarei, no momento próprio”.

²³⁶ Carta de Descartes à princesa Elizabeth de 21 de maio de 1643, Edição Adam Tannery, III, p. 665. Apud: Jaquet, C. *Op. cit.*, p. 23.

Tal momento só se concretiza na parte V, o que não deixa de ser intrigante. Por que Espinosa teria adiado a refutação da demonstração de Descartes? De um texto escrito *more geometrico*, espera-se uma certa ordem, uma concatenação de idéias tal que uma proposição venha a ser enunciada quando os pressupostos dos quais ela depende estejam demonstrados. Somos levados a desconfiar, então, que a crítica a Descartes não é desenvolvida na parte III por não terem sido ainda demonstrados seus pressupostos. A divergência de Espinosa com relação a Descartes diz respeito à causa dos afectos, o que justifica sua menção na parte III, que trata da natureza e da origem dos mesmos. Mas o motivo que levou Descartes a se enganar, segundo Espinosa, concerne o que será estudado nas partes IV e V da *Ética*, daí o adiamento da exposição completa da crítica. Como já vimos, Descartes postula a existência de causalidade recíproca entre corpo e mente, supondo que a mente pode ter um domínio absoluto sobre o corpo, na medida em que pode controlar as paixões que a afetam. Mas, para Espinosa, é precisamente nesta via que a concepção cartesiana perde de vista a potência própria da mente. Descartes menospreza a força das afecções (tema tratado na quarta parte da *Ética*) e superestima a potência do intelecto (assunto da quinta parte da *Ética*), além de concebê-la de modo equivocado.

O elogio de Espinosa a Descartes

Apesar dos equívocos e insuficiências de sua concepção das relações entre corpo e mente, Descartes é elogiado por Espinosa na introdução da terceira parte da *Ética*. Importa agora compreender melhor o teor desse elogio. De início, lembremos que Espinosa louva a inteligência de Descartes, não sua concepção. A teoria cartesiana nada demonstraria acerca da natureza dos afectos, testemunhando apenas em favor da grandeza e agudeza da mente de seu autor. Para captar de modo mais preciso o sentido de tal elogio, Chantal Jaquet compara àquele feito a Maquiavel no *Tratado político*. A

comparação é relevante, uma vez que o mesmo termo é empregado num e noutra elogio, além de ser utilizado também para falar dos hábeis homens políticos. Levando em consideração o contexto em que os termos *acutissimus* - qualificativos de Maquiavel e dos políticos - e *acumen* - qualificativo da compleição ou engenho (*ingenium*) de Descartes -, Chantal Jaquet determina de maneira mais precisa a posição de Espinosa frente a Descartes quanto a sua teoria das paixões. Desta análise comparativa resulta que agudeza é uma espécie de “sabedoria prática” aliada a uma nova maneira racional e arrazoada de especular”²³⁷.

A potência crítica da teoria dos afectos

A agudeza, tanto no caso de Maquiavel, quanto no de Descartes, relaciona-se a uma atitude teórica específica que investiga princípios, regras de funcionamento, mecanismos, em lugar de pontificar sobre como os homens deveriam se comportar (coletiva ou individualmente, ou seja, política ou eticamente) ou de censurar a natureza humana, diretamente ou através da sátira. No entanto, a agudeza de Maquiavel é superior a de Descartes, uma vez que “soube determinar os meios pelo quais um príncipe pode conservar seu império”. Descartes permanece aquém de Maquiavel por não ter conseguido “determinar os meios pelos quais a mente pode conservar o seu”²³⁸, merecendo, ainda assim, ser elogiado por ter sabido colocar o problema das paixões nos devidos termos. Tais termos envolvem a descrição de funcionamentos, purificada da prescrição moralizante.

Na introdução à terceira parte da *Ética*, Espinosa expõe sua crítica aos predecessores e o método que utilizará para tratar das paixões, justificando seu emprego. Os termos dessa crítica se tornaram célebres: a maioria dos que trataram das “afecções” e da “maneira de viver dos homens” concebeu “o homem na Natureza como

²³⁷ Jaquet, C. *Op. cit.*, p. 28.

²³⁸ Id., p. 40.

um império num império”. Por meio da idéia de vontade livre, a maior parte dos antecessores de Espinosa e alguns de seus predecessores retiraram o homem da esfera da causalidade natural, descrevendo seu comportamento como auto-determinado. A insuficiência da concepção cartesiana das paixões tem duas motivações principais interligadas. Descartes julga que os seres humanos podem exercer um domínio sobre as paixões por meio de uma decisão livre de viver conforme a norma da razão. Uma vez que vontade tenha sido inclinada para o bom lado, o método garantirá o império da razão sobre as paixões e os sentidos, ou seja, sobre o corpo. Este é o segundo ponto em que Espinosa diverge de Descartes. Numa perspectiva espinosista, a mente não pode dominar o corpo. Nas palavras de Chantal Jaquet: “o império não é um império da alma sobre o corpo, mas da alma sobre si mesma²³⁹”. Se os afectos são efeitos que se exprimem no corpo e na mente, o controle que o indivíduo pode ter sobre eles passa pelo desenvolvimento dos poderes da mente. Tal desenvolvimento inclui a compreensão da necessidade de tudo aquilo que ocorre na Natureza e nada tem a ver com a tentativa de furtar-se desta necessidade por meio da idéia de livre-arbítrio. Chantal Jaquet assim resume a divergência de Espinosa em relação a Descartes:

“Se Descartes se engana sobre os remédios para as paixões imputando à alma um poder de agir em retorno sobre o corpo, e de adquirir, sendo bem conduzida, um poder absoluto sobre as paixões, é porque ele crê que nós podemos voluntariamente juntar movimentos do corpo a juízos firmes e determinados da alma. Descartes não sabe o que pode a mente e todos os seus erros concernentes à causa e ao remédio para as paixões provêm daí. Compreende-se então porque Espinosa, no prefácio da parte III, adia a explicação das razões pelas quais Descartes mostrou apenas a penetração de seu espírito. Para retificar os erros

²³⁹ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 38.

cartesianos, importa dispor de uma idéia adequada da natureza e dos limites do poder da mente, que sirva de norma e permita separar o verdadeiro do falso.^{240,}

Experiência do próprio corpo e liberdade

A concepção espinosista da unidade entre corpo e mente completa-se com a exposição do indivíduo em sua inserção na Natureza (determinado por causas externas e constringido a formar idéias inadequadas ou paixões) e da possibilidade de uma liberação relativa através da realização da potência da mente (a liberdade humana como conhecimento das essências singulares e da sua dependência em relação à substância ou terceiro gênero de conhecimento), tema a ser tratado no quarto capítulo. Antes de passar a ele, importa mostrar a articulação entre a ausência de causalidade entre corpo e mente e a crítica da idéia de livre arbítrio. O encadeamento entre essas duas temáticas se faz por meio da “dimensão negativa da experiência”²⁴¹, como assinala Pierre-François Moreau nas considerações que introduzem sua análise do escólio da proposição 2 da segunda parte da *Ética*. A experiência em questão é a que podemos ter do nosso próprio eu. Se ela tem uma forma negativa é porque, através delas, formamos idéias inadequadas. Seu caráter imediato “não é uma garantia de autenticidade”, mas testemunha ou indica uma “consciência de existir e de entrar, pelo meu corpo, em relação com o mundo” e, justamente por ser imediata, tal experiência é “universal na medida mesmo em que é singular”. Esta experiência é utilizada para advogar em favor do domínio da mente sobre o corpo e da existência de uma vontade livre, dimensões interligadas, na medida em que a vontade é considerada como instância que conduz a ação. Ora, agir envolve o corpo, sendo assim, quem considera que os seres humanos têm uma vontade que decide soberanamente sobre as ações que empreenderá, considera igualmente que esta vontade é um poder da mente de mover o corpo ou impedir seu

²⁴⁰ JAQUET, C. *Op. cit.*, p. 39.

²⁴¹ MOREAU, P.-F. *Op. cit.*, p. 523.

movimento. O argumento de Espinosa se vale da experiência imediata do eu para refutar tais pressupostos ilusórios ou preconceitos, opondo “lição a lição de um campo experiencial único”²⁴².

A proposição afirma que “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)”²⁴³. Logo no começo do escólio, Espinosa chama a atenção para o fato de que esta proposição, apesar de demonstrada do ponto de vista geométrico, ou seja, por meio de dedução assentada em proposições anteriores também demonstradas, não encontra a adesão que o rigor demonstrativo deveria suscitar. Ao final do escólio, fica claro que a não aceitação desta proposição se deve à ilusão da liberdade, pressuposta, mesmo de maneira implícita, na interpretação dos argumentos experienciais usados para refutá-la. Para desfazer tal ilusão, portanto, é necessário recorrer à própria experiência.

“Difícilmente os homens se deixarão induzir a examinar este ponto com um espírito despido de preconceitos, tão grande é a sua persuasão de que o Corpo, apenas em virtude da decisão da Mente, ora se move, ora permanece em repouso, e realiza um grande número de atos que dependem apenas da vontade da Mente e da sua arte de pensar.”²⁴⁴

A pergunta pela potência do corpo

O escólio prossegue com a conhecida frase, tida por Deleuze como um convite a experimentar a potência do corpo e a destituir a consciência de uma autoridade ilegítima sobre esta potência:

Ninguém, na verdade, até ao presente determinou o que pode o Corpo, isto é, a experiência não ensinou a ninguém, até o presente, o que, considerado apenas

²⁴² MOREAU, P.-F. *Op. cit.*, pp. 522-523.

²⁴³ *Et.*, III, proposição 2.

²⁴⁴ *Et.*, III, proposição 2, escólio.

como corporal pelas leis da Natureza, o Corpo pode fazer e o que não pode fazer, a não ser que seja determinado pela Mente.”

Pierre-François Moreau dá ênfase ao papel deste trecho na argumentação experiencial, mostrando que ela funciona como uma “confissão de ignorância dos dois lados”, ou seja, ao defender que os corpos se inserem num encadeamento causal próprio que não depende do concurso da mente, Espinosa reconhece que não pode expor tal rede causal de maneira detalhada, não sem afirmar, ao mesmo tempo, que aqueles que defendem que a mente determina o corpo a agir não mostram como operaria tal determinação. Este passo do argumento mostraria, portanto, que a “experiência dos fatos”²⁴⁵ corporais não se acompanha de uma “experiência das causas” de tais acontecimentos.

O passo seguinte torna o argumento mais forte, na medida em que não se contenta apenas em deixar claro que os adversários da tese espinosista não dispõem de argumentos para refutá-la, como a etapa anterior, mas procura mostrar que há movimentos corporais que não podem ser reputados à iniciativa da mente.

“Efetivamente, ninguém, até o presente, conheceu tão acuradamente a estrutura do Corpo que pudesse explicar todas as suas funções, para já não falar do que se observa freqüentes vezes nos animais e que ultrapassa de longe a sagacidade humana, nem do que fazem muitas vezes os sonâmbulos durante o sono, e que não ousariam fazer no estado de vigília. Isto mostra suficientemente que o Corpo, só pelas leis da sua natureza, pode muitas coisas que causam o espanto à própria Mente.”

O primeiro exemplo serve para mostrar “que a experiência nos coloca sob os olhos um objeto muito complexo, que foi produzido apenas pelas leis corporais”²⁴⁶. A

²⁴⁵ MOREAU, P.-F. *Op. cit.*, p. 525..

²⁴⁶ Pierre-François Moreau assinala, neste ponto, uma divergência entre a sua leitura e a de Deleuze, notadamente em SPP, pp. 197-203. É que Deleuze, vendo neste escólio uma incitação à descoberta da potência própria do corpo, tende a assimilar as duas ocorrências do termo (“o que pode o corpo” e “estrutura do corpo”), ao passo que Moreau estabelece entre elas “uma relação de causalidade”. Desse modo, o argumento deveria ser compreendido da seguinte maneira: “não se sabe o que podem as leis da natureza corporal (elas podem mais do que se crê comumente); podem até edificar esta figura muito complexa que é o corpo humano (ou qualquer outro corpo natural complexo). A fortiori, podem, portanto,

menção aos animais aponta para “o debate em torno de sua alma”²⁴⁷, dirigindo-se mais especificamente aos cartesianos, que não atribuem uma alma aos animais. Os cartesianos devem, portanto, explicar os feitos dos animais de maneira puramente mecânica. Se os movimentos dos animais podem ser explicados pelas leis da natureza dos corpos, não haveria necessidade da intervenção da alma como princípio explicativo dos movimentos dos corpos humanos. Por fim, o caso do sonambulismo atua de maneira semelhante na argumentação: se as ações dos sonâmbulos podem ser explicadas sem o concurso da alma, e tais ações são muitas vezes mais espantosas que aquelas empreendidas na vigília, não haveria necessidade de colocar a alma como princípio causal das ações da vigília.

A destituição das prerrogativas da mente

Depois de mostrar que apenas da natureza corporal decorrem efeitos complexos, Espinosa retoma a idéia de que os partidários do domínio da mente sobre o corpo ignoram como ela exerceria esse poder, desfazendo, contudo, a equivalência entre esta ignorância e aquela a respeito de todos os detalhes envolvidos na causalidade puramente corporal. A causalidade da mente sobre o corpo é uma ficção forjada para preencher um conhecimento lacunar a respeito do corpo. O argumento de Espinosa poderia ser traduzido, então, nos seguintes termos: porque não abarcamos a complexidade do funcionamento do corpo, isto não nos autoriza a supor que a mente seja a causadora de tal complexidade.

“Ninguém sabe, além disso, de que maneira ou por que meios, a Mente move o Corpo, nem que graus de movimento ela pode imprimir-lhe, nem com que rapidez ela o pode mover. De onde se segue que, quando os homens dizem que tal ou tal ação do Corpo é produzida pela Mente, que sobre o corpo exerce um império, não

edificar coisas mais simples (por exemplo, as pinturas e os edifícios que serão mencionados no curso do segundo movimento” [da argumentação] (MOREAU, P.-F. *Op. cit.*, p. 527, nota 3). A exposição de Moreau em torno deste escólio parece-nos bastante esclarecedora e esta divergência não nos parece suscitar o abandono da exposição deleuzeana. A diferença entre as duas exposições deriva do ponto em que recai a ênfase num caso e noutro (experimentação, para Deleuze, argumentação experiencial, para Moreau). Contudo, tal diferença não coloca os dois autores em perspectivas contraditórias.

²⁴⁷ MOREAU, P.-F. *Op. cit.*, pp. 526 e 527 (citação anterior)

sabem o que dizem e não fazem mais que confessar com palavras especiosas, que ignoram, sem disso se admirarem, a verdadeira causa dessa ação.”

Em seguida, Espinosa, imagina que os adversários poderiam recorrer novamente à experiência para responder à refutação precedente, enumerando exemplos de casos em que a mente controlaria o corpo. Esta experiência, tida como inquestionável, serviria para provar um tal controle, a despeito do desconhecimento acerca dos meios pelos quais ele se faria. O primeiro exemplo seria a inércia do corpo diante da inação da mente. Espinosa contrapõe a tal exemplo a idéia de que a correspondência entre corpo e mente opera nos dois sentidos, ou seja, a inércia do corpo também se acompanha da inércia da mente. O segundo exemplo refere-se ao poder da mente sobre a fala e, neste caso, a refutação é adiada porque dará ensejo a considerações que introduzirão explicitamente o tema da ilusão do livre arbítrio.

“Mas, dir-se-á, conheça-se ou ignore-se por que meios a Mente move o Corpo, sabe-se, no entanto, pela experiência, que se a Mente não tivesse a aptidão de pensar, o Corpo seria inerte. Além disso, sabe-se, pela experiência, que igualmente está apenas na potência da Mente falar e estar calado, e muitas outras coisas que, por essa razão, se julga dependerem da decisão da Mente. Mas, no que toca ao primeiro ponto, pergunto-lhes se a experiência nos não ensina igualmente que, reciprocamente, se o Corpo é inerte, a Mente é, ao mesmo tempo, privada da aptidão de pensar? Com efeito, quando o Corpo está em repouso no sono, a Mente permanece adormecida com ele e não tem o poder de pensar como durante o estado de vigília. Creio que todos sabem também por experiência que a Mente nem sempre está igualmente apta para pensar sobre o mesmo assunto e que, conforme o Corpo está mais ou menos apto a que tal ou tal imagem desperte nele, também a Mente está mais ou menos apta para considerar tal ou tal objeto.”

Desfazendo a ilusão da liberdade

O próximo exemplo diz respeito a realizações humanas mais complexas, que envolvem “criatividade”²⁴⁸. A complexidade de objetos tais como templos e pinturas

²⁴⁸ MOREAU, P.-F. *Op. cit.*, p. 528.

indicaria que sua produção não poderia resultar da potência do corpo sem a intervenção da mente, ao que Espinosa responde voltando aos exemplos do sonâmbulo e da estrutura corporal. As ações do sonâmbulo são, por vezes, prodigiosas e nem por isso se diz que são causadas pela mente. A estrutura do corpo humano tem um grau de complexidade superior ao das obras de arte ou de engenharia e tampouco deve ser explicada pela mente, mas pela produtividade da substância infinita.

“Mas, dir-se-á que é impossível tirar apenas das leis da Natureza, considerada meramente como corporal, as causas dos edifícios, das pinturas e das outras coisas desta espécie que se fazem apenas pela arte humana e que o Corpo humano, se não fosse determinado e conduzido pela Mente, não estaria em estado de edificar um templo? Mostrei já que não se sabe o que pode o Corpo nem o que pode deduzir-se apenas da consideração da sua natureza, e que, muitas vezes, a experiência obriga a reconhecê-lo, apenas as leis da Natureza podem fazer o que jamais se julgou possível, sem a direção da Mente; são assim as ações dos sonâmbulos, durante o sono, de que eles próprios, no estado de vigília, ficam espantados. Acrescento aqui a própria estrutura do Corpo humano que ultrapassa muito de longe, em engenhosidade, tudo o que a arte humana fabrica, para nada dizer do que já atrás demonstrei, a saber, que da Natureza, sob qualquer atributo que seja considerada, se segue uma infinidade de coisas.”

Nesse momento, começa a refutação da suposição de que a mente comanda a capacidade humana de falar ou se calar, que inicia a discussão do tema da liberdade. A compulsão por falar é tomada como um caso particular da impossibilidade de controlar totalmente os próprios apetites. Contudo, no argumento dos adversários conjecturado por Espinosa, os exemplos daqueles que não conseguem calar-se (a tagarela e o embriagado) e dos que são conduzidos por apetites ou impulsos e ainda assim crêem desejar livremente os objetos para os quais tendem (a criança que procura saciar a fome com leite, aquele que se vê impelido para a vingança e aquele que procura fugir diante do medo) são vistos como representantes de uma regra da qual esses eventuais adversários se excluem. Espinosa fará desses exemplos, ao contrário, a regra da qual nenhum

indivíduo escapa. Não são apenas alguns indivíduos mais suscetíveis às solicitações corporais que se deixam levar por seus apetites, isto ocorre com todos os seres humanos. Alguns, contudo, supõem ter controle de suas inclinações, mas isto é uma interpretação inadequada das situações em que o impulso em questão é fraco e pode ser vencido por outras afecções que lhe são contrapostas (como a imagem de algum outro objeto mais desejável).

“Pelo que diz respeito ao segundo ponto, certamente que a sorte da humanidade seria muito mais feliz se estivesse igualmente na potência do homem tanto falar como calar-se. Mas a experiência ensina suficientemente e superabundantemente que nada está menos em poder dos homens que a sua língua e não há nada que eles possam menos fazer que governar os seus apetites. Daí resulta que a maioria julga que a nossa liberdade de ação existe apenas em relação às coisas que desejamos debilmente, pois, o apetite que nos inclina para essas coisas pode ser facilmente contrariado pela recordação de qualquer outra coisa de que nos recordarmos muitas vezes; enquanto que julgamos que de modo algum somos livres quando se trata de coisas para que somos inclinados com uma afecção violenta que não pode ser acalmada pela recordação de outra coisa. Todavia, se eles não soubessem, por experiência, que muitas vezes lamentamos as nossas ações e que, frequentemente, quando somos dominados por afecções contrárias, vemos o melhor e fazemos o pior, nada os impediria de crer que todas as nossas ações são livres. É assim que uma criancinha julga apetecer livremente o leite, um menino irritado a vingança, e o medroso a fuga. Um homem embriagado julga também que é por uma livre decisão da Mente que conta aquilo que, mais tarde, em estado de sobriedade, preferiria ter calado. Do mesmo modo, o homem delirante, a mulher tagarela, a criança e numerosos outros do mesmo gênero julgam falar em virtude da livre decisão da Mente, enquanto que, todavia, são impotentes para reter o impulso de falar. A experiência faz ver, portanto, tão claramente como a Razão, que os homens se julgam livres apenas porque são conscientes das suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; e, além disso, que as decisões da Mente nada mais são que os próprios apetites, e, por conseguinte, variam conforme as variáveis disposições do Corpo. Cada um, com efeito, governa tudo segundo a sua afecção própria, e, além disso, aqueles que são dominados por afecções contrárias, não sabem o que querem; finalmente, aqueles que não têm afecções são impelidos de um lado e outro pelo mais leve motivo.”

Aqueles que se julgam livres, portanto, apenas ignoram as causas que determinaram suas ações. Dito de outra maneira, aquilo que chamamos de decisão livre é apenas a determinação considerada sob o atributo do Pensamento, como Espinosa diz no prosseguimento do escólio. Depois disso, o domínio da mente sobre a fala é contestado mais uma vez, com a constatação de que as palavras devem ser registradas na memória, que é uma estrutura corporal, e, portanto a evocação de uma palavra está sujeita à causalidade corporal. Em seguida, Espinosa evoca situações de sonho com o intuito de mostrar que, da mesma maneira que acreditamos agir por decisões livres no sonho, mas não o fazemos, quando pensamos agir na vigília por decretos livres de nossas mentes, tampouco o fazemos. Pierre-François Moreau chama a atenção para o “material” utilizado por Espinosa nesta passagem, situações e imagens comuns tanto “na metafórica barroca, em que a vida é um sonho”, quanto na tradição filosófica (por exemplo, entre os céticos, os epicuristas e em Descartes). Espinosa recorre a essas “referências” comuns também em outros pensadores da “idade clássica”, mas para fins contrários aos destes. A referência ao sonho, ao sonambulismo e ao sono “longe de servir para depreender a liberdade última do Sujeito” presta-se a “estabelecer a opacidade e a impotência originárias”²⁴⁹. Um passo necessário para sair desta situação de impotência é se livrar da ilusão de agir motivados por decisões livres.

“Tudo isto mostra, sem dúvida, claramente que quer a decisão quer o apetite da Mente e a determinação do Corpo são, de sua natureza, coisas simultâneas, ou antes, são uma só e mesma coisa a que chamamos decisão quando é considerada sob o atributo do Pensamento e explicada por ele; determinação quando é considerada sob o atributo da Extensão, e deduzida das leis do movimento e do repouso, o que se verá mais claramente ainda pelo que, em breve, vamos dizer. Gostaria, com efeito, que se observasse particularmente o que se segue: nada podemos realizar por decisão da Mente de que antes não tenhamos a recordação. Por exemplo, não podemos dizer uma palavra, a não ser que nos recordemos dela.

²⁴⁹ MOREAU, P.-F. *Op. cit.*, p. 531.

Mas não está na livre potência da Mente recordar-se de uma coisa ou esquecê-la. É por isso que se julga que o está na potência da Mente é apenas que podemos dizer ou calar, segundo a sua decisão, a coisa de que nos recordamos. No entanto, quando sonhamos que falamos, julgamos que falamos apenas por decisão da Mente, e, todavia, não falamos, ou, se falamos, isso provém de um movimento espontâneo do Corpo. Sonhamos também que escondemos aos homens certas coisas, e isso pela mesma decisão da Mente, em virtude da qual, durante a vigília, calamos o que sabemos. Sonhamos, enfim, que fazemos, por uma decisão da Mente, aquilo que, quando acordados não ousamos fazer. Em conseqüência disto, gostaria de saber se acaso existiriam duas espécies de decisões, as imaginárias e as livres. Se não se quer chegar até este ponto de insensatez, deverá necessariamente reconhecer-se que a decisão da Mente, que se crê livre, não se distingue da imaginação ou memória e não é senão a afirmação necessariamente envolta na idéia, enquanto é uma idéia (ver proposição 49 da Parte II²⁵⁰). E, assim, essas decisões formam-se na Mente com a mesma necessidade que as idéias das coisas existentes em ato. Aqueles, portanto, que julgam que é em virtude de uma livre decisão da Mente que falam, calam-se ou fazem seja lá o que for, sonham de olhos abertos.”

No próximo capítulo, retomaremos a crítica espinosana da idéia de livre arbítrio, através de uma leitura da carta 58 (de Espinosa a Schuller) que nos dará também ocasião de expor o que Espinosa entende por liberdade e como esta pode ser conquistada pelos modos finitos.

²⁵⁰ “Na Mente não existe nenhuma volição, isto é, nenhuma afirmação e nenhuma negação, além da que envolve a idéia, enquanto é uma idéia.”

IV – Prudência como dosagem na produção de efeitos: Espinosa, os chineses e o problema da liberdade

Para estudar o que Deleuze chama de experimentação, que engloba todos os procedimentos que ocorrem nos agenciamentos de desejo, parece-nos de grande valia uma passagem pelo *Tratado da eficácia* de François Jullien. É que tal noção pode ser aproximada daquilo que Jullien começa chamando de eficácia, para, ao final, definir mais precisamente como efetividade. Ao elaborar a idéia de experimentação, Deleuze e Guattari promovem uma renovação do tema da prudência, procurando escapar à concepção aristotélica e lhe dando tons espinosistas. Esta idéia remete à imagem do selo de Espinosa, usado como lacre em sua correspondência. No selo figura uma flor, acompanhada da inscrição *Caute*. Laurent Bove interpreta o convite contido no selo de Espinosa como “a exigência imanente e vital à qual cada um é ligado por seu direito natural. A tese de uma natureza estratégica dos conatus conduz a ler - no espinosismo – uma ontologia dinâmica da decisão dos problemas”²⁵¹. Nesse sentido, acautelar-se não significa seguir uma mera regra prática cujo uso pode ser generalizado e estendido a toda sorte de situação. Ter cautela é colocar-se numa atitude estratégica ao lidar com os outros corpos, é aprender a entrar em composição com eles, a extrair das oscilações afetivas que eles nos provocam um manejo da própria potência de afetar e ser afetado e, conseqüentemente, da potência de agir.

Combate e estratégia: o enraizamento dos modos no inadequado

A noção de estratégia é frutífera para a compreensão do espinosismo e para melhor alinhar as conexões aqui estabelecidas para conceber a produção de efeitos no real fora do esquema voluntarista, calcado numa compreensão do sujeito como forma estanque de apreensão dos objetos, que se transpõe, na esfera ética, para a figura da pessoa. No âmbito das ressonâncias terminológicas e temáticas, ‘estratégia’ se insere no

²⁵¹ BOVE, L. *La stratégie du conatus*. Paris, Vrin, 1996, contra-capá.

mesmo campo que a noção de máquinas de guerra, criada em *Mil platôs*, da necessidade de “combater na imanência”, tematizada por Luiz Orlandi no prefácio à tradução brasileira de *Péricles e Verdi*²⁵², texto em que Deleuze constrói um “plano de coexistência”²⁵³ entre seu pensamento e o de François Châtelet.

Essas noções que remetem ao campo da guerra também vão ao encontro dos temas abordados nos tratados chineses estudados por Jullien, sobretudo os de guerra e diplomacia. O uso de termos bélicos apontaria então para uma visão da vida em sociedade como uma “guerra de todos contra todos”, pautada por uma visão que considera os seres humanos como essencialmente egoístas? Esta seria uma maneira apressada de compreender o *conatus* espinosista, que consistiria na seguinte operação: se o *conatus* se define como o esforço de cada indivíduo em perseverar em seu ser, então, cada indivíduo procurará sobrepor seus interesses de conservação sobre os interesses dos demais. Tal compreensão faria apelo a uma instância reguladora e superior aos interesses individuais, capaz de assegurar uma trégua entre os indivíduos, coibindo os abusos e submetendo as vontades individuais. Mas há uma outra maneira de entender a noção de estratégia, conectando-a com a teoria do *conatus*, que produz uma articulação entre ontologia, ética e política e aponta para um regime democrático, baseado mais na auto-regulação do que na limitação das potências individuais por um poder superior a elas.

Tal maneira não supõe uma passagem fácil e tranqüila entre um tipo de relação entre os indivíduos que se faz por oposição, para se chegar a um ideal de harmonia entre todos os modos. Não haveria qualquer motivo para empregar os termos ‘estratégia’ ou ‘combate’ para aludir a uma convivência que se torna harmônica sem

²⁵² DELEUZE, G. *Péricles e Verdi: a filosofia de François Châtelet*. Rio de Janeiro, Pazulin, 1999. Tradução de Hortência S. Lencastre. Prefácio de Luiz B. L. Orlandi, sob o título de *Combater na imanência*.

²⁵³ ORLANDI, L. B. L. *Combater na imanência*. In: DELEUZE, G. *Péricles e Verdi: a filosofia de François Châtelet*. Rio de Janeiro, Pazulin, 1999, p. 12.

sobressaltos. Assim como a felicidade ou beatitude supõe uma árdua luta individual, que não se faz de uma vez por todas, também a construção de um corpo social em que os indivíduos possam regular sua vida comum só é obtida por meio de lutas cotidianas. Não há facilidade, nem garantias, para que os modos deixem de perceber uns aos outros como empecilhos para começarem a ver como podem se compor.

A oposição entre os modos é uma condição existencial, derivada de um princípio ontológico, que condiciona nosso modo de conhecer ou perceber os corpos. Laurent Bove lembra que “desde a *definição 2 da parte I [da Ética]*, já sabíamos o quanto cada um de nossos pensamentos como cada um de nossos atos iriam necessariamente encontrar, fora dele, um outro corpo e uma outra idéia que lhe faria obstáculo”²⁵⁴. Tudo o que é finito, como os modos, é limitado por outra coisa:

“diz-se que uma coisa é finita em seu gênero quando pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo: um corpo diz-se que é finito porque sempre podemos conceber outro que lhe seja maior.

Do mesmo modo, um pensamento é limitado por outro pensamento. Porém um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo”²⁵⁵.

Não apenas cada modo é limitado por outro, como também cada modo é determinado a agir por causas externas a ele, uma vez que não é causa de si. Os modos, portanto, não dominam as causas que atuam sobre eles. No mais extremo dos arranjos de tal situação, um corpo pode destruir outro (ou partes dele), assim como um pensamento pode aniquilar outro. Mas mesmo no pólo mais atenuado dessa condição da existência dos modos, verifica-se que estes não são autônomos. Cada modo é, certamente, definido por uma essência singular independente dos demais, chamada de *conatus* (esforço para perseverar em seu ser), ou de desejo, quando associada à consciência dos apetites por meio dos quais a essência se exprime. Contudo, as diferentes maneiras pelas quais tal expressão pode se efetuar são condicionadas pelas

²⁵⁴ BOVE, L. *Op. cit.*, p. 12.

²⁵⁵ *Et. I*, def. 2.

interações entre os modos, o que os coloca em situação de heteronomia. Laurent Bove descreve tais condições nos seguintes termos: “colocar a existência de um corpo qualquer é necessariamente colocar, com ele, uma infinidade de outros corpos que fazem, a um só tempo, imediatamente obstáculo a” seu “desenvolvimento autônomo e, se eles não o eliminam de fato, impõem-lhe, do exterior (e em parte), os caminhos necessários de sua expressão”²⁵⁶.

A vertente bélica do conatus

O desejo de cada indivíduo se exprime, portanto, como apetites variáveis de acordo com os corpos que estes encontrem, pois tais encontros ocasionam afecções de alegria ou de tristeza, conforme a demonstração da proposição 56 da terceira parte da *Ética*. Isto quer dizer que cada indivíduo tem uma essência singular, configurada como desejo no caso dos seres humanos, cuja expressão se encontra em interdependência em relação aos outros indivíduos. Mas os modos não são apenas limitados uns pelos outros, nem tampouco o condicionamento da expressão de seu desejo singular constitui a maior das restrições que estes impõem uns aos outros. Um modo, corpóreo ou mental, pode ocasionar o aniquilamento de outro:

“Não existe na Natureza nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída.”²⁵⁷

Este axioma delinea uma existência modal periclitante. Não sabemos quando vamos encontrar a tal coisa mais poderosa que poderá nos destruir. Nesse sentido, Laurent Bove afirma que “a condição dos corpos – de maneira mais urgente ainda que a das sociedades – é uma condição de guerra total e nenhum escapará finalmente à morte”²⁵⁸. No mesmo sentido, Gabriel Albiac descreve “o *conatus*, o esforço” como “a relação agônica de uns seres para

²⁵⁶ BOVE, L. *Op. cit.*, p. 12.

²⁵⁷ *Et*, IV, axioma seguinte à oitava definição.

²⁵⁸ BOVE, L. *Op. cit.*, p. 14.

com os outros no infinito cenário de encontro (isto é, de choque) que é a natureza”. A relação mais imediata entre os modos na duração se faz segundo “uma lógica das potências em conflito, que é uma lógica de guerra”²⁵⁹. Esta condição exige uma cautela ou prudência estratégica que os modos vão aprendendo a ter no contato com os outros corpos, impulsionados pelo *conatus* (esforço por se conservar em seu ser e desenvolver sua potência) que define sua essência. Por isso, o *conatus* pode ser compreendido como “potência singular de afirmação e de resistência” que se desdobra numa “prática estratégica de decisão dos problemas e de sua resolução”²⁶⁰. Por outro lado, o axioma transcrito acima aponta uma saída para as oscilações a que estamos submetidos de acordo com os corpos com que nos deparamos e com os efeitos que eles provocam em nós. Se nada há de tão poderoso que não possa ser destruído por outra coisa (já que a potência de um modo não pode ser ilimitada, uma vez que os modos são finitos), então, é legítimo supor que, por mais intensa que seja a tristeza causada por um mau encontro, esta poderá ser dissipada por uma alegria mais potente que ela. Veremos mais à frente como Espinosa descreve o gerenciamento dos encontros envolvido no processo de liberação dos indivíduos e a importância do uso desta possibilidade de eliminação de um afecto, como pensamento não-representativo, por outro. Tenhamos em mente desde logo, contudo, que tal liberação e a autonomia dela resultante são sempre relativas, no caso dos modos – especialmente no que se refere aos seres humanos, dada a complexidade de seus corpos²⁶¹ – uma vez que eles dependem de outros para a manutenção de suas funções vitais.

²⁵⁹ ALBIAC, G. *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madri, Hipérior, 1987, pp. 359-360. Apud.: MOREAU, P.-F. *Spinoza; l'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, 1994, p. 510.

²⁶⁰ BOVE, L. *Op. cit.*, p. 14. Para uma aproximação do *conatus* espinosista à vontade de potência nietzscheana, sendo o primeiro pensado como individuação desta última e ambos expressando a verdadeira atividade: MARTINS, André. *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos. Encontros entre o trágico e o pensamento intuitivo. O que nos faz pensar*, nº 4, Rio, PUC-RJ, 2000, pp. 183-198.

²⁶¹ Conforme o primeiro postulado da parte II da *Ética*: “o corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto”. Este faz parte de uma série de cinco postulados a respeito do corpo humano seguintes aos axiomas e lemas de física incrustados nesta parte da *Ética* que trata da natureza e da origem da mente humana, o que se justifica

A tendência dos modos ao desenvolvimento de sua potência

É o que Espinosa afirma no quarto postulado da segunda parte: “o corpo humano tem necessidade, para a sua conservação, de muitos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado”. A interdependência entre os corpos não tem um caráter apenas negativo. É esta situação de troca e interação entre os corpos que permite um maior desenvolvimento das mentes. Além disso, cada modo buscando aquilo que é efetivamente útil à sua conservação, ou seja, agindo de acordo com a natureza que decorre de sua essência, conseguirá entrar em composição com os outros modos e se esforçará por não viver os encontros como oposições. O próprio Espinosa torna explícitas as conseqüências desse postulado quando o menciona na quarta parte da *Ética*, no momento em que expõe quais são os princípios de uma vida virtuosa, ou seja, conforme à Razão e quais são as afecções conformes a esta maneira de viver:

“(…) pelo postulado 4 da parte II, segue-se que não pode nunca dar-se o caso de não termos necessidade de nada fora de nós para conservar o nosso ser, e de vivermos de maneira que não tenhamos nenhum comércio com as coisas que estão fora de nós. Se, por outro lado, considerarmos a nossa mente, por certo que a nossa inteligência seria mais imperfeita se a alma fosse única e não entendesse nada além dela mesma. Há, portanto, fora de nós muitas coisas que nos são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferíveis às que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos, absolutamente de mesma natureza, unem-se um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem. Os homens – digo – não podem desejar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo, que as Mentes e os Corpos de todos formem como que uma só Mente e um só

pelo fato de que o corpo é o objeto da idéia que constitui a mente humana, como já foi indicado no segundo capítulo.

Corpo e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos em conjunto procurem a utilidade comum de todos. Daqui se segue que os homens, que se governam pela Razão, isto é, os homens que procuram o que lhes é útil sob a direção da Razão, não desejam nada para si que não desejem para os outros homens, e, por conseguinte, eles são justos, fiéis e honestos.”²⁶²

Este escólio procura refutar uma interpretação do princípio segundo o qual “cada um é obrigado a procurar o que lhe é útil” que o compreende como sendo contraditório em relação à virtude e à piedade. Segundo tal interpretação, o princípio da utilidade se confundiria com um princípio do prazer imediato. A conduta resultante desse princípio se traduziria num egoísmo rudimentar que leva em conta as necessidades próprias mais prementes e a fruição instantânea de um efeito agradável. Espinosa, contudo, não concebe o ‘útil’ apenas como aquilo que garante a sobrevivência de um indivíduo ou lhe é agradável de modo fugaz. Tanto assim que um pouco antes do trecho acima citado, ao dizer que cada um deve procurar aquilo que lhe é útil, faz a seguinte ressalva: “mas o que lhe é útil de verdade”.

Tendência ao útil e movimento de liberação

Esta utilidade verdadeira é determinada pelo desenvolvimento máximo da potência do indivíduo, que se confunde com a busca do maior bem que este possa almejar: “o bem supremo da Mente é conhecimento de Deus, e a suprema virtude da Mente é conhecer a Deus”²⁶³. Ao final da quarta parte da *Ética*, Espinosa retoma este princípio, relacionando o terceiro gênero de conhecimento ou conhecimento intuitivo a seu correspondente afetivo. Nesta formulação sintética, fica claro que o conhecimento de Deus não é uma finalidade derivada de um princípio transcendente à natureza humana, mas decorre da afirmação da essência dos modos humanos, ou seja, do desejo.

²⁶² *Et*, parte IV, proposição 18, escólio.

²⁶³ *Et.*, IV, proposição 28.

“(…) na vida, é primeiro que tudo útil aperfeiçoar, na medida do possível, a inteligência, ou seja, a Razão, e só nisto consiste a suprema felicidade, ou seja, a suprema beatitude do homem. É que a beatitude não é outra coisa que o contentamento do espírito, que provém do conhecimento intuitivo de Deus. Ora, aperfeiçoar a inteligência também não é outra coisa que conhecer a Deus, os atributos de Deus e as ações que resultam da necessidade da Sua própria natureza. Por isso, o fim último do homem, que é conduzido pela Razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber-se adequadamente a si mesmo e a todas as coisas que podem cair sob o seu entendimento.”²⁶⁴

Nessa medida, o espinosismo não se confunde com filosofias em que o sumo bem seria a contemplação mística do divino. Tampouco, para Espinosa, a busca da utilidade seria uma astúcia da Natureza para nos fazer cumprir nossa destinação supra-sensível. O conhecimento de Deus não é um conhecimento apartado daquele a que podemos chegar por meio de nosso contato com outros corpos, mas é o conhecimento que podemos constituir a partir desse contato, na medida em que este nos faz compreender o que há de comum entre todos os corpos, ou seja, os aspectos segundo os quais eles entram em composição.

A busca da utilidade, princípio de uma vida virtuosa, deve ser orientada pelas idéias adequadas que o indivíduo conseguir formar: “o homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa pelo fato de ter idéias inadequadas, não pode dizer-se absolutamente que age por virtude;” porque as idéias inadequadas dão testemunho de sua passividade, não exprimindo sua potência, “mas, sim, somente, enquanto é determinado pelo fato de ter um conhecimento”²⁶⁵. Vale lembrar que a passividade da mente corresponde a uma passividade do corpo, assim como o tornar-se ativo faz-se de modo simultâneo pela mente e pelo corpo. A mente torna-se ativa, ou seja, desenvolve

²⁶⁴ *Et.*, IV, apêndice, capítulo 4.

²⁶⁵ *Et.*, IV, proposição 23.

sua potência produzindo idéias adequadas que conduzem a um arranjo dos afectos imanente à Natureza, ou seja, que estabelece as devidas correspondências entre efeitos e causas. Se Espinosa coloca a razão como diretora deste processo é porque ‘razão’ é o nome dado ao que, em nós, forma idéias adequadas e compreende a ordem necessária da Natureza: “agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade.”²⁶⁶

A utilidade é um princípio conforme à razão, mas é, em primeiro lugar, um postulado derivado da Natureza. Assim sendo, a utilidade primordial não é circunscrita à percepção parcial de cada modo, mas leva em conta um ponto de vista que seria aquele da Natureza inteira. Segundo uma tal perspectiva, não há oposição entre os modos e todos se compõem formando um grande Indivíduo (a própria Natureza). Por isto, Espinosa pode afirmar que o modo de vida prescrito pela razão é aquele que busca harmonia ou acordo, já que a razão espinosista só prescreve o que condiz com a Natureza.

Corpo orgânico, corpo potente e a verdadeira utilidade

A verdadeira utilidade não é apenas a manutenção do funcionamento orgânico do corpo. Em primeiro lugar, é útil aquilo que contribui para que a essência singular de um determinado modo permaneça atualizada, tendo em vista que tal essência se exprime em relações de movimento e repouso entre as partes do corpo deste indivíduo. É o que se pode depreender da proposição 39 da quarta parte da *Ética*: “aquilo que faz que as relações de movimento e de repouso que as partes do Corpo humano têm entre si sejam conservadas, é bom; e, ao contrário, é mau o que faz que as partes do Corpo humano tenham entre si outras relações de movimento e de repouso”. A assimilação

²⁶⁶ *Et*, IV, proposição 24.

entre ‘bem’ e ‘útil’ é realizada na primeira definição da quarta parte da *Ética*: “por bem entenderei aquilo que com certeza sabemos ser-nos útil”. Além disso, a demonstração da proposição 39 autoriza a identificação entre ‘bom’ e ‘útil’ e entre ‘mau’ e ‘prejudicial’, na medida em que estes últimos termos são utilizados na proposição anterior, a qual é retomada na demonstração da proposição 39. Além disso, na demonstração da proposição 38, ‘bom’ e ‘útil’ são colocados como sinônimos. Antes de voltar a ela, vale retomar o escólio da proposição 39 para sedimentar a compreensão do que foi dito acima, a saber, que a conservação do modo em sua singularidade não diz respeito apenas à manutenção da funcionalidade orgânica do corpo. Pode ocorrer que um corpo continue desempenhando suas funções orgânicas, tendo integrado, no entanto, relações de movimento e de repouso entre suas partes que transformaram o indivíduo. Às vezes, tal transformação pode ser radical a ponto de torná-lo quase um morto-vivo, um organismo que meramente funciona, mas não tem, propriamente, vitalidade, tamanha a perda de sua capacidade de afetar e ser afetado, como no célebre exemplo de certo poeta espanhol:

“(…) não ousou negar que o Corpo humano, conservando a circulação do sangue e as outras coisas, por causa das quais se julga que o Corpo vive, possa, não obstante, mudar-se numa natureza inteiramente diferente da sua. É que nenhuma razão me obriga a admitir que o Corpo não morre, a não ser quando se muda em cadáver; mais ainda, a própria experiência parece persuadir-nos do contrário. Sucede, de fato, às vezes, que o homem sofre tais mudanças que eu não diria facilmente que ele é o mesmo; como ouvi contar de um certo poeta espanhol, que tinha sido atingido por uma doença e, se bem que curado dela, ficou, todavia, de tal forma esquecido de sua vida passada que não queria que fossem seus os contos e as tragédias que tinha composto; poderia, por certo,

ser tido como uma criança adulta, se se tivesse esquecido mesmo da sua língua materna.”²⁶⁷

Os encontros com os corpos podem ser ocasião de novas conexões, favorecendo o desenvolvimento de suas capacidades, a expressão de sua potência. Mas podem igualmente diminuir sua capacidade conectiva, ocasionando um recrudescimento de sua potência, como no caso do poeta espanhol, que não somente perdera a capacidade criativa, como também não mais conseguia sequer reconhecer o que houvera criado. A utilidade, manifestamente, encontra-se no primeiro desses pólos e se traduz numa ampliação da gama das coisas de que um corpo é capaz, tendo como correlato um desenvolvimento simultâneo da mente, conforme a proposição 38 da quarta parte da *Ética* e sua demonstração, na qual Espinosa aborda o desenvolvimento concomitante do modo segundo os dois atributos, vinculando a utilidade ao aumento das capacidades da mente. O texto da proposição diz que:

“Aquilo que dispõe o Corpo humano de tal maneira que possa ser afetado de diversos modos ou que o torna apto a afetar os corpos externos de um número maior de modos é útil ao homem; e é-lhe tanto mais útil, quanto o Corpo se tornar por essa coisa mais apto a ser afetado de mais maneiras ou a afetar os outros corpos; e pelo contrário, é-lhe prejudicial aquilo que torna o Corpo menos apto para isto.”²⁶⁸

A demonstração prossegue com remissões ao estabelecido em proposições anteriores:

“Quanto mais apto o Corpo se torna para estas coisas, tanto mais apta a Mente se torna para perceber (pela proposição 14 da Parte II²⁶⁹); e, por conseguinte, aquilo que dispõe o Corpo desta maneira e o torna apto para estas coisas é necessariamente bom, ou seja, útil (pelas proposições 26 e 27 desta parte²⁷⁰), e, tanto mais útil quanto mais apto pode

²⁶⁷ *Et.*, IV, prop. 39, escólio.

²⁶⁸ *Et.*, IV, prop. 38.

²⁶⁹ « A Mente humana é apta a perceber um grande número de coisas, e é tanto mais apta quanto o seu Corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras”. Isto porque a Mente é uma idéia cujo objeto é o Corpo, conforme a proposição 13 da segunda parte da *Ética*.

²⁷⁰ « Tudo aquilo por que nos esforçamos pela Razão não é outra coisa que conhecer; e a Mente, na medida em usa da Razão, não julga que nenhuma coisa lhe seja útil senão aquela que conduz ao conhecimento” (proposição 26). “Não sabemos que nada seja bom ou mau, a não ser aquilo que nos leva verdadeiramente a compreender ou que possa impedir que compreendamos” (proposição 27).

tornar o Corpo para estas coisas; e inversamente (pela mesma proposição 14 da Parte II invertida e pelas proposições 26 e 27 desta parte), é prejudicial se torna o Corpo menos apto para estas coisas. Q. E. D.”²⁷¹

Tornar-se ativo em meio às paixões

O que expande as aptidões do corpo é útil por corresponder a uma expansão da mente. Equivaleria isto a romper a igualdade entre os atributos corpo e mente, ou seja, a conferir um estatuto ontológico superior ao mental, em detrimento do corporal? Tal não pode ser o caso, porque o grau de complexidade que a mente pode alcançar depende das conexões que o corpo tiver ocasião e for capaz de estabelecer, o que define a primazia do corpo. Por que então o conhecimento definiria a utilidade suprema para o modo humano? Ocorre que nenhum modo, por ser finito, é causa de si.

Os modos experimentam efeitos dos quais não são agentes, ou, por vezes, a produção desses efeitos não depende inteiramente do modo que o experimenta. É isto que define a passividade dos modos em geral, que se estende, evidentemente, aos seres humanos: “diz-se que nós padecemos, quando algo se produz em nós de que não somos senão a causa parcial, (...) algo que não pode deduzir-se só das leis da nossa natureza”²⁷². Espinosa acrescenta mais à frente que “o homem está sempre necessariamente sujeito às paixões”²⁷³, na medida em que não pode deixar de ser uma parte da Natureza e transformar-se no todo. O conhecimento adequado das causas é a

²⁷¹ *Et*, IV, proposição 38, demonstração.

²⁷² *Et*, IV, proposição 2, demonstração. Em *Et*., III, definição 2, Espinosa define atividade como ser causa adequada e passividade como ser causa parcial: “digo que agimos quando se produz em nós, ou fora de nós, qualquer coisa de que somos a causa adequada, isto é (pela definição precedente) quando se segue da nossa natureza, em nós ou fora de nós, qualquer coisa que pode ser conhecida clara e distintamente apenas pela nossa natureza. Mas, ao contrário, digo que padecemos quando em nós se produz qualquer coisa ou qualquer coisa se segue da nossa natureza, de que não somos senão a causa parcial”. A definição anterior estabelece uma distinção entre “causa adequada” e “causa inadequada ou parcial”, em função do quanto um e outro tipo de causa permitem conhecer o efeito por elas produzido: “chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por ela; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecido por ela”. (*Et*, III, definição 1)

²⁷³ *Et*., IV, proposição 4, demonstração, corolário.

maneira pela qual os indivíduos finitos podem sair da passividade, não se tornando imunes às paixões, mas compreendendo suas causas e passando, assim, a dispor de meios para gerenciá-las: “as ações da Mente nascem apenas das idéias adequadas; as paixões dependem apenas das idéias inadequadas”²⁷⁴.

As paixões vinculam-se a idéias inadequadas porque tais idéias apenas indicam o efeito dos outros corpos sobre o nosso, sem nos dar a conhecer a natureza dos corpos que encontramos e sem nos fazer compreender em que medida um dado corpo atua como causa de um determinado efeito produzido em nós. Nesse sentido, as paixões são não apenas idéias inadequadas como também confusas²⁷⁵, pois sinalizam um aumento ou diminuição de potência produzido em nosso corpo e a direção de nossa atenção para tal ou qual idéia, sem permitir discriminar o papel de cada corpo envolvido na produção desses efeitos. Contudo, se estamos sujeitos a ter sempre idéias inadequadas, isto não significa que elas tenham que permanecer como tais. Podemos compreender adequadamente os efeitos que nos sobrevêm e, nesta medida, tornarmo-nos ativos: “uma afecção, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dela formamos uma idéia clara e distinta”²⁷⁶. Tal possibilidade não conhece limites, ou seja, “não há nenhuma afecção do Corpo de que nós não possamos formar um conceito claro e distinto”²⁷⁷. O que nos assegura esta possibilidade é a unidade entre corpo e mente, que são um mesmo indivíduo concebido sob atributos diferentes. Tudo o que ocorre no corpo tem um correspondente mental²⁷⁸, mas apenas os afetos alegres nos permitem sair da passividade, ligando adequadamente os efeitos às suas causas.

²⁷⁴ *Et.*, III, proposição III.

²⁷⁵ «Uma afecção, chamada paixão da alma, é uma idéia confusa pela qual a Mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do sue Corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual a Mente é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra”. (*Et.*, III, *Definição geral das afecções*, localizada ao final desta parte)

²⁷⁶ *Et.*, V, proposição 3.

²⁷⁷ *Et.*, V, proposição 4.

²⁷⁸ « Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana; por outras palavras: a idéia dessa coisa existirá necessariamente na alma; isto é, se o objeto da

Os perigos no combate e o cultivo da alegria

A formação de idéias adequadas e o encadeamento dos afectos de acordo com elas, na medida em que significa um domínio sobre as causas, e sua afirmação, pois é também compreensão da necessidade dos efeitos, equivale à conquista de um modo de existência autônomo. A relação entre o processo de conquista da autonomia e a compreensão da necessidade do que ocorre na Natureza é assim descrita por Espinosa: “na medida em que a Mente conhece as coisas como necessárias, tem maior poder sobre as afecções, por outras palavras, sofre menos por parte delas”. Tal conhecimento é tanto mais eficaz quanto mais versar “acercadas coisas singulares”²⁷⁹. A dificuldade para se conquistar um tal modo de existência é assim descrita por Laurent Bove: “a autonomia como afirmação absoluta da causa é um combate”, já que “somos apenas, desde nosso nascimento, de maneira extremamente parcial, a causa do que ocorre em nós e do que fazemos”²⁸⁰, em função da dependência que o corpo humano tem em relação a outros corpos. A passagem dos modos a uma situação de autonomia se faz, na *Ética*, pelo acesso ao terceiro gênero de conhecimento, que não lhes é assegurado de antemão e nem é caracterizado como uma posse definitiva, já que, enquanto o modo se exprimir pelo atributo Corpo, estará submetido ao acaso e poderá sucumbir a um mau encontro. Esta seria uma maneira de pensar a morte de François Zourabichvili, que não muito tempo depois de publicar dois livros a respeito da filosofia de Espinosa²⁸¹, e apesar de ter sustentado que o estudo de um pensamento passa pelo movimento de refazê-lo²⁸², com as conotações afetivas que isto implica, deu cabo da própria vida.

idéia que constitui a Mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente.” (*Et*, II, proposição 12).

²⁷⁹ *Et*, V, proposição 6 e escólio.

²⁸⁰ BOVE, L. *Op. Cit.*, p. 13.

²⁸¹ *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris, PUF, 2002 e *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris, PUF, 2002.

²⁸² “Acredita-se, por vezes, que expor um conceito concerne a réplica escolar, ao passo que é realizar o movimento dele por si e sobre si.” (ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris, Ellipses, 2003, p. 4).

Pensar o suicídio como efeito de causas externas ao indivíduo²⁸³, como resultado de maus encontros entre corpos, é coerente com o que diz Espinosa. Depois de afirmar²⁸⁴ que a Natureza, e a razão em acordo com ela, inclina os seres humanos a desejarem não apenas o que lhes convém do ponto de vista da utilidade, ou seja, da conservação de seu ser, como também as coisas capazes de lhes conduzir “a uma maior perfeição”; Espinosa extrai desses pressupostos uma consequência referente ao suicídio. Tendo em vista que o esforço por perseverar em seu ser (e aperfeiçoá-lo) define a essência dos modos (e, se acompanhado de consciência, a essência dos modos humanos), seria contraditório pensar que um desejo de aniquilamento do próprio ser pudesse derivar da essência de um modo. Desse modo, ainda que a ação que leva à morte de um determinado indivíduo tenha sido empreendida por ele mesmo, este não pode ser, sem contradição, considerado como causa de sua própria morte. Para Espinosa, portanto, “aqueles que se suicidam são impotentes de espírito”, na medida em que não conseguem resistir aos efeitos provocados por maus encontros com outros corpos. Aqueles que tiram a própria vida o fazem por terem sido “completamente subjugados por causa externas, em oposição à sua natureza”.

É interessante notar que as considerações a respeito do suicídio se inserem numa argumentação que visa estabelecer a virtude como decorrente do desdobramento da essência dos modos, ou seja, da afirmação e aumento da potência modal²⁸⁵. Para

²⁸³ “Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior” (*Et.*, III, proposição 4). Espinosa demonstra a proposição, não sem antes afirmar que ela é “evidente por si mesma”. A evidência reside na impossibilidade de se conceber como parte da essência de um indivíduo um elemento capaz de destruí-lo. O argumento de Espinosa, aliás, procura unir lógica formal e ontologia, na medida em que parte da definição da coisa e mostra sua relação com a essência da mesma: “(...) a definição de qualquer coisa afirma a essência dessa coisa, mas não a nega; por outras palavras, ela põe a essência da coisa, mas não a suprime. Por conseguinte, enquanto considerarmos somente a coisa e não as causas exteriores, nada podemos encontrar nela que a possa destruir. Q. E. D.” (*Et.*, III, proposição IV, demonstração).

²⁸⁴ *Et.*, IV, prop. 18, escólio. As citações que se seguem, neste parágrafo são retiradas deste mesmo escólio.

²⁸⁵ *Et.*, IV, prop. XX: “Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente.”

Espinosa, nada pode haver de virtuoso numa mortificação do corpo e a posição da questão do suicídio nesse contexto faz parte de uma estratégia argumentativa que ressalta a importância do cultivo da alegria por meio do trato com os corpos, que leva a uma ampliação e diversificação dos poderes da mente. A figura do suicida funciona aqui como contra-exemplo, como advertência do extremo a que se pode chegar levado por maus encontros. Começemos por desvincular a busca daquilo que nos é útil (para conservar nosso ser, o que significa desenvolver ao máximo o grau de potência de que somos capazes) da busca por uma vida virtuosa. Esqueçamo-nos da ligação ente virtude e força ou potência²⁸⁶, desenvolvimento de poderes e capacidades, e do papel da alegria nesse processo. Isso poderá bastar para que acreditemos que a virtude só pode ser alcançada por meio da negação dos poderes corporais, ao invés do conhecimento destes e do que pode favorecer seu florescimento. Logo estaremos glorificando a tristeza sob suas várias formas e precisaremos acreditar que a vida nos foi concedida como um dom divino e intocável para assegurar seu valor, já que este não poderá ser depreendido do próprio transcorrer de nossa vida. Numa perspectiva espinosista, isto seria contrário à essência dos modos, pois desejar aquilo que diminui nossa potência de agir assim como a nossa potência de afetar e ser afetados é contrário à nossa natureza e só poderia derivar de uma espécie de envenenamento, do contato com corpos e idéias que pervertam a natureza do modo em questão. É o que fica claro no escólio da proposição que acabamos de ver:

“Ninguém, portanto, que não seja vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, omite desejar o que lhe é útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém – digo – por necessidade de sua natureza, mas sim coagido por causas externas, tem aversão aos alimentos ou se suicida – o que pode acontecer de muitos modos. Com efeito, alguém suicida-se, coagido por outro, que lhe torce a mão, na qual tinha por

²⁸⁶ “Por virtude e potência entendo a mesma coisa, quer dizer (pela proposição 7 da Parte III) a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisa que só podem ser compreendidas pelas leis da própria Natureza”. (*Et.*, IV, definição 8)

acaso tomado uma espada, e obriga-o a dirigir a espada contra o próprio coração; ou porque, por ordem do tirano, como Sêneca, é obrigado a abrir as veias, isto é, porque ele deseja evitar, por um mal menor, um mal maior; ou finalmente, porque causas exteriores ocultas dispõem a sua imaginação e afetam o seu corpo de tal maneira que este reveste uma outra natureza contrária à primeira e cuja idéia não pode existir na Mente (pela prop. 10 da parte III). Mas, que o homem se esforce por necessidade da sua natureza por não existir ou por se mudar numa outra forma, é tão impossível como que alguma coisa seja produzida do nada, como cada um pode ver com um pouco de reflexão.”²⁸⁷

Talvez o acontecimento que acaba de ser mencionado para iniciar esta breve abordagem do tratamento dado ao tema do suicídio na *Ética* tenha uma carga emocional exageradamente forte. O problema aqui tratado pode, no entanto, justificar o peso de tal lembrança. Numa época em que a depressão se tornou, de maneira literal, moeda corrente (devidamente explorada pela indústria farmacêutica com a ajuda de tantos produtores de diagnósticos apressados e abusivamente generalizantes), faz-se urgente reativar a tradição filosófica da alegria, que pode conduzir a um conhecimento do aspecto segundo o qual todos os modos se compõem. A alegria está de acordo com a natureza de todos os modos, já que o que é próprio de sua essência é o aumento de potência, não a diminuição. Se esta ocorre, como fruto dos maus encontros, podendo levar um indivíduo a atuar como instrumento de sua própria destruição, isto não deve servir a ninguém como estímulo para cultivá-la. A dificuldade para conquistar as paixões alegres e, a partir delas, chegar às alegrias ativas, em outras palavras, a dificuldade de sair da situação de heteronomia, não deve levar nem à condenação moral dos que perecem nesta luta, nem ao esmorecimento.

A consciência como ilusão

Em *Espinosa filosofia prática*, Deleuze vincula a situação de heteronomia dos modos a uma ilusão constitutiva da consciência, a qual nada parece nos permitir

²⁸⁷ *Et*, IV, prop. 20, escólio.

ultrapassar. A situação descrita é dramática, pois os seres humanos parecem fadados a não ter idéias adequadas, ou seja, a não conhecer as causas que determinam os efeitos que neles se produzem e que eles, por sua vez, ajudam a produzir. As idéias inadequadas sendo-lhes vedadas, a felicidade, que equivale à liberdade, também o será.

“as condições nas quais conhecemos as coisas e tomamos consciência de nós mesmos nos condenam a *ter tão-somente idéias inadequadas*, confusas e mutiladas, efeitos separados de suas próprias causas”²⁸⁸. Eis porque nem sequer podemos pensar que as crianças sejam felizes e nem que o primeiro homem seja perfeito: ignorantes das causas e das naturezas, reduzidos à consciência do acontecimento, condenados a sofrer efeitos cuja lei se lhes escapa, são escravos de qualquer coisa, angustiados e infelizes à medida da sua imperfeição.”²⁸⁹

No escólio de uma das proposições em que Deleuze se apóia para apontar a consciência como produtora de ilusões (*Et*, II, prop. 29, esc.), caracterizando-a como poder de criar, armazenar e reconhecer imagens, Espinosa acena para a capacidade que os modos têm de formar idéias adequadas, que seria realizada no segundo gênero de conhecimento com as noções comuns. À primeira vista, a incompatibilidade entre o primeiro e segundo gêneros de conhecimento é tão flagrante que não se percebe facilmente como se faria a passagem de um ao outro. O primeiro gênero de conhecimento produz idéias inadequadas que indicam as maneiras pelas quais os corpos exteriores afetam nosso corpo, por isso seu modo de expressão pode ser definido como um discurso que se faz por meio de signos. O segundo gênero de conhecimento permite

²⁸⁸ Deleuze remete, neste ponto, a *Et*, II, 28 (“as idéias das afecções do corpo humano, consideradas apenas na sua relação com a mente humana, não são claras e distintas, mas confusas”). Na demonstração, Espinosa diz que as idéias que temos do modo pelo qual os outros corpos afetam o nosso, quer dizer, nossas afecções, “são como conclusões sem suas premissas”) e 29 (“a idéia da idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da mente humana”). O escólio desta proposição afirma que “a mente não tem um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado de si mesma e do seu corpo e dos corpos exteriores, todas as vezes que ela percebe as coisas segundo a ordem comum da Natureza; isto é, todas as vezes que é determinada do exterior, pelo choque acidental das coisas, a considerar isto ou aquilo”. Ao final do escólio, há uma menção à possibilidade de o modo ter idéias adequadas, mas não ao modo pelo qual ela poderá ser efetuada.

²⁸⁹ DELEUZE, G. *Spinoza philosophie pratique*. Paris, Minuit, 1981, pp. 30-31.

unir a constatação dos efeitos às idéias de suas causas, fornecendo noções a respeito da natureza dos corpos em questão. Nesse sentido, as noções comuns podem ser chamadas de conceitos. Deleuze expõe este aparente impasse da seguinte maneira:

“Os signos ou afectos são idéias inadequadas e paixões; as noções comuns ou conceitos são idéias adequadas das quais decorrem verdadeiras ações. Se nos reportarmos à clivagem da causalidade, os signos remetem aos signos assim como os efeitos aos efeitos, segundo um *encadeamento associativo* que depende de uma ordem como simples encontro ao acaso dos corpos físicos. Os conceitos, entretanto, remetem aos conceitos, ou as causas às causas, o que se dá segundo um encadeamento dito automático, determinado pela ordem necessária das relações ou proposições, pela sucessão determinada de suas transformações e deformações. Assim, pois, contrariamente ao que acreditávamos, parece que os signos e os afectos não são e não podem ser um elemento positivo da *Ética*, e menos ainda uma forma de expressão. O gênero de conhecimento que eles constituem não seria bem um conhecimento, mas antes uma experiência onde se encontram ao acaso idéias confusas de misturas entre corpos, imperativos brutos para evitar tal mistura e buscar tal outra e interpretações mais ou menos delirantes dessas situações. É uma linguagem material afetiva mais que uma forma de expressão e que se assemelha de preferência aos gritos do que ao discurso do conceito. Parece então que se os signos-afectos intervêm na *Ética* é só para serem severamente criticados, denunciados, devolvidos à sua noite em que a luz ricocheteia ou na qual ela perece.”²⁹⁰

A produção do conhecimento adequado

Contudo, se as condições iniciais da vida de todo indivíduo modal só permitem que ele produza idéias inadequadas, limitando-o ao âmbito da paixão, na medida em que apenas sofre os efeitos sem conhecer as causas, é preciso supor a possibilidade de

²⁹⁰ DELEUZE, G. *Critique et clinique. Spinoza et les trois 'Éthiques'*. Paris: Minuit, 1993, pp. 178-179.

se chegar ao segundo gênero de conhecimento por meio do primeiro. Sendo assim, os signos ou afectos devem trazer em si algo que aponte para os conceitos ou noções comuns. Nas palavras de Deleuze, deve haver “ao menos certos signos” que “nos sirvam de trampolim e” só ficará demonstrado como se chega finalmente ao terceiro gênero de conhecimento se verificarmos “que certos afectos nos proporcionem o impulso necessário”²⁹¹. É por constatar a necessidade da demonstração da possibilidade desse percurso do afetivo ao conceitual e do conceitual ao intuitivo que a leitura deleuzeana de Espinosa articula da maneira mais cerrada a teoria dos afectos à teoria dos três gêneros de conhecimento, soldando teoria (do conhecimento e ontologia) e prática, na medida em que mostra que os gêneros de conhecimento são também modos de existência.

A alegria é precisamente o caminho que leva do primeiro ao segundo gênero de conhecimento, uma vez que as paixões alegres, mesmo constituindo idéias inadequadas, indicam que há algo de comum entre o corpo afetado e aquele que o afeta. A alegria é o signo de uma composição bem sucedida entre corpos, indicando um aumento de potência que se opera neles. Entretanto, não são todas as interações entre corpos que resultam nesse aumento de potência indicado pela alegria. Há corpos com os quais nos deparamos, e também modos de pensamento, que diminuem nossa potência de agir e nossa capacidade de afetar e sermos afetados. Daí a necessidade de “uma *seleção* dos afectos passionais, e das idéias de que eles dependem, que deve liberar alegrias, signos vetoriais de aumento de potência, e repelir as tristezas, signos de diminuição”²⁹². Por meio do nosso contato com os corpos, da experimentação, no sentido de experiência e no sentido de procedimento que se faz por ensaios e tentativas, podemos, aos poucos, aprender a organizar bons encontros e a evitar os maus, o que

²⁹¹ Id, p. 179.

²⁹² Id. Ibid.

envolve um conhecimento de quais corpos e idéias nos são benfazejos e em que medida ou dose o são (pois há sempre o risco de hiper-estimulação de uma das partes de nosso corpo em detrimento de outras, o risco de saturação ou intoxicação, assim como o risco de aparecimento de idéias obsessivas que impedem o surgimento de outras novas). Deleuze chama atenção para o perigo envolvido nessa seleção e para seu caráter problemático:

“Essa seleção é muito dura, muito difícil. É que as alegrias e as tristezas, os aumentos e as diminuições, os esclarecimentos e os assombreamentos costumam ser ambíguos, parciais, cambiantes, misturados uns aos outros. E sobretudo muitos são os que só podem assentar seu Poder na tristeza e na aflição, na diminuição de potência dos outros, no assombreamento do mundo: fingem que a tristeza é uma promessa de alegria e já uma alegria por si mesma. Instauram o culto da tristeza, da servidão ou da impotência, da morte. Não param de emitir e de impor signos de tristeza, que apresentam como ideais e alegrias às almas que eles mesmos tornaram enfermas. É o caso do par infernal, o Déspota e o Sacerdote, terríveis “juízes” da vida. A seleção dos signos ou dos afectos como primeira condição para o nascimento do conceito não implica, pois, só o esforço pessoal que cada um deve fazer sobre si mesmo (Razão), mas uma luta passional, um combate afectivo inexpiável em que se corre risco de vida, onde os signos afrontam os signos e os afectos se entrechocam com os afectos, para que um pouco de alegria seja salva, fazendo-nos sair da sombra e mudar de gênero.”²⁹³

Uma política da autonomia: o sábio e a ampliação da liberdade relativa

Vimos que Laurent Bove se referia à busca individual por autonomia e à própria condição inicial de existência dos modos como um combate. Não se trata de uma luta

²⁹³ Id., p. 180.

para destruir os outros, mas para afirmar a potência própria de cada indivíduo e desenvolvê-la:

“(...)os corpos (como os pensamentos) lutam desde seu nascimento segundo os meios específicos ligados a sua complexidade, para construir e defender o espaço-tempo de sua afirmação: *tempo* da produtividade estratégica de cada modo finito que Espinosa nomeia ‘duração’, ou seja, ‘continuação indefinida da existência’ (Et., II, def. 5); *espaço* da finitude em que cada coisa ‘finita em seu gênero’ é limitada por uma outra de mesma natureza’. (...) A estratégia do *conatus* é, em primeiro lugar, uma conquista do espaço, tanto para os corpos quanto para as idéias. Pois as outras idéias também são, como os corpos, fora de nós, verdadeiros sistemas de representações que se impõem imediatamente a nosso espírito, reduzindo assim sua capacidade inata de exercer sua potência. Espinosa não cessará de lutar a fim de conquistar novos espaços para o pensamento... e a liberdade: luta ideológica e política, constitutiva de um espaço público da livre expressão das opiniões, cadinho da dinâmica constitutiva da democracia.²⁹⁴”

A busca por autonomia individual implica numa luta política por uma sociedade que favoreça a “autonomização” de seus participantes. A argumentação espinosista em favor de uma sociedade democrática não se baseia na universalização dos direitos que o indivíduo exige para si (algo como: “se quero afirmar minha liberdade, devo afirmar também ao mesmo tempo a liberdade de todos os outros seres humanos”). O desejo de viver numa sociedade o mais livre possível deriva do princípio da busca da própria utilidade, ou seja, do *conatus*. No apêndice da quarta parte da *Ética*, síntese do que foi dito nesta parte, elaborada para poder ser abarcada “com um só olhar”, Espinosa afirma que:

“É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e não siga a ordem comum desta. Se, entretanto, vive entre indivíduos cuja natureza está de acordo com a sua, por isso mesmo a capacidade de agir do homem é secundada e favorecida. Mas se, ao contrário, ele se encontra entre indivíduos tais que de forma nenhuma estão de acordo

²⁹⁴ BOVE, L. *Op. cit.*, p. 15.

com a sua natureza, com dificuldade poderá acomodar-se a eles sem uma grande mudança de sua natureza”²⁹⁵.

Por isto, aquele que procura viver como sábio, buscando sua autonomia, procura igualmente contribuir para que os outros vivam do mesmo modo, já que isto o favorece em seu esforço para perseverar em seu ser. Além disto, pode-se pensar que a democracia é o regime em que o indivíduo composto por um grupo de seres humanos pode desenvolver mais plenamente a sua potência, como quer Laurent Bove:

“Essa aptidão de uma sociedade para a afirmação absolutamente absoluta de sua potência, Espinosa a nomeia democracia. E é também neste mesmo sentido, o do movimento real da produção autônoma do real, que a democracia é a idéia adequada (como idéia ‘absoluta’ e ‘perfeita’) da sociedade humana.

Como a sabedoria para o corpo individual, a democracia é, para o corpo social, o movimento real da vida na sua afirmação pela qual se abole definitivamente o estado de impotência e servidão do ser-dado. É também o combate de Espinosa que, sobre a base de um saber verdadeiro, participa da construção das condições objetivas desse movimento liberatório.²⁹⁶”

Efetividade chinesa: escapando ao modelo aristotélico

O movimento de liberação de que tratamos até agora não supõe, como se sabe, uma vontade entendida como livre-arbítrio. A atividade espinosista não é a ação empreendida por um sujeito livre, capaz de se sobrepor à causalidade natural, mas é o tornar-se livre do indivíduo por meio da compreensão das causas atuantes na natureza. Nesse sentido, uma aproximação entre o pensamento de Espinosa e de alguns chineses antigos, estudados por François Jullien em seu *Tratado da eficácia*, torna-se frutífera. Tal aproximação visa delinear mais precisamente uma concepção da produção estratégica de efeitos na imanência, isto é, uma concepção que supõe, na Natureza, apenas uma ordem causal imanente, acima da qual nada pode ser colocado, nem mesmo

²⁹⁵ *Et.*, IV, apêndice, parágrafo inicial e capítulo 7.

²⁹⁶ BOVE, L. *Op. cit.*, pp. 16-17.

algo como uma vontade divina. Desse ponto de vista, cada indivíduo poderá ser tanto mais bem sucedido na produção dos efeitos por ele desejados quanto mais procurar compreender tal ordem, quanto menos tentar, em vão, contrapor-se a ela. O texto de Jullien interessa-nos, sobretudo, por procurar apreender de textos clássicos chineses sobre guerra, oratória e diplomacia²⁹⁷ uma concepção de eficácia que se contrapõe, ou fornece uma alternativa, ao modelo da ação, calcado principalmente nas éticas aristotélicas. O que Jullien designa como paradigma da ação é todo e qualquer sistema voluntarista que suponha que o comportamento dos homens deriva de uma decisão livre, sendo determinado pela vontade. Na medida em que critica tal paradigma e propõe sua substituição pela idéia chinesa de eficácia, Jullien fornece elementos para pensar a produção de efeitos numa perspectiva determinista. Isto permite uma aproximação entre Espinosa e os chineses. Tanto para Espinosa, quanto para os autores dos tratados estudados por Jullien, é possível conciliar a iniciativa dos indivíduos com a inserção dos efeitos produzidos e sofridos por eles numa cadeia de causas e efeitos que não emana de sua vontade. A iniciativa individual não instauraria uma ordem causal

²⁹⁷ Logo no começo de seu ensaio (*Tratado da eficácia*. São Paulo, Ed. 34, 1998. Tradução brasileira de Paulo Neves), Jullien define o conjunto de textos a que se referirá ao longo texto, com as abreviações respectivas de autores e títulos de obras, operando igualmente uma delimitação inicial do tema a ser tratado. “Na China do fim da Antigüidade, com efeito, duas correntes se opõem cada vez mais claramente: a dos ‘moralistas’, cujo representante mais conhecido é Mêncio (abr.: MZ), no século IV antes de nossa era, com o *Zhong yong* (abr.:ZY); e a que poderíamos chamar dos ‘realistas’, os quais, na corrida desenfreada ao poder que os Reinos Combatentes então conhecem, reagem contra a tradição e o ensinamento dos ritos.

São estes últimos que desenvolvem da maneira mais explícita possível, na China, o pensamento da eficácia. Mas veremos que os próprios moralistas, e em particular Mêncio, embora assumindo posições contrárias, estão de acordo com eles em muitos pontos. Pois o pensamento da eficácia é partilhado por todos, residindo a diferença apenas no ‘caminho’ tomado.” (*Op. Cit.*, p. 11)

Os principais pontos de incidência do pensamento da eficácia são “a guerra, o poder” e “a palavra”, o que define um tratamento especial conferido a *Laozi* (conhecido entre nós como *Lao-tsé*), pois este atravessa todos os três temas. Jullien manifesta a vontade de retirar “*Laozi* (abr.: LZ, século VI ou IV antes de nossa era?)” de um certo “horizonte místico no qual o Ocidente se comprazeu em colocá-lo, para inscrevê-lo na base desta reflexão sobre o efeito” (*Op. Cit.*, p. 12). No que se refere à guerra, o texto mais importante é o de Sun-tsu (Sunzi, abr.: SZ), *A arte da guerra*, que dataria do século VI ou V a.C. Para tratar de política, Jullien refere-se a Han Feizi (abr.: HFZ, 280?-234 a. C.). Quanto à diplomacia e ao uso político da palavra, que Jullien diz configurar uma “anti-retórica” (*Op. Cit.*, p. 12), já que, na China, este não se pauta pela persuasão, o texto de referência é o *Gui gu zi* (abr.: GGZ, 390?-320? a. C.).

distinta daquela vigente na natureza inteira, mas deveria se inserir nela, esposá-la, tirar partido dos processos em curso na natureza.

Espinosa e o Oriente: abordagens críticas

A idéia de aproximar Espinosa do pensamento chinês, ou oriental, de maneira mais geral, não é nova. Bayle, Malebranche, Hegel e Schopenhauer já o fizeram, mas, em todos esses casos, a aproximação entre os dois modos de pensar inseria-se num esforço de afastá-las, excluí-las por meio de refutação. Deve-se ressaltar desde logo que as posições de Hegel e Schopenhauer frente a Espinosa não são equivalentes às de Bayle e Malebranche, uma vez que as falhas apontadas em sua filosofia pelos primeiros não envolvem classificá-lo como ímpio ou ateu, atitude em voga no século XVII e no início do século XVIII.

O verbete de Bayle sobre Espinosa em seu *Dictionnaire historique et critique*, cuja primeira edição data de 1679, tem papel fundador na recepção de Espinosa. Conforme Marilena Chauí, Bayle “inaugura a tradição interpretativa de Espinosa”, cunhando “idéias, imagens e sugestões que iriam alimentar, durante os séculos vindouros, as sucessivas leituras da obra, e, mais freqüentemente, as substituiriam”²⁹⁸. No verbete de Bayle, a comparação com várias fontes orientais tem o sentido de inserir o pensamento espinosista numa tradição anterior, qual seja, a daqueles que defenderam o ateísmo. Disto resulta uma amenização do caráter novo das idéias de Espinosa e um

²⁹⁸ CHAUÍ, M. *A nervura do real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 281. No capítulo em questão, *A imagem*, a autora faz uma leitura detalhada do verbete *Spinoza*, mostrando as estratégias argumentativas utilizadas por Bayle na montagem de um “processo de ateísmo” (p. 283) contra Espinosa. Nessa empresa, enumera algumas dessas imagens inaugurais, nomeando os que dela se serviram posteriormente, tais como a imagem de Deus como “a aranha que produz a teia a partir de seu próprio umbigo”, empregada por Nietzsche em seus momentos de crítica a Espinosa, e as imagens aquáticas, como aquela em que a substância é “como um oceano imenso no qual se movem frasquinhos cheios d’água, que, onde quer que estejam e para onde quer que se dirijam, estão sempre mergulhados nesse oceano” (p.284). Tais imagens marinhas são posteriormente reativadas na crítica hegeliana, em que se trata de mostrar que os modos não chegam a perfazer uma individuação consistente, pois não conseguem submergir de modo definitivo do oceano da substância, como faz ver Marilena Chauí (p. 65 do volume de notas, bibliografia e índices de *A nervura do real*, notas 105, referente a Nietzsche, e 106, mencionando a crítica de Hegel a Espinosa).

conseqüente rebaixamento de sua filosofia. Esta maneira de proceder se conecta ao resultado final do esforço demonstrativo do verbete, que é a desqualificação das idéias de Espinosa através de uma argumentação que começa por afirmar que o pensamento de Espinosa seria confuso. Tal confusão derivaria de uma incoerência dos argumentos, que por sua vez seria gerada pela extravagância de seu autor, extravagância esta que seria conseqüência de uma loucura, que de resto estaria por trás de todo defensor de idéias ligadas ao ateísmo. Toda aquela catedral construída *more geometrico* apenas retomaria “uma ‘seita conhecida dos chineses’, opiniões de ‘certos maometanos conhecidos como homens da verdade’, a ‘cabala dos sufis’, idéias de alguns ‘letrados persas’, certos ‘dogmas conhecidos dos hindus’, o hermetismo dos egípcios, (...), e a posição dos saduceus maometanos, para os quais ‘tudo o que se vê, tudo o que está no mundo, tudo o que foi criado é Deus’”²⁹⁹.

Malebranche escreve um opúsculo intitulado *Conversa entre um filósofo cristão e um filósofo chinês*, que teria o objetivo de ajudar os jesuítas em suas missões de conversão na China, através de uma assimilação entre o pensamento chinês, tal como transmitido a Malebranche pelos próprios jesuítas, e a filosofia de Espinosa. Segundo Marilena Chauí, contudo, a motivação mais “profunda” do texto era a de afastar as “acusações” de espinosismo que pairavam sobre a filosofia do próprio Malebranche. Marilena Chauí conta que “tanto” para “os jesuítas” quanto para “Arnauld, (...)” várias das teses malebrancheanas, tais como a limitação da ciência do Cristo, a prova da existência de Deus pela infinidade da extensão inteligível, a explicação dos milagres a partir de uma concepção necessária da Providência, a *visão em Deus*, fariam de

²⁹⁹ CHAUI, M. *Op. cit.*, p. 284. No trecho em questão, a autora cita o *Dictionnaire historique et critique de M. Pierre Bayle*, 2ª ed., Roterdã, 1702, provavelmente a página 626 (não é possível saber ao certo, mas é o que se deduz do fato de esta página ser mencionada ao fim de várias citações retiradas do verbete, entremeadas dos comentários acerca das imagens forjadas por Bayle, mencionados acima).

Malebranche um espinosista, ainda que a despeito de si mesmo”³⁰⁰. De qualquer modo, o que aproximaria o espinosismo de alguma vertente do pensamento chinês seria o ateísmo, ou seja, a impiedade e a identificação entre Espinosa e os chineses se justificaria pelo combate a tal impiedade, ainda que essa assimilação tivesse como efeito secundário uma eventual caracterização dos chineses de modo geral e do imperador em particular como ateus, conforme o parecer dos missionários jesuítas. Aos críticos de seu opúsculo, Malebranche responde:

“Para contentar o crítico tão delicado, basta trocar chinês por japonês, siamês ou mesmo francês, pois ele há de convir que por essas bandas o sistema do ímpio Espinosa fez grandes estragos. E parece-me haver forte relação entre as impiedades de Espinosa e nosso filósofo chinês [...]. Dizer que ‘a filosofia chinesa condena o ateísmo’ é o mesmo que dizer que a da Europa também o faz. Isso impede que haja espinosistas? E impede que se escreva uma conversa entre um cristão e um espinosista para melhor combater os paradoxos desse ímpio?”³⁰¹

Já para Hegel, estabelecer uma associação entre Espinosa e o Oriente serve para apontar-lhes uma falta comum. As ressonâncias orientais da filosofia espinosana ecoariam a ausência “do princípio ocidental da individualidade”³⁰². O que Hegel via como deficiência é o que faz, a nosso ver, a grande força do pensamento chinês tal como apresentado por Jullien, bem como o que faz do espinosismo um modo alternativo de pensar no Ocidente. Certamente, nem os chineses nem Espinosa pressupõem uma individualidade pessoal calcada na possibilidade de exercer uma vontade livre para pensar a produção de efeitos. No entanto, de uma eventual ausência

³⁰⁰ CHAUI, M. *Op. Cit.*, p. 24.

³⁰¹ MALEBRANCHE. *Avis touchant l'entretien d'un philosophe chrétien et un philosophe chinois composé par le P. Malebranche pour servir de réponse à la critique de cet entretien inserée dans les Mémoires de Trévoux du mois de juillet de 1708*. Reimpressão, in MALEBRANCHE, *Oeuvres complètes*, t. XV, Paris, 1970, pp. 42 e 55-56. Apud: CHAUI, M. *Op. cit.*, p. 23 (nota 8 do volume de notas, bibliografia e índices, p. 6).

³⁰² HEGEL. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, vol. I: *La science de la logique*. Paris, 1970, p.584. Apud : CHAUI. *Op. cit.*, p. 27 (nota 20 do volume de notas, bibliografia e índices, p. 8).

de individualidade pessoal não é necessário deduzir a falta de qualquer princípio de individuação. Os efeitos produzidos pelas interações entre indivíduos podem ser pensados como processos de individuação que levam em conta a inserção num fluxo pré-existente às iniciativas individuais (tal fluxo seria a Natureza, no caso de Espinosa, e a ação produtiva recíproca que se faz entre Céu e Terra, no caso dos chineses).

Hegel tem, certamente, passagens elogiosas a respeito de Espinosa. A mais conhecida delas é: “ou Espinosa ou nenhuma filosofia”. Marilena Chauí a interpreta no âmbito da crítica hegeliana a Espinosa. Tudo se passa como se Hegel fizesse de Espinosa um seu precursor, apontando ao mesmo tempo a insuficiência de sua filosofia. Segundo Chauí, o “adágio” hegeliano deve ser compreendido da seguinte maneira: “se toda filosofia deve começar com Espinosa, necessariamente não pode terminar nele, pois todo começo é abstrato e se o absoluto começa como substância, termina como espírito, porque é sujeito”³⁰³. Cabe lembrar, contra Hegel, que a *Ética* não começa pela definição de substância, mas pela de *causa sui*. O começo por esta definição não parece ser meramente uma exigência do método. Nas palavras de Laurent Bove,

“A *Ética*, como livro, coloca, portanto, como primeira definição a *causa sui*. O pensamento da *Ética* não coloca, contudo, a substância como princípio. Afirmar absolutamente sua causa é pensar adequadamente, ou seja, segundo a auto-produtividade mesma do Real ou o movimento real de seu engendramento. Espinosa não começa, portanto, abstratamente, por Deus como princípio, mas do coração do pensamento, no movimento real da afirmação ‘absoluta’ e ‘perfeita’ da idéia. E ele convida o leitor, nesta prévia, a pensar assim, ou seja, de um só golpe, a avançar com ele sobre esse caminho sem começo nem fim que é o do movimento autônomo da produção do real; produção também das idéias que só são idéias verdadeiras porque são

³⁰³CHAUÍ, M. *Op. cit.*, p. 282.

logo de início verdadeiras idéias, ou o próprio real, tal como se constitui no e pelo atributo Pensamento”.³⁰⁴

Concluindo o percurso por alguns dos precursores ilustres no que diz respeito a uma aproximação entre as teses espinosistas e o Oriente, mencionemos Schopenhauer. Conforme Marilena Chauí, Schopenhauer afirmava que “no Ocidente, Bruno e Espinosa ‘morrem como uma planta tropical na Europa’, pois seu verdadeiro lugar é às margens sagradas do Ganges”³⁰⁵. Embora Schopenhauer expresse admiração por Espinosa, assim como Hegel, não deixa de repetir de certa maneira o afastamento empreendido por Bayle e Malebranche, na medida em que procura distinguir sua filosofia do determinismo espinosista, ou seja, da concepção da liberdade como livre necessidade. A liberdade assim compreendida é um dos focos de atenção do presente capítulo, por envolver uma concepção imanentista e não finalista da Natureza, cuja proximidade com o pensamento chinês procura-se estabelecer.

A inserção chinesa na fluência do real

Voltando ao texto de Jullien, sua primeira característica é uma postura incomum perante os textos chineses. Tais textos não são vistos como meros exemplares de uma cultura exótica, nem como um tipo de discurso que constitui apenas uma sabedoria, sem chegar a entrar no domínio filosófico. Jullien procura, ao contrário, mostrar a constituição de um pensamento chinês da eficácia e extrair daí elementos que apontem para um pensamento ocidental e contemporâneo de intervenção no real, diferente da idéia de uma ação empreendida por um sujeito constituído.

³⁰⁴ BOVE, L. *Op. cit.*, p.9. Neste trecho, o autor cita *Et.*, II, prop. 34.

³⁰⁵ Id. *Ibid.* Não há nota indicando de onde teria sido extraída a citação de Schopenhauer. Tudo indica que o trecho citado estaria em *O mundo como vontade e representação*, pois a autora cita trechos desta obra antes e depois da passagem aqui mencionada [A edição utilizada pela autora é a tradução argentina: Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, in *Obras*, Buenos Aires, 1950, t. II, pp. 718-720 (no trecho anterior ao referido aqui) e p. 619 (no trecho posterior)].

Segundo Jullien, a tradição que herdamos da Grécia não se recusa, evidentemente, a pensar a eficácia, mas o faz sempre em função da eleição de modelos que implicam no traçado prévio de um plano (que Deleuze chama de plano de organização) que desemboca numa ação heróica, exemplar, ainda que trágica. Já na tradição chinesa, o ensinamento é de "deixar advir o efeito" sem "visá-lo (diretamente)", e sim tornando-o uma consequência, um resultado colhido mas não buscado. Não há plano prévio ou modelo, já que o fluxo do real é tido como anterior a qualquer interferência nele. A tradição chinesa recomenda a inserção num fluxo já em curso, o que nos permite adiantar que tal tradição implica uma certa concepção de imanência.

O modelo aristotélico da ação: cisão entre teoria e prática

Nossa tradição ocidental, notadamente a partir de Aristóteles, começa por uma separação entre teoria e prática, considerando que esta última deve subordinar-se à primeira. O campo da ação é visto como segundo em relação ao campo da teoria tanto hierarquicamente quanto temporalmente. Dada a separação inicial, houve esforços para pensar a prática independentemente do conhecimento teórico. No caso de Aristóteles, por exemplo, a prudência, pensada como faculdade intelectual vinculada à ação, é fruto de um tal esforço. Como a prática lida com o contingente, a prudência não é uma ciência, mas, por outro lado, também não é uma técnica, já que não visa a produção. Contudo, a determinação desta faculdade complica-se, visto que depende de uma regra verdadeira. Como Aristóteles não admite apoiar essa regra na ciência, fica obrigado a defini-la em função dos indivíduos prudentes.

Há ainda uma distinção entre o prudente, que delibera sobre os meios tendo em vista um fim (que sempre leva em conta o bem), e o habilidoso, que conjuga os meios mais eficazes sem levar em consideração a justiça dos fins visados. A habilidade pode

se desdobrar em astúcia, em capacidade de lograr o outro, sendo Ulisses a figura exemplar de tal desdobramento. Astúcia e habilidade são pensadas no mundo grego como flexibilidade diante da vasta gama de variáveis do real e a prudência aristotélica herda esse caráter adaptável de Ulisses, mas transforma-o para enquadrá-lo num esquema moral em que a esperteza na escolha dos meios deve se submeter à sabedoria na escolha dos fins. Mais ainda, a prudência retoma qualidades assinaladas para a astúcia, mas tem que lidar com a dificuldade de estar entre a variabilidade dos acontecimentos e o modelo ideal da ação e do mundo por ela visado e entre a teoria e a prática.

Imanência e eficácia: a lógica do desenvolvimento

No pensamento chinês, não há modelo ou ordem ideal por detrás do aparente caos do real. A ordem é pensada como imanente ao curso do real e quando o sábio procura perscrutar o encaminhamento das coisas para a ele se adequar, não faz disso uma especulação separada da ação. Isto equivale a dizer que não há clivagem entre teoria e prática, assim como não há um saber separado da ação que se esforçaria por criar modelos ideais a serem impostos ao real. O que há é a tentativa de compreender a coerência do fluxo das coisas para dele tirar proveito, para nele se inserir de modo mais favorável. É toda uma concepção que coloca a ênfase na situação, na configuração dos acontecimentos, de tal modo que a própria conjuntura é que será qualificada, não os indivíduos nela envolvidos. Por exemplo, numa guerra, coragem e covardia são determinados em função da situação, não são qualificativos desta ou daquela tropa.

Desse modo, o pensamento chinês constitui uma lógica do desenvolvimento, bem distinta daquela do plano ou modelo e ainda de uma lógica da "encarnação (uma idéia-projeto que vem concretizar-se no tempo)³⁰⁶". Um efeito só é esperado como

³⁰⁶ JULLIEN. F. *Tratado da eficácia*. São Paulo, Ed. 34, 1998, p. 36.

resultado de um processo, do desdobramento do potencial³⁰⁷ de uma situação. Ao circunstancial, portanto, é conferida a máxima importância, já que o potencial favorável ou desfavorável é sempre pensado em função das circunstâncias. Isto configura mais uma diferença em relação ao modelo ocidental, em que a circunstância é colocada do lado do acidental e, conseqüentemente, do que não é essencial, sendo menos relevante.

Através da noção de potencial de uma situação, o pensamento chinês, além de dar um estatuto primordial à circunstância, evita estabelecer uma passagem por demais abrupta "entre o cálculo inicial e a variação circunstancial"³⁰⁸, como acontece no Ocidente. Nesse caso, o circunstancial tem sempre a forma de um advento imprevisto que vem perturbar um plano previamente traçado. Mas, para os chineses, o adventício é sempre positivo, pois é a ocasião do desenrolar do potencial de uma dada situação, de sua atualização, e deve ser explorado. Para Jullien, o pensamento chinês da eficácia opera por exploração, ao contrário da teoria da ação ocidental, que implica a idéia de aplicação. Como a idéia de exploração se dá na imanência, parece cabível aproximá-la da experimentação deleuzeana e da sua leitura dos gêneros de conhecimento espinosanos (na qual se fundem teoria do conhecimento, ética e teoria dos afectos), que opera justamente uma soldagem entre teoria e prática, entre saber, sentir, agir e interagir.

O intervalo entre o plano e sua execução

Prosseguindo no encaixe de Jullien, temos uma nova incursão na teoria da ação aristotélica. Primeiramente, o autor frisa mais uma vez o dilema por excelência de tal teoria. É que, quando se pensa a ação começando pela posição de um modelo teórico ao qual ela deve se ajustar, inevitavelmente se recai na constatação da grande distância

³⁰⁷ Conforme explica Jullien (*Op.cit.* p. 158), a distinção entre o potencial e sua atualização não deve ser confundida com a distinção aristotélica entre potência e ato, pois, no caso chinês, "não se trata de uma 'forma' que, em ato, conduziria teleologicamente o desenvolvimento.

³⁰⁸ Id, p. 38.

entre prática e teoria. Assim procedendo, termina-se por notar que as coisas não se alinham docilmente à ordem que se tenta impor a elas. Nesse espaço entre o que se planejou e o que ocorre, que lança uma ponte para o que se deseja que resulte, tem lugar a deliberação para a escolha dos meios mais propícios. Mais uma vez, como no caso da prudência, a determinação desta deliberação complica-se, já que não pode se apoiar no modelo das ciências, em que deliberar confunde-se com ignorar, nem com qualquer tipo de arte divinatória. Aristóteles não postula que a deliberação encontre o necessário, mas, por outro lado, não pode deixá-la à deriva, sujeita meramente ao acaso, o que acaba por levá-lo a colocá-la na dependência da opinião, ou seja, do bom senso e do senso comum.

Os fins e os meios

Mas a dicotomia aristotélica entre os fins e os meios, entre o plano e sua colocação em prática, tem outros desdobramentos. É que o domínio dos fins diz respeito à moral: decidir sobre um fim é considerá-lo bom, justo, correto, etc, ao passo que escolher os meios mais eficazes independe desse tipo de valoração. Segundo Jullien, esta clivagem é um dos principais aspectos pelos quais Aristóteles se distingue de Platão, nesse caso, problematizando num campo que Platão não explorara. A ética platônica diz respeito apenas à escolha dos fins e os meios adequados supostamente dela decorrem, se a escolha for correta. A passagem entre teoria e prática é pensada como se dando sem muitos sobressaltos, uma vez que se esteja de posse da idéia verdadeira. Aristóteles, diferentemente, considera que os meios não se vinculam à idéia de um fim que esteja de acordo com o Bem. Uma ação pode ser boa quanto ao fim por ela almejado, mas ruim, por ter fracassado em sua realização, por não ter sido bem sucedida quanto à escolha dos meios. Meios e fins são, portanto, não apenas momentos distintos na ação, mas implicam também dois quesitos, por assim dizer, para avaliá-la.

Para corroborar sua análise, Jullien evoca não só a ética aristotélica, mas mostra também como esse paradigma da dualidade entre fins e meios funciona também em teóricos da guerra e da diplomacia, tais como Maquiavel e Clausewitz.

As circunstâncias e o potencial

Ao contrário do estrategista de tipo ocidental moderno, o chinês não pondera ou delibera acerca dos melhores meios para atingir um fim predeterminado, mas procura abrir-se às circunstâncias e tirar proveito de seu potencial. Assim procedendo, quando consegue fazer advir um efeito, este é de uma eficácia tremenda (como a total capitulação de um exército inimigo, por exemplo). Segundo a exposição de Jullien, o que o estrategista chinês almeja é estar tão bem adaptado à situação, compreender tão bem a coerência do processo em curso, que possa saber o resultado da batalha antes mesmo de começá-la. E isto depende de uma informação a mais completa possível acerca da correlação de forças em questão. É interessante notar que o pensamento chinês da eficácia, que se faz na imanência, também precisa recorrer à noção de força, assim como na tríade Deleuze-Espinosa-Nietzsche. Por ora, atendo-nos a esta incursão pelo pensamento chinês, interessa ressaltar que Jullien conecta as diferentes concepções da eficácia no ocidente, por um lado, e na China, por outro, a modelos diferentes (o da ação, no primeiro caso, e o da transformação, no segundo), enraizando-os em tradições políticas distintas: a da deliberação democrática grega e a uma tradição de regulamentação na China.

Ação humana versus transformação natural

Começemos por apresentar os dois modelos distintos e seus pressupostos. Conceber uma intervenção no real em termos de ação implica distinguir "um fazer

humano" da ordem da natureza, tendo como base "o modelo da produção"³⁰⁹, e supor que há uma unidade fundamental da conduta humana, passível de ser isolada. O tipo de eficácia visado numa ação é direto, de acordo com uma relação "de meio a fim", mas incerto, ao passo que na transformação, que implica uma visão do real como processo em todos os âmbitos (natureza e homem), a eficácia é indireta, passando "de condição a consequência"³¹⁰. O caráter gradativo de um processo, porém, não o torna menos irreversível ou inapelável.

Prosseguindo na diferenciação entre os dois modelos: o modelo da ação envolve predominantemente a concepção de um Deus criador (na tradição judaico-cristã, que se une também a uma certa leitura do *Timeu* de Platão) que age fazendo o mundo existir. Além disso, em tal configuração mental, o que primeiro se julgou digno de narração foram os atos heróicos, os feitos de um indivíduo no enfrentamento de inúmeras adversidades, e a tragédia será a encenação desses "atos memoráveis". Para Jullien, justamente o que leva a suspeitar de um nexos entre esses elementos em nossa cultura é a ausência de todos eles na tradição chinesa. Desse ponto de vista, o modelo da ação implicaria esses desdobramentos cosmológicos, estéticos e políticos, ou seria consequência dessas concepções, conforme o caso, assim como o pensamento da transformação suporia concepções diferentes em cada uma dessas áreas. A lógica da transformação, por exemplo, prescinde da noção de sujeito "em proveito da categoria de processo", segundo uma eficácia "transindividual"³¹¹. A própria língua chinesa não dá a mesma importância que as línguas ocidentais ao sujeito como categoria gramatical. Além disso, os verbos chineses tomados como equivalentes do verbo ser não têm o

³⁰⁹ Este tipo de produção é a de objetos técnicos, que implica em ações isoladas, que terminam com a obtenção do produto e supõem um projeto prévio. Tal modelo depende também da dualidade entre matéria e forma. Ora, veremos que o processo produtivo em questão no desejo é distinto deste tipo de produção, assim como se distingue do modelo criacionista (que implica um sujeito, no caso, divino, que cria a partir do nada pela ação de sua vontade).

³¹⁰ Id. Ibid., pp. 63 e 65.

³¹¹ Id. Ibid., pp. 68 e 70.

sentido de existir, não apontam para a idéia de uma existência fixa e identitária. Por exemplo, há um verbo que às vezes é traduzido como ser, mas que seria mais adequadamente traduzido como tornar-se ou devir³¹². Isto não apenas opera contra a idéia de sujeito fixo, mas também está de acordo com o privilégio conferido pelo pensamento chinês ao caráter processual das transformações naturais.

A tradição chinesa não só se baseia em uma categoria distinta da ação para pensar a eficácia, mas também a crítica. Para um pensamento que preconiza a compreensão do encadeamento dos processos em curso, uma ação é sempre um pouco atabalhoada, pois causa uma perturbação no encaminhamento das coisas. Por isso mesmo, é vista com suspeita, já que se intromete num processo de maneira arbitrária. Uma ação é uma intervenção que não tem eficácia garantida, pois não deriva de um estudo do potencial das circunstâncias já dadas e do processo já em curso. Tanto o estrategista quanto o sábio chinês querem "assegurar sua influência" no mundo. Para tanto, o mais adequado seria, não uma ação, que por mais que se estenda, é momentânea, mas uma transformação que "se estende no tempo, e é dessa continuidade que provém o efeito".

O efeito advém com o mínimo de esforço, já que é consequência do desenrolar das tendências de uma dada situação que se estudou para se intervir o mínimo possível, deixando que ela chegue às realizações para as quais já apontava. Assim, um querer individual não chega a tomar consistência num tal modo de pensar, tudo é efeito de um processo gradual a tal ponto que é quase invisível. A transformação é global e contínua, ao contrário da ação, que é local e discreta, momentânea. Daí a diferença de visibilidade entre ambas. O próprio da ação é a grandiosidade, o caráter espetacular.

³¹² TUNG-SUN, Chang. *A teoria do conhecimento de um filósofo chinês*. In: CAMPOS, Haroldo de. *Ideograma; lógica, poesia, linguagem*. São Paulo, Cultrix, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1977, pp. 187- 229 (as considerações aqui feitas baseiam-se notadamente nas pp. 203-206).

Concluindo o capítulo em que compara os modelos da ação e da transformação, Jullien nota que, de um a outro, há uma espécie de inversão. Assim,

"os gregos pensaram a transformação natural com base na ação humana. Mesmo que Aristóteles se tenha desvencilhado da fábula platônica da criação do mundo, a natureza, em suas obras biológicas, a todo instante é personificada: (...) é 'engenhosa', 'demiúrgica', 'fabricadora'; ou, ainda, é 'pintora', 'modeladora' e 'governanta' - ela também tem um plano. Por mais que se distinga dos produtos da arte por ter seu princípio em si mesma e proceder segundo um modo imanente, ainda assim ela opera, como toda ação, numa relação de meio a fim; mesmo que não delibere (mas não esqueçamos que é por ignorância que o artista chega a deliberar), nem por isso ela deixa de 'querer' ao 'olhar' em direção ao objetivo que se fixou. Em sentido inverso, os chineses pensaram a eficácia humana com base na transformação natural. (...) Mais do que na transcendência da ação, os chineses crêem na imanência da transformação: não nos vemos envelhecer, não vemos o rio escavar seu leito, e no entanto é a esse desenvolvimento imperceptível que se deve a realidade da paisagem e da vida."³¹³

Neste ponto, é possível ver mais nitidamente os elementos que sugerem a aproximação entre Espinosa e o pensamento chinês, segundo o viés da relação entre homem e natureza. É bem conhecido o tratamento dado por Espinosa inclusive às paixões humanas, que devem ser explicadas segundo as mesmas leis que o restante da natureza, para não constituírem um império dentro de um império. Espinosa privilegia igualmente o estudo do surgimento de efeitos e o modo como eles se concatenam, em detrimento da relação entre meios e fins. Na *Ética*, procura compreender a seqüência de eventos que produzem um determinado estado passional, uma alteração num corpo. Já no *Tratado Teológico-Político*, investiga qual o encadeamento de circunstâncias permitiu que determinado acontecimento fosse considerado como milagre ou levou à ascensão ou queda de uma dada formação social. E quando, em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari procuram explicar o real, inclusive o desejo, segundo a categoria de

³¹³ Id. Ibid, pp. 77, 78.

produção, pode-se ver nisso um esforço semelhante para pensar na imanência, sem aplicar modelos que acabam por se erigir em transcendentos.

Ocasão para agir e ocasião a aproveitar

Para caracterizar melhor a ação e a transformação, Jullien coloca em jogo um outro termo: o tempo. A ação eficaz diz respeito a um tempo oportuno, que não se pode deixar passar e nem se pode a ele se antecipar: a ocasião. Efetivamente, é a ocasião que permite transpor a distância entre o acaso, aquilo que ocorre à revelia do agente, e a técnica, a habilidade para agir. A partir do momento em que não se estabelece uma idéia de Bem em si, ou bem em geral, "a ocasião" aparece como "o bem segundo a categoria do tempo", mas, como esse bem é considerado variável para cada caso (na medicina de modo diferente da guerra e assim por diante), corre-se o risco de torná-la "inapreensível"³¹⁴.

Toda essa dificuldade para pensar a ocasião liga-se aos pressupostos ontológicos aos quais este pensamento se vincula. Uma ontologia que opõe o ser ao devir, o fixo ao mutável, acarreta um pensamento da ação em que se procura criar regras, regularidades, bem ajustadas "à instabilidade das coisas"³¹⁵, pontes do particular para o geral, e assim por diante. A noção de ocasião, justamente, desempenha o papel de mediadora entre esses pares de opostos; é ela a encarregada de propiciar a harmonia entre os aspectos discrepantes segundo os quais se vê o real.

Como o pensamento chinês tem pressupostos diferentes, a função da ocasião também não é a mesma, assim como sua estrutura também é distinta. Há uma semelhança entre o modo chinês e o ocidental na concepção da ocasião, mas apenas quanto à idéia de que ela deve ser agarrada e não pode ser perdida. Mas, para os pensadores chineses, a ocasião não tem a mesma fugacidade que para os ocidentais,

³¹⁴ Id. Ibid., p. 82.

³¹⁵ Id. Ibid., p. 83.

pois a ocasião efetiva é o prenúncio de um determinado processo. O importante é captar o começo da transformação, seus primeiros indícios, para, a partir de então, aproveitar seu desenrolar, um pouco como o surfista que espera uma onda da qual vai obter o maior rendimento possível, fazer o máximo de manobras e cada uma delas do modo mais perfeito.

Os acontecimentos e a fissura

Semelhante previsão é possível porque, na própria tradição chinesa (no *I Ching*, por exemplo), há uma "fissuração (...) inscrita na lógica das coisas"³¹⁶. Os dois princípios das coisas, Céu e Terra (o criativo e o receptivo), são pensados sempre em conjunto, unidos, mas, ao mesmo tempo, separados (assim como o céu e a terra são separados pelo horizonte, que também os une). O perigo de ser tragado por essa fissura espreita a todo momento e, no caso da guerra, por exemplo, trata-se de vigiar atentamente o inimigo, esperando que ele sucumba, enquanto se cuida de manter a própria coesão. Novamente, estabelece-se uma ressonância entre o que Jullien diz a respeito do pensamento chinês e um aspecto da filosofia deleuzeana. O que os chineses atribuem à lógica constitutiva das coisas, Deleuze diz do pensamento, utilizando até o mesmo termo empregado por Jullien: fissura. Em *Lógica do sentido*, 'fissura' é o nome dado para a diferença (e, portanto, talvez nem seja preciso lembrar, ausência de semelhança ou similitude) entre os corpos e o Acontecimento incorpóreo que deles se desprende, entre as proposições e o sentido (também entre as palavras e as coisas e entre o visível e o dizível). Mas, a ressonância que percebemos não é uma total consonância.

Ao apresentar a concepção chinesa de tempo, em contraposição à ocidental, Jullien se vale precisamente da terminologia empregada por Deleuze em *Lógica do*

³¹⁶ Id. Ibid., p. 91.

sentido, mas colocando-a do lado ocidental. Contudo, para Jullien, Aion designa o "Tempo eterno", sendo que o "tempo perigoso, caótico e, portanto, 'indomável'" é chamado de Kairós (o tempo oportuno, o tempo da ocasião). Ora, Deleuze parece reunir sob o nome de Aion essas duas vertentes do tempo, já que o eterno não é o imutável, mas o que escapa da sucessão cronológica. Por outro lado, Jullien define o tempo chinês como "tempo estratégico" ou "regulado"³¹⁷, pois permanece coerente sem cessar de inovar. Tal definição se aproxima da elaboração deleuzeana do tipo de repetição em pauta no eterno retorno nietzscheano.

Entretanto, há uma diferença considerável, que diz respeito a uma teoria do acontecimento, ausente do pensamento chinês, que cuida das transformações silenciosas e quase imperceptíveis, ao passo que não só Deleuze como outros pensadores contemporâneos preocupam-se em captar a irrupção do novo, do que pode ser revolucionário, não somente como processo gradual, mas como relampejar de novas possibilidades até então desconhecidas. Há uma certa placidez na tradição chinesa com a qual uma filosofia da diferença como a deleuzeana não pode compartilhar. Como diz Jullien, a tradição chinesa ignora o "êxtase do encontro", que, nesse caso, é quase sinônimo de ocasião, por não conceber "uma verdadeira exterioridade"³¹⁸. A relação entre os opostos, na China, não chega a igualar-se a uma síntese de tipo hegeliano, mas supõe uma complementaridade que não se verifica na síntese disjuntiva dos diferentes, tal como Deleuze a concebe. Além disso, o pensamento deleuzeano explora amplamente a noção de encontro, mais um ponto ativado na leitura de Espinosa.

Concepções da imanência: dessubjetivação

Se há diferenças irreconciliáveis, também há proximidades fecundas. A mais importante seria a própria tentativa de pensar a imanência e seus desdobramentos. Por

³¹⁷ Id. *Ibid.*, pp. 92 e 93.

³¹⁸ Id. *Ibid.*, p. 104.

exemplo, ao longo da história da filosofia, a noção de sujeito tem ocupado o lugar de transcendente. Deleuze empreende uma dissolução de tal noção, mostrando, ao mesmo tempo, como sujeitos parciais, ou processos de subjetivação, podem ser engendrados a partir do sensível. Para tanto, faz-se necessária a intervenção de sínteses passivas, que ocorrem ainda na receptividade. Pois bem, toda a concepção chinesa de transformação, segundo a qual se trata não de agir, mas de acompanhar o processo já em curso, de modo a tirar proveito dele sem atrapalhá-lo, implica um jogo entre atividade e passividade (ou receptividade). São concepções próximas e que carregam o mesmo paradoxo aparente de uma ação na inação, de um fazer não-ativo. Este vocabulário aparentemente paradoxal visa, em ambos os casos, conceber um engajamento ou entrada nos processos em curso (no caso de Deleuze, processos de diferenciação) sem que se precise supor uma instância deliberadora, outra decisória, e assim por diante. Além disso, tem a função de pensar a maleabilidade, sem fixar um sujeito (ou instância) pronto e acabado que procure impor sua regra ao real.

Para os chineses, o efeito deve ser apenas colhido, deixado surgir. Não só não se visa um efeito, como também, uma vez que ele advém, não se deve recorrer excessivamente a ele para não saturá-lo, pois, quando algo se esgota, a tendência é de que surja o seu contrário. Tais recomendações visam apenas uma maior eficiência, não implicando em qualquer punição a não ser o fracasso. Tal concepção difere de uma noção de medida que se pode depreender da *hybris* grega, muitas vezes traduzida por desmedida, descomedimento. A não observância da medida própria a cada um deveria ser punida por colocar em risco a ordem, por trazer a ameaça de retorno ao caos. Essa arte de dosagem chinesa é interessante justamente porque não se vincula a uma cosmologia da fixidez, assim como não parece surgir de uma padronização prévia de tipo aristotélico (para cada virtude, sua medida).

Assim como tantas recomendações presentes no pensamento chinês, o conselho de colocar-se abaixo, de portar-se com humildade, não tem conotação moral, mas estratégica. Ao se colocar abaixo, o sábio não suscita resistências e pode obter a confluência de todos para si, dominando por baixo, como "o mar", que "deixa os rios escoarem em sua direção seguindo sua inclinação e os domina em nível inferior". Isto só pode ser obtido investigando-se o funcionamento do real, as composições possíveis entre indivíduos.

O pensamento chinês sempre se perguntou sobre como um efeito torna-se possível, como advém aquilo que se torna efetivo, deixando de lado a questão de saber "de onde vem" e "por quê"³¹⁹ ocorre assim. Ao final do percurso, Jullien descobre que sua investigação a respeito da eficácia desemboca num pensamento acerca da eficiência. O que Jullien aprende com os chineses é que interrogar a conduta humana, pensá-la estrategicamente, não se separa da pergunta pela própria constituição do real, sua efetividade, pelo encadeamento desse fluxo (no caso disso ser feito na imanência). Fomos com ele à China e reencontramos Espinosa e Deleuze. Ora, não seria possível entender a *Ética* como um sistema que procura pensar, a um só tempo, uma ontologia da imanência, uma teoria do conhecimento e uma teoria das paixões - supondo já, de modo não prescritivo, uma conduta capaz de conduzir à beatitude, ou seja, o caminho das paixões alegres até a atividade? E, embora Jullien circunscreva o termo ontologia às filosofias do ser fixo e oposto ao devir, das essências imutáveis, não poderíamos ver essa mesma "chinesice" na ontologia da diferença deleuzeana? Falar em ontologia da diferença - ou da diferenciação, para sermos mais precisos - pretender elaborar uma teoria das multiplicidades não supõe também a ausência da clivagem entre teoria e prática e seus corolários dicotômicos?

³¹⁹ Id, pp. 142 e 148.

Contudo, apesar desses pontos de encontro, as perspectivas de Deleuze/Espinosa e dos pensadores chineses também distancia-se, como era de se esperar mesmo que já não tivessem sido abordadas algumas diferenças. Jullien atenta para uma distinção crucial, que diz respeito à concepção deleuzeana e chinesa da imanência. Ao final do capítulo "Imagens da água", em que utiliza a água em movimento (ora rio, ora mar) para compreender melhor "em que pode consistir a eficiência"³²⁰, Jullien distingue gregos e chineses quanto às imagens de navegação. Tais imagens colocaram em jogo, em ambos os casos, o trato com a variabilidade incessante (o mar), mas equacionada de modo diferente por cada um desses povos ou tipos. Para os gregos, o mar seria um convite à aventura, ao desconhecido, mas, num pensamento sem verdadeira exterioridade, como o chinês, "não há verdadeiro alhures (...) para onde embarcar". Por isso o mar, para os chineses,

"não convida à viagem, não inquieta nem tenta por seu perigo - não exige *desterritorializar* o pensamento. A imanência não se apresenta ali como um plano, o mar ('cortando o caos', Deleuze), mas como um lastro (o da processualidade das coisas)"³²¹.

O problema da impassibilidade chinesa

Ao nos depararmos com essa configuração de duas concepções tão distintas de imanência, surge uma questão, que de modo algum se pretende neutra ou isenta. Para quem estuda Deleuze, a ausência de inquietação (e de uma exterioridade enquanto tal) no pensamento chinês chega a suscitar dúvidas quanto à natureza da variabilidade em pauta no fluxo pensado pela tradição chinesa. Esta variabilidade parece tão integrada, tão esperada e quase rotineira, a tal ponto que faz emergir a pergunta: seria efetivamente uma diferenciação incessante? Qual o mistério do sábio chinês para conseguir se manter tão impassível frente ao risco de dissolução, de sucumbir à fissura

³²⁰ Id. Ibid., p. 202.

³²¹ Id. Ibid., p. 215.

imane a dualidade do real (Céu e Terra, e assim por diante)? Esta última pergunta, possivelmente, é fruto apenas de uma dificuldade de uma leitora ocidental em colocar-se na perspectiva chinesa; uma vez que Jullien apresenta esta perspectiva com certo grau de detalhe, sem cultivar mistérios. Mas a primeira pergunta parece mais pertinente de um ponto de vista deleuzeano, já que a imanência, tal como pensada por Deleuze, implica uma certa concepção de exterioridade, de 'fora'. Segundo esse viés, a ausência de exterioridade não ameaçaria a imanência, não conduziria à transcendência?

Nosso incômodo frente à concepção chinesa, que parecia antes tão atraente, tão bem orquestrada, parece ser compartilhado até mesmo por Jullien de alguma maneira. Ao longo do texto, já haviam surgido, aqui e ali, algumas indicações de que, em nome da eficácia e da compreensão da eficiência do próprio fluxo do real, o pensamento chinês deixava de lado dimensões que, ao menos aos olhos ocidentais, não são facilmente dispensáveis, como a do desejo e das paixões. Mas é somente ao final, quando já se imaginava que o autor seria 'absorvido' pela perspectiva chinesa (e quem sabe até alguns de seus leitores junto com ele), que este constata que talvez o "elogio da facilidade", a sabedoria que permite ao chinês 'surf ar' no fluxo ou no encadeamento das coisas, obtendo efeitos sem ter que visá-los e despendendo o mínimo de energia para isso seja custoso demais. Ou talvez esse passeio pela China tenha servido para mostrar que a tradição ocidental também poderia ser instigante para os chineses, também daria a eles o que pensar. Não a propósito da eficiência, quanto a isto, nenhuma lição poderia somar-se à sua sabedoria. Mas, talvez o que haja de mais fecundo na tradição ocidental seja justamente o que 'atrapalha' sua concepção de eficácia, aquilo que

"nesse percurso, foi deixado de lado: sob o 'sujeito', o infinito da subjetividade, a paixão, obviamente, e o prazer do dispêndio, um 'outro' sobretudo que seja verdadeiramente um *outro* enfim (que esteja por 'descobrir', e não sempre esse

'outro' pólo do parceiro/adversário) E cabe aqui pensar em Hércules, subindo em sua fogueira, feliz por ter-se extenuado por nada...

Imaginamo-lo replicando ao estrategista: ' _ E se não apenas o maior prazer, mas inclusive o maior 'proveito', como você diz, fosse perder e não ganhar (perder realmente - para sempre, para experimentar esse valor do sempre, como Sísifo ou Prometeu - e não para que essa perda, graças aos ricochetes do real, se converta em ganho)? E se a melhor maneira de se sentir viver - fora do mundo, enfim - não fosse a eficácia, mas exatamente seu contrário?' Caberia então reescrever o ensaio em sentido oposto. Ele se chamaria: elogio da resistência - ou da não-tolerância ao real, do contra-efeito."

Imanência e contra-efetuação: liberdade

Parece que a filosofia deleuzeana se aproxima da proposta desse ensaio que seria o caso de escrever, mas, ao invés de resistência ao real, haveria uma aposta nas linhas de fuga do real. Jullien coloca uma espécie de alternativa: ou a imanência ou o mundo do voluntarismo, mas também das paixões, e assim por diante. Poderíamos pensar que, em Deleuze, há uma síntese disjuntiva entre esses elementos que se excluíam mutuamente na concepção de Jullien, síntese esta em que são amplamente ativados elementos de sua leitura de Espinosa. O mínimo que se pode dizer é que Jullien deixa em aberto a questão e não propõe uma maneira de pensar que ultrapasse a dicotomia por ele detectada. Uma incursão na concepção espinosista de liberdade pode nos ajudar a sair do impasse. Retomemos a definição de liberdade tal como Espinosa a apresenta na *Ética*:

“Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido,

o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira [*ratione*].³²²”

Nesta definição, já se estabelece desde o início uma equivalência entre liberdade e necessidade, deixando transparecer que liberdade não será pensada como livre-arbítrio ou decisão livre exercida a partir de uma indiferença inicial entre diversas opções possíveis. A própria posição desta definição já nos indica que ela não é pensada como traço distintivo do humano, pois ela se encontra na primeira parte da *Ética, De Deus*, e não nas partes seguintes, que concernem mais de perto os modos. O que é sugerido pela leitura desta definição, confirma-se e se torna explícito numa carta a Georg Herman Schuller, médico alemão residente em Amsterdam que se tornou amigo de Espinosa. Conta-se que Schuller era aficcionado pela alquimia e estava presente quando da morte de seu amigo filósofo. Seja como for, numa carta de 29 de julho de 1675 (Carta LVIII)³²³, Espinosa lhe escreve:

“Digo ser livre aquilo que existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza; e coagido o que é determinado por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada. Deus, por exemplo, existe livre, embora necessariamente, porque existe apenas pela necessidade de sua natureza. Em plena liberdade, Deus também conhece a si mesmo e a todas as coisas porque decorre exclusivamente de sua natureza que as compreenda. Como vê, portanto, não ponho a liberdade num livre decreto, mas numa livre necessidade.”

Empregando as definições de liberdade e de necessidade formuladas na *Ética*, Espinosa as esclarece utilizando um exemplo que, evidentemente, nada tem de gratuito. Liberdade, em sentido estrito, ou seja, absoluto, refere-se apenas a Deus ou à Natureza. Nesse sentido, o espinosismo rechaça de antemão qualquer eventual repartição entre uma causalidade natural, por um lado, que seria o domínio da necessidade, e uma causalidade livre, que seria o campo da ação humana. A causalidade natural é livre porque remete à produção imanente de efeitos por e em uma substância da qual

³²² *Et*, I, def. 7.

³²³ Carta disponível no site: <http://hyperspinoza.caute.lautre.net>. Citada por CHAUI, M. *A nervura do real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 77-80.

decorrem necessariamente. Tal produção, que pode ser pensada nos termos de uma geração de corpos e modificações neles, ou seja, uma produção que se desenrola no atributo extensão é acompanhada de uma produção segundo o atributo pensamento. Por isso, Deus conhece a si mesmo e a todas as coisas e suas causas de acordo com uma livre necessidade.

O mesmo não ocorre com os modos finitos, determinados que somos por causas que nos são exteriores e não decorrem apenas de nossa natureza. A um modo finito é vedada a possibilidade de ser causa de todos os efeitos que lhe advêm, mas não o conhecimento de tais causas. É o que Espinosa explica no prosseguimento da carta, usando como exemplo a situação de uma pedra em movimento. O uso de tal exemplo torna o argumento mais radical, pois faz ver que os seres humanos são tão determinados por causas exteriores quanto a pedra. O fato de termos corpos mais complexos que o das pedras, e, por conseguinte, mentes igualmente mais complexas e capazes de mais coisas, não nos retira da esfera de produção de efeitos necessários em vigor na Natureza inteira.

“Quanto às coisas criadas, são determinadas por causas externas a existir e a operar de maneira certa e determinada³²⁴. Para que me entendas, dou-te um exemplo muito simples. Uma pedra que recebe de uma causa externa uma certa quantidade de movimento prosseguirá no movimento até que o impulso externo cesse. Sua permanência no movimento é um constrangimento externo, não porque seja necessária, mas por definir-se pelo impulso de causas externas; e o que é dito da pedra deve ser dito de toda coisa singular, seja qual for sua complexidade e sua aptidão para uma pluralidade de coisas: toda coisa singular, com efeito, é necessariamente determinada por alguma causa externa a existir e a agir de maneira certa e determinada.”

O livre-arbítrio como ilusão

Marilena Chauí observa o quanto este exemplo é recorrente na história da filosofia, sendo usado “desde Aristóteles até Gassendi e Hobbes para ilustrar os conceitos de necessidade e liberdade”. Segundo a autora, o prosseguimento da carta fornece indícios de que o exemplo da pedra é retomado para refutar, mais

³²⁴ A mesma idéia aparece em outra formulação na proposição 29 da primeira parte da *Ética*: “na natureza, nada existe de contingente; antes tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”

especificamente, “o argumento de Agostinho no *De libero arbitrio*”³²⁵. Espinosa escreve a Schüller:

Concebe, agora, se quiseres, que a pedra, enquanto continua a mover-se, saiba e pense que se esforça tanto quanto pode para continuar a mover-se. Seguramente essa pedra, visto que não é consciente senão de seu esforço, e não é indiferente, acreditará ser livre e que persevera no movimento apenas porque quer. É esta a tal liberdade humana que todos se jactam de possuir e que consiste apenas em que os homens são conscientes de seus apetites, mas ignorantes das causas que os determinam. É assim que uma criança crê desejar livremente o leite, um menino, querer vingar-se, se irritado, mas fugir, se amedrontado. Um ébrio crê dizer por uma livre decisão aquilo que, sóbrio, desejaria ter calado. Da mesma maneira, um delirante, um tagarela e muitos outros de mesma farinha acreditam agir por uma livre decisão de sua mente e não levados por um impulso. E porque esse preconceito é inato em todos os humanos, dele não se livram facilmente. A experiência nos ensina bastante que nada há que os humanos menos podem do que moderar seus apetites, e freqüentemente, no conflito entre afetos contrários, vêem o melhor e seguem o pior. No entanto, acreditam-se livres porque há certas coisas que neles excitam um apetite mais fraco do que outras, facilmente contrariado pela lembrança freqüente de outra coisa.”³²⁶

Marilena Chauí compara este argumento que parte do exemplo da pedra com o de Agostinho “no Livro III, 1, 2 de *Do livre arbítrio* Agostinho”, em que um exemplo análogo é utilizado como parte da explicação da “diferença entre ‘por natureza’ e ‘por vontade’”. Neste caso, a pedra é pensada em movimento de queda não disparado por causas exteriores, mas pelo efeito do peso da própria pedra, o que configuraria seu movimento como natural, ou seja, derivado de sua natureza. Mas, se a vontade for dotada de um movimento igual ao da pedra, como suas ações poderiam ser dignas de louvor ou censura, uma vez que ela faria apenas seguir as inclinações a que sua natureza lhe dispõe? Agostinho supõe, então que o movimento da vontade não deixa de ser uma espécie de movimento natural, porque decorre da natureza da vontade mover-se em tal ou qual direção, mas este movimento se diferencia do da pedra, na medida em que a vontade tem o poder de se conservar em movimento ou interrompê-lo, ao contrário da

³²⁵ CHAUI, M. *Op. cit.*, p. 79.

³²⁶ Note-se que a carta se vale dos mesmos exemplos que o escólio da proposição 2 da terceira parte da *Ética*.

pedra. Para Espinosa, tal poder de se furtar às determinações da própria natureza é meramente ilusório, pois “se a pedra se observasse caindo, julgaria que permanece em queda porque assim o quer”. Assim, “o movimento voluntário livre” tal como concebido por Agostinho revela-se apenas como “a imagem que qualquer ser consciente possui de seu esforço para existir e agir, desde que ignore a causa real desse esforço”³²⁷.

Ovídio e o arrebatamento pelas paixões

O argumento de Espinosa prossegue mostrando o quanto os seres humanos são incapazes de controlar seus apetites. Em meio aos vários exemplos, Espinosa diz que os seres humanos freqüentemente “vêm o melhor mas seguem o pior”, não conseguindo dominar os afetos que os impulsionam a agir. No escólio da proposição 17 da quarta parte da *Ética*, Espinosa explicita a fonte desta referência: “vejo o melhor e o aprovo, mas faço o pior”, parte de dois versos de Ovídio (*Metamorfoses*, VII, 20 e 21). Neste trecho, quem fala é Medéia, arrebatada pelo amor a Jasão, após perceber que não poderia vencer tal paixão apenas contrapondo a ela argumentos razoáveis. Vale a pena transcrever alguns versos que antecedem o trecho citado por Espinosa para apreciar a intensidade dessa luta:

“É em vão, Medéia, que tu resistes: não sei qual deus se opõe a teus esforços, diz-se ela; espantoso seria que não fosse isto, ou pelo menos algo semelhante, aquilo a que chamam amor. (...) Por que este medo de ver perecer um homem que acabo de ver pela primeira vez? De onde pode vir um medo tão grande? Apaga em teu peito virginal a chama que nele se acendeu, se puderes, infeliz. Se eu pudesse, seria mais sã. Mas, malgrado meu, sucumbo sob o peso de uma força nova. Desejo uma coisa, a mente me aconselha outra. Vejo o melhor e o aprovo, mas sigo o pior.”³²⁸

³²⁷ CHAUI, M. *Op. cit.*, p. 79. A autora refere-se, neste trecho, à edição inglesa do texto agostiniano: *On free choice of the will*, trad Williams, Cambridge, 1993, pp. 71-72.

³²⁸ *Metamorfoses*, VII, 12-21. Edição utilizada: Ovide. *Les métamorphoses*. Paris, Garnier, 1953. Tradução de J. Charmonard, retomada aqui com algumas modificações, pp. 314-315.

Conhecimento dos afectos e afecção pelo conhecimento

A proposição 16 da quarta parte se insere numa argumentação que demonstra a impotência do conhecimento sobre as afecções. O conhecimento só pode servir como instrumento de controle sobre as paixões por meio de sua contrapartida afetiva. É o que diz a proposição 14 da quarta parte: “o verdadeiro conhecimento do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear nenhuma afecção, mas sim somente enquanto é considerado como afecção”.

A liberdade a que podemos almejar não é a instauração de uma ordem de causas que se furta ao determinismo da Natureza, mas é o conhecimento das causas que nos determinam necessariamente, ou seja, a possibilidade de ter idéias adequadas e chegar ao conhecimento das essências singulares e de como elas se compõem *sub species aeternitatis*. Tal conhecimento passa necessariamente por um conhecimento a respeito do modo pelo qual os outros corpos interagem com o nosso e por uma seleção dos bons encontros, daqueles que nos afetam de alegria. Este conhecimento não se sobrepõe às afecções, mas permite um novo ordenamento delas. A liberdade humana, sempre relativa e jamais dada de antemão, é mais um processo de liberação que equivale ao conhecimento do terceiro gênero, que supõe uma experimentação envolvendo as composições e decomposições que os corpos causam entre si. Para Espinosa, portanto, não é nossa vontade que nos aproxima de Deus por ser infinita e poder se exercer indistintamente sobre qualquer objeto, o que configuraria o livre-arbítrio humano. Os seres humanos não têm qualquer faculdade pronta que lhes assegure a concretização de sua aspiração ao infinito. Mas podem extrair, dos encontros fortuitos com outros corpos, da descoberta daqueles cujas relações constitutivas se compõem com as suas, do cultivo das paixões alegres, a idéia adequada de uma causalidade imanente atuando na Natureza inteira, que produz tudo o que ocorre de modo necessário, não para vitimizar, castigar, ou mesmo favorecer os homens. Mas antes de chegarmos a explicar melhor como é possível uma tal liberação ou devir-ativo, para usar a expressão de Pascal Séverac³²⁹, fiquemos ainda um pouco na liberdade absoluta de Deus, comparando-a, em

³²⁹ O título da tese de doutorado de Pascal Séverac é *Le devenir actif chez Spinoza*. O problema central ali tratado é a passagem da passividade à atividade, tendo em vista que nem toda passividade é triste. Pascal Séverac procura explicar o devir-ativo dos modos sustentando, segundo ele, contra Deleuze, que os modos nunca se encontram separados de sua potência. Parece-nos que, de um ponto de vista deleuzeano, tal princípio permanece válido, ainda que restrito ao virtual (que não deve ser confundido com o

seguida, com uma concepção ilusória da liberdade humana, que de resto, segundo Espinosa, é inerente à condição humana. O percurso conceitual da *Ética* parte da definição da liberdade divina como produção necessária de tudo aquilo que existe, chegando à definição da liberdade humana como livre necessidade, aceitação de todos os efeitos produzidos na Natureza, aliada à compreensão de suas causas adequadas.

A liberdade divina

Na proposição 17 da primeira parte da *Ética*, depois de ter apresentado a definição de ‘livre’ em contraposição a ‘constrangido’, Espinosa apresenta a ação divina, que equivale à produtividade da Natureza, como isenta de qualquer coação e derivada da necessidade da natureza divina:

“Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constrangido por ninguém.”

Nos corolários que se seguem à demonstração dessa proposição, assim como no escólio aposto ao segundo corolário, evidenciam-se as conseqüências da proposição, assim como o que é visado por uma tal concepção da ação divina e os impasses que ela procura evitar. Se Deus é pensado como substância infinita, o que inclui uma potência infinita de produção de modos, a ação divina não pode derivar de eventuais causas que não sejam sua própria infinitude e perfeição, como atesta o primeiro corolário (“Não existe causa alguma, extrínseca ou intrínseca a Deus, que o incite a agir, além da perfeição da sua própria natureza”). Se fosse este o caso, Deus não seria infinito, pois seria limitado em sua potência por algo de externo à sua Natureza, o que é contraditório com a idéia de Deus em geral, como Espinosa demonstra no escólio, e com a definição de Deus como substância única, fora da qual nada pode existir.

Em seguida, no segundo corolário, vem a afirmação de que a única causalidade livre existente na Natureza é a causalidade divina, definida como necessidade, na medida em que é o desdobramento produtivo daquilo que segue de uma substância infinita. Nenhum modo pode instaurar uma causalidade livre porque todo modo é coagido por outros a agir e produzir determinados efeitos. Os modos não são independentes uns dos outros, mas estão ligados numa cadeia causal que define justamente a produtividade da Natureza. O segundo corolário afirma:

possível). A potência do modo lhe pertence de direito, mas nem sempre é atualizada em sua inteireza, pois depende dos encontros fortuitos com outros corpos e com o conhecimento formado a partir deles.

“Só Deus é causa livre. Com efeito, só Deus existe pela única necessidade da sua natureza (pela proposição 11 e corolário I da proposição 14³³⁰) e age somente pela necessidade da sua natureza (proposição precedente); pelo que (pela definição 7) só ele é causa livre.”

A seqüência do texto esclarece a concepção espinosista da liberdade divina, distinguindo-a de toda uma tradição que a concebe como liberdade de indiferença, tal como Descartes. Nesse mesmo movimento, Espinosa argumenta em favor da assimilação entre liberdade e necessidade, afirmando que considerar que os efeitos produzidos na Natureza não são necessários seria introduzir uma privação na natureza de Deus, já que, de semelhante ponto de vista, haveria um reservatório de efeitos possíveis a serem produzidos na Natureza, que permaneceriam não efetuados³³¹. O que explicaria a existência de um estoque de possibilidades não efetuadas por Deus? Sabe-se que a explicação disto passa pela atribuição de intelecto e vontade a Deus. Mas Espinosa se contrapõe a esta maneira de entender Deus ou a Natureza. Além disso, Espinosa se contrapõe à idéia de que a potência divina se esgotaria na criação. Segundo tal idéia, seria absurdo pensar que Deus exercesse sua vontade no sentido de fazer passar ao ato tudo aquilo que existe potencialmente em seu intelecto. Isso impediria a continuidade da criação, como se esta dependesse de um teor residual de existentes não atualizados. Para Espinosa, ao contrário, o esgotamento do possível ou sua passagem ao real não equivale a uma diminuição de potência³³². Tudo o que Deus pode produzir é efetivamente produzido, sua potência é plenamente realizada e uma eventual não realização desta é vista como privação. Passemos ao texto do escólio, que começa expondo a maneira errônea, do ponto de vista de Espinosa, de se conceber a liberdade divina:

³³⁰ “Deus ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna infinita, existe necessariamente”. (*Et*, I, proposição 11) “Daqui resulta clarissimamente: I- Que Deus é único, isto é (pela def. 6 [“Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”]) que na Natureza somente existe uma única substância e que ela é absolutamente infinita, como já demos a entender no escólio da proposição 10.” (*Et*, I, proposição 14, corolário 1)

³³¹ Mais argumentos contra uma concepção do intelecto divino como estoque de possíveis não realizados encontram-se nas proposições 34 e 35 da primeira parte da *Ética*, enunciadas, respectivamente, da seguinte maneira: “a potência de Deus é sua própria essência” e “tudo o que concebemos estar no poder de Deus existe necessariamente”.

³³² Deleuze explora esse ponto em *L'epuisé* (que poderíamos traduzir como *O esgotado*) por meio de uma conexão entre Espinosa e Becket. Desenvolve-se ali uma afirmação do esgotamento, a possibilidade de se compreender as figuras becketianas como entidades engajadas num processo de realização de todos os possíveis, não como personificações do desânimo e da desilusão.

“Há quem julgue que Deus é causa livre porque, segundo pensam, pode fazer que as coisas que, como dissemos, resultam de sua natureza, isto é, que estão no seu poder, se não façam, ou, por outras palavras, não sejam produzidas por ele. Ora, isto é como se dissessem que Deus pode fazer com que da natureza do triângulo não resulte que os seus ângulos sejam iguais a dois retos, ou que de uma dada causa não resulte o efeito, o que é absurdo.”

Por ignorância e medo, os homens imaginam uma Natureza movida pelos caprichos de um Deus cujos desígnios são insondáveis. O Deus espinosista não escreve certo por linhas tortas. Seu agir se identifica com o desdobramento de leis necessárias. Que os modos finitos compreendam, aceitem ou não a necessidade de tudo aquilo que se produz na Natureza, isto não afeta em nada sua operatoriedade. O desmonte desta ilusão prossegue, introduzindo a discussão em torno do intelecto e da vontade divinos, inexistentes para Espinosa, pois tanto um quanto outro são modos de pensar:

“(...) o intelecto e a vontade não pertencem à natureza de Deus.

Sei que há muitos que se julgam capazes de demonstrar que o intelecto sumo e a vontade livre pertencem à natureza de Deus, pois dizem que não conhecem nada de mais perfeito que possa atribuir-se a Deus a não ser o que é em nós a suprema perfeição. Além disto, embora concebam Deus sendo em ato sumamente inteligente, nem por isso crêem que ele possa tornar existente tudo o que o seu intelecto abrange por julgarem que desta maneira se destruiria o poder de Deus. Se, dizem, tivesse criado tudo o que existe no seu intelecto, nesse caso não teria podido criar nada mais, o que crêem repugnar à onipotência de Deus; e por isso preferiam admitir um Deus indiferente a tudo e não criando senão o que decretou criar por uma espécie de vontade absoluta.

Tenho, porém, para mim, que mostrei assaz claramente (vide prop. 16³³³) que do sumo poder de Deus, ou por outras palavras, de sua natureza infinita, dimana necessariamente ou resulta sempre com a mesma necessidade uma infinidade de coisas numa infinidade de modos, isto é, tudo; do mesmo modo que da natureza do triângulo resulta de toda a eternidade e para a eternidade que os seus três ângulos são iguais a dois retos. Pelo que a onipotência de Deus tem estado em ato de toda a eternidade e em ato permanecerá para a eternidade. Destarte, a onipotência de Deus é estabelecida de uma maneira muito mais perfeita, pelo menos a meu parecer.

³³³ “Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito. (*Et.*, I, proposição 16)

Quem pensa contrariamente, antes parece negar a onipotência de Deus (permita-se-me falar com franqueza). Com efeito, são constringidos a reconhecer que Deus tem no seu intelecto uma infinidade de coisas criáveis, as quais, contudo, nunca poderá criar. Pois, se assim não fosse, isto é, se criasse tudo o que tem no entendimento, exauriria a sua onipotência, no modo de ver deles, e tornar-se-ia imperfeito. Por conseqüência, para admitir Deus como perfeito, são obrigados a admitir ao mesmo tempo que ele não pode fazer tudo aquilo a que se estende o seu poder -, não vendo eu coisa que possa imaginar-se de mais absurda ou que mais repugne a onipotência divina. Além disto, para que também diga aqui algo acerca do entendimento e da vontade que comumente atribuímos a Deus -, se o intelecto e a vontade pertencem à essência eterna de Deus -, cumpre que se entenda por um e outro destes atributos coisa na verdade diferente do que é costume entender-se vulgarmente.”

A ilusão finalista

Retomemos o Apêndice da primeira parte da *Ética*, para melhor compreender a refutação espinosista da idéia de vontade livre, tanto humana quanto divina. Neste trecho, a concepção mais corrente de liberdade é vista como derivada de uma ilusão finalista que permeia a visão mais habitual que os seres humanos têm da Natureza. Espinosa começa resumindo o que foi dito na parte I acerca da natureza e propriedades de Deus:

- existe necessariamente
- é único
- existe e age somente pela necessidade de sua natureza
- é causa livre (não coagida) de todas as coisas
- nada pode existir nem ser concebido sem Deus
- tudo foi determinado pela natureza absoluta de Deus (não por livre-arbítrio)

O texto do apêndice se destina a remover os últimos obstáculos que poderiam restar na mente do leitor para a aceitação das teses defendidas na Parte I da *Ética*. Tais obstáculos são preconceitos, dos quais o primordial é a idéia de que tudo na Natureza age com vistas a um fim (inclusive os próprios homens). A ilusão finalista estende-se igualmente a Deus, levando os homens a supor que Deus criou o mundo conforme as suas necessidades. Tal lugar privilegiado no âmbito da criação seria garantido aos homens por terem sido criados para cultuar Deus.

Espinosa pretende mostrar neste apêndice:

- a causa de tal ilusão, de sua popularidade
- a falsidade desta ilusão
- como ela dá origem a outros preconceitos sobre:
 - bem e mal
 - mérito e pecado
 - louvor e vitupério
 - ordem e confusão
 - beleza e fealdade, etc

O ponto de partida para tais explicações não será ainda a natureza da mente humana, como no livro IV, mas apenas coisas que Espinosa estima serem admitidas por todos, a saber: que os seres humanos nascem ignorantes das causas e apetezem o que lhes é útil, tendo consciência apenas de seus apetites, mas não das causas que os produzem. O primeiro resultado desses traços comuns nos homens é que eles têm a ilusão de ser livres. Tal ilusão resulta do fato de que os seres humanos são cômicos de suas volições e apetites, ignorando, contudo, a causa deles. Espinosa não o diz aqui neste ponto, mas podemos sem qualquer relutância afirmar que a ilusão de liberdade é uma idéia inadequada, pois, de acordo com a definição, uma idéia inadequada é

justamente uma idéia do efeito separado de sua causa, e, geralmente, associada a alguma outra idéia tida, erroneamente, por causa daquele efeito. Poderíamos dar um passo além e dizer que as idéias inadequadas, apesar de forjarem ilusões e preconceitos muitas vezes difíceis de combater, dão testemunho de um certo impulso em direção ao conhecimento, na medida em que mostram como os seres humanos não se contentam em observar os efeitos, mas logo adquirem o hábito de associar a idéia do efeito à idéia de uma causa, mesmo que não seja aquela que corresponde ao efeito em questão. Na carta a Schüller aqui já referida, Espinosa refuta a concepção da liberdade como livre-arbítrio, salientando seu caráter ilusório ou inadequado, além de desfazer a assimilação entre constrangimento e necessidade.

“Expliquei suficientemente, penso eu, minha doutrina sobre a necessidade livre ou coercitiva, e sobre a pseudo-liberdade humana; pode-se tirar daí facilmente várias respostas às objeções que faz o teu amigo. Ele diz com Descartes que é livre aquele que não é constrangido por qualquer causa exterior: se ele chama ‘constrangido’ aquele que age contra a sua vontade, concordo que em certas circunstâncias não sejamos constrangidos de modo algum e que a este respeito tenhamos um livre-arbítrio. Mas se ele chama de coagido aquele que, ainda que de acordo com sua vontade, age contudo por necessidade (como expliquei acima), nego que sejamos livres em qualquer caso.

Teu amigo, porém, afirma o contrário, que podemos utilizar nossa razão livremente, ou seja, absolutamente, e ele insiste sobre este ponto com uma confiança muito bela para não dizer excessiva. Quem poderia, com efeito, diz ele, sem contradizer a consciência, negar que eu possa, dentre meus pensamentos, ter este pensamento, que quero ou não quero escrever?” Gostaria de saber a que consciência alude, a não ser àquela de que falei no exemplo da pedra. Quanto a mim, para não contradizer minha consciência, isto é, a experiência e a razão, nem alimentar os preconceitos e a ignorância, nego que possa, por uma potência absoluta de pensar, formar o pensamento de querer ou não querer escrever [...]. Quando [teu amigo] prossegue dizendo que as causas que o levaram a escrever, entretanto não o constrangeram a isso, não diz [...], senão que, naquele momento, sua mente estava em tal estado que causas que

em outras ocasiões não prevaleceram (por exemplo, se estivesse sob alguma emoção muito forte), foram capazes de facilmente constrangê-lo. Isso significa que causas impotentes para constrangê-lo em outros casos aqui o constrangeram, não a escrever contra vontade, mas a ter necessariamente o desejo de escrever.”

A confusão entre utilidade e finalidade

O segundo resultado dos traços comuns aos homens apontados no apêndice da primeira parte da *Ética* é que os seres humanos se habituaram a agir tendo em vista aquilo que lhes é útil, e a esta utilidade deram o nome de finalidade. Em função deste hábito, os seres humanos procuram sempre pelas causas finais dos acontecimentos que já sucederam. Quando não obtêm informações a este respeito, deduzem o que pode ter agido como causa final sobre um outro ser humano da idéia do que teria atuado sobre eles mesmos, ou seja, imaginam a compleição dos outros seres humanos a partir da sua própria. Outro elemento dessa constelação que constitui a ilusão finalista é o fato de que os seres humanos encontram na Natureza muitas coisas que lhes servem como meios e de tais encontros extraem, abusivamente, a conclusão de que tudo na Natureza foi criado para lhes servir de meio. Os exemplos de Espinosa incluem algumas partes do corpo humano (“olhos para ver, dentes para mastigar”), mas também outros corpos que contribuem para a manutenção deste (“vegetais e animais para a alimentação”). Em seguida, ao constatar que tais meios não foram dispostos por eles mesmos, criaram a idéia de um outro ser que assim o teria feito, melhor dizendo, imaginaram um ou mais seres que teriam organizado a natureza de acordo com a conveniência dos homens. Posteriormente, deduziram a compleição (*ingenium*) desses seres da sua própria, já que não dispunham de elementos para conhecê-la nela mesma.

Deuses criados à imagem e semelhança dos homens

Como os seres humanos notavam entre si a necessidade de ser honrados e receber mostras de reconhecimentos pelos favores prestados a outros seres humanos,

projetaram essa imagem de si mesmos sobre os deuses (ou Deus) e concluíram que deveriam cultuá-los para demonstrar sua gratidão pelas graças recebidas (os meios com que foram favorecidos para sua subsistência. Depois, os seres humanos inventaram meios de adular as divindades de modo a serem tidos por elas como favoritos e de verem saciados os seus “cegos apetites” (uma vez que sua “avareza” seria “insaciável”). Nota-se aqui que Espinosa procura mostrar o quanto os seres humanos investiram na idéia de causa final e em explicar como tudo na Natureza é criado e ocorre em função de um fim porque a idéia de fim era de seu interesse, descortinava diante deles uma Natureza inteira organizada para satisfazer sua cupidez. As análises de Nietzsche a respeito do conhecimento especulativo vão numa direção semelhante, criticando a idéia de uma contemplação ou ação desinteressada. O pressuposto comum entre Espinosa e Nietzsche parece ser o de que um indivíduo só mobiliza suas forças em determinada direção na medida em que nela se encontre algo de interesse vital, algo que permita afirmar sua maneira de existir e desenvolver sua potência.

Os infortúnios como castigo divino

Evidentemente, neste afã explicativo sumamente interessado, os seres humanos encontraram alguns acontecimentos rebeldes ao molde da finalidade, ou seja, acontecimentos que não são úteis aos seres humanos, que lhes são, pelo contrário, prejudiciais, podendo chegar a destruí-los, tais como as catástrofes naturais e eventos de menor proporção, como as doenças. Explicavam tais infortúnios de modo a enquadrá-los no que podemos chamar de sistema da ilusão finalista, supondo, assim, que tais acontecimentos eram punições dos deuses pela falta de zelo dos seres humanos no tocante a seu culto. Tal explicação arraigou-se nas imaginações humanas a tal ponto que mesmo os muitos exemplos contrários a ela que se podem ver cotidianamente, constituídos pelos casos em que eventos benfazejos e nefastos sobrevieram

indistintamente a indivíduos pios e ímpios, não foram suficientes para colocá-la por terra.

Notemos de passagem que Espinosa não procura explicar mais detalhadamente o motivo que leva tal concepção a moldar toda uma visão de mundo extremamente difundida entre os seres humanos. Se pensarmos em autores como Nietzsche e Freud, por exemplo, teremos uma análise da cultura que, através de procedimentos próprios e conceitos distintos em cada caso, explica o surgimento de traços culturais por meio de traços afetivos comuns aos homens. A idéia de punição divina, por exemplo, será colocada na conta de uma internalização dos impulsos agressivos derivados do instinto de morte, no caso de Freud, e de um reviramento da crueldade contra si próprio, no caso de Nietzsche. Em ambos os pensadores, esse arranjo instintivo ou pulsional cristaliza-se no sentimento de culpa (que Nietzsche deriva da noção de dívida). Espinosa limita-se a dizer que os homens se contentaram com tal explicação e, para respaldá-la, supuseram que há na Natureza utilidades que lhes são desconhecidas, tamanho o seu interesse em garantir a existência de fins na Natureza.

O papel das matemáticas

A Matemática surge, então, como uma possibilidade de construir explicações que escapem ao modelo ilusório finalista, uma vez que ela “não se ocupa de finalidades mas apenas da essência das figuras e respectivas propriedades”, fornecendo, assim, uma “outra norma de verdade”. Conforme Pierre-François Moreau, “se as matemáticas podem servir de modelo, é porque elas indicam melhor a aspiração ao reconhecimento da necessidade”, mostrando “à alma sua própria capacidade de racionalidade em curso”³³⁴. Espinosa afirma, contudo, que não foram as Matemáticas as únicas responsáveis por subtrair os homens ao jugo da ilusão finalista, mas não menciona

³³⁴ MOREAU, Pierre-François. *Spinoza; l'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, 1994, pp. 499 e 500.

outros fatores que poderiam ter concorrido para tanto. No segundo capítulo do *Tratado teológico-político*, Espinosa se refere a Salomão como exemplo de alguém que teria concebido uma filosofia próxima à sua, sem o auxílio das matemáticas. Pierre-François Moreau faz notar que Espinosa “ressalta explicitamente que Salomão ignorava a geometria e considera não menos explicitamente os textos atribuídos a este mesmo Salomão como portadores de uma filosofia mais ou menos equivalente à sua própria.”³³⁵

O desmanche da ilusão finalista

Espinosa demonstra, no prosseguimento do apêndice da primeira parte, o caráter ilusório das explicações que envolvem a idéia de causa final. O primeiro gênero de argumentos remete à idéia da necessidade e perfeição de tudo o que se produz na Natureza e à ausência de uma vontade livre em Deus (o que fica estabelecido na proposição 16 da parte I e nos corolários da proposição 32 da mesma). O segundo tipo de argumentos caminha no sentido de dizer que a concepção finalista inverte a ordem das coisas, trocando causa e efeito de lugar, tornando o “posterior” em “anterior” e vice-versa, além de transformar o “mais perfeito” em “mais imperfeito”. Espinosa considera os dois primeiros pontos como evidentes, não despendendo tempo em explicá-los maia longamente ou demonstrá-los. O último ponto é comprovado com a ajuda do que resulta das proposições 21, 22 e 23 da primeira parte, a saber, que as coisas mais perfeitas são aquelas produzidas com menos mediação. Inversamente, uma coisa é tanto mais imperfeita quanto mais causas intermediárias requer para sua produção. Contudo, a ilusão finalista subverte esta ordem de prioridade, já que os fins são os últimos na ordem da produção, mas são tidos como as coisas mais excelentes que possa haver, uma vez que até mesmo norteiam a produção das demais coisas.

³³⁵ Id, p. 499.

Um outro argumento contra a explicação finalista procura mostrar como ela implica num Deus imperfeito. O argumento se apóia na idéia de que uma ação orientada para um fim supõe uma carência inicial, um desejo por algo do qual o agente se encontra privado antes da ação. Segundo Espinosa, mesmo os “teólogos e metafísicos” reconheceram tal impasse e promoveram a distinção entre fim de indigência e fim de assimilação para dele sair. Tal distinção se revela insuficiente aos olhos de Espinosa porque não elimina a associação entre a idéia de privação e a produtividade de Deus.

Os defensores da concepção finalista, para Espinosa, acabam por recorrer à vontade de Deus como “asilo da ignorância”, ou seja, como resposta única para toda e qualquer questão difícil de responder. Tal resposta pode ser usada indistintamente para fazer face ao espanto diante da estrutura do corpo humano ou de uma fatalidade qualquer produzida por um concurso de circunstâncias casuais. Neste ponto, Espinosa faz um comentário mostrando como o espanto diante das coisas da Natureza é manipulado pelas autoridades constituídas em intérpretes dos deuses e da Natureza para preservar seu domínio sobre os outros indivíduos. Não somente a manutenção do mistério em torno daquilo que parece prodigioso aos homens serve à sua sujeição e à sua manutenção na condição de dominados, como também o estabelecimento de uma fronteira para qualquer investigação acerca da natureza por meio da noção de vontade de Deus serve para garantir que aqueles que tentarem se furtar a tal domínio serão mal vistos. Espinosa observa que o indivíduo que se esforça por perscrutar “as verdadeiras causas do maravilhoso”, buscando compreendê-las “como sábio” em lugar “de ficar pasmado como tolo” acaba por receber as denominações condenatórias de “herege e ímpio”.

A criação de valores a partir do conhecimento inadequado

O passo seguinte da concepção finalista diz respeito à valoração das coisas da Natureza. Inicialmente, os seres humanos teriam qualificado as coisas de acordo com sua utilidade, criando noções como “Bem, Mal, Ordem, Confusão, Quente, Frio, Beleza e Fealdade”. Notemos aqui de passagem que a colocação dos valores de bem e mal numa seqüência que compreende qualificativos como quente e frio já antecipa a argumentação que será desenvolvida a seguir, a qual procura demonstrar que a atribuição de um valor tem sempre relação com a imaginação daquele que atribui, o que equivale a dizer que os valores são relativos às constituições corporais dos indivíduos que os criam. Prosseguindo o texto, Espinosa mostra que os homens criam maneiras de qualificar não somente as coisas, mas também as ações humanas. Tal encaminhamento é possível porque os homens consideram agir livremente, o que permite atribuir valores a suas ações, os quais podem ser revertidos em qualificativos dos agentes. Desse modo teriam sido forjadas “noções tais como Louvor e Vitupério, Pecado e Mérito”. Assim, Bem passou a qualificar o que diz respeito “ao bem-estar e ao culto de Deus, e Mal, o que é contrário a isto”. De maneira geral, tais noções são produto da imaginação, ou seja, da impressão que os corpos deixam nos corpos dos seres humanos, e não do entendimento. Não fornecem, portanto, um conhecimento acerca das coisas, mas testemunham a respeito da maneira pela qual o corpo humano pode ser afetado. Vemos aqui mais um momento em que Espinosa indica este modo de funcionamento próprio dos seres humanos, que querem falar a respeito das coisas e, diante da dificuldade ou impossibilidade de conhecê-las, fabricam ilusões a respeito delas através da imaginação.

A ordem como ficção

Assim, é igualmente a imaginação que faz com que os seres humanos enxerguem uma ordem na Natureza. A ordem é uma noção produzida em correlação com a facilidade de apreensão das coisas pelos sentidos. Nas palavras de Espinosa:

“quando as coisas se acham dispostas de sorte que, ao serem representadas pelos sentidos, podem facilmente ser imaginadas e, por conseqüência, facilmente rememoradas, dizemos que estão bem ordenadas; mas se se der o contrário, dizemos que estão mal ordenadas ou confusas”. A preferência dos seres humanos pela ordem se explica pelo fato de que a maior facilidade para imaginar as coisas lhes é mais agradável do que o seu contrário. O movimento seguinte dos seres humanos, depois de conferir uma ordem à Natureza, ordem esta que, no fundo, é fruto da conformação do seu corpo, é atribuí-la à ação divina e supor que “Deus criou todas as coisas ordenadamente”, como se Deus também fosse dotado de imaginação, ou, então, orientasse a produção da Natureza em função da maior facilidade com que os homens pudessem apreender todas as coisas produzidas. Este último ponto, ou esta última suposição, deixa de lado o fato de que há muitas coisas na Natureza que se mostram difíceis de imaginar, “coisas que excedem em muito a nossa imaginação”. O equívoco desse modo de pensar não deve ser reputado à capacidade humana de imaginar, mas à atribuição abusiva das características de tais imagens à natureza das coisas.

Nas palavras de Espinosa, o problema não é que os homens imaginem, mas que “cada qual opina acerca das coisas conforme a disposição do seu cérebro, ou antes toma as afecções de sua imaginação como se fossem as próprias coisas”. E como os seres humanos diferem muito entre si, a despeito de se assemelharem em muitas coisas, passam a divergir enormemente, criando controvérsias e querelas que não teriam lugar se utilizassem o entendimento no lugar da imaginação.

A conclusão a que chega Espinosa é de que todo esse modo de pensar finalista opera com entes de imaginação. O texto do apêndice se encerra, então, com a refutação de um tipo de objeção comumente levantada contra a concepção determinista da Natureza defendida por Espinosa. Tal concepção sustenta, como já vimos, que tudo o

que existe foi produzido de modo necessário e não deriva de uma suposta liberdade da vontade divina. Contra tal concepção, costuma-se aludir ao que existe de desagradável na Natureza (“a alteração que chega ao mau cheiro, a fealdade que dá náuseas, a confusão, o mal, o pecado, etc”), como se o fato de uma coisa desagradar aos sentidos dos seres humanos ou ser nociva à sua constituição significasse que tal coisa fosse imperfeita. Tal imperfeição, evidentemente, seria contraditória com relação à perfeição divina. A tais suposições Espinosa responde que “a perfeição das coisas deve ser avaliada em consideração somente da natureza e da potência que elas têm”, e não pela sua utilidade aos homens. Cada coisa é, para Espinosa, tão perfeita quanto pode ser (“as coisas foram produzidas por Deus com a suma perfeição, visto resultarem necessariamente de uma natureza que é dada como a mais perfeita”³³⁶) e a perfeição da produtividade da Natureza inclui a variabilidade dos modos.

Liberdade e eternidade: os modos como partes intensivas da Natureza

Vimos até agora como todos os modos estão submetidos ao encadeamento causal necessário em vigor na Natureza. Mas vimos também que, a despeito da impossibilidade de um modo determinar totalmente a si mesmo, pode ter acesso a uma autonomia relativa ao se engajar num processo de liberação que conduz ao conhecimento das essências singulares eternas. Resta ver mais em detalhe como isto é possível. Adiantemos desde já que as noções comuns, formadas no segundo gênero de conhecimento, são o que permite chegar a um tal conhecimento, o que constitui uma das teses centrais de Deleuze em *Espinosa e o problema da expressão*. Além disso, a experiência que podemos ter de nossa própria eternidade nos é propiciada pelo sentimento mesmo de nossa finitude, como afirma Pierre-François Moreau:

³³⁶ *Et*, I, proposição 33, escólio 2.

“o sentimento da finitude é a condição do sentimento de eternidade e, mesmo, num sentido, é o sentimento de eternidade. É pelo mesmo movimento, acedendo à necessidade e tomando consciência de que tudo não é imediatamente necessário, que a alma vê sua impotência e que ela aspira a sair da contingência, figura que toma para ela a necessidade externa. Em sua limitação mesma, a finitude tem um papel intensamente positivo: ela desenha os lineamentos do necessário e induz a assumi-lo como eterno. Todas as almas são finitas e, em parte, eternas, mas não são todas que têm o sentimento da finitude, e, portanto, da eternidade.”³³⁷

Para compreender este argumento, é preciso ter em mente que a finitude, para Espinosa, funda “positivamente o finito no infinito”, assegurando “que nossa potência de pensar (como a de agir) é a potência mesma de Deus.” Nossa existência circunscrita a uma duração limitada não tem como consequência “uma limitação da capacidade de nossa mente”. O papel positivo do sentimento de finitude é nos fazer sair de um modo de compreender nosso pertencimento à rede da causalidade natural como “impotência, miséria, contingência”³³⁸, para nos colocar no caminho do terceiro gênero de conhecimento, que coroa a potência da mente. Tal sentimento favorece este percurso na medida em que nos impede de formar uma imagem da eternidade calcada na imortalidade.

O papel da experiência

A investigação de Pierre-François Moreau visa mostrar o papel da experiência no sistema espinosista, negligenciado por quase todos os comentadores em função de uma dificuldade em conciliar a centralidade da experiência com a caracterização do espinosismo como um racionalismo absoluto. O ponto nodal da pesquisa em torno do que Pierre-François Moreau chama de “modo experiencial”³³⁹ é a experiência da eternidade. O autor busca compreendê-la nessa perspectiva que explica a importância da experiência, mostrando sua inserção no projeto de realização da potência da mente (que poderia ser chamado de racionalismo absoluto por pressupor que, de direito, a mente pode tudo conhecer), evitando, ao mesmo tempo, pensá-la como uma experiência mística. A experiência da eternidade, e o sentimento a ela conexo, derivam da própria força das demonstrações, que abrem para nós a perspectiva do necessário.

³³⁷ MOREAU, P.-F. *Op. cit.*, p. 544.

³³⁸ MOREAU, P.-F. *Op. cit.*, p. 546 e 547.

³³⁹ Por exemplo, na página 548 da obra citada.

“O sentimento de eternidade se experimenta [*s'éprouve*]. Ele não prova nada. Apenas a ordem geométrica pode fazê-lo. Mas a experiência desempenha um outro papel: se ela não demonstra, ela incita. Experimentando que somos eternos, ou seja, que a necessidade que descobrimos é uma aposta [*enjeu*] para nós, ela nos faz aspirar a vivê-la do interior. Ela nos engaja, assim, a nos colocarmos em busca desta eternidade ao mesmo tempo prometida e dada, ou seja, a tomar o caminho que nos conduzirá ao conhecimento e à beatitude.”³⁴⁰

A importância das noções comuns

Partindo de uma outra concepção de experiência, que procura fundir à experimentação, Deleuze também promove sua valorização na exposição da passagem ao terceiro gênero de conhecimento. É que as noções comuns só podem ser construídas a partir do encontro entre os corpos. Além de dar ênfase ao papel das noções comuns como etapas necessárias ao conhecimento das essências singulares, Deleuze as utiliza também para explicar o inacabamento do *Tratado da correção do intelecto*. Embora “as noções comuns” sejam “uma das descobertas fundamentais da *Ética*”, há no *Tratado da correção do intelecto* elementos que, segundo Deleuze, permitem antecipá-las. Tais elementos funcionariam para o conhecimento como “universais ou gêneros para a definição das coisas singulares mutáveis” e podem ser identificados às “noções as mais universais, extensão, movimento, repouso, que são comuns a todas as coisas.”³⁴¹ Mas tais noções eram ali identificadas ao “princípio de conhecimento das essências”, o que, como sabemos, não ocorre na *Ética*, em que as noções comuns nos fazem conhecer apenas “as leis de composição” das relações constitutivas dos corpos. O *Tratado da correção do intelecto* se interrompe justamente no ponto em que é anunciada a

³⁴⁰ MOREAU, P.-F. *Op. cit.*, p. 549. O termo *enjeu* foi traduzido por aposta para tentar corresponder a um dos sentidos da palavra: aquilo que está em jogo, e, portanto, pode ser perdido ou ganho numa competição ou num empreendimento.

³⁴¹ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968, pp. 271-272. (Citado de agora em diante como SPP)

“exposição do que” Espinosa designa como “propriedade comum”, que seria equivalente a uma noção comum menos universal do que o movimento e o repouso e se aliaria a estas noções para o conhecimento das coisas singulares. Para Deleuze, esta interrupção indica precisamente a importância das noções comuns: a falta delas teria impedido o término do *Tratado da correção do intelecto* e suscitado uma remodelação da teoria dos modos de percepção ali expostos nos termos da teoria dos gêneros de conhecimento apresentada na *Ética*, em que o conhecimento das essências singulares e o da composição das relações que as efetuam nos corpos não mais se confundem.

Vimos que os modos são determinados por causas exteriores e estão submetidos aos choques com outros modos na extensão. A imagem que um modo faz do efeito de um corpo sobre o seu configura o primeiro gênero de conhecimento e é uma idéia inadequada. Mas as idéias inadequadas se acompanham de uma oscilação afetiva, ou seja, de afectos ora alegres, ora tristes, que indicam o caminho a ser percorrido para a formação das noções comuns, que são idéias adequadas. Deleuze ressalta que a descoberta das noções comuns cria “um hiato” que separa “o primeiro e o segundo gênero de conhecimento”, na medida em que, de um a outro, coloca-se a diferença entre o inadequado e o adequado. Mas a constatação deste hiato não deve mascarar o quanto as noções comuns dependem das imagens dos efeitos dos corpos e da oscilação afetiva que as acompanha para serem formadas. Deleuze assim descreve esta relação entre os dois primeiros gêneros de conhecimento:

“Antes de nos tornarmos ativos, é preciso selecionar e encadear as paixões que aumentam nossa potência de agir. Ora, essas paixões se referem à imagem dos objetos que convêm em natureza conosco; essas imagens elas mesmas são ainda idéias inadequadas, simples indicações que só nos fazem conhecer os objetos pelo efeito que eles têm sobre nós. A razão não se ‘encontraria’, então, se seu primeiro

esforço não se desenhasse no quadro do primeiro gênero, utilizando todos os recursos da imaginação.^{342,»}

O livre jogo entre imaginação e razão

A relação entre as noções comuns e as imagens dos efeitos dos corpos é também uma relação entre razão e imaginação. Por um lado, a imaginação configura o limite de aplicação das noções comuns, na medida em que elas só são aplicáveis ao que pode ser imaginado. Nesse sentido, a formação das noções comuns e a aquisição de um modo de vida conduzido pelas idéias adequadas supõe um acordo entre as leis de funcionamento da imaginação e da razão. Este arranjo entre imaginação e razão é descrito como um acordo porque a razão não se sobrepõe à imaginação meramente em função de seu interesse ser mais elevado que o que poderia advir da imaginação. Se a razão pode se aproveitar da imaginação na formação das noções comuns é porque consegue preencher uma lacuna desta e porque aquilo que enfraquece a imaginação é justamente o que constitui o poder da razão. É que as imagens dos efeitos dos objetos tendem a se enfraquecer com o passar do tempo, ou seja, variam em função da presença do objeto. Além disso, as paixões ligadas a essas imagens tendem a se amenizar na medida em que o objeto ligado à imagem vai sendo compreendido como necessário. Ora, uma das leis de funcionamento da razão é justamente a compreensão das composições ou desacordos entre os corpos como necessários, o que tende a enfraquecer as imagens dos efeitos dos corpos tais como formadas pela imaginação. Além disso, tais imagens se tornam fugidias ou flutuantes na medida em que o corpo daquele que imagina vai sendo afetado por vários outros corpos simultaneamente, ao passo que os afectos ativos que correspondem às idéias adequadas se tornam mais vívidos justamente por ser causados por vários objetos ao mesmo tempo (as noções comuns são extraídas do que se passa entre corpos). Deleuze resume assim o que acaba de ser exposto:

³⁴² SPP, pp. 272-273.

“Necessidade, presença e frequência são as três características das noções comuns. Ora, estas características fazem que elas como que se imponham à imaginação, seja por diminuir a intensidade dos sentimentos passivos, seja por assegurar a vivacidade dos sentimentos ativos. As noções comuns se servem das leis da imaginação para nos liberar da própria imaginação. Sua necessidade, sua presença, sua frequência lhes permitem se inserir no movimento da imaginação, e de desviar seu curso em seu proveito. Não é exagerado falar aqui de uma *livre harmonia* da imaginação com a razão.³⁴³”

Das noções comuns às essências singulares

Resta explicar como se faz a passagem do segundo ao terceiro gênero de conhecimento. Dentre as noções comuns, há aquelas mais universais que definem aquilo em que todos os corpos convêm, como as da extensão, do movimento e do repouso. Sendo assim, Deleuze se pergunta se a idéia de Deus seria a mais universal de todas as noções comuns, respondendo logo em seguida negativamente. A idéia de Deus não pode ser uma noção comum, pois estas só se referem àquilo que é imaginável. No entanto, as noções comuns conduzem ao conhecimento de Deus. Isto é possível porque “as noções comuns exprimem Deus como a fonte de todas as relações constitutivas das coisas”. Esta relação expressiva das noções comuns com a idéia de Deus é o que possibilita a passagem do segundo gênero de conhecimento para o conhecimento das essências singulares. Mas tal idéia só faculta a entrada em um novo registro porque pertence também ao segundo gênero como o exprimido das noções comuns. A idéia de Deus acompanha as alegrias ativas ligadas às noções comuns. Deleuze explica esta passagem:

“1º) Cada noção comum nos conduz à idéia de Deus. Relacionada às noções comuns que a exprimem, a idéia de Deus faz ela mesma parte do segundo gênero de conhecimento. Nesta medida, ela representa um Deus impassível, mas esta idéia

³⁴³ SPP, p. 275.

acompanha todas as alegrias que decorrem da nossa potência de compreender (enquanto tal potência procede por noções comuns). A idéia de Deus, nesse sentido, é a ponta extrema do segundo gênero. 2º) Mas, ainda que ela se relacione necessariamente às noções comuns, a idéia de Deus não é ela própria uma noção comum. É por isto que ela nos precipita num novo elemento. Não podemos atingi-la sem ser determinados a sair desse segundo gênero para entrar em um novo estado. No segundo gênero, é a idéia de Deus que serve de fundamento ao terceiro; por ‘fundamento’, é preciso entender a verdadeira causa motriz, a *causa fiendi*. A própria idéia de Deus mudará então de conteúdo, tomará um outro conteúdo, no terceiro gênero ao qual ela nos determina.^{344,}

Por meio da idéia de Deus, a extensão adquire para nós seu caráter próprio de atributo, deixando de ser uma “*propriedade comum a todos os modos existentes que lhe correspondem*”. Conhecer a extensão como atributo de Deus equivale a conhecê-la como um dos elementos que constituem “a *essência singular* da substância divina e como aquilo que contém todas as *essências particulares* dos modos”³⁴⁵. Tal conhecimento da extensão como atributo exprime não mais uma comunidade entre os modos, mas a univocidade entre os modos, cujas essências singulares estão contidas no atributo, e Deus, cuja essência singular é constituída pelo atributo.

O terceiro gênero de conhecimento, portanto, é aquele em que conhecemos as essências singulares das coisas, a nossa dentre elas, e de Deus. Além disso, é apenas no terceiro gênero que compreendemos “a dependência” de uma “essência particular” em relação a Deus. No segundo gênero, tal compreensão era meramente geral. Outra característica do terceiro gênero de conhecimento é nos mostrar “uma conveniência a um só tempo singular e absoluta de cada essência com todas as outras”, na medida em que nos faz ver que “todas as essências estão compreendidas na produção de cada uma”³⁴⁶. Em virtude desse envolvimento das essências segundo o aspecto da produtividade, o terceiro gênero traz consigo um desejo de aumento, ou seja, o

³⁴⁴ SPP, pp. 276 e 278-279.

³⁴⁵ SPP, pp. 279.

³⁴⁶ SPP, pp. 282-283.

conhecimento de uma essência particular suscita o desejo de conhecer cada vez mais essências. No terceiro gênero de conhecimento, as essências exprimem não apenas umas às outras, mas também são expressões de Deus como princípio dessa produção.

A realidade física das essências

As essências são partes da potência de Deus, portanto, são concebidas pela essência de Deus, na medida em que tal essência se exprime numa essência singular determinada. Nesse sentido, Deleuze compreende as essências como graus de potência ou intensidades, contrapondo-se às interpretações que tendem a vê-las como entidades matemáticas. As relações de movimento e repouso, rapidez e lentidão que as partes de um corpo entretêm entre si exprimem sua essência, mas não equivalem a ela. Por serem graus de potência, as essências não são partes extensas, mas partes intensivas. Mesmo não sendo extensas, as essências têm uma realidade física e se referem ao corpo. As afecções que correspondem ao terceiro gênero de conhecimento são, portanto, “afecções da essência”. Por isso, tais afecções são “alegrias ativas” acompanhadas “sempre da idéia adequada desta essência”, que é a idéia de cada essência particular como grau da potência divina. Nas palavras de Deleuze, “a idéia de minha própria essência representa minha potência de agir, mas minha potência de agir não é outra coisa senão a potência de agir do próprio Deus enquanto ela se explica pela minha essência”. Assim sendo, as alegrias ativas do terceiro gênero de conhecimento são acompanhadas “da idéia de Deus como causa material”³⁴⁷ e, por esta razão, tais alegrias podem ser chamadas de Amor intelectual de Deus, uma vez que o amor é precisamente a alegria acompanhada da idéia de uma causa³⁴⁸.

³⁴⁷ SPP, pp. 296, 283 e 284.

³⁴⁸ *Et.*, III, proposição 13, escólio.

A distinção entre alegria e beatitude

Mas, se as alegrias do segundo gênero de conhecimento já eram ativas, qual a diferença entre elas e as do terceiro gênero? As alegrias do segundo gênero são, como as do terceiro, o correspondente afetivo de idéias adequadas. Contudo, tais idéias não são idéias de essências, nem da nossa própria essência, nem da essência dos corpos exteriores. As noções comuns, como vimos, são idéias adequadas formadas a partir de uma conveniência relativa entre os corpos e têm um caráter geral, ao passo que as essências são sempre singulares, como vimos. À diferença entre os dois gêneros de conhecimento constituídos por idéias adequadas corresponde uma diferença entre os dois tipos de alegria gerada em um e outro. Como o terceiro gênero é um conhecimento das essências, isto implica que as idéias que nele formamos estejam “em nós como estão imediatamente e eternamente em Deus”, assim como as afecções que as acompanham. Estas alegrias não indicam mais uma variação da nossa potência de agir, mas a plena posse de tal potência. Nesse sentido, descrevem um estado de beatitude.

Eternidade como constância da força de existir

Ao caráter intensivo da essência corresponde uma outra característica: as essências são eternas e não estão colocadas na dimensão da duração (assim como não estão colocados na extensão). Uma essência se efetua por meio de partes extensas durante um certo tempo na duração, mas, em si mesma, a essência é eterna. Contudo, a essência não é eterna por si mesma, ou seja, sua eternidade depende da essência divina para ser concebida. Esta eternidade das essências não se confundem com a imortalidade, já que não se define como uma duração indefinida, mas é um outro modo de existência. Pierre-François Moreau observa que a eternidade é o modo de existência “daquilo que não pode perecer” e define a constância da “força de existir”, numa conjunção “da

existência e da necessidade”³⁴⁹. Nesse sentido, as essências têm uma existência necessária, sendo, portanto, eternas, na medida em que são concebidas como partes da essência de Deus.

A salvação pela alegria

Mas, se a eternidade não é imortalidade, por que Espinosa coloca o terceiro gênero de conhecimento como o caminho para a salvação? Em outros termos, em que poderia consistir a salvação num pensamento que não assimila eternidade e imortalidade e, além disso, considera que a virtude é apenas o desenvolvimento da potência própria de cada indivíduo? De um ponto de vista espinosista, a salvação equivale ao conhecimento das essências singulares. Quanto mais essências singulares conhecemos, maior a parte de nós que é eterna e menor a parte que perdemos ao morrer (pois o que perdermos são as partes extensas que constituem o nosso corpo e se mantêm unidas segundo determinada relação de movimento e repouso), porque nossa potência estará preenchida ao máximo por afectos ativos. É através da formação de um corpo capaz de muitas coisas, ao qual corresponde uma mente consciente de si mesma no mais alto grau que teremos uma parte eterna (intensiva) que predomina em relação à parte que perecerá³⁵⁰. Nesse sentido, Deleuze afirma que “a própria existência é concebida como uma espécie de prova. Não uma prova moral, é verdade, mas uma prova física ou química, como a dos artesãos que verificam a qualidade de uma matéria, de um metal ou de um vaso”³⁵¹.

O estatuto da alegria no pensamento de Espinosa fica mais bem definido quando esta assume a forma do amor intelectual de Deus (que é o afecto ativo por excelência, pois é o amor com que Deus ama a si mesmo). Se o primeiro livro de Deleuze em torno

³⁴⁹ MOREAU, P.-F. *Op. cit.*, pp. 509 e 510.

³⁵⁰ “Quem tem um corpo apto para um grande número de coisas, esse tem uma Alma cuja maior parte é eterna.” (*Et*, V, proposição39)

³⁵¹ SPP, p. 296.

da filosofia de Espinosa procura mostrar o papel ordenador do tema da expressão no sistema espinosista, é com a alegria que a expressão chega ao seu acabamento. Para Deleuze,

“A forma final da expressão é a identidade da afirmação especulativa e da afirmação prática, identidade do Ser e da Alegria, da Substância e da Alegria, de Deus e da Alegria. A alegria manifesta o desenvolvimento da própria substância, sua explicação nos modos e a consciência desta explicação.³⁵²”

³⁵² SPP, p. 289.

Conclusão

Tomamos as mãos de Espinosa para entrar nessa ciranda dos aliados e conceitos deleuzeanos. Para finalizar este percurso, convocamos uma pensadora em arte que tanto aprecia o gesto de estender a mão para seus leitores, procurar suas mãos, sem que esse contato seja previamente garantido ou facilitado por uma comunidade de vivências ou por uma suposta comunicabilidade tranqüila do pensamento. Quase ao final de *Água viva*, Clarice Lispector, ou melhor, a narradora-pintora em que ela se transmuta para nos falar, tece considerações a respeito de um momento de beatitude por ela experimentado.

“Essa felicidade eu quis tornar eterna por intermédio da objetivação da palavra. Fui logo depois procurar no dicionário a palavra beatitude que detesto como palavra e vi que quer dizer gozo da alma. Fala em felicidade tranqüila – eu chamaria porém de transporte e de levitação. Também não gosto da continuação no dicionário que diz: “de quem se absorve em contemplação mística”. Não é verdade: eu não estava de modo algum em meditação, não houve em mim nenhuma religiosidade. Tinha acabado de tomar café e estava simplesmente vivendo ali sentada com um cigarro queimando-se no cinzeiro.

Vi quando começou e me tomou. E vi quando foi se desvanecendo e terminou. Não estou mentindo. Não tinha tomado nenhuma droga e não foi alucinação. Eu sabia quem era eu e quem eram os outros.

Mas agora quero ver se consigo prender o que me aconteceu usando palavras. Ao usá-las estarei destruindo um pouco o que senti – mas é fatal. Vou chamar o que se segue de ‘À margem da beatitude’. Começa assim, bem devagar:

Quando se vê, o ato de ver não tem forma – o que se vê às vezes tem forma, às vezes não. O ato de ver é inefável. E às vezes o que é visto também é inefável. E é assim certa espécie de pensar-sentir que chamarei de ‘liberdade’, só para lhe dar um nome. Liberdade mesmo - enquanto ato de percepção – não tem forma. E como o verdadeiro pensamento se pensa a si mesmo, essa espécie de pensamento atinge seu objetivo no próprio ato de pensar. Não quero dizer com isso que é vagamente ou gratuitamente. Acontece que o pensamento primário – enquanto ato de pensamento – já tem forma e é mais facilmente transmissível a si mesmo, ou melhor, à própria pessoa que o está pensando; e tem por isso – por ter forma – um alcance limitado. Enquanto o pensamento dito ‘liberdade’ é livre como ato de pensamento. É livre a um ponto que ao próprio pensador esse pensamento parece sem autor.

O verdadeiro pensamento parece sem autor.

E a beatitude tem essa mesma marca. A beatitude começa no momento em que o ato de pensar liberou-se da necessidade de forma. A beatitude começa no momento em que o pensar-sentir ultrapassou a necessidade de pensar do autor – este não precisa mais pensar e encontra-se agora perto da grandeza do nada. Poderia dizer do ‘tudo’. Mas ‘tudo’ é quantidade, e quantidade tem limite no seu próprio começo. A verdadeira incomensurabilidade é o nada, que não tem barreiras e é onde uma pessoa pode espriar seu pensar-sentir.

Essa beatitude não é em si leiga ou religiosa. E tudo isso não implica necessariamente no problema da existência ou não-existência de um Deus. Estou falando é que o pensamento do homem e o modo como esse pensar-sentir pode chegar a um grau extremo de incomunicabilidade – que, sem sofisma ou paradoxo, é ao mesmo tempo, para esse homem, o ponto de comunicabilidade maior. Ele se comunica com ele mesmo.

Dormir nos aproxima muito desse pensamento vazio e no entanto pleno. Não estou falando do sonho que, no caso, seria um pensamento primário. Estou falando em dormir. Dormir é abstrair-se e espriar-se no nada.

Quero também te dizer que depois da liberdade do estado de graça também acontece a liberdade da imaginação. Agora mesmo estou livre.”³⁵³

Seria bom poder terminar com estas palavras, deixá-las ecoando no ar sem nada acrescentar a elas, nada que pudesse amainar sua força. Deixar também aberto o canal aqui proposto entre Clarice Lispector, Espinosa e Deleuze e nós, o trecho aqui transcrito permanecendo como convite a novas conexões, alianças e até disputas. No entanto, o texto impele a pelo menos uma indicação do ponto que nele vibra numa freqüência que se compõem com nossa ciranda. O ponto de partida desse encontro seria o pensar como exercício involuntário. O pensamento sem autor de Clarice Lispector parece esposar a afirmação das idéias adequadas em nós, enquanto autômatos espirituais, como queria Espinosa, e o pensamento que se faz por violência às faculdades de que trata Deleuze em *Diferença e repetição*.

³⁵³LISPECTOR, C. *Água Viva*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990, pp. 94-96. [1ª edição: 1978].

Este pensar nos arrasta num exercício de despersonalização (como na procura do *it* impessoal ao longo de *Água Viva*), a organização subjetiva é desfeita em proveito da apreensão daquilo que, no sensível, não tem forma e nos coloca num ponto de vista em que o sentir é engendrado na sensação. Um pensar que é deflagrado por elementos que se dão a sentir, mas estão aquém de se configurar num objeto ou numa qualidade imediatamente apreensível por uma sensibilidade já dada em harmonia prévia com outras faculdades prontas. Quando experimentamos um tal sentir que desorganiza nossas faculdades, que as arrasta para um exercício que as faz transcender o limite estabelecido por seu funcionamento orquestrado por um senso comum, não nos desfazemos necessariamente no caos nem nos fundimos no indeterminado, numa espécie de lodo sem individualizações. As intensidades, esses elementos livres que nos fazem sentir, livres porque não submetidos à forma de um objeto e nem mesmo à de uma qualidade, são singularidades que nos fazem experimentar individualizações outras que a de um sujeito fixo.

A liberdade que os contatos intensivos violentamente nos comunicam não é aquela do fazer o que se quer, mas a de abandonar a forma do querer e do decidir pensar apenas o já visto e o já conhecido para encontrar as condições nas quais se pode sentir o novo, o que ainda não se configurou numa forma dada de antemão, que nos faça criar novas maneiras de pensar e novas possibilidades de nós mesmos.

Fiquemos, então, com o convite de Clarice Lispector:

“Agora – silêncio e leve espanto.

Porque às cinco da madrugada de hoje, 25 de julho, caí em estado de graça.

Foi uma sensação súbita, mas suavíssima. A luminosidade sorria no ar: exatamente isto. Era um suspiro do mundo. Não sei explicar assim como não se sabe contar a aurora a um cego. É indizível o que me aconteceu em forma de

sentir: preciso depressa de tua empatia. Sinta comigo. Era uma felicidade suprema.³⁵⁴,

³⁵⁴LISPECTOR, C. *Op. cit.*, p. 92..

Referências bibliográficas

Obras de Deleuze:

DELEUZE, G. *Le bergsonisme*. Paris, PUF, 1966.

_____. *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 1999. Tr. de Luiz B. L. Orlandi.

_____. *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.

_____. *Cinema 1. A imagem-movimento*, tr. br. de Stella Senra, São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.

_____. *Cinema 2. A imagem-tempo*, tr. br. de Eloisa de Araújo Ribeiro, São Paulo, Brasiliense, 1990.

_____. *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.

_____. *Crítica e clínica*. São Paulo, Editora 34, 1997. Tr. de Peter Pál Pelbart.

_____. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris, Minuit, 2003. Edição preparada por David Lapoujade.

_____. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

_____. *Diferença e repetição*, tr. br. de Luiz Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

_____. *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.

_____. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo. 34, 2001. Tr. de Luiz B. L. Orlandi.

_____. *L'Épuisé*, em seguida a *Quad, Trio du Fantôme, ...que nuages...et Nacht und Träume* (de Samuel BECKETT), Paris, Minuit, 1992.

_____. *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

_____. *Foucault*, tr. br. de Claudia Sant'Anna Martins, São Paulo, Brasiliense, 1988.

_____. *Francis Bacon: Logique de la sensation*, 2 vols., Paris, Éd. de la Différence, 1981.

_____. *L'île deserte. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris, Minuit, 2002. Edição preparada por David Lapoujade.

_____. *Ilha deserta*. São Paulo, Iluminuras, 2006. Tr. de Luiz B. L. Orlandi, Hélio Rebello Cardoso Jr., Lia Guarino, Fernando Fagundes Ribeiro, Cíntia Vieira da Silva, Francisca Maria Cabrera, Tiago Seixas Themudo, Guido de Almeida, Peter Pál Pelbart, Fabien Lins, Tomaz tadeu, Sandra Corazza, Hilton F. Japiassu, Roberto Machado, Rogério da Costa Santos, Chirstian Pierre Kasper, Milton Nascimento e Daniel Lins.

_____. *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

_____. *Lógica do sentido*, tr. br. de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1982.

_____. *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.

_____. *Nietzsche*, tr. port. de Alberto Campos, Lisboa, Ed. 70, 1981.

_____. *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

_____. *Nietzsche e a filosofia*, tr. br. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976.

_____. *Périclès et Verdi – La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988.

_____. *Péricles e Verdi – A filosofia de François Châtelet*, tr. br. de Hortência S. Lencastre, Rio de Janeiro, Ed. Pazulin, 1999.

_____. *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.

_____. *Para ler Kant*, tr. br. de Sonia Pinto Guimarães, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

- _____. *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.
- _____. *A dobra. Leibniz e o barroco*, tr. br. de Luiz B.L.Orlandi, Campinas, Papirus, 1991.
- _____. *Pourparlers (1972-1990)*, Paris, Minuit, 1990.
- _____. *Conversações (1972-1990)*, tr. br. de Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
- _____. *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967.
- _____. *Apresentação de Sacher-Masoch*, tr. br. de Jorge de Bastos, Rio de Janeiro, Taurus, 1983.
- _____. *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964 (1ª ed.); 1976 (4ª ed. atualizada).
- _____. *Proust e os signos*, tr. br. da 4ª ed. fr. de Antonio Piquet e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987.
- _____. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
- _____. *Espinosa. Filosofia prática*. São Paulo, Escuta, 2002. Tr. de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- Obras de Deleuze em colaboração :
- DELEUZE, G. & BENE, C. *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979.
- DELEUZE, G & GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972 (1ª ed.); 1973 (nova ed. aumentada).
- _____. *O anti-édipo*, tr. port. de Joana M. Varela e Manuel M. Carrilho, Lisboa, Assírio & Alvim, s/d.
- _____. *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

_____. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995. Edição em 5 volumes. Tradutores: Aurélio Guerra Neto, Celia Pinto Costa, de Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão, Suely Rolnik, Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa.

_____. *Kafka - Pour une littérature mineure* (com Félix GUATTARI), Paris, Minuit, 1975.

_____. *Kafka - Por uma literatura menor*, tr. br. de Julio Castanon Guimarães, Rio de Janeiro, Imago, 1977.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.

_____. *O que é a filosofia?*, tr. br. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. & PARNET, C. *Dialogues* (com Claire Parnet), Paris, Flammarion, 1996.

_____. *Diálogos* (com Claire Parnet), tr. br. de Eloísa Araújo Ribeiro, SP, Escuta, 1998.

Edições utilizadas das obras de Espinosa:

Ética, Lisboa, Relógio d'água, 1992.

Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties, Paris, Vrin, 1983. Edição bilingüe, tradução de Charles Appuhn.

Lire l'Ethique de Spinoza. Cd-rom contendo a edição Gebhardt em latim e as traduções francesas de Saisset, Boulainvilliers e Guérinot.

Tratado da reforma da inteligência. São Paulo, Companhia editora nacional, 1966. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira.

Tratado político. Editora Estampa, s.d., sem local. Tradução de Manuel de Castro.

Tratado teológico-político. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.

Tradução de Diogo Pires Aurélio.

Demais textos utilizados :

ALBUQUERQUE, P. G. B. *Mulheres claricianas: imagens amorosas*. Rio de Janeiro, Fortaleza, Relume Dumará, Secretaria da Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 2002.

ALLIEZ, E. *Deleuze, philosophie virtuelle*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1996.

ANTONIOLI, M. *Deleuze et l'histoire de la philosophie (ou de la philosophie comme science fiction)*. Paris, Kimé, 1999.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris, PUF, 1963.

ALLIEZ, E. (org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo, Editora 34, 2000.

ARTAUD, A. *Oeuvres*. Paris, Gallimard, 2004. Edição estabelecida, apresentada e anotada por Évelyne Grossman.

BERGSON, H. *Matière et mémoire. Oeuvres*. Édition du centenaire. Paris, PUF, 1959.

BOVE, L. *La stratégie du conatus*. Paris, Vrin, 1996.

CAMPOS, Haroldo de (org.). *Ideograma; lógica, poesia, linguagem*. São Paulo, Cultrix, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1977.

CARDOSO JR, H. R. *Deleuze, Empirismo e Pragmatismo - linhas de força do encontro com a teoria dos signos*. Síntese (Belo Horizonte), Belo Horizonte, v. 33, p. 199-211, 2006.

CARDOSO JR, H. R. *A filosofia é a teoria das multiplicidades - elos da diferença*. In: Luiz B.L. Orlandi. (Org.). *A Diferença*. Campinas: Editora Unicamp, 2005, v. , p. 91-130.

- CARDOSO JR, H. R. . *Foucault em vôo rasante*. In: CARVALHO, Alonzo Bezerra de; LIMA DA SILVA, Wilton Carlos. (Org.). *Sociologia e Educação: leituras e interpretações*. São Paulo: Avercamp, 2006, v. , p. 135-160.
- CARDOSO JR, H. R. *Para que serve uma subjetividade?: Foucault, tempo, corpo*. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre/RS, v. 18, n. 3, p. 343-349, 2005.
- CHAUÍ, M. *A nervura do real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. A vontade de saber*. Edições Graal. Rio de Janeiro, 1985.
- FREUD, S. *An infantile neurosis*. Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, v. XVII. London, The Hogarth Press, 1968.
- FREUD, S. *Inhibition and instinctual life. Lecture XXXII of the New introductory lectures on psychoanalysis*. Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. The Hogarth press. London, 1971.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Imago. Rio de janeiro, 1974.
- ITAPARICA, A. L. M. *Nietzsche : estilo e moral*, São Paulo, Discurso Editorial, Ijuí, Editora Unijuí, 2002.
- JAQUET, Chantal. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris, PUF, 2004.
- _____. *Le corps*. Paris, PUF, 2001.
- JULLIEN, F. *Tratado da eficácia*. São Paulo, Ed. 34, 1998.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tr. port. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KASPER, Kátia. *Experimentações clownescas: os palhaços e a criação de possibilidades de vida*. Tese de doutorado defendida em 19/02/2004 na UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas) no departamento de Educação, Sociedade,

Política e Cultura da Faculdade de Educação sob a orientação da Prof^a. Elisa Angotti Kossovich.

LAERKE, M. *Gilles Deleuze e o sistema da natureza e da filosofia* (publicado na *Revista Alegrar*, nº 2, www.alegrar.com.br. Tr. de Cíntia Vieira da Silva).

LEVY, L. *O autômato espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. São Paulo, L&PM, 1998.

LISPECTOR, C. *Água Viva*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990, pp. 94-96. [1ª edição: 1978].

MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris, Ed. de la découverte, 1990.

MARRATI, Paola. *Gilles Deleuze: cinéma et philosophie*. Paris, PUF, 2003

MARTINS, André. *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos. Encontros entre o trágico e o pensamento intuitivo. O que nos faz pensar*, nº 4, Rio, PUC-RJ, 2000, pp. 183-198.

MOREAU, P.-F. *Spinoza ; L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, 1994.

MOREAU, Pierre-François. *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Companhia das Letras. São Paulo, 1993.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Companhia das Letras. São Paulo, 1988.

ORLANDI, L. B. L. *Articulação por reciprocidade de aberturas*. Campinas, IFCH/Unicamp, Primeira versão, nº 16 - 1990.

ORLANDI, L. B. L. *Corporeidades em minidesfile*. In: *Alegrar*, nº 1, www.alegrar.com.br.

ORLANDI, L. B. L. *O habitat espinosano de Deleuze* (no prelo).

ORLANDI, L. B. L. *Nietzsche na univocidade deleuzeana*. In: LINS, D. (org.). *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.

- ORLANDI, L. B. L. *Pulsão e campo problemático*. In: MOURA, A. H. *As pulsões*. São Paulo, Escuta/Educ, 1995.
- ORLANDI, L. B. L. *Signos proustianos numa filosofia da diferença*. In: *O falar da linguagem*. Lovise. São Paulo, 1996.
- OVÍDIO. *Les métamorphoses*. Paris, Garnier, 1953. Tradução de J. Charmonard,
- PROUST, M. *A la recherche du temps perdu*. Paris, Gallimard, 1989. 4 volumes.
- PELBART, P. P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo, Perspectiva, 1998.
- ROGOZINSKI, J. *La fêlure de la pensée*. *Mazine littéraire*, n° 257, setembro de 1958.
- SASSO, R. & VILLANI, A. (direção) *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Le cahiers de noesis, n° 3, Paris, Vrin, primavera de 2003.
- SILVA, C. V. *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. Dissertação de mestrado defendida em 19/12/2000 sob a orientação do Prof. Luiz B. L. Orlandi. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, 2000.
- YOVEL, Y. *Espinosa e outros hereges*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da moeda, 1993.
- ZAQUI, P. "La 'grande identité' Nietzsche-Spinoza, quelle identité?". *Philosophie-Gilles Deleuze*, n° 47, Paris, Minuit, 1995
- ZOURABICHVILI, F. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris, PUF, 2002.
- ZOURABICHVILI, F. *Deleuze. Une Philosophie de l'événement*. Paris, PUF, 1994
- ZOURABICHVILI, F. *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris, PUF, 2002.
- ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris, Ellipses, 2003.