



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

HEITOR SEIÓ KIMURA

IMANÊNCIA EXPRESSIVA:
ONTOLOGIA E PRÁTICA NO SPINOZA DE DELEUZE

Londrina
2021

HEITOR SEIÓ KIMURA

**IMANÊNCIA EXPRESSIVA:
ONTOLOGIA E PRÁTICA NO SPINOZA DE DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber.

Londrina
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de
Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

K49 Kimura, Heitor Seió.
Imanência Expressiva : Ontologia e Prática no Spinoza de Deleuze /
Heitor Seió Kimura. - Londrina, 2021.
158 f. : il.

Orientador: José Fernandes Weber.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de
Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Ontologia - Tese. 2. Ética - Tese. 3. Imanência - Tese. 4. Afetos - Tese.
I. Fernandes Weber, José. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro
de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

CDU 1

HEITOR SEIÓ KIMURA

**IMANÊNCIA EXPRESSIVA:
ONTOLOGIA E PRÁTICA NO SPINOZA DE DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Américo Grisotto
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Guilherme Müller Junior
Universidade Estadual do Norte do Paraná -
UENP

Londrina, 20 de maio de 2021.

Aos meus sobrinhos, Gael e Otto.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES – Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Nível Superior –, pela a bolsa de estudos que, em tempos de crise e ataques às ciências, tornou possível este trabalho.

Agradeço ao meu orientador, *José Fernandes Weber*, especialmente por ter me acolhido — mesmo com meu trabalho se situando *um pouco* distante de seus interesses de pesquisa —; também pelos encontros alegres e produtivos, por suas leituras atentas e pela paciência com minhas dificuldades.

Agradeço ao meu amigo *Américo Grisotto*, não só por ter aceitado participar de minha banca, mas sobretudo porque foi uma das pessoas que mais me incentivaram a me inscrever no processo seletivo deste mestrado. Além disso, permitiu a minha “intrusão” em seu grupo de estudos, anos atrás, que foi fruto de diversos encontros alegres e potentes.

Agradeço ao professor *Guilherme Müller Junior*, pela gentileza em participar de minha banca; e por sua imensa generosidade nas observações e nos diversos apontamentos a partir de sua cuidadosa leitura.

Agradeço ao professor *Eder Soares Santos* por sua leitura atenta e seus apontamentos, que em muito contribuíram no árduo início deste trabalho.

Agradeço a *Universidade Estadual de Londrina* e ao corpo docente e organização do programa de *Mestrado em Filosofia*, por me acolherem também e terem possibilitado tanto aprendizado e crescimento.

Agradeço aos meus amigos e “veteranos” *Alisson Ramos de Souza*, *Carlos Eduardo Ferreira* e *Heitor Tanus* que, cada um à sua maneira, me auxiliou e incentivou em diferentes momentos, desde antes de eu ingressar neste curso.

Agradeço a minha família como um todo, que sempre me apoiou; e especialmente aos meus sobrinhos *Gael* e *Otto*, que nasceram durante o meu percurso pelo mestrado e aos quais dedico, com carinho, este trabalho.

*“Jogando meu corpo no mundo
Andando por todos os cantos
E pela lei natural dos encontros
Eu deixo e recebo um tanto”*

(Novos Baianos)

KIMURA, Heitor Seió. **Imanência Expressiva**: ontologia e prática no Spinoza de Deleuze. 2021. 156 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

RESUMO

O presente trabalho tem como problema central a relação de "continuidade" entre ontologia e ética, na interpretação de Spinoza feita pelo francês Gilles Deleuze. Por um lado, a ontologia vem a se confundir com a Univocidade do Ser e tende, assim, a adquirir um novo sentido, enquanto referida a uma imanência pura e à teoria da expressão, tal como exploradas por Deleuze. Situiremos a definição spinozista de corpo (e conseqüentemente dos afetos) como o momento mais importante dessa passagem, que instaura uma nova perspectiva do mundo e recoloca os problemas da Ética em termos de poder (de afetar e ser afetado), mais do que responder aos problemas de uma Moral transcendente em função de deveres e valores transcendentais. Desse modo a afirmação especulativa da imanência se alia a seu correlato na alegria prática que, por sua vez, encontra seu sentido propriamente ético: o da potência.

Palavras-chave: univocidade; imanência; ética; expressão; afeto.

KIMURA, Heitor Seió. **Expressive immanence:** ontology and practice in Deleuze's Spinoza. 2021. 156 p. Dissertation (Master in Philosophy) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

ABSTRACT

The central philosophical problem of this work is the relationship of "continuity" between ontology and ethics, in the interpretation of Spinoza made by the french Gilles Deleuze. The ontology comes to be confused with the Univocity of Being and thus tends to acquire a new meaning, as it refers to a pure Immanence and a theory of expression — as explored by Deleuze. We will situate the Spinozist definition of the body (and consequently of affections) as the most important moment of this passage, which establishes a new perspective of the world and puts the problems of Ethics in terms of power (of affecting and being affected), rather than responding to problems of a Moral due to duties and transcendent values. In this way, the speculative affirmation of immanence is combined with the practical joy as its correlate, which in turn finds its proper ethical meaning: that of potency.

Keywords: univocity; immanence; ethic; expression; affection.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Sem título	23
Figura 2	Sem título	42
Figura 3	Sem título	49
Figura 4	Sem título	57
Figura 5	Sem título	84
Figura 6	Sem título	97
Figura 7	Sem título	106
Figura 8	Sem título	117
Figura 9	Sem título	133

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
NOTA INTRODUTÓRIA SOBRE AS IMAGENS:	14
1 CAPÍTULO 1 – ONTOLOGIA “EVANESCENTE” E EXPRESSÃO	18
1.1 UNIVOCIDADE E IMANÊNCIA	21
1.2 EXPRESSÃO.....	38
2 CAPÍTULO 2 – DOS MODOS FINITOS	50
2.1 ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA	50
2.1.1 ESSÊNCIA COMO GRAU DE POTÊNCIA	52
2.1.2 EXISTÊNCIA DO MODO FINITO	56
2.2 CORPO E ALMA	66
2.2.1 PARALELISMO	69
2.3 GEOMETRIA DOS AFETOS	79
2.3.1 IDEIA.....	81
2.3.1 AFETO E AFECÇÃO	82
2.3.2 CONATUS E DESEJO	92
2.4 “O QUE PODE UM CORPO?”	99
2.6 UMA (BREVE) MEDITAÇÃO SOBRE A MORTE	103
2.7 MODO, ONTOLOGIA, EXPRESSÃO	107
3 CAPÍTULO 3 – FILOSOFIA PRÁTICA	110
3.1 ETOLOGIA: LATITUDE E LONGITUDE	111
3.2 ENCONTRO.....	114
3.3 ÉTICA E MORAL	119
3.4 O PROBLEMA DO MAL.....	123
3.5 ÉTICA E TEORIA DO CONHECIMENTO.....	128
3.6 CORPO SEM ÓRGÃOS: EXPERIMENTAÇÃO E PRUDÊNCIA.....	140
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	150

INTRODUÇÃO

O problema central de nossa dissertação é o da passagem, ou ainda, da “continuidade” entre a ontologia e a ética, na interpretação feita por Gilles Deleuze da filosofia do holandês Benedictus de Spinoza¹. Se a ontologia, em sua significação mais ampla, é o território da filosofia que trata do *ser*, neste trabalho ela tende a mudar de sentido. Primeiramente porque Deleuze, ao mesmo tempo em que faz uma leitura cuidadosa de Spinoza, busca valorizar cada vez mais os entes — chamados aqui de *modos* —, diminuindo sua dependência em relação ao Ser, entendido aqui como a substância infinita de Spinoza, a qual este também chama de Deus, ou Natureza. Mais ainda, essa atenção aos modos consiste, sobretudo, em uma valorização do corpo e dos afetos; onde encontramos a origem da famosa pergunta, retirada da *Ética* de Spinoza, que ecoa em Deleuze: “o que pode um corpo?”. Ademais, é sabido que uma das tarefas mais importantes da filosofia de Deleuze é a de pensar a diferença *em si mesma*, insubordinada à identidade, ou mesmo ao Ser. Disso também decorre seu interesse de se voltar mais aos modos, enquanto modificações, como expressões do devir. De modo que “o termo ‘ser’ tende a se apagar diante daquele, diferenciável, de devir” (ZOURABICHVILI, 2009, p. 30). François Zourabichvili afirma categoricamente, em seu *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, que “não há ontologia de Deleuze” e, mais ainda, que o pensamento deste se orienta para uma “extinção do nome ‘ser’ e, portanto, da ontologia” (Idem, p. 27). Embora sejamos sensíveis a estas posições, o problema de existir ou não uma ontologia de Deleuze não se coloca para nós, na medida em que este trabalho transita em sua leitura de Spinoza que é evidentemente atravessada de ponta a ponta pela ontologia. Trata-se, por assim dizer, de sua leitura cuidadosa e apropriação da ontologia de Spinoza, que emerge já na Parte I de sua *Ética*. Não que seja possível fazer uma separação muito clara entre o que é “Deleuze interpretando” e o que é o desenvolvimento de seu próprio pensamento. Diríamos, aliás, não é nossa preocupação fazer essa separação, dizendo o que seria o Spinoza

¹ Doravante utilizaremos a grafia do nome iniciado com a letra S muda, em consonância com sua assinatura mais utilizada em textos e cartas, bem como seu selo com as iniciais “B D S” (Benedictus de Spinoza) — embora a grafia “Espinosa” também esteja correta e remeta à origem portuguesa de sua família, também presente em muitas traduções de suas obras e obras de comentadores aqui no Brasil; nesses casos manteremos a grafia do nome presente originalmente nestas obras. Sobre a escrita do nome, ver: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O nome de Spinoza. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/o-nome-spinoza.html>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2021.

“puro” e o “de Deleuze”; trata-se mais de acentuar esse *encontro*, nos instalando neste *entre-dois*; já que “Deleuze em Espinoza é também Espinoza em Deleuze” (MACHEREY, 1991, p. 63). Sobre a ontologia no holandês, diz Deleuze em um dos seus Cursos:

Spinoza não intitula seu livro Ontologia, ele é muito malicioso para o fazer; ele o intitula Ética. O que é uma maneira de dizer que, qualquer que seja a importância de minhas proposições especulativas, somente poderão julgá-las ao nível da ética que elas envolvem ou implicam.” (DELEUZE, 2012, p. 72).

A apreensão dessa “malícia” de Spinoza é um dos motivos principais de nossa pesquisa. Partiremos desse território “árido” da ontologia (ONETO, 2014, p. 97), com um jogo especulativo que parecerá, num primeiro momento, distante da vida, demasiadamente abstrato, “metafísico” demais, com vistas a encontrar seu alcance prático, corpóreo, afetivo, potente. Tal é a reversão filosófica de Deleuze: “a ontologia explica-se pela prática; o ser explica-se pela potência” (ALMEIDA, 2014, p. 63). Em *Lógica do Sentido*, Deleuze faz uma afirmação que só *faz sentido* se apreendida em conjunto com sua leitura de Spinoza: a “filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser” (DELEUZE, 2011b, p. 185); nesse mesmo tom, ele declara em *Diferença e Repetição*, que “nunca houve mais do que uma proposição ontológica: o Ser é unívoco” (DELEUZE, 2000, p. 92). Partiremos, em nosso primeiro capítulo, da compreensão de tais afirmações. Veremos que tal ontologia “evanescente” de nossos autores remete antes a um problema sobre o sentido pelo qual Ser se diz: se é equívoco, análogo, ou unívoco. Como já se pode suspeitar, a resposta de Deleuze (com Spinoza) é pelas vias desta última. Tal problema da Univocidade do Ser se mostrará inseparável da afirmação da Imanência em seu sentido mais radical: a imanência que não é imanente a algo, mas tão somente a si mesma (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 57). A concepção spinozista de Deus — ou a Natureza — como uma *causa imanente* é um desdobramento da univocidade, de modo que imanência e univocidade se *implicam*. A compreensão de tais conceitos abre uma nova maneira de pensar o mundo, bem como as relações entre o “ser” (a substância) e suas “criaturas” (os modos finitos). Ainda neste primeiro capítulo entraremos no problema da Expressão, que é uma das mais marcantes contribuições de Deleuze para os estudos de Spinoza (CHAUI, 2014, p. 21), elaborada em tese

complementar de doutorado, *Spinoza et le problème de l'expression*. A expressão é menos um conceito do que um operador conceitual da filosofia de Spinoza. Deleuze parte das variadas acepções do verbo exprimir² repetidas por Spinoza em sua *Ética*, as definições e exposições do holandês se servem deste verbo. Assim, a expressão funcionará como uma espécie de engrenagem, em conjunto com seus correlativos expressivos: *implicar* (envolver), *explicar* (desenvolver) e *complicar* (conter, compreender). Já no neoplatonismo a *complicação* atesta, ao mesmo tempo, “a presença do múltiplo no Uno e do Uno no múltiplo. Deus é a natureza ‘complicativa’; e essa natureza explica e implica Deus, envolve e desenvolve.” (DELEUZE, 2017, p. 19). A complicação é como um princípio sintético, pois compreende em si os dois movimentos de explicação e implicação — que não se opõem. A expressão é constituída pelo encaixe destas noções e o funcionamento conceitual destas acompanhará todo nosso trabalho, pois o próprio sistema de Spinoza é uma espécie de expressionismo filosófico.

Mais adiante, no segundo capítulo, nos debruçaremos sobre as definições de Spinoza acerca dos modos finitos, buscando explicitar toda a dimensão existencial destes. Para tanto, será preciso passar por um corredor de conceitos que se conectam não só entre si, mas que remetem sempre à substância unívoca e a afirmação da imanência. Partiremos da substância infinita e nos aprofundaremos nos modos, analisando as relações entre a essência infinita da substância e a essência dos modos finitos, com vistas a alcançar o que define a existência, ou ainda, a *vida* destes. Em seguida, pensaremos o corpo e a alma e suas relações, entrando também no incontornável problema do “paralelismo” entre pensamento e extensão. Trataremos também da “geometria dos afetos” de Spinoza, apreendendo o sentido “vetorial” que ele dá aos afetos, assim como a dignidade filosófica concedida a eles. Exploraremos o tema das relações características (também chamadas de conexões expressivas), de movimento e repouso, velocidades e lentidões. Introduziremos também o conceito de “encontro” que, embora quase nunca tenha sido usado por Spinoza, expressa uma parte importante de sua *Ética*, tal como é interpretada por Deleuze. Conjuntamente a estas noções todas, lidaremos com o problema da potência (de agir, de existir) e poder

² Desde a definição de Deus 6 da Parte I: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais *exprime* uma essência eterna e infinita” (E, I, Def. 6, grifo nosso); a partir daí a noção passa a ganhar importância cada vez maior (DELEUZE, 2017, p. 15).

(de afetar e ser afetado), chegando no que Deleuze chamará de “etologia” — que já introduz uma certa perspectiva ética do mundo e dos modos.

Por fim, em nosso terceiro capítulo, iremos ao encontro às teses práticas que decorrem da ontologia de Spinoza, implicadas por tal concepção e parâmetro descritivo do mundo. Buscaremos mostrar a estreita relação entre ontologia e prática, como estas se “complicam” entre si, havendo uma passagem de uma à outra, ou ainda uma espécie de continuidade. Se o que se entendia por “ontologia” corria risco de mudar de sentido, veremos como “ética” não corre um risco menor. Assim sendo, não falaremos de nenhum conjunto de normas, de máximas ou imperativos para guiar nossa vida e nossas ações, baseando-se em valores transcendentais. Pois isto é o que Deleuze chamaria de Moral, que ele opõe radicalmente ao que chama de Ética; tanto em seus livros sobre Spinoza, como em seus escritos sobre Nietzsche e também Foucault. Em uma entrevista sobre este último, Deleuze diz:

A moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar as ações e intenções referindo-as a valores transcendentais (é certo, é errado...); a ética é um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica (DELEUZE; 2013b, pp. 129-130).

Não se trata, então, de buscar o “correto” a “melhor ação”, a “melhor vida”; muito menos de apresentar uma nova ética como “melhor norma”, que viria a responder aos problemas das morais correntes. Trata-se, antes, de recolocar os problemas pois, se Ética e Moral fossem interpretações diferentes “dos mesmos preceitos, sua distinção seria apenas teórica. Mas não é nada disso” (DELEUZE, 2002, p. 31). Uma ontologia que envolve uma nova definição e descrição do mundo — e de nós mesmos — só pode implicar uma nova configuração dos problemas. Em um Curso, disse Deleuze:

Spinoza não faz moral, por uma razão muito simples: ele nunca se pergunta o que nós devemos, ele se pergunta todo tempo o que nós somos capazes, o que está em nossa potência; a ética é um problema de potência, e jamais um problema de dever. Nesse sentido, Spinoza é profundamente imoral. O problema moral, o bem e o mal, Spinoza tem uma natureza alegre porque não compreende o que isto quer dizer. O que ele compreende são os bons encontros, os maus encontros, os aumentos e as diminuições de potência. Ele faz uma ética e de maneira nenhuma a moral. Por isso é que ele marcou tanto Nietzsche (DELEUZE, 2009, p.49).

É em razão disso que não buscaremos nos *opor dialeticamente* à Moral, dizendo que ela está errada e que a *Ética* de Spinoza seria a verdadeira configuração dos problemas, bem como a verdadeira resposta para estes. Tal atitude parte justamente de uma visão moralizante destes problemas. Trata-se mais de nos desviarmos da Moral, recolocar os problemas, ou ainda, colocar novos problemas, buscando, assim, novas respostas.

Ainda em nosso último capítulo, tocaremos no tema da experimentação, que é suscitado pela *Ética* de Spinoza, na medida em que nunca se sabe de antemão o que podem os afetos, o que podem os encontros. O problema da experimentação se conecta com o “corpo sem órgãos”, noção célebre da obra de Deleuze e Guattari, onde buscaremos evidenciar também o tema da prudência. A significação da avaliação, mencionada por Deleuze acima, implica um certo *tatear* dos encontros, um aprendizado tateante do mundo que parte de uma certa inspiração “empirista” de Spinoza. Pois é preciso viver para compreender, para se compreender. É nesse sentido também que se *vive* o Spinozismo, se “a gente se instala verdadeiramente no meio dessas proposições, se a gente as vive, [...] e a gente se torna então espinosista antes de ter percebido o porquê (DELEUZE, 2002, p. 128).

Nota introdutória sobre as imagens:

Ao longo deste trabalho o leitor se deparará com algumas figuras (colagens) entre os textos. A produção destas se fez em ressonância com esta dissertação e constitui um tipo de experimento de escrita e pensamento. Inicialmente, seu uso pode parecer pouco estratégico, mas não é meramente arbitrário. Portanto, tentaremos justificar sua presença neste trabalho; e o faremos de forma imanente: não recorreremos às bibliografias de metodologia, teorias da comunicação, do design ou das artes visuais para pensar estas imagens; mas aos autores aqui explorados e seus textos propriamente filosóficos: Gilles Deleuze e Benedictus de Spinoza. Esta argumentação dirá muito mais sobre nosso objetivo e posicionamento do que sobre o que elas são realmente, pois sabemos que qualquer apreensão de tais imagens já transborda a intenção de quem as criou — pois “nunca se sabe de antemão” de que *afetos* serão capazes.

Em um tardio texto sobre Spinoza intitulado *Espinosa e as três Éticas*, Deleuze fala, em um tom poético, de diferentes linguagens presentes na *Ética* do holandês:

A *Ética* das definições, axiomas e postulados, demonstrações e corolários, é um livro-rio que desenvolve seu curso. Mas a *Ética* dos escólios é um livro de fogo, subterrâneo. A *Ética* do Livro V é um livro aéreo, de luz, que procede por relâmpagos.” (DELEUZE, 2011, 192).

Diríamos, inicialmente, que de maneira análoga às “três *Éticas*” na *Ética*, experimentamos criar um outro *texto* ao longo do texto, uma outra língua — de imagens. Todavia, com estas não queremos informar nada, como é costume em ilustrações e figuras usadas em trabalhos acadêmicos. Não são ilustrativas, nem esquemas ou gráficos, não comunicam, nem contam nada, muito menos são decorativas. Assim como a *expressão* da Natureza de Spinoza, essas imagens não são da ordem de nenhum simbolismo, muito menos finalismo (DELEUZE, 2017, pp. 256-257).

Na conferência intitulada *O que é o ato de criação?*, Deleuze mobiliza uma crítica das noções de informação e comunicação e de seu distanciamento em relação às imagens da arte. A informação é, antes de tudo, uma palavra de ordem: quando nos dão uma informação, está implícito que devemos acreditar no que é dito, ou agir como se acreditássemos (DELEUZE, 2013, p. 395). Além disso, não buscamos com nossas imagens nenhuma representação, nenhuma significação subterrânea; portanto, *não há nada a interpretar*; e talvez seja essa nossa única recomendação: não buscar um significado oculto. Não queremos dizer que não há “significado”; mas que este é, antes, um efeito: surgirá das *afecções* em cada leitor. Em diferentes textos, Deleuze faz a crítica desse olhar interpretador do mundo e, como lembra David Lapoujade, um dos motivos fortes mais presentes em seus textos com Félix Guattari é a substituição da questão “o que isso significa?” por “como isso funciona?” (LAPOUJADE, 2015, p. 142). É o que leva Deleuze a escrever (com Claire Parnet) em *Diálogos*, que “significância e interpretose são as duas doenças da terra” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 60). Já a respeito da pintura, Deleuze insiste:

Nada é neutro, nem passivo. No entanto, o pintor não quer dizer nada, nem aprovação, nem ira. As cores não querem dizer nada: o verde não é esperança; nem o amarelo, a tristeza; nem o vermelho, alegria. Nada senão algo de quente ou algo frio, algo quente e algo frio. Do material

na arte: Fromanger pinta, isto é, põem um quadro em funcionamento. Quadro-máquina de um artista mecânico. (DELEUZE, 2006, p. 313).

Desse modo, as imagens aqui serão menos informativas do que *afirmativas*, no mesmo sentido também em que buscaremos expor as filosofias de Deleuze e Spinoza. É possível ainda pensar estas colagens a partir do problema da expressão, mas fazendo um certo deslocamento desse aparato conceitual. Assumindo então o risco de “forçar” tais conceitos, diria que, enquanto artista visual, me *implico* (me envolvo) no texto que escrevo enquanto pesquisador. As imagens são também uma forma de *explicação*, não em sua função “informativa” — como já dissemos —, mas no sentido de um desenvolvimento, desdobramento. São seu *desenrolar* em um outro domínio, que não o das palavras. Por fim, o jogo entre esses movimentos constituem uma *complicação* entre um texto de pesquisa filosófica e experimentos de composição visual que, por sua vez, foram pensados a partir desse mesmo texto. A imagem compõe-se com o texto, ao passo que este já está *contido* (complicado) na imagem. De certa maneira, elas *expressam* o modo pelo qual os textos me *afetaram* como artista.

A estética de colagens da qual nos servimos tem ainda relação com uma interpretação um tanto “maliciosa”, mas muito bem intencionada, do Prólogo de *Diferença e Repetição*:

Aproxima-se o tempo em que já não será possível escrever um livro de filosofia como há muito tempo se faz: ‘Ah! O velho estilo...’ A pesquisa de novos meios de expressão filosófica foi inaugurada por Nietzsche e deve prosseguir, hoje, relacionada com a renovação de outras artes [...]. Parece-nos que a história da filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da *colagem* numa pintura (DELEUZE, 2000, p. 39) [grifo do autor].

É claro, não temos tamanha pretensão de nos considerarmos criadores de algo tão novo no campo filosófico, como sucessores nesta linha nietzschiana mencionada; nem de estarmos à altura destes anseios do próprio Deleuze. Apenas fomos afetados e movidos por tal sentimento de renovação e, por isso, experimentamos.

Por último, pensamos também na emblemática provocação de Spinoza, ecoada pela obra de Deleuze: “o que pode um corpo?” deslocando-a para: o que pode uma imagem? Ou ainda, o que pode uma imagem num texto? É evidente que, ao

menos de nossa perspectiva, não podemos ter uma resposta geral ou categórica para estas questões. Estas imagens, enquanto modos de produzir afetos, ainda que de forma modesta, não podem controlar *a priori* que afecções serão capazes (e se serão capazes) de desencadear. Donde decorre também o motivo de usarmos a palavra “experimento”. Seu caráter experimental diz respeito à sua produção — como produzir imagens afetadas por uma tal filosofia, pela linguagem do conceito? — e também sobre seus efeitos; pois “não se sabe de antemão o que pode um corpo”, tampouco uma imagem (que é já um corpo). Não podemos saber se nossas imagens constituirão bons ou maus encontros — para falarmos como nossos autores. Cabe, então, ao leitor avaliar, a cada encontro, o que pode, do que é capaz cada uma destas imagens, que afetos, que ideias são capazes de causar? Ou, ainda, nos termos de Spinoza, serão essas composições imagéticas capazes de compor, por sua vez, algo mais potente junto ao texto? Ou funcionarão como decomposições, obstáculos? Seriam ainda indiferentes? De nossa parte, desejamos que elas sejam, sim, capazes de criar algo positivo, afirmativo, ainda que estranho, potencializando a leitura, arrastando-a para outros territórios. Também sabemos que alguns leitores poderão sentir-se incomodados pois, se nada informam, tais imagens se tornam desnecessárias; ou mesmo argumentando que mais “atrapalham do que ajudam”. Aceitamos de bom grado correr tal risco.

1. CAPÍTULO 1 – ONTOLOGIA “EVANESCENTE” E EXPRESSÃO

Neste primeiro capítulo buscaremos tecer, ou melhor, acompanhar a teia conceitual do holandês Baruch Spinoza a partir de sua *Ética*, mas esta é já uma leitura deliberadamente “contaminada” pelo olhar de Gilles Deleuze, como uma tomada de posição. É comum a censura feita ao último de que ele excederia seus direitos como intérprete. Talvez seja o caso “de ver aí um procedimento ‘muito clássico’: a arte do retrato, ou o rigor da criação de uma imagem fielmente dessemelhante” (ROCHA, 2014, p. 50); procedimento este já evocado pelo próprio Deleuze no prólogo de seu *Diferença e Repetição*, em que afirma a pretensão de que o “relato em história da filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria ao duplo” (DELEUZE, 2000, p. 39). Acreditamos também que o uso que o autor faz de um outro filósofo é já um tipo de método próprio ao seu modo de fazer filosofia, um método em que o “intérprete só é intérprete porque escolhe, ou porque a escolha realizada o faz assim” (PEREIRA, 2014, p. 93). Sobre isso, é já célebre a passagem da *Carta a um crítico severo*, onde Deleuze assume suas intenções: ele se imaginaria “chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu e no entanto seria monstruoso” (DELEUZE, 2013, p. 14). É uma espécie de discurso indireto livre, que faz com que “o estilo ‘historiador’ de Deleuze seja diagonal em relação à clássica oposição entre história objetivista e história interpretativa” (BADIOU, 1997, p. 119), configurando uma das originalidades da sua leitura em que o comentário se transforma em uma “verdadeira criação, que neste século só tem equivalente na montagem historial da Heidegger” (BADIOU, 1997, p. 119).

Tais escolhas interpretativas feitas por Deleuze são também uma seleção de aliados: Lucrécio, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson..., isso para citar alguns exemplos da filosofia. Tais leituras “quase-antropofágicas” (ALLIEZ, 1966b) empreendidas por Deleuze “fomentam golpes” (LYOTARD, 1996); “semeiam desordens” (DROIT, 1996), mas sempre em nome da potência inventiva da própria filosofia, restaurando seus direitos como uma disciplina criadora. Dir-se-á, então, que Deleuze se apropria da filosofia desses aliados — ou melhor, intercessores, como ele preferiria — para construção de seu pensamento próprio. Contudo, não pode se perder de vista que estes não se encontram em uma mesma posição em relação ao francês, pois:

a relação entre Deleuze e Espinosa não pode ser posta no mesmo nível de suas alianças, feitas ao longo de toda a obra [...], seria uma relação privilegiada, que reúne comentário, invenção e, sobretudo, um *deixar-se fecundar* pela filosofia espinosana, tal como acontece com tantos outros autores lidos por ele (ROCHA, 2014, p. 48).

Nota-se que a leitura feita por Deleuze de Spinoza “possui uma certa modéstia e precaução que não identificamos em nenhum outro lugar” (HARDT, 1996, p. 101). Mais ainda, dentre todos os “aliados” de Deleuze, Spinoza constitui um caso especial, sendo aquele que *mora em seu coração*, como ele mesmo diz no célebre *Abecedário*³. Mas não se trata, aqui, de uma mera “influência” em maior ou menor grau, muito menos filiação. Deleuze instala-se *no meio* de Spinoza, no “interior desse elemento teórico” (MACHEREY, 1991, p. 62) e, intervindo nesse pensamento o “dá a reconhecer, e não dando-o a conhecer senão para que da mesma forma intervenha nele: já que Deleuze em Espinoza é também Espinoza em Deleuze” (MACHEREY, 1991, p. 63). De sua parte, Deleuze assume:

Foi sobre Espinoza que trabalhei mais seriamente segundo as normas da história da filosofia, mas foi ele quem mais me fez o efeito de uma corrente de ar que o empurra pelas costas a cada vez que você o lê, de uma vassoura de bruxa que ele faz com que você monte. Não se começou sequer a compreender Espinoza, e eu tampouco (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 23).

O francês, repetidas vezes, fala de Spinoza como um plano, em que é preciso instalar-se, “o que implica um modo de vida, uma maneira de viver” (DELEUZE, 2002, p. 127). Trata-se aqui, também, de uma concepção de filosofia que está mais próxima da geografia⁴ do que da história (MACHADO, 2009). Pois, como veremos, não se

³ “Quando digo que não sou culto, nem intelectual, quero dizer algo bem fácil, é que não tenho saber de reserva [...]. De modo que, se dez anos depois, sou forçado — isso me alegra — se sou forçado a me colocar em algo vizinho ou no mesmo tema, tenho de recomeçar do zero. Exceto em alguns casos raros, pois Spinoza está em meu coração, não o esqueço, é meu coração, não minha cabeça [...]”. Trecho do *Abecedário* sobre C, de Cultura. Disponível em: <<https://youtu.be/D9s4ub2tjLA>>. Acesso em: 11 de fevereiro de 2021.

⁴ “A filosofia é devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 72). Sobre esse ponto: “Isso impede de um modo bastante direto a ideia de progresso em filosofia — a não ser que se entenda por esse termo a constante superposição de planos, que ‘não exclui o antes e o depois, mas os superpõe numa ordem estratigráfica’. Eis, segundo pensamos, uma bela maneira de impedir que ideias tais como a de que ‘algo está superado’ ou ‘tal coisa é ultrapassada’ tenham pouco efeito na filosofia” (SCHÖPKE, 2012, p. 134).

trata de uma teoria desligada da vida, já que “o problema da imanência não é abstrato ou somente teórico” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 57).

Com efeito, o interesse de ambos é na prática, pois, para Deleuze, Espinosa escreveu, sobretudo, uma *filosofia prática*” (PEREIRA, 2014, p.79). A própria filosofia é tida como modo de vida (BENTES, 1996, p. 211), “instalar-se ao tempo em que se constrói o plano: trata-se desde já da criação de um modo de vida” (ALMEIDA, 2014, p. 66): praticar o spinozismo. Para tanto, precisaremos elucidar a constelação conceitual de onde emerge a filosofia ética de Spinoza, especialmente sua ontologia. Desse modo, percorreremos o desenvolvimento e a relação das noções de Imanência, Univocidade e de Expressão. A presença de Spinoza se fará constante nos textos de Deleuze, desde a publicação de sua tese complementar de doutoramento *Espinosa e o problema da expressão*, em 1968, passando pelos seus escritos com Guattari, onde a filosofia se tornará cada vez mais *prática* (LAPOUJADE, 2015, p. 147), até seu último texto, publicado dois meses antes de sua morte intitulado “*A Imanência: uma vida...*”.

Nosso problema central de pesquisa é mostrar o alcance prático de uma teoria que, num primeiro momento, se situa nos abstratos domínios da ontologia, podendo parecer demasiadamente “metafísica”, distante da vida. Mas “a filosofia de Deleuze sugere uma reversão radical: a ontologia explica-se pela prática; o ser explica-se pela potência” (ALMEIDA, 2014, p. 63). A esse respeito, disse Deleuze num curso sobre Spinoza, de 25 de Novembro de 1980:

[...] é que ele ousa fazer o que muitos haviam tentado fazer; ou seja, liberar completamente a causa imanente de toda subordinação a outros processos de causalidade. Não há mais do que uma causa, ela é imanente. E isto tem uma influência sobre a prática. Spinoza não intitula seu livro Ontologia, ele é muito malicioso para o fazer; ele o intitula Ética. O que é uma maneira de dizer que, qualquer que seja a importância de minhas proposições especulativas, somente poderão julgá-las ao nível da ética que elas envolvem ou implicam.” (DELEUZE, 2012, p. 72).

Se é verdade que Spinoza pode ser dito “o herói filosófico do segundo Deleuze.” (ZOURABICHVILI, 2017, p. 417), é verdade também que o próprio Deleuze

é de grande importância aos estudos desenvolvidos a partir do holandês. Já na década de 1960, na ocasião da publicação de *Espinoza e o problema da expressão*, Deleuze “participaria do impulso de renovação das interpretações do filósofo, em sincronia com as obras de Guérault, Matheron e Rousset” (ROCHA, 2014, p. 45). Além de todas as nuances, a leitura que Deleuze faz de Spinoza é:

seminal na formação do espinosismo político que, desde os anos de 1960, se dá em meio à maré montante de um desejo de transformação social, radical e anticapitalista — atravessando os debates internos ao estruturalismo, à psicanálise e no contexto de variadas referências heterodoxas ao marxismo (ROCHA, 2014, p. 48).

Nos aventuraremos nessa “teia”⁵ conceitual do Spinoza de Deleuze buscando elucidar tal aliança conceitual e os conceitos que proliferaram desse encontro. Nosso interesse é o de apreender o alcance prático de sua ontologia mas, para tanto, neste primeiro momento, cabe a nós traçar esse *território* ontológico onde estarão em jogo e movimento seus outros conceitos.

1.1 UNIVOCIDADE E IMANÊNCIA

“Nunca houve mais do que uma proposição ontológica: o Ser é unívoco”, começa assim, de forma curiosamente categórica, as páginas de *Diferença e Repetição*, acerca do tema da univocidade na história da filosofia. O ser unívoco é aquele possuidor de uma só voz, sendo dito em um só e mesmo sentido de todas as coisas. Para falar como Deleuze, o Ser unívoco “diz-se num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo que ele se diz difere: ele diz-se da própria diferença” (DELEUZE, 2000, p. 93). Sabe-se que um problema constante na filosofia de Deleuze é o tema da diferença pensada *em si mesma* — não subordinada à Identidade —, muito explorada em seu *Diferença e Repetição*, publicado no mesmo ano (1968) de sua primeira leitura do holandês: *Espinoza e o problema da expressão*. Embora não seja um problema que trataremos nessa dissertação, diríamos que o

⁵ A escolha do termo “teia” não é por acaso. Sabemos que a escrita da *Ética* se faz como a costura de um tecido em que proposições, os escólios, as definições se puxam, remetem umas às outras o tempo todo. Mas, além disso, conta seu biógrafo Jean Colerus em *A vida de Spinoza*, do interesse do holandês em observar as aranhas, se entretendo até mesmo em jogar moscas em suas teias.

tema da diferença não é distante dos problemas aqui expostos. Contudo, o que nos interessa, neste momento, é o tratamento dos conceitos de univocidade, imanência e expressão, bem como de seus encadeamentos, presentes na leitura deleuziana de Spinoza. É importante registrar uma ressalva a respeito dos textos que serão doravante mencionados, especialmente neste capítulo inicial onde os três conceitos supracitados serão mobilizados com mais fôlego. Pois a “univocidade”, a “imanência” e a “expressão” não são encontrados *na letra* de Spinoza (veremos cada caso com mais cuidado adiante) da maneira que Deleuze os articula. É verdade que são as consequências de sua filosofia, como identificam outros intérpretes e não só Deleuze — embora este seja quem mais tenha destacado o papel da expressão. Isso quer dizer que, ao falarmos desses três temas (e também de alguns outros futuramente), nos serviremos de textos onde Deleuze não está diretamente interpretando só Spinoza, mas construindo sua própria filosofia. O leitor fica advertido, então, de que não pretendemos, em última instância, “tomar um conceito pelo outro”, dizendo que a univocidade, por exemplo, tal como Deleuze a caracteriza, seja totalmente um conceito spinozista ou exclusivo de sua leitura do holandês.

Isto posto, passemos ao problema inicial. Primeiramente, essa questão ontológica da univocidade precede Spinoza, sendo este apresentado por Deleuze como o segundo momento da elaboração da univocidade do ser na história da filosofia (DELEUZE, 2000, p. 98). De acordo com este, o primeiro momento da univocidade desenvolve-se na obra do medieval Duns Scot, sendo Nietzsche⁶ o terceiro. Sem nos alongarmos nesse ponto, é em Duns Scot (outrora conhecido por *Doutor Sutil*) que o ser é pensado como unívoco, mas este é ainda neutro⁷ (*neuter*). Vejamos o que isso quer dizer. Com efeito, na univocidade, o ser se diz em um mesmo sentido, tanto de Deus como das suas criaturas — para colocar o problema à maneira dos escolásticos —, ou seja, o ser pode ser *predicado* do mesmo modo de tudo aquilo que é, seja quando digo “Deus é” ou quando digo que “a mesa é”. É importante demarcar que, em Duns Scot, principalmente para evitar a heresia do panteísmo, ele não ousa dizer que se trata de um *mesmo ser* para Deus e para a cadeira e, como mostra Étienne

⁶ Por uma cuidadosa exposição do tema da univocidade deleuzeana levada até suas consequências em sua leitura de Nietzsche, conferir o texto “Nietzsche e a univocidade Deleuzeana” de Luiz B. L. Orlandi, em ORLANDI, 2018, p. 63-88.

⁷ Regina Schöpke (2012, p.82) mostra também como Duns Scot é herdeiro da noção aviceniana de *essência neutra*, num esclarecedor capítulo sobre a importância das problemáticas medievais para o pensamento de Deleuze.

Gilson (2016), ser e Deus são coisas diferentes no sistema escotista.

Para Deleuze (2000), Duns Scot dá ao ser uma única voz, mas é ainda uma voz imparcial, sem afirmação, sendo assim indiferente às noções de singular e universal, finitude e infinitude. Para exemplificar a consequência dessa "neutralidade" do ser (que, por sua vez, já existia elaborada no árabe Avicena), diz-se que a essência do homem não é nem universal, nem singular, sendo apenas a "humanidade" sem "que qualquer condição de unidade ou pluralidade seja associada" (GILSON, 2016, p. 150). Dito de outra maneira, a essa essência *humanitas* (humanidade) pode ser acrescentada a universalidade para que, no intelecto, seja formada a ideia universal de homem; ou ainda, à *humanitas* pode ser acrescentado o *esse* (ser) para constituir o homem real e atual (ibidem). Como dissemos, o que Scot tenta evitar é colocar Deus e criatura num mesmo plano de existência, como um mesmo ser, para evitar os perigos do panteísmo e dizer que "tudo é Deus". Ademais, é justamente esse o "progresso considerável" de Spinoza do qual fala Deleuze, a saber, o de identificar Deus e as criaturas como um mesmo ser, definindo Deus como a substância ela mesma, tornando-a objeto de uma afirmação pura e aceitando todas as consequências do panteísmo.



Figura 1: Sem título

Fonte: Autor (2020)

Portanto, se é verdade que Scot se afastava do tomismo — um dos motivos do pouco apreço por sua obra —, é verdade também que ainda mantinha seu cristianismo, pois ainda admitia um Deus criador e transcendente. Não obstante, é preciso reconhecer seu admirável avanço em teorizar a univocidade em pleno cristianismo medieval, com todos os riscos que isso acarreta (SCHÖPKE, 2012, p. 87).

É apenas com Baruch Spinoza que a univocidade progride consideravelmente, se tornando objeto de uma pura afirmação. Mas o que isso quer dizer? Devemos lembrar, antes de tudo, que Spinoza foi — até mais do que Duns Scot — uma *persona non grata* em seu tempo, sendo perseguido, censurado, odiado, excomungado, amaldiçoado e atacado até fisicamente. Um dos grandes motivos para tal reação foi a forma como Spinoza atou a “univocidade” com a “imanência”: uma única substância para tudo o que existe, um único ser, imanente, com infinitos atributos: *Deus sive Natura* (Deus, ou seja, a natureza), sendo “todas as ‘criaturas’ apenas modos desses atributos ou modificações dessa substância” (DELEUZE, 2002, p.23). Vê-se rapidamente o motivo de sua perseguição, dado que tal tese é uma negação da existência do Deus judaico-cristão ou, o que dá no mesmo, “uma forma direta de negação de qualquer possibilidade de transcendência do ser” (SCHÖPKE, 2012, p. 91). É esse um dos grandes feitos de Spinoza, aos olhos de Deleuze, o que o fez declarar, junto com Guattari (2010, p.73) que este é o “Cristo dos filósofos”, pois “mostrou, erigiu, pensou o ‘melhor’ plano de imanência, isto é, o mais puro, aquele que não se dá ao transcendente [...]”. Isso significa colocar tanto Deus como as criaturas, as plantas, os animais, os homens, as doenças e as guerras num mesmo plano de existência. Em poucas palavras: tudo que existe, existe em Deus (Spinoza, *E*, I, 16, prop.⁸).

Se para alguns, como lembra Michael Hardt em seu *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, um projeto que se inicia pela ideia de Deus pode causar espanto e irritação, para Deleuze isso não era problema (HARDT, 1996, p. 105). A esse mesmo respeito, mas em um sentido diferente, Deleuze fala da potência da ideia de Deus como uma abertura de possibilidades, ao comentar a arte cristã do

⁸ Doravante optaremos por referenciar a obra de Spinoza segundo a ordem geométrica de suas proposições especulativas, acompanhando o modo como ele mesmo o fazia, consagrado já entre seus pesquisadores. Assim, “*E*, I, 16. prop.”, por exemplo, indica: *Ética*, Parte I, 16, proposição.

renascimento. Pois, se por um lado é uma ideia que quase se impõe ao pensamento e estética medievais, por outro tal ideia é uma verdadeira potência, pois é com Deus que “tudo é permitido”⁹, e não o contrário.

Reencontraremos ao fim de nosso trabalho as teses práticas que decorrem de tal afirmação, e que tornaram o spinozismo num objeto de escândalo; fazendo com que ele fosse acusado, em vida, de materialismo, ateísmo e imoralismo (DELEUZE, 2002, p. 23) — ainda que, ironicamente, em sua *Ética*, ele fale tanto sobre Deus, Alma, beatitude... —, mas, antes, precisamos esclarecer a relação entre imanência e univocidade, bem como o conceito de expressão, notável da interpretação deleuziana de Spinoza.

Com efeito, a univocidade do ser concerne a uma problemática da ontologia, e dispõe-se como alternativa a duas outras concepções sobre a natureza do ser. Se é verdade que este é um problema que percorre toda a história da filosofia, o interesse do Deleuze está sobretudo no desenvolvimento da tese da univocidade, que começa a florescer a partir da Idade Média, onde o uso douto da palavra ‘ontologia’¹⁰ nem mesmo existia. Tal tese concerne, inicialmente, a um problema relacionado à linguagem. Nota-se que Heidegger talvez seja o primeiro a restaurar tal dimensão linguística do problema, “mas a tese da univocidade não é fonte de inspiração para ele, ao passo que Deleuze vê nela o ato mais glorioso da ontologia” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 29). Veremos como a ‘glória’ de tal tese está em sua capacidade de abolir a própria doutrina do ser; o que levará, por exemplo, François Zourabichvili — um dos mais notáveis e inventivos comentadores de Deleuze e também de Spinoza — a dizer categoricamente que “não há ‘ontologia de Deleuze” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 26). Buscaremos mostrar em que sentido podemos concordar com tal afirmação, de início ressaltamos que o maior interesse de Deleuze não está na ontologia ela mesma, mas no momento de sua história onde surge a tese da univocidade que remontará a Spinoza e culminará em Nietzsche (ZOURABICHVILI, 2016, p. 29). Com efeito, Deleuze chega a dizer que “a filosofia se

⁹ “Não se deve dizer que ‘se Deus não existe, tudo é permitido’. É exatamente o contrário. Pois, com Deus, tudo é permitido. É com Deus que tudo é permitido. Não só moralmente, pois as violências e infâmias encontraram sempre uma santa justificação, mas esteticamente, de maneira muito mais importante, pois as Figuras divinas são animadas por um livre trabalho criador, por uma fantasia que se permite qualquer coisa (DELEUZE, 2007, p.18).

¹⁰ Luiz B. L. Orlandi destaca que uma das primeiras incidências conhecidas do termo ‘ontologia’ se dá em Rudolf Glocenius [1549–1628], na sua obra *Lexicon philosophicum, quo tanquam clauae philosophiae fores aperiantur*, Frankfurt, 1613 (ZOURABICHVILI, 2016, p. 29, NT).

confunde com a ontologia”, o que poderia abalar o argumento de Zourabichvili, contudo, logo em seguida, o autor complementa que a ontologia se “confunde com a univocidade do ser (a analogia foi sempre uma visão teológica, não filosófica, adaptada às formas de Deus, do mundo e do eu).” (DELEUZE, 2011b, p. 185).

Mas, do que se trata essa univocidade? Como explicita Roberto Machado, perguntar-se “o que é o ser?” significa buscar compreender o sentido em que este se diz. Em outras palavras, “se o ser se diz em um ou em vários sentidos. E, se o ser se diz em vários sentidos, que relação existe entre esses sentidos diferentes?” (MACHADO, 2009, p. 53).

Partindo das terminologias presentes na escolástica, teríamos três respostas possíveis: se a noção “ser” possui apenas um sentido, dizendo-se nesse único sentido de tudo o que é, diremos que este é unívoco. Isso quer dizer que o ser teria um sentido mesmo e idêntico para tudo aquilo de que ele é predicado. Como exemplifica Roberto Machado (2009, p. 53), diríamos que o termo “animal se diz num mesmo sentido tanto do homem quanto do boi, pois um animal em nada se distingue de um outro animal enquanto pertencentes ao gênero animal”. Na equivocidade as coisas se invertem, pois implica que um mesmo nome é atribuído a diferentes sujeitos, mas em sentidos totalmente diversos; o exemplo clássico de Spinoza (E, I, XVII, escólio), é da relação entre o cão “constelação celeste, e o cão, animal que ladra, em que nada concordariam além do nome”. Já na analogia, o ser se diria em vários sentidos, mas estes conservam entre si uma relação de similaridade. Aqui, um mesmo nome é atribuído a diferentes sujeitos em um sentido “parcialmente o mesmo e parcialmente diferente: diferente pelos modos da relação, o mesmo por aquilo que a relação se refere” (MACHADO, 2009, p. 53). Um exemplo que podemos invocar é o da palavra ‘saúde’ quando se fala em saúde do corpo e saúde mental. Vê-se como analogia implica uma comparabilidade, uma semelhança não absoluta.

Para a problemática ontológica o problema diz respeito sobretudo à relação entre o ser (ou Deus) e suas criaturas. Como vimos, Duns Scot foi quem pensou a univocidade, onde “ser” é dito de Deus no mesmo sentido em que é dito das criaturas. Já a equivocidade pode ser ilustrada com a posição de Aristóteles em sua *Metafísica* ao dizer que “o ser se diz em múltiplos sentidos” (*Metafísica*, E (VI), 2, 1026, a 33)¹¹.

¹¹ Essa célebre passagem “[...] *to on to aplós legómenon légetai polachós* [...]” vem dando o que pensar há séculos, especialmente pelas diversas nuances suscitadas pelas suas traduções. Para uma atenciosa comparação e comentário dessas variações conferir ORLANDI, 2018, p. 63-88.

Em outras palavras, ao afirmar que o ser se diz de múltiplas maneiras Aristóteles estabelece a equivocidade e, longe de dar fim ao problema, acaba por gerar outra série de problemas, pois, como diz Orlandi, “se a mesma palavra ‘ser’ ‘significa de modo múltiplo’, se ela não significa uma coisa una, então ela nada significa, sendo tão só ‘equivoca’” (ORLANDI, 2018, p. 74-5). Há aqui também uma outra heresia, como perceberão os escolásticos mais tarde, (notadamente Tomás de Aquino), a saber, a de deixar incerta a relação entre Deus e as criaturas deste ponto de vista ontológico. Assim sendo, a solução da filosofia medieval cristã para o problema é que vai introduzir a analogia no ser:

Mas, para colocar Deus como ser supremo, para defender intelectualmente uma ‘ordem’ hierárquica no universo, era preciso melhorar o argumento, era preciso disciplinar melhor a equivocidade, mas sem perder a ideia de que o ser se diz em vários sentidos. Como fazer isso? Só se poderia fazê-lo estabelecendo-se uma medida aplicável a todos os entes, uma ‘medida comum’ em função da qual os entes seriam distribuídos em níveis hierárquicos. Elaborar-se, então, a ideia de uma ‘medida analógica’ (ORLANDI, 2018, p. 76).

Isso quer dizer que, embora Deus e as criaturas “se digam” num sentido diferente, é estabelecida agora uma medida comum que visa separar claramente o alcance de cada sentido de “ser” nestes dois casos. Essa medida é analógica no sentido em que destaca uma similitude parcial entre ambos; quer dizer, se digo que “Deus é bom” e também que “o homem é bom”, preciso colocar a bondade de Deus como a medida, o “sentido de referência”, em que Deus é “formalmente bom”, “eminentemente bom”, possuindo essa qualidade em sua plenitude, e o homem é parcialmente bom, em sentido derivado e secundário em relação à bondade infinita de Deus (ORLANDI, 2018, p. 77).

Como diz Deleuze, a analogia pode ser definida, então, como a recusa da comunidade de formas entre as criaturas e Deus (só Deus é formalmente bom). Comentando a posição de Tomás de Aquino, que apresenta a analogia do ser como um conceito aristotélico, Deleuze mostra que, de acordo com filósofo cristão, quaisquer qualidades atribuídas a Deus, como a bondade, por exemplo, “não implicam uma comunidade de forma entre a substância divina e as criaturas, mas somente uma analogia, uma ‘conveniência’ de proporção” (DELEUZE, 2017, p. 47). É importante

notar como esses atributos que são ditos formalmente de Deus, partem antes de uma infinitização dos atributos humanos:

A imagem de um Deus essencialmente dotado de vontade é construída por analogia com os atributos humanos. Tal analogia parte de uma equivocidade (o entendimento e a vontade divinos teriam com os humanos apenas uma ‘comunidade de nomes’) e chega a uma eminência (o entendimento e a vontade divinos seriam incomparáveis aos humanos) (PEREIRA, 2014, p. 83).

Ao proceder por analogia, pegamos de empréstimo certos caracteres das criaturas (lê-se, dos humanos) e os atribuímos a Deus, seja de maneira equívoca, seja de maneira eminente. Nesse sentido é possível dizer que Deus teria Vontade, Sabedoria, Entendimento, Bondade, etc., daí o antropomorfismo sutil¹² do método analógico, infinitizando atributos humanos, como acusa Deleuze (DELEUZE, 2017, p. 49).

Na concepção da univocidade de Spinoza o que é unívoco “é o próprio ser e o que é equívoco é aquilo que ele se diz. Justamente o contrário da analogia” (DELEUZE, 2000, p. 477). Dito de outro modo, e como o próprio nome sugere, a univocidade do ser afirma que o ser é Voz, e que “se diz em um só e mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo de que se diz. Aquilo de que se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo de que se diz.” (DELEUZE, 2011b, p. 185). É afirmada uma distância considerável entre a univocidade e equivocidade, bem como a analogia; como diz Alain Badiou, nesta “ontologia deleuziana”, o importante é que o Ser “não seja submetido a nenhuma categoria, a nenhuma disposição fixa de sua partilha imanente. O ser é unívoco na medida em que os entes jamais são repartidos e classificados por analogias equívocas” (BADIOU, 2000, p. 159)¹³.

¹² A esse respeito também, diz Spinoza, em uma carta de 1774 a Hugo Boxel: “Dizeis em seguida que se eu recuso admitir que as ações de ver, ouvir, de estar atento, de querer etc. estão eminentemente em Deus, não sabeis mais o que é o meu Deus; isso me leva a suspeitar que, para vós, não há maior perfeição do que a manifesta por atributos de tal natureza. Isso não me espanta, pois creio que o triângulo, se fosse dotado de linguagem, diria, da mesma maneira, que Deus é triangular eminentemente, e o círculo, que Deus é circular eminentemente.”

¹³ É com certas ressalvas que mencionamos aqui (bem como em outros momentos) a interpretação de Alain Badiou. Não apenas por todas as questões de ordem “biográfica” envolvendo ele e Deleuze, mas, sobretudo, por este, em seu *Deleuze: o Clamor do Ser*, fazer uma leitura do problema da ontologia e univocidade em Deleuze quase que “desconsiderando” o *Espinosa e o problema da expressão*; e já dizendo na primeira página “‘seu’ Spinoza era para mim (ainda é) uma criatura enigmática” (BADIOU, 1997, p. 9).

Com vistas a deixar mais clara ainda a posição de Spinoza é importante mencionar a posição de Descartes sobre esta questão ontológica que, por sua vez, foi um “antecessor” amplamente lido pelo holandês. Deleuze, em *Espinoza e o problema da expressão*, opõe diretamente os dois sobre diversos aspectos, notadamente no capítulo intitulado “Espinoza contra Descartes”, e chega ainda a dizer que Spinoza, junto de Leibniz, iniciam uma espécie de filosofia pós cartesiana (DELEUZE, 2017, p. 374). A esse respeito, Zourabichvili indica que, embora o spinozismo não decorra “de uma crítica do cartesianismo”, pode ainda “criticar este último porque dele se separa e mede a incompatibilidade de dois pontos de vista” (ZOURABICHVILI, 2016, p.79). Em René Descartes, nos seus *Princípios da filosofia*, no parágrafo 51, intitulado “O que é a substância; um nome que não se pode atribuir a Deus e às criaturas no mesmo sentido”, lemos:

No que respeita àquelas coisas que consideramos como tendo alguma existência, é necessário que as examinemos aqui uma após outra [a fim de distinguir o que é obscuro e o que é evidente na noção que temos de cada uma]. Quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir. [Mas pode haver obscuridade no que toca à expressão da expressão só tem necessidade de si própria]. Falando com propriedade, só Deus é assim e não há nenhuma coisa criada que por um só momento possa existir sem ser apoiada e conservada pelo seu poder. Por isso temos razão quando na Escola dizemos que o nome de substância não é unívoco relativamente a Deus e às criaturas, isto é, não concebemos distintamente nenhuma significação desta palavra que convenha a ambos com o mesmo sentido. [Mas porque entre as coisas criadas algumas são de tal natureza que não podem existir sem outras, distinguimo-las daquelas que só têm necessidade do concurso ordinário de Deus, chamando então substâncias a estas, e qualidades ou atributos das substâncias àquelas]. (DESCARTES, 1997, p.45)

Com efeito, também para Descartes, assim como para Aristóteles e mesmo Spinoza, a substância é pensada como algo que existe por si, que não depende de outra coisa para existir. Aqui também Spinoza concordaria que só Deus pode ser identificado com tal substância, mas a diferença é que para o holandês só há uma substância e, como veremos mais claramente adiante, ela não pode produzir outra substância diferente de si (dado que tais criações não seriam mais “substâncias” pois

teriam vindo de outra substância, o que seria uma contradição nos próprios termos); já o sistema de Descartes o permite pensar Deus como essa substância primeira, não causada por outra coisa, mas também outras substâncias distintas criadas por ela, tal como o homem que, por exemplo, será caracterizado como dotado de uma “coisa” extensa (*res extensa*) e também pensante (*res cogitans*). É por isso que, em Spinoza, tudo o que é produzido é também parte da causa, ou seja, Deus — e por isso também é possível que o ser se diga num mesmo sentido de Deus e das coisas por ele produzidas, já que estas não se separam dele, algo que é inadmissível para Descartes, como vimos acima, e os escolásticos como Tomás de Aquino. Não sendo possível, para estes, que o ser — ou o nome de substância —, seja “unívoco relativamente a Deus e às criaturas”, onde não se pode dizer que “ser” convenha “a ambos no mesmo sentido”, só se pode admitir, então, a equivocidade ou, em sentido mais “acabado”, a analogia onde, como apresentamos, o sentido é dito de maneira parcialmente diferente em relação a Deus e suas criaturas. Em poucas palavras, a recusa de Descartes da univocidade é também uma forma de assumir a equivocidade-analogia — mantendo-se fiel à Escolástica, tal como destaca também Étienne Gilson (2016). Para evidenciar outra importante consequência filosófica de tais posicionamentos, é preciso destacar que, em Spinoza, trata-se de devolver uma dignidade filosófica à Natureza na medida em que ela é identificada com Deus e colocada no mesmo plano que este ente absoluto, preenchendo-a, por assim dizer, de uma potência infinita. Nos escolásticos a causa transitiva (que se separa de seus efeitos) confere a potência a um ser superior, Deus, que está em outro plano e é uma *outra* substância que não esta que nos constitui. Veremos mais adiante como a noção de causa imanente, do holandês, combate essa visão “analógica” da relação entre Deus e os entes, que faz com que o spinozismo implique “uma redescoberta da Natureza e de sua potência” (DELEUZE, 2017, p. 359).

Para Deleuze e Spinoza, então, afirma-se a identidade de “forma” entre Deus, entendido como a Natureza ou substância absolutamente infinita, e os modos, suas “criaturas”. O que permite essa operação conceitual é a noção de atributo. São os atributos, o Pensamento e a Extensão, que são as formas comuns entre a substância e os modos, constituindo a essência da substância ao mesmo tempo em que envolvem, contêm os modos (MACHADO, 2009, p. 62). É nos atributos que a substância permanece em si e os modos permanecem como em outra coisa:

Os atributos não são abstraídos das coisas particulares, muito menos transferidos para Deus de maneira analógica. Os atributos são diretamente apanhados como formas de ser comuns às criaturas e a Deus, comuns aos modos e à substância (DELEUZE, 2017, p 48).

Os atributos permitem uma relação direta entre a substância e seus modos, culminando numa ideia radical de igualdade entre os entes, e o ser não “se partilha mais segundo as formas do juízo (celeste); em vez disso, é o juízo que se disjunta, se dilacera no Ser sob a ação de potências (terrestres).” (LAPOUJADE, 2015, p. 59). Aqui começa a se traçar uma relação que exploraremos mais adiante, a saber, de que a afirmação da imanência e da univocidade do ser implica uma crítica do fundamento e, conseqüentemente uma crítica da própria ideia de juízo. Se o ser é igual para tudo o que há, se ele se diz num mesmo sentido de todos os entes, então o juízo perde o referencial, seja de proximidade, pureza ou pertencimento. Veremos também, no próximo capítulo, como essa absoluta comunidade de forma não implica que a essência da substância seja a mesma que a dos modos. É preciso que os modos sejam “diferentes” enquanto modalidades, e é dessas diferenças equívocas que o ser se dirá num mesmo sentido unívoco. Nos diferentes textos onde Deleuze toca nesse conceito, ele relembra sempre que:

o essencial da univocidade não é que o Ser se diga num único e mesmo sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas.” (DELEUZE, 2000, p. 93)

Faz-se necessária a introdução do conceito de imanência, pois cada vez mais veremos como são noções inseparáveis¹⁴, e cada vez mais ligadas ao [ou pelo] conceito de expressão. Embora este último será melhor exposto ao fim deste capítulo, é preciso também fazer um esclarecimento prévio do que se trata. A leitura feita por Deleuze em sua tese parte da percepção de uma consistente aparição do verbo “expressar” na *Ética*, onde desde a Definição 6 da Parte I já vemos que Deus é “uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais *exprime* uma essência eterna e infinita” (E, I, Def. 6, grifo nosso); a partir daí a noção passa a ganhar

¹⁴ “Mas Deleuze transforma o tema da impropriedade do ser [...]. O caminho que ele toma é o que ele chama a univocidade, ou a imanência. Trata-se da mesma coisa. Deleuze escreveu-me um dia, em letras maiúsculas: ‘imanência = univocidade’”. (BADIOU, 2000, p. 160)

importância cada vez maior (DELEUZE, 2017, p. 15), funcionando, ou melhor, ela faz funcionar muitas definições da *Ética*.

Sobre a imanência, poderíamos dizer que ela deriva da afirmação de Spinoza da “univocidade do ser contra a tese escolástica da *analogia entis*, segundo a qual o ser não se diz do mesmo modo de Deus e das criaturas finitas” (AGAMBEN, 2000, p. 175). É importante demarcar que o termo aparece em diferentes filosofias e desloca-se a cada uso. “Nossa” imanência aqui é a da ontologia de Spinoza, lida pelas lentes de Deleuze, afirmada ao seu ponto mais radical, onde a imanência “só é imanente a si mesma, e então toma tudo, absorve o Todo-Uno, e não deixa subsistir nada a que ela poderia ser imanente (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 57). Se é verdade que a imanência possui, ao longo da história da filosofia, diversos sentidos, nota-se que aqui, tal conceito não remeterá a nenhum objeto, não pertence a nenhum sujeito; dito de outro modo, sua singularidade é pensar “o seu ser imanente só a si mesmo e, todavia, em movimento” (AGAMBEN, 2000, p. 174).

A imanência refere-se, antes de mais nada, a uma teoria da causa e efeito, implicando também a própria produção do real (e *atual*, para falar em termos deleuzianos). É nesse contexto problemático que Spinoza usa, na *Ética*, a noção de imanência, a saber, na proposição XVIII da Parte I que atesta: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”. Mas o que isso significa? Em poucas palavras, significa que a causa transitiva é aquela que se separa de seu efeito, cessando com a produção deste. Já a causa imanente quer dizer que a causa não sai de si para produzir, e implica que o efeito permaneça na causa — daí pode-se dizer que tudo está em Deus, enquanto este é tomado como causa imanente, na medida em que os entes, entendidos aqui como efeitos, permanecem em sua causa: Deus. Outro importante aspecto é definido por Spinoza no *Breve Tratado* (I, cap. II, 24), onde o holandês afirma que a causa imanente é aquela de um agente que “age em si mesmo”. Esse “agir em si” pode nos levar a confundir a causa imanente com a emanativa. Precisaremos, então, a diferença entre ambas. No capítulo XI de *Espinoza e o Problema da Expressão*, Deleuze remonta o debate entre Spinoza e os neoplatônicos — notadamente Plotino — acerca da causa emanativa e causa imanente. O que há de comum entre estas é o fato de que ambas permanecem em si para produzir. A diferença está na maneira que tal produção acontece, pois na causa emanativa “o efeito não está nela nem permanece nela” (DELEUZE, 2017, p. 190),

existindo justamente por sair da causa¹⁵. Já na causa imanente, o próprio efeito é “imanado” *na* causa, não mais emanando *da* causa. O efeito, então, “permanece na causa, assim como a causa permanece nela mesma. Desse ponto de vista, a distinção de essência entre a causa e o efeito nunca será interpretada como uma degradação” (DELEUZE, 2017, p 191). Na fluidez da imanência, o “jorrar não sai de si, e sim deságua incessante e vertiginosamente em si mesmo” (AGAMBEN, 2000, p. 176). De um ponto de vista etimológico, ao levar a imanência “às suas últimas consequências” desloca-se “a origem do termo imanência de *manere* a *manare* (escorrer, jorrar, derivar), Deleuze devolveu à imanência mobilidade e vida” (AGAMBEN, 2000, p. 176). Para resumir, a causa emanativa parte de si, mas *emana* para fora de si, separando-se de seu efeito; já a causa imanente produz em si, para si, de modo que o efeito permanece inseparável da causa.

O princípio de imanência aqui não é, assim, outra coisa senão uma generalização da ontologia da univocidade, que exclui toda transcendência do ser. Mas, através da ideia espinosana de uma causa imanente, em que o agente é para si mesmo o seu próprio paciente, o ser liberta-se do risco da inércia e de imobilidade que a absolutização da univocidade, tornando-o em todo ponto igual a si mesmo, deixava pesar sobre ele. (AGAMBEN, 2000, p. 176).

Com efeito, a *Ética* começa não com Deus, como pode parecer num olhar apressado, mas com a definição de causa de si (*causa sui*), seguida das definições da tríade composta pela substância, pelos atributos e os modos — Deus aparecendo apenas na sexta definição¹⁶. Evidencia-se, já no início da *Ética*, que pensar o Ser e seu sentido é indissociável de um olhar sobre as teorias da causa e efeito. A respeito do conceito de substância, Spinoza articula: “por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa da qual deva ser formado” (E, I, definição 3); “Toda substância é necessariamente infinita” (E, I, 8, prop.) e “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (E, I, 14, prop.). De modo que Deus, a substância infinita, é causa de tudo o que existe enquanto é também causa de si, não

¹⁵ . PLOTINO, V, 2, §1, 5. Da Geração e da Ordem das coisas que estão após o Primeiro: “É porque nada está nele [no Uno como princípio] que tudo vem dele”.

¹⁶ Spinoza, *Ética*, I, definição 6: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”.

havendo nada exterior a sua infinita potência de existir — nem mesmo o ‘nada’ —, assim, a substância abarca tudo. Com efeito, todos os entes (materiais e imateriais) são expressões dessa substância única. E sendo pura potência e puro existir, nada incita Deus a agir, ele existe e age *necessariamente*¹⁷, não por atos de vontade, mas “porque ele é. Ele não produz porque concebe as coisas como possíveis, ou seja, devido ao seu entendimento, mas porque compreende a si mesmo, compreende sua própria natureza.” (PEREIRA, 2014, p. 83). É compreendendo-se que ele se produz; e se produz como se compreende.

Vê-se como Spinoza combate algumas teses recorrentes no pensamento judaico-cristão: a ideia de que o mundo foi criado por um ato de vontade pressupõe um Deus ocioso, que cria por sentir falta de algo — o que é já uma contradição, pois num Deus perfeito não pode haver falta (SCHÖPKE, 2012, p. 93). Ademais, Spinoza vê como contraditória a tese da criação *ex nihilo*, a partir do nada — que remonta ao pensador cristão Agostinho. Se Deus cria algo a partir do Nada, significa assumir que antes havia Deus e o Nada. De tal modo que Deus seria limitado por outra coisa (o nada), o que soa absurdo para um ser absoluto e infinito.

Ademais, Spinoza afirma que “uma substância não pode ser produzida por outra substância” (E, I, VI); o que fica claro também pela primeira definição listada acima. Se a substância infinita é causa de si e de todas as coisas, o que ela produz é ela mesma, enquanto puro existir, e tudo o que existe são modificações de tal substância, existindo nela como em outra coisa. Em outras palavras, não podemos ser compreendidos como uma outra substância diferente da divina, criada por esta num ato de vontade, mas como modificações dela, produzidas por sua necessidade. Seria também, para Spinoza, uma outra contradição nos próprios termos supor uma substância criando outra diferente de si. Pois, para o holandês, se algo foi concebido por outra coisa, então não é uma substância. É nesse sentido em que Spinoza também se distancia dos cristãos e judeus, dado que nestes a natureza humana é distinta da divina; o que significa dizer que Deus criou o homem como algo diferente dele, algo que “não pertencia a sua essência” o que implica “um Deus com lacunas e com faltas” (SCHÖPKE, 2012, p. 92).

¹⁷ Regina Schöpke (2012, p. 93) lembra como, “de fato, passaram-se alguns séculos até que alguém retomasse a ideia aviceniana de Deus como *Necesse esse*”.

De imediato, podemos notar um dos principais motivos que levam Deleuze a colocar Spinoza contra Descartes¹⁸ (DELEUZE, 2017, p. 171), não se falará mais em *res cogitans* e *res extensa*, como pretende o dualismo cartesiano; mas de apenas uma “coisa”, a substância única, que é Deus (ou a Natureza), onde alma e corpo são apenas expressões de dois de seus infinitos atributos, a saber, o do pensamento e o da extensão. Tal tese spinozista é apresentada por Deleuze com o nome de “paralelismo”, problema que trataremos em outro momento de nosso trabalho. O que nos importa agora é assinalar que, em Spinoza, os entes são pensados não como substâncias, mas como modos, ou ainda, expressões de uma substância única e infinita.

Servindo-se de uma elaboração conceitual própria, Spinoza aborda ainda o tema da imanência de outro modo, a saber, com as noções de Natureza Naturante e Natureza Naturada. Esclareçamos do que se tratam estas noções. Deus, enquanto pura potência produtora, se expressa constituindo o que Spinoza chama de Natureza Naturante (*Natura Naturans*), sendo esta o que “existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre” (Ética, I, XXIX, escólio). É este o aspecto causal da substância infinita, que produziria então o que o holandês veio a chamar de Natureza Naturada (*Natura Naturata*) constituída como resultado da natureza necessária de Deus. Dito de outro modo, a Natureza Naturada é antes um efeito, e compõe-se de “todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas” (ibid.). Nós, humanos, enquanto modos finitos da substância infinita, somos como que ‘abarcados’ na Natureza Naturada. Não somos substâncias de uma natureza diversa da divina, mas *modos* de Deus (ou Natureza), modalidades expressivas da substância infinita.

É evidente a tentativa de Spinoza de deslocar a imagem que temos de um Deus cristão (ou judeu), aproximando essa noção daquela de Natureza. Temos, assim, uma imagem mais adequada de que tipo de Deus está sendo aqui pensado; que é já de início muito diferente da imagem demasiado antropomórfica de um homem branco de barbas, ou de um sujeito que decide e delibera, que se ocupa das vidas dos humanos.

¹⁸ “O espinosismo não decorre de uma crítica do cartesianismo, mas pode criticar este último porque dele se separa e mede a incompatibilidade de dois pontos de vista; inversamente a crítica espinosista pouco importa do ponto de vista de Descartes.” (ZOURABICHVILI, 2016, p.79).

É também nesse sentido que a afirmação da imanência, desdobrada em suas consequências, se torna um perigoso conceito:

À primeira vista, não se vê por que a imanência é tão perigosa, mas é assim. Ela engole os sábios e Deuses. A parte da imanência, ou a parte do fogo, é por ela que se reconhece o filósofo. A imanência só é imanente a si mesma, e então toma tudo, absorve o Todo-Uno, e não deixa subsistir nada a que ela poderia ser imanente (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.57).

Em *Diferença e Repetição* Deleuze expressa outro aspecto ‘demoníaco’ deste conceito. Apresentando a imanência, enquanto ‘anarquia coroada’, aquela que mede os seres não segundo seu grau proximidade a um princípio dado de antemão, que distribuiria as coisas procedendo por determinações fixas, mas que considera os entes do ponto de vista da potência, de sua própria potência. Se é verdade que tal tese atacará a suposição de hierarquia entre os entes, dada de antemão, restará, num sentido muito específico, esta certa hierarquia “que considera os seres do ponto de vista da potência” (DELEUZE, 2000, p. 94). Mas não se trata de conceber uma medida quantificável de potências “absolutamente consideradas”, pois esta seria uma forma de desnaturalizar a potência, pensando-a como extensão e não como intensidade. O que interessa, diz-nos Deleuze (2000, p. 95), é saber se há saltos eventuais, se os entes ultrapassam seus limites, indo ao máximo do que podem, independente do grau considerado (DELEUZE, 2000, p. 94-95). A respeito da relação entre potências e hierarquia, já podemos destacar uma importante leitura da noção de expressão, pois:

É a esse nível que se encontra a distinção entre pretensão e expressão. Toda pretensão é um ato de transcendência na medida em que ela se submete aos limites do princípio transcendente que a funda; toda expressão, pelo contrário, é a expressão de potências do Ser e só pode ser avaliada de modo imanente” (LAPOUJADE, 2015, p. 63).

Portanto, quando Deleuze fala sobre “saltos” ou “ultrapassagem” de limites de potência num mesmo ente, entenda-se aqui “limite” como aquilo a partir do qual alguma coisa “se desenvolve e desenvolve toda sua potência”, e não como uma lei, ou término-separação — como é o caso da transcendência da qual falou acima Lapoujade. É nesse sentido que Deleuze poderá declarar que esta medida ontológica

da potência, está mais próxima da *hybris* e da anarquia dos seres, sendo “o monstro de todos os demônios”:

[...] nenhuma delas [as coisas] participa mais ou menos do ser ou o recebe por analogia. Portanto, a univocidade do ser significa também a igualdade do ser. O Ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômada e anarquia coroada (DELEUZE, 2000, p. 95).

Em outras palavras, Deus e seus modos expressam um mesmo ser unívoco, e a única diferença considerada é aquela entre os graus de potência, sendo a de Deus infinita e absoluta. Disso decorre a secundariedade de noções abstratas como gênero, espécie, formas, etc. . Pois pode haver — e como há — mais semelhanças entre dois entes de diferentes espécies do que entre entes de uma mesma. Lembremos do célebre exemplo de Deleuze: do ponto de vista da potência, que implica um poder de afetar e de ser afetado, há mais semelhanças entre um boi de trabalho e um cavalo de trabalho que entre este último e um cavalo de corrida, da mesma espécie (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 74; e também DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 44).

Instaura-se, então, um plano comum de igualdade, onde ‘comum’ designa antes de tudo uma comunicação transversal, para falar como Zourabichvili (2009, p. 109), sem hierarquia entre seres que apenas diferem (em potência). Não se falará mais em uma medida externa aos seres de acordo com um padrão, mas uma medida que considera o interior de cada ente em relação aos seus próprios limites, de acordo com seu próprio grau de potência. Com efeito, “o ser igual está imediatamente presente em todas as coisas, sem intermediário nem mediação, se bem que as coisas se mantenham desigualmente neste ser igual.” (DELEUZE, 2000, p. 95). Na univocidade o ‘mesmo’ é justamente o sentido, a voz, e o que muda são as coisas mesmas.

Será cada vez mais perceptível uma ênfase aos modos, de modo que o importante em Spinoza não será mais “a afirmação de uma substância única”, mas a “exposição de um *plano comum de imanência* em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos” (DELEUZE, 2002, p. 127). Tal é o plano de imanência:

Plano de imanência ou de univocidade, que se impõe à analogia. O Uno se diz num só e mesmo sentido de todo o múltiplo, o Ser se diz num só e mesmo sentido de tudo o que difere. Não estamos falando aqui da unidade da substância, mas da infinidade das modificações que são

partes umas das outras sobre esse único e mesmo plano de vida. (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 41)

Se não há, então, um Deus dotado de uma vontade livre e seu *plano* divino para suas criaturas, há um Deus como pura potência, que expressa-se num *plano* comum de vida onde tudo comunica com tudo¹⁹.

Daí que pode-se concordar com a polêmica afirmação de François Zourabichvili, em seu *Deleuze: Uma filosofia do acontecimento* (2016, p.26) de que “Não há ‘ontologia de Deleuze’. Nem no sentido vulgar de um discurso metafísico que nos diria o que é a realidade em última instância [...]. Nem no sentido mais profundo de um primado do ser sobre o conhecimento”. Zourabichvili tem a seu favor as passagens onde Deleuze, ao falar de seu ‘programa filosófico’, anuncia uma substituição do *É* pelo *E* (ou, o que daria no mesmo, do ser pelo devir). A título de exemplo, o final da introdução de *Mil Platôs*, seus autores falam sobre “instaurar uma lógica do E, reverter a ontologia” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 49). E, mesmo comentando a ontologia de Spinoza, o francês deixa transparecer sua intenção, favorecendo os modos em detrimento da substância, afirmando que “seria preciso que a própria substância fosse dita *dos* modos e somente *dos* modos” (DELEUZE, 2000, p. 99). E, como assinala Zourabichvili:

Essa independência da substância é, sem dúvida, reduzida ao mínimo, desde que a identidade do ser e da expressão é afirmada: por existir e compreender-se, a substância se autoafeta necessariamente, ou seja, não pode deixar de produzir os modos que desenvolvem sua essência (ZOURABICHVILI, 2017, p. 417).

1.2 EXPRESSÃO

Para Deleuze, a univocidade spinozista é inseparável de uma teoria da expressão — e é bem esse o cerne da problemática de sua tese complementar de

¹⁹ Deleuze, em uma aula de 14 de Janeiro de 1974: “Por que a ideia de graus de potência está fundamentalmente ligada à de univocidade do ser? Porque seres que se distinguem apenas pelo grau de sua potência, são seres que realizam um mesmo ser unívoco. De tal modo que entre uma mesa, um garoto, uma garota, uma locomotiva, uma vaca, um Deus, a diferença é somente de grau de potência na realização de um único ser” (tradução nossa). Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/175>>. Acesso em: 10, jun. 2019.

doutoramento, *Espinosa e o problema da expressão*. Na esteira de Deleuze, é este o “conceito que permite entrar em Espinoza” (MACHEREY, 1991, p. 65). Assim, partindo das diferentes acepções do verbo exprimir²⁰ retomadas por Spinoza em sua *Ética*, o francês mostra a importância da noção de expressão na ontologia spinozista, onde “a substância se exprime em seus atributos, e cada atributo exprime uma essência [...], os atributos também se exprimem nos modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação” (DELEUZE, 2017, p. 16.). Ou seja, a todo momento os conceitos de univocidade, imanência e expressão encontram-se relacionados, implicados. Cabe dizer que a ideia de expressão “não configura uma doutrina — que um intérprete dotado de armadura analítica conseguiria reproduzir” (ROCHA, 2014, p.53), nem mesmo é um substantivo ou nome (*expressio*), aparecendo antes como um verbo (*exprimere*), funcionando como um operador conceitual que trabalha por toda a *Ética*. E quem elucida tal caráter é Deleuze, onde “a filosofia de Espinoza não desenvolve uma teoria da expressão, mas é uma filosofia prática da expressão: se assim podemos dizer, ela ‘exprime’” (MACHEREY, 1991, p. 66).

Aquela “identidade do ser e da expressão”, da qual nos falava Zourabichvili (2017), é uma das teses fortes de *Espinosa e o Problema da Expressão* (2017), onde Deleuze evidencia o caráter expressivo da filosofia de Spinoza, fazendo a noção de expressão aparecer como um tema essencial para a compreensão de sua ontologia (notadamente no livro I da *Ética*). É a expressividade da substância que dá as condições do impulso para o francês pensar a teoria da univocidade do ser como uma imanência expressiva.

Nesta obra de 1968 (sua tese complementar de doutoramento), o francês mostra como os neoplatônicos avançam com a teoria platônica da participação até uma teoria da causa emanativa (Plotino) — talvez o possível princípio dos problemas que levaram ao desenvolvimento da imanência — mas os sucessores de Platão ainda ficam presos à ideia de causa emanativa, não levando a expressão da imanência às suas últimas consequências:

[...] os temas da criação ou da emanação não podem se livrar de um mínimo de transcendência, o que impede o ‘expressionismo’ de ir até o fim da

²⁰ “A ideia de expressão aparece a partir da definição 6 [...] e essa ideia vai ganhando em seguida uma importância cada vez maior [...]. Ora Espinoza diz: cada atributo exprime uma certa essência eterna e infinita, uma essência correspondente ao gênero do atributo. Ou então: cada atributo exprime a essência da substância, seu ser ou sua realidade. Ou ainda: cada atributo exprime a infinidade e a necessidade da existência substancial [...]” (DELEUZE, 2017, p.15).

imanência que ele implica. A imanência é, precisamente, a vertigem filosófica, inseparável do conceito de expressão (dupla imanência da expressão no que se exprime, e do exprimido na expressão) (DELEUZE, 2017, p. 199-200).

Dir-se-á que a substância apresenta como que dois níveis expressivos, uma expressão primeira de si em seus atributos e uma “expressão da expressão” destes atributos nos modos:

[...] a substância se exprime em seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Em segundo lugar, porém, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação. Veremos que o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas. (DELEUZE, 2017, p. 16).

“Se Deus se exprime em si mesmo, o universo só pode ser uma expressão em segundo grau” (DELEUZE, 2017, p. 108). Então, num primeiro momento vê-se a constituição lógica da substância: a “quase genealogia” de sua essência, onde Deus se exprime primeiramente por si mesmo, constituindo a natureza naturante (enquanto causa); no segundo momento, temos uma verdadeira gênese do real, onde a natureza naturada é produzida por Deus em si mesmo, (enquanto efeito). E é o próprio ato de “se exprimir ou de exprimir, que ao mesmo tempo constitui toda a realidade e a torna pensável. E é também este mesmo elemento ativo que permite à natureza ser ao mesmo tempo ‘naturante’ e ‘naturada’ (MACHEREY, 1991, p. 66).

O que nos importa para a compreensão da filosofia prática de Spinoza é este segundo nível, da produção mesma da natureza naturada, onde o que interessa já não é tanto “Deus ou a constituição do horizonte dos acontecimentos, mas a *produção*, que fala precisamente de nós, de nossa vida afetiva, como modos ou modificações da substância que somos (ONETO, 2014, p. 106).

Espinosa teria compreendido e explicado a expressão em termos de constituição e produção, isto é, dinamicamente: segundo ele, o conhecimento não é representação da coisa no espírito por intermédio de uma imagem mental, podendo ela própria ser substituída por um sistema de signos; mas ela é expressão, isto é, produção e constituição da própria coisa²¹ no espírito. (ROCHA, 2014, p.54).

²¹ Aqui entra um problema propriamente gnosiológico, o das relações entre entendimento e coisa. “O *Breve Tratado* já buscava um conceito capaz de dar conta do conhecimento, não como se fosse uma

Para pensar o caráter expressionista da filosofia de Spinoza, bem como a imanência enquanto expressiva, Deleuze lança mão de noções correlativas à ideia de expressão, a saber, a implicação, a explicação e a complicação. Desse modo, implicar é envolver; explicar é desenvolver; complicar é conter ou compreender. É verdade que a explicação e a implicação podem suscitar uma oposição, mas não são termos contrários: estes constituem apenas diferentes movimentos da expressão. Com efeito, a expressão é explicação, é o “desenvolvimento daquilo que se exprime, manifestação do Uno no múltiplo”; mas é também implicação, “o Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve” (DELEUZE, 2017, p. 19). É justamente por não haver tal oposição que a complicação (*complicatio*) aparece como um princípio sintético desses dois conceitos; que se encontram sempre “complicados”.

O atributo se exprime em cada grau de sua potência e sua ação deve ser entendida como *complicatio*, isto é, como um dobrar-se sobre si mesmo. A *complicatio* explica por que as essências de modo singulares são inseparáveis e formam um sistema total e infinito de conveniência recíproca (CHAUI, 2014, p. 34).

A expressão se constitui por tal encaixe de noções onde, já no neoplatonismo, a complicação estabelece, a um só golpe, a copresença do Uno e do múltiplo, um no outro. Assim, Deus se apresenta como a “natureza ‘complicativa’; e essa natureza explica e implica Deus, envolve e desenvolve Deus. Deus ‘complica’ toda coisa, mas toda coisa o explica e o envolve” (DELEUZE 2017, p. 19). Destarte, no Spinozismo, a Natureza — Naturante e Naturada — compreende e complica todas as coisas, ao passo que cada coisa a explica e a implica. É assim que “A ordem da expressão não corresponde a um sistema de coisas ou objetos, mas é a própria atividade de efetuação da Natureza (que se dá a compreender ao mesmo tempo que se efetua) (ROCHA, 2014, p.43).

Primeiramente, “os atributos envolvem e explicam a substância, mas esta compreende todos os atributos”, já os modos “envolvem e explicam o atributo do qual dependem, mas o atributo contém todas as essências de modos correspondentes”

operação que ficaria exterior à coisa, mas como uma reflexão, uma expressão da coisa no espírito. (DELEUZE, 2017, p. 17-18)”. “Não é mais o entendimento finito que conclui propriedades uma a uma, que reflete sobre a coisa e a explica ao conectá-la com outros objetos. É a coisa que se *exprime*, é ela que se explica. (DELEUZE, 2017, p. 25)

(DELEUZE, 2017, p. 20). Vê-se como a ideia de expressão dá conta de resolver as dificuldades das relações entre o Uno (unidade da substância) e ao múltiplo (diversidade dos atributos e dos modos). Não há, pois, oposição ou eminência entre Uno e múltiplo, ambos se encontram imbricados, *complicados*: é a complicação que envolve o múltiplo no Uno e afirma o Uno do múltiplo (BORGES, 2013, p. 29).

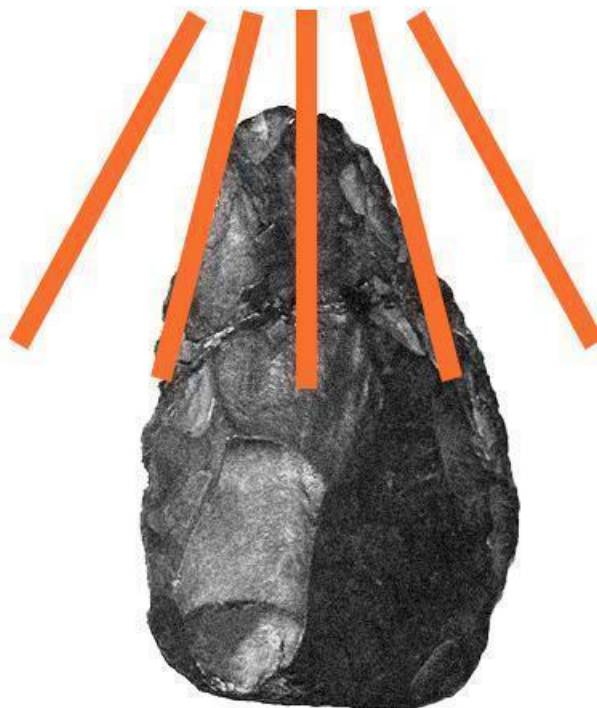


Figura 2: sem título

Fonte: Autor (2020)

Além disso, a imanência também exige uma Natureza formada de um Ser unívoco, dotado de formas comuns — os atributos — tanto ao produtor-causa (natureza naturante) como ao produto-efeito (natureza naturada). Ela não pode “bastar a si mesma, enquanto não for acompanhada por uma concepção plena da univocidade, por uma plena afirmação do Ser unívoco” (DELEUZE, 2017, p. 197). Tal afirmação plena do Ser só é possível graças ao conceito de expressão (ZOURABICHVILI, 2017). Tudo está em Deus (*complicatio*); Deus se desenvolve e está em todas as coisas (*explicatio*); e também está em si mesmo (*implicatio*), pois permanece em si ao complicar o mundo. Aqui reencontamos a força da célebre expressão *Deus sive Natura*: Deus vem a ser definido como “idêntico à Natureza

complicadora, e a Natureza como idêntica a Deus *explicativo* (DELEUZE, 2017, p. 195). Vê-se como a expressão, “implica um ‘encaixe’ entre Deus e as coisas (potência absoluta e relativa), um reconhecimento de que a natureza é produtiva de *per se*” (ONETO, 2014, p. 107).

A imanência expressiva é também inseparável da teoria da univocidade, e é tal funcionamento dessas noções que permite a ontologia spinozista abrir um campo comum de existência, um verdadeiro plano de igualdade entre os entes. Pois a imanência está em oposição a “toda eminência da causa, a toda teologia negativa, a todo método de analogia, a toda concepção hierárquica do mundo. Tudo é afirmação²² na imanência. (DELEUZE, 2017, p. 192). Diferente da emanção — que dá fundamento a um universo em “escada”, hierarquizando os entes de acordo com sua proximidade ou distanciamento de um primeiro princípio — a imanência em seu estado ‘puro’ exige um princípio de igualdade, onde “não só o ser é igual em si, mas o ser aparece presente, igualmente em todos os seres” (DELEUZE, 2017, p. 192). É nessa via que Deleuze insiste que não há causa distante em Spinoza, ela está próxima de toda coisa, em igualdade.

Os seres não são definidos pelo seu lugar numa hierarquia, não estão nem mais nem menos distanciados do Uno, mas cada um deles depende diretamente de Deus, participando da igualdade do ser, recebendo imediatamente tudo que se pode receber, de acordo com a aptidão da sua essência [...] (DELEUZE, 2017, p. 192).

Falar-se-á dos modos como graus de potência, de sua essência como igual a tal potência, mas isso jamais configura uma hierarquização dos entes. Deleuze mostra em seus livros e cursos que não há espaço para uma hierarquia na imanência pura e expressiva:

Toda a hierarquia, toda a eminência é negada, na medida em que a

²² Se é ‘forçar’ em demasia dizer que há um programa ou projeto filosófico em Deleuze, podemos concordar com as colocações de que “uma das questões fundamentais (se não a *questão* fundamental) de seu próprio pensamento, a saber, a questão da *afirmação da imanência*” (ONETO, 2014, p. 98) ou ainda, de que “nada que não seja afirmativo é ‘interessante’. A crítica, os limites, as impotências, os fins, as modéstias, tudo isso não vale uma única afirmação verdadeira.” (BADIOU, 2017, p. 85). Então, mais de que um projeto, há um certo gosto deleuziano pela afirmação, e isso já se encontra em seus estudos sobre Nietzsche, pois ele é “tão conseqüente quanto Nietzsche. Ora, Nietzsche sabe que é preciso afirmar tudo [...]. Nietzsche sabe que a palavra ‘vida’ nomeia a igualdade integral do ser. E Deleuze afirma com ele que o ser é a igualdade mesma.” (BADIOU, 2000, p. 163). Sua atração pela afirmação também explica sua proximidade e interesse pela imanência de Spinoza.

substância é igualmente designada por todos os atributos em conformidade com a sua essência, igualmente expressa por todos os modos conformemente seu grau de potência. (DELEUZE, 2000, p. 99)

Considerando a essência de um modo finito, vê-se que ele não se encaixa em um sistema escalonado, onde um menos potente dependeria de um mais potente. O que existe, com efeito, é uma “coleção atualmente infinita, um sistema de implicações mútuas, em que cada essência convém a todas as outras, e que todas as essências estão compreendidas na produção de cada uma” (DELEUZE, 2017, p. 203).

Ultrapassando as hierarquias da emanção, a imanência será definida “pelo conjunto da complicação e da explicação, da inerência e da implicação. As coisas permanecem inerentes ao Deus que as complica, assim como Deus permanece implicado pelas coisas que o explicam’ (DELEUZE, 2017). O mundo é a expressão de um Deus que exprime a si mesmo enquanto a única substância, infinita e absoluta. A teoria da expressão vem a compreender todos esses aspectos, que são como que categorias da imanência, e a expressão é revelada imanente.

Torna-se imprescindível, para pensar a ética desses autores, a constituição deste plano de igualdade na imanência, como uma “anarquia coroada” (DELEUZE, 2000, p. 95). E são os dobramentos e desdobramentos da expressividade da substância que não permitem hierarquização, muito menos transcendência, pois o ser é “unívoco e não há distinção de níveis, camadas ou tipos. Não há transcendência, mas sim pura imanência” (BORGES, 2013, p. 29).

Vê-se como, neste imanentismo puro, é a expressão que se constitui em diferentes níveis, onde desenvolvem-se diferentes aplicações de um tal princípio de igualdade. Primeiramente, a substância se exprime *em si mesma*; ela se exprime nos atributos como formas reais e qualitativamente distintas; cada um dos infinitos atributos (dentre eles o da extensão e o do pensamento) exprimem a essência da substância. Antes de produzir, a substância se constitui nessa quase-genealogia. É complicando os atributos que a substância se explica por eles. Com efeito, aparece aqui “a primeira aplicação de um princípio de igualdade: não só a substância é igual a todos os atributos, mas todo atributo é igual aos outros, nenhum é superior ou inferior (DELEUZE, 2017, p. 204). Em seguida, a substância vem a se exprimir *por si mesma*, na ideia de Deus, que compreende os atributos. É se compreendendo que Deus se exprime e se explica. Surge, então, um novo uso do princípio de igualdade, pois “a potência de pensar, que corresponde à ideia de Deus, é igual à potência de existir,

que corresponde aos atributos” (DELEUZE, 2017, p. 204). Por último, há como que uma expressão da expressão: os atributos *se exprimem nos modos*. Aqui encontramos a gênese do real, a expressão como princípio genético da produção dos modos:

Deus produz como ele se compreende; ele não se compreende sem produzir uma infinidade de coisas, sem compreender também tudo o que produz. Deus produz nesses mesmos atributos que constituem sua essência, ele pensa tudo aquilo que produz nessa mesma ideia que compreende sua essência. Assim, todos os modos são expressivos, e também as ideias que correspondem a esses modos (DELEUZE, 2017, p. 205).

Essa expressão torna-se quantitativa, é o desenvolvimento da unidade da substância-atributos na multiplicidade dos modos existentes. Enquanto quantidade, ela terá duas formas: uma intensiva, que diz respeito às essências dos modos enquanto graus de potência da substância; outra extensiva, considerando os modos já como existentes e atualizados, na extensão. Notar-se-á uma última aplicação do princípio de igualdade, a saber, não é que os modos sejam exatamente iguais à substância, mas “a superioridade da substância não acarreta nenhuma eminência” (DELEUZE, 2017, p. 205), ou seja, a substância estar ontologicamente anterior aos modos não acarreta que ela seja hierarquicamente superior do que os modos, principalmente se levarmos em conta que os modos são modificações *da* substância. A expressividade dos modos está na sua comunidade de forma, graças aos atributos, com a essência da substância, que complica os atributos:

Os atributos — peça fundamental do ‘edifício expressionista’ de Espinosa — não apenas exprimem (manifestam) a essência da substância, mas a explicam e envolvem. Enquanto explicam, desdobram, são desdobramentos do infinito que é a substância divina. Enquanto envolvem, implicam, trazem em seu bojo as modificações desta substância sem se confundirem com elas, pois trazem consigo os modos como potencialidade (ONETO, 2014, p. 103).

Em Deleuze, é como se a importância da substância fosse suprimida em nome dos modos, quase como uma anti-ontologia, ou uma ‘ontologia evanescente’ (para falar como François Zourabichvili), onde tal “lógica da complicação junta-se aqui à tese da univocidade do ser, ao passo que o termo ‘ser’ tende a se apagar diante daquele,

diferenciável, de devir” (ZOURABICHVILI, 2009, p. 30). Tudo se passa como se Deleuze entrasse na ontologia justamente para mostrar sua saída, daí o sentido da posição de François Zourabichvili de que “se a filosofia de Deleuze tem uma orientação, ela só pode ser esta: extinção do nome ‘ser’ e, portanto, da ontologia.” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 27). Além disso, o que Deleuze parece tentar mostrar é como o sistema do holandês se constitui como uma Lógica (dos afetos, dos encontros, por exemplo); assim como ele construiu outras “lógicas” ao longo de seu trabalho, notadamente *Lógica do Sentido* e *Lógica da Sensação*. David Lapoujade evidencia esse interesse de Deleuze em seu *Deleuze: os movimentos aberrantes*, onde toda a filosofia deste pode ser pensada como uma série de lógicas, “pois o que interessa a Deleuze, acima de tudo, é a lógica, produzir lógicas. Talvez esse seja o traço pelo qual ele é mais espinosista.” (LAPOUJADE, 2015, p. 11). E não foi o próprio Deleuze que também afirmou que “a filosofia de Espinosa é uma ‘lógica’” (DELEUZE, 2017, p. 139)? Parece-nos então, uma boa perspectiva para entender seu trabalho, bem como seu interesse em Spinoza. Com efeito, tanto Spinoza como também Leibniz²³ combatem, com o conceito de expressão, e cada um a seu modo, operações que se proliferam em sua época a partir do cartesianismo. Este último entendido como um mecanicismo e um reducionismo matemático no que diz respeito ao corpo e à alma; bem como uma metafísica “que coloca Deus fora da natureza e se inicia com o sujeito descarnado do *cogito* cartesiano” (ONETO, 2014, p. 100). Onde decorre uma desvalorização da natureza, ou pelo menos de sua potência e força próprias, onde o mundo é pensado como “mera repetição de movimentos bem regrados, como se um Deus relojoeiro tivesse apenas acertado sua engrenagem” (ONETO, 2014, p. 100-101). Nos autores da expressão, temos um peculiar naturalismo, ou ainda sua renovação, uma tentativa de restaurar a força e os direitos da natureza (DELEUZE, 2017, p. 359).

Deleuze vê em Spinoza aquele que não deu espaço à transcendência, sendo essa sua radicalidade. É esse também um dos motivos que levaram, junto com

²³ Cabe lembrar que a própria conclusão do *Espinosa e o Problema da Expressão* traz junto o nome de Leibniz: “Teoria da Expressão em Leibniz e Espinosa (O expressionismo em filosofia)”. As relações entre ambos como ‘anti-cartesianos’ extrapolam nossa pesquisa, embora esse encontro seja fecundo. Em poucas palavras, diríamos que a principal diferença é que, em Leibniz, o expressionismo é uma teoria das expressões equívocas, e não unívocas, como quer o Spinoza de Deleuze. Acerca da relação entre estes filósofos, recomendamos o elucidativo texto de Paulo Domenech Oneto, “O Expressionismo filosófico de Deleuze: Espinosa e/ou Leibniz”. In: *Deleuze Hoje*. Coord. Sandro Kobil Fornazari; org. Adriana Barin de Azevedo... [et al]. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 97-114.

Guattari, a chamarem o holandês de “príncipe dos filósofos”: “talvez único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 60). Em *O que é a filosofia?*, o “autor dual” insiste que a imanência, no sentido puro e forte, é tão só imanente a si mesma, e não a outra coisa. Remetê-la a outra coisa seria traí-la, reintroduzir algo de transcendente (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p.57).

A expressão, aqui, é sempre imanente. Isso significa que a substância se expressa sem se separar desta expressão, não há um “fora” para onde tal expressão se dirija, muito menos espaço para qualquer “representação”, onde algo está no lugar de outra coisa, ou onde há uma separação do que se apresenta e do que se representa. A expressão é, aqui, unívoca. É essa uma das importantes relações entre imanência e expressão, nesta filosofia, pois, ao contrário do que pode parecer:

a expressão, aqui, nada tem a ver com um processo de exteriorização a partir de dentro. É, sobretudo, o contrário disso. A concepção deleuziana da subjetividade repousa sobre a ideia de um dentro do fora, de uma interiorização do exterior, no duplo sentido do genitivo (não há interioridade pressuposta: não se deve perder de vista a repetição à distância, que é aquilo em que consiste o envolvimento) (ZOURABICHVILI, 2016, p. 112-113).

O fora tornado interior é um dos importantes movimentos da imanência pensada aqui. Não se trata de uma invenção deleuziana, pois “fato moderno é a inclusão do fora *no* mundo, e não além, no além-mundo. O fora devém hoje uma categoria imanente” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 97). Pensar esse “fora-dentro” é como que uma das condições da imanência radicalizada. Reencontramos aqui o sentido de uma “poética” fórmula do autor dual de *O que é a filosofia?*, “um fora mais longínquo que todo mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo mundo interior: é a imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 73).

Por fim, após sua menção a Spinoza em seu *Diferença e Repetição*, Deleuze evoca uma cláusula que, segundo ele, é pouco compatível com o spinozismo sem uma “inversão categoria mais geral”; trata-se de diminuir a dependência dos modos em relação à substância: “seria preciso que a própria substância fosse dita *dos* modos e somente *dos* modos” (DELEUZE, 2000, p. 99-100); pois esta aparece logicamente independente destes. A leitura de Deleuze parece avançar nessa direção, buscando dar cada vez mais importância aos modos e ao devir, diminuindo a importância do

“ser”. Mais ainda, a própria noção de expressão, tal como vimos, parece servir a Deleuze também para este movimento. Pois os modos são também a Voz da substância; de modo que essa dependência inicial não é tão unilateral assim; como esclarece, com precisão, Eladio Craia:

A única forma de se fazer com que o ente participe do ser de maneira ‘afirmativa’ e fazer com que os entes expressem o ser, que é o mesmo que dizer que o ser, como unívoco, se expressa naquilo que comporta diferenças, sem perder nada de sua unidade. Para isto é preciso que, ao mesmo tempo, o ser seja expressivo e que os indivíduos (os entes) sejam capazes de expressá-lo, e não apenas de refleti-lo ou de receber dele sua essência. Em outras palavras: as coisas já não dependem, unilateral e hierarquicamente, da natureza de um Ser que as forme, senão que elas próprias são o meio pelo qual o ser se expressa. Não haveria um ‘dizer-se’ do ser sem a infinidade dos indivíduos que o expressam (CRAIA, 2002, p. 54).

Vimos como a expressão, sempre suscitada pelos textos e definições de Spinoza, constitui uma das grandes marcas da leitura de Deleuze (CHAUI, 2014, p. 21); mais do que isso, faz parte também de sua busca por uma independência maior dos modos, um ataque a uma determinada hierarquia do Ser com relação às suas modificações. “Anarquia coroada”, diz ele. No próximo capítulo mergulharemos no problema específico dos modos existentes (nós), procurando caracterizar sua dimensão existencial, suas potências, sua “essência”. A univocidade, a imanência e a expressão não ficarão apenas neste capítulo, como tentaremos mostrar, mas estarão sempre suscitadas, *implicadas*. Mais ainda, veremos como o verbo “expressar” não é exclusivo, em Spinoza, de suas definições da substância e de seus atributos, passando a caracterizar também aspectos da existência dos modos.



Figura 3: sem título

Fonte: autor (2016)

2 CAPÍTULO 2 – DOS MODOS FINITOS

Assim como em uma teia de aranha, sempre que se toca em um conceito de Spinoza, tem-se a impressão de mover todo o seu sistema. A própria *Ética* consiste numa espécie de rede geométrica, onde proposições remetem umas às outras, tensionando, retomando, desenvolvendo, desdobrando. É nesse sentido em que ela é *complicada*: não se fala de ética sem tocar na ontologia, sem esbarrar na sua epistemologia, e assim por diante. Para entendermos nossa posição nessa ontologia imanente, enquanto modos finitos, é preciso passar por toda uma cadeia de conceitos que se implicam: corpo, alma, ideia, afeto, afecção, composição, decomposição, essência, existência, poder, potência, encontros, etc.. Pois, se é verdade que um conceito sempre remete a outros, na história da filosofia, em Spinoza isso parece ser mais evidente. Veremos como a conceitualização da dimensão existencial do humano, enquanto modo finito, não se separa da ontologia imanente, unívoca e expressiva que expomos até aqui. Mais do que isso, o verbo “exprimir” aparecerá ocasionalmente como um operador, bem como seus correlatos: explicação, implicação, complicação. A apreensão do humano, enquanto corpo e alma, e de sua existência mergulhada nesta imanência será, como veremos, o nó crucial para que Deleuze teça, a partir daí, uma filosofia prática.

2.1 ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA

Sabemos já que a única substância que existe é Deus, ou a Natureza. O filósofo holandês nos diz em seguida que tal substância possui infinitos *atributos* que exprimem sua essência. Desses infinitos atributos nós conhecemos apenas dois: o do pensamento e o da extensão. O terceiro termo vem a ser os modos: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (E, I, Def. 5). É aqui que nós “entramos”, somos modificações da substância única, toda a realidade existente como Natureza Naturada assume-se como modos transitórios dos atributos divinos. Seja um corpo, uma ideia, um gato, uma galáxia. Com efeito, a Natureza é “todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus

e não podem existir nem ser concebidas sem Deus” (E, I, 29, esc.). Em outras palavras, a Natureza Naturada abarca os infinitos modos da substância (Deus), e entre esses modos está o homem.

Como já vimos no primeiro capítulo, o princípio de imanência atesta que o efeito permaneça em sua causa, ao passo que a causa também permanece em si mesma; é nesse aspecto que “a distinção de essência entre a causa e o efeito nunca será interpretada como uma degradação” (DELEUZE, 2017, p 191). Isso quer dizer que não se pode conceber seres cada vez mais distantes da substância, que vão se “degradando” conforme sua essência se distanciaria da essência divina e absoluta de Deus, na produção de seres cada vez menos perfeitos, como quer a leitura de Hegel²⁴. Não há degradação da essência nem hierarquização entre essências mais ou menos próximas da sua causa, pois todas estão *perfeitamente* na causa e não se separam dela. Precisaremos, então, compreender as relações entre a essência da substância e a essência dos modos, que não é a mesma. Esse problema também envolve a passagem do infinito (substância) ao finito (modos), uma questão que “suscita muitas dificuldades” para a filosofia de Spinoza (DELEUZE, 2017, p. 214).

Nosso interesse aqui é a conceitualização dos *modos finitos*, tal como nós somos, bem como a dimensão “existencial” da ontologia de Spinoza. Mas há também, para este, os modos infinitos imediatos, que existem necessariamente e se seguem de algum atributo de Deus (E, I, 22), na *Carta 64*, a Schuller, Spinoza exemplifica, a pedido de seu interlocutor, que o modo infinito imediato para o atributo do Pensamento é “o entendimento absolutamente infinito” de Deus e, para o atributo da Extensão, o movimento e o repouso (SPINOZA, 2014b, p. 255). Estes modos são “infinitos por sua causa e não por sua natureza” (DELEUZE, 2002, p. 93), pois estes seguem-se necessariamente de atributos de Deus e só podem, portanto, ser infinitos (E, I, 23). Há ainda o conjunto destas relações de movimento e repouso como *modo infinito*

²⁴ Essa é uma das características da interpretação intelectualista (ou idealista) de Hegel, como lembra Michael Hardt (1996) ao comentar essa querela, de acordo com o qual, segundo Hegel, o movimento espinosista do ser é uma série irrecuperável de degradações (HARDT, 1996, p. 117). Na *Ciência da Lógica*, Hegel diz: “na representação *oriental* da *emanação*, o absoluto é a luz que ilumina a si mesma. Só que ele não apenas se ilumina, mas também *emana*. Suas emanações são *distanciamentos* de sua claridade não perturbada; as criações sucessivas são mais imperfeitas do que as precedentes, das quais elas se originam. O emanar é tomado apenas como um *acontecer*, o devir, apenas como uma perda progressiva” (HEGEL, 2017, p. 202-203). A leitura de Hegel parece misturar imanência com emanação, e por isso só pode chegar a tal conclusão, desnaturando a imanência. A cuidadosa análise de Deleuze no Capítulo XI de *Espinosa e o problema da expressão* — exposta brevemente no primeiro capítulo deste trabalho — sobre as relações entre a causa emanativa, dos neoplatônicos, e a causa imanente, de Spinoza, parece ser uma resposta a essa leitura.

mediato da extensão, a “*facies totius universi*” ou a “figura do universo inteiro” (DELEUZE, 2017, p. 260), mencionado também na *Carta 64*, a Schuller²⁵.

2.1.1 Essência Como Grau De Potência

Esse problema se desdobra a partir já da primeira definição da *Ética*, a saber, a de causa de si [*causa sui*]: “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E, I, Def. 1). Mais adiante vemos que a única existência assim concebida é a da substância. Assim, ela só é substância por ser causa de si, por não depender de nada para ser concebida, além de si mesma. Essa é a indicação de uma primeira diferença, do ponto de vista das essências, entre a substância e os modos. A este respeito, diz Spinoza: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (E, I, Def. 5). Mais adiante analisaremos a noção de afecção, que nos será cada vez mais útil nesta etapa. Por hora basta compreender afecção no mesmo sentido de “modificação”, ou seja, os modos são modificações da substância e de seus atributos. Se a existência da substância envolve a existência, não ocorre o mesmo com os modos, que não vêm a existir por conta de sua essência, pois dependem de outros modos, e por conseguinte da própria substância para poderem existir e ter também sua essência (E, I, 25)²⁶. Logo adiante, no escólio desta mesma proposição, vemos como a própria definição do modo também possui um aspecto expressivo: “as coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada. (E, I, 25, Cor.).

Antes de avançarmos, cabe explicitar o que Spinoza compreende por “pertencer à essência”:

Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a

²⁵ “[...] a forma do universo inteiro, que permanece sempre a mesma, embora mude em uma infinidade de maneiras. Vede sobre esse ponto o escólio do lema 7, que vem antes da proposição 14, da Parte II” (*Carta 64*, Spinoza a Schuller).

²⁶ “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência” (E, I, 25).

coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido. (E, II, Def. 2).

Sem a coisa, não há essência desta mesma coisa. Disso decorre que os atributos que — como vimos anteriormente — podem ser concebidos sem os modos, “não podem constituir a essência dos modos”. Essa reciprocidade entre a coisa e sua essência, presente na definição de essência citada acima, é uma das originalidades de Spinoza, como diz Roberto Machado, ela explica “porque o atributo constitui a essência da substância, mas não a essência dos modos (MACHADO, 2009, p. 62). É assim que, através dos atributos, é possível estabelecer uma comunidade de forma entre a substância e os modos, mas sem acarretar uma identidade de essência. Os atributos constituem a essência da substância, por definição (E, I, Def. 4), e são envolvidos, contidos e implicados pelos modos (expressão). Assim é a univocidade dos atributos: são unívocos por serem justamente estas formas comuns, sem implicar identidade de ser. Pois, embora o ser sempre se diga num mesmo sentido, a substância é em si, e os modos são em outra coisa. Ao longo de nossa exposição veremos que a noção de essência no spinozismo é mais física do que metafísica, de tal modo que “a palavra essência corre um forte risco de mudar de sentido” (DELEUZE, 2009, p. 128).

Então, em um primeiro sentido, a substância é causa de si, e é *em si*, já o modo é causado por outra coisa e existe *em outra coisa* (ALMEIDA, 2014, p. 70). E é por isso que a essência da substância não pode ser a mesma que a dos modos (MACHADO, 2009, p. 61). A leitura de Deleuze irá mostrar como a relação entre a essência da substância — que é identificada por Spinoza como existência (E, I, 20) e potência (E, I, 34)²⁷ —, e a essência do modo é a mesma que a relação entre parte e todo. Assim, a essência de Deus é também sua existência e sua potência: potência infinita de existir, potência infinita de compreender. Já a essência do modo virá a ser uma parte desta, ou melhor, um *grau*.

Mas de que tipo de grau se trata? Se os atributos e a substância são infinitos, e portanto, “indivisíveis em partes” menores, como pensar essa passagem? Inicialmente, Deleuze irá distinguir dois tipos de divisibilidade operando na ontologia de Spinoza: a intensiva ou intrínseca, que virá a ser uma “divisibilidade em graus, e a

²⁷ “A existência de Deus e a sua essência são uma única e mesma coisa” (E, I, 20); “A potência de Deus é a sua própria essência” (E, I, 34).

extensiva ou extrínseca, isto é, em partes extensivas” (CHAUI, 2014, p. 32). O atributo como potência e qualidade infinita é indivisível; mas poderá ser dividido “modalmente”, ou seja, partes que não se separam dele formando outros indivíduos (tal distinção numérica não é uma distinção real), mas como graus internos de diferença de intensidade. Essa noção de *modus intrinsecus* é retirada por Deleuze de Duns Scot, e é a chave interpretativa do “modo finito como parte intensiva e extensiva.” (CHAUI, 2014, p. 35). Enquanto contidas nos atributos, então, as essências de modo irão implicar as mesmas formas qualitativas que constituem a essência da substância, por isso não há uma distinção extrínseca entre as essências de modo entre si, nem mesmo entre elas e o atributo no qual estão contidas, ou complicadas (MACHADO, 2009, p. 70). A distinção então será intrínseca, tanto entre si como entre o atributo. Vejamos no que consiste tal distinção. As noções de distinção intrínseca e extrínseca devem ser pensadas a partir de uma problemática da quantidade. O atributo é uma quantidade infinita, o modo é também uma quantidade, mas finita; os primeiros são indivisíveis enquanto qualidades. Porém, cada um dos atributos infinitos de Deus compreende também uma quantidade “infinita, divisível, que forma uma matéria modal, composta de partes modais” (MACHADO, 2009, p. 70). E por serem modais, não se distinguem real ou substancialmente dos respectivos atributos. Assim, a individuação dos modos se dá por uma diferenciação de quantidade, entendida como grau; estes modos entre si também se distinguirão quantitativamente. “O finito não é, portanto, nem substancial nem qualitativo. Mas também não é aparência: ele é modal, isto é, quantitativo.” (DELEUZE, 2017, p. 219). Cada modo, enquanto uma quantidade modal-intensiva, constitui uma parte da potência do seu atributo. É assim que cada modo é pensado como uma parte expressiva da potência infinita de Deus. Além disso, essa potência nunca deve ser entendida no sentido aristotélico, carecendo de uma passagem ao ato; ao contrário, a potência é sempre em ato, da ordem do atual, não havendo “reserva de potência” (SOUZA, 2017, p. 45). Essa caracterização da essência do modo como potência em grau, é o que leva Deleuze a dizer, em uma de suas aulas, que “é preciso ver as pessoas como pequenos pacotes de poder.” (DELEUZE, 2009, p. 132). Para tornar mais cristalina a relação da qualidade e da quantidade, no que diz respeito a distinção intrínseca do modo no atributo, podemos recorrer a um belo exemplo de Duns Scot²⁸, retomado por Deleuze (DELEUZE, 2009,

²⁸ “No entanto, o conceito simultaneamente mais perfeito e mais simples que nos é possível é o conceito de ser infinito. Este, com efeito, é mais simples que o conceito de ser bom, de ser verdadeiro, ou outros

p. 233). Trata-se da brancura enquanto qualidade, que possui uma variedade de graus (*gradus*) internos, de modo que chamamos de “branco” várias tonalidades diferentes de branco, de acordo com sua intensidade (BARBOSA, 2020, p. 468). Há os brancos mais ou menos intensos, da mesma maneira que há a potência infinita dos atributos, e as potências em graus de intensidades de cada essência de modo. Em outras palavras, “uma luz branca pode variar de intensidade sem deixar de ser luz branca” (GILSON, 2016, p.162), os seus graus, enquanto modos intrínsecos, implicam uma mudança, mas cada grau é ainda uma luz branca. É o que Duns Scot também chamou de “modo intrínseco”, que é o mesmo que grau de intensidade, sendo esse último mais largamente utilizado por Deleuze, embora signifiquem a mesma coisa²⁹.

Cabe então fazer a distinção entre a essência e a existência de modo, dado que o próprio Spinoza fala de modos inexistentes³⁰. Dito de outra maneira, “é preciso distinguir entre estar contido no atributo e ter uma existência determinada” (CHAUI, 2014, p. 33). Enquanto mergulhadas e contidas nos atributos, as essências das coisas singulares formam uma espécie de infinito atual. É nesse sentido também que as essências não possuem relações de causa e efeito umas com as outras, dado que não se distinguem extrinsecamente, e por terem Deus como causa eficiente, como diz Spinoza: “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência” (E, I, 25). É assim que cada essência possui uma existência e realidade próprias enquanto essências (MACHADO, 2009, p. 69). E enquanto contidas no atributo, as essências singulares não se distinguirão nem “da essência de seu atributo nem das demais essências contidas nele senão por uma *distinção de grau*” (CHAUI, 2014, p. 33), pois elas estão ainda como que “mergulhadas” no atributo, o constituindo sem se diferenciarem extrinsecamente. Em suma, a potência da

semelhantes, pois ‘infinito’ não é um como-que-atributo ou propriedade do ser ou daquilo de que é predicado. Exprime, ao contrário, o modo intrínseco desta entidade, de tal maneira que, quando digo ‘ser infinito’, não tenho um conceito por assim dizer composto acidentalmente do sujeito e de seu atributo, mas um conceito próprio do sujeito num determinado grau de perfeição, a saber, a infinidade. É como no caso da ‘brancura intensa’ que não expressa um conceito composto acidentalmente como, por exemplo, ‘brancura visível’; ao contrário, a intensidade exprime um grau intrínseco da própria brancura. Fica assim evidente a simplicidade do conceito de ‘ser infinito’”. Duns Scot, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, parte 1, q. 1 (DUNS SCOT, 1989, p. 37).

²⁹ “Chama-se de ‘modo intrínseco da essência’ tudo aquilo a que ela se acrescenta sem variar sua razão formal. O tipo do modo intrínseco é o grau de intensidade de uma forma. Aliás, é por isso que, entre os autores escotistas, o termo *gradus* (grau) frequentemente substitui aqueles de *modus intrinsecus* (modo intrínseco)”(GILSON, 2016, p.162).

³⁰ “As idéias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na idéia infinita de Deus, da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares. ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus” (E, II, 8).

substância é também sua essência, tal potência é infinita; a essência do modo também se caracteriza como potência, mas modalmente como grau. Ou seja, a relação entre elas, para aproximar novamente Spinoza dos neoplatônicos, é entre parte e todo: “há uma participação dos modos à substância, mas que em seu caso essa participação é material e quantitativa. Participar é ser parte, é ter uma parte.” (MACHADO, 2009, p. 70). Com efeito, se “vista do alto, a univocidade aparece como a absoluta uniformidade do todo, vista de baixo aparece como a participação igual de todas as partes constituintes” (HARDT, 1996, p. 132).

2.1.2 Existência Do Modo Finito

Agora que já explicitamos no que consiste a essência do modo e sua relação com a substância, precisamos esclarecer como um modo vem a ter uma existência, para além da existência de sua essência. Pois, “numa filosofia prática como a de Deleuze, é evidente que a essência do modo só pode interessar se tiver alguma relação com a existência do modo” (BARBOSA, 2018, p. 880). Para tanto precisaremos lançar luz sobre o tema de uma outra distinção modal: a distinção extrínseca. Enquanto considerarmos só as essências como graus de potência e enquanto contidas nos atributos, não podemos distinguir umas das outras, nem estas do próprio atributo. Mas sei que existo, que não me confundo com essa roupa que visto, a cadeira em que sento, nem com estas palavras que escrevo; tampouco me concebo, ou me sinto como uma potência absolutamente infinita de um atributo. Como se dá, então, essa passagem à existência? Spinoza deixa claro que a essência dos modos, ao contrário da essência da substância, não envolve a existência necessária (E, I, 24); quer dizer, “segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto não exista” (E, II, Ax. 1). Isso quer dizer, então, que não é a essência que vai determinar se algo vem a existir ou não, e Deleuze insiste que, em Spinoza, as essências nunca são possibilidades lógicas e, por isso mesmo, não podem tender à existência (DELEUZE, 2017, pp. 211), na medida em que elas possuem já uma existência enquanto essência. É essa uma das diferenças entre Spinoza e Leibniz, e é por isso que Deleuze repete que a essência, para o holandês,

não é uma “realidade metafísica, nem possibilidade lógica, a essência de modo é pura realidade física.” (DELEUZE, 2017, p. 212)³¹.

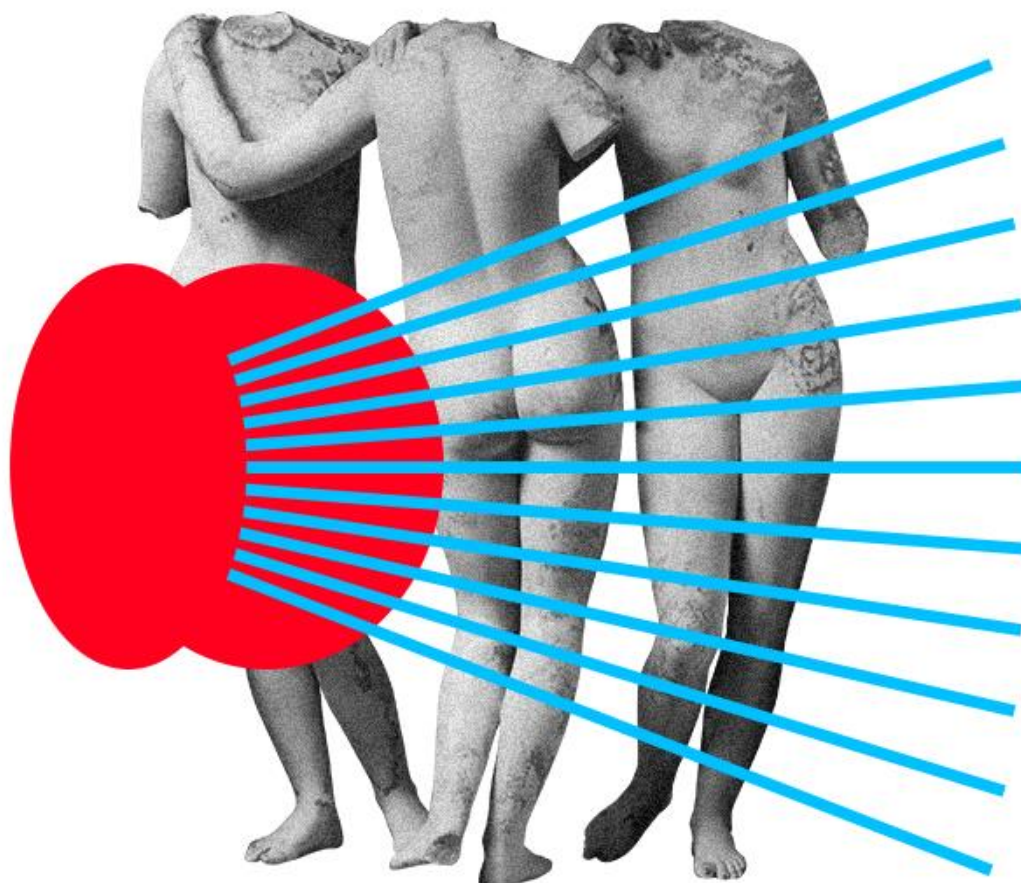


Figura 4: Sem título

Fonte:

Autor

(2019)

Se a essência não é a causa da existência do modo, é então outro modo existente que será a sua causa, ou melhor, outros modos, no plural. Pensemos, por exemplo, no fato de que o próprio humano, para ser concebido, requer pelo menos dois outros modos, a saber, um espermatozóide e um óvulo. Estes, por sua vez, de respectivos corpos capazes de gerá-los, etc. Diz Spinoza:

³¹ Sobre esse mesmo ponto, diz Deleuze “as essências de modos não são possibilidades lógicas, nem estruturas matemáticas, nem entidades metafísicas, mas realidades físicas *res physicae*. Espinosa quer dizer que a essência, enquanto essência, tem uma existência.” (DELEUZE, 2017, p. 211)

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra. a qual também é finita e tem uma existência determinada. e assim por diante. até o infinito. (E, I, 28).

Como atesta a demonstração desta proposição, é Deus que determina tudo a existir e a operar. Mas as coisas finitas — como nós — não podem ter sido causadas diretamente pela natureza absoluta de algum atributo divino, porque “tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus é infinito e eterno” (E, I, 28, dem.). Dado que somos finitos e que duramos, só podemos ter sido causados por um atributo de Deus enquanto “considerado como afetado de uma certa maneira”; ou seja, somos afecções da substância, modificações dos atributo pois, diz Spinoza, “além da substância e dos modos nada existe”; logo, os modos “nada mais são do que afecções dos atributos de Deus” (idem). Roberto Machado salienta:

Do ponto de vista da causalidade, é importante marcar uma diferença com relação às essências de modo. Quer dizer, não há dúvida de que os modos existentes têm Deus como causa direta: para cada modo, Deus é a potência que determina a causa a ter um efeito. Mas, com o objetivo de evitar que se interprete a passagem da essência à existência como passagem do possível ao real, o que interessa a Deleuze é salientar que a essência do modo não é causa da existência do modo. A existência do modo tem como causa um outro modo existente. Os modos passam a existir e continuam a existir em virtude das causas externas que levam uma infinidade de partes extensivas a entrar em determinada relação. (MACHADO, 2009, p. 71).

Passemos ao próximo ponto, já indicado acima por Roberto Machado: na existência do modo há uma infinidade de partes extensivas que entram em uma determinada relação característica. Em Spinoza, quando o modo vem a existência, causado por outros modos já existentes, ele passa a possuir uma infinidade de partes infinitamente pequenas e compostas, de modo que “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (E, II, Postulado 1. Estas partes não são mais intensivas, “mas extensivas, que agem de fora umas sobre as outras” (MACHADO, 2009, p. 71). Enquanto existimos, somos altamente compostos por estes “indivíduos” cada vez menos e,

como eles, somos “afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras” (E, II, Postulado 3). Estes postulados de Spinoza serão retomados futuramente neste trabalho, mas o que nos interessa agora é o surgimento de uma segunda distinção modal: a distinção extrínseca.

Retomando a imagem descrita por Duns Scot da brancura como grau de intensidade, Deleuze vai a um exemplo de Spinoza, do *Breve Tratado*³², muito próximo deste, a saber, o da parede (muralha) branca. Enquanto temos uma parede branca só poderíamos distinguir nela graus do branco, e nenhuma outra coisa mais. É preciso antes que algo seja traçado, como uma figura, para que algo se diferencie nela e dela mesma; quer dizer, se o modo não existe, a ideia de sua essência não se diferencia extrinsecamente do atributo que a compreende (DELEUZE, 2017, p. 214). Então é preciso que tal qualidade seja *afetada* por algo que se distinga dela não apenas intrinsecamente, enquanto grau de potência, mas extrinsecamente, como uma existência singular, concebível como distinta daquela do atributo. Em um dos Cursos sobre Spinoza³³, Deleuze expõe o seguinte exemplo: quanto à brancura do muro branco, posso conceber graus, que são intrínsecos, que não se separam dessa mesma brancura e não formam figuras. Esse branco pode ser concebido como mais ou menos branco, de acordo com sua *intensidade*. Mas é possível, por exemplo, traçar figuras nesse muro branco, que agora se “destacam” dele e se diferenciam entre si. Enquanto nada foi traçado, não é possível distinguir nada neste muro, ou seja, nada existe a não ser os graus intrínsecos de brancura. (DELEUZE, 2009, pp. 229-230). Se tomamos, como faz Deleuze, o muro branco como o atributo da extensão, podemos dizer que só passam a existir corpos na extensão quando essas figuras são traçadas, ao ponto em que se tornam distinguíveis do próprio atributo e entre si, ou seja, uma distinção *extrínseca*.

Tal imagem é especialmente útil para entendermos esses dois tipos de posições, ou ainda, de distinções modais. As distinções intrínsecas como os graus desse atributo, que não se separam dele, embora existam “compreendidas” nele, ou ainda “complicadas” com ele; e as distinções extrínsecas como figuras que se

³² Ao tratar justamente da existência da essência, nos diz Spinoza: “dado que a essência, sem a existência, é concebida entre as significações das coisas, então a ideia da essência não pode ser considerada como algo de particular. Isso só pode ocorrer quando há existência junto com a essência, porque então existe um objeto que não existia antes. Quando a parede, por exemplo, é toda branca, não há nela nem isto nem aquilo, etc.” (BT, II, Cap. XX, 3, nota)

³³ Curso de 10 de março de 1981, “Infinito atual-Eternidade”, em (DELEUZE, 2009, pp. 207-238)

destacam, existentes e separáveis do atributo. De modo que “um grau de branco se distingue de outro grau de branco de maneira diferente de como uma figura no muro branco se distingue da outra” (DELEUZE, 2009, p. 233). Na distinção modal extrínseca os modos passam a existir, “adquirem uma grandeza e uma duração: cada modo dura enquanto as partes permanecem sob a conexão que o caracteriza” (DELEUZE, 2017, p. 235). Temos então a distinção entre dois tipos de existência: aquela da essência, que existe em si mesma, independente da existência do modo do qual é a essência, e a existência deste próprio modo, da própria coisa. No primeiro caso, a existência da essência “é a posição da essência num atributo de Deus”; no segundo, “o ser da existência (existência da própria coisa) é ainda uma posição da essência, mas uma posição extrínseca, *fora* do atributo.” (DELEUZE, 2017, p. 235). Num olhar apressado, esse último argumento parece contradizer a tese da imanência, mas, como sabemos, nada “sai” da substância, pois na imanência o fora está como que dentro. Spinoza diz “quando se diz que as coisas existem, não apenas enquanto estão compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto se diz que duram” (E, II, 8, cor.), é como se tivéssemos duas modalidades do existir: uma existência imanente, contida no atributo, e uma durante, em que deixamos de estar “apenas” contidos nos atributos de Deus. Com efeito, o que Espinosa diz não é que os modos existentes deixam de estar contidos na substância, mas sim que eles “já não estão somente” contidos na substância ou no atributo³⁴. Além disso, afirma Deleuze:

Resolve-se facilmente a dificuldade se considerarmos que a distinção extrínseca é ainda e sempre será uma distinção modal. Os modos não deixam de ser modos quando colocados fora do atributo, pois essa posição extrínseca é puramente modal e não substancial (DELEUZE, 2017, pp. 235-236).

Mais adiante o francês reforça seu argumento com uma aproximação “acidental” a Kant que, em sua *Crítica da Razão Pura*, explica que embora o espaço

³⁴ No escólio da prop. 8 da Parte II, Spinoza faz um esforço para exemplificar essa relação. Ele mesmo começa admitindo que é difícil dar um exemplo que ilustre adequadamente a esse problema, que é singular. Ele fala de uma infinidade de retângulos existentes dentro de um círculo em que duas retas se cruzam em seu interior. Tal infinidade não existiria caso não existisse o círculo e, supondo que dessa infinidade de retângulos existam só dois: *E* e *D*, suas ideias passam a se distinguir das outras ideias dos outros pares de retângulo; além disso suas ideias existem também não apenas como contidas na do círculo, mas também envolvendo a existência desses dois pares de retângulo. Tais retângulos são inseparáveis do círculo, mas existem nele e por causa dele, embora possamos concebê-los como coisas distintas do círculo (cf. E, II, 8, esc.).

seja uma “forma da exterioridade”, ele permanece ainda interior a nós, não menos do que a forma de interioridade; de modo que “ela apresenta objetos como exteriores a nós mesmos e como exteriores uns aos outros, sem ilusão alguma, mas ela própria nos é interior e permanece interior a nós” (DELEUZE, 2017, p. 236). Por fim, a própria expressão e seus correlatos podem ajudar com essa dificuldade. Pensando nesses termos, do que trata essa distinção modal extrínseca? Quando os modos passam a uma posição modal extrínseca, eles deixam de estar apenas complicados nos atributos infinitos e passam para o regime da *explicação*, ou seja, passam a explicar o atributo, como um desenrolar do mesmo, de uma “maneira certa e determinada”, para usarmos as palavras recorrentes na *Ética*. É nesse sentido que se pode dizer que o modo existente, por sua vez, é tão expressivo quanto as essências, pois ao passar da *complicatio* para a *explicatio*, ainda estamos no âmbito da expressão:

O atributo não mais se exprime nas essências de modo que ele complica ou contém, conforme aos seus graus de potência; ele se exprime, além disso, nos modos existentes, que o explicam de uma maneira certa e determinada, ou seja, conforme às conexões que correspondem às suas essências. A expressão modal inteira é constituída por esse duplo movimento da complicação e da explicação (DELEUZE, 2017, pp. 236-237).

É importante notar também que, embora estejam contidas (complicadas) nos atributos, as essências dos modos já eram também explicações. Por exemplo, em Spinoza, a essência e a potência de Deus se *explicam* por “uma essência humana atual” (E, IV, 4, dem.).

Como vimos, a passagem à existência só pode ser causada por outros modos existentes que, por sua vez, são também finitos. Mas agora que a figura foi traçada sobre o muro — para retomarmos a imagem de nossos autores —, o que quer dizer existir? Como é, ou melhor, como funciona um modo existente? Em que sentido se pode dizer que há tais distinções extrínsecas, entre nós enquanto existentes, e entre nós e os atributos infinitos? Diz Deleuze: “*existir é ter atualmente um número muito grande de partes*”; partes que são “exteriores à essência do modo, exteriores umas às outras: são partes extensivas” (DELEUZE, 2017, p. 222). Vejamos do que se trata. Spinoza fala ao longo da *Ética* que um modo existente precisa de muitos outros modos

existentes³⁵ para existir e para se conservar na existência. Pensemos, por exemplo, em todos os alimentos e bebidas que consumimos ao longo de nossa vida, todas as pessoas que dispuseram esforços para nos criar, proteger, sem mencionar a infinidade de objetos que nos foram úteis para existirmos e nos conservarmos. Mas não se trata apenas disso:

um modo existente ‘tem necessidade’ de um grande número de outros modos existentes, já podemos pressentir que ele mesmo é composto de um grande número de partes, partes que lhe chegam de alhures, que começam a lhe pertencer desde que ele existe em virtude de uma causa exterior, que se renovam sob o jogo das causas, enquanto ele existe, e que deixam de lhe pertencer assim que ele morre (DELEUZE, 2017, pp. 221-222).

Com efeito, ter necessidade de um número grande de outros existentes não significa só aqueles que nos são “exteriores”, mas também aqueles que nos compõem. Nas palavras de Spinoza “O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (E, II, Postulado 1). Uma coisa já fica mais clara: somos seres compostos. Poderíamos falar em termos de órgãos, células ou mesmo átomos. Mas o próprio Deleuze, juntamente com Guattari, insiste que “não são átomos”, pois estes já são finitos e “ainda dotados de forma” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 40 e também DELEUZE, 2017, p. 225); e não o são porque os átomos “implicam o vazio”. Mais do que isso, é preciso que estes sejam elementos “não formados”, pois a individualidade de cada corpo é sua própria forma, enquanto uma relação de movimentos e velocidades³⁶ entre tais elementos. Se essas partes menores fossem já “formas”, não teria sentido em definir, anteriormente, o a *forma* do corpo como a relação entre estas partes menores *já formadas* (DELEUZE, 2009, p. 85). Portanto, são partes “infinidamente pequenas de um infinito atual”; ou seja cada uma dessas pequenas partes é já “um conjunto igualmente infinito” (SILVA, 2013, p. 143). São elementos sem forma e sem função e, apesar de sua abstração, são “perfeitamente reais” e

³⁵ Por exemplo “O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado” (E, II, Postulado 4)

³⁶ O tema do movimento e repouso e o das velocidades e lentidões, em Spinoza, é muito caro a Deleuze, trataremos com maior cuidado destes pontos em nosso terceiro capítulo ao tratarmos do que Deleuze chama de “etologia”.

“distinguem-se apenas pelo movimento e o repouso, lentidão e a velocidade.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 40).

Essa última distinção cinética é cara a Spinoza, já que “os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (E, II, 13, lema 1). Então, o que distingue um indivíduo do outro, portanto, não é a quantidade de suas partes, dado que são conjuntos infinitos cada vez menores, mas essa relação mesma de movimento e repouso entre tais partes, que “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.” (SILVA, 2013, p. 143). Em outras palavras, somos uma composição de um número muito grande de partes cada vez menores, e essas partes correspondem ao nosso grau de potência, que é a nossa essência (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 44). Essa relação característica, que será chamada por Deleuze também de “conexão característica” ou “conexão expressiva”, é que dá a nossa “figura”, na medida em que essas partes cada vez menores são subsumidas a entrar nessa relação de movimento e repouso, velocidades e lentidões. Tal relação-conexão é dita expressiva porque exprimem a essência singular do indivíduo (SILVA, 2013, p. 182), que é também um grau de potência.

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 grandeza’ 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 (SILVA, 2013, p. 180-81).

Então um modo só existe na extensão quando essa infinidade de corpos simples, correspondendo à sua essência, lhe pertencem atualmente “*sob certa conexão de movimento e de repouso*”; e ele continua a existir enquanto é efetuada tal conexão (DELEUZE, 2017, p. 230). Essas conexões expressivas dão a nossa individualidade e nossa “forma” ao subsumir esses elementos cada vez menores em uma relação característica de movimento e repouso. Disso decorre que, ao existirmos, estamos num plano de infinitas composições (e de decomposições), em relação constante com outros indivíduos também altamente compostos. Ao nos

distinguirmos extrinsecamente de outros modos, significa também que cada modo está sujeito a ser afetado por outros modos existentes; pois “a existência de uma essência de modo é, portanto, a existência de *uma parte exterior a outras* que afeta e é afetada por outras” (CHAUI, 2014, p. 34).

A teoria da existência em Espinosa comporta, portanto, três elementos: *a essência singular*, que é um grau de potência ou de intensidade; *a existência particular*, sempre composta de uma infinidade de partes extensivas, *a forma individual*, isto é, a conexão característica ou expressiva, que corresponde eternamente à essência do modo, mas também sob a qual uma infinidade de partes se conecta temporariamente a essa essência” (DELEUZE, 2017, p. 231).

Se a essência do modo é um grau de potência, esse grau se *exprime* nessa conexão, nessa relação característica que integra uma infinidade de partes (DELEUZE, 2017, p. 231). Essas partes se conectam “temporariamente” porque estão na duração e não são eternas, daí também o tema spinozista da “renovação” constante das partes do corpo (E, II, Postulado 4).

Assim como esses elementos são subsumidos a entrarem numa relação que nos compõem, nós também, enquanto relação composta, estamos o tempo todo sujeitos às composições e decomposições. Isso também no sentido de que um grupo de pessoas forma um novo “indivíduo” (uma sociedade, por exemplo) se suas relações forem componíveis, da mesma forma que se pode dizer que a Natureza toda é um indivíduo formado por uma infinidade de conjuntos e composições de outros indivíduos, uma “multiplicidade de multiplicidades perfeitamente individuada” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, pp. 40-41). Por outro lado, podemos ser decompostos, nossa relação característica pode ser afetada total ou parcialmente de modo que as nossas partes entram em uma nova relação característica, sendo a morte o caso mais extremo dessa decomposição. Para usar o exemplo de Spinoza, da *Carta 32*, a Oldenburg, podemos pensar dois corpos já compostos, por exemplo o “quilo e a linfa”, que se compõem, por sua vez, constituindo uma outra relação maior, uma terceira conexão, que é o sangue (DELEUZE, 2017, p. 232). Nesse caso, essa terceira conexão vai corresponder a outra essência de modo (a do sangue), e o modo correspondente a tal essência passa à existência. Inversamente, esse mesmo sangue pode ser forçado a entrar em novas conexões, por exemplo, ao entrar em contato com

um veneno como o arsênico (DELEUZE, 2009, p.51), que o decompõe, destruindo sua relação característica. Já podemos pressentir que existir é também estar exposto, as mesmas leis de movimento e repouso que determinam nossa passagem à existência, são as que regem as mesmas ameaças que podem nos decompor (DELEUZE, 2017, p. 231). Numa mesma relação entre dois modos existentes, pode haver ao mesmo tempo composição e decomposição, de acordo com o ponto de vista. Tomemos um exemplo comum: o da alimentação. Aqui o homem “força” as partes do corpo que está sendo digerido a entrar sob novas conexões, que irão se compor e ter uma conveniência com este homem; mas isso implica ao mesmo tempo a destruição das relações características de tal alimento, que passa a existir sob outro modo, ou seja, como uma nova parte de meu corpo. O que é “destruído” nesse caso é a existência de tal conexão, enquanto induz partes a entrarem sob tal relação. Ela mesma possui uma essência que é sua verdade eterna. De modo que estas leis de composição e decomposição determinam “a passagem à existência dos modos e, também, o fim de sua existência”; mas nunca afetam “a verdade eterna de cada conexão: cada conexão tem uma verdade eterna, enquanto uma essência se exprime nela.” (DELEUZE, 2017, p. 233). A ordem das essências é uma ordem de “total conveniência”, enquanto contidas nos atributos, porque são todas causadas diretamente pela substância infinita e, conseqüentemente, todas estão contidas na produção de todas. A desconveniência aparece na ordem das conexões, que exprimem em cada uma sua respectiva essência, subsumindo partes extensas a entrar sob tais relações, distinguindo-as extrinsecamente umas das outras.

Não é a essência que determina a efetuação da conexão na qual ela se exprime. As conexões se compõem e se decompõem segundo leis que são as suas. A ordem das essências se define por uma conveniência total. Não acontece o mesmo na ordem das conexões: é certo que todas as conexões se combinam ao infinito, mas não de qualquer maneira (DELEUZE, 2017, p. 233).

Vemos então que, nessa ordem das relações ou conexões, os modos não têm garantia de sua existência, podendo ser sempre decompostos, diminuídos, impedidos, e até destruídos. É de “fora” que somos determinados a existir, e é sempre de fora que vem qualquer ameaça à nossa existência, como diz Spinoza “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior (E, III, 4)”; mais adiante ele

diz que, para qualquer modo na Natureza, existirá sempre uma coisa mais potente e mais forte: “dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída” (E, IV, axioma). Tudo se passa como se houvesse uma tensão, uma luta constante no plano da existência, e todos os modos estão abertos e expostos a esse jogo de forças.

2.2 CORPO E ALMA

Já temos aqui o que Deleuze chamava de tríade expressiva do modo finito, a saber: “a essência como grau de potência; a conexão característica na qual ela se exprime; as partes extensivas subsumidas sob essa conexão, e que compõem a existência do modo” (DELEUZE, 2017, p. 239). Especifiquemos melhor, então, em que consiste nosso corpo e nossa alma, como modos finitos dos atributos da extensão e do pensamento respectivamente.

Como já sabemos, Spinoza fala de corpo e de alma, o que já poderia ser lido como manifestação de um dualismo em sua ontologia. Mas não é bem assim. Spinoza foi, na verdade, um grande “adversário dessa tradição, sendo o primeiro a responder à altura ao dualismo das substâncias” (SOUZA, 2017, p. 88). As teses deste filósofo sobre o estatuto ontológico e as relações entre a alma e o corpo são conhecidas por muito intérpretes sob o nome de “paralelismo” — trataremos desse tema mais adiante. O que é importante sublinhar agora é que, em Spinoza, o corpo e alma são uma só e mesma coisa — pois há uma só substância:

a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Disso resulta que a ordem ou a concatenação das coisas é uma só, quer se conceba a natureza sob um daqueles atributos, quer sob o outro e, conseqüentemente, que a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente (E, III, 2, esc.).

Como consequência disso, e indo na contramão de grande parte dos filósofos até então, Spinoza não dá mais dignidade à alma que ao corpo. Em outras palavras, há o corpo e a alma como aspectos distintos de uma mesma coisa, mas nenhum é

superior ao outro, nem mais perfeito ou mais divino; ambos são modos de infinitos atributos de Deus. Dado que há apenas uma substância, nenhuma distinção no spinozismo será referente a uma distinção entre substâncias; pois dois atributos diferentes não implicam duas substâncias distintas — como no caso de Descartes com sua *res extensa* e a *res cogitans*. Para usar um vocabulário cartesiano, a distinção formal (entre essências e atributos) não é uma distinção numérica. Quer dizer, múltiplos atributos não fazem múltiplas substâncias. A distinção numérica, ou divisão em partes, nunca é uma distinção real (MACHADO, 2009, p. 63). Entre os atributos e a substância a distinção é formal e qualitativa, cada atributo sendo uma forma e qualidade infinitas; já nos modos a distinção é sempre modal (extrínseca e intrínseca); e tal distinção modal é numérica, quantitativa (BARBOSA, 2020, p. 468).

Como já vimos, o corpo humano é uma relação composta entre muitos indivíduos, altamente compostos (E, II, Postulado 1); cabe acrescentar que a mente (ou alma) é pensada por Spinoza como uma ideia deste corpo. Quer dizer, a mente humana é uma ideia, e o objeto de tal ideia é o seu corpo enquanto “um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (E, II, 13). Mais adiante, Spinoza complementa que “a ideia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas ideias” (E, II, 15). Embora tais definições podem soar estranhas numa primeira leitura, trata-se de algo mais simples do que parece. A mente é uma ideia do corpo, sendo também a mesma *coisa* que o corpo, um mesmo ente, visto que há uma só substância. Esta mesma coisa, enquanto concebida ou observada com as lentes do atributo da extensão, vemo-la como um corpo composto; já pelas lentes do pensamento, vemos uma ideia composta, por sua vez. Para cada modo na extensão há uma ideia respectiva no atributo do pensamento, é assim que “existe, necessariamente, em Deus, uma ideia de cada indivíduo que compõe o corpo. Logo, a ideia do corpo humano é composta dessas muitas ideias das partes de que é composto” (E, II, 15, Dem.). Isso significa que Spinoza concebe a mente também como uma “extensão”, mas não no sentido do atributo da extensão — isso pode soar um pouco confuso por nos servimos, em nosso idioma, da mesma palavra para duas noções distintas —; a esse respeito, comenta Marilena Chaui, recorrendo ao francês:

A extensão [*l'extension*] não é um privilégio da extensão [*l'étendue*], isto é, o atributo do pensamento comporta também partes extensivas, como é atestado pela proposição 15 da Parte II da *Ética*: ‘a ideia que constitui

a mente humana não é simples, mas composta de muitíssimas ideias'. Como parte intensiva, a essência de modo é simples; como parte extensiva, composta de muitíssimas partes" (CHAUI, 2014, p. 33).

Tudo se passa como se, para cada conjunto infinito que compõe cada célula de meu corpo, para cada fio de cabelo, para cada dente, para cada gota de meu sangue há em Deus, no atributo do pensamento, uma ideia; de modo que a mente é a ideia formada pelo conjunto de todas essas ideias das partes cada vez menores de nós mesmos. Como veremos mais adiante, é preciso distinguir a ideia que *somos* (nossa mente) das ideias que *temos* (nossos pensamentos singulares). Evidentemente não se trata da mesma coisa, mas o que gostaríamos de assinalar por enquanto é essa concepção paralela da mente como ideia do corpo, composta na mesma medida em que o corpo é também composto. Além disso, vale frisar que não estamos mais aqui falando apenas dos corpos e mentes humanas, pois, diz Spinoza: "tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos, animados" (E, II, 13, esc.).

Ainda a respeito da mente, Deleuze serve-se também da noção de "autômato espiritual", com vistas a dar conta do modo em que as ideias que se exprimem em nosso espírito, de acordo com sua ordem e encadeamento "automáticos". Cada ideia, enquanto modo do pensamento, só pode encontrar a sua causa (formal ou eficiente) no atributo da qual ela é modo: o pensamento (DELEUZE, 2017, p. 124). Isso significa que, conforme as coisas se encadeiam, as ideias dessas coisas se encadeiam por sua vez, numa mesma ordem, em nosso espírito. Spinoza usa o termo em seu inacabado *Tratado da correção do intelecto*, onde concebe a alma agindo segundo suas "leis determinadas" (TRE, 85). Para falarmos em termos de expressão, o conhecimento não é meramente da ordem da "representação" das coisas no espírito, como imagens mentais ou mesmo signos; mas as ideias são expressões, a "produção e constituição da coisa mesma no espírito" (MACHEREY, 1991, p. 67). Em outras palavras, não somos tanto nós que "temos" ideias, como sujeitos fundantes do próprio pensamento, ou mesmo em atos de vontade; enquanto autômatos espirituais são mais a ideias que se afirmam em nosso espírito (DELEUZE, 2009, p. 31). Elas são expressões das coisas mesmas em nosso espírito, no atributo do pensamento, de modo que não é o entendimento que funciona como algo exterior às ideias, refletindo

sobre elas, explicando-as e conectando-as aos outros objetos, mas é a própria “coisa que se *exprime*, é ela que se explica” (DELEUZE, 2017, p. 25).

Até aqui temos o seguinte: cada modo existente é caracterizado por uma relação característica, que exprime sua essência, subsumindo uma infinidade de partes menores a entrar sob tal relação. Isso tanto para o corpo, como para a mente. Nesse primeiro aspecto somos um conjunto relacional de movimento e de repouso, poderíamos, então, chamar essa primeira definição de *cinética*. Mais adiante veremos que há uma segunda definição dita *dinâmica*. Todavia, antes de a introduzirmos, nos debruçaremos sobre o problema do “paralelismo”, que envolve as relações entre corpo e alma, que nos caracterizam como indivíduos. Em seguida explicitaremos as definições de Spinoza sobre os afetos, que serão cruciais para compreender o alcance desta outra definição do indivíduo sob seu aspecto dinâmico.

2.2.1 Paralelismo

Já sabemos que, para demarcar a distância de Spinoza em relação aos diversos dualismos — que em regra geral dão mais dignidade filosófica à alma do que ao corpo —, Deleuze chamará sua teoria de paralelismo: corpo e alma, embora sejam uma só e mesma coisa, como modos de uma só substância, constituem duas ordens paralelas. Mas este termo suscitou debates entre os intérpretes de Spinoza, e Deleuze o usa de bom grado. O problema do paralelismo não é separável de um combate, empreendido³⁷ por Deleuze em sua leitura de Spinoza, visando não privilegiar o intelecto e o atributo do pensamento em relação aos outros (HARDT, 1996, p. 131) — tal privilégio é dado nas leituras intelectualistas (ou idealistas) do holandês, por exemplo, a de Hegel em seu *Ciência da Lógica*³⁸.

A imagem geométrica de duas linhas paralelas, uma representando cada atributo, acaba por figurar uma divisão onde não há uma dualidade, e sim, onde há unidade (JAQUET, 2011, p. 26), sendo conveniente, sobretudo, para evitar a ideia de uma eminência de um atributo sobre o outro. Quando Deleuze fala, por exemplo, de

³⁷ Sobre este combate de Deleuze aos privilégios do pensamento, conferir HARDT, 1996, especialmente pp. 131-139.

³⁸ Cf. HEGEL, 2017, pp. 200-204.

tomar o corpo como modelo, não se trata de inverter a relação³⁹, posicionando o corpo acima da alma, mas de restaurar sua dignidade filosófica, restituir seus direitos, bem como o dos afetos. Até então só “tagarelamos”, falamos “da consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões, mas *nós nem sequer sabemos do que é capaz um corpo*” (DELEUZE, 2002, pp. 23-24). A exposição dessa “querela” mesmo que brevemente, nos ajudará a compreender as relações entre os atributos e, conseqüentemente, entre o corpo e a alma. Não se trata de um problema apenas teórico e metodológico, pois, de início, há uma significação prática do paralelismo que aparece:

na inversão do princípio tradicional em que se fundava a moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez (regra da relação inversa, cf. Descartes, *Tratado das Paixões*, artigos 1 e 2). Segundo a *Ética*, ao contrário, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma (DELEUZE, 2002, p. 24).

Já podemos pressentir que a polêmica se dá pela complexidade de tal conceito abarcar soluções, por um lado, e suscitar dificuldades por outro. Em seu *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*, a filósofa francesa Chantal Jaquet empreende uma crítica ao uso do termo no que diz respeito às interpretações da ontologia do holandês. O maior problema do termo é que, embora este afirme uma diferença em relação aos dualismos clássicos, ele acaba por reintroduzir “o dualismo onde havia sido postulada uma identidade” (SILVA, 2013, p. 192). Ademais, o próprio Deleuze também reconhece que Spinoza nunca o usou e, mais ainda, que este fora primeiramente criado por Leibniz (DELEUZE, 2002, p. 74). Isso já seria o suficiente para levantar uma suspeita, como diz Cíntia Vieira da Silva, de que “tal maneira de exprimir a relação entre corpo e a mente corresponde melhor à filosofia leibniziana que à espinosana (SILVA, 2013, p. 191). Deleuze, então, se pergunta: “o que é que faz com que a palavra *paralelismo*, que não é de Espinosa, lhe convenha, todavia, estritamente?” (DELEUZE, 2002, p. 74).

³⁹ “não se trata de modo algum de privilegiar o corpo sobre o espírito: trata-se, sim, de adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir paralelamente as potências do espírito que escapam à consciência” (DELEUZE, 2002, p. 77).

Em seu *Gilles Deleuze - um aprendizado em filosofia*, Michael Hardt atenta para o mesmo problema e menciona a crítica empreendida por Sylvain Zac ao termo “paralelismo”, já em 1963 — ou seja, 5 anos antes da publicação do primeiro livro de Deleuze sobre Spinoza. Para Zac, a noção não é suficiente para explicitar a relação entre os atributos, pois “não se trata de uma correspondência, nem de um paralelismo termo-a-termo ou total entre o psíquico e o fisiológico” (ZAC, 1963, pp. 96-97, tradução nossa⁴⁰). Com vistas a avaliar se tais críticas se dirigem adequadamente à leitura de Deleuze, passemos a uma exposição pontual da sua interpretação.

O ataque empreendido por Chantal Jaquet, parte de uma análise do escólio da proposição 47 da Parte II da *Ética*, onde Spinoza explicita alguns casos de “erro”:

E, efetivamente, sem dúvida, a maior parte dos erros consiste apenas em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas. Pois quando se diz que as retas que vão do centro do círculo à sua circunferência não são iguais é, certamente, porque se está compreendendo por círculo, ao menos nesse momento, algo diferente daquilo que é compreendido pelos matemáticos. Igualmente, quando os homens erram, ao fazer um cálculo, é porque têm na mente números que não são os que estão no papel. Por isso, se considerarmos apenas a mente dos homens, pode se dizer que, sem dúvida, eles não erram; se parecem, entretanto, errar, é porque julgamos que eles têm na mente exatamente os mesmos números que estão no papel. Se não fosse essa última circunstância, não acharíamos que eles erram, exatamente como não julguei que estivesse errado alguém que ouvi, recentemente, gritar que o seu pátio tinha levantado voo em direção à galinha do vizinho, pois sua mente me parecia suficientemente clara (E, II, 47, esc.).

Com efeito, as divergências ocorrem quando há uma confusão entre a ordem das ideias (atributo do pensamento) e as palavras (modos do atributo extensão), evidenciando uma diferença de expressão entre tais ordens, e não apenas uma correspondência direta entre elas. É preciso, então, deixar claro que essa diferença de ordem diz respeito apenas ao campo da expressão, e não ao seu ser propriamente dito, pois os modos de expressão são singulares, e “nem sempre o que se exprime segundo a extensão corresponde termo a termo ao que se exprime no modo do pensamento” (SILVA, 2013, p. 193). A confusão está em tomar essa diferença de ordem no campo da expressão como uma diferença ontológica; mas Spinoza deixa

⁴⁰ “[...] il ne s'agit pas d'une correspondance, d'un parallélisme de terme à terme ou de tout a tout entre le psychique et le physiologique” (ZAC, 1963, pp. 96-97).

claro: “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (E, II, 7, prop.).

Em alguns pontos de exposição da interpretação deleuziana de Spinoza, Michael Hardt afirma que os atributos são expressões iguais, ou ainda a “mesma expressão”⁴¹. Embora estejamos de acordo com as conclusões que Hardt tira dessas afirmações, não parece ser bem esse o caso. A univocidade do ser é dita em uma só voz, mas de todas as diferenças entre os modos e modificações, e o ser diz-se *da* diferença. Isso não significa que corpo e alma (ou mesmo os outros modos dos infinitos atributos) sejam a mesma expressão, mas sim a mesma coisa — a igualdade é ontológica. Cada modo exprime cada atributo a sua maneira; as palavras e as ideias, por exemplo, são diferentes modos de expressão, embora o designado da expressão seja sempre a substância como ser unívoco. Essa relação é atestada por Spinoza no escólio da proposição 47 da Parte II da *Ética*, que fundamenta a argumentação de Chantal Jaquet contra o paralelismo. No exemplo de Spinoza, ele diz ter ouvido seu vizinho gritar que “o seu pátio tinha levantado voo em direção à galinha do vizinho”, mostrando uma confusão das palavras — que são expressões do atributo da extensão — onde não havia confusão nas ideias — atributo do pensamento —, já que, provavelmente, o vizinho sabe que um pátio não levanta voo. A inadequação está, neste caso, entre as palavras e a ideia.

Isto posto, dado que são modos de expressão “disjuntos”, entre “os corpos e ideias não há equivalência, mas possibilidade de tradução” (SILVA, 2013, p. 195). Mais adiante, no escólio da proposição 49, Spinoza desenvolve ainda melhor o problema de confusão entre as duas ordens:

[...] aqueles que confundem as palavras com a ideia, ou com a própria afirmação que a ideia envolve, julgam que podem querer o contrário do que sentem quando, apenas por meio de palavras, afirmam ou negam alguma coisa contrariamente ao que sentem. Poderá, entretanto, facilmente livrar-se desses preconceitos quem estiver atento à natureza do pensamento, o qual não envolve, de maneira nenhuma, o conceito de extensão e, portanto, compreenderá claramente que a ideia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras. Pois a essência das palavras e das imagens é

⁴¹ Por exemplo, “Se falamos do ser sempre e em qualquer lugar da mesma maneira, então os atributos devem ser expressões iguais” (HARDT, 1996, p. 132); ou “corporeidade e pensamento são expressões iguais do ser, ditas numa mesma voz” (HARDT, 1996, p. 133). E também “Os diferentes atributos não são apenas expressões iguais do ser; eles são, de uma certa maneira, a mesma expressão” (idem).

constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolve, de maneira nenhuma, o conceito do pensamento (SPINOZA, E, II, 49, esc.).

Em outras palavras, não posso determinar minhas ideias (atributo do pensamento) em outra direção apenas verbalizando (atributo da extensão) algo de diferente. Não é possível, num ato de vontade, dizer “não quero comer este bolo”, enquanto se deseja um bolo que está diante de si, por exemplo. Temos, entre corpo e alma, uma “igualdade” que não é equivalência ou mera correspondência. Como afirma repetidas vezes Deleuze: entre as duas ordens não há causalidade, a mente não causa nada no corpo, nem o determina a nada. Só um modo da extensão pode determinar e afetar diretamente outro modo da extensão; e o mesmo serve para a mente enquanto modo do pensamento.

A posição final de Chantal Jaquet — compartilhada também por Cíntia Vieira da Silva — é a de que o termo “paralelismo” não só é insuficiente para dar conta das relações de unidade e divergência entre corpo e mente (SILVA, 2013, p. 196), como induz ao erro ao introduzir uma divisão onde há união. Para a francesa, o conceito que melhor dá conta do pensamento de Spinoza, e que uma “leitura mais atenta” de sua obra já deveria ter evidenciado, evitando com que nos percamos nos “meandros do paralelismo”, desarmando seus “efeitos perigosos”, é o conceito de *igualdade* (JAQUET, 2011, p. 31). Conviria, então, para as autoras, trocar a “doutrina do paralelismo” por uma “doutrina da igualdade” (SILVA, 2013, p. 196). Ao comentar o caso específico de Deleuze, Chantal Jaquet nos diz:

[...] convém retornar às belas análises que Gilles Deleuze, na segunda parte de sua obra *Espinosa e o problema da expressão*, dedica à doutrina do paralelismo. A despeito de suas precauções e de sua desconfiança confessada para com o termo [...], recorre ainda a essa muleta que o impede finalmente de se concentrar sobre a elucidação do conceito fundamental de igualdade, cuja importância contudo ele sublinhou [...]. Essa palavra, todavia terminou por prejudicar, tornando-se às vezes o asilo da ignorância, pois eclipsou a palavra ‘igualdade’, à qual Espinosa se refere expressamente. Seria então mais judicioso banir doravante o termo ‘paralelismo’ e substituí-lo por ‘igualdade’. Com toda justiça e justeza, devolvamos a Leibniz o que é de Leibniz... e a Espinosa o que é de Espinosa (JAQUET, 2011, p. 32).

A crítica de Jaquet é bem fundamentada nos textos de Spinoza, e seus receios com o paralelismo são compreensíveis. Contudo, não nos parece que Deleuze esteja,

sem perceber, “eclipsando” a importância da igualdade, pois as páginas⁴² de *Espinosa e o problema da expressão*, dedicadas a tal problema, reforçam em diversos momentos o aspecto da igualdade presente no paralelismo.

Pontualmente, diríamos que Deleuze trata de dois tipos de paralelismos no spinozismo. O primeiro é o chamado “paralelismo epistemológico”, onde “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (E, II, 7). Neste primeiro caso dito epistemológico, temos um paralelismo afirmado entre nosso corpo e nossa mente, dado que esta última é uma ideia do corpo, trata-se do paralelismo entre a ideia e seu objeto (DELEUZE, 2002, p. 75). Mais do que isso, este paralelismo atesta uma identidade de ordem que remete à unidade das potências de Deus; ou seja, é “porque a potência de pensar e de agir em Deus é a mesma que se pode falar em uma mesma ordem e conexão entre ideias e coisas” (PEREIRA, 2014, p. 90). Sabemos que a substância tem uma infinidade de atributos infinitos, dos quais conhecemos só dois: a extensão e o pensamento; contudo, estes não devem ser confundidos com as duas potências infinitas da substância, a saber, “a potência de existir e agir, e a potência de pensar e conhecer” (HARDT, 1996, p. 136). Assim, tanto a extensão e o pensamento, como todos os outros infinitos atributos não acessíveis a nós, existem na mesma medida que são pensados e compreendidos por Deus. Diz Spinoza: “tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus” (E, II, 7, cor.).

Antes de prosseguir, gostaríamos de abrir um breve parêntese quanto ao uso dos termos “objetivo” e “formal”, que remete a uma terminologia escolástico-cartesiana usada por Spinoza. Aqui, “objetivo” não deve ser entendido, como de costume, por algo contrário a subjetivo; na verdade, é muito próximo disso: caracteriza algo enquanto é objeto de uma ideia, referindo-se, portanto, à coisa tal como representada pelo intelecto (SILVA, 2013, p. 189). Como explica Roberto Machado, o termo “formal”, em Deleuze, aparece quase sempre relacionado à sua interpretação dos atributos de Deus como “formas de ser”, “formas comuns”, “formas substanciais”, “razões formais”, “elementos formais”, etc. (MACHADO, 2009, p. 60). É nesse sentido que o ponto de vista objetivo, como definido acima, opõe-se ao “ponto de vista formal, equivalente a real ou atual” (Idem e SILVA, 2013, p. 189). Ora, sabemos já que a mente é, para

⁴² Cf. Capítulo VI de *Espinosa e o problema da expressão*, intitulado “A expressão no paralelismo” em DELEUZE, 2017, pp. 107-120.

Spinoza, uma ideia do corpo; este, por sua vez, é composto por uma complexa relação característica entre corpos infinitamente compostos em conjuntos (E, II, Postulado 1). Disso decorre que a mente, enquanto ideia do corpo, é também complexa (E, II, 15), formada por diversas ideias de cada uma dessas muitas partes que compõem o corpo. Em outras palavras, minha mente, enquanto ideia de meu corpo, é também composta da combinação da ideia de meus braços, mãos, dedos, unhas, tecidos, células, até aos elementos infinitamente pequenos expostos anteriormente. Para cada uma dessas coisas há uma ideia, e todas juntas compõem a ideia que é formalmente a minha mente. Fazendo o caminho inverso, nós, enquanto humanos, compomos juntos sociedades, combinados com o ambiente que nos rodeia, formamos uma outra relação que é cidade, ou mesmo o país, um continente e, ao infinito, temos a imagem da natureza inteira: a ideia de todo o universo e tudo que existe infinitamente, que é a ideia de Deus. Como diz Spinoza, “tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus” (E, II, 7, cor.).

Passemos, então, ao “paralelismo ontológico”. Diríamos que este afirma uma mesma ordem e conexão “entre modos distintos e infinitos atributos que remetem à unidade dos atributos de Deus” (PEREIRA, 2014, p. 90). Tudo o que existe é produzido em infinitos atributos de acordo com uma mesma ordem e conexão, sem relação causal entre atributos (a mente nada causa no corpo, por exemplo), sem que deixem de ser uma mesma coisa univocamente, pois são modificações da mesma substância:

O conceito da modificação é, em si mesmo, a demonstração daquilo que Deleuze chama de paralelismo ontológico: os modos produzidos autônoma e igualmente nos diferentes atributos aparecem como uma unidade, do ponto de vista da substância, na forma da modificação substancial [...]. Se o ser é expressado, sempre em todo lugar, na mesma voz, então todos os seus atributos devem estar estruturados como expressões paralelas; a unidade substancial da modificação, que abarca todos os diferentes atributos, testemunha em favor da univocidade do ser (HARDT, 1996, p. 133-134).

Do paralelismo epistemológico ao ontológico vemos como Deus possui uma potência infinita de pensar que é igual à sua potência infinita de agir e existir; tal unidade de potências é inseparável de sua unidade de essência (PEREIRA, 2014, p.

89); pois, já em Spinoza, “a potência de Deus é a sua própria essência” (E, I, 34). A potência de existir expressa a essência *formal* da substância. Os atributos, que são suas formas infinitas, participam “igualmente nessa essência, na potência de existir, como expressões formalmente distintas”, reafirmando o paralelismo ontológico (HARDT, 1996, p. 136). Já a outra potência, a de pensar, é a essência *objetiva* de Deus, para tudo o que existe formalmente nos atributos há uma ideia objetivamente em Deus. Em outras palavras, a essência absoluta da substância é “formal nos atributos que constituem a sua natureza, e objetiva na ideia que necessariamente representa essa natureza” (DELEUZE, 2017, p. 128-129).

A segunda parte de *Espinosa e o problema da expressão* se debruça sobre o problema do paralelismo e da imanência, no capítulo intitulado “A expressão no paralelismo”, Deleuze já mostra como o tema da correspondência entre atributos não é suficiente para dar conta do paralelismo, pois esta chegaria só ao fim, tendo em vista que é um efeito que “tem como premissa necessária a causalidade infinita imanente de Deus” (PEREIRA, 2014, p. 90). Ao menos nesse aspecto, e dadas as “nuances” da interpretação deleuziana do “paralelismo”, não fica claro se a objeção de Sylvain Zac caberia ao uso que Deleuze faz do termo (HARDT, 1996, p. 132, nota 13).

É verdade que o próprio Deleuze suspeita desta noção, que já era consagrado em muitos outros intérpretes; ele reconhece de saída que não era uma palavra usada por Spinoza. Mas essa desconfiança pode ser lida como meramente retórica (PEREIRA, 2014, p. 92), visto que, logo em seguida, Deleuze passa a explicitar porque tal termo se adequaria ao spinozismo — talvez até mais do que ao sistema de Leibniz⁴³ —, pois, se o “paralelismo” se adequa à filosofia de Spinoza é “porque ela mesma implica outra coisa que não seja uma simples identidade de ordem, outra coisa que não seja uma correspondência” (DELEUZE, 2017, p. 116).

Nossa posição é a de que, embora seja de importância central, o termo “igualdade” não seria suficiente para definir o sistema de Spinoza. Mas não se trata de uma afirmação cega ao paralelismo; pois tanto às críticas empreendidas por Jaquet, como a luz que ela lança sobre a importância da noção de igualdade, servem

⁴³ “Leibniz cria a palavra ‘paralelismo’, mas, por conta própria, ele a invoca de maneira muito geral e pouco adequada: é certo que o sistema de Leibniz implica uma correspondência entre séries autônomas, substâncias e fenômenos, sólidos e projeções, mas os princípios dessas séries são singularmente desiguais. (Da mesma maneira, quando Leibniz fala com mais precisão, ele invoca mais a imagem da projeção do que a das paralelas). (DELEUZE, 2017, pp. 117-118)

para nos atentarmos ao sentido que a noção de paralelismo toma, evitando-se que tal noção venha a “eclipsar”, de fato, o aspecto da igualdade. A leitura de Deleuze nos parece sensível a esse problema, embora ele continue a se servir do paralelismo (talvez seja esse mesmo o motivo da irritação de Jaquet). Mais tarde, em *Espinosa: filosofia prática*, diz ele:

É que não há apenas identidade ‘de ordem’ entre os corpos e os espíritos, os fenômenos do corpo e os fenômenos do espírito (*isomorfia*). Há também identidade de ‘conexão’ entre as duas séries (*isonomia* ou *equivalência*), ou seja, igual dignidade, igualdade de princípio entre a extensão e o pensamento [...] Enfim, há identidade de ser (*isologia*), a mesma coisa, a mesma modificação, sendo produzida no atributo pensamento sob o modo de um espírito, e no atributo da extensão sob o modo de um corpo.. (DELEUZE, 2002, pp. 74-75).

A leitura específica que Deleuze faz do paralelismo permite ir “além da igualdade e da correspondência, até a imanência (unidade diferenciada), explicitando a originalidade de Espinosa” (PEREIRA, 2014, p. 90). A interpretação de Deleuze é sensível à importância tão destacada por Jaquet ao tema da igualdade — ela mesma reconhece, em seu comentário exposto acima, que Deleuze assinala tal importância. Mas sua menção ao paralelismo de Deleuze nos parece também “estranha e facilmente resolvida” (PEREIRA, 2014, p. 91), já que suas críticas, embora possam abalar muitas outras interpretações da doutrina do paralelismo, não parece que se adequa à leitura que Deleuze faz do termo.

Como esclarece Marinê de Souza Pereira, a conceitualização do paralelismo por Deleuze “*nega a causalidade* entre os modos de distintos atributos e entre atributos distintos, *nega a eminência* de um atributo sobre o outro e *nega*, por fim, a *transcendência divina*” (PEREIRA, 2014, p. 89). Ademais, a filósofa Marilena Chaui — uma reconhecida especialista em Spinoza —, destaca que é essa uma das grandes contribuições de Deleuze ao spinozismo, a saber, sua renovação da interpretação do paralelismo “como isonomia e isomorfismo das ordens e conexões entre as coisas e ideias”, se distanciando das interpretações correntes desta noção como uma mera correspondência “biunívoca entre as coisas e ideias” (CHAUI, 2014, p. 21). Portanto, não se trata, neste caso, de um uso do termo por “comodismo” (JAQUET, 2011, p. 25). Como vimos, desde *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze mostra-se ciente da importância do aspecto de igualdade, bem como desconfia, num primeiro

momento, do termo de Leibniz. Mas ele continua o usando convictamente, mudando também seu sentido, assim como ele mesmo declara que Spinoza faz mudar de sentido a noção de “essência”; o que “comprova não se tratar em absoluto de uma ‘bengala’ ou coisa que o valha” (PEREIRA, 2014, p. 92). Com efeito, não é só por usar um conceito já consagrado que Deleuze dá a tal conceito o mesmo sentido que vinha sendo dado até então. Não é ele que, na conclusão deste primeiro livro sobre Spinoza, afirma que “a força de uma filosofia se mede pelos conceitos que ela cria, ou cujo sentido ela renova, e que impõem um novo recorte às coisas e às ações” (DELEUZE, 2017, p. 359)?

Por fim, quanto à observação de Chantal Jaquet sobre aproximar demais Leibniz e Spinoza (JAQUET, 2011, p. 32), diríamos que Deleuze não faz também uma aproximação inconsequente, ressaltando diversas vezes em sua obra as diferenças entre ambos. Entretanto, é o próprio conceito de expressão que une os dois, cada um usando-o a seu modo. Tanto a mônada leibniziana como o modo spinozista constituem o indivíduo como um “centro expressivo”, onde a expressão se instala “no coração do indivíduo, no seu corpo e na sua alma, nas suas paixões e nas suas ações, nas suas causas e nos seus efeitos” (DELEUZE, 2017, p. 365). Não à toa, a conclusão de *Espinosa e o problema da expressão* é intitulada *Teoria da Expressão em Leibniz e Espinosa (O expressionismo em filosofia⁴⁴)*. É nesta mesma conclusão em que, ao comentar as relações de causalidade e correspondência entre corpo e alma — presentes na problemática do paralelismo —, Deleuze levanta a hipótese de que a causalidade dita real talvez seja apenas um aspecto de uma região maior, a das *correspondências não causais*:

Tem-se ao mesmo tempo a impressão de que a alma e o corpo tenham uma quase-identidade que torna a causalidade real inútil entre eles, e uma heterogeneidade, uma heteronomia que a torna impossível [...] A identidade ou quase-identidade, é a de um ‘invariante’; a heteronímia é a de duas séries variáveis, uma corporal, a outra espiritual. Ora, a causalidade real intervém mesmo, por conta própria, em cada uma das séries; mas a conexão entre as duas séries, e a conexão destas com o invariante, dependem de uma correspondência não causal (DELEUZE, 2017, p. 364-5).

⁴⁴ “Expressionismo em filosofia” é a adaptação feita ao título para a edição americana desta obra: DELEUZE, G. *Expressionism in philosophy: Spinoza*. Translated by Martin Joughin. New York: Zone Books, 1990.

Ao se tomar o paralelismo como mera correspondência, abre-se mão deste rico mundo das “correspondências não causais”, de caráter acontecimental, onde a afirmação de tal devir implica que “o acaso seja todo restituído a cada vez”, anulando de antemão toda ideia de finalidade, ou mesmo probabilidade, “em proveito de *correspondências não causais* entre acontecimentos” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 104). Reencontramos aqui novamente a importância da expressão, pois a hipótese de Deleuze é de que este é o conceito que permite dar conta de tal correspondência:

Pois se é verdade que o conceito de expressão se aplica adequadamente à causalidade real, no sentido de que o efeito exprime a causa, e de que o conhecimento do efeito exprime um conhecimento da causa, esse conceito não deixa de transbordar a causalidade, pois faz corresponder e ressoar séries totalmente estranhas uma à outra (DELEUZE, 2017, p. 365).

Se por um lado Deleuze ressalta as diferenças entre Spinoza e Leibniz, por outro ele agrupa os dois em nome de uma nova teoria da expressão, pois é graças a ambos que se chega a uma “redescoberta da Natureza e de sua potência, uma recriação da lógica e da ontologia, um novo ‘materialismo’ e um novo ‘formalismo’” (DELEUZE, 2017, p. 359). Assim sendo, desde que sejam demarcadas as divergências — e Deleuze o faz — não parece um problema para o autor agrupar ambos quando se trata de potencializá-los. O que importa para nós, aqui, é elucidar a complexidade da relação entre corpo e mente, no que diz respeito a sua unidade ontológica e suas diferenças expressivas.

2.3. Geometria dos Afetos

Conforme avançamos em direção à ética, cada vez mais as noções de afeto, afecção e ideia se mostrarão importantes. Veremos a seguir como Spinoza renova e revoluciona os estudos sobre os afetos e afecções, dando a estes uma verdadeira dignidade filosófica, distanciando-se de todos aqueles que, anteriormente, concebiam “as afecções que em nós se chocam como vícios nos quais os homens caem por sua

culpa” (TP⁴⁵, Cap. 1, §1). O esforço de Spinoza nunca foi o de traçar uma natureza humana “que não existe em parte alguma” (Idem) e usá-la para comparar com os homens existentes e julgá-los, concebendo o homem na natureza como “um império num império” (E, III, pref.). Esse tipo de empreendido é o que Spinoza acusa de ser mais uma Sátira do que uma *Ética* (TP, Cap. 1, §1). Lembremos que Deleuze usa sempre a *Ética* de Spinoza num combate à moral do juízo. São célebres as passagens em que o holandês se posiciona e declara seu intuito:

tomei todos os cuidados para não expor à derrisão as ações dos homens, a não chorar sobre elas, a não detestá-las, mas a adquirir um conhecimento verdadeiro a seu respeito: considerarei também as afeições humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outros movimentos da alma, não como vícios, mas como propriedades da natureza humana: maneiras de ser que lhe pertencem como o calor e o frio, a tempestade e o trovão e todos os meteoros que pertencem à natureza do ar (TP, Cap. 1, §4).

Também em sua *Ética*, no prefácio da Parte III, enquanto comenta aqueles que mais fizeram o que ele chamou acima de “sátira”, dizendo que estes:

acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio [...]. “Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, abominam (E, III, pref.).

Portanto, para distanciar-se destes, é preciso uma outra perspectiva, bem como um novo método. Não é cabível tratar das paixões humanas e mesmo seus vícios como algo separado de sua natureza. E Spinoza sabia das dificuldades que enfrentaria, mesmo entre seus leitores⁴⁶ ao prosseguir por este caminho. Mas esta será uma de suas grandes inovações para a filosofia, a saber, a de tratar das “ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos” (E, III, pref.).

⁴⁵ *Tratado Político*, em Spinoza: obra completa I: (Breve) Tratado e outros escritos. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014a, pp. 367-484.

⁴⁶ “[...] parecerá, sem dúvida, surpreendente que eu me disponha a tratar dos defeitos e das tolices dos homens segundo o método geométrico” (E, III, pref.)

2.3.1 Ideia

Começemos por aquilo que Spinoza tem aqui de menos original, a saber, a sua concepção de “ideia”. O holandês trata a ideia no mesmo sentido que praticamente todo filósofo a tomou ao longo da história da filosofia: a ideia é “um modo de pensamento que representa alguma coisa” (DELEUZE, 2009, p. 26). Com efeito, toda ideia possui uma realidade objetiva, que é sua relação com o objeto do qual ela é ideia. Por outro lado, a ideia, enquanto ela é em si mesma alguma coisa, possui uma realidade dita formal (DELEUZE, 2009, p. 28). Como expusemos anteriormente, “objetivo” se opõe não a “subjetivo”, mas a “formal”. As formas remetem sempre aos atributos de Deus, que são suas formas substanciais. A extensão dá a forma aos corpos enquanto modos que exprimem tal atributo, o mesmo acontece com o atributo do pensamento que confere a forma das ideias. É por isso que uma ideia, enquanto ideia, existe formalmente no atributo do pensamento. Essa realidade formal é de certa maneira independente de sua conexão com o objeto que representa. Por exemplo, “a realidade objetiva da ideia de triângulo é a ideia de triângulo enquanto representando a coisa triângulo” (DELEUZE, 2009, p. 28), mas essa ideia de triângulo é, “em si mesma”, uma coisa que possui uma existência diferente da do triângulo. É essa relação que a distinção entre “formal” e “objetivo” atesta; é nesse sentido que, como já explicitamos, para tudo que existe formalmente em algum atributo, há objetivamente sua ideia contida na ideia infinita de Deus.

Outra distinção muito cara a Spinoza é entre a ideia adequada e a inadequada. Sem nos demorarmos nessa questão, que é da ordem da epistemologia — que trabalharemos melhor em nosso próximo capítulo —, é preciso reter apenas que a ideia inadequada é aquela “da qual não somos causa (ela não se explica formalmente pela nossa potência de compreender)” (DELEUZE, 2017, p. 243); de modo que essa ideia inadequada é necessariamente causa (material e eficiente) de uma afecção passiva, um sentimento, um efeito. Inversamente, a ideia adequada é aquela que, em nós, “se definiria formalmente como uma ideia da qual seríamos causa” sendo, por conseguinte, causa (material e eficiente também) de um sentimento (DELEUZE, 2017, p. 244). Porém dessa vez nós é que somos a causa, tal sentimento se explica antes por nossa própria potência e, por isso, é chamado de uma ação. Mais do que isso:

A ideia adequada só representa verdadeiramente alguma coisa, só representa a ordem e a conexão das coisas, porque expõe no atributo pensamento a ordem autônoma de sua forma e as conexões automáticas de sua matéria [...] [a inadequada] é privada de suas duas premissas, a formal e a material, pois ela não se explica formalmente pela nossa potência de compreender, não exprime materialmente a sua própria causa, e atém-se a uma ordem de encontros fortuitos em vez de alcançar a concatenação das ideias (DELEUZE, 2002, p. 84).

Em nosso próximo capítulo veremos também que há diferentes “tipos” de ideias que remetem a diferentes gêneros de conhecimento. Trataremos desses temas com maior cuidado neste outro momento, onde veremos as relações da “epistemologia” de Spinoza com sua ética. Por hora, basta-nos deixar claro ele compreende quando usamos a palavra “ideia”.

2.3.1 Afeto e Afecção

Passemos à conceitualização dos “afetos” e “afecções”. Uma das inovações da teoria de Spinoza é a de abrir mão das palavras “*emotio*” (emoção) e “*passio*” (paixão) por *affectus* (JAQUET, 2011, p. 64). Esse termo é largamente mobilizado pelo autor da *Ética*, juntamente com *affectio* (afecção). Se inicialmente Deleuze relaciona “afeto” com “sentimento”, em seus últimos livros e aulas essas noções tomam um certo distanciamento. A respeito das traduções da *Ética* para o francês, Deleuze, em uma aula⁴⁷ de 1978, começa criticando a tradução de *affectio* (afecção) e *affectus* (afeto) ambas por afecção, como se tratassem de um mesmo conceito. Outros, diz ele, traduzem o primeiro por afecção — como deve ser —, e o segundo por “sentimento”. Mas, para o autor, não há necessidade de traduzir *affectus* por sentimento dado que o idioma francês — e também o nosso português — possui uma palavra que traduz o latim *affectus* perfeitamente: afeto (DELEUZE, 2009, p. 25-26). Essa distinção é reiterada também em seu segundo livro *Espinosa: Filosofia Prática*, de 1970⁴⁸, e

⁴⁷ Curso de 24 de janeiro de 1978, sobre “O Afeto e a Ideia”, em DELEUZE, 2009, pp. 25-62.

⁴⁸ Em 1970 foi publicada pela *Presses Universitaires de France* uma primeira versão desta obra que, em 1981, foi expandida pelo autor, que acrescentou os capítulos III, V e VI, publicado pela editora Les Éditions de Minuit, a qual corresponde a tradução que usamos, de 2002.

também em seus escritos com Guattari, como *Mil Platôs*, onde “afeto” ou “affecto” é relacionado ao devir⁴⁹.

As afecções, em primeiro grau, são os próprios modos, dado que estes são as afecções da substância ou de seus atributos (DELEUZE, 2002, p. 55). Por exemplo, na própria definição de modo, que já expusemos anteriormente, onde os modos são “as afecções de uma substância” (E, I, Def. 5); ou mais adianta na *Ética*, lemos que “as coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (E, I, 25, Cor.). Mas, em um segundo grau, esses modos também sofrem afecções, modificações, de modo que tudo que acontece ao modo, todos os efeitos de outros modos sobre este são também afecções (DELEUZE, 2002, p. 55). Ao longo de seus textos, Deleuze também relaciona afecções a “imagens ou marcas corporais”; as ideias de tais marcas acabam por englobar a natureza do corpo afetado e a do corpo exterior que o afeta, ao mesmo tempo (idem). Com efeito, as afecções que os modos sofrem devem ser interpretadas como afecções de afecções, onde uma afecção passiva é tão somente o efeito de um outro corpo sobre o nosso (DELEUZE, 2017, p. 242). Lembremos que, ao passar a existência, os modos são relações complexas efetuadas que, por sua vez, estão sempre em relação, sempre modificando e sendo modificado. Essas modificações são as afecções.

⁴⁹ Assim, ao comentar a *Pentesiléia* de Kleist, por exemplo: “[...] amor ou ódio já não são em absoluto sentimentos, mas afectos. E esses afectos são outros tantos devir-mulher, devir-animal do guerreiro (o urso, as cadelas). Os afectos atravessam o corpo como flechas, são as armas de guerra. Velocidade de desterritorialização do affecto” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 18).

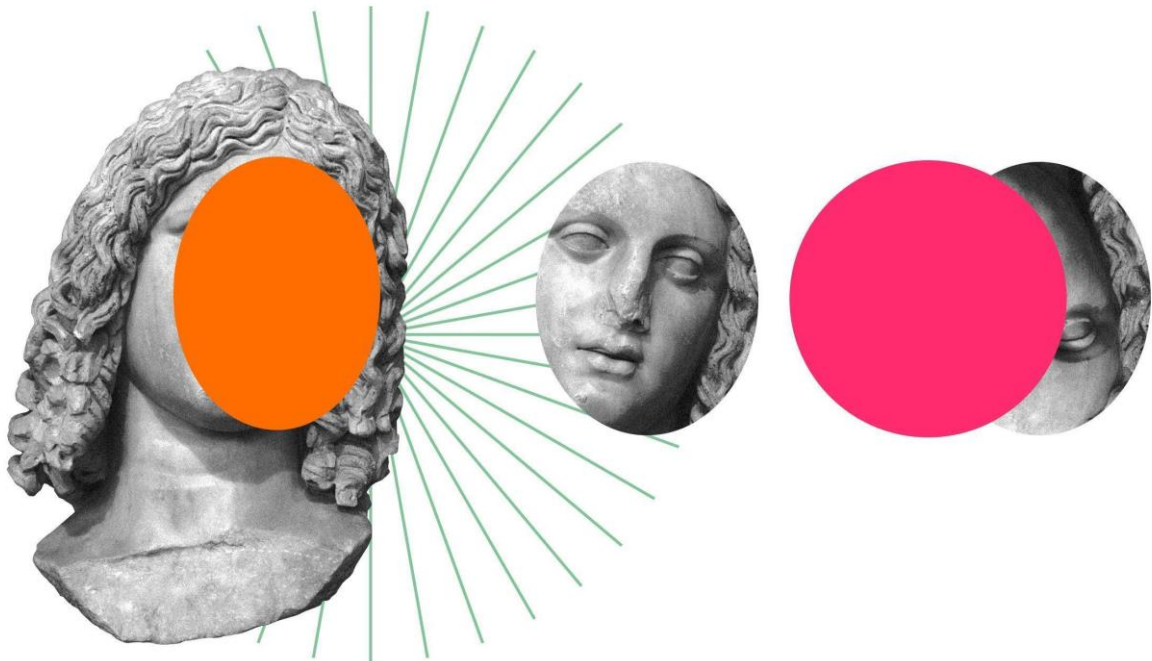


Figura 5: Sem título
 Fonte: Autor (2019)

As afecções são estados, e desses estados formamos ideias. Um exemplo recorrente em Spinoza é o das afecções causadas pelo Sol. Ao vermos o Sol, o imaginamos como um disco redondo, reluzente, a duzentos pés de altura; ele parece tão próximo “porque a mente concebe o tamanho do sol apenas à medida que o corpo é por ele afetado” (E, IV, 1, esc.). Por isso que as afecções dizem muito mais sobre o corpo afetado do que o corpo afetante. Em outras palavras, se tivéssemos outra disposição dos órgãos, por exemplo, perceberíamos o sol de outra maneira. Mas não devemos achar que as afecções apenas induzem ao erro; é que nas afecções, enquanto somos passivos e apenas recebemos e interpretamos esses efeitos, estamos no âmbito do que Spinoza virá a chamar de “imaginação”, que é o grau mais baixo do conhecimento, um conhecimento do “primeiro gênero”. Essas distinções entre gêneros de conhecimento serão explicitadas no próximo capítulo, o que nos importa assinalar agora é que as ideias de afecções indicam estados do nosso corpo e da nossa mente enquanto afetadas por corpos e ideias exteriores. Se ficamos só nos efeitos, não sabemos bem o que nos causou tais efeitos e, por isso, imaginamos.

Esse conhecimento, enquanto não vai até as causas, é um conhecimento mutilado, inadequado, dirá Spinoza.

Contudo, as afecções são como que os dados que temos do mundo e de nosso encontro com ele. Em outras palavras, tudo o que sabemos, conhecemos, percebemos, foi por meio de afecções. O conhecimento de nós mesmos também é dependente das afecções, como diz Spinoza: “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (E, II, 19); e não só o corpo, mas nossa própria mente só pode se conhecer na medida em que “percebe as ideias das afecções do corpo” (E, II, 23). E o mesmo para os corpos exteriores: “a mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo” (E, II, 26). Como podemos notar, é uma noção central do spinozismo, e possui uma relação já com a ideia, apresentada anteriormente, pois a mente forma ideias das afecções, ou melhor, as próprias ideias já são como que afecções da mente. Ademais, o próprio paralelismo já atestava que as modificações são unívocas, e o que afeta o corpo afeta também a mente. Assim, as “afecções-imagens ou ideias formam certo estado (*constitutio*) do corpo e do espírito afetados, que implica mais ou menos perfeição que o estado precedente” (DELEUZE, 2002, p. 55). Para esclarecer este último ponto referente às variações de estado e de perfeição, passemos às definições dos afetos (*affectus*).

Como dizíamos, os afetos inicialmente são lidos como algo bem próximo dos sentimentos. Na Parte III da *Ética*, intitulada “A Origem e a Natureza dos Afetos”, Spinoza define afeto como sendo “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (E, III, def. 3). Aqui é introduzido o conceito de “potência de agir” (*potentia agendi*) e o afeto como sendo causa de sua variação; mas o que isso quer dizer? No início deste capítulo expusemos a definição de Spinoza da essência do modo como grau de potência; em seguida, tratando do paralelismo, mostramos também que Deus, a substância absoluta, possui uma infinita potência de existir e agir, e uma infinita potência de pensar. Assim, cada modo, concebido como uma modificação expressiva de tal substância, é um grau de potência da mesma, e esse grau exprime tanto uma potência finita de agir (ou de existir) e uma potência finita de pensar. O modo então, tem como que uma potência de agir, também chamada de força de existir (*vis existendi*), que varia de acordo com suas afecções.

As relações que Spinoza propõe, no caso da substância, entre essência, potência e perfeição (E, I, 34; II, def. 6 e III, def. geral dos afetos), servem também para os modos, concebidos como graus destes. Então, também nos modos, a essência é grau de potência, como um grau de perfeição, que é também seu grau de realidade. Dado que existimos e duramos, estamos submetidos aos encontros com outros modos, sempre afetando e sendo afetados e, em maior ou em menor grau, tendo nossa perfeição aumentada e diminuída, “ninguém pode, portanto, ser sem ser afetado” (MALABOU, 2014, p. 25).

Essa variação da potência, ou da perfeição, é o que Spinoza chama de afetos. E aqui temos as célebres fórmulas spinozistas: a alegria é um aumento da potência de agir, uma passagem para um estado de maior perfeição (E, III, def. da alegria); e a tristeza é seu pólo inverso, indicando a passagem do modo para um estado de menor perfeição, reduzindo sua potência (E, III, def. da tristeza). Mais do que isso, do ponto de vista ontológico a alegria é como que “a afirmação do ser no momento de sua constituição prática; o aumento da potência é a constituição afirmativa do próprio ser” (HARDT, 1996, p. 153). Alegria e tristeza serão chamados por Spinoza de afetos primordiais, junto com o desejo (E, III, 11, esc.). Este último é caracterizado como “a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (E, III, Def. dos afetos, 1). Em outras palavras, o desejo é a potência (e essência) do homem enquanto afetada a agir de certo modo, enquanto inclinada para tal direção. Essa noção nos será muito cara, mais adiante, para entendermos o conceito de *conatus*; além disso, a definição de desejo em Spinoza é uma das fontes onde Deleuze — junto de Guattari — bebe para pensar o desejo como força positiva, que não se reduz a uma falta, notadamente em *O Anti-Édipo*.

Para ficar mais claro, passemos para algumas das definições de outros afetos, que são engendrados por esses três. Por exemplo, o amor será caracterizado aqui como “uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” (E, III, def. do amor); dito de um outro modo, amamos aquilo que identificamos (com razão ou não) como a causa de nossa alegria. O ódio, por sua vez, é uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa externa (E, III, def. do ódio). A ira, por exemplo, é um “desejo que nos incita, por ódio, a fazer mal a quem odiamos” (E, III, def. da ira). Há, ainda, o que Spinoza chama de “flutuação do ânimo” ou “flutuação da alma”, que é um estado (afecção) da mente que “provém de dois afetos contrários” e “está para o afeto assim

como a dúvida está para a imaginação” (E, III, 17, esc.). Assim, Spinoza prossegue desdobrando suas definições de diversos afetos, mostrando até mesmo como a esperança e a segurança não são totalmente boas, pois são inseparáveis de uma espécie de tristeza que as acompanha. O final da Parte III da *Ética* é dedicado a esse “inventário” dos afetos, Spinoza mesmo termina por dizer que:

Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados (E, III, 56).

É importante destacar que o afeto pode ser entendido como um modo de pensar, mas diferente da ideia, não é representativo, não possui realidades objetivas em si mesmas. Uma volição, por exemplo, indica que quero algo, este algo deve estar dado em uma ideia objetivamente, que o representa; mas “o fato de eu querer não é uma ideia, mas um afeto, porque é um modo de pensamento não representativo” (DELEUZE, 2009, 26). Por um outro lado, apesar dessa “diferença de natureza” entre afeto e ideia — para falar em termos bergsonianos —, no último livro de Deleuze sobre Spinoza, bem como em seus cursos dessa mesma época, é exposto com mais clareza um certo primado da ideia sobre o afeto. Não devemos ver nisso um privilégio do pensamento, pois a razão deste primado é muito simples, como diz Deleuze, “é que para se amar é necessário se ter uma ideia, por mais confusa que seja, por mais indeterminada que seja, daquilo que se ama” (DELEUZE, 2009, p. 27). O afeto, em si mesmo, é um modo de pensamento que não representa nada, mas ele pressupõe uma ideia ou uma combinação de ideias (E, II, Ax. 3).

Contudo, ele jamais se reduz a ideia, trata-se apenas de primado lógico e cronológico, nunca uma redução. Mais do que isso, a ideia, enquanto possui uma realidade formal (no atributo do pensamento), ela é em si mesma um certo grau de realidade, tem em si uma realidade intrínseca; já o afeto é passagem, transição entre graus de realidade (MACHADO, 2009, p. 77); sendo a tristeza e a alegria os polos que indicam se tal grau passou por um aumento ou uma diminuição de perfeição, de potência. É por isso que cada vez mais Deleuze caracterizará o afeto como uma

passagem, uma variação, uma modificação, um devir⁵⁰. No curso “O Afeto e a Ideia”, ele chega a dizer “o *affectus* [afeto] em Spinoza é a variação (ele fala pela minha boca; não o disse porque morreu demasiado jovem)⁵¹” (DELEUZE, 2009, p. 33). Para resumir as relações entre afeto, afecção e ideia, diz-nos Roberto Machado:

Privilegiando a noção de passagem que aparece nas definições espinosistas da alegria e da tristeza, a hipótese interpretativa que permite a Deleuze afirmar a diferença de natureza entre os dois conceitos é a seguinte: se uma afecção é um estado — o estado de um corpo enquanto ele sofre a ação de outro corpo —, o afeto ou sentimento não é propriamente um estado, mas a passagem, o movimento, a transição, a variação de um estado a outro. O afeto é a variação contínua da potência de agir de alguém, determinada [mas não redutível] pelas ideias que ele tem (MACHADO, 2009, 72).

É preciso acrescentar que, sendo o afeto essa passagem entre um estado e outro, não devemos entender que há uma comparação, feita pelo intelecto, entre os dois estados. É também aqui que Deleuze combate as interpretações intelectualistas, pois o afeto não se reduz a ideia, possui uma outra natureza, transitiva, não indica nem representa nada, como é o caso da ideia (DELEUZE, 2002, p. 56). Não há aqui uma operação intelectual abstrata de comparação de ideias. Na “Definição Geral dos Afetos”, presente no final da Parte III da *Ética*, Spinoza nos dá uma outra definição do afeto como sendo uma “ideia confusa”, que a mente afirma “a força de existir (*vis existendi*), maior ou menor que antes, de seu corpo ou de uma parte dele” (E, III, def. geral dos Afetos). Poucas linhas adiante, ele diz:

É preciso observar, entretanto, que, quando digo *força de existir, maior ou menor do que antes*, não compreendo com isso que a mente compara o estado presente do corpo com os anteriores, mas, sim, que a ideia que constitui a forma de um afeto afirma, a respeito do corpo, algo que envolve, de fato, mais ou menos realidade do que antes (E, III, def. geral dos afetos).

⁵⁰ Por exemplo: “os afetos são devires: ora eles nos enfraquecem quando diminuem nossa potência de agir e decompõem nossas relações (tristeza), ora nos tornam mais fortes, quando aumentam nossa potência e nos fazem entrar em um indivíduo mais vasto ou superior (alegria).” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 73-74).

⁵¹ A beleza dessa passagem atesta também o próprio modo de Deleuze fazer história da filosofia, o que foi chamado por muitos de discurso indireto livre em filosofia.

Nosso corpo, ao ser afetado, é inibido ou favorecido quanto à sua potência de agir ou força de existir, e o afeto será esse modo de pensamento “confuso”, nas palavras de Spinoza, e “não representativo”, na leitura de Deleuze, que afirma uma transição entre estados, independente da consciência ou abstração de um estado atual e anterior. Sentimos, com efeito, tais passagens; sem termos consciência clara de cada estado, nós estamos na duração, sempre afetando e sendo afetados, nessa “linha melódica de variação contínua” (DELEUZE, 2009, p. 32), e nada disso se reduz à operações intelectuais de comparação, pois nós *vivemos* tais afetos. Sendo assim, não se deve atribuir a Spinoza “teses intelectualistas que nunca foram as suas” (DELEUZE, 2017, p. 242).

É digno de nota que, em seus últimos textos — especialmente os escritos com Guattari —, Deleuze tende a uma separação entre afeto e sentimento. Por um lado, porque a ideia de sentimento parece depender demais de uma certa noção de um sujeito que o sente. Mas isso não deve nos levar a interpretar o afeto como algo pessoal; como diz François Zourabichvili, embora o afeto só possa ser *sentido* por um sujeito, não quer dizer que este “seja de ponta a ponta seu. Ao contrário, o sujeito o sente num extravio de si e não o deixa tal como estava anteriormente. (ZOURABICHVILI, 2016, p. 136). É verdade que, para Spinoza, em diferentes graus, tudo na natureza é animado (E, II, 13, esc.). Destarte, não só os humanos são centros perceptivos e afetivos, mas cada modo, enquanto existe, afeta e é afetado. Em uma de suas aulas, Deleuze usa o exemplo do arsênico⁵² que, ao me envenenar, força as partes de meu corpo a entrar sob outra relação que não é a minha, me levando até mesmo à morte. Mas, do ponto de vista do veneno, enquanto é também um modo da substância infinita, ele “se nutre de mim”, experimentando “paixões alegres” (DELEUZE, 2009, p. 51). Ou ainda, em seu *Tratado de Nomadologia*⁵³, ao fazerem uma espécie de história antropológica e filosófica das armas de guerra, os autores de *Mil Platôs* chegam a dizer que “os afetos ‘do’ sabre não são os mesmos que os da espada” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 94).

É possível perceber já que Spinoza não trata dos afetos em um sentido vago, ou mesmo romantizado, pois os afetos discrepam entre si tanto quanto os modos de

⁵² Arsênico é um veneno composto do elemento químico Arsênio (As), considerado um dos elementos químicos mais letais.

⁵³ Trata-se do mais extenso “platô” de Deleuze e Guattari: “1227 — *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*”, em *Mil Platôs vol. 5* (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, pp. 11-118).

existência também diferem-se uns dos outros (E, III, 57), e de si mesmos em sua própria duração (E, IV, 33). O sentido, aqui, é geométrico, vetorial: a alegria é um aumento, uma expansão, uma passagem para “mais”, e a tristeza é seu inverso. Spinoza destaca ainda: “digo *passagem* porque a alegria não é a própria perfeição” (E, III, Def. dos afetos, 3, explicação). Em outras palavras, não devemos pensar a tristeza e a alegria — e suas composições entre si e com o desejo —, como “doses” de potência que são inseridas em nós, ou retiradas de nós, como quantidades absolutamente consideradas. São afetos que nos modificam na duração e envolvem essa própria passagem, não importando em absoluto a “quantidade” que tínhamos, mas o fato inexorável da própria mudança, seja para um grau maior ou menor de perfeição. É por isso que Deleuze pode dizer que “há na tristeza algo de irreduzível que não é nem negativo nem extrínseco: uma *passagem*, vivenciada e real. Uma *duração*” (DELEUZE, 2002, p. 46). O mesmo serve para a alegria, não se trata de conceber a potência como uma quantidade extensa, quantificável, é algo muito diferente disso, da ordem da intensidade. Isto posto, não se pode dizer que é possível “medir” as potências pelas quais oscilamos, muito menos entre modos e pessoas diferentes, enquanto consideradas como graus de intensidade.

Em certo sentido, é muito raro que a gente perceba essas passagens, pois não costumamos voltar nossa atenção para nós mesmos, para os afetos que nos atravessam. Tanto a tristeza como diminuição e a alegria enquanto aumento de potência são passagens vividas, ainda que não tenhamos delas consciência (DELEUZE, 2009, p.158). Por exemplo, ao comermos algo que nos agrada, sentimos um alegramento, ainda que local, referente ao paladar; quando encontramos na rua alguma pessoa que não gostamos muito, já sentimos uma espécie de diminuição, somos atingidos diretamente na potência. O tempo todo, sem cessar, estamos sendo afetados em maior ou menor grau, por diversas direções, tal como uma linha melódica em variação (DELEUZE, 2009, pp. 30-32). Isso significa também que posso estar sendo alegrado em um sentido, ao mesmo tempo em que sou entristecido em outro ponto de minha potência; faz parte de nossa característica sermos afetados de muitas maneiras (E, III, Post. 1). Para dar um exemplo simples, se estou sentado em um local desconfortável, mas ouço uma música de meu gosto, sou ao mesmo tempo alegrado e entristecido. Contudo, tais passagens costumam “passar despercebidas” de nossa atenção; só percebemos mesmo que somos afetados quando são afetos mais fortes, que nos abalam com mais intensidade, seja uma alegria inesperada, como receber

um presente, ou um entristecimento acidental e intenso como bater os dedos do pé na quina de um móvel ao caminharmos. Reiteramos, não se tratar de operações intelectuais e abstratas, nós sofremos tais passagens, mesmo quando não percebemos (DELEUZE, 2017, p. 243). Não há encontros em que nos sentimos mais vivos, maiores, mesmo que por instantes? Não há coisas ou pessoas que rapidamente nos diminuem, como que vampiros de nossa potência?

Para retomar a noção spinozista de autômato espiritual, nós, enquanto tais, vamos nos encontrando e variando na duração, de acordo com as ideias que se expressam e se sucedem em nosso espírito constantemente. O exemplo de um dos cursos de Deleuze é bastante simples a esse respeito: ando na rua e encontro Pedro, que me é antipático, ou mesmo do qual tenho medo. A ideia de Pedro, a partir do meu encontro com ele, causa uma passagem em mim para um estado de menor perfeição (tristeza). Mas, logo em seguida, cruzo com Paulo, que me é muito encantador, tranquilizador e contente; dessa vez minha potência é favorecida, aumentada (alegria) (DELEUZE, 2009, p. 30-32). Há uma sucessão de ideias em nosso espírito que implica uma sucessão de estados de nossa potência, de modo que nossa força de existir “é aumentada ou diminuída de uma maneira contínua, sobre uma linha contínua; e isto é o que nós chamamos de afeto, o que nós chamamos existir” (DELEUZE, 2009, p. 34).

Se nos atentarmos para o vocabulário de Spinoza, especialmente em suas definições de cada afeto (E, III, Def. dos afetos), veremos que as passagens afetivas são sempre entre *graus de perfeição*. Quer dizer, não existe, em absoluto, imperfeição ou defeitos na natureza (E, III, prefácio). A ideia de imperfeição é como um “ser de razão”, indicando um conhecimento inadequado, onde interpretamos e julgamos algo como “defeituoso” ou “inútil” para nós, na medida em que este não se adequa aos nossos próprios modelos de perfeição (E, IV, prefácio). Mas, todas essas noções são frutos de imaginação, e também são correlatas ao pensamento humano de achar que as coisas na natureza foram feitas para sua utilidade, como meios (E, I, apêndice). Portanto, ao menos segundo uma “inspiração física”, cada modo é sempre tão perfeito quanto pode ser (DELEUZE, 2017, p. 248). A perfeição é dita sempre de acordo com o que somos capazes em cada estado. O que muda de um estado a outro é nossa força de existir, ou a potência de agir, a variação é no *grau* de perfeição. Na alegria nós podemos mais, não em sentido moral — pode/permitido; não pode/proibido — mas na perspectiva da intensidade de nossa potência, do nosso próprio poder de

existir. Na tristeza nós somos impedidos, somos separados daquilo que podemos. É por isso que os afetos, para Spinoza, não fazem parte de um problema secundário, ou mesmo da ordem daquilo que deve ser controlado, ou algo do tipo. O tema do poder, que remete a uma potência, é central destas definições pois, em Spinoza, o poder “tem dois lados que são sempre iguais e indivisíveis: o poder de fazer e o poder de ser afetado, produção e sensibilidade” (HARDT, 1996, p. 122). Este filósofo dirige um olhar cuidadoso aos afetos, denunciando todo tipo de impotência, mostrando as tristezas que existem até mesmo em afetos supostamente bons, como esperança e a segurança (E, III, Def. dos afetos).

2.3.2 Conatus e Desejo

Existir significa ter, na duração, um número infinito de partes extensas, que são afetadas pelas causas exteriores a entrar em uma relação de movimento e repouso, velocidades e lentidões que caracterizam esse modo (DELEUZE, 2002, p. 80-81). À essa relação corresponde a essência do modo ou seu grau de potência, como “parte da potência divina, ou seja, parte intensiva ou grau de intensidade” (DELEUZE, 2002, p. 104). É aí, então, que tal essência é caracterizada como esforço para perseverar no ser, o que Spinoza vai chamar de *conatus*, ou apetite. Isso significa que, ao durar, nós tendemos sempre à vida, nos esforçamos a manter essas partes infinitas sob essa relação característica que nos constitui, perseverando em nosso ser.

Em seu ensaio *Ontologia do Acidente*, a filósofa Catherine Malabou afirma que é o conceito de *conatus* o grande mérito de Spinoza, já que, por meio deste, inscreveu os “fenômenos biológicos, em particular as emoções, no próprio ser, ou seja, precisamente, no seio desse dado ontológico fundamental que é o *conatus*, a tendência de todo vivente a perseverar em seu ser” (MALABOU, 2014, p. 23). Lembremos que, para o autor da *Ética*, a essência é já em si mesma, uma existência e, por conseguinte, não possui uma tendência à existência, não sendo jamais uma possibilidade lógica, mas uma realidade física (DELEUZE, 2017, p. 211). Mas, desde que o modo passa a existir e a subsumir, por meio de uma relação característica, conjuntos infinitamente pequenos de partes, essa essência passa a ser expressa por um *conatus* que é uma tendência, ou melhor, um esforço para perseverar na

existência. O que mencionamos anteriormente a respeito de um grau de potência que oscila de acordo com os afetos na duração, é este esforço que chamamos de *conatus*. Retomamos aqui a imagem de uma linha melódica em variação contínua, pois esse esforço é modulável, como diz Catherine Malabou, “como um instrumento, ele se afina; a alegria e a tristeza o tocam como a um estranho teclado móvel, fazem-no vibrar ou, ao contrário, abafam seu timbre” (MALABOU, 2014, p. 24). Em outras palavras, o *conatus* é esse esforço de cada modo, de cada existente, para perseverar em sua existência, uma vez que esta já tenha sido dada. Designando, assim, “a função existencial da essência, isto é, a afirmação da essência na existência do modo” (DELEUZE, 2017, p. 253). Portanto, enquanto a coisa existe, ela persiste no ser esforçando-se (DUMOULIÉ, 2005, p. 146) — é nesse sentido que convém o termo “*conatus*”, pois é o latim para “esforço”. Como diz Spinoza, cada coisa “esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (E, III, 6), ou ainda “esforço [*conatus*] pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (E, III, 7). As definições de Spinoza costumam ser tomadas em seus diversos aspectos e conseqüências, tanto no caso da substância, quanto no caso dos modos. Daí ele poder, como já mostramos, associar a essência da substância, com sua potência, que é também sua essência. O mesmo serve para os modos mas, nesse caso, a essência e a potência são tomadas como *conatus*, e dizem respeito apenas aos modos existentes, como vemos:

[...] a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pela qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por agir, isto é (pela prop. 6), a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual (E, III, 7, dem.).

Ao longo da Parte III da *Ética* veremos também o *conatus* sendo identificado como nosso desejo que, como mencionamos, é um dos afetos primordiais para Spinoza — junto com a alegria e a tristeza. Apesar disso, este afeto não constitui uma parte do “polo” alegria–tristeza de aumento ou diminuição de potência, podendo se compor tanto com a alegria como com a tristeza (exemplo da ira como o desejo determinado pelo ódio). Em um sentido mais específico, Spinoza dirá que o esforço/*conatus*, enquanto referido à mente, chama-se “vontade”; e “à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto,

nada mais é do que a própria essência do homem” (E, III, 9, esc.). Da natureza da essência assim determinada segue-se tudo aquilo que estamos determinados a fazer, ou todas as inclinações que visam nossa própria conservação na existência (Idem). Ademais, Spinoza virá a afirmar que o apetite é o próprio desejo, ao definir o primeiro como o desejo acompanhado da consciência que dele se tem (E, III, Def. do desejo); e que tal desejo é a essência do homem, enquanto determinado a agir em função de sua própria conservação. Sobre este ponto, este nosso autor admite que, em muitos casos ele não reconhece diferenças entre apetite humano e o desejo (E, III, 9, esc.). Então, enquanto o *conatus* está determinado por alguma afecção ou sentimento atual o chamamos, então, de desejo, que é necessariamente — por sua própria definição — acompanhado de uma consciência de tal apetite (DELEUZE, 2017, p. 254).

Camille Dumoulié, em seu ensaio *O Desejo*, mostra como é justamente neste ponto do spinozismo que temos uma grande inversão de um princípio aristotélico segundo o qual o “objeto do apetite é o bem aparente [...] nós desejamos uma coisa porque nos parece boa, e não tanto nos parece boa porque a desejamos” (Aristóteles, *Metafísica*, Livro L, 7). Em Spinoza, no escólio mencionado há pouco, lemos justamente a fórmula inversa: não é por julgarmos uma coisa como boa que nos esforçamos por ela, a queremos e a desejamos, mas, “ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (E, III, 9, esc.). Esta é uma das primeiras definições, na história do pensamento ocidental, do desejo como não determinado, ou mesmo redutível a uma carência ou falta — tese corrente desde, ao menos, *O Banquete*, de Platão. O desejo, aqui, é como um “infinito extravasamento de potência que procura e cria as condições necessárias ao seu incremento” (DUMOULIÉ, 2005, p. 148).

A concepção do desejo como *conatus*, que tende sempre para a vida, esforçando-se sempre para manter-se na existência, é o que permite Spinoza a dizer que não há nada em um modo existente que o limite ou o diminua internamente. É pela força do *conatus*, que é nossa potência e essência, que opomo-nos àquilo que nos aflige (DUMOULIÉ, 2005, p. 148). Mais do que isso, “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior (E, III, 4). Aqui não há um trabalho interno do negativo (uma das críticas de Hegel), nem é possível conceber a ideia de uma “pulsão de morte” (DUMOULIÉ, 2005, p. 148). Tudo aquilo que nos limita, que inibe nossa potência, que nos ameaça e nos mata, tudo isso só pode vir de forças externas; e o

conatus é a força pela qual combatemos, tanto quanto podemos, essas ações externas sob as máscaras da tristeza.

Concebido de tal modo, o *conatus* é também nossa própria potência de agir — o que poderíamos também concluir desde sua definição anterior como essência, que é, em nós, um grau de potência. De modo que o *conatus*, enquanto varia de acordo com as afecções que temos e os afetos que nos determinam, é também a variação dinâmica de nossa potência de agir (DELEUZE, 2017, p. 255). Mas o que exatamente acontece, ao sermos afetados, que faz com que nossa potência oscile? Já sabemos que na alegria nossa potência é aumentada, ou favorecida; na tristeza ela é diminuída, ou inibida, mas o que isso quer dizer? Em absoluto, não é como se, na alegria, ganhássemos uma dose de potência, como um tipo de combustível e, inversamente, não é como se na tristeza fosse retirado de nós uma parte de nossa potência. Podemos sentir e até mesmo interpretar dessa maneira, mas o mecanismo do *conatus* lança uma melhor luz sobre essa relação. Nisso que podemos chamar de uma “afecção passiva” somos determinados e afetados de fora e nem sabemos quais foram as causas, não formamos ainda uma ideia de tal causa — e por isso mesmo estamos num estado ainda de passividade, mesmo na alegria. Mas, ainda assim, temos nossa potência ora inibida, ora favorecida. Na alegria, aquilo que se encontra conosco nos potencializa no sentido de compor, junto com nossa relação característica, uma nova relação maior e mais potente. Já na tristeza, nós nos encontramos com algo que decompõe uma parte de nossas relações (ou todas, como no caso da morte), nos colocando em risco. É justamente para inibir tal nocividade desta afecção, para mitigar o dano de tal tristeza, que o *conatus* mobiliza uma determinada quantidade de nossa potência, que varia de acordo com a intensidade do afeto contrário (DELEUZE, 2017, p. 255). Em outras palavras, na tristeza, não é que simplesmente “perdemos” potência, mas é nosso *conatus*, que tende sempre à nossa perseverança *na vida*, que investe nossa potência para combater tal efeito negativo sobre nós (MACHADO, 2009, p. 78). É por isso que sentimos uma queda, uma inibição; tudo se passa como se nossa potência estivesse “ocupada” para manter nosso corpo, que é composto, apto a ser afetado de inúmeras maneiras, sempre com vistas a sua conservação no ser, ou mesmo seu fortalecimento (DELEUZE, 2017, p. 254). Complementa Michael Hardt:

Conatus é a instância física do princípio ontológico da potência. Por um lado, é a essência do ser na medida em que o ser é produtivo; é o motor

que anima o ser como o mundo. Nesse sentido, *conatus* é a continuação, em Espinosa, do legado do naturalismo da Renascença: o ser é espontaneidade, pura atividade. Por outro lado, entretanto, *conatus* é também a instância do princípio ontológico de poder, dado que o *conatus* é uma sensibilidade; é movido não apenas pelas ações mas também pelas paixões, da mente e do corpo (HARDT, 1996, p. 149)

É nesse sentido que o *conatus* é, enquanto esforço para perseverarmos no ser, se traduz mais claramente em um “esforço para experimentar alegria, ampliar a potência de agir, imaginar e encontrar o que é causa da alegria, o que mantém e favorece essa causa (DELEUZE, 2002, p. 107). Inversamente, é pelo *conatus*, enquanto potência, que nos esforçamos “para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que destrói a causa da tristeza” (idem). A esse respeito, na *Ética*, lemos: “a mente *esforça-se*, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (E, III, 12, grifo nosso); ou ainda, ela “*se esforça*, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluam a existência” das coisas que nos entristecem (E, III, 13, grifo nosso). Neste momento da Parte III se desdobram proposições a respeito do esforço (*conatus*) empreendido pela mente “automaticamente” — em correlação ao “autômato espiritual” que somos — para nos alegrar e afastar as tristezas. Reafirmamos com Deleuze, não são abstrações, seres da razão, trata-se sempre um assunto de vida e, por conseguinte, de combate.

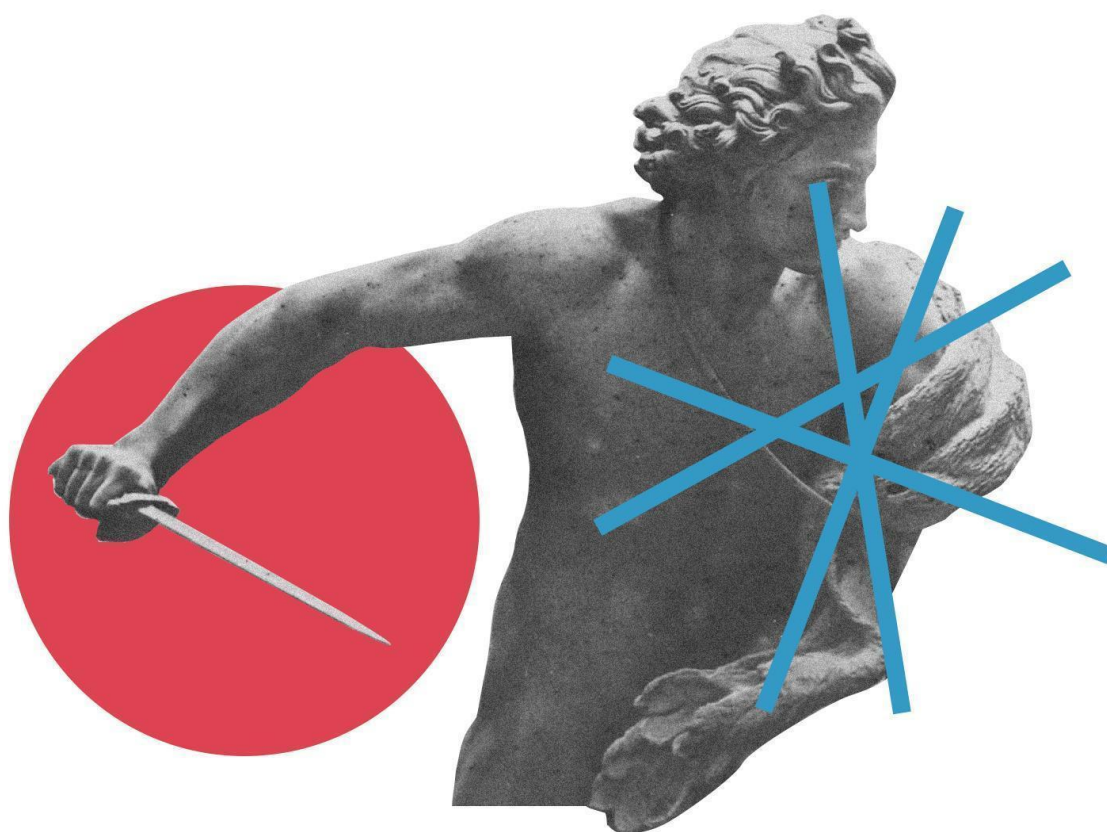


Figura 6: sem título

Fonte: autor (2019)

É importante ainda destacar uma diferença entre aquilo que nos determina, como as afecções que fazem nosso *conatus* variar, daquilo para que somos determinados (DELEUZE, 2017, p. 255); ou seja, o *conatus* como desejo voltado para perseverarmos, seja pelas vias da alegria, aumentando nossa potência, buscando experimentar encontros alegres e aumentos de nossa potência, seja pela tristeza, combatendo aquilo que nos aflige. Desta maneira, embora a tristeza seja sempre “diretamente má” (E, IV, 41), enquanto ela determina o *conatus*, este não deixa de ser um esforço na direção daquilo que nos é útil ou bom; ele sempre visa nosso “triunfo” (DELEUZE, 2017, p. 268). Por isso que existem as “alegrias do ódio”, como Deleuze mostra, são aquelas alegrias que decorrem de uma tristeza inicial, e acabam por ser inseparáveis de tais afetos tristes, são alegrias manchadas por uma tristeza inicial (DELEUZE, 2017, p. 271). Spinoza se debruça sobre esses afetos que são como que alegrias (e também tristezas) indiretas, por exemplo, “quem imagina que aquilo que odeia é destruído, se alegrará” (E, III, 20), ou ainda “quem imagina que

aquilo que odeia é afetado de tristeza, se alegrará” (E, III, 23) — dessas proposições em diante, na segunda metade da Parte III da *Ética*, o holandês mostra os desdobramentos de vários afetos com tais características. Spinoza mostra que, de fato, enquanto estamos ao acaso dos encontros, é muito mais fácil se entristecer do que nos alegrar. As alegrias nos são raras e, mesmo dentre estas, a maioria parece ser desse tipo indireto, compensatório. Deleuze não cessa de mostrar que tais alegrias são envenenadas de antemão, em um de seus cursos sobre Spinoza, por exemplo:

[...] não adianta crer que seu coração desabrocharia com as alegrias do ódio, pois estas, por imensas que sejam, nunca suprimirão a pequena e suja tristeza da qual vocês partiram; suas alegrias são alegrias de compensação. O homem do ódio, o homem do ressentimento é, para Spinoza, aquele cujas alegrias estão envenenadas pela tristeza de partida, porque a tristeza está em suas próprias alegrias [...] ele só pode tirar alegria da tristeza. Tristeza que ele mesmo experimenta em virtude da existência do outro; tristeza que ele imagina infligir ao outro para seu prazer; tudo isto são alegrias miseráveis (DELEUZE, 2009, p. 167).

Não é preciso meditarmos muito para lembrarmos de situações vividas que se enquadram nestes exemplos, são muitas as pessoas que parecem se nutrir da tristeza, que só se alegram a partir da tristeza daqueles que odeia. Diz Spinoza:

A superstição [...] parece proclamar que é bom o que traz tristeza e mau o que traz alegria. Entretanto, como já dissemos (veja-se o esc. da prop. 45), ninguém, a não ser um invejoso, pode se deleitar com a minha impotência e a minha desgraça (E, IV, Apêndice, Cap. 31).

O atual campo da política⁵⁴ é bastante caricato nesse sentido, não à toa o tema do ódio — e dos afetos em geral — tem sido objeto de discussões e inúmeras análises. Deleuze destaca inúmeras vezes como a obra de Spinoza é um combate aos afetos tristes, aos tiranos e supersticiosos que se servem deles, para nutrir-se e para dominar. O tirano precisa da tristeza para seu triunfo, as almas tristes precisam de um tirano para se propagarem, e “de qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida” (DELEUZE, 2002, p. 31). É na tristeza, sob as suas

⁵⁴ Este trabalho está sendo escrito entre os anos 2018 e 2020; falo, então, do cenário brasileiro atual, dos últimos anos — mas poderíamos ir mais longe, e provavelmente adiante.

diversas máscaras, como o ódio, ira, escárnio, etc., que estamos mais suscetíveis, “altamente alienados, entregues aos fantasmas da superstição e às mistificações do tirano (DELEUZE, 2002, p. 34). Lembremos também que, já no início de *O Anti-Édipo*, seus autores afirmam que foi Spinoza quem levantou o problema fundamental da filosofia política (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, pp. 46-47), ao se perguntar “por que os homens combatem por sua servidão como se tratasse de sua salvação?” A célebre passagem é de seu *Tratado Teológico-Político*:

[...] o grande segredo do regime monárquico e seu interesse maior é o de enganar os homens e colorir com o nome de religião o medo que lhes deve dominar, a fim de que combatam por sua servidão, como se tratasse de sua salvação (TTP, Prefácio).

A menção à religião e suas relações a política, nesse texto de Spinoza, lança luz ainda sobre tal “acasalamento” entre ambos que vemos, cada vez com mais evidência, em nosso cenário político. Contudo, é claro, este não é o problema de nossa pesquisa; embora seja de extrema importância, extrapola, em muito, o nosso escopo. Gostaríamos apenas de ressaltar tais conexões, e mostrar como a filosofia de Spinoza constitui um campo fértil e uma lente potente para pensarmos o problema da política a partir dos afetos.

Por fim, é possível já “conciliar” as variadas definições que apresentamos do *conatus*: ele é primeiramente mecânico, correlato à conservar nosso ser, manter e preservar nossa existência e nossa potência; é dinâmico no que diz respeito ao aumento de potência, favorecimento daquilo que nos potencializa; e “aparentemente dialético”, no sentido de que investe contra aquilo que nos ameaça, e opõe-se “ao que se opõe”, negando “o que nega” (DELEUZE, 2002, p. 107)

2.4 “O QUE PODE UM CORPO?”

Inicialmente traçamos o que Deleuze chama de definição cinética do corpo: todo corpo define-se por uma relação de movimento e repouso, que exprime sua essência, que é um grau de potência. Mas, enquanto grau de potência, correlato ao *conatus*, temos um certo poder de ser afetado (DELEUZE, 2009, p. 285), e é essa a

definição dita *dinâmica*. Já podemos pressentir, a partir de todas as exposições acima, o que ela quer dizer. Avancemos, então, para que se tornem cada vez mais cristalinas estas noções e mais reforçada a nossa “teia” conceitual.

Enquanto modos da substância única, nós não somos definidos por noções como gênero e espécie, pois estes são ideias abstratas, são entes da razão e não traduzem a natureza do ser — um grande golpe filosófico em Aristóteles. Então, para dar conta da complexidade da existência dos modos, Spinoza definirá os corpos (e mentes), não por especificidades ou características genéricas, mas por suas relações e por seus afetos (BARBOSA, 2018, p. 871) — definições cinética e dinâmica, respectivamente. Há no modo, então, uma potência de existir que corresponde a um poder de ser afetado (HARDT, 1996, p. 122). Como vimos, pelos movimentos do *conatus*, este poder está *sempre preenchido* — e Deleuze insiste nisso — seja por afecções “produzidas pelas coisas exteriores (afecções ditas passivas), seja por afecções que se explicam por sua própria essência (afecções ditas ativas)” (DELEUZE, 2017, p. 101-102).

O modo existente, por sua vez, tem uma essência idêntica a um grau de potência; como tal, ele tem um número muito grande de maneiras; enquanto ele existe, esse poder é preenchido de maneira variável, mas sempre e necessariamente preenchido sob a ação de modos exteriores (DELEUZE, 2017, p. 241).

Isso significa que *não há privação alguma*, este poder de ser afetado, que expressa a essência, está sempre “preenchido, completo, realizado em sua relação com os outros modos” (MACHADO, 2009, p. 77). Mais uma vez reencontramos a tese de que não há falta a ser concebida no sistema de Spinoza. Sendo apenas uma abstração ou um “ser de razão”, a falta não existe, seja como um nada exterior (ou mesmo interior) ao ser, um vazio no modo finito, ou uma carência de potência ou afecções. Em sua troca de cartas com Blyenbergh⁵⁵, Spinoza faz a curiosa afirmação de que não se pode dizer que ao cego falta a visão. Pois isso só acontece porque o comparamos com outros indivíduos, ou com o mesmo indivíduo em outros momentos

⁵⁵ Trata-se da troca de cartas entre ambos ocorrida entre 1664 e 1665, são as cartas 18 a 25 e a carta 27. Tal correspondência ficou consagrada como “as cartas sobre o mal”. Mais adiante, neste trabalho, voltaremos a mencionar esta correspondência ao nos debruçarmos sobre o problema do Bem/Mal–Bom/Mau.

de sua vida, mas que, se nos atentarmos para as leis da natureza⁵⁶, é ilógico dizer que lhe falta a visão, pois não faz parte de sua essência e nem de suas afecções ser dotado de visão. E conclui, em tom provocativo, que não podemos “dizer que esse cego está privado de visão, como não se pode dizer isso de uma pedra” (*Carta 21*, Spinoza a Blyenbergh). Não podemos comparar a essência com outras e esperar que ela corresponda com os mesmos poderes de afetar e de ser afetada. Uma essência “não pode ter outro estado que o seu, e muito menos ser outra essência” (DELEUZE, 2002, p. 45). Em suma, para Spinoza, somos tão perfeitos como podemos ser, em função das afecções que, em dado momento (da duração), pertencem à nossa essência (DELEUZE, 2017, pp. 278-279). Por isso que não pertence à essência do cego ter a visão, bem como também não pertence à essência da pedra tê-lo. Dizer que falta visão ao primeiro deve ser tão absurdo quanto dizer que falta ao segundo. Nessa mesma correspondência, ainda sobre esse aspecto, Spinoza e Blyenbergh discutem o exemplo proposto por este último de que a um determinado homem que experimenta “um vil apetite sexual”, falta um amor ou um “desejo melhor”. Como podemos já imaginar, Spinoza diz que não há privação alguma de um desejo melhor, ele deseja tal como pode desejar, de acordo com as afecções que tem. Com efeito, não podemos dizer que, em tal situação, faltou-nos agir melhor; pois já estávamos no máximo de nossa capacidade, de nosso poder de afetar naquele dado momento. Somos sempre tão perfeitos quanto podemos ser, estamos sempre preenchidos e vamos ao máximo de que podemos (DELEUZE, 2017, p. 248). É nesse sentido também que o arrependimento, considerado em si mesmo é, para Spinoza, uma dupla infelicidade (E, IV, 54).

É reafirmada aqui a relação de imanência com a substância: enquanto somos parte da potência infinita, somos graus também de perfeição. Sendo tão perfeitos quanto podemos ser, nossos graus de perfeição oscilam de acordo com as afecções que temos, de acordo com os afetos de que somos capazes. É por isso também que a ideia de falta não faz sentido. Se digo que algo me compõe, aumentando minha

⁵⁶ A expressão de Spinoza neste momento da *Carta 21* é “Mas se dermos atenção ao decreto de Deus e à natureza deste decreto, não se pode mais dizer que esse cego está privado da visão [...]”. Sobre essa afirmação de um “decreto de Deus” — que pode soar estranha à sua própria definição de Deus —, Spinoza explicita, no *Tratado Teológico-Político*: “Por governo de Deus, entendo a ordem fixa, imutável, da Natureza, ou, dito de outra forma, o encadeamento das coisas naturais [...]; as leis universais da Natureza, de acordo com as quais tudo se faz e tudo é determinado, não são outra coisa senão os decretos eternos de Deus que envolvem sempre uma verdade e uma necessidade eternas” (TTP, Cap. III, 3).

potência de agir, não significa que me faltava essa potência ou essa força antes. Ninguém nos completa, porque completude pressupõe vazio e falta de algo — noções estranhas ao spinozismo. O que pode existir são coisas ou pessoas que nos compõem e nos aumentam (alegria). A sensação de completude não diz respeito a um vazio que estava ali, mas a uma expansão e à conquista de novos contornos, um alargamento existencial.

Reencontramos a frase mais emblemática da interpretação deleuziana de Spinoza, a questão “o que pode um corpo?”. Tal indagação provocativa foi formulada pelo autor da *Ética* como uma declaração de ignorância:

o fato é que ninguém determinou, até agora, *o que pode o corpo*, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo - exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente - pode e o que não pode fazer (E, III, 2, esc., grifo nosso).

Essa frase ecoa por Deleuze de maneira muito forte; o francês sempre destaca em que medida ela é uma espécie de ataque à visão moral do mundo. Partimos do princípio spinozista de que o corpo é uma relação complexa que só se deixa definir pelos afetos de que é capaz, ou seja, por seu poder de afetar e ser afetado. Colocar o problema nesses termos “éticos” é muito distante das questões morais: “o que você deve em virtude da sua essência, o que você pode, você, em virtude de sua potência?” (DELEUZE, 2009, p. 133). Spinoza sempre pergunta o que nós podemos, e não o que nós devemos. Em outro momento de seus cursos, Deleuze diz, “se eu me interesso por aquilo *que pode* alguma coisa [...] é muito diferente daqueles que se interessam pelo *que é* a essência da coisa. Esta não é a mesma maneira de ser no mundo” (DELEUZE, 2009, p. 91). Reencontramos sempre em nosso percurso a seguinte constatação: esta ontologia pura de Spinoza remaneja as definições e concepções que temos do mundo, de Deus, de nós mesmos de tal modo que nós *nos sentimos* de uma outra maneira. Não se trata de problemas teóricos ou de abstrações. Sentir-se como um modo da Natureza infinita, como relação entre partes extensas, como um grau de uma infinita potência, como uma superfície afetiva que afeta e é afetada... tudo isso é muito diferente do que se perceber como um sujeito bem acabado, fechado, que se define pelo que pensa de si, por exemplo. É toda uma outra maneira de pensar, que é também uma outra maneira de existir e se relacionar.

2.6 UMA (BREVE) MEDITAÇÃO SOBRE A MORTE

Por que falar da morte se, como diz Spinoza, “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida.” (E, IV, 67)? Para falar como Pascal Sévérac (2017), estaríamos nós sendo “maus spinozistas” ao invocar tal problema? De nossa parte, parece-nos incontornável tratar dessa que é nossa maior certeza, nosso encontro mais necessário e exterior (DELEUZE, 2002, p. 48). Uma das tarefas principais deste capítulo é colocar em movimento a dimensão existencial dos conceitos de Spinoza, no que diz respeito especialmente a nós, enquanto modos finitos. A morte é também o que dá justamente este caráter de finitude. Trataremos da morte justamente para compreendermos em que sentido ela é algo a ser evitado — inclusive como objeto de meditação. Ademais, Em sua *Meditação sobre a morte (e a infância)*, Sévérac aponta que “Spinoza não diz que a morte não é objeto de pensamento algum por parte do homem livre, e sim que a morte é o último ou o menor dos objetos de seu pensamento [...]” (SÉVÉRAC, 2017, p. 59), de modo que podemos nos manter livres (como bons spinozistas?) mesmo ao pensar nela, desde que seja só um pouco.

Dadas as definições largamente exploradas até aqui, já podemos pressentir algum sentido da morte no sistema de Spinoza. Se somos constituídos por uma conexão característica que subsume partes extensas em uma relação de movimento e repouso, então a morte, ao menos em um sentido, é quando não podemos mais manter tal conexão entre essas partes (DELEUZE, 2017, p. 240). Quando tal relação característica deixa de ser efetuada, deixamos de estar aptos a afetar e sermos afetados, em outras palavras, morremos quando perdemos nossa potência de agir, nossos poderes afetivos. Na *Ética*, Spinoza afirma que aquilo que faz com que “a relação de movimento e de repouso que as partes do corpo mantêm entre si seja conservada é bom” (SPINOZA, E, IV, 39) e, por conseguinte, será nocivo tudo aquilo que visa impedir e contrariar tal relação. Esta proposição postula, portanto, “a diferença entre a vida e a morte. A vida pode ser definida como concurso harmonioso dos movimentos do corpo” (MALABOU, 2014, p. 31). Além disso, um dos mais

interessantes escólios da *Ética* é justamente o que acompanha tal proposição; onde Spinoza escreve⁵⁷:

Aqui, deve-se observar, entretanto, que compreendo que a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso. Pois não ousou negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um homem passa, às vezes, por transformações tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol⁵⁸, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, entretanto, de tal forma da sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito; e, certamente, se tivesse esquecido também sua língua materna, se poderia julgá-lo uma criança adulta. E se isso parece incrível, o que diremos da transformação das crianças em adultos? Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente da sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros (E, IV, 39, esc.)

Primeiro é reafirmada a definição que Deleuze chama de cinética, como já sabemos. A morte sobrevém como uma modificação do corpo — e por conseguinte, da alma —, as partes que me pertenciam são determinadas de fora a entrar em outra relação, caracterizando um *outro corpo*, mas não exatamente um cadáver. Todavia, é importante notar que, ainda nesse caso extremo onde viramos, de fato, um cadáver, o que deixa de existir é a efetuação da minha relação expressiva, as partes deixam de me pertencer, mas a relação ela mesma não deixa de existir, pois esta é eternamente verdadeira (DELEUZE, 2002, p. 39-40).

Em seguida, Spinoza faz a curiosa afirmação de que não considera que o homem morre por ter se transformado em cadáver. Isso quer dizer que ele concebe outros tipos de morte que não são as da “cadaverização”, havendo, então, outras

⁵⁷ Este trecho também mostra que “o próprio Spinoza dedica tempo à meditação sobre a morte, pelo menos uma vez na *Ética*, a saber, nesse escólio; por conseguinte, nós também estamos outorgados a fazê-lo, sem por isso virarmos spinozistas incoerentes (SÉVÉRAC, 2017, pp. 61-62).

⁵⁸ O poeta mencionado é Luis de Góngora y Lopes (1561 – 1627) que, logo antes de falecer foi afligido por uma doença de memória.

formas de morte (SÉVÉRAC, 2017, pp. 61-62). Ademais, o exemplo específico de Spinoza sobre o poeta que “morreu” em vida:

É uma das únicas alusões, presentes num texto filosófico, a uma metamorfose destrutiva da natureza de um ser; da qual nasce um ser novo, de certa forma morto-vivo. O corpo pode morrer sem estar morto (MALABOU, 2014, p. 32).

Em seu comentário sobre esse ponto, Deleuze evoca a palavra “elasticidade”, que parece caracterizar — como Spinoza parece sugerir — a mutação das conexões características que nos compõe. Quer dizer, é como se pudéssemos afirmar que mudamos de corpo ou de conexão em algumas passagens de nossas vidas. “Crescimento, envelhecimento, doença: é difícil reconhecer o mesmo indivíduo. Mais do que isso, será que é o mesmo indivíduo?” (DELEUZE, 2017, p. 245). Esse é um dos temas centrais do *Ontologia do Acidente, ensaio sobre a plasticidade destrutiva*, de Catherine Malabou, que introduz o termo “plasticidade” para ir além da “elasticidade” mencionada por Deleuze⁵⁹. A autora destaca que há mutações tão radicais que parecem ultrapassar o que o autor da *Ética* entende por tristeza, por serem transformações que transgridem “a gama normal das variações do conatus” (MALABOU, 2014, p. 33). Se a alegria e a tristeza constituem tal gama de “variações expressivas”, ou ainda “variações existenciais” do modo finito (DELEUZE, 2017, p. 244), há mutações que são como que variações em um grau elevado, modificando a estrutura mesma do *conatus* (MALABOU, 2014, p. 33). Se pensarmos na velhice, na passagem da infância, ou determinadas doenças, vemos que se trata de mutações lentas, ou que se dão por etapas, mas podem ser comparadas, ao final, como aquelas dos acidentes.

⁵⁹ “É da palavra ‘plasticidade’ que precisamos, a qual designa precisamente este poder de modificação da identidade em proporções tais que ele vai além do simples desvio ou do rasgo. Os exemplos usados pelo próprio Deleuze (velhice, doença grave) excedem o conceito que ele se serve para designá-los [elasticidade]” (MALABOU, 2014, p. 34).



Figura 7: sem título
 Fonte: autor (2020)

Por fim, gostaríamos também de mencionar a direção tomada por Pascal Sévérac, a respeito do final do escólio citado, onde Spinoza fala da morte “entre” a infância e a vida adulta. Para o autor, há de fato uma morte da infância para nos tornarmos adultos, embora Spinoza não deixe muito claro e não diga isso de maneira conclusiva. Desse modo, o problema da educação poderia ser pensado inseparavelmente de um certo esforço⁶⁰ para “fazer morrer” esse corpo afetivo da criança, em função de seu amadurecimento.

De toda maneira, a morte é sempre exterior, como um mau encontro; é sua necessidade que faz com que ela nos pareça interior (DELEUZE, 2002, p. 48), pois só uma causa exterior pode nos destruir (E, III, 4). Mais ainda, a morte “total”, em que nos tornamos mesmo um cadáver, é como uma tristeza última e radical, pois é

⁶⁰ Evidentemente, aqui não se trata de um esforço envidado pelo corpo infantil mesmo, pois ninguém se esforça para mudar sua própria natureza. O esforço de que se trata é o esforço coletivo dos pais, amas de leite, puericultoras, professores, educadores de tudo quanto é tipo, que se esforçam, embora não o formulem dessa maneira, para que morra o corpo da infância (SÉVÉRAC, 2017, p. 71)

inseparável de uma passagem a um grau “zero” de potência — independente de qual era a potência do modo considerado. É verdade que ela acontece singularmente em nós, produzindo-se em nossos corpos, mas ela vem do exterior, “fundindo-se sobre nós como a batalha que sobrevoa os combatentes, e como o pássaro que sobrevoa a batalha” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 79).

Por toda sua obra, Spinoza critica e acusa tanto as paixões tristes como aqueles que se servem delas; mobilizando o medo da morte, ou um “ódio à vida, o ressentimento contra a vida” (DELEUZE, 2002, p. 31). Apesar disso, como veremos no capítulo seguinte, isso não o impede de traçar e direcionar os meios para devirmos racionais, livres, aumentando nossa potência, organizando os encontros, expandindo nosso poder de afetar e de ser afetado, intensificando e desmortificando a vida. Sua filosofia prática é “o contrário de uma moral da salvação, ensinar a alma a viver sua vida, não a salvá-la” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 76).

2.7 MODO, ONTOLOGIA, EXPRESSÃO

Com vistas a conciliar e retomar todas as dimensões do indivíduo expostas, passemos ao que Deleuze chama de “tríade completa do modo”. Em um primeiro sentido: 1) a essência do modo, que é grau de potência, exprime-se numa conexão característica; 2) esta conexão, por sua vez, exprime um poder de ser afetado; 3) esse poder é sempre preenchido por afecções que variam, sempre efetuada por partes que se renovam a cada encontro (DELEUZE, 2017, p. 257). Temos, ao passar à existência, uma infinidade de partes extensivas, de “conjuntos infinitos de partes extensivas ou exteriores umas às outras. Eu estou composto ao infinito” (DELEUZE, 2009, p. 240); tais conjuntos me pertencem sob relações características de movimento e repouso, velocidades e lentidões; essas relações expressam o grau de potência que constitui a minha essência. Vê-se também como as bases ontológicas de tal sistema estão sempre suscitadas: ao entrarmos nos modos, ainda estamos *na* substância e seus atributos, a ontologia nunca foi deixada para trás. Mais ainda, as relações de causalidade imanente nos permitem pensar os entes e suas conexões em um mesmo plano de existência que, embora “conflituoso”, mostra como os modos são todos providos de potência e perfeição. Possuem uma essência enquanto grau de potência; e não são meras “aparências” da substância.

Além disso, o tema da expressão perpassa todas as definições, seja onde explicitamente conjuga-se o verbo exprimir, seja por seus correlatos “implicar”, “explicar” e “complicar”. Sobre esse ponto, apesar de todas as aproximações entre Leibniz e Spinoza, encontramos aqui uma importante diferença. No primeiro, as essências, enquanto tendem à existência, remetem ainda a uma “ordem de finalidade, em função da qual são escolhidas por Deus, ou até simplesmente submetidas a essa escolha” (DELEUZE, 2017, p. 256), pois é a “vontade de Deus que escolhe o melhor dos mundos possíveis” (DELEUZE, 2009, p. 67). A expressividade então, em Leibniz é de uma Natureza “cujos diferentes níveis se hierarquizam, se harmonizam e, principalmente, ‘simbolizam entre si’ (DELEUZE, 2009, p. 256). Há então, sempre uma finalidade da expressão, um “acordo final”, ou ainda um cálculo divino, à maneira de um jogo de xadrez (DELEUZE, 2009, p. 67).

Em Spinoza é muito diferente, pois a expressão nunca é no sentido de uma simbolização e, mais do que isso, a própria teoria “do *conatus* só tem uma função: mostrar o que é o dinamismo, retirando dele toda significação finalista” (DELEUZE, 2017, p. 257). Não há finalismo porque não há um desígnio divino: Deus produz de acordo com a necessidade de sua natureza, de sua potência infinita de existir e de compreender. Lembremos também que, graças ao princípio da causalidade imanente, a expressão nunca é para fora de si, nunca remete a outra coisa, tal como um signo. Se em Leibniz — ou mesmo no judaico-cristianismo de maneira geral — vemos um “plano” de Deus no sentido de uma finalidade selecionada para cada um; em Spinoza, o *plano* é também divino, mas é de imanência, onde não há hierarquização. É um plano de natureza que vale em mesma medida para todos os entes, para cada pessoa, para cada paisagem, para cada grão de areia. Tal plano nada tem a ver com forma e figura, nem como um desenho (desígnio) ou função, muito menos com “um fundamento escondido nas profundezas das coisas, nem de um fim ou de um projeto no espírito de Deus.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 41). A cada nível encontramos sempre efeitos de uma causalidade imanente expressiva, dado que tudo é “física”:

Da mesma maneira, não há em Espinosa uma metafísica das essências, uma dinâmica das forças, uma mecânica dos fenômenos. Tudo é ‘física’ na Natureza: física da quantidade intensiva que corresponde às essências de modos; física da quantidade extensiva, isto é, mecanicismo pelo qual os próprios modos passam à existência; física da força, isto é, dinamismo segundo o qual a essência é afirmada

na existência, esposando as variações da potência de agir. Os atributos se explicam nos modos existentes; as essências de modos, elas mesmas contidas nos atributos, se explicam nas conexões ou poderes; essas conexões são efetuadas por partes, esses poderes por afecções que, por sua vez, os explicam. A expressão na natureza nunca é uma simbolização final, mas sempre e em toda parte uma *explicação* causal (DELEUZE, 2017, p. 257).

3 CAPÍTULO 3 – FILOSOFIA PRÁTICA

A cada passo, aproximamo-nos pouco a pouco de uma filosofia prática, suscitada desde a exposição de uma ontologia e imanência puras, e expressa com cada vez mais vigor no decorrer da apresentação das definições. É no corpo e seus afetos que parece acontecer a torção-passagem entre ontologia e prática, é o *encontro* entre os braços estendidos de uma em direção a outra. Apresentaremos no decorrer deste capítulo final as noções que implicam uma prática filosófica do espinosismo, cada vez de forma mais direta. Dizemos “prática filosófica” e não somente uma filosofia prática porque os modos de pensar (e de existência) implicados pela interpretação e apropriação de Spinoza feita por Deleuze, ultrapassam o domínio propriamente ético. Não apenas no sentido em que tal filosofia é vivida, praticada, mas também se inscreve num programa mais amplo do pensamento de Deleuze a respeito do que significa pensar e, por conseguinte, o que é a filosofia. Com efeito, tais problemas extrapolam — e muito — nossa pesquisa, mas esta menção a eles se fez importante.

Neste capítulo buscaremos conectar os aspectos mais diretamente práticos desta filosofia que temos apresentado com seus aspectos anteriormente expostos de ordem inicialmente teórica e abstrata. Trataremos da etologia, tal como Deleuze a compreende, como uma nova perspectiva dos corpos e da própria ética; o tema do encontro, que constitui uma das marcas da interpretação deleuziana do holandês, como a ocasião em que tudo se faz e se produz, no mundo da vida, evidenciando a aliança entre ontologia e ética. Nos debruçaremos sobre a distinção feita por Deleuze entre Ética e Moral, tão demarcada por ele, que extrapola sua leitura de Spinoza. Explicitaremos também a perspectiva spinozista a respeito do Bem e do Mal como oposição fundamentalmente moral, que é abandonada aqui em proveito das noções de bom e mau encontro como diferença ética. Introduziremos o que se pode chamar de uma epistemologia espinosista, onde a Ética se alia com a teoria do conhecimento de Spinoza, onde este descreve três gêneros de conhecimento que são também três modos de existência. Por fim passaremos pelo corpo-sem-órgãos, este popular “conceito” de Deleuze e Guattari que, embora não seja uma noção de Spinoza, toca em pontos importantes deste trabalho.

3.1 ETOLOGIA: LATITUDE E LONGITUDE

A partir das definições do corpo e mente dados por nossos autores, é possível aqui introduzir os conceitos, de inspiração geográfica⁶¹, de *longitude* e *latitude*, mobilizados por Deleuze em seus livros mais tardios, especialmente os escritos com Guattari. São noções que partem das concepções spinozistas do corpo, suas definições cinética e dinâmica, exploradas acima (SILVA, 2013, p. 108). A longitude expressa os elementos materiais que são subsumidos pela nossa relação característica de movimento e repouso, tal noção “impede que um corpo seja definido por seus órgãos ou funções” (BARBOSA, 2018, p. 871). Já podemos pressentir também como, especialmente esse aspecto longitudinal do corpo aqui pensado, se conecta com um célebre “conceito” dos autores do *Anti-Édipo*: o de corpo-sem-órgãos, trataremos disso mais adiante, pois trata-se menos de um conceito do que “uma prática, um conjunto de práticas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 12). Longitude, então, é nossa definição como uma relação complexa de movimento e repouso, velocidades e lentidões. Diz respeito, antes de mais nada, às nossas muitas partes na extensão, que nos pertencem enquanto submetidas de fora a entrar em tais relações (BARBOSA, 2020, p. 479). Lembremos que, para Spinoza, os corpos materialmente não se distinguem enquanto substância, mas por suas relações de movimento e repouso, velocidades e lentidões (E, II, 13, lema 1).

Por outro lado, a latitude remete ao dinamismo corporal, a saber, seus poderes de afetar e ser afetado, os afetos de que é capaz de acordo com seu grau de potência (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 44). A latitude diz respeito justamente à capacidade dos elementos extensos de nosso corpo (longitude) variarem em grau, em intensidade (SILVA, 2013, p. 183).

O corpo, assim como o plano de imanência, pode ser pensado a partir de eixos, de coordenadas. As proposições cinética e dinâmica traçam coordenadas para o corpo. Segundo sua longitude, o corpo se define pelas relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre

⁶¹ Deleuze mostra um certo apreço por conceitos retirados da geografia, ele virá a falar (com Guattari), de platôs, territorialização, geofilosofia, etc. Em *Diálogos* lemos: “pensa-se demais em termos de história, pessoal ou universal. Os devires são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 10). Roberto Machado, em seu *Deleuze, a arte e a filosofia*, acentua que é possível pensar sua filosofia como uma “geografia” do pensamento, em contraposição a uma visão histórica (ou mesmo dialética) de sucessões de teorias no tempo; trata-se, antes, da coexistência entre as teorias em um “espaço” (MACHADO, 2009, pp. 21-28)

as partes extensivas que a ele pertencem na duração, e não por formas desenvolvidas ou por funções orgânicas. Portanto, em seu eixo cinético, o corpo é ritmo. De acordo com sua latitude, o corpo é definido como um poder de afetar e ser afetado, como uma capacidade afetiva com um limiar máximo e um limiar mínimo, e não como uma substância ou um sujeito. Em seu eixo dinâmico, o corpo é, pois, afeto, devir (BARBOSA, 2020, p. 479).

A longitude, então, é correlata às nossas partes extensivas sob uma relação; a latitude, por sua vez, é da ordem das partes intensivas e se define pelos afetos de que somos capazes, de acordo com as oscilações de nossa própria potência. (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 44). Disso decorre uma perspectiva nova das coisas, das pessoas, dos animais e do próprio mundo. Não importam, aqui, definições a partir de categorias abstratas como espécie e gênero. Só pensamos as coisas a partir dos movimentos e repousos, velocidades e lentidões (longitude), e pelos afetos de que são capazes, suas intensidades (latitude) (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 109). É a intensificação da perspectiva dos entes como relação, sempre aberta e sempre em modificação, em devir. Tais noções levam Deleuze a desconsiderar as definições clássicas de sujeito, não porque não existam “sujeitos”, mas estes são antes um “resíduo” de todos esses movimentos, um efeito mais do que uma causa⁶².

Mais ainda, é por essas definições do corpo que Deleuze vai dizer, repetidas vezes, que a verdadeira Ética, que foi escrita por Spinoza, é inseparável de uma “etologia”⁶³: listar os afetos de um animal, mais do que defini-lo por órgãos e funções, gênero e espécie (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 74). Por exemplo, o carrapato que: “atraído pela luz, ergue-se até a ponta de um galho; sensível ao odor de um mamífero, deixa-se cair quando passa um mamífero sob o galho; esconde-se sob sua pele [...] três afectos e é tudo. DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 44)”. O outro esclarecedor exemplo de Deleuze, retomado em muitos textos, é o do cavalo e do boi: embora o

⁶² É o mesmo que parece acontecer com a noção do “complexo de Édipo”, da psicanálise, abordada em seu *O Anti-Édipo*. Pois não se trata de dizer que ele não existe, mas de reavaliar os seus direitos, de colocar em questão se ele não seria antes um efeito, e não uma causa. Ainda a esse respeito, mas não diretamente, em uma entrevista Deleuze chega a dizer que “O *anti-Édipo* era a univocidade do real, uma espécie de espinosismo do inconsciente” (DELEUZE; 2013b, p. 185).

⁶³ As aparições da etologia, nos textos de Deleuze, são quase sempre acompanhadas de menções a um de seus pioneiros, Jakob von Uexküll (1864–1944). Por exemplo “Uexküll [...] é espinosista ao definir em primeiro lugar as linhas melódicas ou as relações contrapontísticas que correspondem a cada coisa, e quando descreve uma sinfonia como unidade superior imanente que se amplia (‘composição natural’)” (DELEUZE, 2002, p. 131) e também: “Quando Von Uexküll define os mundos animais, ele procura os afectos ativos e passivos de que o bicho é capaz, num agenciamento individuado do qual ele faz parte” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 44).

cavalo de corrida seja da mesma espécie que um cavalo de lavoura (ou de carga), do ponto de vista de suas potências, dos afetos de que são capazes, o cavalo de lavoura é muito mais próximo a um boi de lavoura, do que do cavalo de corrida (DELEUZE, 2002, p. 129; e DELEUZE, 2009, p. 45; DELEUZE; PARNET, 1998, p. 74; também DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 44). Essa posição diz respeito também a nós, evidentemente; e considerando as diferentes sociedades e culturas, ou mesmo os encontros vividos por cada um, percebemos que as pessoas não são capazes dos mesmos afetos (DELEUZE; 2009, p. 45); mais do que isso, considerada em si mesma uma pessoa, em um mesmo dia, tem diferentes potências e disposições afetivas. Já em Spinoza, enquanto são “afligidos por afetos que são paixões, os homens podem discrepar em natureza e, igualmente, sob a mesma condição, um único e mesmo homem é volúvel e inconstante” (E, IV, 33).

Tais estudos, que definem os corpos, os animais ou os homens, pelos afetos de que são capazes, fundam o que chamamos hoje de *etologia*. Isso vale para nós, para os homens, não menos do que para os animais, visto que ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz; é uma longa história de experimentação, uma demorada prudência, uma sabedoria espinosista que implica a construção de um plano de imanência ou consistência (DELEUZE, 2002, p. 130).

É muito diferente fazer um “mapa etológico”, uma cartografia de nossos afetos, de nos definirmos por nossas formas e funções, ou a partir de categorias de espécie e gênero (DELEUZE, 2009, p. 45). As definições do corpo, de Spinoza, evidenciam nossa abertura para um mundo em devir, sempre afetando e sendo afetados. Pois nunca somos separados do mundo que nos rodeia, que fazemos também enquanto este nos faz: “a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e relações entrelaçam-se para constituir tal indivíduo no mundo” (DELEUZE, 2002, p. 130).

Essa perspectiva é também correlata a uma “tipologia do devir”⁶⁴, empreendida por Deleuze e Guattari em seus escritos; onde falam de um devir-mulher, devir-criança, devir-orquídea, devir-animal, e muitos outros (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Outros problemas são colocados: como afetar e ser afetado de outra maneira?

⁶⁴ Os exemplos dessas “tipologias do devir” são imensos, especialmente em *Mil Platôs*, onde falam do devir-animal de D. H. Lawrence, ou do devir rato de Hofmannsthal, devir-cadela da Pentésiléia de Kleist, etc. (Cf. especialmente o platô: “1730 – Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível” em DELEUZE; GUATTARI, 2012b, pp. 11-119).

Por exemplo, como um animal, uma tartaruga, um cão, um rato? Não no sentido da imitação, do “fazer como” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 10); pois isso seria conceber o devir como *forma*, mas trata-se sobretudo de forças: afetar e ser afetado — potências vitais⁶⁵. É por conta desta concepção “etológica” também, que Deleuze irá opor a *Ética* de Spinoza a uma moral; enquanto a última se preocupa em julgar os existentes e suas ações a partir de valores transcendentais, questionando-se “o que deve” o homem, ou “como deve agir” cada um. A ética, ao contrário, pergunta-se “o que pode” cada modo, considerado aqui como “uma composição das velocidades e das lentidões” e “poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência” (DELEUZE, 2002, p. 130). Dito de outra maneira, o problema moral como “o que pode?” está no âmbito da permissão, relacionada ao dever. Na ética a pergunta “o que pode?” remete sempre aos afetos de que cada um é capaz, dadas suas afecções e sua potência de agir. É mais próxima a um problema do direito natural⁶⁶.

3.2 Encontro

O tema do *encontro* esteve sempre conosco — como o leitor pode ter percebido por suas aparições — e habitará nosso trabalho até o final. Talvez seja uma das noções mais simples, mas não menos importante de nossos autores. Tal noção dá conta de uma característica inexorável de nossa existência: existir é se encontrar. É indispensável para pensar a nós mesmos (e todos os modos finitos). Como evidencia Michael Hardt:

⁶⁵ Gostaríamos de mencionar que, em seu já influente *Metafísicas Canibais*, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro mobiliza, em sua exposição do “perspectivismo ameríndio”, uma certa definição de corpo muito próxima do espinosismo, como o próprio autor reconhece: “Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não me estou referindo a diferenças de fisiologia [...] mas aos *afectos* que atravessam cada espécie de corpo, as *afecções* ou encontros de que ele é capaz (para evocarmos a distinção espinosista), suas potências e disposições: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário, tímido ou agressivo [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66; cf. também 2004, p. 240).

⁶⁶ O aprofundamento deste problema do “direito” não faz parte de nosso trabalho, mas gostaríamos de assinalar que definições apresentadas neste capítulo todo terão uma consequência no direito natural de Spinoza: é do direito natural de cada um tudo aquilo que ele *pode*. Meu direito é minha potência. Nesse sentido, ao menos, ele é muito inspirado por Hobbes. A esse respeito, conferir DELEUZE, 2017, pp. 286-303; ou ainda o curso sobre este tema, de 9 de Dezembro de 1980, em DELEUZE; 2009, pp. 89-110.

Um simples encontro entre dois corpos, contudo, coloca sob análise uma cena extremamente rica e complexa, porque um corpo em si mesmo não é uma unidade fixa com uma estrutura estática, mas sim uma relação dinâmica cuja estrutura interna e limites externos são abertos e continuamente sujeitos a mudança (HARDT, 1996, p. 150)

A ética pensada a partir dos encontros é uma das características da recepção de Spinoza no pensamento das últimas décadas, e Deleuze é certamente um dos responsáveis por isso. É importante notar que, embora possa ser pensada a partir de tal conceito, a *Ética* de Spinoza possui só duas menções explícitas a um significado “ético” de encontro (*occursus*) fortuito ou encontro entre corpos⁶⁷. Estes sentidos de “encontro” remetem ao fato de que só somos afetados ao nos encontrarmos: onde nós — enquanto relação — entramos em relação com outra coisa: seja uma pessoa, um alimento, uma ideia, o mundo. Mesmo a solidão é ela mesma *povoada* de encontros:

Quando se trabalha, a solidão é, inevitavelmente absoluta. Não se pode fazer escola, nem fazer parte de uma escola. Só há trabalho clandestino. Só que é uma solidão extremamente povoada. Não povoada de sonhos, fantasias ou projetos, mas de encontros. Um encontro é talvez a mesma coisa que um devir ou núpcias. É do fundo dessa solidão que se pode fazer qualquer encontro. Encontram-se pessoas (e às vezes sem as conhecer nem jamais tê-las visto), mas também movimentos, ideias, acontecimentos, entidades (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 14).

Ser é se encontrar, inexoravelmente; pois é a partir dos encontros que vamos sendo modificados e também nos constituindo. Poderíamos dizer que somos uma espécie de “resultado” de todos nossos encontros onde, é claro, não somos apenas passivos:

[...] todos, com efeito, estão cercados por outros corpos que atuam sobre eles e sobre os quais eles atuam todos, de sorte que, por essa reciprocidade de ação, um modo determinado de existência e de ação

⁶⁷ Na *Ética*: “Afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo” (E, II, 29, esc.); e também: “com efeito, aqueles que julgam que as idéias consistem nas imagens que em nós se formam pelo encontro dos corpos estão convencidos de que essas idéias das coisas das quais não podemos formar nenhuma imagem que se lhes assemelhe não são idéias, mas apenas ficções que fabricamos pelo livre arbítrio da vontade” (E, II, 49, esc.). As outras aparições da palavra têm um sentido mais vago, não exatamente o enfatizado por Deleuze como encontros fortuitos/mistura de corpos.

lhes seja imposto a todos, sustentando o movimento e o repouso no universo inteiro uma relação constante (*Carta 32*, Spinoza a Oldenburg)

Habitamos esse plano dos encontros desde que passamos à existência, e essa passagem mesma só pode ter sido fruto de encontros, por sua vez. Nascermos quando uma infinidade de partes extensivas são determinadas “de fora pelo *encontro com outras partes*, entrando sob uma relação que é a minha, que me caracteriza.” (DELEUZE, 2009, p. 252, grifo nosso). Tal plano existencial dos encontros é definido por Spinoza como “ordem dos encontros”, ou “ordem comum da Natureza”, “ordem das determinações extrínsecas” ou ainda “ordem das paixões” (DELEUZE, 2017, p. 263). Ela é comum porque todos os modos existentes estão submetidos a ela; é uma ordem das determinações extrínsecas pois é nela que somos determinados, enquanto duramos, a experimentarmos tal ou qual afecção, produzidas pelo encontro com os corpos exteriores. Esta ordem é também dita fortuita, mas sem que isso signifique algo de contingente (DELEUZE, 2017, p. 263). O termo “fortuito” é usado por Spinoza na primeira ocorrência do termo “encontro” na *Ética*; aparece em E, II, 29, esc. como “encontro fortuito” (*fortuitus occursus*). O aspecto “fortuito” é também o que faz Deleuze falar de “acaso dos encontros”, mas não porque tais encontros acontecem “ao acaso”, dado que na natureza é tudo necessário. O acaso indica mais uma ignorância de nós mesmos das causas, bem como da própria complexidade das relações. Dito de outra forma, parece acaso porque nós, os modos finitos, enquanto estamos no assim chamado “primeiro gênero de conhecimento” estamos sujeitos apenas aos efeitos, não conhecendo as “relações entre as partes extensivas (as leis de composição e decomposição da natureza)”, e de que maneira é produzido em nós “os efeitos dos encontros com outros modos (as alegrias e tristezas)”. (BARBOSA, 2020, p. 472-473).



Figura 8: Sem título

Fonte: Autor (2019)

No acaso dos encontros, ora nós podemos encontrar aquilo que nos compõe e aumenta nossa potência, em que somos alegrados, constituindo *um bom encontro*, ora encontramos aquilo que não se compõe conosco, de modo que nos entristece, nos decompondo e diminuindo, sendo assim um *mau encontro* (DELEUZE, 2009, p. 38). Há coisas que formam conosco uma relação maior e mais potente, nos compondo; há outras que existem de tal modo que só poderão agir sobre nosso corpo como um veneno, decompondo nossas próprias relações (DELEUZE; 2017, p. 264). Essa tipologia dos bons e maus encontros nos servirão mais tarde para mostrar em que medida o mal não é nada, o que existe na natureza são só bons e maus encontros, nunca Bem ou Mal radicais ou absolutos. É questão de conveniência e desconveniência entre modos, “harmonia e desarmonia” (HARDT, 1996, p. 150). Aquilo que foi causa de um bom encontro para nós, pode ser ruim para outro; mais do que isso, há relações que nos compõem, mas que podem nos decompor nos encontros seguintes, pois nunca cessamos de mudar, assim como o mundo também está em devir.

O encontro, pensado dessa maneira, evidencia como o mundo nos afeta em graus mais profundos do que imaginamos ou costumamos perceber. Tal é a importância do tema da potência como aptidão ou poder de afetar e de ser afetado. Nós estamos sempre abertos e expostos aos encontros e modificações⁶⁸; mas não cessamos de mudar nosso entorno, em diferentes graus, pois tocar é também ser tocado. Nosso corpo (e mente) não compõe uma unidade fixa, estável, estática; mas, “o contrário, um corpo é uma relação dinâmica cuja estrutura interna e cujos limites externos estão sujeitos a mudanças” (HARDT, 1996, p. 147). Esse jogo de forças, essa mistura de corpos no plano da existência é o que implicará uma “lógica dos encontros”, em nossos autores, onde os corpos constantemente se afetam, trocam características, aumentam e diminuem-se, compondo e decompondo relações entre si, indefinidamente.

A alma e o corpo, ninguém jamais teve um sentimento tão original da conjunção ‘e’. Cada indivíduo, alma e corpo, possui uma infinidade de partes que lhe pertencem sob uma certa relação mais ou menos composta. Cada indivíduo, também, é composto de indivíduos de ordem inferior, e entra na composição de indivíduos de ordem superior. Todos os indivíduos estão na Natureza como sobre um plano de consistência cuja figura inteira eles formam, variável a cada momento. Eles se afetam uns aos outros, à medida que a relação que constitui cada um forma um grau de potência, um poder de ser afetado. Tudo é apenas encontro no universo, bom ou mau encontro (DELEUZE; PARNET, 1998, p.73)

⁶⁸ Nota sobre encontro e contágio: é verdade que já estamos saturados de análises e meditações sobre essa crise sanitária global que é a pandemia do SARS-CoV-2, contudo, parece-nos aqui também um dado existencial incontornável de nosso tempo. Este trabalho está sendo escrito em 2020, na ascensão da “primeira onda” da pandemia. Como sabemos, a filosofia de Spinoza não separa o homem de seu mundo: enquanto modos finitos, estamos no plano dos encontros e das relações e não é possível escapar disso. Não faremos aqui nenhuma longa análise, nada de “ontologia do vírus”, nem comentários sobre seus afetos. Trata-se apenas de uma breve observação: comumente, nós não somos atentos aos encontros que fazemos, sendo raros os momentos em que tomamos consciência de que somos afetados, e de que afetamos o mundo e os outros. Apesar disso, a potência do contágio — que *tomou conta* de quase todas dimensões de nossas vidas —, lançou luz sobre a radicalidade dos encontros: passamos a perceber que os encontros mais superficiais, tal como uma conversa, um toque, podem ser causa de nossa decomposição por infecção. Passamos a pensar até mesmo nos rastros e marcas deixados pelas pessoas, que nem sequer sabemos quem são, que não encontramos diretamente. É como se todas as superfícies do mundo exterior estivessem sujeitas ao vírus, marcadas por encontros anteriores com este microrganismo, podendo nos afetar, nos afligir e nos decompor. Mais do que isso, esse encontro inicial como vírus é sempre da ordem do “não percebido”. Essa invisível ameaça tornou-se um exemplo da sutil radicalidade dos encontros e do risco que é existir, afetando e sendo afetados inexoravelmente.

Se levarmos a sério tais noções, percebemos que tudo aquilo que nos compõe, a partir dos bons encontros que tivemos e temos, passa a fazer parte de nós mesmos numa relação característica nova e mais complexa, a cada vez. É por isso que precisamos estar sempre atentos aos encontros que fazemos (ou deixamos de fazer). De tal modo que as pessoas — e coisas — com as quais mais nos “misturamos” não só nos modificam, mas passam a fazer parte de nós, em certo sentido. São aquilo de mais importante para nós; “importante” no sentido mesmo de importar, trazer para “dentro”. Somos um pouco de cada uma dessas coisas em nós mesmos e, de certo modo, *sem elas nós não seríamos*.

3.3 ÉTICA E MORAL

Se, para alguns, Ética e Moral são duas palavras que designam um mesmo conjunto de problemas filosóficos (de *ethos* e *mores*, respectivamente, como modos de comportamento ou costumes), para Gilles Deleuze há uma distinção radical. Tal distinção que surge em seu pensamento não envolve apenas suas interpretações de Spinoza, mas se estende a toda sua filosofia. Em um primeiro sentido, trata-se sobretudo de uma diferença com relação aos próprios problemas, pois se Ética e Moral fossem respostas diferentes para os mesmos “preceitos, sua distinção seria apenas teórica. Mas não é nada disso” (DELEUZE, 2002, p. 31). Com efeito, Spinoza é uma das grandes inspirações que dão força a tal separação onde, para o francês, a Moral é o nome para um sistema de juízo que remete a valores transcendentais e a um conjunto de regras coercitivas com base em tais valores — a grande oposição moral Bem/Mal, certo e errado, justo e injusto, etc.; a Ética, por sua vez, vem a ser um conjunto de regras facultativas que avaliam as ações dos homens em função dos modos de vida imanentes que estas implicam. Essa oposição costuma aparecer em seus escritos sobre Spinoza, mas mesmo em uma entrevista a respeito de Michel Foucault, concedida em 1986 a Didier Eribon, Deleuze pode dizer:

Dizemos isto, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica? Há coisas que só se pode fazer ou dizer levado por uma baixeza da alma, uma vida rancorosa, ou por vingança contra a vida. Às vezes basta um gesto ou uma palavra. São estilos de vida, sempre implicados, que nos

constituem de um jeito ou de outro. Já era a ideia de ‘modo’ em Espinosa.(DELEUZE, 2013b, p. 129-130)

Para Spinoza, tal distinção é colocada em outros termos, mas com uma mesma orientação. Em um texto célebre, do início de seu Tratado Político, ele diz:

Os filósofos concebem as afecções que em nós se chocam como vícios nos quais os homens caem por sua culpa; eis por que se acostumam a rir-se deles, a deplorá-los, a repreendê-los ou, quando querem parecer mais santos, a detestá-los [...]. Pois veem os homens não como são, mas como desejariam que fossem; de onde veio o fato de que, na maioria, em lugar de uma Ética, escreveram uma Sátira (TP, cap. 1, 1).

Spinoza já pressentia: só se pode julgar em função de valores, e de uma pretensa natureza humana “que não existe em parte alguma”. Só se julga ou se ridiculariza o homem por se ter uma ideia do que ele deveria ser (de direito), em uma essência dada de antemão: o homem como naturalmente bom, o homem como animal racional, político, etc. Portanto, tanto em Deleuze como em Spinoza⁶⁹, ainda que em diferentes registros, a distinção ética separa-se radicalmente da oposição moral, e há aí já uma divisão correlata entre um sistema de transcendência e uma filosofia da imanência (ZOURABICHVILI, 2016, p. 137-8). Os critérios de Spinoza remetem sobretudo à experiência da imanência: é preciso viver e ser afetado, pensar os afetos e as ideias que deles decorrem, só o próprio modo pode saber aquilo que convém a ele, aquilo que o compõe, é um árduo trabalho de vida e experimentação. Há coisas que só podem ser ditas por tal modo de existência, há afetos que só podem ser sentidos ou causados por um determinado modo de vida, em outras palavras, os critérios são sempre imanentes “e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 90). Com efeito, as perguntas éticas são sempre da ordem da potência ou do poder (MACHADO, 2009, p. 73), nunca do dever:

Quais afetos e qual possibilidade de vida emanam de tal modo de existência? Ele nos aprisiona na angústia ou, ao contrário, é rico em

⁶⁹ Laurent Bove, um célebre pesquisador de Spinoza, também concordaria com Deleuze, ao menos no que diz respeito a esta distinção: “A ética não é a moral. A moral é a antiga doutrina dos deveres e das virtudes baseada no modelo dogmático tradicional da obediência. A ética é um ensinamento do desejo, para o próprio sujeito do desejo e para a sua autonomia, com base em efetivos conhecimentos dos homens e do mundo. Por conseguinte, é um ensinamento prático de uma liberdade-por-fazer” (BOVE, 2010, p. 59).

afetos? Inversamente, qual será o modo de existência para tais afetos? E quais seriam as condições de um modo de existência que compromettesse menos que outros o devir e a oportunidade de novos encontros, novos afetos? (ZOURABICHVILI, 2016, p. 139)

Já aqui em Deleuze (e Guattari) — também por uma inspiração nietzschiana, que se concilia com a spinozista —, o que importa é a vida, o teor de vida de tal ou qual modo de existência. Em seu *O que é a filosofia?*, ao tratarem do problema prático da imanência, falam de modos de vida imanentes implicados por filosofias que, em um primeiro olhar, só podem tombar na transcendência, como Pascal ou Kierkegaard. Com efeito, mesmo estes notáveis pensadores cristãos podem colocar em jogo possibilidades de vida imanentes — da aposta ou do salto — ainda que sua fé se direcione a um Deus transcendente:

O ‘cavaleiro da fé’ de Kierkegaard, aquele que salta ou o apostador de Pascal, aquele que lança os dados são homens de uma transcendência ou de uma fé. Mas não cessam de recarregar a imanência: são filósofos, ou antes os intercessores, os personagens conceituais que valem por estes dois filósofos, e que não se preocupam mais com a existência transcendente de Deus, mas somente com possibilidades imanentes infinitas que traz a existência daquele que crê que Deus existe.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 90)

Mais ainda, a transcendência é já um tipo de fundamento, ao passo que a imanência desmantela a própria ideia de fundamento. Como observa David Lapoujade em *Deleuze: os movimentos aberrantes*, a afirmação da imanência e da univocidade, em Deleuze, se inscreve em um programa filosófico de uma crítica do fundamento onde tal afirmação é uma consequência necessária desta crítica (LAPOUJADE, 2015, p. 57). Como vimos em nosso primeiro capítulo, a afirmação especulativa da univocidade e da imanência acarretam uma igualdade ontológica entre os entes: não há entes superiores, nem mais ou menos próximos do ser, toda hierarquia desaba em função de uma anarquia coroada. E não havendo tal sentido eminente do ser, o próprio fundamento perde seu chão:

Disso decorre uma outra consequência evidente: a afirmação da univocidade do Ser implica que, doravante, não é mais possível julgar. A crítica do fundamento é indissociadamente uma crítica do juízo. Com efeito, o que é julgar? Julgar não é fundar, mas submeter os seres que

se julga às exigências do fundamento. Como a Ideia se distribui entre os diversos pretendentes? Qual é a parte que cabe a cada um? O juízo sempre tem duas cabeças ou dois sentidos: o sentido [senso] comum (como sentido da distribuição) e o bom senso (como sentido da hierarquia) (LAPOUJADE, 2015, p. 58).

Só se pode julgar porque se funda, e só se funda para poder fazer tais repartições no Ser. A imanência absoluta engole, a um só golpe, o fundamento a seu correlato prático: o juízo moral. Só em um regime de analogia que se pode estabelecer hierarquias entre os entes e remetê-los a valores fundados “fora” do mundo da vida, considerados como superiores. Na univocidade, onde tudo está no ser e em um mesmo sentido, não é possível distribuir os entes verticalmente como uma escada. “O ser não se partilha mais segundo as formas do juízo (celeste); em vez disso, é o juízo que se disjunta, se dilacera no Ser sob a ação de potências (terrestres)” (LAPOUJADE, 2015, p. 59), daí toda uma inspiração geográfica do pensamento de Deleuze, associada também a Spinoza, bem como a leitura empreendida por Lapoujade (os próprios movimentos aberrantes). Essa percepção é também compartilhada por Zourabichvili, que atesta: “quando a filosofia renuncia a fundar, o fora abjura sua transcendência e devém imanente” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 46). Nada, então, parece ser mais estranho ao fundamento do que a afirmação da imanência.

Parece-nos também, em um diferente registro, que um tal “desfundamento” pode ser aplicado às imagens presentes neste trabalho. Pois não há um fundo oculto ou mesmo superior às próprias imagens que viria a conferir seu sentido ou sua significação. Não há um estágio de conhecimento ou de aptidão estética a ser atingido para compreendê-las ou ainda interpretá-las. É um movimento de superfície onde nada está “por trás”. Não se trata, portanto, “turvar as águas” para simular profundidade — para emprestar a expressão de Nietzsche, mas é da ordem do afeto e do encontro: ou causam algo, fazem passar (e pensar) outros afetos e percepções, ou não causam nada.

Ainda é preciso mencionar uma outra distinção entre uma visão moral e uma visão ética do mundo:

A visão moral do mundo aparece num princípio que domina a maior parte das teorias da união da alma e do corpo: um dos dois não agiria sem que o outro padecesse. É esse, notadamente, o princípio da ação

real em Descartes: o corpo padece quando a alma age, o corpo não age sem que alma, por sua vez, padeça (DELEUZE, 2017, p. 284).

Essa perspectiva da existência postula, então, a eminência da alma ao corpo e seu “dever” em controlar e dominar os afetos e pulsões, vistos aqui sempre como o lado *fraco* do homem, que induz sobretudo ao erro. Enquanto a mente age, a alma precisa padecer, mais do que um simples dualismo, é uma radicalização dessa polarização. Em outra direção temos o que Deleuze chama de visão ética do mundo:

A teoria da potência, segundo a qual as ações e paixões do corpo vão de par com as ações e paixões da alma, forma uma visão ética do mundo. A substituição da moral pela ética é a consequência do paralelismo, e manifesta sua verdadeira significação (DELEUZE, 2017, p. 286).

O paralelismo, como já expusemos, estabelece uma igualdade (como quer Chantal Jaquet) entre os atributos da extensão e do pensamento, onde não há espaço para que uma série domine ou se sobressaia a outra, dado que são atributos distintos de uma *mesma* substância. Veremos, mais adiante, como o empreendimento da ética não é o de opor de maneira radical os afetos à razão, ainda que se fale de uma perspectiva racionalista onde o exercício ético é um tipo de *esforço* da razão. O que importa registrar, aqui, é o paralelismo intervindo como ponto central de uma ética, ou ainda, uma ontologia afetiva do corpo que se desdobra numa nova visão verdadeiramente ética do mundo, que se opõe a moral.

3.4 O PROBLEMA DO MAL

Com vistas a compreender o alcance desta distinção entre a Moral e a Ética, passemos a caracterização do Bem e do Mal na filosofia de Spinoza, que formam a oposição moral por excelência. Primeiramente, já no *Breve Tratado*, Spinoza diz que tais valores não se encontram na natureza: “tudo que existe na Natureza são ou coisas, ou ações. Ora, o bem e o mal não são nem coisas nem ações. Logo, o bem e o mal não existem na Natureza” (BT, I, Cap. X, 4). Na *Ética* a posição é mantida e melhor explicitada: bem e mal são, antes, seres da razão, abstrações humanas a partir de sua experiência da natureza:

Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má, para o surdo (E, IV, Prefácio).

Mais adiante, o autor da *Ética*, passa a relacionar o bem e o mal com a utilidade, quer dizer, o bem é aquilo que nos é útil (E, IV, Def. 1), e o mal é aquilo que nos impede de desfrutar um bem (E, IV, Def. 2). Passando a significarem, antes, algo de bom e algo de ruim. Ou, nas palavras de Deleuze, os bons e maus encontros, como vimos anteriormente no início deste capítulo. Resta-nos ainda aprofundar esse problema explicitando também as noções de “ordens da Natureza”, de Spinoza, que envolvem, por sua vez, os três gêneros de conhecimento de sua epistemologia, que nos servirão para a compreensão das relações entre teoria do conhecimento e ética, nesse autor.

Na filosofia moderna é lugar-comum a tese de que o mal nada é. Em Spinoza isso não é diferente, mas sua inovação está em afirmar que o Bem também nada é, e o mal já não é compreendido como uma ausência do Bem, onde só este viria “fazer ser” (DELEUZE, 2002, p. 38). Voltemos brevemente ao tema dos encontros: para Spinoza o mal é sempre um mau encontro: um envenenamento, uma intoxicação, da inconveniência entre dois corpos que não podem se compor. Mais do que isso, o modelo do envenenamento “não vale apenas para o mal que sofremos, mas também para o mal que praticamos. Não somos apenas envenenados, mas envenenadores, nós agimos como toxinas e venenos” (DELEUZE, 2002, p. 41).

É célebre o exemplo de Spinoza, de uma de suas cartas a Oldenburg, onde as partículas do quilo e da linfa se ajustam de tal maneira que formam um todo, a saber, o sangue, e se ajustam nessa composição (SPINOZA, 2014b, p. 165-166 Carta 32, a Oldenburg); por sua vez o próprio sangue é tomado como parte de um todo maior, como o corpo de um animal. Entre o quilo e a linfa há, portanto, um bom encontro de tal grau que ambos se compõem formando um terceiro maior. Consideremos agora a intervenção de um veneno que vem decompor esta relação, como o arsênico. Do ponto de vista do corpo afetado que tem seu sangue decomposto, o arsênico é um mau encontro, levando até mesmo a morte. Por outro lado:

Quando eu sou envenenado é que o corpo arsênico induziu as partes de meu corpo a entrar sob uma outra relação, diferente da relação que me caracteriza [...]; o arsênico está feliz pois se nutre de mim. O arsênico experimenta paixões alegres pois, como diz bem Spinoza, todo corpo tem uma alma. Então o arsênico está alegre; eu, evidentemente não o estou (DELEUZE, 2009, p.51)

Um primeiro aspecto a respeito do bem e do mal são revelados por esse exemplo, é que o bom e o mal encontro só podem ser ditos da perspectiva de um modo existente. Em outras palavras, não há, na Natureza, “o *mal* (em si), mas há o *mau* (para mim)” (DELEUZE, 2002, p. 40). Do ponto de vista da Natureza como um todo (modo infinito mediato) há sempre relações que se compõem; já no exemplo acima podemos notar: um mesmo encontro é mau para o sangue, mas pelos mesmos motivos ele é bom para o arsênico.

Vejamos como este mau é apenas um ente da razão, e não existe na Natureza, independente do aspecto que seja considerado desta última. Com efeito, dado um modo existente, podemos distinguir nele três coisas: “a essência como grau de potência; a conexão na qual ela se exprime; as partes extensivas subsumidas sob essa conexão” (DELEUZE, 2017, p. 262). Esses níveis ou dimensões correspondem diretamente a três ordens da natureza, respectivamente: a ordem das essências, onde todas convêm com todas, na medida em que estão compreendidas na produção de cada uma. Lembremos também que tais essências são eternas e constituem partes da potência infinita de Deus, consideradas como graus dessa potência. Em segundo lugar, há a ordem das conexões que, por sua vez, “é uma ordem de composição que segue leis” (DELEUZE, 2017, p. 262), determinam a passagem mesma dos modos à existência, é a ordem das conexões características da qual falamos anteriormente. Por último há a ordem dos encontros, também chamada de ordem das paixões, onde os corpos se encontram por suas partes extensivas, subsumidas por suas conexões características, mas que se encontram “de próximo em próximo” (DELEUZE, 2017, p. 262-263), de modo que há composições parciais ou mesmo decomposições. Como vimos acima, é *nessa* ordem que encontramos algo que não se compõe conosco, podendo nos decompor e, no limite, nos matar.

Na ordem das essências não há espaço para o Mal (nem mau), visto que todas as essências convêm total e necessariamente. São todas elas graus de potência, partes constitutivas da essência de Deus. Aqui também o mal nada é. Já a ordem das

conexões determina decomposições, mas é porque os corpos, na ordem dos encontros, “se encontram de acordo com uma ordem que não é a das conexões” (DELEUZE, 2017, p. 262); eles se encontram ao se chocarem, num dinamismo mais biológico e físico do que matemático. Mas mesmo nessa ordem das conexões o mal é também questão de perspectiva, na medida em que a decomposição é apenas um inverso da composição, quando tomada do ponto de vista do modo é que destruído, ou determinado a entrar em outras conexões, a fazer parte de outro corpo que não mais comporta a conexão que o caracteriza. Por exemplo, ao nos alimentarmos nós decomparamos o alimento, o destruímos fazendo com que ele entre uma nova relação, em uma nova composição que é o nosso próprio corpo. Do ponto de vista do alimento, seja uma planta ou um animal, há apenas decomposição e desconveniência.

[...] se considerarmos um corpo que tenha uma precisa conexão, ele encontra necessariamente corpos cuja conexão não se compõe com a sua, e acabará sempre por encontrar um cuja conexão destruirá a sua. Assim, não há morte que não seja *brutal, violenta e fortuita*; precisamente porque ela é inteiramente *necessária* nessa ordem dos encontros. (DELEUZE, 2017, p. 264)

Contudo, insiste Deleuze, do ponto de vista da Natureza (ou de Deus) não há decomposições, mas só composições, tudo é composição (DELEUZE, 2002, p. 43). E o mal só poderá ser dito de um ponto de vista particular, daquilo que é bom ou ruim, para determinado modo de existência (DELEUZE, 2017, p. 273). E é nesse sentido mesmo em que o mal nada “é”, seja na ordem dos encontros, seja na ordem das composições. Ele intervém como um ente da razão, uma espécie de abstração e ideia confusa, indica apenas a perspectiva daquele que é afetado de tristeza. Em Spinoza:

É bom aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si, uma proporção diferente entre movimento e repouso. (E, IV, 39)

As teses do holandês sobre o mal possuem um importante desdobramento em sua correspondência com o comerciante e teólogo Willem van Blyenbergh, entre 1664 e 1665 (cartas 18 a 24 e carta 27), já mencionada anteriormente. Ainda que o seu interlocutor caia em diversos contrassensos, Deleuze destaca que a teoria do mal, em Espinosa “ficaria obscura” se não fossem as objeções e questionamentos de

Blyenbergh (DELEUZE, 2017, p. 274). Para nós, o que é importante reter dessas cartas não são as objeções elas mesmas de Blyenbergh e as respostas de Spinoza, mas os princípios dos quais ambos partem. Pois as objeções e o interesse de Blyenbergh são sempre com vistas a compreender uma oposição moral, ou a possibilidade de uma oposição moral “aos olhos de Deus”, sua perspectiva é a do juízo e a do julgamento de um Deus transcendente, dotado de vontade, paixões, entendimento, “que fazem dele um juiz segundo o Bem e o Mal” (DELEUZE, 2002, p. 47). O teólogo questiona, por exemplo:

Não posso encontrar em vossos escritos, efetivamente, qualquer regra segundo a qual uma coisa seja dita mais ou menos perfeita, a não ser que sua perfeição mede-se pela essência que possui. Se tal é a medida da perfeição, conseqüentemente os crimes são, aos olhos de Deus, tão agradáveis quanto as ações dos justos” (Blyenbergh a Spinoza, Carta 22 - SPINOZA 2014b, p. 143)

Ou ainda, nesta mesma carta, pergunta se “o homem que mata seu semelhante agrada a Deus tanto quanto aquele que distribui esmolas” (Blyenbergh a Spinoza, Carta 22 - SPINOZA 2014b, p. 143). No limite, Spinoza percebe que não é nem mesmo possível estabelecer algum tipo de proveito nessa troca de correspondência, pois a diferença não é nas conseqüências, mas nos princípios eles mesmos (SPINOZA, 2014b, p. 132, Carta 21 a Blyenbergh). Como podemos notar, o Deus de Blyenbergh é o da analogia e da equivocidade, possuindo características antropomórficas “infinitezimas”, ao que Spinoza adverte:

Não devemos, ao falarmos como filósofos, usar frases da teologia, pois ela representa Deus, frequente e inadvertidamente, como um homem perfeito; ocorre na teologia dizer que Deus tem desejos, que as obras dos maus o afligem e que as das pessoas de bem lhe dão alegria. mas em filosofia, tão logo tenhamos claramente percebido que é impossível atribuir a Deus as qualidades que tornam um homem perfeito, assim como atribuir ao homem as características de um asno ou de um elefante, tais maneiras de dizer, e todas aquelas que lhes sejam semelhantes, não mais convêm e não podemos utilizá-las sem cair em confusão. Assim, falando em filosofia, jamais diremos que Deus espera alguma coisa de alguém nem que está aflito ou experimenta alegria por alguém, pois são maneiras de ser que não se podem encontrar em Deus.” (Carta 23, 13 de março de 1665, Spinoza a Blyenbergh em SPINOZA, 2014b, p. 147)

Poderíamos dizer, com Deleuze, que Spinoza parte de um registro puramente unívoco e imanente, e por isso muitas das objeções e questões de Blyenbergh soam ininteligíveis ou estranhas ao spinozismo. Essa distinção de princípios entre estes interlocutores retratam bem a diferença entre a analogia-equivocidade, caras à teologia, e a univocidade, propriamente filosófica:

A filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser (a analogia foi sempre uma visão teológica, não filosófica, adaptada às formas de Deus, do mundo e do eu) (DELEUZE, 2011b, p. 185)

Reencontramos aqui a oposição entre fundamento e imanência, referidos a um Deus da analogia-equivocidade e a um Deus da univocidade, respectivamente. Blyenbergh quer compreender a distribuição do Bem e do Mal, do certo e do errado, da virtude e do vício no sistema de Spinoza. Ele só pode conceber Deus como um juiz que faria tal distribuição porque sua perspectiva é o da analogia: ele quer tratar de filosofia falando de teologia. Seus problemas são propriamente teológicos, mas ele os direciona a uma filosofia em que não há espaço para transcendência de um Deus-juiz. Poderíamos dizer, em um diferente registro, que toda sorte de contrassensos entre estes interlocutores também ilustra a distinção de problemas entre Ética e Moral, na medida em que o Spinozismo não aparece como uma alternativa “melhor” aos problemas morais já dados, seja de uma deontologia kantiana ou um utilitarismo inglês, por exemplo. Com efeito, não se trata, em última análise, de escolher entre estas como alternativas, já que os problemas são outros.

3.5 ÉTICA E TEORIA DO CONHECIMENTO

Cabe agora introduzir, sem pretensões de desdobrar toda sua abrangência conceitual, o que se pode chamar de uma epistemologia espinosista; elucidando, por sua vez, as relações estreitas entre a ética e a teoria do conhecimento de Spinoza, e como esta última devém também uma filosofia prática. Diz o holandês:

Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação. Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das

propriedades das coisas (vejam-se o corol. da prop. 38, a prop. 29 e seu corol., bem como a prop 40). A este modo me referirei como razão e o conhecimento de segundo gênero. Além desses dois gêneros de conhecimento, existe ainda um terceiro, como mostrarei a seguir, que chamaremos de ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas (E, II, 40, esc. 2)

Três gêneros de conhecimento são descritos, então, por Spinoza: o primeiro que diz respeito à imaginação, constituindo toda sorte de ideias inadequadas, paixões que são como que ideias confusas. É o domínio das marcas, dos signos e das superstições e, como no diagnóstico de Spinoza, a maioria de nós se encontra, na maior parte do tempo, submetida a esse gênero de conhecimento. O segundo gênero é o da razão ou o do conceito, das ideias propriamente adequadas que são as noções comuns. Lembremos que o que Spinoza chama de ideia adequada: é aquela ideia que “enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (E, II, Def. 4). Dito de outra maneira, a ideia adequada *se explica* pela nossa própria potência de compreender; inversamente, a ideia inadequada é aquela da qual não somos causa e não se explica por nossa potência de compreender (DELEUZE, 2017, p. 243); dependendo sempre de causas exteriores, envolvendo o efeito de corpos exteriores sobre o nosso. Ainda sobre as noções comuns, o próprio Deleuze diz que a maior parte da *Ética* (especificamente até a prop. 21 da parte V) foi escrita pela perspectiva deste segundo gênero, “pois é somente pelas noções comuns que chegamos a ter ideias adequadas, e um conhecimento adequado do próprio Deus” (DELEUZE, 2017, p. 332). Assim, a linguagem filosófica é uma linguagem conceitual e de noções comuns⁷⁰. Por último temos o conhecimento de terceiro gênero, ou ciência intuitiva, que diz respeito ao conhecimento adequado não mais das propriedades das coisas, mas de suas próprias essências. Spinoza diz ainda que só o conhecimento “de segundo e de terceiro gênero, e não o de primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeira do falso” (E, II, 42). Pois só estes últimos se dão por meio de ideias adequadas, que se explicam por sua causa e por nossa potência de compreender.

⁷⁰ Diz Spinoza: “Expliquei, assim, a causa das noções ditas comuns e que constituem os fundamentos de nossa capacidade de raciocínio [...]” (E, II, 40, esc. 1).

A estes três gêneros de conhecimento correspondem as já expostas três ordens da natureza: 1º) a ordem dos encontros e das paixões constituem o objeto das ideias inadequadas do primeiro gênero (imaginação); 2º) a ordem das conexões características e de suas composições são o domínio do segundo gênero; 3º) e o terceiro gênero, por sua vez, diz respeito à ordem das essências (DELEUZE, 2017, p. 339).

Para além da distinção já feita entre ideia (modo de pensamento representativo), afeto (passagem ou variação) e afecção (estado ou efeito de um corpo sobre o nosso), sobrevém uma outra distinção, agora entre dois tipos de afecções: as ativas e as afecções passivas. Ambas correspondendo a ideias de afecção que são, respectivamente, ideias adequadas e ideias inadequadas. Em outras palavras, toda afecção, enquanto é um efeito de um corpo sobre o nosso, envolve uma ideia confusa, e não se explica pela nossa própria potência, sendo assim uma ideia inadequada; e por isso mesmo é uma paixão. Do ponto de vista epistemológico, toda paixão é uma ideia inadequada. Porém, se formamos a ideia da causa desse efeito sobre nós, se alcançamos uma ideia que se explique por nossa potência de conhecer, aí formamos uma ideia que agora é adequada e que deixa de ser uma paixão, tornando-se uma ação. Isso quer dizer que, mesmo na alegria, nós ainda estamos no domínio de paixões enquanto não formamos uma ideia adequada de nossas paixões. Se é verdade que a primeira pergunta da *Ética* é “que fazer para ser afetado por um máximo de paixões alegres?” (DELEUZE, 2017, p. 306), não é menos verdade que isso não basta. Pois mesmo que se acumulem alegrias, não se sai do domínio desses afetos enquanto não formamos uma ideia adequada (e verdadeira) delas e de sua causa, ficamos no domínio dos efeitos, dos signos, das marcas, o que acarreta toda sorte de confusão: interpretar o mundo moralmente, ou supersticiosamente, por exemplo. Então, ainda que se acumulem alegrias, não somos ainda potentes o suficiente para agirmos e sairmos do domínio das paixões enquanto ideias confusas. “As paixões alegres poderiam se encadear com as paixões alegres indefinidamente, mas não teríamos a posse formal da nossa potência de agir. Uma soma de paixões não faz uma ação” (DELEUZE, 2017, p. 306). Isso quer dizer que, por mais que aumentemos nossa potência, se não saímos do registro do primeiro gênero de conhecimento, se não formamos noções comuns, passando ao segundo gênero, nós não temos ainda a “posse formal” de tal potência. As alegrias por elas mesmas são ainda afecções passivas, e nos separam do que podemos. Então nossa potência não é totalmente

nossa, ainda que ela aumente, porque desconhecemos as causas verdadeiras de nossos próprios afetos, retendo apenas os efeitos de corpos exteriores sobre o nosso. E, mais do que isso, o diagnóstico de Spinoza parece ser sempre “pessimista”, na medida em que nosso poder de ser afetado está, na maior parte do tempo, preenchido por afecções ditas “passivas em vez de por afecções ativas; e, além disso, nossos afetos passivos são constituídos em grande parte por afecções passivas tristes em vez de por afecções passivas alegres” (HARDT, 1996, p. 152). E também sobre esse ponto, toda afecção ativa só pode ser de alegria, já que “não há tristeza ativa, pois toda tristeza é diminuição de nossa potência de agir” (DELEUZE, 2017, p. 307). A distinção entre a alegria passiva e a ativa é “apenas de razão”, ou melhor, se distinguem por sua causa:

a alegria passiva é produzida por um objeto que convém conosco, cuja potência aumenta nossa potência de agir, mas do qual ainda não temos uma ideia adequada. A alegria ativa é produzida por nós mesmos, ela decorre de nossa própria potência de agir, ela se segue de uma ideia adequada em nós (DELEUZE, 2017, p. 307).

Para Spinoza, dos afetos que se relacionam à mente enquanto ela age (formando ideias adequadas), “não há nenhum que não esteja relacionado à alegria ou ao desejo” (E, III, 59). Não só *não há* tristeza ativa, como toda afecção ativa é necessariamente alegre: “nenhum afeto de tristeza pode estar relacionado à mente à medida em que ela age” (E, III, 59, dem.). Então as afecções passivas, ao se tornarem ativas, a partir da formação de uma ideia adequada de sua causa, marcam a passagem do primeiro ao segundo gênero, e são sempre um tipo de alegria. Não se trata, então, de um problema abstrato ou apenas concernente a epistemologia, pois a formação das noções comuns implica também a produção em nós de alegrias ativas. É nesse processo em que a epistemologia e ética se entrelaçam.

Em primeiro lugar, as alegrias passivas nos impulsionam para fora do estado de variação contínua e nos fazem adquirir a potencialidade de noções comuns menos gerais; em seguida, as noções comuns determinam alegrias ativas que vão substituir as paixões alegres; depois, essas primeiras noções comuns e os afetos ativos que lhes correspondem tornam possível a formação de noções comuns mais gerais; finalmente, em correlação com essas noções comuns mais gerais, nascem novas alegrias ativas que vão substituir as paixões tristes (MACHADO, 2009. p. 83).

Esse processo descrito por Roberto Machado remete ao problema inicial, de como devirmos ativos, racionais. É passando por ele que podemos nos tornar livres, fortes, racionais. Através das paixões alegres encontramos o impulso para formar as noções menos gerais, nesse nível ‘menos universal’ é que conquistamos nossa potência de agir, dominando-a. Com um acúmulo dessas alegrias passivas é que alcançamos a condição, ou melhor, a ocasião para formarmos noções comuns, das quais decorrem as alegrias ativas. Vê-se como um processo aparentemente epistemológico e racional diz respeito aos afetos, tanto ao seu início como no seu fim. É nesse sentido que “o aumento de nossa potência de agir nos dá a ocasião de conquistarmos essa potência, ou de devirmos efetivamente ativos” (DELEUZE, 2017, p. 322). Eis também porque as noções comuns menos universais são mais úteis, pois ao se referirem aos corpos que convêm diretamente, elas são primeiras a serem formadas em relação às mais universais e gerais (MACHADO, 2009, p. 82). Nesse longo e lento processo ético nós reencontramos a temática do devir, tão presente em toda obra de Deleuze, pois é o processo da gênese da razão e da ação, que são sempre questão de devir, e não faculdades dadas de antemão. É um aperfeiçoamento vital que passa aprendizado das noções comuns para um *devir-ativo* e a nossa existência se torna uma prova. Mas não no sentido moral, mas “uma prova física ou química, como a dos artesãos que verificam a qualidade de um material, de um metal ou de um vaso” (DELEUZE, 2017, p. 354).



Figura 9: Sem título

Fonte: Autor (2021)

Deleuze constantemente chama a atenção para esse aspecto genético da racionalidade, pois “não se deve negligenciar no Espinosismo a importância do problema de um processo de formação” (DELEUZE, 2017, p. 322). Donde a necessidade de tomar a razão em dois sentidos diferentes, a saber, em sua atividade a razão é “o conhecimento de e por noções comuns, de onde decorrem sentimentos ou afetos ativos, sentimentos que nascem da razão” (MACHADO, 2009, p. 82), mas, em um sentido preliminar e genético, a razão é uma “arte”, um “esforço para organizar os encontros de tal maneira que sejamos afetados por um máximo de paixões alegres” (DELEUZE, 2017, p. 306). Então, a ética se mistura com uma peculiar epistemologia: pois não se torna livre, alegre ou forte, sem também devir racional.

Já podemos notar como há uma centralidade, ou ainda uma valorização das noções comuns na leitura de Deleuze; como explicita Zourabichvili: “[...] a ideia de composição, desenvolvida através do conceito de noção comum e da teoria afetiva do corpo, tende a levar todo o sistema a um empirismo, exigindo uma leitura ‘pelo meio’” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 39). É como se as noções comuns constituíssem o ponto de tangência entre a teoria do conhecimento e a prática, sendo este o pensamento “pelo meio” por excelência, não só por implicarem uma dupla passagem: do primeiro gênero ao segundo e deste segundo ao terceiro, como também por se constituir como

a ideia adequada das próprias relações, entendidas aqui como as composições entre conexões características.

Para compreendermos melhor sua significação, tomemos um exemplo descrito por Deleuze (DELEUZE, 2017, pp. 307-308): se considerarmos um corpo que convém cada vez menos com o nosso, de modo que cheguemos mesmo a uma oposição, é possível ainda, a partir de noções muito gerais, estabelecer algo de comum entre o meu corpo e este corpo que não se relaciona com o meu diretamente. Mas esse ponto de vista vai se tornando cada vez mais geral, como é por exemplo, o movimento e o repouso como noções comuns que dizem respeito a todos os existentes. É isso que constitui a noção comum: “a ideia de uma similitude de composição nos modos existentes” (DELEUZE, 2017, p. 308). E é por isso que, já na Parte II da *Ética*, Spinoza fala de noções comuns mais ou menos gerais, mais ou menos úteis (E, II, 40, esc. 1). Com efeito, as mais úteis são aquelas menos universais, porque dizem respeito a similaridades de composição entre corpos que “convêm diretamente do seu próprio ponto de vista” (DELEUZE, 2017, p. 308).

Desse modo a noção comum é como que o salto pelo meio do qual compreendo as razões de tal alegria, que deixa de ser uma afecção passiva e uma ideia inadequada tão logo eu formo essa noção comum, que se explica pela minha própria potência de compreender. Já não há mais um mero acúmulo de alegrias:

[...] então, e somente então, compreendemos e agimos, somos racionais: não pelo acúmulo das paixões alegres enquanto paixões, mas por um verdadeiro ‘salto’, que nos coloca na posse de uma ideia adequada, em benefício dessa acumulação (DELEUZE, 2017, p. 317).

É por esse caminho que adquirimos o que deleuze chama de “posse formal da potência de agir”, pois qualquer que seja a potência considerada, enquanto não a possuímos, não basta aumentá-la, ainda estaremos no primeiro gênero de conhecimento, não nos tornamos nem livres, nem racionais, nem verdadeiramente potentes. Se o primeiro momento da razão é o de se esforçar para sermos afetados por um máximo de paixões alegres, entendida como um esforço para *organizar os encontros*, em função das conveniências [composições] e desconveniências [decomposições], em seu segundo momento

a razão é o esforço para conceber as noções comuns, logo, para compreender intelectualmente as próprias conveniências e desconveniências. Quando formamos uma noção comum dizemos que a nossa alma 'se serve da razão'; tomamos posse da nossa potência de agir ou de compreender, devimos seres racionais (DELEUZE, 2017, p. 313).

É nesse movimento da razão em direção às noções comuns, e também em seu primeiro aspecto *organizador* dos encontros que encontramos a união, se podemos assim dizer, entre Ética e teoria do conhecimento, em Spinoza. Em uma das mais belas páginas de *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze fala das diferenças de inspiração entre as tradições racionalista e empirista, onde seus espantos são inversos: na esteira dos racionalistas, a verdade e a liberdade são, antes, “eles se perguntam como podemos decair desses direitos, tombar no erro ou perder a liberdade”; já na perspectiva empirista os dados se invertem, pois o espantoso é que os homens “às vezes, chegam a compreender o verdadeiro, às vezes, a se compreenderem entre si, às vezes a se libertarem daquilo que os acorrenta” (DELEUZE, 2017, p. 164). E aqui, embora Spinoza seja um dos mais rigorosos racionalistas, sua inspiração é empirista: a verdade e a liberdade são produtos de um longo e árduo processo, não sendo garantidos de antemão por nenhum direito, nenhuma essência. É por isso que é preciso devirmos éticos, livres e/ou racionais, trata-se de um processo, de uma conquista. E aqui as noções comuns intervêm diretamente, pois é por meio delas que nos tornamos racionais e temos a possibilidade de conhecermos a nós mesmos, conhecermos as coisas e os outros, formarmos conhecimentos cada vez mais adequados e verdadeiros a respeito de nossa existência. Sobre este longo e difícil percurso:

Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar os encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que se exprimem ou envolvem um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz a um organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 75).

É verdade que, para Spinoza, estamos sempre em condições muito difíceis de sairmos de nossa servidão. Em uma célebre passagem ele nos descreve como ondas de um mar revoltado, onde somos agitados pelas causas exteriores de muitas maneiras

e que, como ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos jogados de um lado para o outro, ignorantes de nossa sorte e de nosso destino (E, III, 59, esc.). Este exemplo serve também para ilustrar uma certa ilusão de liberdade, na medida em que as ondas concebem seu movimento como causado por elas mesmas, mas ignoram que, na verdade, são os ventos contrários que as colocam em movimento. Com efeito, para o holandês, a natureza não nos favorece a formar noções comuns, nem mesmo a devirmos racionais ou livres. Pois a igualdade ontológica estabelecida pela univocidade e pela imanência expressivas não dão lugar nem superior nem central a ente algum. A Natureza “não foi feita para nossa utilidade” (DELEUZE, 2017, p. 271) e, nesse sentido, estamos no “lado fraco da equação” (HARDT, 1996, p. 180), temos poucas chances de sair da servidão, de fazermos bons encontros — daí toda dificuldade e esforço da *Ética* de Spinoza.

O problema que se coloca então é de *formação*, quer dizer, não se trata mais de perguntar “por que temos ideias inadequadas?” — pois isso fica evidente se considerarmos que não somos o centro da Natureza — mas sim “como formar ideias adequadas?”. Em Spinoza, “um sentimento que é uma paixão deixa de ser uma paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta (adequada)” (E, V, 3, prop.). Por esse processo, toda afecção passiva, que é uma paixão, deixa de ser paixão a partir de um esforço da razão, de uma passagem do primeiro ao segundo gênero (noções comuns), saindo da paixão e passando à ação. Podemos notar como Spinoza parece operar agora uma espécie de supressão dos afetos-paixões, em nome das ações. E parece que, diferente do que pensávamos, os afetos não parecem ser, no limite, um “elemento positivo da *Ética*, e menos ainda uma forma de expressão” (DELEUZE, 2011, p. 183). Diante deste problema, em *Espinosa e as três Éticas*, Deleuze prossegue:

Contudo, não pode ser assim. O Livro II da *Ética* expõe as noções comuns começando pelas ‘mais universais’ (as que convêm a todos os corpos): supõe que os conceitos já sejam dados, donde a impressão de que nada devem aos signos. Mas quando se pergunta *como* chegamos a formar um conceito, ou como remontamos dos efeitos às causas, é preciso efetivamente que aos menos certos signos nos sirvam de trampolim e que certos afectos nos proporcionem o impulso necessário (Livro V) (DELEUZE, 2011, p. 184)

Portanto, ainda que não sejam diretamente responsáveis pela formação das noções comuns, os afetos de alegria, ainda que sejam paixões, servem como *causa ocasional* para que possamos ter a chance de formar noções comuns, ou ainda “trampolins” como diz Deleuze. É preciso partir de um impulso afetivo para devirmos racionais, e é essa a grande aliança entre razão e paixão: ainda que, no limite, se saia do domínio das paixões, é só a partir de determinados afetos (alegrias) que alguém pode devir racional. Os afetos são aqui uma espécie de aliados da razão, e também seus “sombrios precursores” (DELEUZE, 2011a, p. 184-5). Assim, todo esse processo onde o conhecimento, aliado aos afetos alegres, torna-se imediatamente prático, é constituído por quatro momentos:

1º) Alegria passiva que aumenta nossa potência de agir, da qual decorrem desejos ou paixões, em função de uma ideia ainda inadequada; 2º) Em benefício dessas paixões alegres, formamos uma noção comum (ideia adequada); 3º) Alegria ativa, que se segue dessa noção comum e que se explica pela nossa potência de agir; 4º) Essa alegria ativa se junta à alegria passiva, mas *substitui* os desejos-paixões, que nascem desta, por desejos que pertencem à razão, e que são verdadeiras ações (DELEUZE, 2017, p. 319)

Então, a tarefa spinozista, embora indique uma “saída” das paixões, não estabelece sua supressão absoluta, mas, em benefício das próprias paixões alegres, fazemos com que nosso poder de ser afetado seja “preenchido por um máximo de afecções ativas” (DELEUZE, 2017, p. 319).

Em um primeiro sentido, as noções comuns se servem das alegrias como impulso, e não há nada na tristeza que nos leva a formar uma noção comum, pois só podemos nos entristecer a partir de uma desconveniência, uma decomposição e, portanto, a partir daquilo que o corpo afetante tem de diferente ou contrário a nós. Mas, na Parte V da *Ética*, diz Spinoza:

Durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto (E, V, 10).

Isso significa que, embora na tristeza não somos induzidos a pensar a partir de noções comuns, nem a formar ideias adequadas, é possível, posteriormente a tal

tristeza, “concatenar e ordenar” as ideias de afecções a fim de formarmos uma noção clara de nosso próprio estado. Então, mesmo a respeito de um corpo que não se compõe conosco e nos entristece, é possível chegar a uma noção que é comum a esse corpo e ao nosso:

[...] essa noção comum será muito universal, implicando um ponto de vista bem mais geral do que o dos dois corpos presentes. Mas ela não deixa de ter uma função prática: ela nos faz compreender, precisamente, porque os dois corpos não convêm do próprio ponto de vista *deles*” (DELEUZE, 2017, p. 320).

Se, com efeito, todos os corpos possuem em comum a extensão o movimento e o repouso, é possível “avançar” nessa série de noções até o momento em que essas similaridades vão se tornando oposições, mostrando o momento em que algo deixa de nos ser comum, formando uma ideia daquilo que nos aflige. Compreendemos, por exemplo, que tal corpo exterior e nosso corpo não poderiam compor suas conexões, a não ser em outras circunstâncias, “pondo em jogo a Natureza inteira” (DELEUZE, 2017, p. 320); em outras palavras, formamos a ideia de que existimos de tal modo que só podemos nos decompor ou decompor determinado corpo exterior. A esse respeito, um dos exemplos de Spinoza indicam uma de suas grandes lições: “Vemos que a tristeza que provém da perda de algum bem se abrandava, tão logo o homem que perdeu esse bem considera que, de qualquer maneira, não poderia tê-lo conservado” (E, V, 6, esc.). Dito de outra maneira, a própria tristeza de uma perda é diminuída na medida em que compreendemos suas causas adequadamente, adquirindo a percepção de que, de qualquer modo, dadas a minha e a natureza do objeto perdido, por exemplo, o resultado não poderia ter sido outro. É também através das noções comuns que podemos voltar a atenção para aqueles encontros em que nós somos a “toxina” (DELEUZE, 2002, p. 41), ainda que não intencionalmente, sendo causa da decomposição e tristeza de quem nos encontra. Ao longo esforço ético-racional, que é um trabalho de vida, vamos nos tornando capazes de “enfrentar os encontros ruins que não podemos evitar, reduzir as tristezas que subsistem necessariamente em nós” (DELEUZE, 2017, p. 321). Um longo e árduo aprendizado, uma longa experimentação a ser empreendida por cada um:

Em Espinosa, a razão, a força ou a liberdade são inseparáveis de um devir, de uma formação, de uma cultura. Ninguém nasce livre, ninguém nasce racional. E ninguém pode fazer por nós a lenta experiência daquilo que convém com a nossa natureza, o lento esforço para descobrir nossas alegrias” (DELEUZE, 2017, p. 292).

Esse processo torna-se não só um agente constitutivo de nós mesmos, mas a própria “formação das noções comuns é a constituição prática da razão.” (HARDT, 1996, p. 159). É um esforço da razão, a partir dos afetos e dos encontros, para se tornar cada vez mais potente, alegre e livre. Mais ainda, “a prática da alegria é a constituição de agenciamentos ontológicos, e por conseguinte, a constituição ativa do ser” (HARDT, 1996, p. 181). E, por isso, a prática, em Spinoza, é também um movimento realmente ontológico: produzir encontros alegres é aumentar a potência e, no nível ontológico, é uma produção do próprio ser. Não nos esqueçamos que toda ideia adequada é ela mesma expressiva (e verdadeira), e é sob o registro da expressão que ontologia, epistemologia e prática se constituem: “a forma final da expressão é a identidade da afirmação especulativa e da afirmação prática, a identidade do Ser e da Alegria, da Substância e da Alegria, de Deus e da Alegria.” (DELEUZE, 2017, p. 347).

Mas, por outro lado, as noções comuns não são ainda o “último” modo de conhecimento, indicando já sua passagem ao terceiro: o das essências. É um conhecimento das essências tal como Deus as tem em seu entendimento infinito. São os raros momentos em que se conquista brevemente uma espécie de perspectiva eterna das essências de tudo o que existe. Contudo, embora esse conteúdo do terceiro gênero seja fácil de ser compreendido (conhecer as essências tal como Deus as conhece), parece-nos quase impossível de ser *alcançado*; e é por isso que a passagem a tal gênero de conhecimento suscita um certo “misticismo” — Deleuze ainda chega a dizer, num curso de 1978, que “no terceiro gênero somente Spinoza entrou” (DELEUZE, 2009, p. 59). Deleuze, ao longo de seus escritos, especialmente no seu segundo livro sobre o holandês, *Espinosa: filosofia prática*, parece desviar o foco do terceiro gênero, dando uma maior atenção ao segundo gênero e suas noções comuns — tal como o fizemos. Se, como vimos, nossa condição geral é tal que nos encontramos quase sempre submetidos ao primeiro gênero (imaginação, signos, marcas, superstições), parece-nos uma tarefa mais modesta a de ter o segundo gênero como objetivo direto da prática, e o terceiro gênero do conhecimento como

um *horizonte* para o qual nos direcionamos — mas lembremos também que o terceiro gênero não é bem a *finalidade* da *Ética* de Spinoza e, mais do que isso, todo finalismo é excluído de seu sistema (DELEUZE, 2017, p. 369).

3.6 CORPO SEM ÓRGÃOS: EXPERIMENTAÇÃO E PRUDÊNCIA

Por que tratar do corpo sem órgãos em um trabalho que delimita seu terreno na interpretação deleuziana de Spinoza? Se é verdade que o corpo sem órgãos é um tema mais tardio de Deleuze, que parte de uma leitura de Antonin Artaud empreendida com Félix Guattari, não é menos verdade que esta “noção” tem seu pé no spinozismo, ou em uma certa apropriação de Spinoza. Ademais, não são eles que afirmam, no platô dedicado ao corpo sem órgãos, que “o grande livro sobre o CsO não seria a *Ética*?” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 17)? Precisaremos, então, ainda que evitando desdobrar excessivamente esse “conceito” quase clandestino em nosso trabalho, os pontos em que o corpo sem órgãos toca no nosso problema e se *compõe* com nosso trabalho.

O leitor já pode ter estranhado o uso de aspas para se referir ao corpo sem órgãos como conceito ou mesmo noção. O fizemos porque os próprios autores, no platô *Como criar para si um corpo sem órgãos*, afirmam, de saída, que o CsO “não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 12). Tal “embasamento” da linha divisória entre conceito e prática já toca no nosso problema central desta pesquisa: o modo em que a ontologia de Spinoza, tal como Deleuze a compreende, se *explica* pela prática, é vivida e experienciada como uma prática, enquanto seu desdobramento. Mas de que prática trata o corpo sem órgãos? O CsO é uma prática que pode ser entendida como uma desarticulação do organismo em que cada órgão tem sua função fixa e, por sua vez, cada função se desdobra também em um certo lugar do sujeito na sociedade — é o que os autores também chamam de estratificação: a visão médica⁷¹ que é dada ao corpo, ou ainda o “juízo de Deus” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 231). Como

⁷¹ “O organismo já é isto, o juízo de Deus, do qual os médicos se aproveitam e tiram seu poder” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 24). Vemos como esse problema se conecta com o anteriormente apresentado a respeito da ligação da Moral com o Juízo, e a necessidade de ambos de recorrer a um “fundamento”. Ainda sobre isso: “O *juízo de Deus*, o sistema do juízo de Deus, o sistema teológico, é precisamente a operação Daquele que faz um organismo, uma organização de órgãos que se chama organismo porque Ele não pode suportar o CsO, porque Ele o persegue, aniquila para passar antes e fazer passar antes o organismo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 24).

diz Lapoujade, “o que garante o funcionamento de um organismo é a ligação dos órgãos entre si; mas o que o corpo sem órgãos não suporta são, justamente, essas ligações orgânicas que o amarram.” (LAPOUJADE, 2015, p. 153). Em outras palavras, o CsO não se opõe aos órgãos, mas à organização dos órgãos que chamamos de organismo (DELEUZE, 2007, p. 51 e também DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 24), pois, “para além do organismo, mas também como limite do corpo vivo, há o que Artaud descobriu e nomeou: corpo sem órgãos” (DELEUZE, 2007, p. 51).

Ao questionar tal organização, Deleuze está direcionando aos órgãos um olhar a partir da potência, no seu sentido mais spinozista; aquilo de que um órgão é capaz, de que modos ele pode afetar e ser afetado, é o deslocamento da grande questão “que pode um corpo?” para suas partes: “que pode um órgão?”. Reencontramos outro tema importante e muito caro a Deleuze ao tratar da filosofia prática de Spinoza, a saber, o da etologia. Da mesma maneira que nos perguntávamos: de que afetos o cavalo de corrida é capaz? De que afetos o cavalo de carga é capaz? E se isso não torna este último, ao menos do ponto de vista da potência, mais próximo de um boi de carga do que do outro cavalo; agora nos perguntamos pelas potências de cada órgão, desconsiderando a organização feita “de fora” pelo organismo, e a fixação de cada órgão a uma função. Então, se é preciso, do ponto de vista de uma ética “etológica”, pensar os entes não por suas formas, diferenças genéricas ou específicas, mas por suas potências e poderes de afetar e serem afetados, chegamos aos órgãos com a mesma maneira de colocar o problema: um olho é mesmo feito apenas para ver? Que pode esse órgão? Que tipo de experiência, que *práticas* poderiam deslocar essa fixação/juízo do olho como o órgão feito para ver, abrindo a possibilidade de uma nova maneira de experienciar o mundo “visível” e o próprio olho, por exemplo? E não é por acaso que escolhemos o olho para ilustrar este problema, pois é em *Francis Bacon: a lógica da sensação* que Deleuze, ao tratar da “histeria” na pintura, mobiliza o CsO usando as artes visuais como exemplo:

Libertando da representação as linhas e as cores, ela liberta ao mesmo tempo o olho do seu pertencimento ao organismo, ela o liberta de seu caráter de órgão fixo e qualificado: o olho se torna virtualmente o órgão indeterminado polivalente que vê o corpo sem órgãos, ou seja, a Figura como pura presença. A pintura coloca olhos por todos os lados: na orelha, na barriga, nos pulmões (o quadro respira...) (DELEUZE, 2007, p. 58).

Deleuze fala, neste livro, da “provisoriedade” dos órgãos, em vez de funções fixas. A arte (no caso, a pintura e especialmente a de Francis Bacon) é capaz colocar olhos em outros lugares, como vimos acima. Mas a arte é apenas um exemplo de uma experiência do CsO, outras aproximações “ambíguas” são suscitadas em diversos textos de Deleuze, como a droga, o sadomasoquismo, o álcool, a esquizofrenia, etc. (DELEUZE, 2007, p. 53). Portanto, o CsO enquanto prática é imediatamente *experimentação*, muitas vezes trata-se de experiências-limite, próximas da morte, e é por isso mesmo que seu correlato é o da *prudência*. Um alerta repetido pelos autores de *Mil Platôs*, já na primeira página do texto dedicado ao CsO, é o de que é preciso ter prudência ao experimentar: “não é tranquilizador, porque você pode falhar. Ou às vezes pode ser aterrorizante, conduzi-lo à morte” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 11-12). Dois outros pontos nos parecem de importante destaque, diante deste problema. O primeiro diz respeito ao tema da prudência, que possui forte presença em Spinoza; aliás, se o autor não costumava usar “experimentação” como faz Deleuze e outros autores contemporâneos, ele usa de bom grado o conceito de prudência ou mesmo de cuidado⁷². Como lembra Laurent Bove, o conceito de “prudência” aparece em Spinoza mobilizado no *Tratado Teológico-Político*, ao se referir ao ensinamento ético de Salomão, e no *Tratado-Político*, no art. 5 do cap. IV, “no qual a prudência de uma vida é identificada com a liberdade de uma natureza” (BOVE, 2010, p. 63). Portanto, se nunca sabemos de antemão de que modo seremos afetados, de que forma vamos afetar — mesmo em encontros mais comuns do dia-a-dia —, isso se intensifica nas experiências “limite” do CsO e, por isso, é preciso uma grande dose de prudência. Ao falarem de três grandes estratos que nos “amarram”, a saber, o organismo, a significância e a subjetivação, Deleuze e Guattari destacam a prudência como regra do processo de desarticulação de tais estratos:

Arrancar a consciência do sujeito para fazer dela um meio de exploração, arrancar o inconsciente da significância e da interpretação para fazer dele uma verdadeira produção, não é seguramente nem mais nem menos difícil do que arrancar o corpo do organismo. A prudência é a arte comum dos três; e se acontece que se tangencie a morte ao se desfazer do organismo, tangencia-se o falso, o ilusório, o alucinatório, a morte psíquica ao se furtar à significância e à sujeição (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 26).

⁷² Um dos conhecidos selos de Spinoza é aquele com a imagem de uma rosa acompanhada das iniciais “BDS” (Benedictus de Spinoza) com a palavra *caute*, do latim “cuidado”. Pode ser visto em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%89tica_\(Espinoza\)#/media/Ficheiro:Spinoza's_seal_%22Caute%22.svg](https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%89tica_(Espinoza)#/media/Ficheiro:Spinoza's_seal_%22Caute%22.svg)>. Acesso em: 17 de fevereiro de 2021.

Tudo se passa como se o CsO, ao rejeitar o organismo, passasse a distribuir os órgãos de outro modo, como um “agente de desligamento” (LAPOUJADE, 2015, p. 152). Mas esse desligamento e desarticulação nunca são totais; os autores alertam: “desfazer o organismo nunca foi matar-se” — afastando qualquer interpretação apressada ou mesmo mal intencionada do CsO — e continuam: “mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensur” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 25). Tal desfile de processos descrito acima fica mais próximo e claro se pensarmos estas “desarticulações” do CsO à luz de Spinoza, especialmente sobre o conceito de composição, mobilizado em nosso trabalho. Em outro momento, ao falar da experimentação vital, Deleuze torna a colocar o problema do risco e da prudência:

A experimentação vital é quando uma tentativa qualquer lhe pega, se apodera de você, instaurando cada vez mais conexões, abrindo-lhe conexões: tal experimentação pode comportar um tipo de autodestruição, ela pode passar por produtos de acompanhamento o arrebatamento, tabaco, álcool, drogas. Ela não é suicida, porquanto o fluxo destruir não se assenta sobre si mesmo, mas serve à conjugação de outros fluxos, sejam quais forem os riscos. Porém, a empreitada suicida, pelo contrário, é quando tudo está assentado sobre um único fluxo: ‘meu’ tiro, ‘minha’ sessão, ‘meu’ copo. É o contrário das conexões, é a desconexão organizada.” (DELEUZE, 2016, p. 160)

Não se pode, então, empreender experimentações sem alguma cautela, atirando-se aos riscos dos encontros mais violentos que podem nos atingir. Mas tal cuidado não é da ordem do acovardamento, dado que o próprio ato de experimentar por si já exige um passo de coragem. Parece-nos que a medida da prudência só pode ser descoberta por cada um, dentro de sua própria experimentação — daí todo caráter “tateante” sempre evocado pelos autores. Por isso a prudência é considerada a verdadeira regra imanente ao processo: “você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 13).

Dito isso, vemos que embora o organismo seja o “inimigo” do CsO, este último não visa seu total aniquilamento; os franceses avisam: “é necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 26); pois, do contrário, seria meramente uma experiência quase

suicida (como uma roleta-russa). E, de maneira muito prática, apesar de seu vocabulário que seria muito estranho ao próprio Spinoza, dizem eles como proceder:

Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra. (DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 27)

Pensando com Spinoza, trata-se de uma atenção não só aos riscos das experimentações, mas aos afetos que vão sendo produzidos em nós ou que nos atravessam, às composições e decomposições das quais vamos participando a cada encontro, pois não se trata apenas das experimentações que fazemos “mas aquelas que *somos*, com todos os perigos que seus processos comportam.” (LAPOUJADE, 2015, p. 314). A prudência torna-se, então, a “atitude estratégica” ao lidar com os 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” (SILVA, 2013, p. 237). O processo é esclarecido por Cíntia Vieira da Silva:

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 evitar os maus, o que envolve um conhecimento de quais corpos e ideias nos são benfazejos e em que medida ou dose o são (pois há sempre o risco de hiperestimulação de uma das partes de nosso corpo em detrimento de outras, o risco de saturação ou intoxicação, assim como o risco de aparecimento de ideias obsessivas que impedem o surgimento de outras novas) (SILVA, 2013, p. 257).

Nos aproximamos, então, do último ponto que gostaríamos de destacar a respeito do CsO, a saber, o tema da morte presente em Deleuze quando trata dessas práticas. Spinoza dissera explicitamente, como vimos, que o sábio não medita sobre a morte, mas sobre a vida (E, IV, 67); e Deleuze é celebrado como o “filósofo da Alegria”, o que parece atestar a pouca atenção dada às passagens em que ele trata da morte. Pois mesmo as linhas de fuga e desarticulação possuem seus riscos e perigos:

Elas próprias [as linhas de fuga] desprendem um estranho desespero, como que um odor de morte e de imolação, como que um estado de guerra do qual se sai destroçado: é que elas mesmas têm seus próprios perigos, que não se confundem com os precedentes (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 122).

São diversos os momentos em que Deleuze (e também ao escrever com Guattari) evidenciam a importância da prudência e o risco da morte presente nos processos e experiências do CsO. Mais ainda, o francês trata desse risco até mesmo ao falar do próprio ato de pensar, pois “Desde que se pensa, se enfrenta necessariamente uma linha onde estão em jogo a vida e a morte, a razão e a loucura, e essa linha nos arrasta. Só é possível pensar sobre esta linha de feiticeira” (DELEUZE, 2013b, p. 133)⁷³.

Especialmente a respeito de sua interpretação de Spinoza, é preciso evitar o equívoco de achar que a afirmação da alegria fosse sinal de uma ignorância dos perigos e riscos (LAPOUJADE, 2015, p. 314). Ademais é nesse jogo “final” onde encontramos o sentido propriamente ético da alegria que alia a ontologia e a ética: a alegria torna-se “para a prática o que a própria afirmação é para a especulação [...] Filosofia da afirmação pura, a *Ética* é também filosofia da alegria que corresponde a essa afirmação” (DELEUZE, 2017, p. 303). É preciso deixar claro: a alegria descrita em todos esses processos não é da ordem de um simples “sentir-se alegre” (não se trata de uma romantização da alegria, muito menos da tristeza) mas é dotada de um sentido vetorial e geométrico: aumento de potência⁷⁴, alargamento existencial, produção da própria vida. É preciso evitar, então, a inocência⁷⁵ (ou pressa) ao

⁷³ Ou ainda: “Pois os filósofos são seres que passaram por uma morte, dela nasceram, e vão rumo a outra morte, talvez a mesma” (DELEUZE, 2018b, p. 302). Ao comentar o conto *La Danse des atomes e des nebuleuses*, de Pauline Harvey: “o filósofo é alguém que pensa ter retornado dos mortos, com razão ou sem ela, e que retorna aos mortos, com toda razão. O filósofo retornou dos mortos e volta pra eles” (DELEUZE, 2018b, p. 302)

⁷⁴ “De todo modo, a questão da potência é sempre uma questão de vida e morte” (LAPOUJADE, 2015, p. 254).

⁷⁵ Esse é, de outro modo, o problema levantado pelo americano Andrew Culp em seu ensaio “Dark Deleuze” (2016). Culp critica um certo “cânone da alegria” presente nas obras dedicadas a Deleuze, e procede criticando tal imagem em nome de um Deleuze “sombrio”: “I argue against the ‘canon of joy’ that celebrates Deleuze as a naively affirmative thinker of connectivity” (CULP, 2016, p. 1). O problema é de suma importância, como também colocado por Lapoujade, mas, em uma leitura inicial, parece-nos que a solução do americano acaba por desnaturar os dualismos deleuzianos — que nunca são da ordem de uma oposição absoluta ou mesmo dialética — ao tratar destes como uma questão de *escolha* entre opostos; separando os conceitos deleuzianos “alegres” e apostando em seus correlatos “sombrios”. Apresentando uma estrutura de seu projeto, diz Culp: “listed in what follows are the contrasting terms. In the column on the left, I list a series of tasks. Across each column I have placed two contrary approaches, one joyous and one dark” (CULP, 2016, pp. 20-21), e assim o autor procede,

interpretar tal alegria como um afeto que negligenciaria os perigos próprios a esse processo de aumento de potência; como diz Lapoujade:

A afirmação da alegria deleuziana não é separável dos perigos e das mortes pelas quais é preciso passar para liberá-la, uma gaia ciência. Se essa alegria circula em toda a obra, é como que uma alegria de criar, quer dizer, de fazer existir novas populações, de criar novos espaços-tempos e a 'nova terra' que a eles corresponde, os novos conceitos que os exprimem, uma alegria de dentro, mas topologicamente em contato com o fora no qual se nutre e que recria incessantemente. (LAPOUJADE, 2015, p. 315)

Toda tarefa de criação é árdua, especialmente quando trata da produção de nosso próprio modo de vida a partir de uma via da potência. Deleuze insiste: é um longo processo, também árduo, que ninguém pode fazer por nós, dado que nem nós podemos saber de antemão de que afetos seremos capazes, de que modo seremos afetados. As dificuldades nos cercam, pois o mundo possui um grande “talento” para nos entristecer e nos manter na impotência. Mas, desejemos com coragem, pois, como diz Spinoza na última linha de sua *Ética*: “tudo o que é precioso é tão difícil como raro” (E, V, 42, esc.).

por exemplo, opondo “create conceptions” a “destroy worlds”, ou ainda “intensity” a “cruelty” — escolhendo sempre pelos segundos.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A proposta de nossa dissertação foi a de acompanhar o desdobramento da ontologia em uma filosofia prática (ética) no território filosófico constituído pela leitura deleuziana de Spinoza. De certa maneira, em Deleuze, toda filosofia é já um tipo de prática, mas tentamos evidenciar a relação interna entre ontologia e ética na sua interpretação de Spinoza, de tal modo que uma não pode ser pensada sem a outra; quer a ontologia venha “antes”, como pensa Michael Hardt (1996), quer ela venha depois, como ocorre em *Espinosa: filosofia prática*, onde a ética passa a ser “a condição prática da ontologia” (BARBOSA, 2020, 477). Partimos, então, de problemas abstratos e aparentemente distantes da vida “em que sentido o ser se diz?”, “de que modo o mundo é causado/produzido?”, e passamos cada vez mais a um terreno prático e ético, onde uma nova dignidade filosófica é dada aos afetos e, por conseguinte, ao corpo, deslocando nossa perspectiva a respeito de Deus, do mundo e de nós mesmos. Tentamos evidenciar, portanto, como é esta caracterização dos modos finitos — e de suas relações cinéticas, dinâmicas, afetivas — que permite uma verdadeira passagem da ontologia para a ética, ou uma *explicação* de uma pela outra. Vimos também como é pela univocidade do ser, aliada à imanência spinozista, que se concretiza um verdadeiro plano de igualdade entre os entes, pois não há Ser superior aos entes, nem Bem superior ao ser: “anarquia coroada”, como repete Deleuze. Com o conceito de causa imanente a filosofia de Spinoza devolve à Natureza sua potência e sua força (que havia sido roubada pela causa transitiva e um Deus transcendente), assumindo o risco propriamente filosófico do panteísmo, que engole “sábios e deuses”.

Percebemos como esta filosofia é *vivida*, onde as noções e conceitos explorados já são capazes de alterar imediatamente nossa percepção. É o que acontece, por exemplo, com o tema da *etologia*: começar a pensar as coisas e os entes a partir dos afetos de que são capazes, e não de características ou categorias abstratas, é como se colocar uma nova *lente* sobre o que nos cerca, e sobre nós mesmos. É sempre possível que alguém se *sinta* ou se *descubra* spinozista (DELEUZE; 2002, p. 128); pois os afetos não são abstrações ou assunto meramente teórico, a eles correspondem passagens vividas por cada um em sua própria duração.

Se falo de um corpo que oscila em suas potências, em seus poderes de afetar e ser afetado, cada leitor consegue formar uma ideia de tal oscilação. O mesmo acontece com a alegria caracterizada como aumento de potência ao encontrar determinadas pessoas ou objetos e, inversamente, da tristeza ao passar por tal ou qual encontro. Essa *explicação* ou passagem de conceitos ontológicos e “abstratos” a uma prática que é imediatamente vivida é o que buscamos explicitar em cada linha. Em Spinoza, é no Livro V da *Ética*, o “mais veloz”, em que efetivamente se faz o encontro entre conceito e afeto (DELEUZE, 2002, p. 135), evidenciando o aspecto de continuidade entre teoria e prática.

Além desse pontos, buscamos destacar também o desenvolvimento de uma teoria da expressão que é suscitada em todo o sistema de Spinoza — embora nunca seja usado pelo holandês como um “conceito” demonstrável — onde o ser, entendido como Voz (univocidade), atravessa os domínios da ontologia, da ética e da teoria do conhecimento (DELEUZE, 2017, p. 371). Conforme avançamos no território de Spinoza em direção à prática, a ontologia vai se deslocando, sendo ora implicada, ora explicada, nunca saindo de cena.

Nos debruçamos também sobre as alianças entre os modos de conhecimento e os modos de existência, entre a epistemologia e a *Ética* de Spinoza, onde o tema das noções comuns vem operar as passagens entre uma e outra, entre os próprios gêneros de conhecimento, entre as ações e as paixões. Ainda nesse domínio, foi possível apreender o alcance da distinção propriamente deleuziana entre *Ética* e *Moral*, esta última que opera por juízos e valores transcendentais, que precisam, por sua vez, serem fundados em uma ontologia equívoca ou análoga, e a primeira procede por uma avaliação de modos de vida imanentes, que não se referem a valor algum superior à própria vida. Mas esta mesma distinção mostra como a *Ética* e a *Moral* aqui apresentadas não configuram duas respostas distintas para os mesmos problemas, mas modos diferentes de colocar os problemas devidamente éticos. A *Moral* se pauta pelo dever, a *Ética* pelo poder (ou potência). E é nesse registro que não é preciso acreditar que se precise abrir mão de uma pela outra, ainda que sigam em direções tão opostas.

De modo *paralelo*, desenvolvemos um trabalho de experimentação estética, de podemos assim dizer, fazendo intervir no texto, em diferentes momentos, imagens ou figuras que “partem” de tal filosofia, mas que jamais buscam a “simbolizar” ou a “representar”. A expressão nada tem a ver com signos, nesse sentido, nem com

finalidade; trata-se sobretudo de um desdobramento, e também de uma forma de *me implicar* no trabalho de escrita, enquanto também artista visual.

É claro, não se trata, de modo algum, de um estudo conclusivo, pois seria possível ainda explorar diversas direções em que talvez tenhamos sido rápidos demais, ou onde deixamos lacunas a serem preenchidas. Por exemplo, embora nosso trabalho se delimitasse a este recorte da “passagem” entre ontologia e ética, poderíamos ter avançado no tema da unovidade, tanto para trás (Duns Scot) como para frente (Nietzsche), explorando melhor o alcance de tal noção no pensamento de Deleuze e não só em sua interpretação de Spinoza. Seria possível ainda avançar na exposição do terceiro gênero de conhecimento que suscita diversos problemas, dado seu aspecto “místico”. A respeito da relação entre ontologia e prática, seria preciso expandir o alcance para além da ética, até o domínio da política, que fica apenas suscitado em nosso trabalho. Enfim, é possível ainda percorrer muitos caminhos a partir de onde nos metemos a pisar, entre estes autores. Contudo, os estudos sobre Deleuze e Spinoza, embora já muito ricos, estão longe de um esgotamento. Desejamos, com nosso trabalho, ter contribuído, mesmo que modestamente, para este potente campo da pesquisa filosófica que se serve destes dois autores — ou ainda deste *entre-deux*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Deleuze

- DELEUZE, G. *A Ilha Deserta: e outros textos*; edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, Iluminuras, 2006 (3º reimpressão, 2014).
- _____. *Cartas e outros textos*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018a.
- _____. *Cinema 2: A imagem-tempo*. Trad. Luisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora 34, 2018b.
- _____. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013b.
- _____. *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011a (2º Edição).
- _____. *Cursos Sobre Spinoza* (Vincennes, 1978—1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Eveline Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009 (2º Edição).
- _____. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1968.
- _____. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000.
- _____. *Dois Regimes de Loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: PUF, 1953.
- _____. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. *Espinoza e o Problema da Expressão*. Tradução de GT Deleuze — 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017 (1ª Edição).
- _____. *Espinoza: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

- _____. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- _____. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Trad. Roberto Machado (coord.)... [et al]. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- _____. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, entrevista feita por Claire Parnet, filmada e dirigida por Pierre-André Boutang. Paris: Éditions Montparnasse, 1994. Transcrito e traduzido por Tomaz Tadeu. Disponível em: <<http://escolanomade.org/wpcontent/downloads/deleuze-o-abecedario.pdf>>. Acesso em: 14 de janeiro de 2020.
- _____. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2011b.
- _____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2014.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de António M. Magalhães. Porto: RÉ S Editora, 1987.
- _____. O Esgotado. In: *Sobre o teatro*. Trad. Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, pp. 65-111.
- _____. O que é o ato de criação? in: *O belo autônomo: textos clássicos de estética*. Org. Rodrigo Duarte. Trad. João Gabriel Alves Domingos. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Crisálida, 2013, pp. 387-398.
- _____. *Péricles e Verdi: a filosofia de François Châtelet*. Tradução Hortência Santos Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011a (2º Edição).
- _____. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a.
- _____. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012b.

_____. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011b.

_____. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010 (3ª Edição).

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

Obras de Spinoza

SPINOZA, Benedictus de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. *Spinoza: obra completa I: (Breve) Tratado e outros escritos*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

_____. *Spinoza: obra completa II: Correspondência completa e vida*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

_____. *Spinoza obra completa III: Tratado Teológico-Político*. Tradução de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014c.

_____. *Tratado da correção do intelecto*. In: *Spinoza: obra completa I: (Breve) Tratado e outros escritos*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014a, pp. 323-366.

_____. *Tratado Político*. In: *Spinoza: obra completa I: (Breve) tratado e outros escritos / org. J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano, São Paulo, Perspectiva, 2014b, p. 367-484.*

Outros autores

AGAMBEN, Giorgio. A Imanência Absoluta. In. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Org. Eric Alliez. Tradução de Cláudio William Veloso. São Paulo: ed. 34, 2000, pp. 169-194.

ALLIEZ, Eric. Deleuze, Filosofia Prática. In. *Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze*. São Paulo: jun. 1996a, p. 71-76.

_____. Deleuze no Brasil. In. *Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze*. São Paulo: jun. 1996b, p. 197-200.

ALMEIDA, Gislene. *Espinosa: "O Mais filósofo dos filósofos"*. In: *Deleuze Hoje*. Coord. Sandro Kobol Fornazari; org. Adriana Barin de Azevedo... [et al]. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 201, p. 61-73.

BADIOU, Alain. Da vida como nome do ser. In. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Org. Eric Alliez. Tradução de Paulo Nunes. São Paulo: ed. 34, 2000, pp. 159-168.

_____. Deleuze em quatro tópicos. In. *Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze*. São Paulo: jun. 1996, pp. 69-70.

_____. *Deleuze: O Clamor do Ser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *Pequeno panteão portátil*. Trad. Marcelo Mori. São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2017.

BARBOSA, Mariana de Toledo. A ontologia espinosista de Deleuze: univocidade, imanência, diferença. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 32, n. 56, p. 463-481, maio/ago. 2020.

_____. Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da "grande identidade" Spinoza-Nietzsche. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 59, n. 141, p. 867-890, Sept. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2018000300867&lng=en&nrm=iso>. acesso em 20 de Julho de 2020.

BENTES, Ivana. O legado de Deleuze. In. *Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze*. São Paulo: jun. 1996, p. 211-212.

BORGES, Charles Irapuan Ferreira. *Deleuze, ética e imanência'* 01/03/2013 116 f. Mestrado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e*

- antropogênese*. Organização David Calderoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora / Núcleo de Psicopatologia, Políticas Públicas de Saúde Mental e Ações Comunicativas em Saúde Pública da Universidade de São Paulo — Nupsi-USP, 2010.
- CHAUI, Marilena. Intensivo e Extensivo na Ética de Espinosa: a Interpretação dos Modos Finitos por Deleuze. In: *Deleuze Hoje*. Coord. Sandro Kobol Fornazari; org. Adriana Barin de Azevedo... [et al]. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.
- CRAIA, Eladio Constantino Pablo. *A problemática ontológica de Gilles Deleuze*. Curitiba: EdUnioeste, 2002.
- CULP, Andrew. *Dark Deleuze*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2016.
- DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.
- DROIT, Roger-Pol. Gilles Deleuze, um pensador plural e singular. In. *Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze*. São Paulo: jun. 1996, pp. 63-68.
- DUMOULIÉ, Camille. *O Desejo*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.
- DUNS SCOT, João. *Escritos filosóficos*. Tradução e notas de Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *O nome de Spinoza*. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/o-nome-spinoza.html>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2021.
- GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira, et al. São Paulo: Paulus, 2016.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: Um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica 2: A Doutrina da Essência*. Tradução de Christian G. Iber e Feredico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.
- JAQUET, Chantal. *Unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LYOTARD, Jean-François. O tempo que não passa. In. *Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze*. São Paulo: jun. 1996, pp. 45-46.

- MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.
- MACHEREY, Pierre. *Pensar em Espinoza*. Tradução de Ana Sachetl. In: Escobar, Carlos Henrique (org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991, pp. 62-68.
- MALABOU, Catherine. *Ontologia do Acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Tradução de Fernando Scheibe. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2014.
- NUNES, Leandro. *A pura Imanência: uma ética deleuziana*' 11/08/2016 123 f. Mestrado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: Universidade Estadual do Oeste do Paraná.
- ONETO, Paulo Domenech. O Expressionismo filosófico de Deleuze: Espinosa e/ou Leibniz. In: *Deleuze Hoje*. Coord. Sandro Kobol Fornazari; org. Adriana Barin de Azevedo... [et al]. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 201, pp. 97-114.
- ORLANDI, Luiz B. L. *Arrastões na imanência*. Campinas, SP: Editora Phi, 2018.
- _____. Por uma ontologia transsedentária. In. *Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze*. São Paulo: jun. 1996, pp. 171-174.
- PEREIRA, Marinê de Souza. Deleuze, leitor bergsoniano de Espinosa?. In: *Deleuze Hoje*. Coord. Sandro Kobol Fornazari; org. Adriana Barin de Azevedo... [et al]. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 201, pp. 75-96.
- PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2013.
- ROCHA, Maurício. Espinosa em Deleuze. In: *Deleuze Hoje*. Coord. Sandro Kobol Fornazari; org. Adriana Barin de Azevedo... [et al]. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 201, p. 41-59.
- ROLLAND, Romain. A Cintilação de Espinosa. Trad. Adriana Barin de Azevedo e Guilherme Ivo. In: *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Vol. 8, Nº 16, Dezembro de 2014, pp. 87-91.
- SCHÖPKE, R. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- SÉVÉRAC, Pascal. *Meditação sobre a morte (e a infância)*. Tradução de Baptiste Grasset (UniRio). Spinoza e nós, volume 1: Spinoza, a guerra e a paz. Organizadores Rafael Cataneo Becker ... [et at.]. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2017, pp. 59-75.
- SILVA, Cíntia Vieira da. *Corpo e pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

SOUZA, Alisson Ramos de. *Deleuze e o corpo: por uma crítica da consciência*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254, sep. 2004. ISSN 0104-6675. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/197>>. Acesso em: 14 jul. 2019.

ZAC, Sylvain. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze e Espinosa*. Pós-fácio. Tradução de Adriana Barin de Azevedo e Guilherme Ivo. In: *DELEUZE, G. Espinosa e o problema da expressão*. Tradução GT Deleuze — 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Sinergia: Ediouro, 2009.