



Universidade Federal do Pará – UFPA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL/UFPA
Banca de qualificação
Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (Orientador)

Felipe da Silva Lopes

Por uma ética da alegria: uma análise do Espinosa de Deleuze.

Belém/PA
2025

Felipe da Silva Lopes

Por uma ética da alegria: uma análise do Espinosa de Deleuze.

A dissertação “*por uma ética da alegria: uma análise do Espinosa de Deleuze e a construção da filosofia da diferença*” apresentada como requisito avaliação para obtenção do título de Mestre do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL/UFPA). Sob orientação do Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros.

**Belém/PA
2025**

Felipe da Silva Lopes

Por uma ética da alegria: uma análise do Espinosa de Deleuze.

Trabalho apresentado como requisito avaliação para obtenção do título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL/UFPA). Sob orientação do Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira Barros (Orientador)
Universidade Federal do Pará - UFPA

Data:

Prof. Dra. Mariana de Toledo Barbosa (Membro externo)
Universidade Federal Fluminense - UFF

Data:

Prof. Dra. Maria dos Remédios de Brito (Membro interno)
Universidade Federal do Pará - UFPA

Data:

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

L864u Lopes, Felipe da Silva.
Por uma ética da alegria : uma análise do Espinosa de Deleuze /
Felipe da Silva Lopes. — 2025.
CLXXVII, 177 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros
Barros

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Belém, 2025.

1. Ética. 2. Filosofia Política. 3. Servidão. 4. Alegria. 5.
Liberdade. I. Título.

CDD 172

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela disponibilização da bolsa, dando-me condições materiais para continuar na Pós-Graduação em Filosofia nesses 24 meses de financiamento.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL/UFPA) pelos recursos concedidos para apresentação de trabalhos. Agradecimento especial ao Prof. Dr. Ernani Chaves por toda assistência administrativa prestada.

À banca avaliadora desta pesquisa. Em primeiro lugar, agradeço ao Prof. Dr. Roberto Barros pela orientação dada e com considerações que melhoraram significativamente o texto e diversos *insights* interpretativos e metodológicos. Muitas dessas considerações foram feitas com a participação dos membros do Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea, que deixo também meus agradecimentos.

À Profa. Dra. Maria dos Remédios Brito ter sido receptiva a mim e a minha pesquisa e também por ser integrante dessa banca. Agradeço pelo carinho de sempre.

À Prof. Mariana de Toledo Barbosa por aceitar de bom grado o convite em participar da minha banca, suas contribuições foram fundamentais.

Sou eternamente grato à minha mãe, Virgínia Serrano, por ser o meu mundo, minha vida e meu ser. Agradeço por acreditar em mim e me incentivar em todos os momentos da minha vida. Sem você, sou absolutamente nada.

À Letícia Castro, minha companheira e namorada, por todo companheirismo ao longo desse um ano e seis meses, regados sempre de muito carinho, cuidado, risadas, diálogos, apoio e amor. Agradeço também pela indicação do exemplo do “tomate” (p. 65), que certamente abrilhantou a argumentação e pela ajuda desse belíssimo sumário.

À Linda Castro, minha irmã, por simplesmente existir e colorir o meu mundo. Igualmente, estendo o agradecimento a minha querida avó, Maria Alba, por ser um exemplo de força, saúde, cuidado e muita teimosia.

Aos meus familiares, Vicente Castro, Mário da Silva e José da Silva, por serem grandes parceiros, por acreditarem em mim e por todo apoio prestado desde sempre.

Aos meus grandes amigos. Em primeiro lugar, aos membros do Grupo Maiêutica, em especial Alan Guimarães, Bianca Monteiro, Hian Souza, Lídia Pantoja, Manoel Alexandre Vinicius Ferreira e Willon Girard por todas as trocas e amizade durante esses sete anos de Universidade. Bem como aos meus amigos Rebeka Portal, Vitor Fujihira, Estanislav Tairowite e Hemilly Casanova por todo carinho e amizade de sempre.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	1
2	ESPINOSA E O PROBLEMA DO ESPINOSISMO	5
2.1	ESPINOSA: UM SÓ OU MÚLTIPLOS?	7
2.1.1	<i>Os diversos rostos de Espinosa</i>	<i>11</i>
2.1.2	<i>O espinosismo à margem</i>	<i>13</i>
2.2	O ESPINOSA DE HEGEL: A DIFERENÇA NO <i>SER POSITIVO</i> E NO <i>SER NEGATIVO</i>	17
2.2.1	<i>A CRÍTICA DE HEGEL À ESPINOSA.....</i>	<i>19</i>
2.3	O CLARÃO DE ESPINOSA	24
2.4	ANÁLISES PRELIMINARES ACERCA DO <i>ESPINOSA DE DELEUZE</i>	27
3	O ESPINOSA DE DELEUZE: PARA PENSAR UMA FILOSOFIA DO INFINITO.....	35
3.1	QUESTÕES PRELIMINARES AO <i>PROBLEMA DA EXPRESSÃO</i>	35
3.2	O PONTO ESTÁTICO DA TRANSCENDÊNCIA: O ATRIBUTO EM DESCARTES	42
3.3	O PONTO DINÂMICO DA EXPRESSÃO: O PAPEL DO ATRIBUTO EM ESPINOSA	50
3.4	ATRIBUTO: PREDICADO OU VERBO?	61
4	A ÉTICA DA ALEGRIA: EXPRESSÃO COMO FILOSOFIA PRÁTICA	70
4.1	A DINÂMICA MATERIAL: FÍSICA DA QUANTIDADE EXTENSIVA E INTENSIVA.	75
4.1.1	<i>Da essência à existência de modo: O processo de individuação.....</i>	<i>78</i>
4.1.2	<i>Ter poder é ter potência.....</i>	<i>84</i>
4.1.3	<i>O modelo do corpo</i>	<i>86</i>
4.1.4	<i>O Modelo da mente.....</i>	<i>89</i>
4.2	O MODELO DO CORPO COMO MODELO POLÍTICO	94
4.2.1	<i>Direito natural às avessas.....</i>	<i>98</i>
4.2.2	<i>Dinâmica e AÇÃO afetiva.....</i>	<i>101</i>
4.2.3	<i>A mistificação da lei e a obediência.....</i>	<i>106</i>
4.3	POLÍTICA, MAL E O PROBLEMA DA SERVIDÃO	115
4.3.1	<i>A imagem e o primeiro gênero de conhecimento.....</i>	<i>117</i>
4.3.2	<i>As ilusões da consciência.....</i>	<i>126</i>
4.4	A ÉTICA DA ALEGRIA E A DIFERENÇA	136
4.4.1	<i>Segundo gênero de conhecimento como esforço da razão</i>	<i>137</i>
4.4.2	<i>O domínio das noções comuns</i>	<i>141</i>
4.4.3	<i>As ideias adequadas como passagem da paixão à ação</i>	<i>145</i>
4.4.4	<i>A noção comum como condição para o terceiro gênero</i>	<i>148</i>
4.4.5	<i>A ciência intuitiva como readequação do intelecto.....</i>	<i>153</i>
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	156
	REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	167

1 INTRODUÇÃO

As proposições espinosanas funcionam muito bem como uma alerta aos sistemas de dominação que partem do adoecimento do ânimo para vigorar nos tempos de hoje. Este aspecto foi identificado pela corrente do espinosismo que se inicia na França, já na década de 60. No primeiro momento, a primeira linha interpretativa era composta, entre outros, por Althusser e Negri, que avaliam as condições do materialismo espinosano na vertente política, como contraste ao idealismo hegeliano.

Com Martial Gueroult, inicia-se outra vertente que conserva posição contrária ao idealismo, mas preocupada com a estabilidade do estatuto ontológico do espinosismo. Assim, diversos textos foram publicados com interesse em avaliar a obra espinosana pelo próprio Espinosa, respondendo a alguns aspectos problemáticos da *história do espinosismo*, inclusive referentes aos comentários do próprio Hegel. Nesse sentido, diversos autores foram influenciados pelas contribuições de Gueroult e seguiram o rigor conceitual da obra, como, por exemplo, Macherey e Deleuze.

Contudo, é com a via deleuziana que o debate se faz mais atraente, pois dentre todos, Deleuze, de alguma forma, forneceu um processo de atualização do plano central espinosano com o escopo de o aplicar diante de urgências conceituais de seu tempo. Nesse sentido, buscaremos mostrar como essa via deleuziana provoca um “avanço do espinosismo”, isto é, uma linha interpretativa sofisticada enquanto mescla os aspectos formais da obra espinosana – sob o rigor da “história da filosofia” (Deleuze, 1998, p. 13) – à imagem de um materialismo rebelde que tenta perverter essa linha histórica.

Tem-se então o intuito de responder à pergunta: em que medida Deleuze redimensiona a filosofia espinosana para alcançar uma “definição alternativa de modernidade”¹? Diante disso, iremos entender como Espinosa passa a ser visto como um catalisador na busca pela superação do platonismo e do neoplatonismo tão somente com a imanência absoluta. Portanto, tem de ser

¹ Na ata do *Congresso Internacional Spinoza*, realizado na Sorbonne, Antonio Negri define as disposições gerais de como Espinosa pôde ser trabalhado pela tradição francesa. Destacando, principalmente, em que sentido o espinosismo restitui os grandes pontos da modernidade a partir de uma estrutura ontológica que retira do mundo um essencialismo, implicando numa práxis totalmente desligada de teleologia. Dessa forma, Negri afirma: “Para Deleuze, Spinoza empurra a imanência da práxis no presente até o limite do triunfo intempestivo sobre a eficácia — e o sujeito, aqui, encontra-se, como um sujeito coletivo, exposto de forma spinozista como resultado de um movimento recíproco (interior e exterior), na presença achatada de um mundo sempre reaberto a possibilidades absolutas. A *anti modernidade* é, portanto, o conceito de história presente, reformulado como um confeito de libertação coletiva. [Spinoza] Como limite e ultrapassador de limites. [...] Como uma infinita reabertura de possibilidades.” (Negri, 1990, p. 21). Ver em *Spinoza au XX^e siècle — Actes des Journées d’études organisées (Paris I — Pantheon-Sorbonne) — 1990*.

considerado que em *Espinosa e o problema da expressão* (1968), sua tese complementar de doutorado, Deleuze traciona essa empreitada tomando a *expressão* como conceito analítico que mantém este sistema ontológico de pé e fornece à Espinosa, bem mostrado em *o que é a filosofia?* (1991), o pedigree de o mais “decisivo”, uma vez que propõe a resolução da problemática da fundamentação e unidade do ser, bem como sua atualização a partir dos conceitos de *univocidade do ser* e da *singularidade do ser*.

Ainda que isto pareça um mero elogio, no campo da aplicabilidade política são propostas novas formas de organização e atuação, desvinculado a qualquer forma de dogmatismo ou rigidez moral. Da mesma forma, não estão atreladas a valores totalizantes e universais, responsáveis por incitar as *paixões tristes*, a partir da distribuição de doses seguras de medo e de esperança nas pessoas. A recusa política é uma recusa também ontológica: o plano de imanência se apresenta como uma base estatutária robusta, cujo arremate em *xeque-mate* se dá no ataque ao princípio mobilizador político, isto é, Deus, o qual é a base do profundo moralismo que sempre é enfiado goela abaixo nos indivíduos.

Porém, é necessário destacar que, na história do espinosismo, devido às denúncias ao moralismo e à estrutura política fundada no adoecimento do ânimo, a obra espinosana passou a sofrer uma grande repressão do ponto de vista proibitivo, o que também resultou em deficitárias críticas ao seu sistema. É a partir disso que se formam duas correntes espinosistas descompromissadas com o estatuto problemático da obra, mas que possuem fortes compromissos com as demandas da Igreja, servindo como manutenção deste poder. Por isso, achamos pertinente retomar, brevemente, alguns dos principais nomes dessas linhas interpretativas de Espinosa para que assim seja exposto o caráter contrastante do *Espinosa de Deleuze*. É visando este contraponto que a proposta deste primeiro capítulo percorrerá uma digressão breve da história do espinosismo para então visualizar como a interpretação deleuziana alcança novos planos de análises.

Quanto ao segundo capítulo, buscar-se-á analisar, inicialmente, como a linha deleuziana responde à fase anterior dessas interpretações, sobretudo quanto ao que foi proposto por Hegel, principalmente no que tange o real funcionamento do sistema dialético. Assim, é feita uma denúncia à dialética hegeliana por fornecer uma posição de que a história caminha para uma superação dos imbróglis políticos como culminância do desenvolvimento social de cada época. Nesse sentido, essa visão estática da realidade parece aproximar Hegel aos sistemas

políticos pautados pelas demandas teológicas e morais, em função da ausente crítica às precárias condições materiais de existência.

Nesse sentido, o capítulo em questão aborda os aspectos principais do que se pode chamar de “plano de imanência”, circundado pela função da expressão de um Ser singular e unívoco. Para tanto, a chave de leitura deleuziana no conduz a pensar o atributo não como um ente de razão (atribuído a algo/alguém), mas com um papel dinâmico. Na recepção de Deleuze é demonstrada a função decisiva do atributo no processo de produção da Natureza, mas sempre a partir da confrontação com o pensamento cartesiano quanto às definições de *substância*, *atributo* e *modo*.

Veremos como essa abordagem suprime qualquer forma de transcendência ou dualismos e concebem a vida e o pensamento integrados num todo contínuo e interconectado. Todo modelo civilizacional possui um sistema normativo em que a regra se apoia em determinada visão ontológica de mundo. Por isso, reinterpretar o mundo significa reformular as estruturas interpretativas para se relacionar com ele de outra forma. Esse ser produtivo, unívoco e imanente, é o novo quadro de referência que impactam, direta ou indiretamente, nas escolhas, ações e relações desses indivíduos.

Finalmente, no terceiro e último capítulo desta dissertação, iremos propriamente descrever aquilo que chamamos de "avanço do espinosismo", uma descrição que abrange a análise exaustiva do campo ontológico e prefigura o âmbito epistemológico e prático do espinosismo. É a partir da leitura pormenorizada da *Ética*, em consonância ao *Tratado Político (1677)* e o *Tratado Teológico-político (1670)*, que Deleuze pôde encontrar, na imanência, uma saída de paradigma de identidade que buscou a essência das coisas (eu sou). Esse novo paradigma se preocupa com os fluxos de intensidade (eu estou), isto é, questiona-se sob as condições em que essas intensidades estão sendo efetuadas, alcançando um caráter liberador da filosofia de Espinosa.

Por isso, o traço ontológico espinosano é fundamental ao projeto deleuziano. Pelas diretrizes expostas por Deleuze quanto ao "Deus de Espinosa" é que se pode alcançar um local devoluto, isto é, um campo prático suprimido por um enquadramento do pensamento. Assim, fica exposta à ruptura com a lógica tradicional, em que opera a filosofia, encaminhando-o para um local de discussão com novos princípios interpretativos e novas formas de atuação. Sem que desconsidere o encadeamento dos fluxos desejantes, tampouco os submeter a outra lei que não a de *conveniência* no interior da própria imanência.

Abre-se então um *locus* propício ao ato de criação, em que é estabelecida uma profunda dispersão da experiência, isto é, deixa de ser centralizada por um núcleo de autoridade, como nas organizações tradicionais do pensamento e da moralidade. Essa “experiência dispersa” permite uma maior adaptação do recurso cognitivo para prover respostas que consigam explicar diferentes contextos e necessidades. Essa multiplicidade do agir só se torna possível pela imanência radical, como oposição à transcendência e a qualquer hierarquia que ela supõe. Tão logo, destacaremos a preocupação deleuziana, qual seja, de que não se deve desprezar o caráter prático em detrimento do caráter especulativo da filosofia espinosana, já que o espinosismo está muito mais ligado à discussão política de Hobbes do que ao campo epistemológico de Descartes (Hardt, 2000, p. 155).

Nesse sentido, esse trabalho prefigura analisar a pertinência e validade na retomada do pensamento de Espinosa nas demandas políticas postas muito por conta de um período de florescimento do reacionarismo e moralismo pelo mundo, o acirramento entre potências chegando a limites críticos e tendências neonazistas surgindo. No Brasil isto não é diferente, a forte atuação das Igrejas passou cada vez mais a esmagar o imaginário popular, intensificando um processo de estreito dogmatismo, alienação e fundamentalismo, operando como um grupo político organizado com escopo de multiplicar suas riquezas e ordenar a conjuntura política a seus fins.

Logicamente, a esfera de dominação econômica tem um alto impacto nesse novo modelo de atuação das igrejas evangélicas, dos quais são detentoras de importantes meios de comunicação, demonstrando, um dia após o outro em seus programas policiais, o mesmo cenário de violência e pânico social. É a partir do medo de um momento caótico que a Igreja arrebatada cada vez mais seguidores, aplicando esperança como a possibilidade de encontrar um mundo de paz — com programas religiosos reproduzidos em seguida à exibição de caos. Seu intuito é promover certa homogeneidade entre os fiéis, sempre pautados no fundamento moral que os une e garante certa força no estrato político da coisa. No entanto, a via de análise que descreve minuciosamente tal atuação do poder teológico como braço político já é fornecida por Espinosa, no século XVII, em seu *Tratado teológico-político* (1670).

Por isso, compreendemos que a retomada de Deleuze ao espinosismo está ligada a uma aplicabilidade política, isso porque a chave deleuziana tem duas preocupações fundamentais: a) não se pode subestimar o sentido biológico em prol de um sentido estritamente matemático,

pois a filosofia do holandês estaria muito mais ligada a uma “física de corpos” no lugar de um pensamento ligado à lógica propositiva de um método; b) não se pode então suprimir a função prática, aplicando apenas um conteúdo especulativo, pois o intuito da *ontologia do necessário* não é de propor unicamente uma interpretação de como se constrói o campo da imanência, mas sim de como se “tornar ativo”, isto é, a busca pela saída do sistema de servidão é um problema ético e epistemológico que torna fascinante a expressão como campo imanente.

2 ESPINOSA E O PROBLEMA DO ESPINOSISMO

Por muito tempo, Espinosa fora jogado ao relento da história da filosofia devido a interpretações inadequadas acerca de sua obra, sobretudo com as duras críticas elaboradas por Hegel, das quais imputa à filosofia do holandês um significado simplista e até mesmo tendencioso (Hegel, 1955, p. 284, tomo III). Essas tendências interpretativas caracterizam o espinosismo como um puro idealismo (Ibidem, p. 304). Além disso, grosso modo, o espinosismo é visto como uma filosofia que nega a escala da sensibilidade em prol de um primado racional. Em outras palavras, é considerado um simples intelectualismo (Ibidem). É curiosa a trilha interpretativa que os estudos espinosanos percorreram.

Muito se viu, sobretudo na história do espinosismo, um escasso aprofundamento teórico, das quais resultaram em generalizações arbitrárias no que tange o real escopo da filosofia de Espinosa. Esse esvaziamento de sentido cumpre, a rigor, exigências próprias das mais variadas correntes filosóficas, que se utilizaram e partiram desses equívocos para construir suas próprias vias de pensamento. Assim, o pensamento espinosano foi reduzido ao eixo classificatório do intelectualismo. Essas interpretações fixadas no espinosismo, o inviabilizou, mas não o desgastou. A proposta de ressignificação desse pensamento é apresentada, em *Espinosa e o problema da expressão*, como um conjunto de anotações que não fornece uma interpretação acabada, mas propõe uma série de estratégias interpretativas (Hardt, 1996, p. 101).

Nesse sentido, não se pode ter uma visão simplista de que Espinosa fora mal interpretado durante séculos, mas sim um projeto de ostracismo. O curioso fato de que ainda perdura o título à Espinosa como *persona non grata* nas sinagogas² de Amsterdã. Este fato importante deve ser

² Houve uma situação constrangedora entre um pesquisador da Universidade de Johns Hopkins e a Sinagoga Portuguesa de Amsterdã. O pesquisador em questão solicitou acesso às obras e arquivos de Espinosa, mas o pedido fora negado. Segundo Joseph Serfaty, rabino desta sinagoga, diz: “O trabalho de Spinoza foi excomungado em 1656, permanecendo vigente pela força de todos os tempos e não pode ser suspenso”. O senhor Serfaty ainda alega sobre este pedido uma incompatibilidade com a tradição secular, representando um ataque à identidade da herança judaica. O mais interessante nisto tudo é que houve uma grande comoção da instituição Beet Dien, tribunal judaico para rabinos europeus, a favor do rabino Serfaty.

levado em consideração como efeito ilustrativo da maneira como Espinosa fora trabalhado pela tradição filosófica. Analisando um contexto ainda mais macro, Espinosa foi banido também pela Igreja Católica, que ainda tem influência sobre a progressão dos fatos históricos.

Para atingir nosso objetivo de entender o *Espinosa de Deleuze*, é de extrema importância revisitar o que foi o espinosismo com o intuito de mostrar o contraste trazido pela recepção francesa da década de 60 dos estudos de Espinosa. Por isso, vemos a necessidade de uma breve reconstrução de como Espinosa foi tratado na história da filosofia para que possamos entender como os estudos espinosanos foram orientados. Não é necessário abordar cada crítica a Espinosa, mas sim vislumbrar a formação de um certo retrato do filósofo holandês. A importância reside na maneira como a tradição francesa, especialmente a visão deleuziana, se relaciona com estes retratos que se formaram em baixo-relevo sobre a filosofia espinosana.

Para tanto, destacamos três momentos singulares acerca das leituras sobre Espinosa. A primeira fase consiste na formação propriamente do espinosismo. Período marcado por um núcleo de fortes críticas, sobretudo ao seu plano ontológico. As críticas se concentravam na ideia de que Espinosa retirou de Deus a vontade divina para decidir entre o possível, o contingente e o necessário. Em vez disso, Espinosa instaurou a pura *necessidade* como proposta de inteligibilidade ontológica. Sendo assim, como destaca Deleuze em *Espinosa, filosofia prática (1981)*, Espinosa vai ser acusado de *ateísmo, materialismo e imoralismo*.

Como veremos, serão alguns retratos de Espinosa deixados por esta fase inicial que nortearam o segundo momento das análises sobre *Benedictus*, o qual foi difundido, sobretudo, por Hegel. Em sua obra *Lições sobre a história da filosofia (1830)*, Hegel traz um apanhado de suas análises quanto aos desdobramentos das discussões filosóficas. Dentre tantos pensadores analisados, o alemão apresenta uma imagem peculiar, sobretudo com foco na suposta fragilidade de Espinosa, qual seja, a dificuldade imposta por um sistema marcado de ponta a ponta pelo caráter puramente positivo. Logo, o plano ontológico de Espinosa é tomado como um bloco maciço que não deixa espaço para o jogo das consciências, processo que seria fundamental para a formação da realidade.

Por último trataremos da tradição francesa em seus estudos espinosanos, que, mediante unificações éticas e políticas, retoma Espinosa a fim de “neutralizar a herança hegeliana do Marx” (Chauí, 2007, p. 58). Essa linha trazida por Louis Althusser torna Espinosa peça fundamental da linha crítica dos marxistas em relação a Hegel. Produziram-se duas grandes correntes de atualização dos estudos espinosanos: uma com Antônio Negri e Althusser que

segue uma direção propriamente política no intuito de avaliar como se dá a constituição do pensamento burguês já no século XVII; e uma outra, voltada propriamente ao estatuto ontológico espinosano; dentre tantos, destaca-se Gilles Deleuze, cuja análise se debruça sobre as questões do funcionamento do real, desdobrando-se num plano ético, ontológico e, até mesmo, político. Isto posto, existe uma particularidade na leitura francesa sobre a *ontologia do necessário* de Espinosa: não se trata de fornecer mais uma “imagem” sobre ele, mas de fornecer uma reavaliação do plano do plano ontológico de onde nasce a prática política do presente *a partir dele*.

2.1 ESPINOSA: UM SÓ OU MÚLTIPLOS?

Ainda que o filósofo holandês tivesse um grupo secreto e seleto de leitores que comungavam de seu pensamento, não foi neste momento que se fundaram as leituras sistemáticas de sua filosofia. Isso se dá pelo fato de que esse “círculo espinosista” não conseguiu ler propriamente o conjunto da obra. A falta de leitura completa impediu uma análise que pudesse enlaçar a complexidade de seu tom ontológico e suas reverberações no campo prático. Isso foi resultado do profundo ostracismo e rechaçamento que suas obras tiveram após tantas proibições tanto pela igreja católica quanto pela comunidade judaica (Chauí, 1999, p. 259). Esse pequeno e fragmentado grupo de “radicais” que se formou pela Holanda, lia-o escondido e em partes – apenas alguns trechos desconexos da obra, mas nunca a obra completa, devido ao medo de retaliações. Ser “espinosista”, em determinado momento, foi sinônimo de maligno, por isso, eram cuidadosos ao lê-lo para evitar uma morte social (Deleuze, 2002, p. 13).

A atmosfera de oposição, sobretudo dos cartesianos, tornou-se forte e, dentre tantos, podem ser destacados alguns. No caso de Nicolas Malebranche, foi um personagem que visou resistir³ à imanência do método geométrico, mas que pela falta de uma leitura profunda⁴ na obra espinosana, acabou não tendo tanta relevância para a construção de críticas contundentes, incapacitando-o de se tornar, de fato, um grande opositor; pelo contrário, os pontos de

³ Malebranche em diversas passagens trava um embate entre sua filosofia e a de Espinosa, do qual mostra o intuito de se manter aquém a filosofia espinosana. Nesta obra, Malebranche, inclusive, caracteriza Espinosa como o “ímpio Espinosa”. Ver em Malebranche, N. *Diálogos de um filósofo cristão e de um filósofo chinês*. Lisboa, edições 70. p. 147.

⁴ Além do fato de que a correspondência entre Malebranche e Dortous de Mairan inicia com a confissão de Malebranche: “Outrora li uma parte, mas *rapidamente* me desgostei, não somente pelas consequências que são horrorosas, mas também pela falsidade das pretensas demonstrações do autor [...]”. Isso mostra que Malebranche já tinha, em certo sentido, uma opinião formada sobre Espinosa, muito embora não tenha se dedicado à obra espinosana. Essa preconceção de Malebranche pode ser observada nas leituras posteriores das cartas. Ver em Malebranche, N., & Münchow, C. Z. (2009). Cartas de Malebranche a Dortous de Mairan. *Revista Conatus - Filosofia De Spinoza (ISSN 1981-7509)*, 3(6), 83–93.

interseção com os de Espinosa acabaram por reduzir sua filosofia a uma forma de espinosismo sem o ateísmo ou mesmo uma forma de espinosismo degenerado⁵.

O que se vê em Malebranche, notadamente, é um constante remanejamento conceitual da filosofia cartesiana como forma de contraposição. No entanto, a todo momento esbarra em limites interpretativos e é forçado a tangenciar⁶ alguns temas para não ser envolvido pelo sistema espinosano. Isso gera certa instabilidade da crítica feita por Malebranche, já que este não analisa os conceitos espinosanos por si próprios, mas os alinhada com significações de outros pensamentos, como o de Descartes. Tal inconsistência analítica é, inclusive, constatada pelo seu próprio discípulo Mairan em correspondência, como nos mostra Chauí (1999, p. 268, Grifos do autor):

Afirmando, [segundo Mairan], que Espinosa só é refutável se for possível uma crítica interna de seu discurso, acrescentando que não há como efetuar tal crítica e declarando que os argumentos de Malebranche permanecem extrínsecos à obra, Mairan declara Espinosa irrefutável e, por conseguinte, [declara] a fragilidade do pensamento malebrancheano.

A obra do filósofo holandês encontra muitas resistências, sobretudo quanto a adesão a alguns temas delicados de sua época, como é o caso das *colunas do ateísmo*, identificadas por Henry More⁷, que denuncia a supressão de um Deus transcendente causado pelo estabelecimento da substância única e absolutamente infinita. Para More, as consequências espinosistas recaem em conclusões que, do ponto de vista metafísico, são impossíveis; além disso, destacam a crueldade sob o prisma da religião, isso porque a *causa sui* da qual fala Espinosa não deixa espaço para o governo divino, sendo, portanto, uma unidade mecânica e altamente material, isto é, um princípio cosmológico que gera sequências causais cegas e brutas, que nada mais são do que um automatismo da natureza.

No caso de More, em seu *Enchiridion Metaphysicum* (Manual de Metafísica), o ponto de partida é a discussão da extensão, apoiando-se na crítica às Proposições 6 e 7 da primeira parte da Ética, das quais dizem respeito, respectivamente, à demonstração espinosana da impossibilidade de uma substância produzir outra, bem como à igualdade entre a essência da

⁵ Hegel é um entre tantos que reduzem a filosofia de Malebranche, vejamos: “Si analizamos esto a fondo, vemos que este punto de vista no se distingue del spinozismo. Es cierto que Malebranche, de un modo particular, presenta el alma y las cosas como independientes; pero esto se evapora como el humo em cuanto penetramos rigurosamente em el fundamento”. (Ver em Hegel, F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía – tomo III*). No entanto, a efeito ilustrativo, essa ideia de apenas um “decalque espinosano” também é tida por Feuerbach muito pelo fato de que o núcleo da substância de Malebranche contém elementos da filosofia espinosana.

⁶ Ver em Chauí, M. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 263-280.

⁷ Idem, p. 255-263.

substância e o existir. Além disso, para ele, a primeira parte da *Ética* tem por intuito atribuir uma nova instância à matéria, colocando-a como eterna, infinita e necessária. Entretanto, o problema aqui é que, se uma substância não pode originar de outra e existe apenas uma, isso implica na *segunda coluna do ateísmo*: a substância como *causa sui* representa uma verdadeira ameaça que degenera a verdadeira concepção de Deus. Revela, então, segundo More, o intuito da *fatuidade de um fanfarrão* que é “concluir a existência necessária de sua amada matéria’ e, portanto, afirmar que a matéria é infinita e eterna; e que é Deus” (Chauí, 1999, p. 258).

Ainda que não nos alonguemos nas discussões de tais críticas, tratando Malebranche e More *an passant*, pode-se perceber certa confusão conceitual na qual são estruturados seus respectivos apontamentos. No entanto, tanto Malebranche quanto More, discutem propriamente a questão da extensão na substância de Espinosa, dos quais tomam posições diferentes, mas que mostram, ao mesmo tempo, uma busca por refutar a “inteligência perniciosa” de Espinosa, que teria proposto um universo caótico e fatalista, uma vez que fora negado o intelecto divino e, conseqüentemente, a Vontade de Deus. Isso ocorre, porque a discussão que travam corresponde a propriedades da substância totalmente diferentes da que Espinosa indica, pois partem de premissas cartesianas.

Em linhas gerais, as posições contrárias à Espinosa, muito mais pelo tom satírico dado do que pelo aprofundamento analítico, resultando no aumento de curiosos acerca de sua obra. Isso pode ser resumido nas palavras de Dortous de Mairan, jovem seguidor de Nicolas Malebranche: “Li a *Ética*”, escreve ele, “e por mais que lute contra ela, sinto-me arrastado pela sedução de seu rigor demonstrativo”⁸. O tom da correspondência de Dortous é ainda mais revelador quando continua: “Procurei auxílio nas refutações escritas contra Espinosa, mas de pouco me serviram, porque os autores não o compreenderam e permanecem exteriores ao discurso que pretendem destruir” (Chauí, 1999, p. 263). Tal desabafo do jovem apenas confirma que a classe responsável por fazer frente ao *more geometricus*, do ponto de vista analítico, poderíamos dizer que é empobrecida, gerando críticas que não conseguem invalidar o pensamento de Espinosa.

É a partir de Pierre Bayle que se funda propriamente o espinosismo, não com o intuito de defesa da obra espinosana, mas pelo desejo de mostrar as incoerências das construções do sistema. Fundamentalmente, no “Verbete Spinoza”, presente no seu *Dicionário histórico e*

⁸ Ver em Malebranche, *Correspondence avec J.J Dortous de Mairan*. Ed. J. Mareau, Paris, 1947. *Première lettre* apud Chauí, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

crítico (1647), Bayle apresenta algo diferente do que fora anteriormente trabalhado, como bem explica Marilena Chauí:

[...] o verbete de Bayle oferece o primeiro apanhado da vida do filósofo e a primeira vasta sistematização de tudo quanto, até então, fora escrito sobre Espinosa ou a partir dele. Ali, Bayle desenvolve sua própria refutação da obra espinosana recolhendo muitas das críticas que lhe são anteriores, e embora, sob muitos aspectos, seja devedor de refutações de Henry More, Boyle e Malebranche, deles se afasta porque seu ceticismo metafísico e seu fideísmo o conduzem noutra direção. (Chauí, 1999, p. 281).

Bayle passa a nortear o horizonte do espinosismo, oferecendo imagens que irão conduzir as futuras séries de interpretações da obra do filósofo holandês. A imagem de *Maledictus* passa a vigorar e guiar os leitores filósofos⁹ e não filósofos. Sua rápida adesão pelo público se dá no fato de que era um jornalista que emitia opiniões sobre política e as questões de seu período, formando opiniões que foram facilmente reproduzidas sem o mínimo de rigor.

Após a excomunhão de Espinosa e após a proibição de seus livros, pairava uma certa curiosidade para saber o que havia escrito o filósofo que tanto chocou os líderes religiosos da época; é desse modo que o jornalista se torna muito popular e é, inclusive, mais lido que o próprio Espinosa. Desse modo, fora montada uma caricatura sobre Benedictus e estabelecidas diversas generalizações arbitrárias sobre seu pensamento, mas que ficaram cravadas no alicerce da futura tradição interpretativa do espinosismo.

O método adotado por Bayle era totalmente diferente dos opositores anteriores. O intuito aqui era não construir uma filosofia aposta às proposições espinosistas, mas sim fazer com que o próprio sistema de Espinosa voltasse contra si. Oferece um conjunto de ideias ao imaginário popular quanto ao “perigo espinosano”, causando um sentimento de mal-estar em seus leitores, como bem nos mostra Steven Nadler:

Embora admirador do caráter de Spinoza, Bayle iniciando [o verbete] *Spinoza* no seu *Dicionário*, descreve-o como “um judeu de nascença, mais tarde um desertor do judaísmo e, por fim, um ateu”. Ele insiste que Spinoza “morreu convencido por completo de seu ateísmo” e plantou a semente da corrupção nos outros. (1999, p. 246, tradução nossa)

A estrutura de seus verbetes é um tanto complexa. À primeira vista, existe uma confusão entre o que é texto principal e as notas de rodapé, justamente com o intuito de fornecer informações que, ainda que não possuam conexão com o texto principal, são importantes para a construção do “arquetipo Espinosa” (Chauí, 2009, p. 319). A estrutura de seu *Dicionário* não

⁹ Um ponto muito interessante, diga-se de passagem muito importante, é Bayle o primeiro a suscitar a carência de *princípio de individuação*, argumento que será utilizado por Hegel, embora seja adotada em sentidos diferentes, mas que possuem intuítos comuns, a saber a falta de indivíduos reais na filosofia de Espinosa. (Ibidem, p. 312)

se dá como um erro inocente, mas sim como uma argumentação de um promotor que força os juízes – os interlocutores – a aceitar a petição. O que é narrado era baseado na coleta de descrições de testemunhas quanto à sua personalidade, cruzado com as críticas lançadas contra o filósofo holandês, mas pouco se debruça propriamente na análise realizada por Espinosa.

O curioso fato é que Bayle chegou em uma certa aporia, isso porque todos os adjetivos, diga-se de passagem, negativos que surgiram das críticas contra as obras de Espinosa não reverberavam sua personalidade. A imagem de uma pessoa bondosa, serena, pacata e honesta, aliada ao tom ácido das obras, fazia dele um “ateu de virtudes” (Chauí, 2009, p. 218), mas a questão que se impõe é como uma pessoa com certos atributos pôde degenerar ao ponto do ateísmo? A resposta de Bayle é a que vai nortear algumas perspectivas interpretativas que perduram ainda hoje¹⁰, a saber que Espinosa desenvolveu uma forma exagerada de cartesianismo¹¹, isto é, “que o espinosismo formou-se por um prolongamento lógico do cartesianismo” (Delbos, 2002, p. 213), muito por conta da predominância de um cartesianismo muito forte no interior da Holanda neste período.

2.1.1 OS DIVERSOS ROSTOS DE ESPINOSA

Em via de regra, o projeto de Bayle é mostrar o tom obscuro da obra de Espinosa, instaurando a ideia de um local perigoso, pernicioso e contraditório. A razão sem limites do holandês teria o forçado a buscar uma liberdade num universo puramente necessário, afastado da ideia de finalidade. Seu *Dicionário* é severo por construir, dentre tantas coisas, a imagem de uma perda de originalidade política e ontológica pelo fato de “ver o espinosismo em tudo” e com isso trazer a imagem do eleatismo ao espinosismo, do qual vai ser explorado posteriormente. Vejamos como Chauí debate essa questão:

Embora o *verbete Spinoza* tenha dependido do enorme e paciente esforço de erudição de Bayle, que recorreu a tudo quanto havia sido escrito sobre o filósofo, o efeito produzido foi surpreendente porque, pela primeira vez, impôs a imagem completa do espinosismo e pôde determinar a maneira como a obra de Espinosa seria lida ou, na maioria das vezes, substituída pela leitura do *Dicionário* (Chauí, 1999, p. 313)

¹⁰ Como é o caso de Nyden Bullock em seu texto *Spinoza's Radical Cartesian Mind* (2007). A autora destaca o contexto de um cartesianismo *sui generis*, um fenômeno que não pôde ser visto em outros campos da Europa, tão somente na Holanda. Tal discussão será aprofundada em local apropriado.

¹¹ Para além dessa visão simplista, Victor Delbos (2002, p. 22), no seu curso intitulado *O Espinosismo*, destaca que existe uma apropriação de elementos cartesianos que foram redimensionados e ganham novos sentidos ao ponto de que “às vezes [é] até nitidamente oposto ao [pensamento] de Descartes”. Antes de tudo, “à influência de Descartes é preciso acrescentar a influência da literatura judaica da Idade Média, filosófica e exegetica, e até mesmo, em certa medida, a influência da Cabala; a influência também do neoplatonismo panteísta e naturalista do Renascimento; a influência, enfim, de certos escolásticos recentes que ofereciam definições e explicações de conceitos aos quais a metafísica cartesiana pouco ou nada se referira” (Idem).

Ainda que tomemos o ambiente das críticas a Espinosa de forma *an passant*, já que não é nossa intenção discutir cada crítica em profundidade, mas elucidar sobre o conteúdo debatido nas outras fases de interpretações do espinosismo. Nesse, pode-se perceber que o cenário interpretativo espinosano passa a ser orientado pelos escritos de Pierre Bayle. Assim, destacam-se alguns retratos, como o de Espinosa como *o cabalista*¹², que destacava um certo esoterismo ou um misticismo existente em Espinosa, do qual fora explorada por Leibniz que muito se serviu do *Elucidarius Cabalisticus* de Wachter.

Outra visão é de Espinosa como *oriental*, uma perspectiva trabalhada por Malebranche, Leibniz e amplamente explorada por Hegel (1995, p. 299-301), indicando uma ressonância do pensamento oriental na filosofia do holandês. Isso se deve ao fato de que Espinosa não estava envolvido pelas demandas ocidentais que fundamentam a Modernidade, especialmente quanto às noções metafísicas dicotômicas amplamente difundidas pela tradição da filosofia e pela tradição teológica (judaico-cristianismo), que incorpora tais dualismos para a elaboração de suas perspectivas normatizadoras.

o de *idealista* foi um retorno expressivo à filosofia de Espinosa pelo Idealismo Alemão, visando resolver alguns problemas deixados por Kant. Isso impeliu os filósofos desta tradição a buscarem o monismo espinosano como ponto de partida para criticar o modelo dicotômico do real, devido ao desdobramento da realidade entre o fenômeno e nûmeno, diferença entre faculdades intuitivas e intelectivas, razão pura e a razão pura-prática, etc. Essa análise foi

¹² Aparentemente na literatura, existem duas formas de analisar tal questão. A primeira é a posição adotada por Wachter, trançando a relação entre Espinosa e a Cabala, do qual destaca a tentativa de Espinosa de utilizar das Escrituras para construir seu Deus, mesmo que precise, segundo seus críticos, a perverter. Como visto na nota anterior, Victor Delbos (1916) assinala a necessidade de ter em mente que existe uma certa influência da literatura judaica da Idade Média, bem como a influência da Cabala e até mesmo, dentro outros, de alguns escolásticos sobre a filosofia de Espinosa. Cf. DELBOS, Victor. *O Espinosismo. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso, 2002*; já a outra, é puramente o misticismo do qual deriva uma “razão sem limites”, a crítica destacada por Leibniz após o seu “desencantamento” para com Espinosa, levando-o a tecer comentários à EI, Prop. II (proposição que prepara o princípio de *causa sui*, bem como já dá margem para descrever a não existência de duas ou mais substâncias), donde Leibniz, a partir de uma argumentação dúbia, discorda de Espinosa no momento em que percebe a pura determinação como uma possível perda ou regressão da autonomia dos seres dotados de razão a um puro “necessitarismo” inteligível ou uma determinação absoluta. Isso ocorre, porque a “teoria da noção completa” de Leibniz se recusa em separar inteligibilidade e autonomia da razão. A argumentação é dúbia na medida que a construção dos planos das mônadas, aparentemente, incorpora algumas propriedades da substância tais como elas aparecem em Espinosa, a saber, o caráter de “causa de si” e “ser em si” para desenvolver a independência das substâncias entre si. O caráter dúbio das críticas de Leibniz dirigidas à Espinosa é uma larga discussão feita pelos norte-americanos cujos destacam reverberações espinosanas dentro de algumas obras de Leibniz, sobretudo em *De Summa Rerum* (1675), argumentando que Leibniz não desconsidera a posição de Espinosa, mas visa reformular as questões do monismo substancial. Ver em Laerke, M. *Leibniz’s encounter with Spinoza’s monism, October 1675 to February 1678*. In: *The Oxford Handbook of Spinoza. Chapter 20, 2013, p.434-463*.

trabalhada¹³ por Fichte e Schelling e, posteriormente por Hegel¹⁴, embora em um determinado momento se separem do espinosismo e até mesmo o critiquem.

O rosto *materialista* que serão trabalhados de forma mais incisiva pelos franceses sob duas vertentes: 1) separar o Marxismo do idealismo de Hegel, resgatando o tom do materialismo de Espinosa, neutralizando a herança hegeliana e ocorre com Louis Althusser, Antônio Negri, Etienne Balibar, etc. (Chauí, 2007, p. 58); 2) resolver os problemas interpretativos da tradição do espinosismo, mas sem se furtar de responder as críticas de Hegel ao filósofo holandês a partir de Martial Gueroult, Gilles Deleuze, Pierre Macherey e outros (Ibidem, 57).

2.1.2 O ESPINOSISMO À MARGEM

De forma genérica, Bayle, segundo Marilena Chauí (1999, p. 281) é o primeiro que fixa a ideia de um suposto “perigo espinosano”, o qual irá ser muito atraente num futuro da tradição interpretativa do filósofo e uma arma usada contra o idealismo alemão à forma de *materialismo* manobrada por Feuerbach, Marx, Engels da tradição ocidental, bem como por Jorge Plekhanov e outros da tradição euroasiática.

No entanto, anterior a esse novo rumo, Espinosa foi execrado ou mesmo inviabilizado, como destaca Victor Delbos (2002, p. 180), em seu curso *O espinosismo (1916)*, que as obras do holandês não tiveram nenhuma atualização no século XVIII, passando despercebido como foco de análise rígida, mas sempre como alvo de críticas. O cenário passa a ser outro no início do século XIX: a Alemanha é tomada por curiosidade em relação à Espinosa, mas algo que não representou grandes avanços interpretativos, embora tal atmosfera possuísse alguns pontos adversos¹⁵ à filosofia do holandês.

¹³ Uma empreitada percorrida pelos pesquisadores anglo-americanos, no intuito de entender as possibilidades da influência de Espinosa no idealismo após Kant, fornecendo alguns parâmetros de análise que conseguem resolver problemáticas obscuras no pensamento de Fichte e Schelling. Cf. GUILHERME, A. *Fichte and Schelling: The Spinoza connection. The influence of Spinoza on the Fichtean and Schellingian systems of philosophy*. Doctoral Thesis, Durham University, 2009.

¹⁴ As investigações de influência de Espinosa em Hegel foram largamente trabalhadas, não somente pela tradição Ocidental da filosofia, mas também pelos pesquisadores norte-americanos, dos quais possuem um núcleo forte de investigação de uma possível influência espinosana no pano de fundo inicial do que ficou conhecido como *Idealismo Alemão*.

¹⁵ Cabe ressaltar a dificuldade em explicar esse momento do espinosismo na Alemanha. Delbos (2016) afirma que “essa tendência da Alemanha em reconstituir o spinozismo foi contrariada e por um instante barrada pela filosofia de [Immanuel] Kant [1724-1804]. A filosofia de Kant oferece um contraste tão grande com a filosofia de Spinoza, que temos dificuldade em explicar como as doutrinas alemãs saídas do kantismo foram tão facilmente imbuídas do espírito spinozista. O que talvez seja mais singular é como a filosofia de Kant pôde nascer e se desenvolver em uma nação predestinada ao spinozismo por todos os seus instintos intelectuais” (Cf. Delbos, Victor. *A ética spinozista e a moral de Kant*. In: *o problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo*. Tradução de Martha de Aratanha. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016).

Foi somente ao final deste mesmo século que surgiram formidáveis avanços de revisão de obras e até mesmo com o surgimento de um opúsculo¹⁶ atribuído à Espinosa (*Tratado sobre o Arco-íris*); novas traduções das obras; assim como, no que se refere ao conjunto de cartas de Espinosa, esse avanço pôde ser notado, pois foram completadas ou corrigidas as correspondências já existentes e até mesmo sendo adicionadas novas epístolas (Delbos, 2002, p. 180).

Mas a que se pode atribuir essa marginalização de Espinosa? Pode-se pontuar algumas questões em relação a esta pergunta, que servem como artifício para pensar o que motiva esse isolamento. No curso destes três séculos, sobretudo dois deles (XVII e XVIII), à filosofia de Espinosa foi impregnada de vícios interpretativos que corroboraram significativamente para um ostracismo que perdura até hoje, mesmo com a ampliação dos centros de pesquisa em Espinosa pelo mundo. Como nos explica Delbos (2002, p. 204, grifo do autor), essa herança impactou diretamente nas recepções da obra de Espinosa, não deram “nem um direito de interpretar o sistema espinosano para além ou a despeito do colocado pela *Ética*”.

O fator determinante aqui é a maneira como as instituições religiosas operavam no intuito de combater tudo aquilo que consideravam ameaçador em alguma medida no campo ideológico, econômico e social. Embora os interesses estivessem mudando e atendendo demandas de cada período, essas instituições continuaram selecionando os processos de narração da história, determinando o que devia e o que não devia ser publicado, lido e dito. É inegável o estabelecimento do poder teológico como dominante no processo de construção do *ethos* do sujeito europeu e rapidamente Espinosa se torna um perigo, porque ele “pede que se aplique a razão à Escritura a fim de discernir o que é atribuição apócrifa, composição acidental, figura exterior, e o que é sentido autêntico e certo” (Ibidem, p. 202). Desse modo, a hegemonia teológica, em detrimento da história, viabilizou aqueles que em determinado momento corroboraram, de alguma forma, com a manutenção do seu controle na sociedade e inviabilizou aqueles que ameaçaram a vigência de tal influência.

Para a manutenção do poder, é óbvio, o que deve ser contado são todas as teorias que avançam o campo do conhecimento, desde que esse progresso não abandone o que há de mais

¹⁶ Algo que ainda não se tem muito certeza, pois possui uma formatação própria muito diferente do que o habitual. Algumas edições francesas do *Breve tratado sobre o homem, Deus e seu bem-estar (1660)* abarcavam este opúsculo em forma de capítulo sob o nome de *Tratado sobre o cálculo algébrico do arco-íris* ou *Cálculo das probabilidades*, fazendo as devidas ressalvas sobre a autoria do capítulo. Cf. Delbos, 2002, p. 181.

precioso para este poder¹⁷: a manutenção do transcendente, a dicotomia corpo/alma, a separação dos mundos, a valorização do campo racional em detrimento ao pulsional. A estes é dado um cortejo triunfal, nos quais a coroa é a valorização de seu pensamento por entre os tempos; do outro lado, corpos dilacerados que vão ser esquecidos paulatinamente¹⁸.

Adentrando na questão da dominação histórica, podemos observar o motivo pelo qual certos autores, como Descartes, um exemplo particularmente relevante para nossa pesquisa, foram amplamente celebrados ao longo da história da filosofia em função de limites interpretativos impostos por uma tradição filosófica dominante da época, comprometendo diversos aspectos da ontologia cartesiana para não transgredir esses limites¹⁹, aspecto que observaremos no segundo capítulo dessa dissertação.

O que eram as pessoas que formaram o primeiro núcleo do espinosismo? Católicos e Protestantes, influenciados pela filosofia escolástica ou pelos ensinamentos calvinistas. Como vimos, esse primeiro núcleo sistemático da obra certamente não teve intuito de fornecer comentários que alavancassem as perspectivas do filósofo. Pelo contrário, o intuito era de criticar para mostrar aos leitores os “erros desastrosos” do holandês. Pierre Bayle, no conjunto de seus textos sobre Espinosa, forneceu uma visão simplificadora acerca dessas obras, moldando gradualmente o imaginário de leitores que, por vezes, não haviam lido Espinosa (Chauí, 2009, p. 314).

Essas imagens simplistas fornecidas por Bayle não permitiam margem para ir a fundo nos conceitos espinosanos, funcionando como uma redução tendenciada, guiando os leitores a compreensão por certo viés (Ibidem.). A tradição filosófica seguiu padrões interpretativos que cumprem a exigência previamente programada pelos mecanismos de controle do poder

¹⁷ Deleuze, em *Espinosa: filosofia prática*, apresenta esses e outros motivos que serão responsáveis pela condenação de Espinosa em todas as instâncias do poder teológico, a saber a denúncia da “consciência”, dos “valores” e das “paixões tristes” (2001, p. 23). Dessa forma, nos fica clara a ideia de que o poder teológico possui essas exigências.

¹⁸ ¹⁸ No Brasil, por exemplo, a presença da Igreja no pensamento universitário foi um fator determinante para afastar Espinosa como objeto de pesquisa (Chauí, 2007, p. 58).

¹⁹ Faz-se referência ao *Tratado do homem (1664)* ou *Tratado da luz (redação inicial em 1630)*, cujo foco é propriamente depurar as certezas que a “ciência escolástica” havia elaborado. Após o término da escrita do texto, Descartes prefere não o publicar por sua defesa ao modelo heliocêntrico como novo paradigma cosmológico frente ao aristotelismo, sendo, portanto, díspares aos interesses da Igreja Católica. Como pode ser observado na introdução de Pablo Rubén Mariconda ao livro *Discurso do método (1637)*: “No que diz respeito à comunicação, Descartes se detém longamente nas razões para publicar ou não os resultados, as quais envolvem questões sobre quem reconhecer como interlocutor; sobre quais objeções e críticas responder ou não; sobre o tempo que se perde em polêmicas e controvérsias; e sobre quais os riscos de publicar em virtude das restrições religiosas que pesam sobre certos temas, tal como o movimento da terra. **In:** Descartes, René. *Discurso do método & Ensaios*. Tradução de César Augusto Battisti et al. São Paulo: Editora Unesp, 2018, **prefácio**, p. 37.

teológico, ancorando certas tendências simplistas, reducionistas e arbitrárias quanto aos termos fundantes de Espinosa (Ibid.).

Não se pode acreditar que isso se dê unicamente por incompreensão acerca de sua filosofia sob a égide de imputar o problema no uso de vocabulários que poderiam adensar a argumentação, levando a esta suposta incompreensão. No entanto, fica fácil perceber o que era o espinosismo dos dois primeiros séculos posteriores às publicações das obras, tendo em vista que Espinosa expressa uma potência argumentativa capaz de destruir a viga mestra que mantém de pé o sistema de opressão que aglutina os fatos históricos e os adequa às suas exigências. Uma capacidade para ditar a história ao seu bel-prazer, tal como nos mostra Deleuze:

E em todos, quer seja Descartes, Malebranche, Leibniz, temos a impressão de que a fronteira entre a filosofia e a teologia é extremamente vaga. Por que a filosofia está de tal maneira comprometida com Deus? E o está até a revolução dos filósofos do século XVIII. É um compromisso ou alguma coisa um pouco mais pura? Poderíamos dizer que o pensamento, até o fim do século XVII, deve levar muito em conta as exigências da Igreja (Deleuze, 2009, p. 57)

A leitura que se fez de Espinosa não é puramente inconsistente, pelo contrário, são leituras com vieses políticos determinados, isso porque, antes de tudo, a obra espinosana é uma denúncia intelectual – contra²⁰ a baixeza do pensamento em que repousou a filosofia – e uma denúncia quanto a conjuntura política de sua época, fornecendo propostas contundentes contra tais problemas. Mas não poderia ser apenas um pequeno contrassenso, o espinosismo é ousado em mencionar e atualizar o termo “sagrado” do divino. A *Ética* parece mexer em um vespeiro do moralismo, isso pode ser elucidado na posição de Delbos quando diz que “por muito tempo, glorificado ou execrado no mais das vezes por contrassenso, Espinosa foi certamente mais mencionado que lido” (Delbos, 2002, p. 180).

Já no final do século XVIII, Espinosa passa então pelo crivo do método hegeliano. Certamente não se pode dizer tão somente que a leitura que Hegel faz de Espinosa tem como intuito de menosprezar. Embora o tom de sátira a Espinosa seja notável, as análises hegelianas,

²⁰ Segundo Deleuze, em *Espinosa, filosofia prática (1981)*, existe em Espinosa uma contundente denúncia a todos os fatores que separam os homens da própria vida, buscando sua própria servidão. Precisamente, a moral cristã, como fator de construção de imaginário dos sujeitos, atua a partir das categorias Bem/Mal, a ideia de pecado, a culpa, etc. com escopo de orientar os indivíduos contra a vida. Assim, essas categorias introduzem no imaginário popular ilusões desencadeadas por conta do medo e da esperança, enquanto afetos principais para incitar as *paixões tristes*. Um indivíduo fragilizado possui medo, agarrando-se a qualquer coisa para suprimir esta instabilidade, em que a *providência divina* é a dose segura de esperança para guiar os indivíduos. Compreendemos que seja por isso que Espinosa inicia a *sua obra magna* por Deus, ao ser necessário retirar a consciência do âmbito de ilusões e afastar o julgamento de Deus, com vistas a instaurar, no lugar da moral, a *Ética*. Assim, o *princípio cosmológico* de Espinosa possibilita a reavaliação de tudo o que a tradição de pensamento elaborou e é, precisamente, essas potencialidades do pensamento espinosano que será trabalhada pela leitura francesa de Espinosa.

diferente do primeiro movimento do espinosismo, são trabalhadas do ponto de vista rigoroso. Como já citado, Fichte e Schelling são influenciados pelo monismo substancial como forma de superar a dicotomia deixada ainda por Kant, pelo fato de haver uma coalizão entre o finito e o infinito em Deus, contrária a qualquer forma de dualismo.

2.2 O ESPINOSA DE HEGEL: A DIFERENÇA NO *SER POSITIVO* E NO *SER NEGATIVO*

[...] como vemos em Hegel, que peidava fino só de pensar em ser confundido com Spinoza [...]. (Goddard, 2017, p. 25)

Para nossa pesquisa é de fundamental importância elucidar como foi construída a interpretação hegeliana e o que esta representou. A importância deste debate possui duas vias de análise. A primeira consiste no fato de que as leituras hegelianas passaram a nortear as próximas recepções de Espinosa, inclusive reforçando traços de puro simplismo ou mesmo de início da filosofia – uma sátira ao holandês a partir da *radicalização do absoluto*, como veremos a seguir. Quanto a segunda via, uma das principais para a progressão de nossa pesquisa, é a maneira como os franceses passaram a responder tais críticas, indicando a limitação da leitura hegeliana sobre diversos momentos da história da filosofia, inclusive sobre o espinosismo.

Nesse sentido, acreditamos que o debate Hegel-Espinosa é muito caro à Deleuze, já que se pode perceber em algumas passagens, sobretudo nas suas teses de doutorado, *Diferença e repetição* (1968) e *Espinosa e o problema da expressão* (1968), um esforço por responder Hegel, inclusive adotando a posição de um “anti-hegelianismo generalizado”. Fundamentalmente, a crítica deleuziana parte de diferenças fundamentais em seu trato ontológico, das quais produzem questões implicações práticas diversas no que tange o campo da norma e organização social.

A crítica direcionada a Hegel consiste numa discussão de cunho político, formando-se a partir de um contexto em que os contemporâneos, sobremaneira no pós-guerra, passam a questionar qual a real função do sistema dialético, uma vez que tem por intuito promover um processo de integração²¹ sem ruptura efetiva, travestida de uma antropologia humanista. Em linhas introdutórias, o núcleo da crítica de Deleuze visa questionar a proposta dialética adotada

²¹ Lembremos do movimento de *integralismo* que foi a defesa de que a Igreja Católica deveria comandar as questões civis e religiosas. Assim, se comportaria como um conjunto de práticas políticas aliadas um conjunto de conceitos teóricos para promover uma conjuntura política correspondendo a demandas da doutrina religiosa, as quais *integram* controle político (econômico e social) a partir do reforço de um contundente plano ideológico que auxiliasse na fixação de um certo momento político a favor do poder teológico, sendo contrárias ao pluralismo ético-ideológico. Pode ser visto este movimento tanto na Europa do século XIX com quanto no Brasil, durante o período de 2018 - 2022, com o lema pífio “Deus, pátria e família” alcançou o auge na tentativa falha de golpe militar.

como sufrágio para esta conjuntura política caótica - beira o colapso de bem-estar social, um verdadeiro cenário de ruptura de ordem política, ideológica e econômica –, mas que, por conta de seu caráter teleológico, é normativa e conservadora, na qual sufoca a produção da diferença (Safatle, 2016, p.141).

Dessa maneira, existe o intuito de mobilizar uma crítica a um sistema político que está alinhado com agendas e exigências do próprio poder teológico, condicionando o campo político a partir de uma certa moralidade. Nesse sentido, existe uma necessidade de que esta crítica parta, inclusive, de um pano de fundo ético e ontológico. *A Ética e o Tratado Teológico-político* rechaçam o *modus operandi* de um sistema cuja força motriz é o reforço das *paixões tristes*, como uma possibilidade de manutenção do poder (TTP, 2002, p. CXXXVI, pref.).

A falha em que recai a dialética hegeliana se dá no fato de que Hegel está preso em “limites representacionais da consciência psicológica” (Safatle, 2016, p. 132), fruto de limites lógicos de uma *antropologia da consciência*. Contra as elucubrações hegelianas, uma pergunta vem à tona: Como é possível propor uma ontologia da diferença indo além dos limites da dialética?

O que se deve ter em foco é, necessariamente, que ambos estão tratando do problema do infinito, entendendo o “papel estabilizador do recurso ao fundamento” (Safatle, 2019, p. 134), isto é, a filosofia enquanto conhecimento rigoroso necessita estar preocupada por definir, de forma segura, o infinito enquanto local em que o pensamento está imbuído. Nesse sentido, tanto Hegel quanto Deleuze, embora estejam discutindo a definição do infinito, partem de bases ontológicas diametralmente opostas entre si (Ibidem), as quais os levaram a caminhos distintos, a saber, o primeiro vai em direção às formas de determinação do entendimento, já o último caminha na empreitada de romper os limites mais simples de representação, rompendo com o primado da identidade.

Espinosa então é posto, parece-nos, num local de destaque por Deleuze pelo caráter liberador de sua filosofia, garantido pela redefinição do plano ontológico. Dessa forma, desconsidera qualquer compromisso com o transcendente, entendendo o mundo por seus processos internos, Espinosa busca compreender o mundo como ele é e não como gostaríamos que ele fosse (TP, cap. I, §1). Nesse sentido, o intuito é de construir rotas em direção à reavaliação das formas de pensar e viver a partir da crítica aos limites da representação. Contudo, a questão que se impõe é a seguinte: por que a filosofia contemporânea evocaria a restituição de uma ontologia, cujo princípio é Deus? Veremos por parte.

2.2.1 A CRÍTICA DE HEGEL À ESPINOSA

Hegel vê em Espinosa a figura de um precursor na tentativa de pensar unidade existente entre *absoluto* e o *modo*, isto é, entre o infinito e o finito, ou mesmo, entre o absoluto e o pensamento, como um eco do pensamento oriental introduzido na Europa (Hegel, 1955, p. 299). No entanto, rapidamente chega-se ao limite de disposições de dois pensamentos aparentemente incompatíveis, partindo da questão nevrálgica de como se forma a diferença num sistema do absoluto calcado fundamentalmente na pura afirmação e de outro a necessidade da negação como fundamental para a diferença. Isto se torna extremamente delicado e importante, já que é dada, nesse ponto, as diretrizes gerais para o estabelecimento de um novo degrau da *univocidade do ser* a partir do duplo papel do atributo que é fornecida pela sua leitura de Espinosa que fundamenta um plano da imanência absoluta de Deus.

Se pudermos introduzir o debate, poder-se-ia dizer que a esfera problemática da questão se dá na identificação da suposta a rigidez da substância em Espinosa, isto é, “Deus é demasiado” (Hegel, 1955, p. 304). Para Hegel, Espinosa formula uma substância tão cheia de si no seu interior que não deixa espaço para o conceito da negação, ou seja, rompe com o *princípio de individuação*, elemento fundamental para constituição da diferença (Ibid.). Disso se segue, nas palavras de Hegel, que “a grandeza do modo de pensar de Espinosa consiste em poder renunciar a tudo o que é determinado, a tudo que é particular, concentrando-se tão somente no Uno” (Hegel, 1955, p. 285). Na análise hegeliana, determinar é negar, isto é, condição basilar para o surgimento da diferença. No entanto, segundo o filósofo alemão, a substância espinosana é *indeterminada*, justamente por dissolver toda determinação no interior de si, daí se segue que a conclusão é de que o projeto espinosano é uma “impossibilidade lógica” (Ibidem).

A grandeza espinosana rapidamente envereda uma querela de críticas por parte de Hegel, o qual pretendeu mostrar as limitações deste pensamento, utilizando dois aspectos importantes da filosofia de Espinosa, sobretudo quando evocadas as definições 3²² e 4²³ da primeira parte da *Ética*. Quando analisada a estrutura ontológica da *Ética*, percebe-se, segundo Hegel, a questão do *acosmismo*. A *rigidez* substancial converteria a existência do particular a um mero acontecimento fortuito, mas que não se explica por si só (não carece de realidade

²² “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” (Espinosa, EI, def. 3).

²³ “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (Idem, def. 4).

própria), pelo contrário, cuja existência é dissolvida e pulverizada no interior da substância, levando Hegel a afirmar que o estatuto ontológico, onde se funda o pensamento de Espinosa, recusa um princípio de individuação. Desse modo, a filosofia espinosana seria *imóvel* ou *estática*, ou até mesmo *estéril*, justamente porque a substância é esvaziada daquilo que a anima, isto é, a profunda contradição que mantém o Espírito Absoluto em movimento.

Tal é, em seu conjunto, a ideia espinosista; é, no fundo, o *ser* dos eleatas. Esta ideia espinosista deve ser reconhecida, em geral, como verdadeira, como fundamentada; a substância absoluta é a verdade, mas não a totalidade da verdade; para isto, deveria ser reconhecida como algo ativo por si mesma, como algo vivo, com o qual já estaria determinada como espírito. Mas a substância spinozista é tão somente a determinação geral e, portanto, a determinação abstrata do espírito; certamente poderia se dizer que este pensamento é a base de toda concepção verdadeira, mas não como o fundamento que permanece firme de um modo absoluto, mas como a unidade abstrata que é o espírito dentro de si. (Hegel, tomo III, 1955, p. 284. Tradução nossa)

O segundo ponto de crítica, não desconexo da primeira, repousa na questão dos atributos que está intimamente ligada ao desaparecimento do sujeito, isto é, da consciência-separa-si. Para Hegel, o papel do atributo nada mais seria que uma determinação abstrata do Espírito, consistindo numa imposição da própria substância em se limitar, mas que nada determina uma vez que a consciência-de-si é engolida em-outro e por-outro. Por conseguinte, Hegel (Ibidem, p. 285) chega à conclusão de que o fundo ontológico espinosano nada mais é do que o ponto inicial de toda filosofia, qual seja, o ser Eleata que, embora consiga propor um plano que não se limita ao mundo dos fenômenos como único fator cognoscível, é carente da automediação do sujeito consciente, ou seja, a impossibilidade espinosana de propor subjetividades, elemento fundamental para o *saber absoluto*²⁴.

Embora seja uma querela importante à Hegel, a progressão do pensamento espinosano traçou um caminho de limitação para a compreensão da realidade fundamental. Como vimos, a

²⁴ No sistema hegeliano, o movimento da realidade é garantido em um sistema estruturado em três momentos fundamentais presentes na *Ciência da Lógica (1816)*, a saber, o *campo abstrato*, o *dialético* e o *especulativo*. Tomemos apenas o segundo e o terceiro momento da lógica hegeliana. O momento dialético se constitui quando a consciência-de-si se encontra com o *outro*, portanto, está fora de si, logo, tem contato com outra consciência-de-si; dessa forma, o choque dessas consciências marca o campo da determinidade ou da negação. O momento de retorno da consciência que está *fora-de-si*, agora imbuída da negação de si (automeiação), retorna a si para alcançar a *suprassunção* (*Aufhebung*), consistindo na superação da negação por meio de outro. Assim, alcança-se a realidade absoluta, isto é, a *perfeita unidade* ou mesmo a profunda contradição organizada, sendo, por sua vez, é a percepção da consciência quanto ao funcionamento do real (*consciência-de-si-para-si*). É o princípio da negação que mantém o pensamento em movimento, servindo como construção de um *espírito da época*, cujo modela as consciências, mas é modelado por estas. Tão logo, o fundamental para Hegel é, portanto, a consciência, pois só ela e tão-somente ela é capaz de encontrar a verdade espiritual do mundo, momento em que a substância – ou parte dela – se transforma em sujeito. Cf. Hegel, G. W. F. *Ciência da Lógica*. In: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Volume I. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

“demasiada extensão” da substância recai numa espécie de fatalismo²⁵, do qual, supostamente, não explica a constituição racional dos sujeitos – sua liberdade – e, por sua vez, impossibilita a condição do conhecimento. Por isso, para Hegel, a via de análise do espinosismo repousa no mais alto ponto do panteísmo, um princípio cosmológico que sufoca toda *determinidade* particular, em prol de uma determinação absoluta. Dessa forma, a *ontologia do necessário* de Espinosa repousaria numa série de problemas que a torna uma teoria obscura e extremamente abstrata por propor um Ser incapaz de alcançar patamar “sujeito” (Hegel, 1995, p. 312).

A substância espinosana é uma grandiosa ameaça ao sistema dialético de Hegel. A questão da *univocidade do ser* e a *singularidade do ser* põem em xeque a apreensão do *Espírito Absoluto* a partir da negatividade, porque parte de uma positividade. Tão logo o *infinito positivo* de Espinosa, com uma animação interna, garante não somente o nó duro do ser, isto é, garante o estatuto fundamental do ser, bem como sua atualização, o profundo devir da natureza. É por esse motivo, como analisaram diversos autores, que essa suposta estaticidade da substância espinosana não pode ser sustentada.

Para Hegel, em seu *infinito negativo*, existe a fixação de um sentido teleológico da história, profundamente baseado com seu compromisso com a teologia cristã (Hegel, 1989, p. 65), o qual propõe certo finalismo da natureza a partir da relação entre trabalho humano e natureza que não encontramos em Espinosa. Não nos cabe aqui adentrar a fundo nesta discussão que ainda gera grandes debates no meio hegeliano, contudo, a grosso modo, pode-se perceber um modelo finalista²⁶ que, a partir do movimento dialético, explica o funcionamento dos

²⁵ Em nossa análise basilar, compreendemos que Hegel adota a mesma posição de Kant, sobretudo nesta crítica. A questão do juízo de conformidade a fins, presente na *Crítica da Faculdade do Juízo (1790)*, propõe uma finalidade interna presente no indivíduo, a qual não sofre determinação ou imposição do natural ao indivíduo, mas sim que o sujeito, a partir do primado do *juízo reflexionante* e seguindo as leis de seu próprio julgamento constrói a ideia de finalidade. Desse modo, para Kant, ainda que com dificuldades de tecer críticas a este, a doutrina do filósofo holandês recai num fatalismo por não dar espaço para a intenção do sujeito, isto é, pelo seu entendimento, tão somente segue as leis da necessidade natural da substância, ou seja, em Espinosa há uma digressão da inteligência (vontade) do sujeito para definir seus fins. Daí resulta o “determinismo absoluto” que encontramos em Hegel. Cf. Kant, I. *Dos vários sistemas sobre a finalidade da natureza (§72)*. In: *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Fernando Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2016.

²⁶ Tomemos a posição de Althusser para explicitar tal ponto. Para ele, na dialética hegeliana não há uma origem, um ponto de partida simples de onde suscitaria o movimento das determinações do absoluto, uma vez que o começo seria habitado pela sua negação de si mesmo, ao mesmo tempo em que se afirma, isto é, a afirmação aqui é o momento em que as determinações do absoluto tomam lugar; e negado, pois a si mesmo o fosse, seria o mesmo que concordar que no nada já conteria a ideia de sujeito. Desse modo, para Althusser, o movimento de negação da negação seria já um movimento que se impõe a si mesmo como forma de precaver sua própria existência de tal sorte que este processo seria movido a partir de uma causa final. Em outras palavras, o que expõe Althusser é que a dialética hegeliana supõe um finalismo pelo fato de que a própria negação da negação já conteria em si mesmo um processo que propicie sua própria realização e, por isso, Althusser nos mostra que o fim já estava incluso na origem. Cf. Althusser, L. *Para um materialismo aleatório*. Tradução para o Espanhol de Pedro Fernández Liria. Madrid: Arena libros, 2002. p. 54. Poder-se-ia indicar também os estudos do conservador Eric Voeglin que indica

organismos mediado pelo Espírito Absoluto, força motriz que encadeia o jogo das consciências e garante a progressão dos fatos históricos compreendidos como síntese das consciências refletida na figura do Estado e da religião. Deixemos de lado a crítica feita por Marx quanto ao elemento puramente positivo do trabalho em Hegel, bem como das demais discussões que isto resulta, e concentremo-nos na questão de compromissos externos que os autores possuem e que, de certa forma, nortearam os passos e desdobramentos de seus pensamentos.

A questão de uma finalidade à natureza é, certamente, um ponto de extrema relevância para compreendermos os reais compromissos desses dois filósofos, compromissos que extrapolam o campo da discussão ontológica e vai em direção propriamente da seara política. A recusa de que existiria um sentido teleológico da natureza é tema do apêndice da parte I da *Ética* em que, segundo Espinosa, o campo da imaginação que dominou não só o senso comum como também a tradição filosófica fez com que “os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim”²⁷. Isso nos mostra uma crítica ao poder teológico e como este esteve atrelado a um modelo político que prefigurava a imagem de representantes de Deus na terra como os escolhidos²⁸ por Deus para governar a população, formando uma *trindade moralista* (Deleuze, 2002, p.31), a saber, o tirano, o sacerdote e o escravo. Ora, o modelo que Espinosa analisa é o da monarquia, cujo opera sufocando as liberdades a partir da incitação de tristeza no ânimo desses indivíduos, resultando, em última análise, no desejo pela servidão. Dessa forma, nos dirá Deleuze (Ibid., p.31), “o tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar. De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida”.

A dedicação de Espinosa à democracia fica evidente ao considerar um regime político que “parece o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a

uma tese segundo a qual a “essência” da modernidade seria o gnosticismo (e, portanto, certo misticismo secularizado). Hegel, como o ápice da modernidade, seria então o maior exemplo deste misticismo. Cf. Voeglin, Eric. *A nova ciência política*. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. p. 108-109. Marx também irá identificar certo misticismo na dialética hegeliana, sendo necessário que inverta a dialética para a retirar do “invólucro místico”. Cf. Marx, K. *O capital: crítica da economia política*. Vol. 1. 2 Ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 117-118 (posfácio da segunda edição).

²⁷ Em tal citação reside também uma crítica ao poder teológico e ao seu sistema doutrinal que mantiveram os sujeitos enclausurados em moral estatizante a partir de valores inalcançáveis ao homem, dos quais só causam dor e culpa. Iremos abordar tal questão nos próximos capítulos de nossa pesquisa.

²⁸ Cf. Spinoza, Benedictus de. **Tratado teológico-político / Baruch de Espinosa**. Tradução e comentários de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. – (Paidéia).

cada um” (Espinosa, 2003, p. 242). Há, portanto, uma convergência entre seu pensamento filosófico e a adequação político de suas ideias. Isso se reflete em sua vida, que é ao mesmo tempo mais solitária e mais esquiva. É importante lembrar que, no século XVII, assumir tal posição é uma posição corajosa, pois diverge completamente da visão da maior parte de pensadores da época. No entanto, essa postura de Espinosa abriu um campo de debate promissor que, no século XX, ganhou tração e vigor, especialmente entre os filósofos franceses.

Diferentemente de Hegel, cujo compromisso não pode ser alinhado a um regime democrático que visa a manutenção das liberdades, vendo na monarquia constitucional uma forma de unificar os desdobramentos dialéticos num ponto mais complexo e avançado que seria o estágio último do Espírito Absoluto (Hegel, 1955, p. 315). O alinhamento de Hegel com o estado absolutista se dá com a pressuposição de que este modelo seria o mais alto grau de esclarecimento, pureza racional e, portanto, um ponto onde o Estado pode tomar suas próprias decisões. Contudo, tal posição classista de Hegel representa a defesa de um soberano capaz de unificar o poder e tomar decisões pelos cidadãos (Bichir, 2024, p. 95). Entretanto, no final das contas, representa o poder político da burguesia sobre a classe operária, como tendências de putrefação que o assombram o sistema hegeliano (Bichir, 2024, p. 99).

A importância do debate hegeliano para nossa pesquisa se dá pelo fato de que teremos uma nova fase do espinosismo, isto é, um terceiro momento singular nas leituras de Espinosa. A recepção de Deleuze aos escritos espinosanos, ponto fulcral de nossa pesquisa, é guiada num primeiro momento pelos problemas deixados pela filosofia de Hegel, uma vez que o filósofo alemão deixa aos leitores posteriores a impressão de que o projeto filosófico de Espinosa estaria fadado ao fracasso justamente pelo fato de que o *infinito positivo* de Espinosa desconhecera a negação e, portanto, jamais alcançaria o *status* de sujeito, eixo principal da agenda hegeliana. Por esse motivo, discordamos de qualquer iniciativa de aliança entre Espinosa e Hegel, pois estes operam sob categorias distintas. Embora exista uma forte influência inicial de Espinosa em Hegel acerca do vislumbre pelo panteísmo, o desenvolvimento do projeto hegeliano aprofundou as dicotomias existentes entre ambos. Seguindo, preliminarmente, a consideração de Deleuze, a negação seria apenas:

Um “ser de razão”, isto é, um elemento comparativo que tangencia o funcionamento do real a partir de agrupamentos de seres distintos entre si em um conceito abstrato “no intuito de os relacionar a um mesmo ideal fictício. É, por exemplo, como dizer que a pedra não é um homem, que um cão não é um cavalo, que um círculo não é uma esfera” (Deleuze, 2002, p. 97)

A tradição francesa buscou o contraponto à filosofia hegeliana, buscando categorias que não operariam a partir da negação. Cabe ao trato imanente ser base para ressaltar o caráter positivo de onde surge a diferença, como forma de escapar do pano de fundo em que repousou boa parte da história da filosofia, a rigor, nas sombras de um platonismo. A colisão entre Espinosa e Hegel no século XX, e ainda hoje no século XXI, parte da necessidade de operar a filosofia sob outras estruturas interpretativas que seja, sobretudo, calcado no real. O intuito de cumprir uma nova agenda de pensamento é norteadada por Espinosa em seu *Tratado Político* (2009):

Creem [a história da filosofia], assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens, não como são, mas como gostariam que eles fossem (Espinosa, 2009, p. 5)

Sustentamos que o enfoque de Espinosa, especialmente ao abordar a filosofia com base em problemas reais, é crucial para o Período Contemporâneo. Esse período pode ser visto como o início de um novo espírito filosófico, situado entre o Moderno e o Contemporâneo, que ganhou força com Nietzsche²⁹ no sentido de “emendar” o intelecto. Isso facilmente pode ser constatado na nova leva de leituras de Espinosa, uma fase cujo intuito é o de defesa expressa e a tentativa de o reposicionar perante a tradição de pensamento.

2.3 O CLARÃO DE ESPINOSA

Expomos brevemente as duas fases iniciais do espinosismo, das quais sustentaram um suposto mal-estar deixado por Espinosa, passando a criar um senso comum sobre este ao ponto de guiar o curioso leitor a uma leitura cheia de preconceito contra o filósofo. No entanto, as críticas de Espinosa, em que no primeiro momento foram objeto de repulsa, agora, nessa nova fase do espinosismo, são aquilo que há de mais sedutor e atraente aos olhares dos filósofos contemporâneos, justamente pelas novas demandas impostas ao pensamento do século XX.

É uma nova fase do espinosismo destaca-se por não se condicionar a um destino fixo e absoluto, o que realça a importância e atualidade do pensamento espinosano. Espinosa é um

²⁹ Tomemos como suporte analítico a carta de Nietzsche a seu amigo Overbeck, na qual demonstra que Espinosa, embora esteja temporalmente situado no século XVII, foi o prelúdio para novas tendências, vejamos um trecho dessa epístola: “*Estou totalmente estupefato, maravilhado! Tenho um precursor, e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Spinoza: que eu seja agora impelido a ele, foi um “ato instintivo”. Não só sua tendência geral é a mesma que a minha – fazer do conhecimento o mais potente dos afetos –, como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina; este pensador, o mais fora da norma e solitário, é-me nesses aspectos justamente o mais próximo: ele nega a liberdade da vontade; os fins; a ordem moral do mundo; o não-egoísmo; o mal*”. Cf. Nietzsche, Friedrich; Santiago, Homero (trad.). Carta sobre Espinosa. **Cadernos espinosanos**, n. 16, p. 131-137, 2007.

filósofo da crise e, como afirma Negri (2016, p. 15), “uma crise é sempre uma violação negativa do ser, interposta contra a sua *potência de transformação*, contra a plenitude da expressão acumulada no ser pelo trabalho e pela experiência do homem”.

Na Europa do século XX, sobretudo a partir da década de 60, pode-se ver uma particularidade, uma fase do espinosismo *sui generis*. Motivado por toda discussão euroasiática do espinosismo como frente teórica que pudesse filtrar o idealismo hegeliano presente no sistema marxista³⁰. Dessa forma, “foi assim que, na avaliação de Althusser, Marx abandonou uma perspectiva ideológica em favor de uma nova filosofia, baseada no materialismo histórico (Bianchi, 2014, p. 87). O contato de Althusser com a literatura filosófica russa é um ponto importante para fomento de uma nova vertente do espinosismo, já que o francês recoloca Espinosa no rol da filosofia, ou melhor, o “colocando na ordem do dia”, tal como mostra Chauvi (2007, p. 58).

O auge desse movimento iniciado por Althusser só é alcançado na segunda metade do século XX, com sólidos escritos de Martial Gueroult, o qual forma um “estudo verdadeiramente científico do espinosismo” (Deleuze, 2004, p. 170) acompanhado pelos contundentes escritos de Gilles Deleuze no ano de 1968. Este salto qualitativo das leituras sobre Espinosa é muito bem exposto por Pierre Macherey:

Entre outras reviravoltas, o ano de 1968 representou a virada crucial para o desenvolvimento dos estudos espinosistas na França, do qual serviu de impulso decisivo: essa agitação foi marcada pela publicação quase simultânea de duas obras, tomo I, *Dieu*, publicado por Aubier-Montaigne [dirigido por M. Gueroult em 1968], um primeiro volume de [uma] soma monumental que Gueroult preparou para consagrar a Spinoza e uma publicação do segundo volume inacabado em 1974 [tomo II, *L'âme*], cuja circulação foi adiada; e *Spinoza e o problema da expressão*, publicado por Deleuze [em 1968]. Essas duas obras chamaram atenção do público interessado na filosofia de Spinoza, que, desde os comentários fundadores de Léon Brunschvicg, Victor Delbos e Albert Rivaud, publicados anteriormente a 1920, não haviam dado origem a nenhuma exposição realmente significativa na França (Macherey, 2011a, p. 291, tradução nossa)³¹

³⁰ A revolução de outubro de 1917 trouxe um forte antagonismo entre o marxismo soviético e a filosofia ocidental que não era necessariamente marxista. Na antiga União Soviética surgiram alguns nomes importantes, como o de Jorge Plekhánov “permaneceu uma autoridade para todos os que buscavam inscrever o marxismo em uma tradição materialista de pensamento que pudesse arrogar um pedigree sério, que remontava a Espinosa” (Tihanov, 2017, p. 12). Isso colocou no centro do debate o confronto entre Espinosa e Hegel, com uma vasta quantidade de publicações sobre Espinosa, que superava, em muito, a quantidade de produção sobre o filósofo holandês na Europa do mesmo período. Cf. Tihanov, Galin. Filosofia e pensamento social russo: continuidades depois da Revolução de Outubro. *Estudos Avançados*, v. 31, p. 9-24, 2017, pp. 12.

³¹ Cf. Macherey, P; Maniglier, Patrice (orgs). *Chapitre I: Gueroult et/ou Deleuze*. In: *Le moment philosophique des années 1960 en France*. França: PUF, 2011.

O plano historiográfico de Gueroult trouxe um sólido comentário sobre Espinosa com um peso tal que iniciaram variados tipos de discussões, desenvolvendo o cânone *sui generis* espinosista no século XX. Não se pode ler esta passagem como demérito aos trabalhos de outros pesquisadores famosos dentro do cânone, como o caso de Victor Delbos nos anos de 1920. No entanto, existia uma mancha sobre o pensamento espinosano que levava o público em geral a adotar uma posição de *anti-espinosismo*, que impossibilitou, sobretudo na França, que suas ideias tivessem boa ressonância, não podendo, assim, aquecer o debate sobre o filósofo holandês.

Antes propriamente de adentrar ao extrato da obra deleuziana sobre Espinosa, faz-se necessário entender qual a atmosfera francesa da década de 60 para podermos perceber algumas motivações desta tradição francesa. Vale destacar que a leitura feita, durante estes séculos, sobre Espinosa se limitou a considerações acerca do campo ontológico e pouco se analisou o apanhado político deste autor.

Tal como Antônio Negri trata em seu livro *Espinosa subversivo (1992)*, o ambiente deste período é marcado por uma profunda crise do campo intelectual, o limite das tendências de pensamento se esvaíram, o campo intelectual fora minado e em todas as suas frentes houve desgastes e dissoluções; temos um ambiente saturado e, por isso, são rejeitadas todas as tendências teóricas da consciência e do sujeito (cansaço quanto o existencialismo e a fenomenologia), decisivamente influenciado pelo estruturalismo e todo seu anti-humanismo teórico que o alimenta; Os germânicos e franceses passam por um contexto de ruptura ideológica, como bem salienta Macherey:

Não podemos nos dá por esquecido, evidente, que foi também o período que se viu o começo de uma revolta ideológica, com origem, sobretudo, na Alemanha e França, nas quais durante algum momento fez acreditar que era uma “sociedade burguesa” no seu fim definitivo. Isto foi, sem dúvida, mais do que o acaso de encontros circunstanciais: foi a marca de uma necessidade, quase se poderia dizer de uma lógica, que, sob *specie aeternitatis*, deu a essa época a sua coerência fundamental e que continua a se impor, embora pareça ter sido derrotada, numa altura em que hoje, em nome de uma lógica completamente diferente, vigoram os valores reativos, essencialmente jurídicos, do anti-naturalismo (Macherey, 2011a, p. 292, grifos do autor)

Tanto Negri quanto Macherey concordam que, em momentos de profunda crise, é necessário o resgate de filosofias que proponham a disjunção da forma operatória de conduzir o pensamento, de buscar aquelas que denunciem todas as formas políticas e ideológicas que visem ser opressivas em todos os extratos da vida humana. É por isso que Espinosa é o “escolhido”. Ele é um filósofo de crise, aquele que dá um novo fôlego para a compreensão do

funcionamento dos aparelhos opressores e fornecendo uma saída tanto ontológica quanto prática. Segundo Negri (2016, p. 16):

Depois de Espinosa, a história da filosofia é história da ideologia dialética. Com o disfarce dialético, a tradição da transcendência e da alienação teológica reergue a cabeça. O problema da teodiceia domina o pensamento filosófico no curso de três séculos posteriores a Espinosa – e tudo isso não é senão a miserável transcrição de uma exploração sempre renovada do homem, de uma infelicidade sempre imposta. Mas não se pode eliminar Espinosa. De toda história posterior pode-se dizer isto: ela tenta romper o invólucro petrificado no qual o Ser está aprisionado – e nesse breve momento ela se qualifica, necessariamente, como espinosista

Como vimos anteriormente, o interesse de Deleuze por Espinosa é uma imposição de seu próprio projeto filosófico. Para além de representar um *anti-hegelianismo*, o *more geometricus* é um sistema filosófico que permite a definição do plano de imanência; também fornece uma visão epistemológica cujo escopo é a elaboração de uma teoria da ação, isto é, o forte viés prático em que a ontologia se desdobra (Rocha, 2018, p. 20)³². Para Deleuze, o caráter subversivo de Espinosa é, justamente, o fato de questionar a baixeza³³ do pensamento, na qual a tradição filosófica sempre se encontrou e é isto que faz de Espinosa um revolucionário maldito, isso porque o holandês negou a transcendência e atingiu um plano marcado pelo infinito, cujos desdobramentos se dão em tonalidades de “ordenadas intensivas” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 60), tão logo Espinosa “encontrou a liberdade tão-somente na imanência” (Ibid.).

2.4 ANÁLISES PRELIMINARES ACERCA DO *ESPINOSA DE DELEUZE*

Em virtude do contexto de crise supracitado, algumas nuances fazem de Espinosa demasiado sedutor, sobretudo para Deleuze. Do ponto de vista mais simples e geral, a própria *ingenuidade de Espinosa*³⁴ o qual visou questionar as estruturas vigentes de poder, livrando-se dos prazeres fugazes (as ficções que formatam imaginários) e buscou um outro tipo de bem, utilizando “o próprio corpo como templo para uma causa por demais orgulhosa, demasiado

³² “Esse processo, ou essa “passagem à política”, e suas determinações teóricas e práticas, são notáveis em particular no que concerne aos temas políticos e jurídicos em Deleuze (sozinho e nas obras com Guattari). A crítica à “representação”, constante nos textos dos anos 1960, permanecerá apenas parcialmente compreendida caso não seja conjugada à “persistência de uma inquietação” de Deleuze a respeito das instituições, tema que é objeto de preocupação desde seus primeiros escritos – e que parece encontrar no filósofo holandês meios para pensar, do ponto de vista da sua *produção*, as formas de representação institucional e a passividade das formações sociais em sua relação com as normas e condutas instituídas (Rocha, 2018, p. 20)

³³ Esta baixeza corresponde no ato de “Denunciar todas as ficções sem as quais as forças reativas não prevaleceriam. Denunciar, na mistificação, essa mistura de baixeza e tolice que forma tão bem a espantosa cumplicidade das vítimas e dos algozes. Fazer, enfim, do pensamento algo agressivo, ativo, afirmativo. Fazer homens livres, isto é, homens que não confundam os fins da cultura com o proveito do Estado, da moral, da religião. Vencer o negativo e seus altos prestígios. Quem tem interesse em tudo isso a não ser a filosofia? A filosofia como crítica mostra-nos o mais positivo de si mesma: obra de desmistificação” (Deleuze, 1976, p. 87).

³⁴ Cf. Deleuze, G. *Espinosa, filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

rica” (Deleuze, 2002, p. 9). Desse modo, ataca “o mundo corrompido pelo negativo” (Ibid., p. 18). Em linhas gerais, esta causa a que Deleuze faz menção, embora pareça um simples elogio à Espinosa, refere-se à oportunidade trazida pelo plano de imanência de rearranjar a própria filosofia, na qual pode operar a partir de imagens reais, das quais não possuem:

Nenhuma preocupação com a transcendência da alma ou da mente, nenhum interesse por um sentido da história ou uma racionalidade do devir (que os modernos neo-hegelianos pretendem exhibir em nome de Nietzsche, de Marx ou de Freud), nenhum respeito em relação a valores quaisquer, de ordem estética ou moral. (Rosset, 1972, p. 1)

De outro ponto de vista, um tanto mais específico e complexo, o sistema espinosano que, embora seja um, atua sobre duas frentes: 1) um sistema de análise ontológica, com vistas a compreensão da ideia de conjunto – Substância e o papel do atributo (Deleuze, 2002, p. 134); 2) um sistema de análise que se debruça na leitura pormenorizada das idiossincrasias das partes, fruto de um olhar analítico sobre o prisma afetivo às particularidades das unidades (Ibidem). De tal sorte que o programa espinosano representa um sistema que envolve uma progressão de desenvolvimento conceitual, fruto de uma estrutura tão avançada que lhe permite um duplo movimento de análise.

A tese complementar de doutoramento de Deleuze, *Espinosa e o problema da expressão* (1968), foi, sem dúvidas, uma das maiores contribuições, não somente para o espinosismo, mas para toda comunidade de filosofia em geral e a isso se deve um dos maiores méritos do francês, pois esta obra acompanhada de sua tese principal, *Diferença e repetição* (1968), o qualificou como filósofo, um status alcançado por um estudo totalmente original em filosofia e cercado de um conteúdo histórico.

N’o *problema da expressão*, Deleuze, segundo Macherey (2012, p. 3), propõe-se a reconstruir a dimensão ontológica, epistemológica e política do pensamento de Espinosa, mas remontando à Antiguidade, à Idade Média e ao Renascimento. É isso, identifica ainda Macherey (Ibidem), que lança Deleuze como um *historiador filósofo da filosofia* a partir de um estudo histórico “com vistas a dar conta das questões fundamentais do pensamento de Espinosa a partir da problemática da expressão” (Ibid., p. 3). É nesta empreitada histórica que se tem um estudo seminal por um *espinosismo político* (Rocha, 2018, p. 20).

Preliminarmente, pode-se perceber alguns compromissos³⁵ intrinsecamente firmados no interior de sua tese complementar de doutorado (Hardt, 1999, p. 127). Assim, Deleuze assume o compromisso de reposicionar Espinosa na história da filosofia, denunciando o malgrado das interpretações sobre a obra espinosana, que a caracterizaram como uma filosofia dúbia ou mesmo como um cartesianismo fracassado. Segundo Hardt (Ibidem), essa empreitada é marcada por um desafio que está para além dos estudos espinosanos “e se refere, ao invés disso, a natureza radical do retorno à ontologia, que é central na filosofia de Deleuze, e à diferença que ela marca com respeito às outras posições filosóficas contemporâneas”.

Não parece ser o caso de tratar Espinosa como “mais um capítulo” da história da filosofia, mas resgatar seu legado e disso utilizar como instrumento aos problemas contemporâneos, tais como: a consideração do desejo como determinante nos processos conscientes, a Ética no lugar da moral, destacado, especialmente, tanto em *Espinosa e o problema da expressão* (1968) quanto em *Espinosa, filosofia prática* (1981). Dessa forma, “através da interpretação dos atributos, Deleuze elabora as dimensões de uma ontologia materialista” (Hardt, 1999, p. 127).

Se situarmos o filósofo holandês no conjunto da obra deleuziana, existe algo atípico³⁶ em comparação com as demais na história do espinosismo. Nesse sentido, Deleuze apresenta um Espinosa *anti-cartesiano e anti-hegeliano* (Deleuze, 2009, p. 15, introdução). Mesmo com a terminologia, não cabe mais, para Deleuze, concordar com a posição de que Espinosa tentou levar o cartesianismo às últimas consequências, mas uma forma de depurar alguns conceitos principais da ontologia (Ibid.).

Pelo contrário, segundo Hardt (1999, p. 106), o vocabulário cartesiano é utilizado como um instrumento, porque os termos já haviam passado por discussões morais que Espinosa tinha como desnecessária, indo em direção a uma nova roupagem, separando-se do cartesianismo a partir do problema dos tipos de distinções (Ibidem). Com essa “nova roupagem”, apreende-se o “maior triunfo do espinosismo” (Deleuze, 2002, p. 18): a desconsideração do estatuto

³⁵ Segundo Hardt (Ibidem), “O desafio aqui vai muito além do domínio dos estudos de Espinosa e se refere, ao invés disso, a natureza radical do retorno à ontologia, que é central na filosofia de Deleuze, e à diferença que ela marca com respeito às outras posições filosóficas contemporâneas”.

³⁶ Segundo Hardt (1999, p. 127), com a interpretação deleuziana “podemos observar que a leitura objetivista de Deleuze o distingue como radicalmente dessintonizado com os movimentos intelectuais de seu tempo, como se sustentasse uma posição teórica precariamente minoritária”. Mesmo que a atmosfera intelectual dos anos 60 na França conserve o posicionamento de um “anti-hegelianismo”, elas são, segundo Hardt (Ibidem), sempre partem de uma leitura subjetivista do atributo espinosano. Cf. Hardt, M. Nota: produção especulativa e prática teórica. **In:** *Deleuze, um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996, pp. 127-131.

ontológico da negação para ressaltar o teor da pura afirmação que se estabelece de ponta a ponta na imanência. Dessa maneira, pode-se alcançar as dimensões da *univocidade do ser* e *singularidade do ser*; os quais fazem de Espinosa o “príncipe dos filósofos” e que avança as vias da imanência.

Para Deleuze, há um caráter liberador na filosofia de Espinosa que só é permitido quando se instaura as bases de Deus, isto é, quando se instaura as diretrizes da imanência (Hardt, 2000, p. 112). É curioso o resgate de uma ontologia centrada na noção de “Deus” como ferramenta à filosofia contemporânea. Contudo, é necessário avaliar que, embora muitos filósofos tenham excluído a categoria “deus” de seus pensamentos, não conseguiram deixar de flertar com a transcendência, por isso uma certa reserva de Deleuze com alguns filósofos (Deleuze & Guattari, 2010, p. 60). Consequentemente, o chamado “Deus de Espinosa” parece remodelar esse plano de transcendência em proveito de um plano de imanência que permite redimensionar a maneira como se relaciona com o próprio mundo. Portanto, não se pode superestimar o cunho epistemológico (a teoria da ideia em Espinosa), pois ela é acompanhada de uma teoria da ação (teoria política em Espinosa).

Em nossas análises, identificamos três momentos singulares da recepção de Deleuze sobre Espinosa, muito embora não siga uma linha cronológica aparente. O primeiro deles é o da avaliação densa da filosofia espinosana, buscando a revisão conceitual. Nesse estágio, Deleuze trabalha Espinosa à luz da “história da filosofia” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 13). Uma seriedade ao expor o espinosismo, adotando o máximo de cuidado na exposição e, por vezes, introduzindo conceitos que não estão presentes em Espinosa, traduzindo-se em forma de monografias ou textos avulsos.

Já o segundo momento dessa recepção deleuziana é marcado pelo compromisso de reposicionar o espinosismo na história do pensamento, mas pensando as contribuições políticas desse sistema, objeto de grande interesse para Deleuze até o final dos anos 60 (Rocha, 2018, p. 26). Ainda segundo ele, “no livro de 1968 sobre Spinoza ocorre o exame do direito do ponto de vista das relações de poder como conteúdo imanente de um campo político – e a descrição da mutação histórica do próprio conceito de ‘direito natural’” (Ibidem). É justo nesse momento que se vê um protagonismo do holandês em função do decisivo exame sobre o conceito de *potentia* em Espinosa, sustentado pela exposição da teoria das “noções comuns” que, segundo Rocha (Ibidem, p. 27), é o que “fertilizará de modo implícitos as obras posteriores”. Assim, o

espinosismo parece preconizar algumas discussões contemporâneas, como forma de demonstrar a atualidade desse pensamento.

Na última fase, tem-se a utilização do plano espinosano para atender demandas inerentes ao seu próprio projeto, como é o caso, por exemplo, da chamada “reversão do platonismo como linha divisória da filosofia. Segundo Rocha (2018, p. 24, grifos do autor), a interpretação deleuziana utiliza Espinosa como oposição à “*imagem dogmática do pensamento*”, elemento concernente tanto em *Diferença e Repetição* (1968) quanto em *Espinosa e o problema da expressão* (1968) com suas devidas ressonâncias em *Lógica do Sentido* (1969) e *Crítica e Clínica* (1993). Compreende-se que Espinosa representa aquele que reavaliou as questões ontológicas e, notadamente, negou o pacto com transcendência e instaurou uma *metafísica da imanência* (Ibidem), avançando para um plano caracterizado pela dinâmica do infinito, cujos desdobramentos ocorrem em diferentes tonalidades de “ordens intensivas”, como se pode observar:

Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinosa. Assim, ele é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero do conhecimento, no último livro da *Ética*. Ele aí atinge velocidades inauditas, atalhos tão fulgurantes, que não se pode mais falar senão de música, de tornado, de vento e de cordas. *Ele encontrou a liberdade tão-somente na imanência*. Ele finalizou a filosofia, porque preencheu sua suposição pré-filosófica. Não é a imanência que se remete a substância e aos modos espinosistas, é o contrário, são os conceitos espinosistas de substância e de modos que se remetem ao plano de imanência como a seu pressuposto. Este plano nos mostra suas duas faces, a extensão e o pensamento, ou, mais exatamente, suas duas potências, potência de ser e potência de pensar. Espinosa é a vertigem da imanência da qual tantos filósofos tentam em vão escapar (Deleuze & Guattari, 2010, p. 60)

Não se pode negar a íntima relação conceitual existente entre Espinosa e Deleuze, uma vez que um dos planos em que repousa a filosofia do francês é espinosista. A utilização do espinosismo como *filosofia da vida* (Deleuze, 2002, p. 32) denota uma reavaliação contundente do eixo em que repousa a filosofia, isto é, a filosofia sempre recaiu nos mesmos problemas, derivados de seus compromissos pré-fixados nas dicotomias corpo-alma, sensível e inteligível, etc. Nesse sentido, é retirada toda a transcendência da ordem natural e coloca “o poder físico, como capacidade de produzir efeitos reais na natureza” (Rocha, 2018, p. 31).

Portanto, existe a necessidade de descompromissar a filosofia de padrões representacionais, “quer dizer: a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências” (Deleuze, 1974, p. 136). Essa maneira de interpretar ancorou, no pensamento filosófico,

tendências dogmáticas que recaem a sedução pelo verdadeiro, pela ideia de um sumo bem, o ordenamento do mundo e pela suposta primazia racional na tomada de decisão dos indivíduos. Todos esses aspectos estão em volta da dinâmica do *conatus* enquanto campo de efetuação do desejo como determinante no agir humano, o qual é trabalhado por Deleuze em *Espinoso e o problema da expressão* (1968) e *Espinoso: filosofia prática* (1981).

Tal dinâmica não se limita pelo seu caráter físico, mas também sob a perspectiva biológica³⁷, pensada enquanto interação contínua de corpos que estruturam um campo de forças que atravessa os indivíduos e determinam seu agir (Deleuze, 2002, p. 99). Esse plano corresponde ao processo de composição dos corpos, sobretudo por explicar a causa do movimento desses corpos em que cada indivíduo se distingue pelo seu grau particular de velocidade ou lentidão. Com efeito, por todos estão envolvidos por demandas desse *plano de consistência* ou de *composição* ligadas ao *conatus*. Vejamos:

Exemplar é a investigação a partir da noção de *estratégia*, que parte da consideração de que não há pacificação providencial imanente à natureza. Aqui, os conceitos de *afirmação* e *resistência* permitindo pensar as dinâmicas sócio-políticas relevando de tensões entre a pulsão interna de todo ser vivo (que face à necessidade de adaptar-se às modificações do meio tende a exprimir sua existência agenciando novas formas de vida) e a tendência que lhe faz resistir espontaneamente a toda forma de lei imposta do exterior – e a toda obediência. Essas duas tendências se encontram no conceito de *conatus* (Rocha et al, 2014, p. 6)

Dessas demandas desejanter se pode deduzir a maneira como os indivíduos atuam, ao passo que descreve o motivo pelo qual os indivíduos são subjugados. É nesse sentido que se a “filosofia da vida” (Deleuze, 2002, p. 32), enquanto um eixo de análise que dê conta do plano efetivo das coisas, ela certamente alerta contra “todos esses valores transcendentos que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência” (Ibidem). Este trabalho deleuziano visa, entre tantos desdobramentos, desarticular a filosofia da ideia de subserviência aos fins do Estado, da Igreja, calcados em princípios de moralidade que se utilizaram da tristeza para reinar sobre os ânimos enfraquecidos dos sujeitos, como é afirmado pelo francês:

Nunca, desde Lucrecio (exceção feita a Spinoza) se tinha levado tão longe a tarefa crítica que caracteriza a filosofia. Lucrecio: denunciando a perturbação da alma e aqueles que dela precisam para instalar seu poder – Spinoza: denunciando a tristeza, todas as causas da tristeza, todos os que fundam seu poder no seio dessa tristeza –

³⁷ No *glossário* que compõe *Espinoso, filosofia prática* (2002), Deleuze (2002, p. 99), acerca das *noções comuns*, comenta: “o seu sentido é mais biológico que matemático; ela exprime as relações de conveniência ou de composição dos corpos existentes. É apenas em segundo lugar que elas são comuns aos espíritos; e, mesmo nesse caso, elas são mais ou menos comuns, visto que só são comuns aos espíritos cujos corpos estão referidos pela composição e a unidade de composição consideradas”.

Nietzsche: denunciando o ressentimento, a má consciência, o poder do negativo que lhes serve de princípio; “inaturalidade” de uma filosofia que tem na liberação de seu objeto. Não há consciência infeliz que não seja simultaneamente a sujeição do homem, uma armadilha para o querer, a oportunidade de tocar as baixezas para o pensamento. O reino do negativo, é o reino dos animais poderosos. Igrejas e Estados, que nos acorrentam aos seus próprios fins (Deleuze, 2018, p. 239-240)

É nesse sentido que sua tese complementar de doutorado, *Espinosa e o problema da expressão (1968)*, para além de representar uma resposta ao cânone interpretativo da tradição filosófica, é o momento em que Deleuze passa a discutir a maneira como Espinosa redimensiona, de forma estatutária, o plano ontológico. Troca um regime transcendente representativo por uma imanência expressiva. Dessa forma, sua tese complementar funciona como “uma genealogia da ideia de imanência” (Rocha et al., 2014, p. 10).

Se ainda paira a dúvida quanto a existência ou não de uma ontologia em Deleuze, rapidamente, pelo que nos apresenta Maurício Rocha (Ibidem), somos impelidos a pensar que ao menos a imanência espinosana parece contribuir como operador teórico ao projeto deleuziano que se mescla com outras duas vigas importantes, como a filosofia nietzscheana e bergsoniana dispostas nesse sistema. Segundo Rocha (2018, p. 36, grifos do autor, adaptado):

Em *Spinoza, filosofia prática*, o texto sobre as noções comuns parece dublar o movimento que o próprio Deleuze fazia naquela época (final dos 70), com essa teoria favorecendo o estabelecimento de um plano de imanência que é teórico-prático e vital – é preciso “construir o plano e habitá-lo” etc. Por supor uma epistemologia que envolve uma relação determinada entre vida e pensamento, essa teoria aprofunda o tema da multiplicidade dos corpos simples, das coisas singulares, ou da “matéria modal infinitamente variada da existência”. E por ser multiplicidade *de composição*, ela conduz ao problema da sociabilidade e da criação institucional, mas submetida a uma atividade de avaliação e de experimentação. Enfim, ela põe a ética espinosana a serviço do “problema prático dos grupos” – problema clínico e político da análise e experimentação das lutas no campo social, em seu trabalho conjunto com Guattari. Esse percurso pode auxiliar à compreensão dos modos pelos quais a socialidade se constitui e se institui, na perspectiva espinosana, do ponto de vista da interpretação proposta por Deleuze – e é um convite a percorrer as *linhas de diferenciação* internas das obras nas quais Spinoza *se repete*: no *Anti-Édipo* (com o *desejo produtivo*) e em *Mil Platôs* (com o conceito original de *agenciamento* e a lógica das potências que orchestra os *Platôs* sobre o Estado, a política e o direito)

Nesse sentido, Michel Hardt (1996, p. 102) ainda identifica a existência de certa escala evolutiva do pensamento deleuziano. Como vimos, pode-se destacar, no curso deste projeto de pensamento, uma série de autores da história da filosofia em que Deleuze se debruça para resolver exigências importantes em seu projeto teórico, dentre eles Leibniz, Kant, Scotus e outros. Esses autores correspondem nesse avanço do pensamento deleuziano. Entretanto, destaca-se três momentos decisivos, porque compõem aspectos fundamentais no pensamento de Deleuze.

Segundo Hardt (Ibid.), o primeiro momento é composto pelo estrato ontológico em Bergson; já no segundo, tem-se o movimento de constituição de um plano ético fundamentado em Nietzsche; por sua vez, a análise política em Espinosa. Entretanto, nesse terceiro momento pode se ver um ganho qualitativo, porque “com Espinosa daremos um passo mais largo nessa evolução, em direção à política, construindo uma nova ramificação na estrutura de uma ontologia bergsoniana e de uma ética nietzschiana” (Hardt, 1996, p. 102). Tomando a ressalva de Hardt (Ibidem), de que não há, dentro deste processo, uma substituição ou exclusão de um pelo outro, mas sim possui um caráter de acumulação³⁸, algo fica cristalino: Espinosa, então, não se caracteriza como um mero estágio alcançado por Deleuze, mas corresponde a um papel importante no seu próprio projeto intelectual.

Em outras palavras, cada passo, cada novo terreno de investigação é uma construção que nunca abandona ou nega, mas, ao invés disso, repropõe os termos de seu predecessor. Deleuze leva a sua bagagem com ele. A ética nietzscheana é a ontologia bergsoniana transportada para o campo do valor; a política espinosista é a ontologia bergsoniana e a ética nietzscheana transportadas para o campo da prática. A ontologia é inerente à ética, que por sua vez é inerente à política. A política de Espinosa é uma política ontológica uma vez, através de uma análise substancial do poder e uma elaboração conceitual da prática, os princípios que animam o ser são aqueles mesmos que animam uma ética e uma constituição prática da organização política (Hardt, 1996, p. 102)

Assim, Espinosa faz parte de um eixo importante na filosofia deleuziana, sobretudo quando se trata da perspectiva imanente e um novo estatuto de prática que essa ontologia traz consigo. Porém, esse avanço só é possível graças a sua leitura das *noções comuns*, porque são essas noções que supõem uma prática, uma vez que são obtidas através do processo de experimentação (Rocha, 2018, p. 34). O comum é aquilo que entre dois corpos (ao menos) convém um ao outro, aumentando a variação de potência de um indivíduo. Dessa forma, “são ‘ideias gerais’, que não nos fazem conhecer uma essência singular, mas sim *relações constitutivas*” (Ibidem, p. 35) que acompanham sempre um afeto alegre, seja ele passivo ou ativo.

O intuito desta pesquisa não se destina a fazer uma aliança conceitual entre Espinosa e Deleuze, encontrando os pontos nos quais as duas filosofias se cruzam. Na verdade, busca-se compreender em que medida Espinosa contribui efetivamente ao projeto filosófico de Deleuze. Assim, iremos observar como a interpretação deleuziana não é somente uma recepção, mas um estudo importante, sobretudo quando se trata do aspecto prático dessa ontologia. Nesse sentido,

³⁸ “Um aspecto particular e importante da evolução de Deleuze e que esta não envolve a troca de uma perspectiva teórica por outra, mas, sim, e um processo de acumulação e constituição” (Hardt, 1996, p. 102).

no *Espinosa de Deleuze* se trata de entender como se desvincula de qualquer passividade para se efetuar de forma ativa. Entretanto, esse conjunto prático só é alcançada a partir das formulações ontológicas que envolvem *o problema da expressão*. Olhemos com atenção.

3 O ESPINOSA DE DELEUZE: PARA PENSAR UMA FILOSOFIA DO INFINITO.

3.1 QUESTÕES PRELIMINARES AO *PROBLEMA DA EXPRESSÃO*.

A história do espinosismo é feita de interpretações verdadeiras que não são, entretanto, interpretações verdadeiras, no sentido de uma verdade medida a partir de critérios comuns, universais e indiferentes. Portanto, não há garantias, mas nada, tão somente arbitrariedade de uma convenção que, em última análise, é apenas de um nome, o nome de Spinoza, que é o prego ao qual estão todas estas interpretações relacionadas (Macherey, 1992, p. 26, tradução nossa)

Vimos anteriormente como se construíram as duas primeiras fases interpretativas do espinosismo que, à luz do rigor exegético, identificaram, respectivamente, o teor de um ateísmo com a derrocada da Vontade divina em prol da causalidade por necessidade, como resultado de um “cartesianismo degenerado”; e o atestado de panteísmo acompanhado do caráter místico que alega a radicalização do absoluto (“Deus é demasiado!”) com a supressão do sujeito e, portanto, seria um sistema filosófico que não conseguiu descrever a passagem do infinito para o finito, quer dizer, Deus seria, ao mesmo tempo, causa eficiente e sujeito, tornando-se uma filosofia abstrata demais, rígida demais.

Na contramão dessas vias, Deleuze apresenta uma linha interpretativa heterodoxa ao cânone dada a partir de critérios analíticos que levam em consideração o próprio conteúdo da obra espinosista. Aqui é apresentado um Espinosa anti-cartesiano, pois, ainda que se parta do domínio cartesiano, o estatuto da substância, atributos e essências ganham uma nova roupagem que ultrapassa as dificuldades deixadas pelo cartesianismo. A reformulação do estatuto desses três termos é garantida a partir da ideia de *expressão*.

Contudo, pode ser observado também, em diversas passagens, a insistência deleuziana por apresentar os recursos e elementos conceituais da determinação positiva do infinito. Decerto, as disposições que configuram o *infinito positivo* marcam um esforço de Deleuze por responder à leitura hegeliana, apresentando o maior trunfo do espinosismo. Ignorar a escala do negativo, Espinosa ressalta a pura afirmação que perpassa a imanência de ponta a ponta. Assim, Espinosa é utilizado como uma espécie de anti-Hegel, na medida em que o método geométrico é trabalhado para propor a dessubjetivação, tanto do absoluto quanto do modo. Com efeito, o absoluto e o modo não são atravessados por fins, mas por necessidade.

Em *Espinosa e o problema da expressão* (1968), observa-se a postura de um escritor cauteloso ao expor seus argumentos, nem por isso se pode negar que seja um texto ambicioso já que trata de introduzir conceitos que não estão necessariamente contidos na filosofia espinosana para alcançar novas interpretações acerca de alguns temas. O problema da *expressão* prefigura a tematização deleuziana da imanência e, por isso, é um tema central para pensar como a *univocidade do ser* ganha um alcance que não se tinha em Duns Scotus³⁹, haja vista que ainda é privilegiada uma causalidade divina.

Para Deleuze, o Ser unívoco espinosano não possui nenhum comprometimento com qualquer tipo de perspectiva teológica que defina Deus dotado de perfeições intrínsecas, Entendimento ou mesmo de Vontade. Neste sistema, a criação divina dá lugar ao princípio de imanência de *produção*, isto é, “Deus é dito causa de todas as coisas, *no mesmo sentido (eo sensu)* em que ele é dito causa de si” (Deleuze, 2017, p. 71). A causa imanente retira a neutralidade e indiferença que rodeavam o Ser unívoco nas teorias que tinham por base uma causalidade por vontade divina.

É certamente com este texto que Deleuze apresenta um projeto interpretativo robusto, que funciona como um estudo sistemático da *Ética* (1677). Alguns comentadores desta obra, como Hardt (1999, p. 101), a descrevem como uma “joia bruta” para indicar a dificuldade elevada na leitura do texto. No entanto, mais do que indicar os possíveis embargos na fluidez da leitura, revela também as estratégias adotadas por Deleuze ao trabalhar Espinosa a partir das “normas da história da filosofia” (Deleuze, 1998, p. 63). Se por um lado trabalhar o espinosismo nesses termos é se adequar às exigências acadêmicas, forçando cuidado na progressão da argumentação; por outro lado, é exatamente este rigor universitário que permite com que Deleuze possa fornecer um escrito que pretende retificar os equívocos interpretativos do cânone, asseguradas pelo conteúdo denso das notas de rodapé.

Neste intuito de reavaliar as análises da tradição do espinosismo, Deleuze apresenta a *Ética* a partir de um duplo movimento teórico. O primeiro movimento é a exposição dos elementos de ordem especulativa e analítica que estão por trás dos dois primeiros livros. Parte-

³⁹ Importante assinalar que Deleuze atribui parte do empreendimento espinosano como certo resgate de alguns pontos basilares da tradição escotista. Ainda que não se possa precisar essa influência direta de Duns Scotus, Deleuze se refere aos tratados de lógica encontrados no inventário de Espinosa, os quais continham temas muito semelhantes daqueles trabalhados por Scot. Nesse sentido, Scot seria aquele que lançaria a “distinção formal” como braço da univocidade, porque tanto o plano infinito como o finito se dizem no mesmo sentido. Muito embora, por conta de sua base cristã, não pôde levar tal debate às últimas consequências. Cf. *Espinosa e o problema da expressão*. Cap. III, pp. 66-71, grifos nossos.

se de Deus à coisa, isto é, trata-se de uma análise do funcionamento do ser e como este princípio cosmológico concatena as partes e o todo. Já o segundo movimento diz respeito ao teor prático e sintético dos três últimos livros; a partir de uma leitura afetiva, parte-se da coisa a Deus, estabelecendo o estrato ético e uma conduta política, como será apresentado no capítulo seguinte.

Veremos agora como a leitura de Espinosa, sob o ponto de vista da *expressão*, dá à "Espinosa e o problema da expressão" o status de uma obra de revolução nos estudos espinosanos, da qual, segundo Hardt (1996, p. 101, nota 1), é a mais importante das últimas décadas⁴⁰. No mais, trataremos finalmente a questão formulada anteriormente, a saber, "*por que a filosofia contemporânea evocaria a restituição de uma ontologia, cujo princípio é Deus?*". Conforme Deleuze, em Espinosa, a categoria "deus" ganha uma nova roupagem, já que as ordens do conceito estão dispostas agora sob o prisma da imanência, capaz de retirar qualquer subordinação à realidade, porque "Deus está no mundo, o mundo está em Deus." (Deleuze, 2009, p. 65, grifos do autor).

É certo que a História da Filosofia se deteve a pensar questões acerca do Ser e do Uno, ao menos até o século XVII. Desde Platão – para não alongarmos a discussão aos filósofos da natureza –, até Descartes, Leibniz ou Malebranche, o Ser, Deus ou a substância compuseram, em maior ou menor grau, parte dos grandes sistemas filosóficos. Esses sistemas criaram sequências que, embora não se tratem da mesma coisa, sempre se mantiveram próximos uns dos outros pelos seus compromissos com a transcendência, isto é, na emanação ou na Criação Divina, ainda é conservada a distinção entre causa e efeito. Por isso, diz Deleuze (Ibidem, p. 64, grifos nossos):

De certa maneira, se não levamos em conta as sequências, não sabemos mais do que ela nos fala precisamente. A menos que haja filósofos que destruam as sequências porque querem fazer outra coisa. Uma sequência conceitual seria o equivalente das matizes em pintura. Um conceito muda de tom, ou, no limite, um conceito muda de timbre. Haverá como que os timbres, as tonalidades. *Até* Spinoza, a filosofia tem essencialmente funcionado por sequências. E nesta via, as matizes concernentes à causalidade eram muito importantes

Profundamente ligado com as determinações de seu tempo, com Espinosa não é diferente. Entretanto, a tarefa espinosana é demasiada ousada para seu tempo, precisamente por

⁴⁰ Este texto de Hardt foi publicado no ano 2000 e se refere aos estudos de 1970 a 2000 acerca do espinosismo. Consideramos pertinente considerar que ainda pertença ao *problema da expressão* o importante destaque dentre os espinosistas franceses entre as décadas de 70 e 90, inclusive influenciando diversos grandes comentadores.

não se furtar em propor um princípio de realidade em que a causa está intimamente imbricada no efeito, quer dizer, “todas as naturezas pertencem a uma única e mesma substância” (Deleuze, 2002, p. 115). Seguindo as diretrizes da sexta definição (Def. 6, EI), toda estrutura do sistema espinosano está apoiado num conceito, diga-se, muito preciso, de *substância absolutamente infinita*. Isso permite com que Deleuze encontre a fórmula geral: “A expressão convém com a substância, enquanto a substância é absolutamente infinita; ela convém com os atributos, enquanto estes são uma infinidade; ela convém com a essência, enquanto cada essência é infinita num atributo” (Deleuze, 2017, p. 30).

Tal fórmula expressiva, no primeiro momento, denota a estrutura de um sistema filosófico alimentado por um único núcleo de causa, haja vista que tudo vibra em harmonia: na ordem uníssona da substância infinita, atributos infinitos e essências infinitas *no* atributo. É a partir destes três conceitos que desencadeia a discussão sobre o *infinito positivo*, bem como sua atualidade (Ibidem). Apresenta-se um aparelho conceitual robusto, cuja *proposição especulativa* é a trabalhosa tarefa de explicar como a ideia de expressão garante não somente, como vimos anteriormente, pensar a ideia de conjunto – tudo se diz de forma uníssona –, mas pensar também a unidade das partes – “como uma verdadeira produção de coisas” (Deleuze, 2017, p. 16).

É o papel da expressão que sustenta o ser em si, na mesma medida que é causa de sua atualização. Mas qual é o processo da expressão? Existe uma insistência⁴¹ deleuziana por deixar em evidência aquilo que anima o interior da expressão: o papel do atributo. Dessa forma, Deleuze adota um recurso interpretativo que não se contenta em seguir o “passo a passo” do filósofo estudado, ou seja, seguir a ordem dos conceitos disposta pelo autor, mas tão somente começar pelo seu terceiro ou quarto conceito (Deleuze, 2002, p. 127). Esta é a estratégia interpretativa que consiste em não seguir a ordem doutrinal do sistema⁴².

⁴¹ Não tomamos por base unicamente aquilo exposto na introdução de *Espinosa e o problema da expressão*. Essa insistência de Deleuze aparece no decorrer de alguns cursos ministrados em Vincennes, como no caso da aula de 25 de novembro de 1980: “Então, uma só substância que tem todos os atributos e cujos produtos são os modos, as maneiras de ser. A partir de então, se são as maneiras de ser da substância que tem todos os atributos, esses modos existem nos atributos das substâncias. Eles estão ligados aos atributos” (Deleuze, 2009, p. 65). Ou ainda, na aula de 02 de dezembro de 1980: “Ele faltou em cinco definições prévias e em oito proposições/demonstrações prévias. Eu posso concluir que, a grosso modo, a *Ethica* começa por Deus? Literalmente, ao pé da letra, ela não começa por Deus. Com efeito, ela começa por onde? Ela começa pelos elementos constituintes da substância, a saber, pelos atributos” (Ibid., p. 76).

Mas por que o atributo? A fórmula mencionada anteriormente dá um indicativo. Poder-se-ia, numa leitura desatenta, acreditar que tal formulação corresponderia à substância, atributos e essência. Se olharmos com cuidado, pode-se identificar que esta substância, diga-se, absolutamente infinita, é constituída de infinitos atributos, por sua vez também infinitos em seus gêneros, dos quais seus produtos são as essências, ou melhor, os modos que são infinitos num atributo. Assim, a fórmula indica a centralidade dos elementos constituintes da produção substancial:

A proposição especulativa de Spinoza é: há uma só substância absolutamente infinita; isto é, possuindo todos os atributos, e o que chamamos criaturas; estas não são “criaturas”, mas sim, os modos ou as maneiras de ser desta substância. Então, uma só substância que tem todos os atributos e cujos produtos são os modos, as maneiras de ser. A partir de então, se são as maneiras de ser da substância que tem todos os atributos, esses modos existem nos atributos das substâncias. *Eles estão ligados aos atributos* (Deleuze, 2009, p. 65)

Certamente, reside no atributo um papel de centralidade, já que a substância é constituída de infinitos atributos ao mesmo tempo que as essências existem *neles*. O atributo é uma ponte. No entanto, uma das primeiras ressalvas da tese complementar é diferenciar o papel da expressão perante a história do espinosismo. O que chama atenção é o cuidado para não ter uma visão idealista, como conduziram os pós-kantianos, de que o atributo é, de certa forma, *atribuído* à substância por um entendimento. Existe a indicação da diferença fundamental entre *expressar* e *representar*. Significa dizer que a expressão não corresponde ao modelo da representação.

A *definição 4*, a saber, “por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o *intelecto* percebe como *constituindo* a sua essência” (Espinosa, 2017, Def. 4, EI), parece nos permitir vislumbrar como a tradição interpretativa do espinosismo colocou de forma problemática a questão do atributo, resultando numa não compreensão dos nuances da relação dos princípios da ontologia de Espinosa e os princípios lógicos clássicos.

Inicialmente, cabe dizer que a expressão não é uma operação do entendimento – o atributo como atribuído conceitualmente à substância –, mas o contrário, o entendimento só o percebe porque, sendo essência do atributo pensamento, corresponde a manifestação *objetiva* do intelecto divino. Em outras palavras, é a expressão que permite a concatenação e operação do entendimento. Desse modo, o entendimento é, em certa perspectiva, produto da expressão. Assim, o elemento expressionista “designa primeiro o desenvolvimento da coisa nela mesma e na vida” (Deleuze, 2017, p. 21).

Entretanto, ainda paira sobre a definição 4 a análise hegeliana dos atributos como apenas pontos de vistas *explicativos*, corresponderiam então a representações conscientes como duas determinações da substância (pensamento e extensão). Teria, então, Espinosa tomado os atributos, lembrando as pressuposições hegelianas, somente como determinações abstratas do espírito como suporte limitante da substância? Como pode ser explicada a “transformação”, ou seja, a passagem da substância aos atributos? Para tais questões, deve-se fazer a leitura, em conjunto, da *definição 6*, a saber, “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” (Espinosa, def. 6, EI).

Ora, a relação entre as definições denota, antes de tudo, uma relação entre constituição e expressão; ou melhor, os atributos *constituem* a essência da substância, na mesma medida que *exprimem* a essência da substância por *conter* a essência dos modos. Desse modo, a ordem em que o intelecto humano percebe é a mesma ordem que se manifesta no intelecto divino. Estamos diante do primeiro nível da expressão, o qual “deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase compreendido como uma genealogia da essência da substância” (Deleuze, 2017, p. 16).

O atributo não é apenas um recurso conceitual para determinar a substância. Antes de ser mera representação da consciência, o atributo indica um elemento decisivo para o sistema de constituição⁴³. Como veremos a seguir, o atributo possui a ambivalência fundamental que designa a dinâmica produtiva do ser e descreve a lógica da expressão, afinal é este que garante a unidade da substância ao mesmo tempo em que a atualiza.

A ideia de expressão, nesse sentido, utiliza-se do atributo como fundamento ontológico que permite descrever um absoluto internamente modificado. Por conseguinte, segundo Deleuze (2017, p. 16), “a ideia de expressão resume todas as dificuldades que dizem respeito à unidade da substância e a diversidade dos atributos”. Em princípio, a discussão fundamental acerca do “Uno diferenciado” parece aproximar a ontologia espinosana à tradição acusada de *panteísmo*, precisamente pelo fato de haver alguns correlativos que circundam a ideia de expressão (Ibidem, p. 18).

⁴³ Cabe notar que existe uma diferença fundamental entre os verbos *componere* e *constituire*. O primeiro significa composição de um todo *a partir de vários elementos ou partes*. Já o segundo, significa pertencer a essência de algo. Na carta 12, assim como na Ética, Espinosa utiliza o verbo “constituir”, pois “compor” traz a ideia de divisibilidade, coisa que não ocorre na substância, tampouco nos atributos.

Tudo reside na natureza complicativa (*complicatio*) da expressão que permite, em certa altura, pensar o Uno que guarda em seu interior o múltiplo. Isto tudo pode ser delimitado pelos correlativos *explicare* e *involvere*. A definição 6 assinala a “lógica de atuação” do modelo expressionista: a substância se exprime em cada um dos infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência; essas essências são os modos, isto é, cada atributo se exprime nos modos; por sua vez, um modo, infinito em seu gênero, exprime uma modificação, também infinita em seu gênero.

Assim, não se diz apenas que a definição exprime a natureza da coisa definida, mas que a *envolve* e a *explica*. Os atributos não exprimem apenas a essência da substância, ora a explicam, ora a envolvem. Os modos envolvem o conceito de Deus, ao mesmo tempo em que o exprimem, de maneira que as próprias ideias correspondentes envolvem a essência eterna de Deus (Deleuze, 2017, p. 18-19)

Desse modo, tais correlativos designam um duplo sentido que a ideia de expressão possui. Tomemos, rapidamente, uma modesta análise filológica das palavras “*explicare*” e “*involvere*”. Começemos pelos dígrafos *ex* e *in* das respectivas palavras. Nessa palavra, o prefixo “*ex*” tem sentido de “para fora” e o fonema “*plicare*” indica “dobrar”; por isso, esta palavra acena para a ideia de “desdobrar”, “desenvolver”. Quando passamos à palavra “*involvere*” achamos um elemento interessante. O prefixo “*in*” designa “em” ou “estar dentro”; desta maneira, a palavra pressupõe a ideia de “*implicar*”, “envolver”.

Vejam os que nos diz Deleuze (2017, p. 19): “Explicar é desenvolver. Envolver é implicar”. O elemento interessante é precisamente o fato de que os dois aspectos da expressão não são opostos, existe uma confluência entre os termos expressivos. Nesse sentido, enquanto explicação, a expressão é desenvolvimento da substância: maneira pela qual o Uno se manifesta no múltiplo, a profunda unidade desdobrada nas coisas (da causa ao efeito). Mas sendo a expressão envolvimento, significa dizer que o múltiplo está envolvido no Uno, a causa implica no efeito. Por isso, a expressão diz respeito a uma estrutura complexa, a qual, ao mesmo tempo em que envolve o efeito, a causa o explica ou o desenvolve.

Com efeito, a suposição deleuziana acerca da mudança de sequência operada por Espinosa diz respeito o início de uma nova lógica: a *lógica do absoluto* (Deleuze, 2017, p. 85). Se é verdade que a filosofia operou sob o princípio do *terceiro-excluído*, o caráter expressionista da filosofia espinosana apresenta a impossibilidade. A expressão espinosista pode ser considerada como perversão da imagem do pensamento, porque ela é distinta da identidade ou da contradição. Esta lógica expressionista corresponde a uma lógica sem sujeito, isto é, sem o

caráter propedêutico do modelo de representação. Assim, a expressão tem um caráter genético (Ibidem, p.85), ou seja, pode ser dita como produtor de si (determinação interna; *causa sui*) e um princípio de diferença (a natureza complicativa do Uno no múltiplo e o múltiplo envolvido no Uno).

Deixando de lado, por hora, temas concernentes ao problema da *reversão do platonismo*⁴⁴, o que cabe agora é pensar como *uma natureza tão cheia de si* pode comportar o múltiplo. O princípio da substância como *causa sui* mostra o caráter de pura afirmação substancial: tudo se diz no mesmo sentido da substância. Deleuze não nega o trabalho do conceito para pensar a validade de um elemento conceitual que busque essa totalidade incondicional, mas que, ao mesmo tempo, produz determinações intrínsecas no interior de si. É a busca por compreender o tipo de distinção que ocorre no interior da substância que anima o “primeiro” problema imposto pela ideia de expressão (Deleuze, 2017, p. 30).

3.2 O PONTO ESTÁTICO DA TRANSCENDÊNCIA: O ATRIBUTO EM DESCARTES

Restituindo o comentário de Merleau-Ponty, existe uma particularidade muito específica das filosofias do século XVII: uma certa inocência de pensar a partir do infinito (Deleuze, 2017, p. 30). Na carta 12⁴⁵, também conhecida como *carta sobre o infinito*, Espinosa argumenta acerca da não separação de Deus e criatura, os quais estariam envolvidos numa relação de imanência. Dessa forma, a própria definição de substância, qual seja, aquilo que existe por si mesmo e por si mesmo é concebido (Espinosa, Def. 3, EI), estabelece uma causalidade em que o efeito (*Natura Naturada*, os modos) ocorre em concomitância a sua causa (*Natura Naturante*, Deus).

Trata-se da discussão sobre a maneira como é concebida a ideia de infinito. A partir disso, pode-se notar que a divisão da “substância extensa” se dá pela maneira de perceber a *quantidade*, podendo ser concebida, segundo Espinosa, de duas maneiras: de forma abstrata ou

⁴⁴ Nos referimos precisamente ao capítulo XI de *Espinosa e o problema da expressão* (1968), quando é tratado a questão dos elementos históricos que circundam a “teoria da participação”. Nesta discussão, a partir do *princípio de participação*, são traçados diversos liames contrastantes entre as causas expressivas e as causas emanativas. Contudo, o que interessa neste momento é pensar que “a tarefa pós-platônica, por excelência, exige uma reversão do problema. Procuramos um princípio que torne possível a participação, mas que a torne possível do ponto de vista do próprio participado” (Deleuze, 1968, p. 188). Ora, a saída espinosana ao problema de Platão é justamente adotar a causa imanente em proveito da causa emanativa. Inicialmente, a aproximação entre Deleuze e a imanência espinosista é uma boa maneira de pensar, ao mesmo tempo, seu trabalho historiográfico e a importância disto para esta fase de seu projeto. O que tudo indica, levando em consideração as publicações da década de 60, os textos estão todos alinhados com a tarefa de pôr o platonismo às avessas. Segundo Badiou (1997, p. 121), “Deleuze é o momento contemporâneo da volta dessa reversão”.

⁴⁵ Correspondência endereçada à Lodewijk Meijer em 20 de abril de 1663. Trata-se de uma das epístolas mais importantes do epistolário espinosano. Isso porque discorre temas centrais e delicados de sua ontologia: a busca por subverter a lógica do infinito negativo, a partir da positividade absoluta do infinito; bem como detalha conceitos-chave, como o caso de *substância e modo, eternidade e duração*.

intelectiva. Quando pensada sob a perspectiva imaginativa (abstrata), tende-se a fazer a separação das afecções da substância (os modos) da própria substância; essa separação operada por “auxiliadores da imaginação”, isto é, os entes de razão⁴⁶, tendem, pela limitação da imagem da qual decorrem, a compreender a ordem da Natureza de forma equivocada, justamente pelo fato de se conceber a existência dos modos como sendo diversa da existência da substância. Assim, quando a mente percebe tal ordem de forma abstrata, inclina a interpretação a perceber a natureza como sendo *compostas* por partes e, portanto, “acharemos que é divisível, finita, composta de partes e múltipla” (Espinosa, 2014, p.80, §7, grifos do autor).

Quando o infinito é pensado a partir das categorias imaginativas, confunde-se o infinito por sua natureza e aquilo que é infinito por sua causa. Cabe dizer que Espinosa não pensa a existência da substância como sendo diversa da existência de suas afecções, mas, por outro lado, que a existência dos modos é *determinada* a operar de maneira definida como produto da substância. Duas maneiras de existir⁴⁷: a própria substância enquanto causa eficiente, quer dizer, sua existência decorre da sua própria definição (existe em si e por si); e os modos que, enquanto afecções da substância, necessitam de uma causa exterior (existe por outro e em outro).

Tudo aquilo que existe, existe em Deus e nada pode ser concebido sem ele (EI, prop. 15). Por haver duas maneiras de ser, existem duas operações específicas para analisar ambas existências. Isto indica que a existência da substância só pode ser pensada a partir da Eternidade e a existência das afecções dela a partir da Duração.

De tudo isso ressalta que, como ocorre com bastante frequência, se considerarmos apenas a essência dos modos, e não a ordem da natureza, podemos fixar à vontade – sem que isso atente contra o conceito que temos [*deles*] – a existência e a duração, considerá-la maior ou menor, e dividi-la em partes. Sobre a Eternidade, ao contrário, e [*também*] a substância, pois que elas não podem ser concebidas a não ser como infinitas nenhuma dessas operações poderia ser realizada sem que o próprio conceito que temos delas fosse destruído. Os que pensam que a substância extensa é composta de partes, isto é, de corpos realmente distintos uns dos outros, têm propósitos vãos, para não dizer

⁴⁶ Depreende-se como funcionam tais “entes de razão”: “*A origem do tempo e da medida decorre de que podemos determinar à vontade a duração e a quantidade, quando concebemos esta abstraída da substância e aquela separada da maneira como flui das coisas eternas. O tempo serve para delimitar a duração, e a medida para delimitar a quantidade, de tal sorte que podemos imaginá-las facilmente tanto quanto seja possível. O número surge depois porque separamos as afecções da substância da própria substância e as repartimos em classes para poder imaginá-las facilmente, e o número serve para que as determinemos. Vê-se claramente, portanto, que a medida, o tempo e o número são apenas modos de pensar, ou melhor, de imaginar. Por isso, não é de espantar que todos aqueles que se esforçaram para compreender a marcha (progressum) da Natureza com o auxílio de tais noções, elas também mal compreendidas, se embaraçaram em dificuldades inextricáveis, de onde só puderam sair destruindo tudo e admitindo absurdos ainda maiores.* Ver em Spinoza, B. *Correspondência completa e vida*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

⁴⁷ A argumentação se apoiou no comentário de Marilena Chaui em seu texto *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa* (2011): “*Há, assim, duas maneiras de ser e de existir: a da substância e seus atributos (existência em si e por si) e a dos efeitos imanentes à substância (existência em outro e por outro)*” (Ibidem, p.69).

delirantes. É como se, juntando círculos, acumulando-os, nos esforçássemos para compor um triângulo ou um quadrado ou não importa o que de uma essência oposta à do círculo (Espinosa, 2014, p. 79-80, § 6)

Compreendemos a carta 12 como passagem que permite partir exatamente ao início de *Espinosa e o problema da expressão*. Deleuze ao questionar o aspecto problemático da consideração espinosana na *proposição 5*, a saber, a incapacidade de pensar o infinito a partir de entes de razão, demonstra que a análise de Espinosa não significa apenas a criação de uma teoria oposta com novos signos e novas interpretações com vistas a ser subversiva. Segundo Deleuze (2002, p. 16), o é enquanto Espinosa perverte a lógica, partindo das terminologias próprias da escolástica e do cartesianismo com intuito de indicar as insuficiências e ambiguidades destes pensamentos a partir do “exame crítico das noções escolásticas” (Ibidem).

Claramente, no primeiro capítulo da tese complementar, Deleuze parte da premissa concernente aos comentários de Espinosa em *Princípios da filosofia de Descartes (1663)*. Demonstra-se não somente o domínio do vocabulário escolástico, mas é evidenciada a cisão operada por Espinosa nos *Pensamento Metafísicos*, apêndice dos *Princípios*. É destacada a separação desses pensadores em pontos determinantes dessas perspectivas ontológicas, sobretudo quanto a revisão da *teoria das distinções*. Tal teoria exerce um papel decisivo na filosofia cartesiana.

É nesse sentido que reconhecemos a importância de iniciar a discussão do primeiro capítulo de *o problema da expressão* à luz da carta 12, devido ao fato de Deleuze dar um salto direto ao problema das distinções, sem antes introduzir os elementos basilares da discussão, colocando certas dificuldades ao leitor de primeira viagem. A epístola, então, é utilizada como recurso analítico que viabiliza a compreensão das menções deleuzianas tanto da *Ética*, quanto dos *Princípios da filosofia cartesiana (1663)*, isso porque a chave de leitura deleuziana parte fundamentalmente do que Descartes entende por *distinção real*, *distinção modal* e *distinção de razão*. À primeira vista, o que marca essa chave de leitura é justamente evidenciar a imagem de Espinosa como um *anticartesiano*. Dessa forma, em Deleuze (2017, p. 31) a discussão espinosana parte, grosso modo, do domínio cartesiano, mas, em última análise, o contraste entre ambas ontologias se dá na concepção do atributo.

Vimos que a diferença entre imaginar e inteligir na carta 12 é precisa em razão de ressaltar a limitação deixada pelo uso dos entes de razão na análise de Descartes⁴⁸. Por isso,

⁴⁸ Levando em consideração que o ano da carta *sobre o infinito* seja do mesmo ano de publicação dos *Princípios da filosofia cartesiana*, acreditamos que o comentário feito por Espinosa se refira ao francês

cabe aqui descrever o que pretende cada tipo de distinção nos *Princípios de filosofia (1644)*⁴⁹. Por distinção real (ou formal), entende-se a maneira de distinguir duas ou mais substâncias entre si, ainda que sejam substâncias de atributos diversos ou de mesmo atributo. Quanto a distinção modal, busca-se a diferença entre a substância e seus modos. Por fim, a distinção de razão é usada como recurso da representação para conceber a diferença entre substância e atributo, sem o qual não se pode ter o conhecimento claro e distinto da substância – nesta é feita a distinção entre duração e extensão. Vejamos com cuidado o que nos diz Espinosa sobre este ponto (PM, II, cap.V):

Dessas três distinções origina-se toda composição. Com efeito, a primeira composição é a que ocorre a partir de duas ou mais substâncias, quer de mesmo atributo, como toda composição que se dá a partir de dois ou mais corpos, quer de atributo diverso, como o homem. A segunda ocorre pela união de modos diversos. A terceira, enfim, não ocorre, mas é concebida apenas pela razão como se ocorresse, a fim de com isso entender-se mais facilmente uma coisa. O que não se compõe de uma das duas primeiras maneiras deve ser dito simples (Espinosa, PM, II, cap.V, p. 233)

A revisão das distinções proposta por Deleuze tem por intuito fazer o exame da crítica de Espinosa quanto a utilização indevida das distinções frente ao estatuto dos axiomas ontológicos a que estão sendo aplicadas. Quer dizer, Descartes é acusado de confundir algumas noções que teriam o levado a cometer alguns equívocos que descumprem as exigências metodológicas do próprio *Método*, como exemplo, “o primeiro erro nesse sistema de distinções, de um ponto de vista espinosista, e a proposição do número na definição da substância” (Hardt, 2000, p. 106). Existe então certa inconformidade entre o uso das distinções e a aplicabilidade delas às próprias definições dos objetos analisados, a saber, substância, atributo e modo. O motivo disto é o fato de que algumas conclusões cartesianas entram em controvérsia com a própria definição dessas noções citadas. É a partir da oposição de Espinosa às conclusões de Descartes que o francês mostra, não somente sublinha as ambiguidades existentes no modelo cartesiano, mas também mostra a maneira que é construída a temática da *singularidade do ser* proposta pela perspectiva espinosana.

quando diz: “Não é surpreendente, pois, que todos os que se dedicaram a conceber a marcha [progressum] da natureza com a ajuda de noções semelhantes e ainda mal compreendidas, se enredaram em dificuldades inextrincáveis das quais só escaparam quebrando tudo e admitindo os piores absurdos. Como há muitas coisas, com efeito, que não podemos apreender a não ser pelo entendimento, e não pela imaginação, como, entre outras, a Substância e a Eternidade, caso nos dispuséssemos a classificá-las sob noções como aquelas que enumeramos, e que são apenas auxiliares da imaginação, nos ocuparíamos em fazer o delírio de nossa imaginação.” (Espinosa, 2014, p. 81).

⁴⁹ Cf. Descartes. *Princípios da Filosofia*, I, 60, p.49.

Vejamos como é concebido por Descartes o atributo. Ao que parece, seguindo o que é exposto no artigo 56 da primeira parte de *Princípios*, é identificada uma dupla aptidão ao atributo: ora é tomado como qualidade – quando utilizado para qualificar uma ou outra substância; ora como modo – no momento em que este diversifica uma substância (Descartes, 1997, I, art. 61). A partir disto, Deleuze (2017, p. 32) indica a existência de relação entre a distinção de razão e a distinção modal, isto é, “se no primeiro caso os atributos distinguem substâncias que eles qualificam, parece que, no segundo, os modos distinguem substâncias de mesmo atributo”. Ou melhor, se levarmos em consideração o que diz Descartes no artigo em questão, poderíamos considerar o atributo como sendo o mesmo que modo⁵⁰, mas que ora qualifica, mas não modifica; ora modifica, mas não qualifica.

Em princípio, o atributo aqui estabelece uma dupla funcionalidade, de certa forma ambígua, a saber, constitui tanto a essência da substância (caráter qualificante, mas não modificante) assim como contém as essências dos modos (caráter modificante, mas não qualificante). Contudo, isto serve como pano de fundo para evidenciar a conclusão cartesiana: “há substâncias de mesmo atributo” (Ibidem, p. 33). A consideração de haver mais de uma substância implica na inserção do número à definição mesma de “substância”. Ora, a proposição cartesiana sugere uma distinção numérica como recurso analítico para distinguir duas substâncias, isto porque ela seria distinguida pela diferença de seus atributos ou pela diferença de suas afecções. A conclusão deleuziana é que Descartes teria adotado uma distinção numérica como correspondente a uma distinção formal. Contudo, o que quer dizer isso?

O recurso numérico não pode ser aplicado à ordem substancial, uma vez que a natureza do número envolve certa limitação. Afirmar que existem substâncias de mesmo atributo é o mesmo que dizer que há substâncias que se diferem unicamente pelo número, isto é, pela diferença de seus modos. Em primeira análise, isto significa que as substâncias são idênticas do ponto de vista qualitativo, mas se distinguem quantitativamente entre si (o atributo tomado como modo). Para conseguir distinguir as substâncias a partir do número seria necessário o uso do terceiro termo, isto é, uma causa externa a qual as permitiriam existir em tal quantidade. Vejamos como aparece o uso do terceiro termo em Descartes, segundo a prova *a posteriori* da existência de Deus:

⁵⁰ A diferença que existe entre ambos é a própria modificação da substância feita pelo modo. Poder-se-á ter uma visão mais aprofundada da questão nos artigos 55, 57 e 58. Cf. Descartes. *Princípios da Filosofia*, I.

Se eu tivesse o poder de me conservar por mim mesmo, teria, com maior razão ainda, o poder de me atribuir todas as perfeições que me faltam; pois tais perfeições não são mais do que atributos da substância, e eu sou uma substância. Mas não tenho o poder de me conceder todas essas perfeições, pois de outra maneira já as possuiria. Logo não disponho o poder de me conservar por mim mesmo. *Além disso, não posso existir sem ser conservado enquanto existo, quer por mim mesmo, supondo-se que eu tenha o poder disso, quer por outrem que tenha este poder.* Ora, é certo que existo, e, todavia, não disponho do poder de me conservar por mim próprio, como acabo de provar. Logo sou conservado por outrem. Além disso, aquele por quem sou conservado tem em si formal, ou eminentemente, tudo o que há em mim. [...] Logo, a noção dessas mesmas perfeições encontra-se também naquele por quem sou conservado. [...] Ora, é certo que tem a noção de todas as perfeições que reconheço me faltarem, e que concebo existirem apenas em Deus, como acabo de provar. Logo, ele já as tem em si todas formalmente, ou eminentemente; e assim ele é Deus⁵¹

A maneira como estão dispostos os conceitos da filosofia cartesiana indicam certa insuficiência no estrato ontológico. Certamente isso ocorre, porque existe uma relação confusa entre os princípios formulados e os tipos de distinção a que são aplicados. Vimos que a citação precedente nos impele a compreender que o Deus cartesiano é utilizado como último recurso que possibilitaria a distinção entre as substâncias a partir do modo, adotando assim a distinção numérica como distinção formal, porque, agora, a causa externa necessária ao número é propriamente o Deus transcendente⁵².

O ponto de ambiguidade se mostra claro ao ter em mente a definição de substância, qual seja, aquilo “que só tem necessidade de si própria para existir” (Descartes, 1997, I, art. 49). A fragilidade é propriamente a causalidade divina que compromete e limita o conceito mesmo de substância. Contudo, antes de analisar a maneira como o antípoda Espinosa responde, poder-se-ia, ainda, reter outro problema que decorre desta primeira conclusão cartesiana. Diz respeito ao próprio conteúdo da “distinção formal” em si, tema de bastante interesse⁵³ para Deleuze.

Pode ser observada uma ressonância da *epístola do infinito* quando Deleuze (2017, p.31-32), ao se referir às distinções em Descartes, afirma que a “exclusão, a implicação unilateral e a abstração são os critérios correspondentes na ideia, ou melhor, os dados elementares da representação, que permitem definir e reconhecer esses tipos de distinção”. Vimos que os entes

⁵¹ Proposição terceira, demonstração, p.380. In: Descartes, René. *Objções e Respostas* apud Descartes, René. "Coleção os pensadores". Prefácio de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

⁵² Descartes, R. *Meditações metafísicas*. Sexta meditação, §1.

⁵³ Segundo Hardt, a *distinção formal* é demasiado importante para o que será entendida a *diferença* em Deleuze. Uma diferença esvaziada da negação, isto é, uma diferença no próprio ser. Vejamos esta ressalva: “*Por que, entretanto, esse complexo desenvolvimento lógico da distinção real parece fundamental a Deleuze? Devemos ter consciência de que Espinosa não usa o termo “distinção real” quando discute a substância. Deleuze introduz esse termo porque ele serve para realçar a relação fundamental entre o ser e a diferença: esse tratamento forçado e tendencioso da distinção real deveria chamar nossa atenção para a concepção original da diferença em Deleuze*” (1996, p. 108, grifos nossos).

de razão são maneiras de imaginar, que tem por intuito dividir em partes um dado objeto para melhor abstrair um grande número de ideias ou agrupar inúmeros indivíduos em apenas um conceito. Sendo, por sua vez, a distinção formal também um dado da representação (Ibidem, p. 33), a *ideia* é seu critério para distinguir coisas.

A [distinção] *real* encontra-se propriamente entre duas ou várias substâncias. Com efeito, podemos concluir que duas substâncias são realmente distintas uma da outra pelo fato de podermos conceber clara e distintamente uma delas sem pensar na outra. *De acordo com aquilo que conhecemos de Deus, estamos certos de que Ele pode fazer tudo aquilo de que formamos uma ideia clara e distinta.* Por isso, se tivermos a ideia, por exemplo, de uma substância extensa ou corporal, embora ainda não saibamos seguramente se tal coisa está presente no mundo, no entanto, e porque temos tal ideia, podemos concluir que ela *pode* existir; no caso de essa coisa existir, qualquer parte que possamos determinar do pensamento deve ser realmente distinta das suas outras partes (Descartes, 1997, I, art. 60, grifos nossos)

Duas imediatas deduções podem ser feitas acerca do referido artigo. A primeira, ainda quanto à causalidade divina. Em consonância a sexta meditação, é possível visualizar que existe um problema fundamental entre a segurança de uma ideia no cogito e a existência objetiva do objeto pensado. Então, a razão de forma alguma possuiria elementos suficientes para acreditar que o que é inteligido realmente exista, porque sendo um dado da representação, ela só concebe a existência como *possível*.

No entanto, a garantia dada por Descartes é o conceito de Deus, Aquele que está além do cogito, o qual cria as coisas (as faz existir) de acordo como o intelecto percebe como claras e distintas. Ora, é a ideia inata da perfeição de Deus que permite o intelecto pensar⁵⁴. Deleuze nos chama atenção que esta “causalidade divina, exterior e transcendente” (2017, p. 33) é um recurso que faz a passagem das ideias *realmente distintas* (coisas não idênticas) para as coisas *realmente distinguidas* (a maneira como o intelecto consegue distinguir essas coisas). É a existência de Deus que permite a compreensão da existência do mundo e de suas leis⁵⁵. Daí que a distinção formal é sempre acompanhada pela divisão de coisas, quer dizer, “por uma distinção numérica que lhe corresponde” (Ibidem, p. 34).

A segunda dedução decorre dos procedimentos da distinção formal. Por isso, deve-se atentar às propriedades desta ambígua distinção. As características da distinção formal expostas por Descartes apontam que a marca da diferença entre as substâncias se dá a partir da exclusão,

⁵⁴ A dúvida hiperbólica permite a adequação entre duvidar, pensar e existir: só duvido, porque penso; se penso, consequentemente, existo. Cf. Descartes, R. *Meditações metafísicas*. Quinta Meditação, §9.

⁵⁵ Ver *Carta 82*, de Tschirnhaus a Espinosa (Spinoza, 2014, p. 297). Tschirnhaus, seguidor de Espinosa, chega a mesma conclusão de que a extensão concebida por Descartes supõe “um movimento criado por Deus”, mas um deus transcendente que está “acima da compreensão humana”.

sendo suficiente conhecer uma delas de forma clara e distinta, excluindo tudo aquilo que envolve a outra definição. Segundo Michel Hardt (1996, p. 108), a natureza desta distinção é relacional, ou seja, a diferença advém de uma negação: há *diferença entre* as substâncias e uma pode ser pensada sem a outra (Descartes, Sexta Meditação, §17). Exemplificando, para estabelecer a diferença entre as substâncias A e B seria suficiente, aplicando a dúvida metódica⁵⁶, conhecer clara e distintamente tudo aquilo que envolve o conceito da substância A para conhecer a substância B, quer dizer, o conceito da substância B é oriunda de tudo aquilo que a substância A não é.

O procedimento da exclusão impõe certos problemas. No caso das duas substâncias, a res-extensa e a res-cogito, são concebidas do ponto de vista negativo, isto é, existe uma diferença exterior: não são idênticas (distintas), tampouco se misturam (distinguidas). Entretanto, existe algo interessante no humano, porque nele tanto a extensão quanto o pensamento formam uma única coisa, gerando certa contradição. Mas é possível conceber a união de duas coisas realmente distintas? Retorna-se aos mistérios de Deus, sendo o único que tem controle total sobre o possível, necessário e o contingente, capaz de unir duas coisas que se dizem formalmente distintas.

De forma geral, a análise Deleuziana (2017, p. 35) sobre as disposições gerais das oito primeiras proposições da primeira parte da *Ética* sintetiza o que foi exposto anteriormente: (I) a distinção numérica nunca é uma distinção real (formal); (II) uma distinção real nunca é uma distinção numérica (modal). Em primeira instância, a distinção numérica excluiria, pela característica do número, a possibilidade de ser utilizada como distinção formal. O número supõe sempre outra coisa além de seu conceito, por isso, necessita de uma causa externa.

Quando se fala em número, refere-se a uma dependência causal; do contrário, quando se fala em substância, refere-se àquilo que existe sem o concurso de qualquer outra coisa, porque existe por si. Nesse sentido, seria lícito utilizar a distinção numérica caso as coisas não possuíssem o mesmo conceito ou definição, pois haveria uma causa exterior que garantiria a existência delas em determinada quantidade. Assim, não poderia ser aplicada a distinção numérica às substâncias, porque seria o mesmo que supor que algo externo a elas, as tenham produzido. Descartes, ao fazer isto, retira o domínio do próprio conceito de substância que a

⁵⁶ Ver em Descartes. R. *Discurso do método*. Segunda parte, p. 23.

legítima, daí que “é impossível que a distinção real seja numérica ou modal” (Deleuze, 2017, p. 37).

Tudo indica que as características numéricas só fazem sentido quando estas são referidas às diversidades predicativas do ser, a saber, o *modo*, porque eles existem em outro e por outro. Por isso, a distinção numérica só pode corresponder aos modos, pois estes, sim, são divisíveis e condicionados por outra coisa além do seu conceito. É a partir dos atropelos conceituais do sistema ontológico cartesiano que Deleuze apresenta as noções de substância, atributo e modo em Espinosa. Contudo, tal tarefa seria inútil caso a teoria espinosana não fizesse o devido redimensionamento da ordem conceitual das distinções, como veremos a seguir.

3.3 O PONTO DINÂMICO DA EXPRESSÃO: O PAPEL DO ATRIBUTO EM ESPINOSA

Tudo indica que Descartes não levou em consideração a articulação entre a definição dos conceitos utilizados com a própria lógica⁵⁷ da distinção formal, a qual ora funciona como uma distinção numérica (modal), quando se refere às substâncias de mesmo atributo; ora funciona como uma distinção de razão⁵⁸, quando é aplicada para distinguir substâncias de atributos diferentes. Em última instância, percebe-se certo entrelace inconsistente entre aquilo que pertence ao âmbito ontológico (eixo substancial) e aquilo que concerne ao âmbito formal (as partes constituintes do ser, o atributo).

É tendo em vista tal problema que Deleuze evoca tanto a *prop. 5, EI* como a *prop. 8, EI* para indicar como procede a crítica de Espinosa quanto a tal lacuna na ontologia de Descartes. O elemento chave da filosofia espinosana para pensar, de forma intelectualiva, o “verdadeiro infinito” está no estatuto da substância enquanto causa de si (*causa sui*), o qual aponta que existência e essência coincidem na natureza dela mesma⁵⁹. Ora, ser causa de si implica na

⁵⁷ Giorgio Gonçalves demonstra a variação do funcionamento não apenas da distinção formal, mas da definição de substância, nos diferentes textos de Descartes. Cf. Ferreira, Giorgio Gonçalves. *A teoria das distinções na filosofia de Descartes*, p. 33.

⁵⁸ Se assim o fosse, deveríamos concordar com a posição de Hegel, porque os atributos seriam pontos de vista subjetivos do próprio intelecto. A diferença, então, seria questão de mera percepção intelectualiva. Ferdinand Alquié defende que a diferença entre a substância e o atributo está no fato de que tudo aquilo que pertence ao eixo substancial possui um ordenamento ontológico e, por isso, não pode ser reduzido a uma definição; entretanto, aquilo que é definível, só o é porque é uma propriedade da substância, a qual não pode ser definida afastada da existência do atributo. Então, não se poderia confundir *res extensa* (não cognoscível) e a extensão (cognoscível), o mesmo vale para a *res cogito* e o pensamento. A obscura diferença entre substância e atributo, questionada por Gueroult, só seria firmada a partir da *experiência ontológica*. Cf. ALQUIÉ, F. *Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*. In: *Études Cartésiennes*. Paris: Vrin, 1982.

⁵⁹ Identidade entre essência e existência. Desse modo, seria o mesmo dizer que é da essência da substância existir; assim como o existir é a essência da substância. Negri nos diz: “a existência é sempre qualificada, toda existência é essência: ou seja, toda existência existe enquanto essência. A relação existência-essência é a forma ontológica primordial: relação e tensão entre nomes *impredicáveis* de outra maneira, que tomam consistência no nexo que os

impossibilidade de estabelecer um limite à substância, por consequência, “à sua natureza [sua essência] pertence o existir” (EI, Prop. 7, dem.); dito de outro modo, enquanto causa de si, a substância não depende de nada exterior, isto é, seu conceito não depende do conceito de outra coisa para existir (EI, Prop. 8, esc. 2).

Este tipo de causalidade impossibilita a existência de duas ou mais substâncias; se do contrário fosse, as substâncias “deveriam distinguir-se entre si ou pela diferença dos atributos ou pela diferença das afecções” (EI, prop. 5, dem.). O ponto problemático de distinguir substâncias pelas afecções, como já visto, está no fato de que um elemento *a posteriori* qualificaria a substância que é *a priori* em relação aos seus modos.

E enfim, porque não distinguimos entre o que só podemos conceber pelo entendimento, mas não imaginar, e aquilo que também podemos representar pela imaginação. Se tivéssemos levado em conta todas essas distinções, não ficaríamos oprimidos sob o peso de tantas dificuldades. Teríamos claramente conhecido qual Infinito não pode ser dividido em partes, ou é sem partes, e qual, ao contrário, é divisível, sem que haja contradição (Espinosa, 2014, p. 78)

Como já vimos, o início da reestruturação espinosana quanto ao plano das distinções gira em torno da singularidade substancial, isto é, aquilo que não depende de outra coisa que não a si própria para existir (def. 3, EI), portanto, única e sua infinitude ocorre de forma necessária. Isso é extremamente importante para aplicação das distinções aos âmbitos devidos, haja vista que as formas constitutivas do ser são também redefinidas pelo novo estatuto ontológico, como é o caso do papel do atributo.

Com efeito, Espinosa define o atributo como “aquilo que, de uma substância, *o intelecto* concebe como *constituindo* a sua essência” (def. 4, EI). A primeira ressalva deleuziana é de que não se leia tal definição a partir do crivo idealista ou subjetivista⁶⁰, tal qual Hegel acusa a ontologia espinosana, ou seja, o atributo não cumpre apenas uma função predicativa (atribuído pelo intelecto, sem realidade objetiva), mas indica, na lógica da expressão, o momento da própria atividade substancial.

une”. Ver em Negri, A. *Anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. Tradução de Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34/Politeia, 2018. p. 111.

⁶⁰ Pierre Macherey, em *Introduction à l'Éthique (1998)*, afirma que a atividade mental é, por excelência, a maneira pela qual se apreende as essências. Em outras palavras, é a maneira que descreve o intelecto como sendo a maneira de perceber a essência das coisas. Contudo, Macherey também faz uma ressalva no mesmo sentido de Deleuze: “Paira sobre isto a questão de saber se essas essências subsistem fora do intelecto que as [essências] percebe ou se não existem objetivamente, sendo apenas ponto de vista desse mesmo intelecto, como espécies de projeções”. Cf. Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La première partie – La nature des choses*. Paris: PUF, 1998. pp. 42, 43, tradução nossa.

Segundo Deleuze (2017, p. 23), Hegel teria afirmado os atributos como “pontos de vistas”, porque não levou em consideração que as definições 3 e 4 possuem caráter nominal, isto é, não conseguem, por si só, deduzir precisamente a relação entre substância e atributo. Tais definições não conseguem estabelecer a conexão de ambas as categorias, tal como acontece em Deus, mas apenas fazem referência descritiva às formas de composição do ser (Ibidem). Entretanto, apenas a def. 6⁶¹ teria valor real, isso porque ela elenca os conceitos de substância, atributo e essência, capaz de deduzir o movimento do real.

Ocorre que esta definição mostra uma relação de dependência dos conceitos entre si. Serve como ponto de partida para restituição do conteúdo da distinção formal: vale-se de um domínio de pura afirmação, significa dizer que os atributos não estão em oposição entre si, mas que diferem *in forma*. Se antes se buscou a diferença *entre* substâncias, agora a diferença se dá *na* própria substância, no interior do Ser. Assim, em termos expressivos, é possível pensar uma estrutura complexa que não se divide, mas que é internamente modificada, porque “os atributos são formalmente distintos e ontologicamente idênticos”⁶² (Hardt, 2000, p. 114). De tal sorte, pode-se pensar, sem que haja nenhuma contradição, tanto a *coisa em si* sob o julgo da substância, indivisível pelo que lhe confere sua causalidade; quanto a infinidade de naturezas existentes no seio do ser.

Em primeira análise, parece inconcebível a conjugação de algo que é modificado em seu interior (múltiplo), mas que mesmo assim ainda permanece Uno. Contudo, podemos pensar sobre a diversidade dos atributos em confluência da unidade ontológica de Deus sem que haja contradição a partir do que diz Espinosa: “quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem” (Prop. 9, EI). Deleuze (2017, p. 38) sintetiza muito bem tal inserção: quanto mais atributos identificamos em Deus, “mais é preciso atribuir a ele a existência”⁶³. É a distinção formal que desempenha um papel fundamental no amálgama do ser, porque agora a diferença é sustentada pelo próprio Ser, quer dizer, afastada de qualquer transcendência, uma vez que o produtor não se separa do produto.

⁶¹ “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” (Def. 6, EI). Ver também a *Explicação* dessa definição (Ibidem).

⁶² A sentença de Hardt tem por base a menção deleuziana quanto a mudança de objeto com a Prop. 9, EI. Afirma Deleuze (2017, p. 36-37): “Ora, a partir da proposição 9, parece que Espinosa muda de objeto. Trata-se de demonstrar, não mais que haja somente uma substância por atributo, mas que há somente uma substância para todos os atributos”.

⁶³ Deleuze, além da proposição em questão, leva em consideração a *Carta 9*, endereçada a Simon de Vries, bem como a *prop. 11, EI*.

O que resta agora é entender o que significa este âmbito formal, quer dizer, como fazer uma distinção da substância sem com isto utilizar os procedimentos numéricos, já que o número sempre indica “a composição das partes, a limitação por outra coisa de mesma natureza e a determinação externa” (Deleuze, 2017, p. 35) e, por isso, “é impossível que a distinção real [ou formal] seja numérica ou modal” (Ibidem, p. 37). Cabe lembrar que a primeira década de estudos dedicadas à Espinosa permite que Deleuze produza uma potente análise relacionando as demais obras em torno da *Ética*. É neste sentido que, hora ou outra, o francês evoca outras obras espinosanas.

Por isso, devemos considerar três passagens do *Breve Tratado (ano)* elencadas no *problema da expressão*⁶⁴ (Deleuze, 2017, p. 44) para entender como ocorre esta distinção interna, levando em consideração que o atributo já é esboçado nesse texto. São elas: 1) ‘à essência dos atributos pertencem à existência, de maneira que, fora deles, não existe essência alguma ou ser algum’; 2) “nós os concebemos somente na sua essência e não na sua existência, não os concebemos de maneira tal que a existência decorra da sua essência”; “tu não os concebes como se existissem por si mesmos”; 3) eles existem “formalmente” e “em ato”; “demonstramos *a priori* que eles existem”⁶⁵.

Ao que parece, o BT traz a primeira indicação da relação imbricada entre essências e os atributos infinitos. Assim, não se pode conceber a existência dos atributos apartada das essências: é pelo atributo que cada essência existe e, portanto, são *nos* atributos em que existem que cada essência se distingue. Dessa forma, “cada atributo é a existência de uma essência eterna e infinita, de uma *essência particular*” (Deleuze, 2017, p. 44). Podemos reter, diante disso, que as essências se referem exclusivamente como essência do atributo. É a partir disto, no BT não se pode ver claramente a correspondência das essências referidas a Deus, quer dizer, as essências não são a essência de Deus¹, uma vez que “era uma ‘coincidência’ [a relação] entre a Natureza e Deus, a partir do atributo” (Deleuze. 2002, p. 115-116, grifos nossos).

⁶⁴ Cumpre ressaltar que, na perspectiva deleuziana, o *Breve Tratado* de forma alguma é “ultrapassado” pela *Ética*. Entretanto, é apenas “transformado” pela posição sistemática imposta pela ideia de expressão (Deleuze, SPE, 2017, p. 44). Poder-se-ia, inclusive, retomar o *capítulo V* de *Espinosa, filosofia prática* (1981), que destaca o processo de amadurecimento filosófico de Espinosa. Deleuze (2002, p. 115), retomando a questão de Avenarius e de Gueroult, diz que no BT tudo circunda na correlação entre Deus e Natureza, assim, “as substâncias pertencem à única e mesma Natureza” (Ibidem) – Deus diferente de substância; contudo, já na *Ética*, a correlação é estabelecida entre Deus e substância, de tal modo “que todas as naturezas pertencem a uma única e mesma substância” (Ibidem) – Deus diferente de natureza.

⁶⁵ Utilizou-se a mesma notação adotada por Deleuze para esta inserção como se encontra na nota 2, p. 44. Ver “1º. BT, Ap. I, 4, Cor.; 2º. BT, I, cap. 2, 17 e nota 5; e primeiro diálogo, 9. 3º. BT, I, cap. 2, *passim* e 17 (nota 5)”

Ora, em sua maturidade, Espinosa ainda conserva o primeiro momento do BT, isto é, cada atributo ainda exprime uma certa essência (infinita em seu gênero) e elas ainda são distintas nos atributos em que existem: “o exprimido não existe fora de suas expressões, cada expressão é como se fosse a existência do exprimido” (Deleuze, 2017, p. 44). Contudo, é tão somente a *Ética* que, com o auxílio da ideia da expressão, as relações de imanência entre substância-atributo, bem como atributo-essências ficam explícitas, pois mesmo que cada um atributo exprima certa essência e essas se distingam em cada atributo em que existem, no entanto, sendo essência, estas só se referem à substância.

Significa dizer que o atributo não possui essência própria ao mesmo tempo que não possui existência própria – não existem por si mesmos⁶⁶ –, porque é tão somente a substância que é causa de si, segundo a própria prop. 7, dem. – decorre disto a segunda menção de Deleuze do BT, uma vez que o atributo não existe por si próprio. A substância é causa dos atributos, permanecendo a mesma para os atributos e é por ela que eles existem. Nesse sentido, é na substância que a pluralidade de essências se torna uma de tal sorte que a *Ética* traz consigo “uma espécie de deslocamento da Natureza, cuja identidade com Deus deve ser fundada, e é, desde então, mais apta a exprimir a imanência do naturado e do naturante” (Deleuze, 2002, p. 116).

Por isso que Deleuze afirma (Ibidem, p. 117, nota 3) que existe a necessidade de chegar o mais rápido quanto possível à ideia de Absoluto, haja vista que é a substância que contém a existência e essência de tudo o que há nela, portanto, contém *formalmente* a essência e existência de cada um dos atributos. Por conseguinte, Deus, sendo a identidade substancial, é captado como *noção comum*⁶⁷ da qual tudo decorre como *unidade de composição* entre coisas diversas.

Se por um lado isto denota a relação imanente entre as propriedades do ser, por outro, é exatamente isto que promove a distinção entre elas. Ora, o atributo é uma expressão da substância e cada expressão exprime uma essência eterna e infinita. De forma geral, a substância

⁶⁶ Na carta II para Oldendeburg, Espinosa diz que um atributo é “concebido por si e em si” significa que os atributos são independentes uns dos outros. Contudo, existem na e pela substância.

⁶⁷ Termo utilizado para evitar qualquer tipo inconsistência teórica. Contudo, não se atará ao estatuto problemático do conceito de forma pragmática por não ser o foco deste capítulo. Destacamos a importância deste conceito na filosofia espinosana, o qual, segundo Negri (2018, p. 39), é o que interrompe a escrita do *Breve Tratado* para iniciar a redação da *Ética*, precisamente porque marcaria a passagem de uma utopia ao materialismo. Não diferente de Negri, Deleuze entende a importância do uso da *noção comum* como um *modelo de composição* fundamental ao problema da imanência em Espinosa. Cf. Deleuze, G. *Espinosa, filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 119-135.

se difere do atributo pelo fato de que cada atributo exprime uma essência; o atributo se difere da essência, já que o primeiro é constituinte das essências, apenas as exprime, mas “é exprimida como essência da substância e não do atributo” (Deleuze, 2017, p. 45).

Não é à toa que a abertura do capítulo I do *problema da expressão*, através do uso da fórmula da expressão⁶⁸, mostre, ainda que meio turva, a tríade uníssona distinguida em seu interior: “é pelos atributos que a essência é distinguida da substância, mas é pela essência que a própria substância é distinguida dos atributos” (Deleuze, 2017, p. 29). Ainda parece vaga a ideia de distinção interna do ser em Espinosa – abstrato demais, como afirmara Hegel. Para entender como se pode fazer uma distinção dos atributos *na* substância, deve-se analisar o atributo do ponto de vista da qualidade e não da quantidade, para evitar o que fizera Descartes em seu procedimento. Vejamos o que diz Espinosa:

Fica claro, assim, que, ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes. Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Está, portanto, longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância (EI, Prop. 10, esc.)

Ora, do ponto de vista *qualitativo*, existem várias substâncias por atributo, porém, quando olhado sob o prisma *quantitativo*, existe uma única substância para todos os atributos. O atributo, então, segundo a interpretação deleuziana, tomado como qualidade, não pode ser lido como contrário à ideia de quantidade, isto é, o atributo é quantidade *qualificada na substância*. A distinção nunca ocorre do ponto de vista ontológico – a substância é única, jamais divisível –, ocorre que os atributos são exatamente os mesmos quando referidos como essências da substância, mas que comportam infinitas essências de modos em seu interior.

Implica dizer que os atributos são qualidades que possuem “quantidades infinitas”⁶⁹. Significa que um mesmo atributo *contém* infinitas essências de modos no seu interior e as exprimem na realidade, mas estes permanecem indivisíveis, porque *constituem* a essência da substância infinita. A extensão, por exemplo, é um atributo infinito de Deus que implica a profusão dos corpos e o próprio movimento deles; nesse caso, ocorre que o atributo extensão é

⁶⁸ Ver p. 47 desta dissertação. Sinteticamente: substância – se expressa; atributo – expressão; essência – exprimido.

⁶⁹ Isto pode ser visto mais adiante na tese, quando Deleuze, discutindo o *problema da participação* entre Emanação e Imanência (participação da natureza e potência de Deus), afirma: “[...] Os atributos são como qualidades dinâmicas às quais correspondem à potência absoluta de Deus. Um modo em sua essência é sempre um *certo grau*, uma *certa quantidade de uma qualidade*. [...]” (Cf. Deleuze, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Capítulo XI. p. 202).

uma qualidade, mas que se desdobrou em quantidades (os corpos extensos) – entretanto, sem mudar de forma, como se viu –, de tal modo que “todas as essências, distintas nos atributos, formam uma unidade na substância a que os atributos as referem” (Deleuze, 2002, p. 58).

Segundo Deleuze (2017, p. 47), os atributos são formas dinâmicas e ativas. Quando se afirma que cada um deles é essência da substância, não quer dizer que é uma determinação abstrata do intelecto, mas se quer atestar a realidade objetiva deles e demonstrar a diferença existente entre ambas as categorias. O Apêndice da primeira parte da *Ética* mostra que a teoria espinosana busca evitar o erro que boa parte da tradição filosófica cometeu: atribuir afecções propriamente humanas para compreender Deus, confundindo assim a essência de modo e a essência da substância.

Por isso, a primeira expressão usada por Espinosa na Def. 4, EI, qual seja, “o intelecto percebe”, não pode ser traduzida como a existência ideativa do atributo. Em outras palavras, é por esta maneira que o humano entende o mundo e não que o *status* de realidade do atributo seja garantido pelo intelecto. É porque o padrão cognitivo humano atua a partir da busca por uma finalidade, isto é, por aquilo que é útil à sobrevivência e que confunde a todo momento os efeitos e as causas (Espinosa, EI, Ap.): existe certa inversão total da natureza, convertendo “em posterior o que é, por natureza, anterior”, quer dizer, julgam o mundo baseado em suas próprias inclinações – sistema interpretativo baseado em conteúdos subjetivos⁷⁰. Com efeito, atribuem suas afecções particulares à essência de Deus, de tal modo que “a maioria dos homens se conformam a esse preconceito e por que estão todos assim naturalmente propensos a abraçá-lo” (Ibid.).

O interessante deste ponto é que Espinosa parece querer alertar para os limites e cuidados que se deve ter ao conhecer os atributos do ponto de vista dos modos (método *a posteriori*⁷¹). É que à espreita, tem-se um padrão intuitivo com o qual faz com que o intelecto humano seja tão inclinado a interpretar o atributo como se fosse mero “atribuído” a Deus pela

⁷⁰ Apoiamos tal argumentação em duas passagens do *Apêndice* da primeira parte da *Ética*. 1. “Se, entretanto, não puderem saber dessas causas por ouvirem de outrem, só lhes resta o recurso de se voltarem para si mesmos e refletirem sobre os fins que habitualmente os determinam a fazer coisas similares e, assim, necessariamente, acabam por julgar a inclinação alheia pela sua própria” (E I, Ap.); 2. “foram levados a concluir que havia um ou mais governantes da natureza, dotados de uma liberdade humana, que tudo haviam providenciado para eles e para seu uso tinham feito todas as coisas. E, por nunca terem ouvido falar nada sobre a inclinação desses governantes, eles igualmente tiveram que julgá-la com base na sua” (Ibid.).

⁷¹ Faz-se menção à EII, Prop. 3, Esc. Ademais, duas frases deleuzianas nos dá a ideia do que seja o modo, embora ditas de formas distintas: A) “sendo todas as ‘criaturas’ apenas modos desses atributos ou modificações dessa substância” (Deleuze, 2002, p. 23); B) “A proposição especulativa de Spinoza é: há uma só substância absolutamente infinita; isto é, possuindo todos os atributos, e o que chamamos de *criatura*; estas não são ‘criaturas’, mas sim, os modos ou as maneiras de ser desta substância” (Deleuze, 2009, p. 65).

representação – mera característica notável – com o intuito de, a partir disso, atingir o mais alto grau de dogmatismo sobre as ações humanas – Deus possui a imagem e semelhança dos homens – e imprimir no mundo uma série de leis que não correspondem ao funcionamento do real⁷². Assim, tudo aquilo que se diz por atributos representa apenas predicados dos quais pode ser dita uma qualidade divina – confusões como essas que levaram a atribuir como propriedades de Deus, características próprias das criaturas.

Se a expressão “que o intelecto percebe” for posta em evidência, pareceria que os atributos existiriam apenas no *intellectum*. Portanto, os atributos seriam apenas um modo subjetivo de pensar, expressando uma relação com o sujeito que percebe e a não existência real na essência. Por outro lado, se levar em consideração apenas a última parte da definição, a saber, “constituir a essência de uma substância”, pareceria que os atributos estão dispostos *extra intellectum*, elementos reais fora [do intelecto] da qual a essência da substância é composta (Wolfson, 1983, p. 146, tradução nossa)

Existe um elemento que tem por intuito resolver a tensão entre subjetivismo e objetivismo que impera no enunciado de Harry Wolfson sobre a definição espinosana. Dando um salto para a parte dois da *Ética*, precisamente na *explicação da definição 3*, encontrar-se-á uma diferença entre “conceito” e “percepção” profícua para a análise: “digo *conceito* e não *percepção*, porque a palavra *percepção* parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto *conceito* parece exprimir uma ação da mente”.

Nesse sentido, a def. 4, EI indica que o intelecto apenas tem o caráter de apreender o movimento do ser tal como ocorre em si mesmo, isto é, o intelecto consegue perceber somente a essência das coisas. Nesse caso, o verbo “perceber” indica a ideia de que existe um percebedor, isto é, aquele que percebe (passivo); e o percebido, a coisa que se faz perceber, de modo que esse movimento de produção ocorre independente da representação subjetiva, tanto em sua existência quanto na essência. A existência do atributo não se dá no intelecto, mas é concebido por si mesmo como essência de Deus de tal modo que essa essência é a Sua própria existência necessária.

Para Espinosa, os atributos são formas comuns, assumindo uma comum unidade aos modos e a Deus (Deleuze, 2017, p. 48), isto é, corresponde a uma descrição objetiva da materialidade do mundo em que o atributo é posto como ponto dinâmico que, além de explicar Deus ou a substância (o desenvolve), ainda implicam os modos (os envolvem), quer dizer, “elas

⁷² Indica-se a leitura da análise efetuada por Diogo Pires Aurélio em *A passagem do indicativo ao imperativo* (subtópico I, terceira seção, *Introdução, TTP*). Ele nos diz o seguinte: “É o plano da ‘lei divina’, o qual não dita ao homem outra coisa que não seja afirmar-se em liberdade através do conhecimento de Deus. No entanto, essa lei, apresenta-se como ideal a realizar por cada indivíduo e não contempla a formação concreta dos grupos humanos, a qual é sempre determinada pela procura de bens contingentes” (Ibidem, p. LXV, grifos nossos).

estão tanto na parte como no todo e não podem ser concebidas senão *adequadamente* (E II, prop. 38 e 39)” (Deleuze, 2002, p. 99). Cabe lembrar da diferença entre imaginar e entender, ponto fundamental da carta 12, anteriormente mencionada. De forma alguma, Espinosa apresenta a imaginação como elemento de percepção do atributo, porque, como vimos, a imagem (ideia mutilada) unicamente propõe uma dissonância entre aquilo que se afirma e aquilo que acontece no real.

Fala-se, portanto, da maneira como o intelecto⁷³ percebe a constituição dos atributos. É o entendimento que apreende a unidade comum da composição, “tais como estão necessariamente encarnadas nos seres vivos, com os termos variáveis e concretos entre os quais se estabelecem”, de tal modo “que nos faz compreender a unidade de composição da Natureza inteira e os modos de variação dessa unidade” (Ibidem, p. 101, grifos nossos). Como será visto na próxima seção, o estrato intelectual de Espinosa tem por intuito entender a materialidade do real⁷⁴ a partir do processo expressivo, baseada na concretude da realidade para fornecer respostas adequadas ao modo de funcionamento do profundo devir da natureza – as imbricações do debate moral, ético e político emergem disso. O que fica entendido nas entrelinhas é o fato de que o escopo espinosano não é de erguer verdades, mas da adaptação do recurso analítico às condições mundanas – expressar não é representar.

A interpretação deleuziana parece recolher muito bem o aceno de Espinosa feito para a necessidade da filosofia entender o limite da discussão ontológica, pois que a realidade sempre fora olhada pelo caráter delirante da razão⁷⁵, produzindo, senão, “sátira⁷⁶ em vez de ética e que nunca tenham produzido política que possa ser posta em aplicação” (Espinosa, TP, 2009, p. 5).

⁷³ As noções comuns parecem ser precisas, não somente para indicar a univocidade da substância, mas porque elas são decisivas para podermos entender a reformulação do papel do intelecto a partir da *teoria dos gêneros de conhecimento*. Diz Deleuze: “O estatuto central das noções comuns é claramente indicado pela expressão ‘segundo gênero de conhecimento’. [...] A relação do segundo com o terceiro aparece sob a seguinte forma: sendo ideias adequadas, quer dizer, ideias que estão em nós como estão em Deus, as noções comuns nos dão necessariamente a ideia de Deus (E II, prop. 45, 46 e 47). A ideia de Deus *vale* inclusive para a mais geral das noções, visto que ela exprime o que há de mais comum entre todos os modos existentes, a saber, que eles estão em Deus e são produzidos por Deus”. Cf. *Glossário dos principais conceitos da Ética*, p. 101. In: Deleuze, G. *Espinosa, filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

⁷⁴ A posição objetivista, acerca da definição 4 EI, também é defendida por Martial Gueroult. Cf. Gueroult, M. *Spinoza I, Dieu*. In: *La controverse sur l’attribut*. Paris: Editions Montaigne, 1969, p. 435-470.

⁷⁵ Fala-se quanto à dimensão da imaginação, ao ser por ela que os humanos tomam os efeitos como se fossem causas e confundem a ordem da natureza. Cf. *Ética, I, Ap*. De igual modo, já no *Tratado Teológico-político*, Espinosa afirma: “tendo, portanto, os profetas percebidos pela imaginação o que Deus lhe revelou, não restam dúvidas de que eles poderiam ter percebido muitas coisas que excedem os limites do entendimento, pois com palavras e imagens se podem compor muitas mais ideias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural” (Espinosa, TTP, p. 30, [28]).

⁷⁶ Afirma Deleuze: “E sátira é tudo aquilo que se deleita com a impotência e com as penas dos homens, tudo o que exprime o desprezo e o escárnio, tudo o que se nutre de acusações, malevolências, deprecições, baixas interpretações, tudo o que despedaça almas” (2002, p. 19).

Entendido os limites das categorias e formas interpretativas da tradição filosófica, a demanda posta é a atualização da estrutura interpretativa que correspondam às demandas materiais postas⁷⁷. Não é fornecer um sistema fechado. Muito menos se trata de troca de regimes de verdades. O apelo se dá pela elaboração de um sistema que se alimenta do próprio real, vejamos:

Essa maneira de considerar o atributo como forma constitutiva da substância como apreendido no intelecto é original e particular a Espinosa: ela [a teoria] se distingue por retirar do atributo o ‘caráter geral de uma qualidade das coisas’, seja qual for a natureza dessa qualidade; e, em particular, se ela é ou não essencial, ou seja, constitutiva da natureza ou essência dessas coisas, sendo apreendidas dessa maneira pelo intelecto, devendo ser [des] substâncias. Isso tem como consequência que o atributo, tal como concebido por Espinosa, não é uma propriedade ou um “adjetivo” [*un prope*] (proprium) vinculado ou atribuído a uma substância, mas uma determinação intrínseca do ser dessa substância, tal como pode ser conhecida pelo intelecto (Macherey, 1998, p. 43, tradução nossa)

Com Descartes, a distinção formal, baseada numa causalidade externa juntamente com a pressuposição da existência de várias substâncias, transmutava de sentido. Assim, ela funciona como distinção modal quando a distinção da substância se dava unicamente por quantidade e funciona também como distinção de razão, quando os atributos eram submetidos aos critérios da representação, gerando inúmeras ambiguidades, das quais enumeramos anteriormente. A questão aqui é que, nesses dois casos, o atributo não descrevia o processo de constituição de Deus, mas indica aquilo que a representação atribui ao movimento de Deus. Seguindo a mesma linha cartesiana, tomando os atributos como “atribuídos”, seríamos levados a considerar que substância e atributos possuem a mesma espécie ou o mesmo gênero. Conceber-se-ia uma substância inerte ou estática, dependente não mais de si, mas da Vontade do Deus transcendente, aos termos da *metafísica do possível*⁷⁸ da tradição escolástica.

A tradição filosófica e teológica, pelo menos até o século XVII, refere-se ao atributo como conjunto de nomes que podem ser utilizados como noções que deduzem o funcionamento do divino. A partir disso, indaga Deleuze (2017, p.46), os atributos indicam a própria natureza criativa de Deus, expressando a constituição do real tal como ocorre em si ou denotam um conjunto de adjetivos extrínsecos referentes às ações de Deus como criador? Um problema tradicional pelo fato de que nunca se conseguiu superar certo antropomorfismo que paira sobre

⁷⁷ Este argumento baseia-se na própria menção deleuziana ao *Tratado teológico-político* (Deleuze, 2017, p. 58), assim sendo lícito evocar o *TTP*. Nesse sentido, consideramos o comentário de Diogo Pires Aurélio expresso na nota 13 do capítulo 1: “Como por mais de uma vez acontece ao longo deste capítulo, a análise que o TTP faz da Escritura pretende-se sempre um simples exercício ‘crítico’ destinado a apurar o significado dos textos” (Pires Aurélio, 1988, p. 319-320).

⁷⁸ Termo utilizado por Chauí para fazer menção ao que Espinosa chama de *doutrina finalista* (EI, Ap.). Nesta cosmovisão da tradição teológica, comumente usada pela tradição filosófica, Deus seria um agente voluntário, quer dizer, consciente de Si e de Sua criação. Nesta interpretação Deus é apartado da natureza. Cf. Chauí, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 124.

estas teorias, mesmo naquelas que se propõem a manter distância de tais equívocos, como a *teoria da analogia* de Tomás de Aquino. É a palavra divina – a *Palavra de Deus* –, afirma Deleuze (2017, p. 46), que “sela a aliança dos atributos e dos nomes”. É justamente isto que circunda a discussão deleuziana do atributo atrelado aos nomes divinos (os próprios).

Fala-se, portanto, no atributo como ponto fulcral, visto que, ao exprimir a essência da substância e conter a essência dos modos, atuam como agentes que constituem o movimento de autoprodução. Assim, existe um método de comunidade (Deleuze, 2017, p. 51), baseado nos critérios formais, que garante a adequação entre forma e essência, quer dizer, o atributo é tido como forma comum a todas as essências das quais exprime, bem como expressa a essência da substância. A perspectiva deleuziana retira do atributo como um mero dado atribuído intelectualmente à Deus, isto é, eles cumprem função objetiva na produção do ser.

Com efeito, o atributo, concebido enquanto verbo, descreve a dinâmica produtiva do ser, derivada da sua univocidade – oriunda da tradição escotista, a qual estabelece uma identificação entre substância e modos⁷⁹. Desse modo, essas expressões de substância “constituem a própria natureza de Deus como natureza naturante, elas estão envolvidas na natureza das coisas ou natureza naturada que, de certa maneira, as re-exprime, por sua vez” (Ibidem, p. 52).

Buscaremos brevemente, agora, esclarecer, segundo a interpretação deleuziana, a confusão que se ergueu entre as *propriedades* de Deus (os *próprios* ou nomes) e os atributos (elementos constitutivos do ser). Espinosa está inserido nesta discussão da tradição, por isso, Deleuze (Ibidem, p. 47) questiona: “Como Espinosa se insere nessa tradição? Mas, principalmente, como ele a renova?” Viu-se até agora que o novo estatuto apresentado por Espinosa dispõe uma distinção real/formal não referida à substância – porque é única –, mas remete aos atributos dispostos no interior do ser distribuídos formalmente em *qualidades infinitas*; estes sim, todos iguais, porque, embora sejam distintos em seus gêneros, exprimem a essência do ser da substância. É este conceito que cumpre, a grosso modo, não somente o estabelecimento da relação ontológica *substância-modos*, mas tenta dar conta da relação epistemológica *essência-predicados*, bem como denota uma relação física *causa-efeito* (Deleuze, 2002, p. 92).

⁷⁹ “Sabemos que Duns Scot, na Idade Média, levantara esse problema e dera a ele uma solução profunda. A eles opõe a univocidade do Ser: *o ser se diz no mesmo sentido* de tudo aquilo que é, infinito ou finito, ainda que não seja sob a mesma “modalidade”. Mais precisamente, o ser não muda de natureza ao trocar de modalidade”. Cf. *Espinosa e o problema da expressão*, p. 66, grifos nossos.

3.4 ATRIBUTO: PREDICADO OU VERBO?

Falou-se, cabe notar quanto a este ponto, em “partes constituintes do ser” em detrimento de “propriedades do ser”, levando em consideração que o substantivo “propriedade” apenas se refere às características do movimento do ser, tal como a onipresença, onipotência e a onisciência – nomes utilizados para se referir a um deus; por isso, “as propriedades servem para caracterizar o *modo de existência* de Deus ou a ação divina, para dizer, por exemplo, que Deus é único, eterno, imutável, ou então que é causa de todas as coisas” (Delbos, 2002, p. 45).

A *def. 4, EI*, parece colocar Espinosa no cerne da discussão dos nomes de Deus: é a reconsideração⁸⁰ do atributo como aquilo que “qualifica a coisa”. Mas o que é qualificar? Aquilo que qualifica algo não pode ser referido a predicados, pois disso resultaria que seriam apenas características identificadas pelo intelecto. Entretanto, qualificar é conferir algo, ou melhor, pôr a coisa em movimento, fazê-la operar de tal ou qual modo. Não é simplesmente a descrição de um dado movimento, mas é o próprio movimento do qual se pode abstrair uma série de propriedades. Daí resulta a afirmação de que os atributos sejam “verdadeiros verbos que têm um valor expressivo” (Deleuze, 2017, p. 47).

Se lembrarmos bem, todo o percurso da *Ética* é traçado sob o pretexto de conhecer a coisa pela causa e não pelo efeito (EI, Ap., grifos nossos). Segundo Deleuze, existe uma longa tradição, posicionada desde o aristotelismo, cuja preocupação era identificar os nomes pelos quais Deus se faz conhecer, quer dizer, a questão dos próprios está ligada unicamente à manifestação de Deus. Nesse sentido, os *próprios* nada mais são, segundo esta tradição, do que adjetivos, mas que não conseguem explicar a natureza da coisa (Deleuze, 2017, p. 52). Assim, esses adjetivos corresponderiam a propriedades observáveis da substância sem que com isso se consiga definir completamente, ou seja, sem que indique o processo de *constituição da coisa*.

O ponto importante aqui é que os próprios nada tem a ver com os atributos, porque estes funcionam apenas como “noções impressas”: aquilo como a representação abstrai do movimento do ser. Contudo, segundo Deleuze, “os próprios são somente adjetivos que indicam a modalidade dessas essências ou dessas qualidades” (Ibidem, p. 53), o que quer ser dito é que a essência da substância está para além do que pode ser observado.

Por exemplo, de um dado elemento químico pode-se abstrair um conjunto de propriedades, tais como ponto de fusão, densidade específica, etc. Nem por isso esse conjunto

⁸⁰ Discussão que ganha fôlego no capítulo XII, terceira parte do *problema da expressão*.

de características descrevem tal elemento em sua inteireza, isto é, as características estão presentes na tal substância, mas elas não constituem a natureza desse elemento. Tal como ocorre com um tomate: deduz-se que este é vermelho, possui um tamanho x e um sabor y; contudo, essas características são extrínsecas e não conseguem descrever a relação intrínseca que o faz ter esse conjunto de predicados.

O sistema de signos como exegese das propriedades análogas de Deus não é capaz de descrever precisamente o que é o ser em sua essência e em sua existência. Deleuze, ao suscitar o debate das teologias, tem como intuito fazer uma incursão contra a semiologia, o qual estruturou um conjunto de signos que não permite a compreensão da “dinâmica produtiva do ser”. O fato é que desde o estabelecimento do antigo problema medieval, Deus permanece inaudível, porque o sistema utilizado é mudo, isto é, Deus permanece inalcançável. Tanto a teologia dita negativa como a positiva, elencadas por Deleuze, pretendem demonstrar que Deus é causa do mundo, mas de forma alguma o mundo é essência de Deus, porque Sua essência está para além – transcende ou supera – do produto.

Quando Deleuze afirma que “o que oculta também exprime, mas o que exprime ainda oculta” (2017, p. 55) parece sugerir que essas teologias possuem certa insuficiência para lidar com o problema: o sistema de códigos linguísticos está estruturado sob uma lógica de representação⁸¹ que aponta sempre para a transcendência. Se o problema para Deleuze é encontrar formas de descrever a natureza de Deus – tomando-o como causa e essência –, a teologia negativa é a que esbarra de forma mais rápida em certos limites.

Isso porque tal teologia, mesmo definindo Deus como causa do mundo – respeita os critérios de imanência: efeito contido na causa –, não é capaz de definir Deus como essência dele. Ora, por um lado, a teologia negativa admite afirmações, seja nomes ou predicados, para descrever Deus como fonte que expressa (causa do mundo). Por outro lado, entretanto, “Deus como substância ou como essência só pode ser definido negativamente de acordo com regras

⁸¹ Para Deleuze, este é o resultado da “imagem do pensamento”. A teoria estética platônica – arte mimética e a arte de dissimular – rendeu grandes nuances que serviram como estrutura óssea de boa parte da tradição filosófica. Contudo, é justamente o estabelecimento de um “modelo” (a imagem da verdade) que lança uma visão moral de mundo. A grosso modo, o mundo inteligível se impõe como um problema normativo, uma vez que os fenômenos do mundo sensível são subordinados aos critérios desse sistema de verdade: é lançado um princípio normativo que não se define no próprio mundo, mas este é mediado pelos critérios do mundo inteligível. Assim, o platonismo se estabeleceu como mancha que se incrustou na estrutura interpretativa e serviu como base dogmática do pensamento. Cf. Deleuze, G. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 185.

da transcendência nas quais negamos, um a um, os nomes mais longínquos, depois os mais próximos” (Ibidem, p. 56).

Se no primeiro momento foi utilizado um campo positivo, estabelecendo os predicados do mais próximo ao mais longínquo ao se referir a Deus como causa; agora, parte-se pela negação para o definir como essência. Quer dizer, define-se, hierarquicamente, tudo aquilo que este não é. Com efeito, a essência de Deus permanece incompreensível e oculta em sua inefabilidade⁸². Ora, se existe certa limitação da linguagem para definir a essência divina, o que garante a precisão dela para definir o divino como causa? Isso seria suficiente para colocar a teologia negativa em grandes problemas.

É a partir disso que se forma outra teologia que tem em vista superar tais limitações ao fazer descrições positivas sobre o divino: é o método da analogia de Tomás de Aquino, que estabelece outros parâmetros para as afirmações (qualidades positivas). Ainda aqui, é reconhecido os limites do campo linguístico para definir a deidade, o diferencial é que as analogias estão submetidas aos critérios de “proporção e proporcionalidade” com o intuito de descrever a essência de Deus sem propor uma adequação de forma/natureza entre o divino e as criaturas.

Na predicação, as noções utilizadas são derivadas da natureza das coisas para assim atribuir a Deus; segundo Aquino, isto é lícito pelo fato de existir conformidade em determinados nomes que podem ser atribuídos a deidade, pois que todos os entes participam do Ser – nesse sentido, todas as coisas, de certa forma, *são* e por isso convergem a Deus. Pode-se dizer, por exemplo, que uma parede é boa, denotando que esta possui sustentação necessária para assegurar certa estrutura; pode-se dizer um humano é bom, denotando seu caráter ilibado; ou mesmo que um violão é bom, oriunda da qualidade sonora que este produz; cabe agora notar é que um mesmo predicado pode ser utilizado de maneiras e situações diferentes, mas isto somente é permitido porque esses entes participam proporcionalmente do ser – levando em consideração a cadeia regressiva da causa primeira. A grosso modo, a bondade então “preexistiria” no analogado como correspondência do *analogante* supremo, quer dizer, seria uma modalidade mais elevada da essência de Deus (Deleuze, 2017, p. 56).

⁸² A teologia negativa afirma que os códigos linguísticos não são capazes de descrever a essência de Deus, tão somente conseguem representar aspectos mínimos dele. Acreditamos que seja por isso que Deleuze afirma: “Finalmente, a deidade suprassubstancial ou sobre-essencial se mantém esplêndida, tão longe das negações quanto das afirmações” (Ibid.).

O método da analogia nega que haja formas comuns a Deus e às criaturas; porém, longe de escapar do perigo que denuncia, ele [o método] confunde constantemente as essências de criaturas e a essência de Deus. Ora ela [a analogia] suprime a essência das coisas, reduzindo suas qualidades a determinações que só a Deus convêm intrinsecamente. Ora ela suprime a essência de Deus, conferindo-lhe eminentemente aquilo que as criaturas possuem formalmente (Deleuze, 2017, p. 49)

Não cabe nesta pesquisa demonstrar os pormenores da *metafísica do ser* de Aquino. É suficiente apresentar o terreno por onde se estende a discussão deleuziana. Ainda que a teoria da analogia tenha a pretensão de diferenciar as essências, não foi possível evitar recair em certo “antropomorfismo sutil” e no inevitável fim transcendente de toda teoria dualista. Isto decorre do fato de que o interior do procedimento analógico é revestido tanto pela *equivocidade*⁸³ quanto pela *eminência*.

Por um lado, a equivocidade, ao suprimir as essências das criaturas, reduz as características relativas (dos modos) e as remete à categoria primeira (Deus). Em última instância, tal procedimento equívoco, mesmo negando a forma comum entre o Ser e os entes, os predicados são sempre reunidos na instância primeira: tudo o que existe é, porque se referem *analogamente* a uma única e mesma coisa.

Já a eminência, por outro lado, desempenha um papel fundamental nesse tipo de teologia. Se na equivocidade, os termos da analogia são enquadrados em estratificações de correspondência que remetem sempre a uma instância superior (mais elevada), é a eminência que traz consigo a ideia de hierarquia – a transcendência é, de *excelência*. É aqui que os próprios ficam dispostos em ordem de importância, mas essa importância se dá pela sua *semelhança* ou proximidade para com a figura divina, o modelo. Tão logo, o valor atribuído aos *próprios* é definido conforme a distância que assumem em relação ao princípio estabelecido como critério superior: o grau de importância de um termo é definido a partir da maneira como se relaciona com o modelo, isto é, da relação proporcional que o participante tem com o participado (Deus). Em suma:

A eminência e, com ela, a equivocidade e a analogia, caem no duplo erro de prender ver algo de comum entre Deus e as criaturas aí onde nada existe de comum (confusão de essência) e de negar as formas comuns precisamente onde elas existem (ilusão de formas transcendentais): ao mesmo tempo fragmentam o ser e confundem as essências. A linguagem da eminência é antropomórfica, porque confunde essência de modo com a da substância; é extrínseca, porque se modela segundo a consciência e confunde as

⁸³ Cabe ressaltar que, em *Comentários à metafísica de Aristóteles*, Aquino realiza diferenciações entre analogia e equivocidade. Entretanto, adotaremos a visão espinosana, a qual “não estabelece nenhuma distinção entre a equivocidade e a analogia, as quais denuncia com o mesmo vigor: pouco importa que Deus possua tais características num sentido *diferente*, ou num sentido *proporcional* (Deleuze, 2002, p. 70).

essências com os próprios; e é imaginária, porque é linguagem de signos equívocos e não de expressões unívocas (Deleuze, 2002, p. 70)

O problema incide justamente no fato de que os nomes (os próprios) não conseguem se referir a Deus, simultaneamente, como causa e como essência. Para Espinosa, a querela dos próprios são tendências falsas (Deleuze, 2017, p. 57). Os atributos nada mais são do que um conjunto de denominações simbólicas que adjetivam o Ser (bondade, inteligência, sabedoria, etc.) ou a tentativa de atribuir características humanas a Deus apenas como entes de razão (paz, verdade, amor, etc.). Daí surge, segundo Deleuze, que uma das principais teses de Espinosa é de “que a natureza de Deus jamais tenha sido definida, porque sempre [foi] confundida com seus ‘próprios’” (Ibidem, p. 58).

Chega-se aqui no ponto de confluência entre o trabalho historiográfico sobre Espinosa e a própria filosofia deleuziana. Torna-se lícito pensar estes dois pontos sob o mesmo prisma. Parece-nos que a tentativa desenfreada pela busca da univocidade do ser, bem como a singularidade do ser, tem como intuito promover o que se chama de *reversão do platonismo*. É isto que encontramos no capítulo XI, de *Espinosa e o problema da expressão*. Não se pode pensar que seria alguma espécie de salto no debate, porque tal teoria em Platão serve como pontapé para pensar os elementos da teoria expressionista do Espinosa de Deleuze, estabelecendo vínculo lógico com a imanência.

Lembremos que, para Deleuze, a discussão perpassa a teoria estética de Platão: a questão da arte mimética e a arte de dissimular. Existe a indicação principal, qual seja, os fenômenos do mundo sensível possuem existência dependente das formas que se encontram no mundo inteligível. É a partir disso que Lapoujade (2015, p. 48) afirma que, com Platão, a filosofia se torna um verdadeiro tribunal, uma vez que a *Ideia* passa a julgar e condicionar os fenômenos segundo a identidade e proximidade do discurso em relação ao *fundamento*. Em certa altura, pode-se dizer que a qualidade de algo no mundo é definida a partir da “ideia perfeita” (fundamento)⁸⁴.

Um exemplo pertinente seria o discurso. Os filósofos, enquanto “bons” imitadores, teriam a função de buscar a semelhança de suas proposições de acordo com noções universais, como o “bem em si”, a “verdade”, o “justo em si”. Em contrapartida, o discurso sofista

⁸⁴ “Com Platão, os fenômenos deixam de aparecer, sempre comparecem diante de uma Ideia que se confunde com a pura identidade de si de uma qualidade (o Bem em si, o Justo em si). O fundamento estabelece uma hierarquia entre os pretendentes a partir do modo como cada um representa a ideia. ‘Cada imagem ou pretensão bem fundada chama-se re-presentation (ícone), pois a primeira em sua ordem é ainda a segunda em si, em relação ao fundamento’” (Lapoujade, 2015, p.48, grifos nossos).

produziria apenas aparências de tais universais, isto é, já que o discurso produzido por esses possui certa distância do fundamento que implica na construção linguística falaciosa e dissimuladora. Não nos cabe aqui aprofundar o debate quanto a tripartição da imagem no platonismo, mas unicamente demonstrar que o fundamento define uma ordem hierárquica a partir da maneira como se constrói a representação do discurso. Quer dizer, no platonismo, funda-se a estratificação normativa de acordo com a ideia perfeita, de tal sorte que a virtude passa a ser o próprio conhecimento, já o vício se dá em função da ignorância. Parece ser isso, agora sobre o prisma cosmológico, que Deleuze constata ao afirmar que participar é “tomar parte; mas é também imitar; e, ainda, é receber de um demônio” (Deleuze, 2017, p. 187).

Mas em todos os casos as dificuldades parecem ter uma mesma razão: em Platão, *o princípio de participação é buscado, antes de tudo, do lado do participante*. A participação (*metéxis*) aparece mais frequentemente como uma aventura que sobrevém de fora ao participado, como uma violência sofrida pelo participado. Se participação consiste em tomar parte, vê-se mal como o participado não sofreria uma divisão ou uma separação. Se participar é imitar, é preciso um artista exterior que tome a Ideia como modelo. Vê-se mal, enfim, qual é o papel de um intermediário, de um modo geral, artista ou demônio, senão o de forçar o sensível a reproduzir o inteligível, mas também forçar a Ideia a se deixar participar por alguma coisa que repugna à sua natureza (Ibidem, p. 187-188, grifos nossos)

Depreende-se disso que no platonismo, tanto o participante (o fenômeno, um leão, a título exemplificativo) quanto o participado (a Ideia, a ideia de leão) parecem se relacionar de forma heterônoma. Do ponto de vista da primeira hipótese, rapidamente encontra-se seu limite lógico: não se poderia pensar a divisibilidade de algo, cujo estatuto é o de ser perfeita, eterna e imutável; seria o mesmo que conferir materialidade à Ideia. De outra forma, levando em consideração que a participação é buscada no participante, e sendo mundo sensível apenas uma cópia, significa que algo a reproduziu de um modelo, um terceiro termo que, com violência, condicionaria a Ideia a se adequar a determinada aparência ou formato; ou ainda, obriga o *original* a se adequar aos termos da cópia.

É por este motivo que a tarefa pós-platônica necessita reverter o problema, buscando “um princípio que torne possível a participação”, não mais do ponto de vista do participante – daquilo que está envolvido no mundo sensível –, mas do “ponto de vista do próprio participado” (Ibid.). Isso ocorre, pois o neoplatonismo buscou por um princípio, cujo movimento interno permite a participação enquanto o participado produz. Vê-se então que a nuance da participação, agora, é de achar um fundamento que considere uma causalidade interna sem, contudo, misturar-se ao participante, evitando que o participado se transforme em participante.

O participado permanece em si e é apenas produtor. Plotino, por exemplo, tem por intuito não reduzir o participado (a Ideia) à condição de participante. A condição posta é de que a participação não seja nem material, tampouco imitativa, mas “ela é emanativa” (Ibidem, p. 189). A emanação se inscreve nos termos do “dom”, não mais da violência do participante sobre o participado. É que agora a emanação se comporta como *produção doadora*, em que o participado assume o papel ativo enquanto o participante é passivo, apenas recebe.

No neoplatonismo de Plotino passa a existir uma nova relação causa-dom: algo da causa é doada ao efeito, sob a condição de que o efeito só existe ao sair da causa; assim, pode-se pensar a emanação como uma tríade, qual seja, o Uno – causa que doa –, aquilo que é doado – o dom – e o receptor (Deleuze, 2017, p.189). Nesse sentido, a continuidade do fluxo causal da emanação indica uma hierarquia⁸⁵, organizando esse tipo de causalidade em graus diversos, por isso, “o doador é superior a seus dons, assim como a seus produtos” (Ibid.).

Funciona como uma espécie de cisão em que a causa é superior, portanto, eminente ao seu efeito que só existe a partir do que lhe é doado. Em última análise, isto representa ainda uma espécie de degradação do ser, isto é, a causa em si, ao se separar do efeito, ocasiona uma desconformidade de essências de tal modo que a “causa emanativa permanece em si, o efeito produzido não está nela nem permanece nela” (Deleuze, 2017, p. 190). Daí que essa separação é mobilizada pela filosofia cristã de Aquino pela via da analogia, bem como pela teologia negativa, pois que a hierarquização denota sempre a transcendência, uma superioridade do ser em relação ao seu produto.

Contudo, Espinosa é tomado como um momento de ruptura precisamente pelo fato de que o atributo não é mais tomado como um próprio, mas como o próprio ponto de atividade da substância. O atributo nada tem a ver com uma cadeia de signos que, no mais das vezes, significam “sempre um mandamento” que, por sua vez, “funda nossa obediência” (Deleuze, 2017, p. 60). Por isso, o atributo sai da condição predicativa para a condição de verbo que, como vimos, exprime qualidades ilimitadas e que se *desdobram* em quantidades também infinitas no interior de cada gênero.

O atributo tomado pelo seu formato de comunidade é decisivo no pensamento de Espinosa. Ora, os atributos não estão para a substância como forma emanativa, mas estão

⁸⁵ Significa que no neoplatonismo, a teoria da participação se apresenta como uma tríade: o Imparticipável (o fundamento, a própria Ideia), o Participado (qualidade a ser alcançada a partir da identidade de si da Ideia) e o Participante (o pretendente, cuja pretensão é alcançar tal qualidade), o qual está submetido aos critérios do fundamento. Cf. Deleuze, G. *Diferença e Repetição*, p. 68).

distribuídos *formalmente*: são formas comuns que expressam, no mesmo sentido (unívoco), uma qualidade infinita da potência de Deus. Não é avesso ao desdobramento quantitativo, isto é, contém (complica) todas as essências dos modos dos quais expressam; estes sim, distribuídos como quantidade intensiva de certa qualidade, distinguidas modalmente⁸⁶.

As teorias da emanção e da criação concordavam em recusar à participação todo sentido material. Em Espinosa, ao contrário, é o próprio princípio da participação que nos obriga a interpretá-la como uma participação material e quantitativa. *Participar é ter parte, é ser uma parte*. Os atributos são como qualidades dinâmicas às quais corresponde a potência absoluta de Deus. Um modo, na sua essência, é sempre um certo grau, uma certa quantidade de uma qualidade. Por isso mesmo, no atributo que o contém, ele é como uma parte da potência de Deus (Deleuze, 2017, p. 202)

O atributo é uma passagem da qualidade intensiva para a quantidade intensiva. É essa passagem que permite afirmar um degradê de intensidades: um modo corresponde a um certo grau da potência do atributo e, conseqüentemente, da potência da substância. Por isso, afirma-se que essas essências de modo são realidades físicas, retirando quaisquer possibilidades de serem apenas propriedades lógicas dispostas numa certa cadeia de signos. Isto coloca Espinosa, não na querela emanativa, mas o posiciona na história da univocidade e da imanência.

Não podemos negar certa proximidade entre emanção e imanência. É que em ambas, o produtor, para produzir, não sai de si, ou seja, as duas teorias são animadas por uma causalidade interna. Contudo, a “diferença profunda” entre elas se dá no âmbito do efeito: ainda que na emanção a causa permaneça em si, o efeito se aparta dela (Deleuze, 2017, p. 190); já na imanência, o efeito permanece na causa (Ibidem, p. 200), ou ainda, algo da causa permanece no efeito.

A hierarquia da emanção ocasionada por essa separação desaparece na imanência e se transforma numa igualdade do ser (Ibid.). Diz-se, portanto, que existe a singularidade do ser, porque tudo está e é na substância; esta é singular, tudo é produzido por ela e nela; diz-se que o ser é unívoco, porque todas as *diferentes camadas de realidades* expressam, em um único som, a potência da substância. Toda hierarquia é desfeita abruptamente na imanência, já que “a causa está igualmente próxima, em toda a parte: não existe causa distante” (Ibidem, p. 192). Os seres não estão separados por graus de importância, quer dizer, não são nem mais, nem menos, mas tudo o que há compartilha das mesmas formas positivas, comuns de igual modo ao produtor e ao produto.

⁸⁶ Lembremos que os atributos são indivisíveis, por isso, estão submetidos a uma distinção formal. No entanto, os modos sendo certa “quantidade de uma qualidade” estão submetidos à distinção modal, pois só estes sofrem uma distinção numérica, quer dizer, estão dispostos como diferentes graus de potência da mesma substância (Ibidem).

Eis por que a superioridade da causa subsiste do ponto de vista da imanência, mas não acarreta eminência alguma, isto é, posição alguma de um princípio para além das formas que estão presentes no efeito. A imanência se opõe a toda eminência, a toda teologia negativa, a todo método de analogia, a toda concepção hierárquica do mundo. Tudo é afirmação na imanência. A causa é superior ao efeito, mas não é superior ao que ela doa ao efeito. Melhor dizendo, ela nada “doa” ao efeito. A participação deve ser pensada de maneira inteiramente positiva, não a partir de um dom eminente, mas a partir de uma comunidade formal que deixa subsistir a distinção das essências (Deleuze, 2017, p. 193)

Ora, Espinosa, ao se afastar de toda e qualquer distribuição hierárquica, nada mais quer senão demonstrar que todas as essências estão sob um regime de relações recíprocas, pois que tudo está de acordo a atividade positiva da *causa sui*. É por isso que Espinosa necessitava redimensionar o papel do atributo e o tomar como *atribuidor*. Este não simboliza apenas uma série de características formuladas racionalmente, mas é, antes de tudo, um duplo movimento que garante a imanência absoluta de Deus: a) funciona como uma espécie de “sustentáculo do núcleo do ser”, ou melhor, constitui tanto a essência da substância quanto a do modo, explicando o processo de constituição do ser; b) atua também como um “sustentáculo atualizador”, isto é, é a passagem para a verdadeira fase de atividade do ser, responsável por tudo o que existe na substância, bem como garante o devir substancial. É, sobretudo, por este caráter ativo do atributo que permite a participação do modo no interior da substância.

Viu-se, portanto, que parte do esforço deleuziano foi fazer uma incursão de um Espinosa contrário à semiologia teológica, cuja denúncia principal é que tal não permite alcançar a dinâmica do ser. Uma constituição lógica em contraposição a um Deus tradicional. Trata-se de apresentar um Deus despojado, às avessas. Ora, nada se omite. Nada precisa ser revelado. Deus está aí. Este se apresenta como um ser puramente lógico, totalmente diferente do que se propõe convencionalmente.

Espinosa, sob a lente de Deleuze – esforço deste segundo capítulo –, visa ir ao limite da especulação para obter certa precisão do estatuto ontológico. Porém, uma discussão especulativa que está em plena conformidade com o valor real, adequado à realidade material: o espinosismo alcança os “elementos genéticos do ser” pelos quais se pode descrever o campo em que se constitui o ser. Espinosa reconhece os limites e fragilidades de uma discussão especulativa não à toa a discussão sobre os “próprios” no *Breve Tratado*, como a reavaliação do atributo na *Ética*, porque todo princípio de obediência e as regras que orientam a vida se constroem na não compreensão especulativa adequada e, assim, “basta não compreender para moralizar” (Deleuze, 2002, p. 29).

Se, num primeiro momento, tentou-se dar conta do primeiro estágio da expressão, chamado de “genealogia da substância”, agora cabe avaliar o segundo estágio da expressão, o processo de “*produção das coisas*”. Até aqui, viu-se como a distinção formal possibilita não somente entender a distinção entre substância e atributos, mas também como este recurso possibilita fazer a distinção das essências. Porém, o atributo enquanto qualidade infinita que se desdobra como quantidade faz com que tenhamos uma nova distinção, mas que faça uma *diferença quantitativa* das manifestações do absoluto, ainda pautada no princípio de igualdade garantida pela univocidade.

É precisamente aqui que começa a transformação da especulação em uma filosofia prática. Deleuze, em seu projeto filosófico, assim como Espinosa, também identifica novas demandas de abordagem; demandas essas que não podem ser definidas por valores abstratos. É necessário se desvencilhar da *imagem do pensamento* em que a filosofia operou e ainda opera, sob os signos da verdade, universalidades e valores em si.

Com a imanência, baseia-se o pensamento a partir do real, mas um real concreto e longe de qualquer ambivalência. Ora, não se trata de erguer verdades. Trata-se de adaptação do recurso especulativo às condições mundanas, cujas respostas estejam adequadas ao modo de funcionamento do profundo devir da natureza. Parece ser isto que Deleuze quer dizer ao afirmar que a imanência “tem uma influência sobre a prática” (Deleuze, 2009, 66). Tratar-se-á agora do empreendimento deleuziano para entender como ocorre a passagem da qualidade para quantidade, tema principal do capítulo XII de sua tese complementar. Estaremos agora no domínio das variações de potências, ou melhor, no domínio da teoria da ação (a prática) em Espinosa, cujo desdobramento é a seara política atravessada pelo campo volitivo, afetivo e desejante.

4 A ÉTICA DA ALEGRIA: EXPRESSÃO COMO FILOSOFIA PRÁTICA

Fizemos um longo percurso no primeiro capítulo para identificar como Deleuze se posiciona perante as duas primeiras fases iniciais da linha interpretativa de Espinosa. Deleuze não se limita a pensar apenas a faceta ontológica do espinosismo, mas este seu campo analítico para tratar dos aspectos epistemológicos, políticos e éticos. A interdisciplinaridade da interpretação deleuziana está no fato de que o espinosismo é recontextualizado no âmbito da filosofia contemporânea, demonstrando a dinâmica afetiva como elemento central da vida política e ética.

Dessa maneira, a Ética de Espinosa é utilizada para propor uma alternativa aos sistemas normativos, cujo pressuposto é a moral (Deleuze, 2002, p. 29). A maneira como é mobilizada a crítica espinosista quanto à moralidade, restituindo uma prática política baseada nos afetos, permite-nos pensar a profunda relação entre o denso trabalho na história da filosofia de Deleuze *in pari passu* ao desenvolvimento paralelo de seu próprio projeto filosófico. Isso só é permitido porque não se trata simplesmente de reinterpretar os filósofos anteriores, mas de mostrar como, a partir deles, pode-se reverter certa “imagem do pensamento”.

O momento filosófico dos anos 60 na França é um movimento de rompimento com a concepção teórica da filosofia — já vimos, permeada de dogmatismo e ortodoxia, sustenta a busca do conhecimento como instância para alcançar o verdadeiro e, materialmente, querer o verdadeiro⁸⁷. Ver-se-á certa desconfiança quanto ao discurso que anima a Filosofia Clássica, quer dizer, na estrutura de signos forjados a partir de certa manipulação dos termos para cumprir os critérios da transcendência como interpretação do mundo material e que se impõe a ele de maneira proselitista, ao pensar a conservação da carga idealista por entre a história da filosofia.

Vê-se que a tradição francesa do espinosismo se valeu muito da “concretude do real” para discutir o campo político a partir de um pressuposto realista. Autores como Althusser, Macherey, Balibar, etc. consideraram a dinâmica do “interesse” nas organizações políticas de Estado, sobretudo no pós-guerra — uma forma de entender as questões humanas para além da ordem conceitual. Contudo, segundo Peden (2014, 219), existe um destaque dado por Deleuze pela perspectiva ontológica, mas que incide no campo da prática. Enquanto que os autores citados se ativeram ao conteúdo político do espinosismo⁸⁸, Deleuze apresenta as reverberações do conteúdo especulativo⁸⁹ no campo da ação, isto é, no campo político, nas formulações de normas e na cultura (Ibidem).

⁸⁷ Em *diferença e repetição* (1968), fala-se que os pressupostos em Filosofia se construíram em função de um modelo eleito como verdadeiro que serve de recurso norteador, sobretudo para impor uma *imagem moral* no mundo. Deleuze comenta: “Neste sentido, o pensamento conceitual tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento. Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro” (2018, p.130, grifos nossos).

⁸⁸ Argumenta Peden (2014, p.191) que não se ativeram ao conteúdo denso da especulação espinosana, focando na temática política, para evitar qualquer contato com a fenomenologia, haja vista que a preocupação ontológica foi tema da tradição fenomenológica francesa do pós-guerra, com Sartre, Merleau Ponty, etc.

⁸⁹No entanto, embora o autor considere Deleuze como um destaque por retomar a questão ontológica para dimensionar uma prática, parece haver uma defesa de que a interpretação deleuziana sobre Espinosa tenha se valido das contribuições do projeto heideggeriano. O autor argumenta que Heidegger teria “deixado a porta aberta para a teologia negativa” (Peden, 2014, p. 215) – o alemão resgata esse debate medieval para definir a substância como causa – o qual é retomado por Deleuze no terceiro capítulo de SPE, como vimos no capítulo anterior desta pesquisa. Para o debate mencionado, ver em Peden, Knox. *Spinoza contra Phenomenology: French rationalism from cavallès to Deleuze*. California: Stanford University Press, 2014, p. 192-215.

Nesse sentido, o segundo momento desta pesquisa parece clarear muito bem o primeiro capítulo. Deleuze utiliza Espinosa como um anti-cartesiano, mas, ao mesmo tempo, anti-hegeliano e anti-platonista. O Espinosa de Deleuze tem por intuito reavaliar o campo prático da vida como forma de se opor a qualquer forma de dominação que se perpetua com o modelo da representação. Esse modelo interpretativo sempre visou a transcendência como pano de fundo dos modelos de subjugação humana, um modelo que repercutiu sua influência nas diferentes camadas da vida social.

Tal estrutura de pensamento possui seus códigos próprios, com signos e significados que estruturam todo um sistema ontológico de interpretação do mundo e da vida e, conseqüentemente, todo um imaginário devidamente demonstrado pelo “escrutínio da razão” como suporte para fixação de crenças e valores que estão associados a dada ideia de finalismo e causas finais. Instaurou-se, como visão quase inseparável do código linguístico filosófico, uma dicotomia na qual a própria razão se elege a primeira em relação aos processos corporais, a qual submete a organização da existência a partir do campo *a-corporal* dos processos cognitivos.

Viu-se, então, como o espinosismo visa demolir todo esse imaginário que pensa o mundo bifurcado, transcendente e idealista, que no mais das vezes se orienta de forma contrária à vida, com seus sistemas de mandamentos, ordens e culpa, os quais são utilizados como instrumentos para governar as ações dos indivíduos a partir de certa visão moral do mundo — ao menos a chamada “filosofia das virtudes” dominou e formou o pensamento filosófico até o iluminismo do século XVIII e XIX, salvaguardando as idiossincrasias de cada período. O debate ontológico, muito mais do que uma discussão ultrapassada, mantém-se importantíssimo. São as novas diretrizes da imanência que permitem indicar a limitação de certas cadeias interpretativas por formularem respostas a partir do ideal de mundo que se quer ter e *ignorar* o que se tem.

É uma denúncia a um regime ideativo que se apresenta como instrumento de poder político na medida em que a condição humana é levada a seguir todo um conjunto de explicações essencialistas dos fenômenos, cujas hipóteses são “calcificadas do Verdadeiro e do Falso” (Lins, 2004, p. 28). Por isso mesmo, tal ontologia apresentada por Espinosa, apesar de sua distância com o presente, ainda mantém um poderoso mecanismo para descrever, dentre os diferentes tipos de conjunturas, as formas de dominação e o jogo de forças na política.

A Filosofia, desde o momento que buscou as respostas em outros mundos, repousou — uma espécie de supressão do mundo material. A historicidade da filosofia é marcada pela repetição dos mesmos conceitos, embora cada um adequado às demandas de cada período, como nos dualismos, a produção de valores universais, etc. Tal repouso é oriundo do fato de que a filosofia deixou sua função de fornecer respostas com lastro material, pois se afastou da realidade na medida em que passou a propor teorias que não podem ser constatadas no mundo real — o caráter *fabulativo* da consciência, como um espécime de “anestesiante” ou “alucinógeno”, elegeu o conhecimento como virtude para a partir disso *ditar* o Bem. Daniel Lins (2004, p. 32, grifos nossos), comentando a esterilidade da consciência, diz:

Não é, pois, de admirar que, em uma tal visão alucinatória, o juízo não enfrenta nenhuma resistência, considerando que ele reconhece e encontra no mundo as formas por ele mesmo criadas. A reflexão que se acreditava ser o próprio fundamento da Filosofia surge, então, bastante pobre; destarte, ela nada mais é do que o efeito da consciência que projeta sua imagem para o mundo e nela se cristaliza

Um embebedamento simbólico proposital ou simplesmente a embriaguez do pensador de primeira viagem, o qual propõe que os problemas do mundo serão resolvidos mediante leis, de ordenamentos ou de constituições? A questão é que, seja deliberadamente ou não, a razão embebedou-se; ao menos se perdeu no seu grau de abstração. Nessa embriaguez, o problema é enunciado em termos que produziram senão o bem e o mal, o certo e o errado, a virtude e a ignorância até encontraram um ideal de homem que em canto algum da natureza pode ser verificado.

É necessário agora cuidar dessa forma de entorpecimento. Quando se fala em “adequação” da estrutura interpretativa, tem-se em mente não a troca de um regime de verdade por outro, mas um modelo de pensamento que consiga fornecer respostas efetivas às demandas postas, isto é, respostas que consigam atestar um grau de verificação no campo experimental. Fala-se, portanto, de um intelecto que opere fora de certa matriz ficcional da consciência (tendência para a verdade) ou, ao menos, que consiga sair da pretensão de normas universais.

Uma nova cadeia de signos e significados que mine a viga mestra que sustenta toda a ortodoxia tradicional de argumentação a fim de liberar o pensamento da imagem moral que o rodeia. Assim, seria possível pensar as fundações normativas, políticas e afins do ponto de vista da imanência, quer dizer, pensar tais aspectos a partir de uma realidade transpassada pelo embate de forças, interesses de autopreservação e disputas.

O *escólio* da proposição 59 da parte I da *Ética* traz uma metáfora extremamente satisfatória para que se possa pensar como se dá a dinâmica volitiva do mundo. Espinosa nos

apresenta a imagem de como se o humano fosse um oceano que, cercado por ventos contrários, fosse agitado para todos os lados. Ora, a imanência é a operadora que submete os oceanos, transformando os mares revoltos de toda individuação e tudo aquilo que existe em seu interior.

Os ganhos significativos da interpretação deleuziana sobre Espinosa se dão na compreensão da imanência como um campo de onde partem os problemas concretos; é ele que dá consistência às interpretações filosóficas. Esse espaço é tomado como modelo de funcionamento regido por conjuntos de forças entrelaçadas – o pano de fundo da trama da experiência dos indivíduos. Rejeita-se tal perspectiva em proveito de um mundo regulado pela suposta estabilidade das Ideias. Assim, o campo ideativo atua como elemento determinante à construção de um sistema de normas externas aos indivíduos.

Quer dizer, segundo Deleuze (2017, p. 293), em Espinosa não há diferença substancial entre Natureza e cultura, uma vez que a produção humana, do ponto de vista normativo e epistemológico, não se mantém apartada do mundo. Ao contrário, altamente determinada pelo mundo. Existe uma demasiada importância para não renunciar ao infinito, porque a redefinição ontológica é a possibilidade de restituir a própria dimensão que circunda a formação da vida humana, por isso falou-se anteriormente que *uma recusa ontológica é também uma recusa política*.

Ora, o campo da imanência é a domínio onde ocorre a produção de coisas, uma maneira puramente material em que estão dispostas, em maior ou menor grau, as necessidades de tudo aquilo que existe, desenrolando-se nas relações de força ou potência desses produtos. Aqui se encontram as disposições do “plano de imanência do desejo” (Silva, 2013, p. 177), descrevendo a imanência do processo experimental de encontros de corpos (pragmaticamente, relações de conveniência ou não), “mas também entre as experimentações individuais e as multiplicidades constitutivas do próprio real, ou seja, tal polissemia faz alusão à univocidade do ser” (Ibid.).

Ver-se-á, detidamente, como ocorre a produção das maneiras de ser da substância, vinculadas à atividade específica do atributo, enquanto qualidades transpostas em quantidades. O monismo substancial cumpre função extremamente interessante quando se pensa que a ontologia espinosana produz um bloco maciço e sem forma: todas as essências são expressões de uma única substância, ou seja, possui diversas naturezas distintas, dada a diversidade dos atributos. Precisamente aqui, tem-se a conversão do infinito no finito, a qual representa, em primeira análise, a conversão da especulação à prática.

4.1 A DINÂMICA MATERIAL: FÍSICA DA QUANTIDADE EXTENSIVA E INTENSIVA.

Nesse sentido, a constituição do modo (uma maneira de ser particular) descreve uma *física da quantidade intensiva e uma física da quantidade extensiva*. No curso de 10 de março de 1981, Deleuze (2009, p. 201) nos oferece, ao menos para esse momento introdutório, um elemento interessante para pensarmos o que é o *processo de individuação* em Espinosa: “todo indivíduo tem uma infinidade de partes extensivas” (Deleuze, 2009, p. 201), mas essas partes extensivas correspondem a uma “quantidade intensiva” que a caracteriza.

A partir disso, consegue-se desenvolver o processo de individuação, isto é, a maneira que dá origem ao “exprimido” em que se desenvolve a trama afetiva. O dinamismo dos modos é garantido pela identificação existente com a substância como causa produtora que o determina a existir e agir de modo determinado (Deleuze, 2002, p. 97). Veremos que este momento da expressão é marcado por uma dinâmica dos corpos em que, desde o menor dos corpos até o maior deles, estão dispostos em variações de movimento e repouso que caracterizam um corpo em certas condições, mas o caracteriza sob a perspectiva da *intensidade*. De tal modo que, segundo Deleuze (2009, p. 215), seria essa variação que, para além de demonstrar a diferença entre os modos e a substância, diferenciaria um conjunto de outro.

O modelo do corpo, descrito pela interpretação de Deleuze, não se refere a uma inversão de primazia do corpo sobre a mente, mas, antes, significa dar “dignidade ontológica” ao corpo (Lins, 2004, p. 33). O monismo suprime toda forma de dualismo e, portanto, corpo e mente possuem a mesma potência que expressam um desejo por existir simultaneamente, uma enquanto capacidade de agir e outra enquanto capacidade de pensar.

Pensar o conjunto humano, a partir da quantidade, incide no fato de que sua participação no mundo é puramente material, isto é, contra a ideia de um finalismo em que um indivíduo tenha sido previamente concebido com um destino definido. A essência de modo nada mais é que um grau da potência da substância que só se efetua na existência. O indivíduo não é alguma coisa pré-definida, mas ele se faz enquanto existe, afirmando o seu grau de poder.

Tudo é produção, do ponto de vista ontológico. Contudo, acontece algo particular no modo, sua finitude o faz ser analisado do ponto de vista da *duração*: para além da morte (decomposição do conjunto), o humano pode também padecer pela servidão. Se considerarmos que tudo deriva da potência infinita de Deus, somos forçados a descartar a consideração de decomposição de um corpo, uma vez que a atividade da substância engendra uma série de transformações que ocorrem incessantemente no ato de autoprodução de si (*causa sui*).

Ocorre que no humano, sua experiência física-mental — por ser constrangido a todo momento por potências superiores e pela consciência dessas afecções — o faz oscilar diante da tensão do movimento dos corpos, dando surgimento a interpretações que buscam apaziguar a tensão do jogo de forças; um conjunto de explicações sobre si e sobre o mundo com vistas a guiar, manipular e dominar os indivíduos, mas que se apresentam como um fármaco para arrefecer a invasão dos afetos.

Diz-se que a substância é *absolutamente infinita* pela sua potência⁹⁰ de afetar inúmeros corpos (Prop. 17, EI). Na imanência, o infinito ecoa no finito de tal sorte que o gênero humano também possui certa capacidade potencial de afetar e ser afetado. Ora, propriamente, o modo finito recolhe apenas uma pequena parcela da potência da natureza. Diferentemente da potência da substância que não é constrangida por nada (porque ela afeta tudo), o modo finito é atravessado por outros corpos com potências inferiores e superiores, os quais determinam a variação de sua potência: ora maior, ora menor, conforme o efeito de outros modos em relação a este. É nesta *variação contínua* de potência que um corpo está sujeitado, de tal maneira que este pode *ser agitado de inúmeras formas*.

É esta capacidade de afetar e de ser afetado que dá origem e concatena a profusão do real. Na verdade, isso demonstra, não somente como se dá a tecitura da Unidade substancial, expresso pelo enlace dos corpos – o encadeamento dos corpos menores aos maiores. Por outra via, é o que dá possibilidade para que se possa deduzir como ocorre o funcionamento afetivo a que tudo está sujeito de forma necessária (ao menos os corpos animados). Isso significa que a trama afetiva é resultado desse movimento produtivo. Parece ser esta a indicação de Deleuze (2002, p. 103): “Toda potência é inseparável de um poder de ser afetado, esse poder de ser afetado encontra-se consciente e necessariamente preenchido por afecções que o efetuam”.

Decerto, pode-se inferir que a univocidade expressa um modelo de funcionamento comum, mas que a todo momento é aberto, variável. Possibilita-se dimensionar um quadro geral da dinâmica afetiva, buscando observar em que circunstâncias um modo pode ser modificado, quer dizer, como um corpo pode ter a variação de sua potência. Tal noção, no pensamento espinosista, cumpre uma função de extrema importância, uma vez que funciona como nó górdio entre ontologia e política.

⁹⁰ Cabe lembrar que existe certa insistência de Deleuze em evidenciar que “um dos pontos fundamentais da Ética consiste em negar de Deus qualquer poder (*potestas*) análogo ao de um tirano ou mesmo de um príncipe esclarecido” (Deleuze, 2002, 103). Por isso, tal potência da Natureza é apenas um pulso de produção e, portanto, Deus ou Natureza não possuiria consciência do que é produzido.

A temática dos afetos foi negligenciada. Os afetos foram entendidos, por parte dos filósofos, sobretudo pelos teólogos, como algo defeituoso que afasta os indivíduos de alcançarem sua essência, supostamente boa e perfeita. Por isso, parecem “não ter tratado de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela” (EIII, pref.) e com isso, no mais das vezes, os “deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, [os] abominam” (Ibidem).

Nesse sentido, parece que a expressão, portanto, a tese deleuziana, tem por intuito demonstrar o que quer Espinosa ao empreender uma teoria dos afetos pelo prisma da lei comum da natureza o que torna todos os submetidos necessariamente. Verifica-se, então, dois pontos importantes da *teoria dos afetos*: 1) funciona como uma crítica àqueles que abominam a natureza dos afetos ao ponto de fundarem um sistema moral que se mantém altivo pela sua capacidade de gerar culpa nos indivíduos, como forma de gestão das condutas, identificando os modelos políticos tiranos que se organizam a partir da dominação por meio da obediência; 2) elemento importante para descrever como funciona, de forma geral, a atuação dos organismos entre si a partir do monismo psicofísico, deduzindo a natureza e o movimento dos corpos a partir da *necessidade* que qualifica a ordem de correspondência entre Natureza naturante (substância/causa) e Natureza Naturada (modo/efeito), fundamental para fundar um sistema ético construído longe de juízos universais.

São estes dois pontos que orientam a visão deleuziana quanto à *práxis espinosana*. É a naturalização dos afetos que funciona como uma desmistificação do mundo. Assim, a Ética oferece uma avaliação que não enquadra os afetos em noções de bem/mal, mas sim pela sua capacidade de aumentar ou refrear a potência de agir/pensar, de tal sorte que eles podem ser divididos como *ações* ou *paixões*. É por essa divisão dos afetos que Espinosa pode avaliar sua força, a maneira como são utilizados, a nocividade e qual a capacidade da mente para freá-los.

É o estrato afetivo que abre a possibilidade para que se discuta um realismo político. A substância enquanto *causa sui* é precisa, justamente por ser uma causalidade eficiente que não se separa da sua produção, ou seja, a existência da substância é concomitante à existência de tudo o que existe nela (os seres/modos/efeitos). Disso se segue que a possibilidade de pensar o “direito natural”, do ponto de vista da imanência, inscreve-se diante do dinamismo da *física da natureza*. É esta dinâmica natural que instaura as “normas de poder”: todos os corpos possuem um certo grau de potência (poder), todo o poder de um corpo é também seu direito.

O poder, estratificado e permeado no Ser (da substância ao modo) propõe teses alternativas diante das formulações sobre o direito natural clássico, quer dizer, enquadrado não mais pela eminência de Deus que distribui, hierarquicamente, os graus de perfeição e poder aos “escolhidos”, responsáveis por instituir o ordenamento jurídico com base no mando e a obediência, bem como responsáveis por formularem todo o código moral que gera “deveres” que possuem impactos culturais e nas conjunturas administrativas de Estado.

Contudo, veremos agora detidamente a formação genética do modo-humano, do ponto de vista natural, em seus diversos processos de relação de corpos, desde os menores corpos até a formação do corpo político. De tal sorte, conseguiremos medir o quanto de ontologia há na política, sobremaneira quando se fala em estatuto dos corpos (determinação da “lei da natureza”); bem como, o quanto de política há na ontologia, quando se pensa dominação de imaginários. A partir disso, a leitura deleuziana nos conduz a pensar sobre a potência/poder do modo na organização da sociedade civil, buscando ressaltar como o modelo moral se assenta diante da produção natural para distribuir essas forças de tal modo que se funde um poder modelador dos comportamentos a partir do controle dos ânimos dos sujeitos. Para que então seja abordado o que chamamos no título dessa pesquisa de *ética da alegria*, abordando como a interpretação deleuziana apresenta o processo de liberação da filosofia espinosana.

4.1.1 DA ESSÊNCIA À EXISTÊNCIA DE MODO: O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

A teoria da essência é decisiva para descrever como Deleuze interpreta a passagem da substância ao modo, isto é, como ocorre o *processo de individuação* na cadeia expressiva. Por isso, faz-se necessário retomar alguns pontos importantes da discussão do capítulo anterior para conseguirmos visualizar melhor como se dá a formação do sujeito.

Viu-se que Deus é causa de si e de todas as coisas, inclusive de todas as essências. Tanto a def. 6, EI, quanto a prop. 11 da mesma parte, indicam a relação de atributo e essência. Como visto, o atributo faz parte do processo dinâmico da produção, porque ele constitui a natureza da substância (por isso, exprimem a essência de Deus⁹¹). Sendo dinâmicos como são, os atributos conferem essência (natureza) à substância (def. 4, EI).

Conclui-se disso que o atributo, sendo cada um deles expressão de uma essência da substância, está engendrado nos seus produtos. Ele faz parte da natureza constitutiva das coisas, isto é, o atributo determina a essência/natureza das coisas. Assim, as coisas são o que são pelo

⁹¹ Def. 1, EI.

caráter qualificante do atributo. Isso nos sugere que a “essência” funciona como demarcação de uma natureza. Do ponto de vista cartesiano seria impossível conceber um ser que possui mais de uma natureza. Baseados pela estruturação interpretativa cartesiana, as primeiras recepções interpretativas do espinosismo não conseguiam entender como uma coisa seria ela e outra coisa ao mesmo tempo.

Pelos enunciados espinosanos, a substância singular possui mais de uma essência, partindo do pressuposto do ponto de vista qualitativo: existe uma substância por atributo, mas, do ponto de vista quantitativo, a substância única comportaria a multiplicidade de maneiras de ser. A substância singular e unívoca sustenta todas as essências de tal modo que “formam um sistema total, um conjunto atualmente infinito” (Deleuze, 2017, p. 214).

De modo algum existe uma contradição teórica ao dizer que um ser unívoco comporta tudo aquilo que existe de maneira singular. Lembremos as indicações deleuzianas sobre os correlatos da expressão *complicare-explicare*, responsáveis por demonstrar que tudo aquilo que está em Deus constitui uma inerência, assim como a presença de Deus implica todas as coisas. É por meio disso que se estabelece um princípio de *igualdade do ser* (Deleuze, 2017, p. 194). Isso denota certa conveniência e coexistência das essências de modo: 1) a conveniência é oriunda do ser enquanto causa única, assumida a identidade substância; 2) assim, a coexistência dos modos “convém pela existência ou realidade que resulta da causa delas” (Ibidem, p. 214).

É a expressão que garante o monismo substancial, porque todas as essências são expressões de uma mesma causa. A substância singular possui diversas naturezas, dada a diversidade dos atributos formalmente distintos. A prop. 11 (EI), parece promover uma aliança entre essência e expressão, já que os atributos exprimem uma essência eterna e infinita. São distintos em forma, mas expressam/constituem a mesma essência.

Assim, a essência da substância é expressa distintamente, dado a diversidade dos atributos também infinitos em seu gênero. Todas as essências estão contidas no interior de cada atributo, dando a impressão de que essas essências não possuem forma própria ou que não pudessem se distinguir. Quanto a este ponto, existe a tese de que a natureza da substância estaria oculta e, por isso, seria impossível formular uma explicação que desse conta de explicar o real integralmente⁹². Apesar da interessante e intrigante discussão, nosso esforço agora é de alcançar

⁹² O argumento se sustenta no fato de que as essências contidas nos atributos não definem a substância, porque cada atributo, formalmente distinto, expressa uma essência também distinta. Desse modo, como vimos no capítulo anterior, fala-se que o espinosismo teria uma impossibilidade de definir a natureza da substância, ela estaria oculta. Contudo, viu-se: expressar não é representar. A expressão nada define, porque a substância já é definida: 1) a

o mais breve possível o problema prático da filosofia espinosana, tema chave da leitura deleuziana.

Chega-se ao ápice do problema: estamos diante da rigidez substancial. Em primeira análise, a diferença parece existir unicamente quando os modos deixam de ser apenas essências no atributo, ou melhor, deixariam de estar apenas contidas no intelecto divino e passassem à existência. A diferença não estaria no domínio da eternidade, mas sim no da *duração*, no “estar no tempo”, no existir.

Segundo Deleuze (2017, p. 215–216), a diferença seria alcançada pelos aspectos materiais que se pode notar das coisas. Contudo, tão somente a “quantidade extensiva” ainda não consegue oferecer respostas satisfatórias ao problema cintilante que permanece desde *Diferença e repetição* (1968), o problema da individuação ou da *subjetivação*. Mas essa explicação só é insuficiente pelo fato de que a distinção por partes extensivas recai em certa oposição. O indivíduo seria distinguido meramente por uma *comparação* de aparência, de tal sorte que os conjuntos seriam distinguidos pela negatividade de um modo em relação ao outro (Corpo X não é B).

Deleuze busca compreender a individuação a partir de uma distinção positiva. Essa proposta concebe um processo de distinção intrínseca que não se dê a posteriori (na duração, quando um modo passa a existência), mas que possa ser apreendido *a priori*, no próprio processo de autoprodução substancial. É importante fazer tal ressalva, porque na duração, a diferença tende a aparecer como resultado da negação, isto é, por características perceptíveis por dois ou mais corpos. Para Deleuze (2017, p. 210), trata-se de analisar a distinção sob o ponto de vista da intensidade. Nesse sentido, o intuito é de mostrar como se constrói o domínio da “quantidade intensiva”, quer dizer, mostrar a maneira como cada modo existente é constituído por um grau intrínseco de intensidade, — *modus intrinsecus* — (Ibidem).

É a partir de Scotus que Deleuze pode conceber a diferença intrínseca, uma distinção do modo singular antes da passagem da eternidade à duração. Tomemos como ponto de partida o esquema da “muralha branca”. Ao imaginar uma muralha toda branca, não conseguiríamos distinguir a diversidade de “brancos” contidos na muralha. Da mesma forma, estão as essências, mas enquanto contidas no interior dos atributos, estão condensadas, ocasionando no não

natureza da substância pertence o existir; 2) ela é a própria potência para continuar existindo, expresso no movimento perpétuo de autoprodução de si; 3) cada efeito produzido recolhe uma parcela dessa potência e, por conseguinte, esforça-se por se conservar.

reconhecimento de cada singularidade. A variação de branco só seria reconhecida no momento em que a muralha fosse tocada por um elemento externo a ela, tal como um risco, evidentemente, provocaria essa variação. Assim, é o domínio da duração, porque pressupõe que a diferenciação se daria por uma ação externa em determinado espaço e tempo e, portanto, de forma extrínseca.

Contudo, a insistência deleuziana consiste em afirmar que a individuação ocorre antes da existência de tal essência, ainda que a diferença só fosse efetivada a partir do campo extrínseco, uma vez que, enquanto essências, estão aglutinadas. Por isso, Deleuze afirma que “toda distinção extrínseca parece certamente supor uma distinção intrínseca prévia” (2017, p. 216). A individuação não ocorre porque os corpos sofrem degradação no espaço/tempo, mas sim porque cada corpo possui uma variação de movimento e repouso que lhe é própria e, portanto, que o individualiza.

Voltemos à muralha branca citada por Deleuze (Ibidem.). A chave de leitura para a individuação é a intensidade, fundamental para a leitura deleuziana. O argumento de Deleuze é de que a muralha possui matizes. O branco possui “intensidades variáveis”, admitindo um branco mais intenso que outros, mas sem tornar, com isso, o campo intensivo avesso ao campo extensivo (quantitativo). A verificação do argumento é clara quando Deleuze considera que toda essência possui existência.

Segundo ele, as essências de modo não são propriedades lógicas ou matemáticas, mas se apresentam como propriedades físicas, chamadas de *res-physicae* (Deleuze, 2017, p. 211). É por meio da dinâmica da quantidade intensiva que se deduz a proporção de movimento e repouso que caracteriza um conjunto, isto é, um certo grau de força, concernente a uma intensidade que caracteriza uma forma extensiva. Dessa maneira, a essência de modo não é uma possibilidade ou uma tendência a existir, mas são relações integradas que exprimem uma essência singular (da Silva, 2013, p. 183).

Deleuze (2017, p. 217) diz que a individuação espinosana não é qualitativa ou extrínseca, mas quantitativa-intrínseca (intensiva). Disso deduzem-se importantes. O primeiro deles é pensar que, se a individualidade se desse por qualidade, as essências de modo seriam também substâncias, o que seria impossível pela univocidade. Apenas o atributo é qualitativo: na medida que ele é unívoco, concretiza o branco ser branco, independente de seus matizes (variações de intensidade). Em segundo, poder-se-ia pensar que a participação das essências de modo é puramente material. As essências correspondem a uma quantidade intensiva da

composição das relações diferenciais integradas (essência de modo na existência). É essa quantidade intensiva que permite, por exemplo, que o branco possua variação, pois que cada branco é um grau de intensidade, um matiz. E em terceiro lugar, tais graus de intensidade funcionam como determinações internas na própria natureza do atributo, mas só são efetuadas na duração, porque cada modo existente é um grau intensivo do atributo.

O atributo-qualidade possui, no seu interior, todos os graus intensivos, sem, com isso, modificar sua “razão formal”, ou seja, o atributo permanece sendo o que é (Deleuze, 2017, p. 217). As essências estão distinguidas *do* atributo enquanto é um grau intensivo dessa qualidade. Por conseguinte, as essências se distinguem entre si enquanto são graus de intensidade. Pode-se chamar um “degradê de intensidades”, uma série de tons intensivos (tons de branco) que se dizem num só sentido, como “uma escala intensiva em que as coisas têm mais ou menos intensidade” (Deleuze, 2009, p. 84).

Isso parece resolver dois problemas inerentes à segunda fase da expressão. Em primeiro lugar, quando se refere sobre a passagem do infinito ao finito, isto é, a passagem da qualidade à quantidade, o atributo contém (complica) todas as essências de modo, como se fosse “uma série infinita dos graus que correspondem à sua quantidade intensiva” (Deleuze, 2017, p. 219). É nesse sentido que a substância funciona como identidade ontológica de todas as qualidades, ao ser uma potência de existir e pensar de todas as formas. Os atributos são essas qualidades indivisíveis, mas com determinações internas, ou seja, possuem quantidades de intensidade. Por esse motivo, o atributo envolve todas as essências de modo que as “complica”, pode-se chamar de sistema complicativo que admite diferentes graus de potência.

Secundariamente, o finito, a partir de Deleuze (Ibidem.), não é substancial nem qualitativa, mas quantitativa. Um domínio modal que impossibilita pensar a quantidade como se um conjunto tivesse sido previamente concebido com um destino previamente concebido, afastando-se da ideia de um finalismo. Cada modo, submetido às mesmas condições, possui certa variação de movimento e repouso que lhe caracteriza, sendo cada um detentor de um grau de intensidade ou potência específica. As essências de modo já estão distinguidas enquanto parte intensiva (*pars intensiva*) do atributo, isto é, elas são intrinsecamente distinguidas no atributo. São, assim, singularidades positivas, partes da potência de Deus na medida que estão contidas no atributo.

A participação do modo ocorre ou decorre necessariamente da potência de Deus, participam como graus distintos de potência de Deus. Segundo Deleuze (2017, p. 219), o modo

é expressivo ao exprimirem a potência de Deus conforme o seu grau intensivo que o caracteriza, admitindo uma diversidade de graus com potências superiores ou inferiores. Segundo Cintia Vieira (2013, p. 140), a imanência é o plano de consistência em que a matéria passa por estratificações. Assim, surgem as subjetivações, ao mesmo tempo, em que as multiplicidades são unificadas, como um “plano de composição”.

Poderíamos sistematizar a teoria dos conjuntos. Se a essência de modo é um grau intensivo, nota-se que o modo existente desempenha sua essência de modo, agora, na duração. Um corpo passa a existir a partir da união de um certo número de partes extensas que configura ou corresponde a uma essência, ou determinado grau de potência. Assim, a morte (decomposição do conjunto) nada mais é do que a descontinuidade dessa proporção para se tornar a proporção que caracteriza um novo conjunto, outro corpo.

A vida (conjuntos animados), por sua vez, é sempre caracterizada como um processo interno, isto é, determinação interna do atributo. Na natureza do atributo está contido o grau de potência pertencente ao modo. Esse conjunto existente é singular na medida em que sua maneira de ser é definida conforme seu grau intensivo (Deleuze, 2009, p. 96). Por outro lado, a morte é sempre oriunda do determinante externo: um modo existente, enquanto dura, é sujeito a um conjunto de intempéries. Um conjunto (corpo) tem sua existência suprimida por outro conjunto mais potente, ocasionando a degradação da proporção de movimento e repouso que o caracteriza.

A questão da morte desencadeia ainda um ponto muito importante à leitura deleuziana sobre o modo. Afirmar que o modo é submetido ao tempo (duração), pressupõe que este não está apenas contido no atributo. Se o modo existisse ainda contido no atributo, ele também seria eterno e internamente modificados, mas indistinguível dos outros do ponto de vista da percepção. Por isso, sua essência e sua existência não estão mais *apenas* contidas na ideia de Deus (Deleuze, 2017, p. 216).

Seria uma concepção de algo fora da imanência, ou ainda, fora de Deus? De forma alguma. Quando Deleuze nos diz: “distinguir-se opõe-se brutalmente a estar contido (Ibidem, p. 215), significa que a “quantidade extensiva”, tal qual sua “quantidade intensiva”, pertence à natureza do atributo, mas que ocorre fora do atributo. Por isso, a individuação intensiva ocorre simultaneamente como individuação extrínseca (consequências uma da outra pelo movimento de produção), necessitando de uma distinção modal.

Viu-se largamente, no capítulo anterior, que quando se trata da atividade do atributo, não podemos os distinguir pelo número, porque são eternos. Por essa maneira, Deleuze insiste que não se trata de distinção numérica. Deve-se lembrar que a individuação, antes da aparência, já é caracterizada como um grau de potência contido no atributo, contudo, não recusa uma distinção extrínseca, porque tal grau só é efetivado na duração. A quantidade extensiva indica certa exterioridade que o modo estabelece em relação ao atributo e em relação aos outros modos existentes e não em relação à substância. Por isso que a distinção numérica se refere tão somente aos modos, porque é a identidade substância que os fazem existir em tal quantidade, não atenta a imanência.

Nossa atenção precisaria se voltar aos correlatos da expressão, marcando a passagem do *complicatio* ao *explicatio* (Deleuze, 2002, p. 81). Um duplo movimento de complicação e explicação que não cessaria de produzir os modos ou os graus intensivos. Um modo existente, ao constituir-se enquanto conjunto, demonstra sua atividade fora do atributo, mas nunca fora da substância. A frase da imanência como “desenvolvimento da coisa nela mesma e na vida”, mencionada anteriormente, parece nos fazer mais sentido, porque a existência do modo explica o atributo a que, antes, sua essência estava complicada.

Chegamos ao ponto de conversão da ontologia em prática, porque a existência do modo implica ser caracterizado por uma essência de modo sob certas condições. Funciona como uma perspectiva que explica a materialidade da intensidade, bem como a intensidade da materialidade. Esse processo da intensidade no campo material já aparece nos primeiros capítulos de *Espinosa e o problema da expressão*, mas aparece como uma *axiomática do poder*, cuja preparação já ocorre no desenvolvimento do *Breve Tratado*, que vem a ser um bom argumento na Ética.

4.1.2 TER PODER É TER POTÊNCIA

Numa discussão anterior de *Espinosa e o problema da expressão*, qual seja, o capítulo V, é utilizado o termo *axioma das potências*. Deleuze nos diz: “o entendimento tem tanta potência para conhecer quanto seus objetos para existir e agir; a potência de pensar e de conhecer não pode ser maior do que a potência de existir, necessariamente correlativa (2017, p. 93). Deleuze, ao correlacionar a potência para existir (e agir) e a potência para pensar (e conhecer), consegue resumir a tese espinosana de que “poder não existir é impotência e, inversamente, poder existir é ter potência” (EI, prop. 11, dem.): existir, então, é ter poder.

O poder aqui não se dá tão somente como princípio de ação, mas também é princípio de afecção, porque a potência implica produção e sensibilidade (Hardt, 1996, p. 122). Tudo aquilo que existe possui potência para afetar e ser afetado⁹³, significa que toda quantidade extensiva, a partir das relações da composição que a caracterizam, é inseparável de certo poder ser afetado (Deleuze, 2017, p. 240).

Decerto, a *potência de existir* está enfiada na fundação lógica do ser (“Deus produz enquanto existe”): a potência como princípio de ser, essência *produtiva do ser*. Quando uma quantidade de intensidade passa a existir em certa quantidade extensiva, ele é um modo. Apesar de sua intensidade singular, o modo expressa propriedades comuns com outros corpos formados pelo mesmo atributo. A partir disso, poderíamos verificar como os diferentes grupos de organismos atuam para preservar suas existências, gerando uma lógica da ação.

Existe uma passagem muito sutil, delicada, segundo a qual todos os modos entram em atuação pelo seu *desejo* de permanecerem vivos, enquanto movimento de autoprodução de si da Natureza. Reside, precisamente aqui, a transformação da ontologia em filosofia prática, porque todo corpo age a partir do meio material que o atravessa, podendo verificar como cada modo expressa sua potência para existir. Podendo, ainda que com generalizações arbitrarias já comentadas, deduzir comportamentos de grupos para criar estratégias de sobrevivência. No que tange o modo humano, é justamente com isso que se pode analisar como o campo ético, jurídico, estético e político estão imbricados nessa dinâmica produtiva do ser (Hardt, 1996, p. 146).

Nesse ponto, contudo, dispondo somente de uma fundação ontológica, temos muito pouca ideia de como essa operação é possível; estamos muito longe ainda de poder ingressar em uma prática ética. De fato, colocar a questão ética em termos tão elevados sem contar com meios concretos e específicos de levar adiante o nosso objetivo é empreendimento vazio e sem sentido. É necessário mais um momento de especulação. Espinosa usa a mente como modelo principal da especulação; agora temos de mudar nossa concentração para o corpo (Ibidem, grifos nossos)

Diante disso, convém agora nos dedicarmos a descrever como se constitui o modo humano, cuja essência é expressão puramente material⁹⁴ pela qual se desenvolve toda a trama ética. Ora, de forma alguma se nega que a mensuração comparativa entre os diversos graus intensivos existentes na natureza se dê abstratamente: de dois modos diversos, pode-se abstrair

⁹³ São quantidades variáveis de intensidade que compõem um conjunto e, por isso, um só modo pode ser afetado de inúmeras formas por um mesmo objeto. Assim, diz Deleuze: “Um cavalo, um peixe, um homem, ou mesmo dois homens comparados um com o outro, não têm o mesmo poder de serem afetados: eles não são afetados pelas mesmas coisas, ou não são afetados pela mesma coisa da mesma maneira” (Deleuze, 2017, p. 240).

⁹⁴ No curso em Vincennes, Deleuze comenta quanto a questão da essência, vejamos: “A palavra essência corre um forte risco de mudar de sentido. Quando fala de essência, o que lhe interessa não é a essência, o que o interessa é a existência e o existente. Em outros termos, aquilo que é somente pode relacionar-se com o ser ao nível da existência, e não ao nível da essência. Nesse nível, já há um existencialismo em Spinoza” (Deleuze, 2009, p. 122).

as características de ambos para supor “qual é o mais potente”. Contudo, no modo humano, sua potência de existir segue parâmetros não abstratos: um modo, na alegria, tem o aumento dessa capacidade de afirmar a existência; na tristeza, porém, tem a diminuição desse poder de se afirmar.

4.1.3 O MODELO DO CORPO

Num primeiro momento, o drama afetivo compõe, ao menos, dois problemas de cunho prático. Pela dinâmica do poder, pode ser verificado um problema do ponto de vista epistemológico, como na busca pelo verdadeiro, sobretudo porque aquilo considerado como “verdadeiro” não se diz de uma lei da natureza, mas tão somente dizem respeito ao caráter fabulativo incrustado na filosofia que busca sempre uma verdade acabada e imutável.

Nesse sentido, é possível deduzir, em segundo aspecto, todo sistema de subjugação humana dos modelos políticos que possuem, por base, noções universalizantes da realidade. Isso permite, ao mesmo tempo, que se descreva um conjunto de estratégias que mitiguem a atuação do maquinismo de dominação dentro do campo ético. Existe a necessidade de erigir uma estrutura de análise adequada ao estado concreto em que surge o organismo social e seu funcionamento, visando tratar a política para além de sátiras, isto é, sem distorcer a natureza em geral, impondo uma espécie de censura (Silva, 2013, p. 219). Disso decorre o segundo problema ético, pertencente ao capítulo XV de *Spinoza e o problema da expressão*, como alcançar os encontros alegres.

Na discussão do capítulo anterior, a partir do eixo ontológico, viu-se que essência e existência da substância são idênticas, isto é, sua essência é o existir. Existir é ter poder de afetar e ser afetado, e Deus é livre pela sua capacidade de manifestar (afetar) todos os corpos. Pelo menos isso nos é sugerido na EI, prop. 17, cor., quando se diz que “tudo existe em Deus”. Se tudo dele decorre, estabelece-se a necessidade como uma plataforma em que tudo é determinado a existir e operar de modo certo. Tanto a necessidade quanto a determinação indicam que a ordem e conexão das coisas seguem de tal forma que não pode ser de outra maneira, uma vez que todos os efeitos seguem o encadeamento de um mesmo nexos causal.

Os modos existentes, enquanto efeitos da expressão, são também forças e potências necessárias de movimento de autoprodução que recolhem um grau da potência de Deus. Por conseguinte, cada um desses modos são também potências produtoras que possuem certa capacidade para fazer uso das instalações da Natureza, uma potência para agir que está condicionada a respeitar as restrições impostas pelas leis naturais. Cada coisa existente possui,

em seu interior, uma força chamada de *conatus*, a qual se apresenta como um esforço para continuar existindo.

Um *conatus* é definido pela maneira como as partes extensivas interagem entre si, sendo a própria intensidade que caracteriza o movimento de cada conjunto, por isso, dizem-se ser maneiras singulares e finitas de existir (Deleuze, 2017, p. 253). É por ele que cada modo é uma parte da potência de Deus, por comungar desse ímpeto, por existir de tal sorte que “as características dinâmicas do *conatus* se encadeiam com as características mecânicas” (Ibidem, p. 254).

O *conatus* humano é composto por um corpo e uma mente produzidos como modificações dos atributos da Natureza, pensamento e extensão. Dessa forma, os modos são operações necessárias da expressão que segue um dinamismo da Natureza Naturante engendrado no interior da Natureza Naturada. Os diferentes produtos, dinâmicos e complexos, seguem o encadeamento de uma só e mesma causa imanente que recusa um finalismo no mundo.

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 a parte uma *explicação* causal (Deleuze, 2017, p. 257)

Os elementos centrais da discussão sobre a constituição do modo são feitos por Deleuze anteriormente, precisamente no capítulo XIII de SPE. Pela extensão, as quantidades extensivas modais se dividem numa quantidade infinita de corpos simples. Os corpúsculos (*corpus simplissimus*) “são determinados, de fora, ao movimento e ao repouso, ao infinito, e se distinguem pelo movimento ou pelo repouso ao qual são determinados” (Deleuze, 2017, p. 227). Um corpo é constituído por inúmeros corpos menores; como já observamos, as “partes extra partes”, separáveis ou divisíveis, formam um agregado de corpos moles, duros ou fluidos. Essas partes entram em relação umas às outras, construindo uma configuração harmônica entre si. Assim, assumem forma singular, cada uma numa relação específica de movimento e

repouso⁹⁵. É essa variação que caracteriza um conjunto em determinada relação, além de os distinguir entre si⁹⁶.

Com efeito, é esse conjunto que forma uma unidade, uma singularidade. Não são agregados de partes que reproduzem um movimento mecânico. Não se trata do mecanicismo do século XVII tal qual o cartesianismo, por exemplo, que entende o corpo como um autômato, um conjunto de engrenagens, funcionando por um sistema hidráulico. No espinosismo, o corpo é um conjunto de partes estruturados entre si, cada qual desempenhando ações internas, formando sistemas, conjuntos, etc., a fim de manter o conjunto estruturado para desempenhar processos que o mantenham com a mesma estrutura. Por isso, na concepção deleuziana, Espinosa oferece um estudo do comportamento dos organismos, considerando o poder de ser afetado de cada indivíduo animado. Os afetos, então, compõem uma “longa história de experimentação” e que “cria um campo imanente de consistência” (Deleuze, 2002, p. 130).

Um corpo é composto por uma relação de partes, em movimento específico, atuando em conjunto como unidade para produção de um mesmo efeito, qual seja, continuar existindo (E III, prop. 9 e dem Apud Deleuze, 2017, p. 254). Por sua vez, tais conjuntos ou corpos se relacionam com outros corpos, donde deduzem-se suas afecções, termo dado a essa capacidade de aferir o contato de outro corpo. Tão logo, um corpo estabelece relações internas e externas, sendo uma estrutura complexa, cujo estatuto é ser relacional. O corpo é dinâmico (o repouso é apenas aparente), justamente por ser constituído por partes distintas entre si, que um corpo está em mudança contínua, mas sempre se esforçando para manter suas proporções. Desse modo, um corpo pode ser afetado de inúmeras formas, devido às suas partes extensivas também serem distintas.

Poder-se-ia descrever tal “etologia”, mencionado por Deleuze (2002, p. 130), como um estado genético que expressa uma *intercorporeidade*, fundamentada na concordância de corpos enquanto derivação de um mesmo atributo; motivo pelo qual todos os corpos são postos em movimento. Os corpos estão entrelaçados numa constante interação entre si. Tal interação pode ser observada de dentro para fora de cada corpo: internamente, a partir da junção de corpúsculos que formam um corpo, externamente, o corpo em contato com outros corpos. Além de coexistirem, afetam-se num movimento perpétuo e mútuo, de tal sorte que um corpo é sujeito

⁹⁵ EII, prop. 13, ax. 1 e 2 apud Deleuze, 2017, p. 228, nota 12.

⁹⁶ O caráter idiossincrático e singular de um corpo só é possível graças ao cálculo infinitesimal. Segundo Deleuze (2009, p. 183), “A relação pura implica então necessariamente o infinito sob a forma do infinitamente pequeno porque a relação pura será a relação diferencial entre quantidades infinitamente pequenas”.

e objeto de experimentação por se constituírem entre si ao mesmo tempo que se influenciam. Por isso, cada corporeidade expressa uma intercorporeidade.

4.1.4 O MODELO DA MENTE

Por hora, parece-nos suficiente a discussão do corpo. Cabe agora observar como se constitui a mente. A mente é um modo do atributo pensamento, uma potência ou força para pensar, um ato para pensar. Ao ser potência pensante, pode perceber (imaginar), raciocinar, fabular, refletir e ter consciência de seus apetites e afecções. Do ponto de vista do intelecto divino, a mente é apenas uma ideia, por isso se refere à mente como ideia que produz ideias de objetos⁹⁷, respeitando uma *igualdade de princípio* entre o corpo e a mente.

Pela potência da mente que se consegue ter noção dos estímulos que estão em volta de um indivíduo, o faz ser consciente dos corpos que se chocam ao seu. Assim, é também consciente de seu próprio corpo, lúcido de suas afecções, tanto na percepção/imaginação quanto na razão, de tal sorte o faz ter ciência de sua consciência, bem como ciente de seus desejos na reflexão⁹⁸.

A atividade de pensar recolhe os conteúdos mentais (afecções) para formar ideias. O campo cognitivo cumpre a função de simbolizar o mundo, formando ideias e juízos, enfim, tal aparato são as ideias em conexão (*conexio idearum*), tal qual um corpo é uma conexão de corpos menores. O corpo é o primeiro objeto pelo qual a mente forma seu conteúdo representacional (Deleuze, 2002, p. 73–74); o pensamento finito operacionaliza as afecções do corpo como ideia na mente. Por isso, a mente é ideia do corpo: tudo o que é afecção no corpo é ideia na mente, ocorrendo de forma recíproca.

Viu-se que cada corpo é um na medida que cada um desses possui uma variação específica de movimento e repouso, porque é composto por diversos outros. Tão logo, cada mente é uma, porque é sempre ideia de seu corpo (Ibidem). Dessa união entre mente e corpo, deduz-se um indivíduo singular: um corpo possui um encadeamento de ideias próprios e específicos, na mesma medida que uma mente possui encadeamento de corpos menores que lhe é próprio.

⁹⁷ O argumento utilizado por Deleuze é baseado em um corolário ontológico importante para fazer uma paridade entre as “duas potências”: “segue-se daí que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir” (EII, prop. 7, cor. Apud Deleuze, 2017, p. 125). Isso é responsável por manter uma *identidade de ser* que fixa uma correspondência entre os objetos e suas referidas ideias (Ibidem.). Ponto importante para a discussão mais a frente sobre o paralelismo epistemológico.

⁹⁸ Cf. Deleuze, 2017, capítulo 8, p. 140-141.

O corpo é o primeiro conteúdo que a mente apreende e forma ideias, mas essas ideias são baseadas tão somente em signos, isto é, em imagens que *indicam* a ação de outro corpo sobre o nosso. O conteúdo cognitivo é preenchido por marcas impressas de outro corpo sobre o seu, mas são formulações de um corpo exterior e não fornece formulações próprias. São percepções e não compreensões. Essas imagens, diz Deleuze (2017, p. 162), é o que faz conhecer o objeto pelo efeito.

A mente não pode ser considerada instância isolada do corpo, capaz de o controlar ou exercer poder sobre ele. Ela não pode ser concebida como faculdade, pois sendo ideia do corpo, ela é conhecimento deste corpo. Nesse sentido, o termo “*mens*”, retirada sua carga teológica excessiva do termo “alma”, designa “ser uma ideia, e ideia de alguma coisa” (Deleuze, 2002, p. 73). Ao tecer comentário sobre o termo “mente”, Jaquet Chantal (2014, p. 98), comenta que o termo, concordando com a argumentação deleuziana, significa percepção do corpo particular e do mundo a partir de diversos estados que o afetam: conhecimento de seu corpo e conhecimento de outro corpo, enquanto se relaciona com o seu, isto é, enquanto é afetado por ele.

Com Espinosa, afirma Cíntia Vieira da Silva (2013, p. 190), não há mais uma eminência ontológica da mente sobre o corpo. Muito mais que um legado da filosofia clássica, essa eminência de um sobre o outro ocorre com o cartesianismo. É com Descartes que o corpo ganha substancialidade própria, elevando corpo e mente como substâncias, diferentemente da Filosofia Antiga em que o corpo fora rebaixado e a mente o dominava. Contudo, o problema da análise cartesiana se dá no fato da limitação de Descartes em conceber a interação entre duas substâncias realmente distintas.

A discussão não está na querela do dualismo, porque o monismo substancial parece reverter o problema já que, agora, só há uma substância. No espinosismo, a mente não está alojada em determinado ponto da matéria, mas está unida ao corpo. De forma alguma se pode considerar causalidade real entre ambos, pois o corpo não determina a mente a pensar, tampouco a mente determina o corpo em sua relação de movimento e repouso.

Dessa forma, o problema é revertido na medida que o humano deixa de ser pensado como composto por duas substâncias. A dualidade substancial é agora concebida como *dualidade expressiva*, na qual o indivíduo é um composto dos atributos, ora sob o atributo pensamento (ideias e a própria mente), ora sob o atributo extensão (o corpo e seu movimento). É por meio do movimento expressivo que não existe uma causalidade real/objetiva entre ambos.

Em última análise, não há interferência, mas sim uma correspondência fruto da identidade substancial, “porque Deus, como substância única que contém todos os atributos, nada produz sem o produzir em cada atributo segundo uma única e mesma ordem” (EII, prop. 7, esc. Apud Deleuze, 2002, p. 74).

Ocorre que a mente interpreta, em ideias, as afecções corporais e o corpo fornecem o meio pelo qual, na mente, formam-se afetos. Assim como a tradição da recepção espinosana, Deleuze utiliza o termo “paralelismo” para indicar a relação entre os modos desses atributos. No entanto, existe certa inconsistência no termo, justamente por indicar uma reintrodução do mesmo dualismo que havia sido superado. Dessa maneira, o paralelismo “parece pertencer mais à filosofia leibniziana do que espinosana” (da Silva, 2013, p. 191). Dessa forma, o vocábulo parece supor ordens de realidades distintas entre si quando, na verdade, tanto atributo quanto os modos estão submetidos a uma única realidade, exprimidas de formas distintas: na extensão, têm-se afecções; na mente, têm-se afetos.

Deleuze parece entender tal limitação terminológica, mas, ainda assim se serve dele. Entretanto, utiliza a palavra indicando certo teor epistemológico em que as potencialidades do corpo são descobertas *paralelamente* às potencialidades da mente (Deleuze, 2002, p. 77). O sentido não é de privilegiar o corpo em detrimento da mente, muito menos privilegiar a mente, mas indicar a coesão existente entre ambos, uma vez que a mente é tão determinada quanto o corpo. Por isso, Deleuze afirma possuir uma “isologia” (identidade de ser) entre ambos.

Nesse sentido, quanto mais abastada for o pacote de afecções (encontro de corpos), tanto mais é abundante a atividade mental. Denota que o conjunto humano é perpassado por uma dinâmica mecânica, a qual a capacidade de percepção e compreensão da variedade de coisas existentes é proporcional à atividade empírica do corpo. O modo humano é uma unidade complexa em que sua intersubjetividade é paralela a uma intercorporeidade. Por consequência, quanto mais rica for a atividade mental, isto é, preenchida por diversas ideias, maior é a atividade reflexiva. Quanto mais um corpo se coloca em movimento, mais é aprimorada a capacidade de formular juízos sobre si e sobre o mundo pelo que há de comum a todos os corpos, apesar de os modos serem singulares e idiossincráticos.

Desde que tenha começado a existir (Deleuze, 2017, p. 253), o conatus é essa capacidade de ser afetado e de produção de ideias, indicando um constante movimento. Dessa maneira, conatus é referido como *essência atual* da unidade corpo-mente. É caracterizado como “essência atual” para que não se tome o conatus como derivado de uma “natureza humana” ou

que possui essência universal. Em contrapartida, significa dizer que ele é uma força que pode ser vista como constituição de toda a Natureza no próprio movimento de autoprodução, como um esforço para existir. Assim, *conatus* é sempre ação, potência inclinada a cumprir requisitos de sobrevivência ou, como caracteriza Deleuze (2017, p. 241), uma tendência para continuar existindo.

Não pertencer a uma essência universal significa considerar os modos como operações orgânicas, anteriores a qualquer definição abstrata do Espírito. Assim, são anteriores a toda distinção qualitativa (de razão) dos organismos, tal como ocorre com definições “homem”, “animal racional”, “animal irracional”, etc.; por essa organicidade dos modos aquém de algumas dicotomias, tais quais certo/errado, bem/mal.

Sobre o conceito de *conatus*, ainda podemos reter mais um ponto. O *conatus* é a caracterização das operações de cada unidade corpo-alma. No corpo, chama-se “*desejo*” enquanto for determinado por uma afecção, seguido necessariamente do *apetite*, como consciência dessa afecção, torna-se afeto na mente (Deleuze, 2017, p. 254-255). Vejamos o que isso quer dizer.

Na “definição geral dos afetos” (EIII, def. 1 Apud Deleuze, 2017, p. 255, nota 34), Espinosa afirma que o desejo (*cupiditas*) é essência humana, mas uma essência que não opera por fins previamente concebidos. A retirada da finalidade do DNA do *conatus* permite com que Deleuze afirme que a mente é somente *dado transitivo* (Deleuze, 2002, p. 56), tão determinado a pensar quanto seu corpo a agir.

Isso nos leva a pensar, em última análise, que o desejo não é objeto da vontade: os animais não querem mais potência por determinação racional, mas desejam “poder existir, segundo leis da natureza (TP, §7). De forma alguma, a determinação suprime a liberdade, do contrário, a põe (toda causa produz um efeito). O homem livre não é aquele que pode escolher entre um bem ou um mal, mas é aquele que pode agir segundo sua própria natureza.

A partir disso, Deleuze (2017, p. 253) afirma que existe um “programa naturalista” na filosofia espinosana, que não é avesso ao mecanicismo, mas um mecanicismo perpassado pela dinâmica do poder. Diferente do programa mecanicista cartesiano que retira a potencialidade do corpo, concebendo como autômatos, cujo movimento é iniciado por um ser fora da

natureza⁹⁹. Nesse naturalismo espinosano a Natureza pode afetar, igualmente tudo o que existe nela e quando se trata das existências de modo, tal programa propõe uma “teoria da essência particular” (Ibidem.), caracterizada pela variação de potência, expressando uma potência para agir e para padecer. O conatus enquanto essência humana é uma propriedade física, isso porque “o conatus é, certamente, a essência do modo (ou grau de potência), desde que o modo tenha começado a existir (Ibid.).

As características dinâmicas do conatus seguem leis mecânicas: todo corpo, para se manter na existência, é apto a ser afetado de inúmeras formas de tal sorte que o conatus pode ser efetuado por sentimentos ativos; mas, de igual forma, pode ser efetuado por sentimentos passivos, quando se experimenta a paixão. Esse mecanicismo é regido por leis de composição e decomposição, uma espécie de lei de conveniência dos corpos (Deleuze, 2017, p. 261), determinando as condições em que um modo pode ser efetuado.

Porém, tais leis jamais determinam uma “verdade eterna” sobre um conatus, porque um modo se efetua de maneira única e variada, de acordo como sua potência se exprime. Em momento oportuno, será abordada a remodelação do campo normativo que resulta dessa lei de conveniência. O que cabe analisar, nesse momento, é a diferença estabelecida por Deleuze entre *lei de produção* e *lei de composição* (Deleuze, 2017, p. 233). Um modo possui uma essência que se exprime em todas as partes extensivas, tal qual os demais conjuntos; entretanto, esse modo, na duração, isto é, enquanto existe, se compõe e decompõe de inúmeras formas e de formas distintas.

Dessa maneira, a teoria naturalista em Espinosa sobre o conatus, retira do mundo certo “essencialismo” e o substitui por um dinamismo que suprime uma visão finalista do mundo (Deleuze, 2017, p. 25). Dessa forma, a pergunta “o que é essa coisa?” é convertida para “o que essa coisa pode?”. Esse dinamismo se inscreve em termos de “física na Natureza: uma *física da quantidade intensiva* que corresponde à produção de essências de modo; e uma *física da quantidade extensiva* que concerne a uma forma de mecanicismo de composição dos conjuntos, descrevendo como os modos passam à existência.

Essa estrutura produtiva denota ainda certa “física da força”, justamente por descrever como uma essência (intensidade) é efetuada na existência, fazendo com que um conatus vá

⁹⁹ Uma passagem de *Science et métaphysique chez Descartes* (2005) de Ferdinand Alquié que resume muito bem essa questão: “O que pensa Descartes é que não existe, num ser vivo, nada além de um autômato; a diferença é que o vivente foi feito por Deus, não pelo homem” (Alquié, 2005, p. 38).

variando de inúmeras formas sua potência para existir/agir. Existe um caráter muito particular, em certa medida peculiar, na interpretação de Deleuze sobre esse aspecto, sobretudo, porque pensa o conatus como uma bifurcação (Deleuze, 2002, p. 33): ele está pronto para ser afetado constantemente, mas sua capacidade para agir pode ser elevada por afetos ativos na mesma medida que pode ser efetuado por afetos passivos, diminuindo a capacidade da ação¹⁰⁰.

4.2 O MODELO DO CORPO COMO MODELO POLÍTICO

Para discutir a seara política em Espinosa, é importante reter a concepção de conatus, porque dela é construída toda a noção de *direito natural*. A troca do essencialismo pelo dinamismo estabelece um novo paradigma ao direito natural. O indivíduo não é fixado por uma essência que o qualifica; ele, enquanto unidade complexa, busca mais poder para perseverar, é necessário “compreender isto como se Spinoza tivesse dito que *o que as coisas querem é a potência*” (Deleuze, 2009, p. 85). Não cabe mais a procura por uma essência qualitativa e, portanto, estática; agora, os termos se dão em “potências quantificáveis” (Ibidem.), daí a importância da pergunta “o que pode um corpo?”.

Enquanto leitores de Deleuze n’o *problema da expressão*, temos a sensação de que as menções deleuzianas buscam atestar quanto de ontologia tem na política, enquanto procura reverter a determinação ontológica do real, colocando a *imanência* como base estatutária dos corpos; e, do contrário, quanto de política se tem na ontologia, quando pensada as formas de dominação da mente e do corpo sendo difundidas como *ethos* impositivo ao povo, mas uma maneira de ser mediada por mundos supra terrenos com grande valia para vigência de determinado poder político.

Da mesma forma que se pode pensar um modo existente como quinhão, isto é, um conjunto de partes que se relacionam entre si e formam uma unidade complexa, a Natureza também pode ser pensada como um conjunto altamente complexo. Ora, a substância é constituída de infinitos modos, derivados de cada um dos atributos infinitos; por sua vez, esses atributos são constituídos por uma infinidade variável de causalidades individuais, todas igualmente efetuando seu poder de afetar e ser afetado. É desse engendramento de indivíduos

¹⁰⁰ Na referência citada, Deleuze diz: “Para cada um mesmo indivíduo, o poder de ser afetado permanece constante nesses mesmos limites, mas a potência de agir e a potência de padecer variam uma e outra profundamente, em razão inversa” (Ibidem, grifos nossos). Em outro momento, também é comentada a questão: “Espinosa apresenta também uma primeira tese: a potência de padecer e a potência de agir são duas potências que variam correlativamente, sendo o poder de ser afetado permanece o mesmo” (Deleuze, 2017, p. 247).

em ação comum que forma, no estrato político, um novo corpo complexo: o *mutitudo* como corpo político.

A perspectiva das “noções comuns” traz consigo a postura de um anti essencialismo. Apesar do fato de que a força de um modo existente é compartilhada com outros modos é diferente a pensar o conatus como parte de uma essência universal que possui finalidades: conatus é uma parte comum às partes e ao todo, por isso, designa um sistema necessário de relações que seguem leis de conveniência interna, enlaçando as partes e o todo.

Segundo Deleuze (2002, p. 112), é denominação “parte” que estabelece vínculo entre ontologia e política. Ser um indivíduo é recolher parte da potência da Natureza no campo do existir/agir ao mesmo tempo que compartilha características comuns com outros que estão contidos no único todo. Pelo conatus é que se pode pensar, em primeira análise, a formação do corpo político e “as *noções comuns*” explica o porquê o mutitudo se forma. Daí que Deleuze (Ibidem.) afirme que uma “filosofia do Uno” perpassa inevitavelmente o problema do Estado¹⁰¹.

O conatus como fluxo de *variação contínua*, mas essa variação ocorre no seio da dinâmica afetiva na medida em que suas afecções entram em contato com outro corpo. Demonstra como uma intensidade pode ser agitada de várias formas com o intuito de se conservar. Assim, pode ser desenvolvido todo um sistema ético capaz de explicar como uma potência pode aumentar ou diminuir, isto é, útil para explicar o porquê “ora você existe de um modo, ora existe de outro” (Deleuze, 2009, p. 92). Veremos à frente como essa oscilação do conatus pode descrever os *modos de existência* (Ibidem.), os quais se referem à conduta humana na sociedade civil.

Um indivíduo desejanse inscrever no mundo como compilação sistemática (partes menores estruturadas entre si) que seguem princípios físicos, mas suas leis são cifradas. No entanto, quando descodificada a série de atuação de tais compilações, pode-se explicar o movimento dos corpos pelo que se tem de mais horizontal: invariavelmente todos os corpos estão em movimento, quer se queira, quer não. Ainda é possível construir um sistema de análise para expor qualquer cenário político que tente controlar os fluxos e as forças produtivas por meio da miséria humana.

¹⁰¹ Ao que tudo indica, Deleuze concebe uma diferença entre “ontologia pura do Uno” e outras filosofias do Uno para manter certa distância entre a imanência e a emanação. Emanação indica sempre “hierarquias dos neoplatônicos” (Deleuze, 2017, p. 113), mas essas formulações fundamentam a “instituição de hierarquia política” (Ibid.).

É de grande importância para nossa discussão lembrar o que diz Espinosa no prólogo do TTP: se a fortuna fosse sempre boa para os indivíduos, jamais recairiam em servidão. Saiba-se que os corpos entram em movimento segundo leis de composição e decomposição e que disso são produzidos afetos na mente, fazendo com que se tenha consciência desse aumento ou dessa diminuição de potência.

Mas é justamente a não compreensão de maneira como os corpos se relacionam pelo que há de comum neles que lança diversas interpretações fabulativas no mundo. Um corpo, em profunda adversidade, faz de tudo para se livrar dos ventos cambiantes que o fazem padecer. Um corpo, cuja potência é decomposta, também é uma mente decomposta, capaz de criar e seguir diversas sátiras que deixam marcas profundas no imaginário popular. Assim, inicia-se o que Hardt (1996, p. 120) chama de “poderes do ser” na interpretação deleuziana, o qual analisa as potências se colidindo no meio social e “sem o qual o pensamento de Espinosa permaneceria especulativo e nunca faria a conversão para uma filosofia prática” (Ibidem).

Não somente no século XVII, as monarquias se valiam desse estágio calamitoso dos indivíduos para perpetuar seu poder, mas se apoiavam, sobretudo, no poder teológico, como “medicina do ânimo”. Essa terapêutica oferecida pela teologia fornece um conjunto de interpretações e critérios morais a serem seguidos, funcionam como uma fábrica de valores que se orientam contra a vida, mas cujo intuito ainda aparece escondido, qual seja, a manutenção de um determinado cenário que lhe beneficia.

Não é necessário voltar a outros séculos, essa constatação pode ser aferida ainda atualmente, principalmente nos países tidos como potências emergentes do sul global. A religião hoje, mais especificamente o neopentecostalismo, utiliza-se da miséria da classe trabalhadora, a qual possui condições sufocantes de existência. Por serem sistematicamente fragilizados, esses são facilmente induzidos a fazerem e a crerem no que quer que seja, desde pastor que levita a eleger políticos tomados como Messias, visando uma redenção.

As classes dominantes, aparentemente, conseguem guiar politicamente um conjunto de pessoas em função da precariedade de suas vidas, ou melhor, a partir de paixões tristes que a todo momento os invadem. Vale-se de um pesado maquinário econômico e comunicacional para aplicar sua agenda de poder. Ao menos parece essa sugestão feita por Deleuze (2002, p. 31) quando menciona a *triade moralista*, marcando vínculo profundo entre o tirano, o sacerdote e o escravo.

O tirano usa a religião para causar temor e acorrentar indivíduos, deprimindo-os para fazer a manutenção de seu poder; o sacerdote é aquele que condena a natureza humana, valorizando o sofrimento como compensação dessa natureza pecaminosa; por último, o escravo é aquele que possui a alma despedaçada, ou melhor, aquele que sofre com as contradições de um sistema político-econômico que gere as desigualdades sociais. O escravo é peça principal, visto que é sempre alienado do encadeamento material que enlaça sua vida, por isso, “o tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar” (Ibidem.).

Nesse sentido, a questão “o que pode um corpo?”, para além de seu caráter biológico, serve como “modelo” com significação ética e jurídica. O poder de um corpo é o seu próprio direito natural. Segundo Deleuze (2017, p. 286), ao suscitar o problema do direito natural ao nível dos corpos, a filosofia do direito é transformada, porque outrora era relativa somente às próprias almas. Isso soa como uma crítica ao direito iluminista, principalmente quanto à instituição de uma verdade determinada pelo Espírito, sustentando-se em valores puramente abstratos; mas o que a realidade objetiva nos mostra é que cada indivíduo busca aquilo que lhe é útil. Vejamos o que diz Deleuze (Ibidem.):

Se ocorre a alguém encontrar um corpo que se compõe com o seu sob uma conexão favorável, ele procura se unir a tal corpo. Quando alguém encontra um corpo cuja conexão não se compõe com a sua, um corpo que o afeta de tristeza, ele faz de tudo o que está em seu poder para afastar a tristeza ou destruir esse corpo, ou seja, para impor às partes desse corpo uma nova conexão que convenha com sua própria natureza

Isso remonta a ideia de determinação do conatus pelo encontro dos corpos. Um corpo¹⁰², seja na ação ou na paixão, vai às últimas consequências do seu poder e, portanto, o que ele pode é seu direito. Por isso, o direito natural estabelece uma dupla identidade: 1) entre poder e seu exercício; 2) entre esse exercício e o direito. Nesse sentido, a vigência da lei é retirada de qualquer domínio de moralidade, pois não há determinação de “deveres”, mas sim uma norma de poder. Esse domínio das potências estabelece profunda concordância entre direito, poder e efetuação do direito (Deleuze, 2017, p. 287). Apesar das diversas diferenças, para Deleuze (Ibid.), são as concepções hobbesianas quanto ao direito natural que orientam Espinosa na sua visão de pensar o direito às avessas do “direito natural clássico”. Nesse sentido, oposições como

¹⁰² Fala-se primeiro no corpo, sem, contudo, que se oblitere a mente da discussão. O paralelismo produz uma simultaneidade visto que aquilo que é ação/paixão no corpo, é também ação/paixão na mente; o primeiro sob a forma de potência para agir e, outro, como potência para pensar.

“racional/demente” nada tem a avaliar os sujeitos, pois o esforço de se conservar é o mesmo e, cada um, possui tanto direito quanto potência para existir.

4.2.1 DIREITO NATURAL ÀS AVESSAS

É suprimida, nessa concepção espinosana, toda distinção qualitativa de classificação. Dessa maneira, Deleuze (2017, p. 287) apresenta quatro pontos principais da concepção de direito natural da Filosofia Clássica que será referência. O primeiro deles é a definição da natureza do ser singular que se dá por uma *perfeição*, isto é, “o direito natural é que está conforme a essência de alguma coisa” (Deleuze, 2009, p. 87). O homem é sua alma e sua essência é pensar, inclinação natural a ser político. Aqui, o indivíduo representa a ordem dos fins, porque “ser racional é a lei da sua natureza” (Ibidem.) de tal sorte que o direito natural é definido por uma suposta essência racional.

A segunda proposição do direito natural clássico formula que o estado de natureza não seria um predecessor da sociedade (Deleuze, 2017, p. 287), porque por ser naturalmente racional, o humano, já no estado natural, orquestra uma boa sociedade civil. Este já cumpre sua finalidade de tal sorte que “o estado de natureza é o estado conforme à essência na melhor sociedade possível; isto é, a mais apta a realizar a essência” (Deleuze, 2009, p. 87).

A existência de uma finalidade impõe uma série de condutas necessárias para a alcançar, eis a terceira proposição clássica. A imposição do dever é a condição fundamental para que se possa “realizar sua essência” (Deleuze, 2009, p. 88). Então, os direitos só são adquiridos enquanto se tem dever. Chama-se “dever funcional” (Ibidem.), porque são mecanismos que solidificam a estabilidade de determinado sistema político. É muito prático politicamente, porque é eficiente na manutenção da ordem social.

Quanto a quarta proposição, “poderíamos resumi-la sob o título: a competência do sábio” (Ibid.). O sábio é o conhecedor das ideias perfeitas, ele é uma autoridade legal capaz de presidir e interpretar, orientando o agir para que a humanidade possa cumprir os fins. Por isso, o sábio “é o melhor juiz da ordem e dos fins” (Deleuze, 2017, p. 287), sua competência se dá pelo fato de ser um exímio conhecedor da natureza e, portanto, aquele que melhor compreende a essência humana.

É o próprio Rei-filósofo quem define a essência humana e ensina sobre ela. É ele quem apresenta o modelo político que permite a realização dessa essência. Ele próprio quem define o conjunto de práticas (tarefas) que os indivíduos “devem” cumprir em função ao seu fim, qual

seja, ser bom – práticas de condução da vida. Segundo Deleuze (2009, p. 89), “desde então há competência de alguém superior”, um alguém que é conhecedor da verdade, seja o próprio sábio (conhecedor das Ideias), seja o sacerdote (conhecimento verdadeiro de Deus) ou de um príncipe (o próprio representante de um Ser verdadeiro)¹⁰³.

Thomas Hobbes seria o primeiro, sistematicamente, a produzir proposições que se opuseram ao modelo clássico. Poderíamos resumir essa oposição em quatro pontos. O filósofo inglês propõe a desconexão entre a lei da natureza e essência final: um indivíduo pensa, não porque foi agraciado com uma instância de conhecimento, mas porque é necessário criar estratégias para se manter vivo, isto é, o desejo como causa eficiente, longe de uma “ordem dos fins” (Deleuze, 2017, p. 288).

Tão logo, uma coisa se define pela sua potência, não por sua essência. Direito é igual ao poder, ou seja, tudo o que pode uma coisa é o seu direito. Retirar o direito natural do domínio da essência é o recolocar no mundo. Na discussão clássica, tudo o que se relaciona à “direito natural” é uma ação moral correspondente. Quando é dito “seu direito é seu poder”, significa também uma perversão do sistema de ações definidos pela essência (Deleuze, 2009, p. 90).

Em segundo lugar, quando Hobbes se refere ao leviatã, enquanto figura do Estado que suprime parte da liberdade de cada sujeito, nada mais quer que distinguir dois domínios totalmente distintos, mas que outrora eram inexistentes. Quando se diz “suprimir parte da liberdade”, entende-se o mesmo que delimitar limites ou proibir, mas essa proibição ocorre tão somente quando os indivíduos estão associados, coisa que não ocorre naturalmente. “Em outros termos, o direito natural, que é idêntico à potência, é necessariamente e retorna a um estado que não é um estado social” (ibidem, p. 91).

Ora, de igual modo, todos os organismos buscam se conservar. A razão não é princípio norteador, não se nasce racional e, por isso, “ninguém nasce cidadão” (TTP, cap. 5, 2 Apud Deleuze, 2017, p. 288). Desse modo, tanto o sujeito racional quanto o demente realizam seu poder para viver. A “proibição” do agir é o que marca a diferença entre “direito natural” (potência) e “direito social” (sociedade). Por isso, o direito de natureza é pré-social, vive-se apenas do que pode seu ser; o indivíduo em sociedade é constrangido continuamente, isto é, as leis do contrato põem limites em seu agir.

¹⁰³ No curso de 09 de dezembro de 1980, assim como em SPE (2017, p. 288), Deleuze afirma que essas proposições se conciliam com o cristianismo.

Donde, nesse momento, a promoção da ideia que um estado de natureza é distinto do estado social. A lei natural é que não há nada de proibido naquilo que eu posso. O estado de natureza precede então o estado social. Se o direito de natureza é tudo o que está na potência de um ser, definiremos o estado de natureza como sendo a zona desta potência. É então intuição do estado social, visto que o estado social implica e se define pelas proibições sobre alguma coisa que eu posso. Que quer dizer isso? Ninguém nasce social. E da mesma maneira, ninguém nasce racional (Deleuze, 2009, p. 91)

Disso se segue o terceiro ponto da ruptura de Hobbes: todo “dever” é sempre secundário e todas as sociedades instauram limites ao direito dos indivíduos. Na Natureza, poder é direito e, portanto, anterior a qualquer regra, sendo o sujeito incondicionado. Nesse sentido, os deveres (secundários) são relativos à conservação desse direito para que cada possa garantir uma associação e entrar num estado social. Isso contradiz a tese clássica em que o “direito era justamente relativo ao poder” (Deleuze, 2009, p. 92). Objetivamente falando, a tese hobbesiana transforma a questão, porque o dever é consequência do direito, enquanto a tese clássica coloca o direito como consequência do dever, quase como uma dependência do direito pelo dever.

No estado de natureza, cada um está seguindo sua própria potência, não de outrem. Por isso, a “guerra de todos contra todos” chama a atenção no fato de que cada indivíduo cria sua própria estratégia para sobreviver e, quando arquiteta contra o outro, o faz exclusivamente para se preservar. Um sujeito age por si e não por outro: para se efetuar, julga necessário, inclusive, sufocar o poder de outro. O sábio e o louco, cada um por si, conseguem avaliar o que é bom ou ruim para a manutenção de sua potência, de tal sorte que “o homem mais racional do mundo e o louco mais completo se equivalem, estritamente” (Deleuze, 2009, p. 93).

Quanto a este último ponto, do ponto de vista do direito natural, é inexistente a diferença entre os indivíduos, visto que ambos fazem tudo o que podem, denota “a identidade de todos os seres sobre a escala qualitativa” (Ibidem). Cada um é seu próprio juiz, apenas ele consegue julgar por si. A diferença ocorre tão somente no momento do pacto, momento em que é inaugurado o estado social. Entretanto, o pacto/contrato entra em vigência não pelo reconhecimento do intelecto do sábio, é efetivado pelo fato de temer entre um mal maior ou esperando um bem maior (Deleuze, 2017, p. 289).

Essas teses hobbesianas são recolhidas por Espinosa dada a maneira de avaliar o corpo como modelo mecânico e dinâmico. Embora o holandês enverede por outros caminhos e novas perspectivas (Deleuze, 2009, p. 95)¹⁰⁴, ele se utiliza de Hobbes sobre o direito natural, porque isso vai solapando a eminência política do sábio ou de outrem. Assim, “O princípio do

¹⁰⁴ Ver também: Deleuze, 2017, p. 288.

consentimento (pacto ou contrato) torna-se princípio da filosofia política e substitui a regra de competência” (Deleuze, 2009, p. 95).

Segundo Deleuze (2009, p. 96), cada modo é uma maneira de ser, sendo definido por aquilo que *pode*. Sua essência é seu poder, de tal sorte que cada indivíduo é um grau dessa zona intensiva. Entretanto, enquanto quantidades de potência, sua efetuação ocorre a partir de uma oscilação em que sua essência atual (aquilo que pode) é ora organizada de um modo, ora de outro modo, indicando os dois modos de existência (Deleuze, 2017, p. 299). Nessa zona de potências, todos os graus são “formas equivalentes”, buscam, de alguma forma, aumentar a potência, o tal desejo por permanecer existindo.

A determinante diferença entre o direito natural clássico, dá-se justamente de que, às avessas, em Espinosa, o direito natural possui dois sentidos que incidem sobre o conatus. Segundo Deleuze (2002, p. 29), em primeiro, um sentido “objetivo, mas relativo e parcial”. Diz respeito àquilo que convém ou não com um conatus particular. Por essa lei de conveniência que a potência de um indivíduo poder aumentar ou ser freada.

O segundo sentido, “subjetivo e modal” (Ibidem) que qualifica os modos de existir. O bom/forte é aquele preenchido por afecções que aumentam a potência de agir, esforçando-se tanto quanto pode para elevar sua potência, *organizando os encontros* em que as relações combináveis sejam de composição (Ibid.); e o mau/fraco, ao contrário, é aquele preenchido por “afecções à base da tristeza que diminuem sua potência de agir” (Deleuze, 2017, p. 291). Cabe, por ora, nos ater em como isso implica, segundo Deleuze, numa reversão do bem e do mal em prol do *bom e do mau*, os quais descrevem tão somente uma diferença ética.

O verbo “organizar” traz certamente a pecha de intelectualismo ao pensamento espinosano, entretanto, o que se quer dizer é que toda a realidade é cognoscível na medida em que os fenômenos corpóreos podem ser conhecidos pela razão. Não se passa de um estado de decréscimo ao acréscimo de potência a partir de uma ideia verdadeira, como se fosse possível transformar a qualidade do *desejo (cupiditas)* humano. O desejo não é objeto da vontade (Deleuze, 2017, p. 243).

4.2.2 DINÂMICA E AÇÃO AFETIVA

Em sua interpretação, o francês não vê intelectualismo nas teses de Espinosa, precisamente porque a ideia é decorrente de uma afecção do corpo, os sentimentos envolvem a conexão concreta com o presente e com o passado (Ibidem). Por isso, frisou-se o conatus como

essência atual, ocorrendo variação de potência, entre um e outro. De forma alguma são estados comparativos (comparação entre o presente e o passado), mas o que muda é que um corpo possui “mais ou menos realidade do que antes” (EIII, def. geral dos afetos apud Deleuze, 2017, p. 243, nota 11).

A partir de uma leitura intelectualista nas proposições espinosanas, seria possível supor certa superioridade da mente sobre o corpo. Assim, poder-se-ia “passar da paixão à ação com a instância mental” (Cintia, 2013, p. 193), ou seja, seríamos capazes de controlar, apenas com esforço da mente, as volições do corpo. No monismo, os dois âmbitos são iguais e simultâneos por base, tanto na paixão como na ação, corpo e mente, juntos, são passivos ou ativos, respectivamente. Já foi observado que o que conduz a efetuação do conatus é a trama afetiva, oriunda do jogo de forças num encontro de corpos. Por isso, as imagens ou ideias figuram a atividade do corpo e, conseqüentemente, figuram o mundo a que está submetido.

Todas as afecções (atividade corpórea) são sistematizadas na forma de afeto – grosso modo, sentimentos. A atividade mental converte as afecções em afetos. Assim, toda imagem carrega consigo uma carga afetiva, portanto, acompanhada de afecção-desejo. O conatus vai variando sua intensidade de acordo com a ação de outro corpo (*affectio*), marcas percebidas enquanto afeto (*affectus*).

Nós determinamos o *affectus* como a variação da potência de agir. E uma afecção (*affectio*), o que é? Numa primeira determinação, uma afecção é: o estado de um corpo enquanto sofre a ação de um outro corpo. O que significa isto? “Eu sinto o sol sobre mim”, ou então, “um raio de sol pousou sobre você”; é uma afecção de seu corpo. O que é uma afecção de seu corpo? Não o sol, mas a ação do sol ou o efeito do sol sobre você. Em outros termos, é um efeito, ou a ação que um corpo produz sobre um outro; uma vez dito que Spinoza, por razões de sua física, não crê em uma ação à distância, a ação implicará sempre em um contato, a afecção será uma mistura de corpos. A *affectio* é uma mistura de dois corpos, um corpo que é dito agir sobre o outro, e o outro que vai acolher a marca do primeiro. Toda mistura de corpos será chamada afecção (Deleuze, 2009, p. 30)

Por isso, um afeto só é vencido por meio de outro afeto mais forte, na medida em que a afecção, que acompanha essa percepção, seja, ela mesma, mais intensa que a anterior. Contudo, de forma alguma a intensidade do conatus seja alterada por uma *ideia* verdadeira, o que se tem nada mais é que uma ideia dessa afecção. A *ideia-afecção* é tão somente o reconhecimento do encontro de outro corpo e é “nesse sentido que nós podemos dizer o que é uma ideia-afecção, que é o primeiro tipo de ideias. E este primeiro tipo de ideias corresponde ao que Spinoza chama o *primeiro gênero de conhecimento*. É o mais baixo” (Deleuze, 2009, p. 31).

Podemos pressupor, ainda, que os afetos possuem forças distintas, tal qual cada corpo é uma força distinta pela sua composição particular¹⁰⁵. É nesse sentido que esses *afetos* podem fragilizar o conatus, enquanto outros o fortalecem. Os primeiros são aqueles que fragilizam essa capacidade de existir “em decorrência de uma causa externa” (Deleuze, 2017, p. 247), considerados fracos, porque a fonte da qual se originou tal afeto é exterior ao indivíduo: são, assim, *paixões*, distribuídas pelo esquema *paixão-triste* e *paixão-alegre*. Observemos o comentário de Deleuze (2009, p. 43):

Nós estamos completamente encerrados nesse mundo das ideias-afecções e de suas variações afetivas contínuas de alegria e de tristeza; então, ora minha potência de agir aumenta, de acordo, ora ela diminui; mas, quer ela aumente ou quer ela diminua, eu permaneço na paixão porque, nos dois casos, eu não a possuo: eu estou ainda separado de minha potência de agir. Neste caso, quando minha potência de agir aumenta, isto quer dizer que estou relativamente menos separado, e inversamente; mas eu estou separado formalmente de minha potência de agir, eu não a possuo. Em outros termos, eu não sou causa de meus próprios afetos, e visto que eu não sou a causa de meus próprios afetos, eles são produzidos em mim por outra coisa: eu sou, portanto, passivo, eu estou no mundo da paixão

Quando a oscilação dessa potência se efetua por causas externas, estamos diante de uma *inadequação* que o faz aumentar ou diminuir sua potência de existir. Suas operações particulares são determinadas por causas externas. As paixões tristes ao invadir um corpo, descontinuam o esforço por existir, isto é, despotencializam ao extremo a capacidade para agir, reagir e se expressar no mundo (se conservar), são assim uma inadequação. Até mesmo a alegria pode ser uma inadequação, quando o indivíduo também não é causa daquilo que eleva sua potência para existir.

As causas externas atuam arrastando o conatus em todas e quaisquer direções, aumentando ou diminuindo a força do conatus. Existir nos termos das causas externas é impotência/escravidão na medida em que as forças contrárias dominam o campo de atuação; a escravidão não como *status* social, mas como modo de vida (Deleuze, 2009, p. 99). O indivíduo está à mercê da contingência e da necessidade exterior; um modo de existir dependente das influências externas, capturando, facilmente, ações e emoções.

Com isso, o sujeito é invadido por forças que vêm de fora. É uma espécie de constrangimento, porque os corpos exteriores atuam sobre ele de forma a incapacitar a que se realize os desejos internos, isto é, ausência de liberdade para efetuar seu poder (age em função de outros). Assim é a inadequação, uma paixão que faz o conatus operar passivamente, porque

¹⁰⁵ Vale lembrar a ambivalência do termo *conatus*. Segundo Deleuze (2017, p. 254-255), conatus enquanto afecção do corpo, chama-se “desejo”. A consciência dessa afecção é tomada como um “afeto” na mente.

é preenchido por certa quantidade de afetos produzidos externamente. A passividade instaurada do momento em que a *potência para existir* se apresenta como *potência para padecer* (Deleuze, 2002, p. 33).

Já na *adequação*, o próprio indivíduo é causa completa de suas afecções e afetos, por isso, é livre ou forte por existir com plenitude frente às causas exteriores (Deleuze, 2002, p. 49). Certamente as forças exteriores não cessam, mas essas forças, de forma alguma, constroem ou direcionam tal conatus. Estamos diante da “ação”, quando o conatus opera em estado maior de potência, isto é, preenchidos por afetos ativos. A potência de existir se apresenta como *potência para agir* (Ibidem).

Segundo Deleuze (ibid.), um indivíduo, na adequação, tem clareza quanto ao encadeamento comum dos corpos, assim sendo, conhecedores de noções comuns que vivem, portanto, em comum unidade. Acontece que, na inadequação, a potência de existir de um organismo é desestabilizada de sua capacidade para agir. Chama-se “inadequação” pelo indivíduo ser guiado tão somente por imagens confusas, mutiladas. Isso não permite a compreensão acerca da concatenação necessária das causas do mundo.

Disso se segue a, já mencionada, afirmação deleuziana (2002, p. 29): “basta não compreender para moralizar”. Pelas ilusões da consciência, a imaginação eleva seu caráter fabulativo para produzir um conjunto de interpretações que, no mais das vezes, são abstrações que se colocam em desacordo com a vida. É fomentado um conjunto de sistemas normativos, cuja finalidade é obedecer que perverte.

Trataremos especificamente mais adiante da maneira como se alojam no imaginário tais interpretações, precisamente porque os critérios da consciência são negligentes em lidar com diferentes aspectos complexos da realidade. Contudo, sem que apressemos a discussão, vejamos o que diz o francês quanto à questão:

Com efeito, uma ideia abstrata tem dois aspectos que atestam sua insuficiência. Primeiramente, ela retém entre as coisas tão somente diferenças sensíveis e grosseiras: escolhemos uma característica sensível, fácil de imaginar; distinguimos os objetos que a possuem e os que não a possuem; identificamos todos que a possuem; quanto às pequenas diferenças, nós a negligenciamos, precisamente porque os objetos se confundem desde que seu número ultrapassa a capacidade de nossa imaginação. Por outro lado, a característica diferencial sensível é por natureza extremamente variável: ela é fortuita, dependente da maneira pela qual os objetos afetam cada um de nós ao acaso dos encontros (Deleuze, 2017, p. 310)

Quando guiado pela imaginação, o indivíduo tende a organizar a realidade à sua disposição. Funciona como uma espécie de desejo por configurar o mundo da maneira como

ele próprio o sente e o experiencia. Confunde-se, dessa forma, a “lei natural” e a converte em “lei moral”, baseada no *dever* à alguma eminência. A lei moral garante direitos desde que se cumpra certos deveres, fazendo com que a liberdade seja condicionada aos termos morais.

Em Espinosa, a liberdade é pensada como efetuação plena de poder de um determinado indivíduo. Assim, ele “possui tanto direito quanto possui poder” (TP, II). Porém, pelo legado do platonismo e do neoplatonismo, os modelos para pensar a realidade se erguem em hierarquias, seja ela prática ou ontológica. Parte-se de uma “hierarquia celeste” (Deleuze, 2009, p. 113), ao opor o mundo inteligível sobre o sensível, mas o faz para fundamentar uma hierarquia terrestre, quando existe a imposição dos detentores do *logos* sobre a insensata plebe; uma hierarquia extremamente prática, ou seja, política (Ibid.).

Ainda que não seja objeto dessa pesquisa analisar com afinco a figura do rei-filósofo, aquilo que está por trás da crítica ao platonismo, bem como a sua influência de pensamento até o final do século XIX, é justamente que essa concepção política sempre descreve relações de mando e obediência (Deleuze, 2009, p. 114). Por isso, o que chama atenção de Deleuze (Ibidem) é que a *ontologia do necessário* de Espinosa funciona como uma repulsa por hierarquias, precisamente pelo fato de que o Ser se diz em um só e mesmo sentido.

Dessa forma, as instâncias superiores são dissolvidas, isto é, “essencialmente anti-hierárquica” (Ibid.). Todos os modos existentes estão, igualmente, em si por poder, isto é, por se conservar no existir. Todos *podem*, porque é seu direito, então por que existe relação de obediência de um sobre o outro? A reavaliação das concepções políticas, epistemológicas e normativas vigentes depende de reversão da ontologia, justamente porque ela fundamenta o domínio do padrão linguístico, utilizando-se de certa lógica¹⁰⁶ de diretrizes gerais que preparam o estado civil.

Se antes, como vimos, Deleuze identifica certa aproximação entre Hobbes e Espinosa; agora, o afastamento entre ambos se estabelece a partir das concepções de soberano. Segundo Deleuze (2009, p. 108), diferente de Hobbes, o espinosismo concebe a figura do soberano não manda, nem os outros obedecem. Nesse sentido, o problema hobbesiano é justamente que a obediência é primária, isto é, “é a relação de alguém que ordena e de alguém que obedece”

¹⁰⁶ Deleuze comenta a questão da linguagem como campo em que é sugerida uma determinada forma de pensar necessária, ao nosso ver, para a formação do *sujeito político* (Estado). E o faz em dois momentos. O primeiro é no capítulo 18 de *o problema da expressão* que será retomada no decorrer dessa pesquisa (Cf. Deleuze, 2017, p. 324). E no segundo momento no curso de 13 de janeiro de 1981 (Cf. Deleuze, 2009, p. 141).

(Ibidem). Assim, a perspectiva espinosana concebe a formação do estado civil (sociedade) como tendo a obediência como secundária e seu uso necessita de justificação.

Segundo Deleuze (2017, p. 299), o ponto basilar é primar pela garantia de efetuação de poder, ou seja, reunir as condições para que todos os sujeitos possam, livremente, efetuar seu poder de existir, de afetar e ser afetado. A partir desse ponto de vista, a obediência se inscreve num domínio em que todos os indivíduos têm, por direito, existir (poder); de modo que as leis e deveres são civis ou sociais utilizadas para salvaguardar o poder existir.

Esse é o ponto em que Espinosa se afasta de Hobbes, pois o soberano não manda nem os outros obedecem (Deleuze, 2009, p. 108). A contraposição espinosana, nesse sentido, é em identificar como efetuar a potência de existir em melhor condição. O estado civil (ou sociedade) é pensado primando pelo critério de como um sujeito pode melhor efetuar seu poder. Dessa forma, a obediência é secundária e necessita ser justificada, pois sua inscrição se dá num domínio em que todos os modos têm, por direito, poder e, portanto, as leis e deveres são civis ou sociais (Deleuze, 2017, p. 299).

4.2.3 A MISTIFICAÇÃO DA LEI E A OBEDIÊNCIA

Fizemos um longo percurso, desde a “dinâmica material”, onde foi feita a preparação quanto as leis a que os corpos estão submetidos, bem como observou-se aspectos referentes a operação da mente. Tudo isso para visualizar como o “programa naturalista” de Espinosa concebe o direito natural às avessas aos debates clássicos sobre o tema. Até aqui, com base na leitura de Deleuze, observamos que, em Espinosa, a dinâmica política se inscreve diante de toda uma esfera afetiva, geradas pela conveniência ou desconveniência dos corpos. Assim, esse tópico funciona também como preparação, porque os afetos, organizados de determinado modo, podem ser decisivos quanto ao problema da servidão. Vejamos como isso ocorre.

Os modos são iguais do ponto de vista ontológico, como se viu, todos, igualmente, efetuam como podem sua potência (Deleuze, 2009, p. 114). A obediência é sempre secundária, ela pode surgir com a diferença de poder entre os indivíduos, assegurando que ninguém suprima o poder de outrem. Significa que a obediência não faz parte da constituição natural dos modos, mas surge justamente dessas relações de interposições de potência/poder. Assim, um modo, no estado civil, *conserva* seu estado natural, apesar de os renunciar e a obediência possibilita organizar a coexistência sem que se negue a igualdade ontológicas deles (Deleuze, 2017, p. 298).

No caso das filosofias do Uno, por exemplo, o sistema hierárquico admite a obediência de forma primária. Ocorre que nesses modelos sempre tem uma “diferença entre o Ser [a Natureza] e alguma coisa superior que o Ser” (Deleuze, 2009, p. 115). Parte-se de uma diferença de juízo para estabelecer a superioridade do Uno ao Ser (Ibidem). A hierarquia é fruto da transcendência do Uno sobre o mundo, porque “o Uno é mais que o Ser” (Ibid.).

Sucedese, disso, que a Natureza é submetida aos critérios estéticos e normativos do Uno. Fala-se sobre a aplicação da obediência nas relações humanas e nas estruturas de poder. Isso porque o mundo concreto passa a ser mediado por um outro mundo, considerado mais perfeito. Sendo superior ao Ser, o Uno é utilizado como “princípio estabilizador”, isto é, que algo Superior serve como recurso norteador, referência. Este algo é o fundamento, o modelo puramente ideativo. A qualidade daquilo que está no Ser é julgada de acordo com a proximidade daquilo que está no fundamento (Deleuze, 2009, p. 120).

O fundamento, enquanto conserva um caráter ideativo, denota uma hierarquia de ideias que, posteriormente, denota uma escala normativa, como o “bem em si”, “o verdadeiro”, “o conhecimento”, etc. Por isso, existe a necessidade de um dualismo substancial, uma diferença entre o sensível e o inteligível. Este último é o fundamento, nele estão contidas as essências originais, possuindo consistência e estabilidade ontológica. Já o primeiro, é tão somente derivativo, tal qual uma cópia que não consegue reproduzir, fidedignamente, essas essências.

Ainda que não nos alonguemos no comentário deleuziano sobre a teoria estética de Platão, pode-se, entretanto, entender o porquê da “lei moral”, do ponto de vista de uma visão ética do mundo, implica numa espécie de *mistificação* (Deleuze, 2017, p. 298). A moral posta no Ser tem a pretensão de “interditar e comandar” (Ibid.), não à toa que a definição da essência humana como “racional” (o homem é sua alma) tem como intuito moralizar, desde o momento em que se define uma direção correta para o intelecto.

A moral designa um conjunto de “deveres” para que se possa realizar sua essência. Para tanto, é fundamental erigir um uso adequado da razão, pautando-a nessa bipartição do mundo. A realização de uma pretensão essência é pautada em “valores transcendententes”, isto é, valores que não conseguem ser verificados no mundo dos fenômenos. A moral, explica Deleuze no curso de 21 de dezembro de 1980, é este conjunto de essências e valores:

Dizer que ela se realizará pela moral, é dizer que ela deve ser tomada por um fim. A essência do homem deve tomar-se por um fim para o homem existente. Então, conduzir-se de maneira racional, ou seja, fazer passar a essência ao ato, é esta a tarefa da moral. Ora, a essência tomada como fim, é isto o valor. Vejam que a visão moral do mundo é

feita da essência. A essência só é em potência, tem que realizar a essência; e isto se fará na medida em que a essência é tomada por um fim, e os valores asseguram a realização da essência. É este conjunto que eu diria moral (Deleuze, 2009, p. 121)

Nessa mistificação, as chamadas “normas da vida”¹⁰⁷, ou seja, a lei de produção e interação dos corpos é tida como mandamento, funciona como uma máquina de ordem e proibição. Em nossa visão, o caráter místico cumpre papel decisivo na sociedade civil enquanto administra o comportamento dos indivíduos. Esse sistema de julgamentos se forma a partir da confusão dolosa entre as recomendações da razão e a lei moral; como se os “mandamentos” da razão fossem adequados às normas da vida, como se ela própria transcendesse e pudesse adequar seu próprio fim.

Parece existir dois sentidos entre a lei moral e as normas da vida. Quando a razão recomenda fazer ou não, formando um juízo, está sendo cumprida função objetiva de preservação do indivíduo na existência. Por exemplo, o juízo “não tomar veneno” indica um comando objetivo, cuja função é de evitar a decomposição do corpo. Corpo e mente sincronizados para desempenhar a própria preservação. Estão sob o julgo das normas naturais “que dizem respeito a ‘força’ da alma e à sua potência de agir” (Deleuze, 2017, p. 299).

Por isso, em outro sentido, a lei moral seria então um conjunto de normas que interditarium ou comandariam os indivíduos em função de um fim e, portanto, denota um dever. São juízos formulados a partir de uma confusão da consciência. Uma regra inscrita não visando a lei de composição e decomposição dos corpos, mas que devem ser seguidas por todos, produzindo senão padrões de vida.

Quando não se compreende o funcionamento da Natureza, as recomendações, a tendência é que tudo se apresente como um dever, tal como em Adão. Segundo Deleuze (2002, p. 30), é justamente porque Adão não compreende a relação de seu corpo com o fruto que a palavra de Deus é tomada como proibição. A lei moral é para obediência e nada dá a conhecer (Ibidem). Adão seria, como primeiro homem, a infância da humanidade (Deleuze, 2017, p. 292).

A infância como um estado de impotência e de escravidão: o indivíduo se encontra em estado irracional, altamente dependente das circunstâncias, isto é, das causas externas que o rodeiam. É um estado em que prevalece mais a tristeza do que a alegria (Ibid.). A tradição cristã

¹⁰⁷ Deleuze comenta a recusa de Espinosa ao termo “lei” para se referir ao funcionamento da Natureza. No lugar de “lei da natureza”, utiliza-se “verdades eternas” em função da carga moral que o termo em questão carrega (Deleuze, 2017, p. 999).

descreve um Adão racional e, portanto, livre e perfeito (antes de sua queda). Todavia, para Deleuze, é necessário imaginar Adão como uma criança: atravessada por afetos passivos (dependente de outrem) e entregue ao acaso dos encontros, tal “como nós somos submetidos às paixões” (TP, cap. 2, §6 Apud Deleuze, 2017, p. 292).

Deleuze nos apresenta as teses espinosana. Em primeiro lugar, Deus nada proibiu, apenas “revelou” que o fruto era um veneno (Deleuze, 2002, p. 38), como todo veneno, decompõe as partes do corpo, o destruindo. Em segundo, que Adão tomou a revelação como proibição pelo seu entendimento fraco; como uma criança, não compreender a relação de *ação-consequência* dos encontros (Deleuze, 2017, p. 292). Dessa maneira, a desobediência é o auge da confusão da consciência, porque somente a lei moral é passível de ser violada, mas a lei natural não. E, em terceiro, que seria impossível supor Adão livre e racional; ele estava preenchido por sentimentos passivos que o impossibilitou de reagir. Mas isso ocorre tão somente pelo fato de que a razão supõe uma longa formação de experimentação-conhecer¹⁰⁸.

De um lado, o estado de natureza não está submetido às leis da razão: a razão concerne à utilidade própria e verdadeira do homem, e tende, unicamente, à sua conservação; a natureza, ao contrário, nada tem a ver com a conservação do homem e compreende uma infinidade de outras leis que concernem ao universo inteiro, do qual o homem faz parte. Por outro lado, porém, o estado de razão não é de uma ordem distinta do próprio estado de natureza. A razão não procede por artifício, mas sim por uma composição natural de conexões; ela não procede por cálculos, mas por uma espécie de reconhecimento direto do homem pelo homem (Deleuze, 2017, p. 293)

Percebe-se uma relação importante e complexa para pensarmos o *problema do mal*, dos quais o estado de razão e o estado de natureza compõem o primeiro aspecto. As leis naturais não estão submetidas às leis da razão, tampouco a Natureza possui preocupação alguma no que tange o existir humano. Do ponto de vista ontológico, o modo humano é insignificante, por ser apenas uma fração, uma parte de um todo envolvido por outras leis necessárias.

Viu-se que a lei da razão, tal qual o corpo, possui função objetiva voltada à sobrevivência. Os mandamentos ou juízos formulados pela razão são concernentes somente ao próprio humano. Por isso, num primeiro momento, a lei natural e a lei racional não estão em oposição, pois ambas estão inclinadas ao útil para resistir à destruição e aumentar o poder de existir. A razão não atua por cálculo, mas determinadas por desejos fisiológicos, tais como comer, reproduzir, defecar, etc.

¹⁰⁸ Cf. Deleuze, 2017, cap. 15, nota 31.

Contudo, essa relação ainda pode compor um segundo aspecto e, por isso, mais complexo. O estado de razão ainda pode remontar à formação de um corpo superior, uma alma superior (Deleuze, 2017, p. 294). Os indivíduos particulares, visando conseguir usufruir do seu direito natural, agremiam-se entre si para formar um indivíduo maior. Assim, “o estado de razão não suprime nem limita em nada o direito natural, ele o eleva a uma potência sem a qual esse direito permaneceria irreal ou abstrato” (Ibidem).

É um esforço da razão por compor sua potência com outros corpos para os potencializar. Os indivíduos se associam entre si como tática para arrefecer os efeitos da Fortuna que os ameaçam incessantemente: juntam-se mutualmente para formar uma potência maior, agora sob a forma do Estado (Deleuze, 2002, p. 112-113). Muito embora, o sucesso dessa operação não consiga a todo momento ser alcançado, eles se unem naturalmente – como mecanismo de sobrevivência da espécie – esperando um bem maior. Vejamos em Deleuze (2017, p. 294-295):

Enquanto vivem ao acaso dos encontros, enquanto são afetados por paixões fortuitas, os homens são diversamente arrastados e, justamente, não têm chance alguma de se encontrar sob conexões que convêm: são contrários mutualmente (E, IV, 32-34). É verdade que escapamos à contradição na medida em que invocamos uma experiência muito lenta, uma formação empírica muito lenta. Mas logo caímos numa outra dificuldade. De um lado, o peso dos encontros presentes está sempre aí, ameaçando aniquilar o esforço da razão. E esse esforço, principalmente, na melhor das hipóteses, só terá êxito no final da vida; ‘ora, é preciso viver até lá’ (TTP, cap. 16, II). Eis por que a razão nada seria e jamais conquistaria sua própria potência, se ela não encontrasse uma ajuda numa potência de um outro gênero, que se junta a ela, preparando-a e acompanhando sua formação. Essa potência de um outro gênero é a do Estado ou da cidade

Ainda assim, está-se longe de se afirmar que a formação social se dê por uma instância puramente racional. Juntam-se, não porque a essência humana é ser política, mas porque todos almejam se abrigar, alimentar-se e reproduzir-se. Por isso, os pilares da organização social remetem à ideia de “pacto” ou “contrato”. Dizer que o Estado não é racional pode ser deduzido das próprias condições naturais: se unem por medo de que suas potências individuais sejam suprimidas por outrem.

É nesse sentido que se faz necessária certa “renúncia” de seu direito natural, indicando um estado “pré-racional” (Deleuze, 2017, p. 296). O pacto é firmado pela concordância das partes em função de um medo maior. Se fossem sempre racionais, então a política seria inútil. Todos eles seriam sempre cômicos de que a manutenção do *conatus* se faz em união, enquanto é desejo mútuo continuar existindo; e que a disputa, além de ser um gasto energético alto, ainda ameaça a liberdade de cada um.

Todavia, cabe notar que os termos de consentimento assinados por todos não implicam, assim, numa hierarquia (Ibid.). Com efeito, o soberano não é um terceiro termo que toma para si a figura do Estado. Antes, são os próprios indivíduos que renunciam a elementos do seu direito para formar o Todo – o próprio *mutitudo*, o sujeito político. O Todo, como soberano, tem potência para instituir regras pelas quais as partes, agora cidadãos, são “forçados” a seguir e concordar. Nesse sentido, pressupõe-se uma isonomia no corpo político, porque os contratantes abrem mão igualmente de parte de seus direitos.

É o estado civil quem distingue o justo do injusto conforme as leis instituídas. Os indivíduos apenas se alienam da sua capacidade de julgar o bom ou o ruim: é o Estado que recompensa ou castiga. Dessa forma, “pecado-obediência, justiça-injustiça são valores propriamente sociais; a própria oposição moral tem por princípio e por meio a sociedade” (E, IV, prop. 37, esc. 2 apud Deleuze, 2017, p. 296, nota 30). Todas as partes transferem seu direito para sancionar o contrato para formar a “pessoa coletiva”, a própria sociedade civil: o sujeito político composto por sujeitos associados, uma espécie de “massa conduzida de certa maneira por um mesmo pensamento (TP, cap. 3, 2 Apud Deleuze, 2017, p. 296).

Embora o Todo não se forme pela razão, nem por isso poderíamos considerar que seja constituído por totalidade irracional. Se assim fosse, o estado civil perderia potência e poderia ser alvo das facções instituídas no seu interior. O sujeito político deve possuir, no mínimo, *aparência de razão* para se instituir o conjunto de leis homogêneas. Caso contrário, a natureza do conjunto social seria pervertida e provocaria sua ruína, uma vez que o Estado não serviria e remontaria ao estado de natureza (Ibidem, p. 297).

Viu-se que todos os aspectos que circundam o conatus e a vigência desse direito natural. Todos os enunciados vão em direção a conceber um sujeito livre. Ora, vimos que o conatus é um desejo para permanecer no existir; que seu direito natural é proporcional e se estende até onde sua força para se efetuar consegue ir; e que, mesmo que se opte por renunciar parte desse direito, alienam-se, exclusivamente, de se guiarem por afecções pessoais. Significa, nessa perspectiva, que os sujeitos não sejam mais guiados por um desejo ou apetite particular.

Num organismo social o critério não é independente, guiado por inclinações particulares. Aparentemente, no Estado Civil, as decisões precisam ser objetivas e imparciais para manter a ordem civil, com a garantia de demais liberdades. Mas resta ainda uma dificuldade a ser superada que circunda os aspectos do conatus e a vigência do seu direito, como

se pode ainda falar em servidão? Parece residir aqui o primeiro problema estritamente político, qual seja, entender de onde a subjugação humana é oriunda.

Nesse sentido, o TP parece fornecer um primeiro horizonte de análise: o problema político se dá pelo fato de que a política foi pensada como produto da razão, tal como se os problemas da fortuna fossem possíveis de serem resolvidos com o simples esforço da *vontade* racional. Ao contrário, a política precisa ser pensada do ponto de vista do *desejo* (*conatus-cupiditas*). É do desejo que se pode espreiar os fundamentos imanes do poder, certo naturalismo do poder. Vejamos o que nos explica Hardt (1996, p. 121-122):

Deleuze aceita essa concepção do naturalismo de Espinosa, mas, para ele, tal naturalismo representa apenas metade do quadro. Com efeito, Deleuze complementa a referência ao naturalismo da Renascença com uma segunda referência, uma referência a um naturalismo moderno (Hobbes, em particular). A concepção espinosista de poder não é somente um princípio de ação, argumenta Deleuze, mas também, na mesma extensão, um princípio de afecção. Em outras palavras, a essência da natureza enquanto potência implica sempre uma produção e uma sensibilidade: “Toda potência traz consigo um correspondente e inseparável poder de ser afetado”. O poder em Espinosa tem dois lados que são sempre iguais e indivisíveis: o poder de fazer e o poder de ser afetado, produção e sensibilidade. Consequentemente, Espinosa pode acrescentar um segundo aspecto à afirmação de uma prova *a posteriori* de Deus: Deus não tem somente uma potência absolutamente infinita de existir, Deus também tem o poder de ser afetado em um número absolutamente infinito de maneiras

Por isso, a afirmação de Deleuze vai no sentido de dizer que na *Ética*, como contraposição aos modelos morais dos quais pensam a política, Espinosa avalia os ânimos dos sujeitos, suas intenções e condutas para entender a tipologia dos modos imanes de existência (Deleuze, 2017, p. 299). Nesse sentido, existe um problema quando se pauta a política por valores transcendentais ou por um sistema de julgamento baseado em valores universais (bem/mal), pois estes são frutos das ilusões da consciência. Segundo Deleuze (2002, p. 29), é “porque a consciência é essencialmente ignorante, porque ignora a ordem das coisas e das leis, das relações e de suas composições”.

Os costumes e as regras que constituem o estatuto civil não é um movimento da razão, mas aparece como determinação do desejo. A preocupação da *Ética*, enquanto método explicativo, é baseado no modelo do corpo, isto é, “todo corpo estende sua potência tão longe quando pode” (Deleuze, 2017, p. 300). Em primeiro sentido, a busca se dá em avaliar como se pode aumentar essa potência, mas, em segundo sentido, demonstra os efeitos nos indivíduos que tem sua potência de existir freadas, isto é, quando sua potência para existir é separada da potência para agir e, dessa sorte, separada “do que podemos” (Ibidem). Uma condição que os homens estão submetidos em boa parte do tempo, tal como explica o francês:

Há, pois, fracos e fortes, escravos e homens livres. Não há Bem nem Mal na Natureza, não há oposição moral, mas há uma diferença ética. Essa diferença é a dos modos de existências imanentes, envolvidos naquilo que experimentamos, fazemos, pensamos. Essa concepção ética tem um aspecto crítico fundamental, Espinosa se inscreve numa tradição célebre: a tarefa prática do filósofo consiste em denunciar os mitos, as mistificações, todas as “superstições”, qualquer que seja sua origem. Essa tradição, acreditamos, não se separa do naturalismo como filosofia (Deleuze, 2017, p. 300)

Como consequência do método tipológico dessa etologia, há a tarefa prática de denunciar tudo aquilo que perverte a natureza. É uma denúncia contra “os mitos, as mistificações, todas as superstições”, tomada como aspecto crítico fundamental. Assim, *bem* e *mal* são superstições que se inscrevem como instrumento para desenvolver/introjetar paixões tristes nos ânimos dos indivíduos: sistema de dívidas e promessas, expectativas e todas as fantasias que exaltem o racional em detrimento do corpóreo. A angústia que arrebatava o indivíduo se dá pela distribuição de doses seguras de medo e doses inseguras de esperança – afetos da servidão. O poder se assenta a partir da tristeza, por isso mesmo que o papel da filosofia é a pretensão de desvalorizar as paixões tristes.

O *Tratado Político* fornece o panorama da crítica, na medida em que as sátiras são utilizadas para estruturar a sustentação de que os afetos atravessam ao meio a organização política, influenciando também o aparato normativo (Ibidem). Dessa forma, aquilo que se opõe à Natureza não é a cultura, nem o estado de razão, nem mesmo o estado civil, mas apenas a superstição que ameaça todos os empreendimentos do homem” (Ibid.). A superstição ridiculariza aquilo que atravessa um indivíduo e, assim, concebem uma natureza humana capaz de se manter aquém das diretrizes afetivas.

Passam a introduzir no imaginário do *corpus politicum* que as paixões podem ser freadas pela vontade do intelecto. A partir disso, cria-se sistemas de normas que geram dor e culpa, precisamente porque não é realizável. As figuras moralistas condenam a vida, achando as respostas em outros mundos (mais perfeitos). Possui grande aderência por parte dos sujeitos, porque, não sabendo lidar com suas volições e para com a adversidade oriunda da Fortuna, agarram-se a qualquer antídoto para sair do estado em que se encontram. No mais das vezes esses são amargos os remédios, mas a religião institucionalizada tomou para si a função de servir como tratamento medicinal do ânimo, tal como uma propedêutica da razão a fim de dar auxílio moral aos indivíduos.

Outrora, a monarquia se valia dos ânimos enfraquecidos para se manter no poder com o apoio do poder teológico¹⁰⁹. Hoje, nas democracias burguesas, aplica-se o mesmo método de três formas. Em primeira instância, as classes menos favorecidas são facilmente arrebatadas por determinada hegemonia teológica. Na periferia, o Estado se faz ausente, deixando de cumprir obrigações sociais. Indivíduos que têm seus direitos atentados, tais como a falta de saneamento ou moradia adequada, sem escolas de qualidade, ambiente dominado pelo tráfico e, agora, pela milícia, sobretudo nas grandes metrópoles¹¹⁰. É suprimida a dignidade dos sujeitos e, portanto, é retirada sua cidadania, são qualquer outra coisa, menos cidadãos.

Em segundo lugar, o cenário de violência é instrumentalizado para disseminar o medo, servindo-se dos meios de comunicação de massa para tal. Os programas policiais, em horários específicos, relatam, de forma exacerbada, as consequências do próprio sistema econômico em que se vive, isto é, mostram uma violência, fruto da má distribuição de renda e relações de produção entre as classes. Os fins da comunicabilidade são de instaurar a sensação de que o mundo, de alguma maneira, pudesse estar “quebrado” e sem conserto, porque fora dominado pelas “trevas”.

Em último lugar, as instituições religiosas organizadas, isto é, aquelas que estão incrustadas na política partidária do país, servem-se dos corpos tristes, aqueles, sobretudo trabalhadores, expostos a um grau elevado de vulnerabilidade, oriunda da concentração de renda e a da falta de qualidade de vida à grande parcela da sociedade brasileira. As Igrejas se fazem presentes em todas as esquinas da periferia, agora sob a forma dos pentecostalismos. Elas oferecem, não, apenas, o alívio do ânimo nas sessões espirituais, mas escolas dominicais que, além de fornecer o ensino teológico (fundamental para fidelizar o crente), dão a estes uma vida em comunidade.

Aos adolescentes e crianças são ofertadas aulas de instrumentos musicais, creches, etc., uma forma de retornar à vida sendo parte de um grupo, uma sensação de pertencimento, pois ali eles têm vozes. Tudo isso se apresenta apenas como um meio para alcançar tração na esfera política do país. Tudo isso pode ser observado nitidamente num livro direto e simples de um

¹⁰⁹ “O grande segredo do regime monárquico e seu profundo interesse consistem em enganar os homens, dissimulado, sob o nome de religião, o temor ao qual se quer acorrentá-los; de forma que eles combatem por sua servidão como se fosse sua salvação” (TTP, pref. Apud Deleuze, 2002, p. 31).

¹¹⁰ É o que mostra a Agência de Jornalismo das Periferias, Agência Mural. Esses locais precarizados tendem a ter a Igreja como um local confiável, porque oferecem uma série de cuidados que deveriam ser obrigação estatal. A população recebe instrução teológica, com o seu conjunto de interpretações que se mostram como projeto de poder. Ver em: < <https://agenciamural.org.br/ausencia-do-estado-leva-igreja-a-ser-instituicao-mais-confiavel-na-capital-dizem-moradores/>> Acesso em 19 de agosto de 2024.

desses sacerdotes charlatões “neopentec’s”: o rebanho é utilizado para fins políticos, colocando os representantes dessas instituições em cargos públicos em diversas esferas, tanto municipal, quanto estadual e federal¹¹¹.

Ao abordar os aspectos gerais da expansão do neopentecostalismo no Brasil como exemplo, o que se pretende aplicar nada mais é que o método topológico dos modos, além de buscar o encadeamento das paixões alegres e dos afetos ativos, pretende-se, como método crítico, analisar tudo aquilo que tenta separar o indivíduo da vida. Quer dizer, fornecer instrumentos críticos para os indivíduos poderem entender o porquê de se encontrarem na servidão. À época de Espinosa, o engodo da população estar submetidos a uma monarquia liberal (Deleuze, 2002, p. 10). Hoje, dominados pelo neoliberalismo encoberto pelo fundo de moralismo religioso, enquanto marca a nova evangelização do país.

Segundo Deleuze (Ibidem), o que mostra Espinosa é que toda sociedade possui uma diretriz, o obedecer. Por isso, é engendrado nos organismos sociais, de modo variado, as noções de “culpa, mérito e demérito, de bem e de mal”. São noções sociais para obediência. Assim, o naturalismo espinosano incide na afirmação especulativa de teoria da substância que remodela a prática com a concepção dos modos. Sendo, dessa maneira, uma “filosofia da afirmação pura, a Ética também é filosofia da alegria que corresponde a essa afirmação” (Deleuze, 2017, p. 303).

4.3 POLÍTICA, MAL E O PROBLEMA DA SERVIDÃO

Se os valores com os quais nos atemos são frutos da sociedade civil, seria prudente analisar, agora, como se forma a cadeia de signos que constrói o espaço da representação e, portanto, entender como o campo normativo se compõe. É precisamente aqui que ocorre o desenrolar de toda trama afetiva na instância da norma. Contudo, recolhendo tudo o que foi apurado até aqui, o que se impõe prioritariamente é: o sujeito é livre, ainda quando se aliena, por um medo maior, e consente a instituir um corpo político; porém, de forma alguma nesse estado civil sua liberdade é suprimida, mas tão somente lhe é subtraída a capacidade de julgar. Diante disso, resta-nos essa questão: em que âmbito pode haver servidão?

É preciso, ainda, relembrar o que ocorre com um conatus que atua sob efeito das paixões. Estamos diante do problema da *inadequação*. Para tanto, é preciso mencionar a discussão do capítulo 9 do *problema da expressão*, no momento em que Deleuze versa sobre a obtenção das

¹¹¹ Cf. *Macedo, Edir; Oliveira, Carlos. Plano de Poder: Deus, os Cristãos e a Política. Thomas Nelson Brasil, 2011.*

ideias na filosofia espinosana. Viu-se que o espírito é uma ideia (Deleuze, 2017, p. 159), mas é uma ideia que produz ideias. Ideias depuradas de afecções, quando afecções externas afetam afecções internas. Nesse sentido, “não se trata mais do próprio corpo, mas do que acontece com o corpo (Ibidem, p. 160).

Os juízos que se constroem sobre o mundo se dão exclusivamente pelo fato de que o Espírito percebe as afecções de outros corpos sobre o nosso. Só percebemos corpos exteriores na medida em que eles nos afetam, muito embora não se possa apreender a essência da coisa exterior, quer dizer, esse encontro dos corpos não é suficiente para conhecer o objeto do nosso afeto. Significa que o conhecimento não ocorre de súbito, surgindo aqui a ideia de certo empirismo, daí que a Deleuze atesta a importância do processo de experimentação na Ética:

O estado em que nos encontramos não permite que nos compreendamos como causa final das ideias que temos; elas aparecem, quando muito, como sendo fruto do acaso. Sem dúvida, nossas ideias de afecção ‘envolvem’ sua própria causa, ou seja, a essência objetiva do corpo exterior; mas elas não exprimem nem a ‘explica’. Da mesma maneira, elas envolvem nossa potência de conhecer, mas não se explica por ela mesma e remetem ao acaso (Deleuze, 2017, p. 161, grifos nossos)

Segundo Deleuze, a fórmula espinosana pode ser transcrita da seguinte maneira: tudo aquilo de que formamos ideias, sendo produto de nossas afecções, apenas *indicam* o estado atual do corpo. No entanto, não explicam a natureza do corpo afetante (Deleuze, 2017, p. 162). Como já mencionado, o encontro de corpos gera imagens, tanto do corpo afetante (aquele que provoca uma afecção) quanto no do afetado (aquele em quem é provocada a afecção), mas são imagens que não dão a conhecer, ao ser apenas um recorte da reação entre as afecções. Assim, por exemplo, quando um corpo A provoca no corpo B uma afecção alegre, indica-se tão somente o estado atual do corpo B, mas não explica em nada a natureza do corpo A.

É um reconhecimento do estado momentâneo corporal, como “imagens indicativas impressas em nós”, “sendo no máximo uma reconhecimento” (Ibidem, grifos nossos). É por isso que essas imagens são apenas indicações que não explicam sua causa de tal sorte, que não consegue apreender a necessidade por trás daquilo que envolve os corpos, tampouco ver como suas operações particulares são determinadas. Assim, crê que tudo se dê fortuitamente. Aparentemente, o que argumenta o francês é que as percepções podem ser limitadas. Reconhecer essas limitações permitem analisar as interpretações de mundo, retirando seu caráter superficial condicionados por estados momentâneos do nosso corpo.

Sendo apenas impressões dos corpos exteriores, essas ideias são inexpressíveis, porque envolvem privação do conhecimento. São, portanto, ideias inadequadas, justamente pelo fato de que não deixa conhecer sua própria causa, “tanto formalmente quanto materialmente” (Ibidem, p. 163). Ora, não ocorre formalmente, pois essa imagem não dá conta de conter todos os elementos da realidade; assim, essa imagem não consegue abranger todos os aspectos da realidade, de modo que não é fornecido nenhum dado sobre a causa da afecção.

A imaginação, composta por tais imagens mutiladas, faz com que avaliemos mau os diversos fenômenos que percebemos. Mais ainda, acreditar tão somente no que se vê, pode ser motivo para negligenciar as verdadeiras causas que compõem esse fenômeno. Deleuze utiliza um exemplo de Espinosa para explicar tal questão, vejamos:

Quando olhamos para o sol, imaginamos que ele está distante de nós cerca de duzentos pés; esse erro não consiste apenas na imaginação, mas também no fato de que, quando imaginamos o sol dessa maneira, ignoramos sua verdadeira distância, da mesma forma que ignoramos a causa dessa imaginação (EII, prop. 35, esc. Apud Deleuze, 2017, p. 163)

Quando os olhos visitam o sol, acaba-se por considerar que ele está numa distância, relativamente, “pequena” entre os dois, tal como “duzentos pés de distância” (Ibidem). Tal imagem (ideia da afecção) formulada não tem o poder de exprimir as causas dessa relação, tampouco permite conhecer a natureza do objeto observado. Porém, de forma alguma isso implica num “defeito da imagem”. Acontece que as imagens “indicam um estado de coisas”, isto é, indicam a presença do corpo exterior (no caso, o sol, também um efeito). Se invertermos a fórmula espinosana “há algo da causa que permanece no efeito”, poder-se-ia dizer que, em todo efeito, está contida sua causa correspondente. Há algo de verdadeiro contido na imagem, no entanto, continua escondido.

Ocorre que, geralmente, como vimos, permanece muito escondido, em função de que muitos vivem apenas pela indicação do corpo exterior. Esse indivíduo possui apenas experiências conscientes – o sujeito é cômico de suas afecções (Deleuze, 2002, p. 66) —, embora ignore a causa dessa afecção. Assim, “mais a imaginação flutua e mais equívocos são os signos” (Deleuze, 2002, p. 83). Verifica-se a observação deleuziana acerca do duplo aspecto da imagem que nos permite analisar melhor o argumento acerca da servidão.

4.3.1 A IMAGEM E O PRIMEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO

Cabe notar que o domínio da imagem possui caráter determinante, afinal, é o mecanismo pelo qual conhecemos o mundo, um campo de estímulos externos que deixam marcas no indivíduo particular. Apreende-se a realidade por imagem, sendo condição insuperável aos

indivíduos. Essa é a maneira pela qual o humano estrutura e significa o mundo, criando, a partir disso, um campo linguístico, maneiras de pensar e interpretar a realidade. Ocorre que a imagem deixa escapar aspectos importantes sobre a causa de um dado evento, sendo por si só *mutitada* – representação fragmentada da realidade.

Em primeira análise, conhecer por imagens é inevitável, mas se basear somente por elas pode ser perigoso, pois muitas vezes carecem de conteúdo informativo sobre os fenômenos. Por esse motivo, abordar a reflexão acerca do papel da imagem é crucial: dependendo da maneira como são ajustadas e posicionadas, oferecem explicações de mundo que não podem ser constatadas empiricamente. Apesar disso, tais imagens, pela sutileza da justaposição, conseguem penetrar no senso comum dos indivíduos, alterando suas percepções de mundo de forma sutil e quase imperceptível, impactando diretamente no campo da ação, como será discutido adiante.

O primeiro aspecto da imagem é que ela não fornece parâmetros. A imagem constitui uma *ideia inadequada*, não fornece por si só elementos fundamentais para podermos apreender “as condições sob as quais vemos o sol” (Deleuze, 2017, p. 165). Um encontro imediato entre o olho e o sol é inconstante, precisamente por se ater ao efeito e ignorar as causas. Não é possível, precocemente, apreender os pressupostos que nos permitem inferir que só se vê o sol tal qual uma peteca por estar muito afastado da terra.

A partir disso, pode-se deduzir que os pressupostos das causas só são apreendidos, senão pela quantidade de experimentações que se tem com um dado objeto. Deleuze cita certa inspiração por parte de Espinosa e que ele, então, reencontra “as forças concretas do empirismo para colocá-las a serviço de um novo racionalismo, um dos mais rigorosos já concebidos” (Deleuze, 2017, p. 164). É destacado ainda que, mesmo que se tenha apreendido tais parâmetros para descrever a distância do sol, a imaginação não é, de forma alguma, suprimida, “mas ele [o sol] continuará a nos afetar em condições que sempre o veremos a duzentos pés” (Ibidem, p. 165).

Nesse momento, furtar-nos-emos de avaliar como desenvolver tais parâmetros que possam “tratar a imagem”, isto é, entender em que condições possamos sair da lógica das ideias inadequadas. O que cabe, no momento, é que, em Espinosa, considerando a interpretação deleuziana, o intuito não é moralizar o domínio da imagem. Uma imagem não é má ou imperfeita, é tão somente imprecisa, justamente no momento em que o olho (conhecedor) não visitou o sol (conhecido) o suficiente para que disso possa depurar ideias.

Nisso que consta o caráter empirista da filosofia espinosana. Um indivíduo necessariamente precisa experienciar, determinado objeto, diversas vezes para que disso resultem interpretações que possam *demonstrar* como ocorrem as relações entre dois ou mais corpos. Aqui está a crítica espinosista do conhecimento por imagens, condição natural¹¹² de operação (nunca é abandonada) da cognição humana enquanto não se tem ideias adequadas (Deleuze, 2002, p. 64). Essa forma de conhecer produz juízos imbuídos tão somente por afecções pessoais, exclusivas às experiências da pessoa: não podendo demonstrar o encadeamento dos corpos, acaba por produzir interpretações que prezem sua própria perspectiva, uma posição da primeira pessoa que age e reage às diversas interações.

Poder-se-ia dizer que existe uma insuficiência dos juízos formulados a partir dessas condições por não conseguirem objetividade para descrever essas interações, demonstrando um caráter subjetivista da realidade que, no mais das vezes, ocasiona formulações enviesadas e totalmente parciais da realidade. Talvez por isso, Deleuze possa afirmar que a consciência habita o campo da ilusão (Deleuze, 2002, 25), mas afirma porque os juízos formulados são fortemente influenciados pelas emoções, pelos estados corporais que pode produzir senão preconceitos que deturpam o funcionamento da realidade¹¹³. Assim, os juízos sobre o mundo são oriundos da capacidade fabular, uma vez que “a imaginação forma puras ficções, como a do cavalo alado” (Ibid., p. 83).

Esses são os elementos que caracterizam o primeiro aspecto da imagem. Contudo, vejamos como o segundo aspecto desvela o que está oculto na ideia inadequada e é esse o “caráter positivo” que reside em seu interior, como explica Deleuze (2017, p. 164-165):

Devemos distinguir dois aspectos na ideia inadequada: ela ‘envolve a privação’ do conhecimento de sua causa, mas ela é também um efeito que ‘envolve’ essa causa de alguma maneira; sob seu primeiro aspecto, a ideia inadequada é falsa; mas sob o segundo, ela contém *alguma* coisa de positivo, logo, alguma coisa de verdadeiro

Dessa “positividade”, depreendem-se dois pontos principais. Não se passa de uma ideia falsa a uma verdadeira naturalmente. A experimentação, enquanto inspiração espinosana, subverte a cadeia de representação. Dessa forma, o verdadeiro não está contido na “ideia”

¹¹² “As únicas ideias que temos nas condições naturais de nossa percepção são as que representam *o que acontece* ao nosso corpo, o efeito de outro corpo sobre o nosso, isto é, uma mistura dos dois corpos: elas são necessariamente inadequadas (II, 11, 12, 19, 24, 45, 26, 27)” (Deleuze, 2002, p. 83).

¹¹³ Pode-se dizer que a consciência mergulha no inconsciente, isto é, perpassada pelos contínuos estados corporais e mentais. Segundo Deleuze (2009, p. 152-153), “não é uma comparação do espírito entre dois estados; é uma passagem ou uma transição envolvida pela afecção, por toda afecção. Toda afecção instantânea envolve uma passagem ou transição. Transição a quê? Passagem a quê? Uma vez mais, não é absolutamente uma comparação do espírito – eu devo acrescentar para ir muito lentamente: uma passagem vivida, uma transição vivida, o que não quer dizer forçosamente consciente”.

perfeita alcançada por um *método*, tal como ocorrem em Descartes que se ateve unicamente ao conteúdo representativo e, portanto, “conjectura” a essência de algo, mas, ao contrário, ele é capturado dentro da dinâmica de afecções e contra afecções, de afetos e contra afetos (Deleuze, 2017, p. 168-169).

Em segundo, a capacidade de imaginar não denota defeito algum, mas uma “virtude” (Ibidem, p. 165) da nossa capacidade para pensar. Cumpre função fundamental de criar signos, isto é, transformas as imagens em sons próprios, significados próprios, sentidos próprios. Observam-se três tipos analisados por Deleuze, quais sejam, *indicativos*, *imperativos* e os *interpretativos*.

Os signos *indicativos*, também chamados de *abstrativos*, ocorrem quando um indivíduo retém apenas as indicações dos estados corporais na interação com outro corpo. Quer dizer, é o reconhecimento do encontro de outros corpos que estão atuando a todo momento, como o já mencionado caso de Adão enquanto infância da humanidade. Ocorre que o indivíduo não consegue dar conta das causas que atuam no seu corpo, isto é, não consegue explicar a essência nem de seu, nem do outro corpo. Entretanto, são essas indicações que permitem criar signos convencionados que implicam na linguagem (Deleuze, 2002, p. 111).

Os signos *imperativos*, segundo Deleuze (Ibidem, p. 112), são “signos de segunda ordem”, cujo sentido é fazer obedecer. Um conjunto de signos com foco objetivo em permanecer no existir. Os indivíduos são inclinados a obedecer, mas esse “obedecer” é vinculado exclusivamente com demandas de sobrevivência, como no comando “fogo!”. Precisamente aqui índice um problema: existe um “erro da teologia”, pois que é negligenciada a diferença entre obedecer e conhecer.

Quer dizer, enquanto o som/barulho “fogo!” está sob o julgo do conhecer, indica apenas um cuidado em relação a possível desintegração do corpo pelo fogo. Uma comunicação com base na empiria. Contudo, quando os princípios de obediência são tomados como modelos de conhecimento (Deleuze, 2002, p. 112), um pequeno alerta é tomado como princípio prescritivo, embutindo, por exemplo, na natureza do fogo algo de bem ou mal, no caso da religião, ou definindo as leis, o correto e o incorreto para realizar determinado fim, no caso do estado civil (Deleuze, 2017, p. 324).

Por conseguinte, os signos *interpretativos*, constituem a terceira espécie de signos, perigosa, precisamente, por “desnaturar” o mundo, provocando senão a mistificação da lei. Sua

autenticidade é sempre baseada em outro mundo que não o plano material. Veremos a maneira como esses signos agem no imaginário de qualquer que seja o sujeito político, mas, no caso do contexto espinosano, consideram a “revelação” de Deus para justificar ordens e proibições (TTP, II Apud Deleuze, 2002, p. 112).

Nesse sentido, essas fantasias são constituídas por esses signos que formam “uma linguagem essencialmente equívoca e de imaginação” (Ibid.). Interpretações de caráter fabulativo que são inexprimíveis, não se baseando na expressão e, por isso, não são explicações: nada explica sobre a causa de efetivação do estado de coisas. Assim, diz Deleuze (2017, p. 324-325, grifos nossos):

O que forma a unidade do primeiro gênero do conhecimento são os signos. Eles definem o estado de um pensamento que permanece inadequado, envolvido, não explicado. A esse primeiro gênero seria preciso até mesmo juntar o *estado de religião*, isto é, o estado do homem relativamente a um deus que lhe dá uma revelação. Esse estado não difere menos do estado de natureza do que o próprio estado civil. Esse estado de religião também está no primeiro gênero: precisamente porque ele faz parte do conhecimento inadequado, porque está fundado em signos e se manifesta sob forma de leis que comandam e ordenam

Assim se estrutura o problema da servidão: por basear suas opiniões em fábulas (ou mesmo em suas próprias afecções) é pervertida a ordem de concatenação do mundo. É a sistematização dessas superstições que impõe aos indivíduos um código moral, inalcançável. A organização dessas fábulas se torna *superstição*. A organização da superstição tem o intuito de servir como instrumento de mobilização da massa (*multitudo*) para cumprir determinada agenda do poder político em determinada conjuntura. No Estado, as afecções são coletivas. Assim, cooptam-se as parcelas desejantes que compõem uma sociedade, mobilizando o sujeito político a desejar o desejo do outro.

Esse ponto se refere a um tema importante para a concepção política em Espinosa. Ocorre que a maioria dos indivíduos está na condição de heteronomia a todo momento, são guiados por outro (*sui iuris*), deixando sua condição de autonomia (*sui iuris*). Deleuze parece deixar de lado a terminologia espinosana e se concentra nas formas de dominação pelo “desejo” que se instaura como uma falsa liberdade nos diferentes modelos políticos. Cabe-nos, agora, analisar o problema da subjugação humana, demonstrando como essa falsa liberdade se assenta no imaginário popular, de modo a controlar o ânimo dos indivíduos; veremos como é feita a economia do desejo e como eles são mobilizados e articulados.

Quando o desejo de continuar existindo é preenchido por essa cadeia de signos estruturados entre si, dependentes um do outro, acaba por perverter a diferença dos modos de

existir imanentes. Esses signos instauram certa lógica em que o indivíduo é guiado por uma moral que impõe, na natureza das coisas, algo de bem/mal. As miragens erigidas por um sistema de signos servem de esteio para expansão de poder, na medida em que a comunicabilidade é importante para determinar um campo social, estruturando um campo político e jurídico.

*A superstição é tudo o que nos mantém separados de nossa potência de agir e a está sempre diminuindo. Assim também, a fonte da superstição é o encadeamento das paixões tristes, o medo, a esperança que se encadeia com o medo, a angústia que nos entrega aos fantasmas*¹¹⁴ (Deleuze, 2017, p. 300)

Um modo finito é constantemente atravessado por forças diversas, soprando-o em todas as direções, tal como um oceano cercado por ventos contrários que vivem por o ameaçar. Sua experiência imaginário-cognitiva desses modos torna tão afável todo tipo de explicação que descreva a maior parte dos fenômenos possíveis, mantendo certa linearidade. Essas suposições hipotéticas estabelecem relação causal entre si, estabelecendo também certa lógica entre si. São consciências sedentas por conjecturas, cujas explicações são de fácil assimilação, isto é, cognoscíveis mesmo com evidências incompletas.

A deficiência de um conhecimento baseado por imagens produz cadeias epistemológicas fragmentadas, quer dizer, por esses signos, o indivíduo enxerga o mundo como indeterminado, campo próprio da Fortuna. Acontece que a insuficiência abstrata produz generalizações arbitrárias, baseadas em “diferenças sensíveis e grosseiras” (Ibidem, p. 310). Deleuze acredita que Espinosa ataca certa concepção do universal abstrato (Ibid.), enquanto procedimento de senso comum. A ideia abstrata é sobremaneira inadequada, porque esse signo “envolve nossa impotência; e também não exprime a natureza das coisas, mas indica sobretudo o estado variável de nossa constituição” (Deleuze, 2017, p. 311).

O ponto curioso está no fato de que a todo momento da primeira parte da *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze aponta para a impossibilidade da contingência, uma vez atestada a necessidade absoluta na imanência. Significa considerar o real anterior à fortuna e à contingência, como já explicado no início desta seção. A Fortuna só pode existir em consciências que operam a partir das insuficiências do primeiro gênero de conhecimento.

Os indivíduos são invadidos por conjuntos complexos de afetos externos que subsumem seus corpos. A experiência imagética não permite que o sujeito dê causa afetiva à quantidade

¹¹⁴ “A análise que Espinosa faz da superstição, no prefácio do TTP, é muito próxima da de Lucrecio: a superstição se define essencialmente por uma mistura de avidez e de angústia. E a causa da superstição não é uma ideia confusa de Deus, mas o medo, as paixões tristes e seu encadeamento (TTP, prefácio, II, p. 85)” (Deleuze, 2017, p. 300-301, nota 40).

de forças que o invadem. É movido senão por alteridades, por aquilo que está fora de seu ser. Eis aqui o momento em que o indivíduo está separado de sua potência de agir (Deleuze, 2002, p. 19). É impotente por não conseguir frear os afetos passivos que alienam seu conatus.

Segundo Deleuze (2017, p. 321), faz-se de tudo para “conjurar os maus encontros”. Assim, a superstição se apresenta como uma luz na escuridão dos encontros fortuitos. A transcendência é um pacote de interpretações ontológicas que pretende gerência no campo prático da vida. A luz refratada (sombreamentos, técnicas de profundidade e tridimensionalidade ao discurso que ressignifica, ordena e concatena os signos transcendentos), é lançada na vida cotidiana daqueles que mais precisam de suporte diante das condições que os fazem oscilar. Atua diante daqueles imaginários cindidos, rompidos e corrompidos pela adversidade e pelo desconhecimento das causas que os mantêm numa condição material precarizada. Parece que essa ontologia transcendente acaba por dar o mínimo amparo: trata, cuida e ainda fornece o sustento do ânimo; comporta-se como um remédio do ânimo.

É o conjunto dessa teoria das afecções que estabelece o estatuto das paixões tristes. Sejam elas quais forem, justifiquem-se como se justificarem, representam o grau mais baixo de nossa potência: o momento em que estamos separados ao máximo de nossa potência de agir, altamente alienados, entregues aos fantasmas da superstição e às mistificações do tirano (Deleuze, 2002, p. 34)

Existe um *modus operandi* do tirano – seja ele o sacerdote ou o próprio déspota – para gerir e padronizar (não somente uniforme) o desejo a partir do medo. Introduzem condutas aos sujeitos através, tanto do medo da miséria espiritual (fala-se na preocupação com a vida pós-morte), quanto da miséria material (escassez de bens materiais como falta de fé, típico dos modelos teológicos que visam a prosperidade. Cintia compreende que:

Todas as engrenagens do poder que organizam o social de modo a estimular comportamentos tidos como adequado através do medo da punição podem ser compreendidas segundo esse esquema espinosista. Mais contemporaneamente, a justificativa para todos os dispositivos de controle a que estamos submetidos coloca em jogo, invariavelmente, o medo das pessoas e aponta para uma promessa de segurança (da Silva, 2013, p. 42)

Viu-se que o humano é determinado por aquilo que é útil a sua existência, as respostas são necessárias numa realidade que se deseja demais, que muito ignora as causas e muito padece. De súbito, os indivíduos são levados a acreditar naquilo que rapidamente alivia diante dos encontros que eles acreditam ser fortuitos, porque a relação imaginária de uma consciência com sua exterioridade que o faz acreditar na contingência. Parte dos indivíduos ignoram o mundo e as causas de suas afecções, mas, invariavelmente em todos eles, as respostas simplistas

que descrevem o mundo e a sua condição de miséria são facilmente aderidas e tomadas como critério para avaliar a realidade, embora sem muita precisão.

O primeiro gênero de conhecimento parece indicar esse mecanismo simplificador: uma consciência, sedenta por respostas, admite generalizações sobre o real, desconsiderando as causas e condições que levaram a determinado fenômeno. Uma ideia inadequada, precisamente porque faz conhecer um objeto de acordo como o efeito que ele tem sobre nós (Deleuze, 2017, p. 329). Essa inadequação é incorporada facilmente, porque o humano, ao agir por uma finalidade, é induzido a acreditar que tudo na Natureza possui uma finalidade pré-fixada, tal “como, por exemplo, os olhos para ver, os dentes para mastigar, os animais a vegetais para alimentar-se, o sol para iluminar, o mar para fornecer-lhes peixes, etc” (EI, Ap.).

Assim, formam-se diversos preconceitos (miragens), acreditando-se, inclusive, que o mundo foi criado em função dos indivíduos. Daí que a ideia de um Criador é muito satisfatória aos indivíduos, porque é o Deus transcendente que organiza o campo hostil da Fortuna. A imaginação parece dar tração à trama afetiva, porque a Fortuna é fonte de instabilidades, gerando medo. Nas palavras de Cintia Vieira da Silva (2013, p. 49):

Afinal, a busca por coisas capazes de nos alegrar é comparável à satisfação de uma necessidade fisiológica, ou, nas palavras de Espinosa, “em que é que se encontrará maior conveniência em apaziguar a fome ou a sede que em expelir a melancolia?”

No mais, a eficácia da superstição é atestada na medida em ela oferece todo um aparato estético¹¹⁵ e normativo que organiza o real. Apresenta-se como a explicação mais verdadeira entre todas as existentes, capaz de oferecer uma explicação sobre o desejo e sobre o humano, mas fundada na transcendência e na ação reguladora de outro mundo: a eminência de um Deus estabelece um conjunto de critérios utilizados para julgar os fenômenos da realidade. Essa eminência produz um termo externo que funciona como referência que deve ser replicada¹¹⁶.

Esse procedimento interpretativo finca diversas imagens sobre a vida, criando códigos de conduta. São impressões que se alastram e se fixam no imaginário comum ao ponto de ter controle sobre eles. Mais que isso, buscam conscientemente a servidão como se fosse sua

¹¹⁵ No curso de 25 de novembro de 1980, intitulado “Filosofia e Teologia: Deus na Filosofia”, Deleuze nos diz o seguinte: “Eu retomo uma analogia com a pintura porque é verdade que a pintura está penetrada com as imagens de Deus é uma coação inevitável na época, que remete as condições da arte nessa época. Ou melhor dizendo, um pouco mais positivamente, que é porque há um sentimento religioso ao qual o pintor, e bem mais a pintura, não escapam” (Deleuze, 2009, p. 57-58, grifos nossos).

¹¹⁶ Parece ser essa a posição adotada por Deleuze, quando é feita uma distinção entre Ética e Moral: “Afinal, a busca por coisas capazes de nos alegrar é comparável à satisfação de uma necessidade fisiológica, ou, nas palavras de Espinosa, “em que é que se encontrará maior conveniência em apaziguar a fome ou a sede que em expelir a melancolia?” (2002, p. 29).

liberdade. Forma-se um esquema avaliativo do mundo que sufoca as diferenças em proveito da repetição do modelo. O âmbito da norma é criado sobre critérios transcendentais, estruturando-se em esquemas hierárquicos de eminência e analogia. Um Ser superior ou mesmo o *Logos* como gestor dos fluxos desejanter, modelando, modulando e introduzindo diversas atitudes, ficando um *pathos*.

Chamamos plano teológico toda organização que vem de cima e diz respeito a uma transcendência, mesmo oculta: desígnio no espírito de um deus, mas também evolução nas profundezas supostas da Natureza, ou ainda organização de poder de uma sociedade. Tal plano pode ser estrutural ou genético, e os dois ao mesmo tempo; ele se refere sempre a formas e a seus desenvolvimentos, a sujeitos e a suas formações. Desenvolvimento de formas e formação de sujeitos: é o caráter essencial dessa primeira espécie de plano. É, pois, um plano de organização e de desenvolvimento. Desde logo, será sempre, independentemente do que se diga, um plano de transcendência que dirige tanto as formas quanto os sujeitos, e permanece oculto, que nunca é dado, que deve apenas ser adivinhado, induzido, inferido a partir do que ele oferece. Ele dispõe, de fato, de uma dimensão a mais, implicando sempre uma dimensão suplementar às dimensões daquilo que é dado (Deleuze, 2002, p. 133)

Dessa maneira, o sistema hierárquico transcendente se assenta como plano de desenvolvimento e organização, voltado a gerir o organismo social, a composição da cultura. A eminência é a garantia, a *esperança* por um mundo melhor, uma vida melhor. Porque temem as condições materiais que estão postos – condições financeiras, violência, fome, etc. – que se abraçam a qualquer coisa que forneça essa esperança diante do porvir. Com efeito, vê-se bem, porque o medo e a esperança são tidos como importantes pilares para se estruturar um regime servil de extrema obediência. O plano teológico, parece-nos, é um meio de conduzir a multidão, mas se apresenta na figura do Deus, do Verbo, do Logos, enfim, da representação.

Os modelos de opressão se estabelecem em toda sociedade¹¹⁷. Em todos os organismos sociais, trata-se de obedecer. Como mostrado anteriormente, noções de mérito/demérito, bem/mal, correto/incorreto são terminantemente sociais, cujo intuito é implementar um conjunto de ações, deveres e fixando valores. Ora, um pensamento que não é livre permite que se aloje todo tipo de opressão, feito cracas que se grudam no casco de um navio e o danifica. O efeito colateral é a seleção de normas que introduza a culpa.

Poderíamos, talvez de forma ambiciosa, definir o lema do plano teológico: deprimir para comandar. A culpabilidade é importante vigência do sistema, visto que é internalizada a tristeza nos ânimos desejanter. Tudo gira em torno da figura central desse sistema: o Deus-juiz, dotado de racionalidade e capaz de escolher os fins; entretanto, antes de tudo, é essa figura que

¹¹⁷ “Em toda sociedade, mostrará Espinosa, trata-se de obedecer e nada mais: é por isso que as noções de culpa, de mérito e de demérito, de bem e de mal são exclusivamente sociais e estão vinculadas à obediência e à desobediência” (Ibidem).

ambienta um constante estado de vigília, medo e de esperança. Já mostramos que a “consciência é apenas um sonho de olhos abertos” (Deleuze, 2002, p. 26), por isso, o delírio parece constituir a produção primária do consciente, baseada no conhecimento por imagens.

4.3.2 AS ILUSÕES DA CONSCIÊNCIA

Assim como um indivíduo faz de tudo o que está em si para saciar a fome e outras volições, de igual modo essas construções imaginativas são espontâneas, como medida do próprio desejo em forma de afeto (consciência de determinada afecção), de tal sorte que todo corpo e toda mente operam no sentido de converter a adversidade de estímulos em segurança (uma organização do mundo). O delírio não é um defeito, mas uma manifestação natural do funcionamento cognitivo. Significa ainda que a consciência cria tais ilusões como resposta às intempéries, próprio da existência de um modo na duração. Deleuze identifica que o corpo doutrinário se ergue diante de três ilusões inarredáveis da consciência, isto é, elementos irracionais que compõem a experiência consciente humana. Vejamos uma a uma.

A primeira delas é a *ilusão da finalidade*. A consciência atribui um determinado efeito de um corpo sobre outro como tendo uma finalidade arquitetada. O fato de um corpo externo afetar outro, de modo a compor ou decompor a potência, é tomado como sendo previamente calculado, tal como se na natureza dos corpos estivessem algo de específico pré-concebido especificamente para o meu próprio. Nas palavras de Deleuze (2002, p. 26): “o efeito de um corpo sobre o nosso, ela vai convertê-la em causa final da ação do corpo exterior; e fará da ideia desse efeito a causa final de suas próprias ações”.

Essa teleologia é acompanhada da *ilusão dos decretos livres* ou *ilusão da vontade*. Segundo Deleuze (Ibidem), ao ter a impressão de que, a partir da absoluta racionalidade, se é capaz de escolher entre fins, então, a vontade, enquanto capacidade racional, poderia controlar e decidir por uma coisa ou outra, de tal maneira a acrescentar ou retirar algo do desejo. Parte-se do pressuposto de que a razão possui algum poder sobre o corpo (Ibidem). Vê-se que não ocorre dessa maneira. Não é o critério normativo racional que decide pelo melhor fim e, assim, o deseja a partir daquilo considerado justo, belo ou perfeito; antes, concebe-se algo como justo, belo e perfeito, visto que se deseja esse algo. Os processos cognitivos estão como que cravados no apetite (Ibid., p. 27), obedecendo à lógica do desejo, isto é, o “eu físico”, terminantemente movidos pelas afecções que vêm por meio desse objeto (Ibid.).

Em seguida, a *ilusão teológica*, responsável, ao que tudo indica, por sistematizar a cadeia de signos e as ilusões da consciência. Apesar de ter a impressão de que pode escolher

entre fins – por poder calar-se, deitar-se, sentar-se, etc. —, ainda sim as causas do mundo ultrapassam esse “entendimento”. Assim, a consciência, frente à adversidade, não é capaz de organizar todos os fins e eleva a *vontade* ao infinito.

Desse modo, as percepções e emoções que fazem parte dos processos da cognição produzem seres “supra-sensíveis” (Deleuze, 1997, p. 157), isto é, figuras que podem exercer algum tipo de poder sobre o mundo. Confere-se o Deus tudo o que o torne desmesuradamente maior que o próprio mundo, dotado de vontade e racionalidade infinita que consegue dar conta das contingências que os invadem. Em *Espinoso e as três Éticas*¹¹⁸, Deleuze cita “Deus como sol infinito” e o “Deus como Príncipe ou Legislador (Ibidem), já que se quer demonstrar como ampliamos e alargamos nossas afecções para conferir a um Ser superior sua devida magnificência e magnanimidade.

As importâncias do sol são inúmeras, mas poderíamos reter apenas o seu brilho e calor, como elementos determinantes para a manutenção da vida, regulando temperatura e afins. Pensar Deus como um sol tem por objetivo demonstrar que a deidade possui um grau imprescindível e vital para a manutenção e produção de vida infinitamente maior e mais fundamental que o sol¹¹⁹. Entretanto, enquanto legislador, a deidade é produtora de leis capazes de dirigir o universo, as sociedades e capaz, ainda, de sobrepor-se às agruras. O Deus-legislador, dotado de poder absoluto, tem poder sobre o possível, o necessário e o contingente¹²⁰.

Desse modo, atribui-se a Deus as finalidades pré-fixadas, trazendo o alívio necessário de uma consciência angustiada e que muito fabula. É a partir da sistematização dessas três ilusões que se forma um corpo doutrinário. Mas quem as sistematiza? Segundo Deleuze (Ibid.), “os profetas, que são os maiores especialistas em signos, combinam de modo primoroso os abstrativos, os imperativos e os interpretativos”.

¹¹⁸ Destaca-se que este capítulo de *Crítica e Clínica* (1993), dado seu tempo em relação a obras aqui analisadas, traz novos aspectos pertinentes quanto à filosofia espinosana. Isto fica em evidência, principalmente, no campo da semiótica, em que se aborda novos tipos de signos que ainda não estavam presentes *ipsis litteris* em sua tese complementar ou em *Espinoso, filosofia prática* (1991). Entretanto, apesar disso e do foco voltado a uma questão estilística da *Ética*, o uso dessa obra não gera nenhum tipo de instabilidade nos argumentos até aqui elaborados em função da conservação de muitos aspectos principais da interpretação deleuziana sobre o tema. In: Deleuze, G. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

¹¹⁹ “Essa confusão geral atravessa toda a linguagem das eminências e das analogias, em que se conferem a Deus peculiaridades antropológicas e antropomórficas. mesmo que sejam elevadas ao infinito” (Deleuze, 2002, p. 110-111).

¹²⁰ Marilena Chaui traz uma interessante discussão sobre o tema da *causalidade por liberdade* em que a vontade de Deus tem poder sobre esses três aspectos. Ver em Chaui, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinoso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

O poder teológico explora o profundo irracionalismo do povo¹²¹ e o instrumentaliza para organizar e distribuir concepções e valores de fácil assimilação, bem como atribuem afecções propriamente humanadas a Deus, tal qual a bondade, a ira, o julgar, o pensar, etc. Opera de modo a reduzir o mundo às dimensões de suas imaginações. O conhecimento do mundo é maculado e fixado por uma instância de conhecimento supra terreno, como bem mostra a revelação de Deus que diz: “eu sou o caminho, a verdade e a vida” (João, 14:06). A verdade tomada pelo profeta se apresenta como Deus (na figura de Jesus, o intermediário) sendo a fonte definitiva de todo o conhecimento da vida e da existência. Entretanto, esse conhecimento é permeado por ilusões, porque é baseado somente nas manifestações externas de um corpo ao se chocar com outro, mas nada explica sobre as razões que propiciaram as manifestações. Seria o mesmo que dizer, grosso modo, que a violência, por exemplo, se dá pela falta de Deus, sem considerar a concentração de renda que gera desigualdades sociais e ocasiona tantas outras mazelas.

Mas, de qualquer modo, não deixa de se manifestar uma diferença de natureza entre o conhecimento e a moral, entre a relação mandamento-obediência e a relação conhecido-conhecimento. Segundo Espinosa, o drama da teologia, a sua nocividade, não são apenas especulativos; provêm da confusão prática que ela nos inspira entre essas duas ordens diferentes por natureza. A teologia considera pelo menos que os dados da Escritura são bases para o conhecimento, mesmo que esse deva ser desenvolvido de forma racional, ou até transposto, traduzido pela razão: daí a hipótese de um Deus moral, criador e transcendente (Deleuze, 2002, p. 30).

No campo político, o poder vigente, impreterivelmente, vale-se desse caráter transitivo da consciência que generaliza e simplifica. Deleuze parece captar bem a insistência espinosana aos perigos de conhecer pelo efeito em proveito da causa, justamente porque os juízos formulados dessa maneira possuem um conteúdo carregado de afecções internas de um sujeito, isto é, tais juízos não podem ser verificados por outros sujeitos. Tais juízos estão sujeitos a vieses da cognição, isto é, padrões de pensamento que simplificam o processamento de informação que estão sujeitos a desvios analíticos.

O ponto em questão é que esses juízos se impõem como critério para instaurar a norma. Tem-se a moralidade como instrumento que falsifica o mundo: um modelo normativo calcado em afecções particulares que devem ser impostos como referência aos demais indivíduos. Até o momento, podemos observar que esse funcionamento padrão da consciência (da Silva, 2013,

¹²¹ Deleuze comenta acerca dos questionamentos principais do *Tratado Teológico-Político*: “por que o povo é profundamente irracional? Por que ele se orgulha de sua própria escravidão? Por que os homens lutam "por" sua escravidão como se fosse sua liberdade? Por que é tão difícil não apenas conquistar mas suportar a liberdade? Por que uma religião que reivindica o amor e a alegria inspira a guerra, a intolerância, a melancolia, o ódio, a tristeza e o remorso?” (Deleuze, 2002, p. 15-16).

p. 64) pode descaracterizar o mundo, emitindo uma miragem sobre ele, uma sombra. Além disso, esses sistemas de crenças servem como um guia para interpretar as experiências internas, de tal modo que define como entender nossos sentimentos e como reagir às diversas situações. Assim, esses sistemas incorrem na submissão ao poder de outrem. Por isso, o “desvendamento” desses vieses cognitivos, isto é, como o desejo opera e determina os processos corporais e mentais com impacto direto na tomada de decisão é a chave para pensar como se estrutura o controle das individuações, justamente porque ela se apossa das percepções do senso comum para fidelizar noções de mundo.

Acreditando que todas as coisas foram criadas e ordenadas com vistas à sua utilidade, os homens passaram a estabelecer o valor delas em função de lhes serem mais ou menos proveitosas, ou prejudiciais, caso em que seriam valorizadas negativamente. Mas, tendo-se perdido de vista a origem de tal valoração, os predicados que antes dependiam da interação entre as coisas e aqueles que as utilizavam ou sofriam sua ação acabaram por se incorporar às coisas mesmas, como se fossem qualidades inerentes a elas. Dito de outro modo, as impressões que resultam da interação dos homens com as coisas, as maneiras pelas quais as coisas afetam nossa imaginação foram transformadas em propriedades das coisas mesmas, propriedades estas que, destacadas das coisas a que se atribuíam, dão origem às noções de Bem e Mal. Tais noções, portanto, são oriundas da imaginação e não do entendimento, na medida em que resultam das impressões dos outros corpos sobre os nossos. Ao mesmo tempo, na medida em que os homens se consideram dotados de livre-arbítrio, desenvolveram as noções de pecado e mérito, tão ilusórias quanto as anteriores (da Silva, 2013, p. 64).

Aparentemente, Cintia Vieira da Silva consegue sintetizar bem o que discutimos até o momento. Entretanto, voltemos à centralidade da deidade. O funcionamento da ilusão da finalidade (teleologia embutida nos corpos) e da liberdade (o livre-arbítrio) só são possíveis graças a figura do deus pessoal. A deidade é o epicentro de toda superstição. Como uma autoridade, é superior aos indivíduos e à Natureza, cercado de *carismas* (o Poder de Deus), utilizado como adorno que deslumbra e seduz, principalmente os ânimos mais enfraquecidos.

O fascínio que mantém os ânimos acorrentados aos deveres morais. As escrituras ou a Bíblia oferecem a especulação para diversos fenômenos da realidade, bem como dão encaminhamentos práticos, respaldados por um Ser que consegue, por Vontade, burlar o necessário a partir dos milagres. É por essa concepção interpretativa que se forma uma organização estratificada, não somente de crenças, valores, mas também dispõe os indivíduos em diferentes níveis de importância. Deus, dada sua eminência, ocupa o maior patamar na hierarquia, ao mesmo tempo, em que define os ocupantes das demais posições. É assim que os

“eleitos” passam a compor a estrutura social e institucional da doutrina de acordo com a preleção da entidade¹²².

Por essa lógica interpretativa, acompanhada de sua hierarquia, que se coaduna o direito natural clássico e o cristianismo (Deleuze, 2009, p. 87). Disso se deduz, imediatamente, a pretensão política do poder teológico, apresentando um Deus que se fantasia de monarca, mas, em contrapartida, um monarca que se fantasia de Deus a partir do antropomorfismo e a divinização de um antropos. Tal via acaba sendo justificativa determinado modelo político, como, no caso de Espinosa, a monarquia pelo direito divino.

O problema é que as leis sociais são baseadas nos melindres da especulação teológica, mas que nada dá a conhecer sobre o mundo. Apenas impingem uma série de condutas expostas através de leis, uma relação de mandamento-obediência. Desse modo, “a lei supre o conhecimento naqueles que são incapazes de o obter em função do seu modo de existência (lei de Moisés)” (Deleuze, 2002, p. 30). A crítica aqui é voltada à tirania desses modelos teológicos (neoplatônicos) que faz com que os ânimos sejam preenchidos por afetos passivos que determina a maneira de existir sob a forma da impotência. Nesse sentido, os elementos constitutivos da Ética “denunciam os personagens que se ocultam por trás das nossas diminuições de potência, os que têm interesse em manter e propagar a tristeza, o déspota e o sacerdote (Deleuze, 1997, p. 164). Ora, vimos que o conatus é sempre afirmação, entretanto, quando sua potência de ser afetado é preenchida com paixões tristes, a forma como ele expressa seu existir se dá sob a forma do ressentimento (Deleuze, 2002. p. 31).

Em termos de saúde, a tristeza é como uma doença que mutila o conatus, a potência para agir é envenenada. Ele continua a se afirmar buscando se manter na existência (um corpo até o último momento que sofre por um quadro, por exemplo, de desnutrição, suplica, para realizar suas funções, por alimento, de mais energia, de mais poder para continuar existindo), mas o faz com menor poder de ação. A superstição é alienante na medida em que se orienta contra a vida ao invés de a afirmar, ao menos, orientam as ações dos indivíduos a rejeitar aspectos totalmente naturais do corpo e, ao mesmo tempo, da mente; além de propor a ilusão de que os processos cognitivos poderiam impactar diretamente na tomada de decisão, em proveito de assumir que a

¹²² Os “eleitos” são mencionados em diferentes momentos da Bíblia. Entretanto, por hora, cabe ressaltar que essas escolhas de Deus, referem-se exclusivamente as pessoas (EF, 1, 4-5), seja lá qual for seu grau de fé (1º Co, 1, 27-28) ou localidade (At, 13, 48).

tomada de decisão está no domínio do desejo que enlaça simultaneamente o corpo e mente; e essa de dependência de um pelo outro, em conjunto, é o conatus.

O caráter tirânico se dá justamente no fato de que o Déspota ou o Sacerdote oferece um alimento para a mente baseado na Revelação, elementos de fé como artigo de conhecimento. Operacionaliza-se diversos signos de tristeza e oferecem ideais transcendentais de alegria às almas por eles mesmos adoecidas (Deleuze, 1997, 163). Como pode haver alguns escolhidos, em detrimento de outros, aqueles considerados “eleitos” de Deus se tudo está em Deus? Mais ainda, como é justificado que determinado sujeito (Profeta, depois sacerdote, depois Déspota) ou um povo seja eleito em detrimento de outro, uma vez que tudo decorre de Deus? Indistintamente todos e tudo são expressões devidas, tudo exprime o Deus imanente.

É que essa eleição ocorre por determinação da Vontade, dando uma vocação particular a um indivíduo para tal ou qual ação pré-determinada (Bíblia, Ef., 1, 4-5). Já foi constatado anteriormente, que não se pode haver escolhidos, quer dizer, as essências existem com seu grau particular de intensidade, mas todas como expressão de uma mesma Natureza. Variavelmente, cada uma dessa possui potência para agir até onde se estende seu poder.

O déspota e o sacerdote compartilham um caráter despótico, evidenciado no fato de que ambos não demonstram, com clareza, a natureza de Deus. Ainda assim, instituem um regime associativo de signos, uma cadeia interpretativa da qual derivam normas práticas. São baseadas sob pretexto de uma razão epifânica – ou, seria mais preciso, uma imaginação organizada como intelecto? Trata-se de uma moralidade construídas sobre os fundamentos irrealizáveis da razão dogmática. Como afirma Deleuze (1997, p. 162, adaptado):

Assim, pois, contrariamente ao que acreditávamos, parece que os signos e os afetos não são e não podem ser um elemento positivo da *Ética*, e menos ainda uma forma de expressão. O gênero de conhecimento que eles constituem não seria bem um conhecimento, mas antes uma experiência onde se encontram ao acaso de ideias confusas de misturas entre corpos, imperativos brutos para evitar tal mistura e buscar tal outra e interpretações mais ou menos delirantes dessas situações

Existe uma incessante busca por simular um mundo transcendente e o fixar no plano sensível. Essas *interpretações mais ou menos delirantes*, muitas vezes, funcionam sob pretexto de conseguir traduzir a vontade divina e são reconhecidas como verdadeiras por aqueles que

desposaram o organismo social. Assim, autoproclamam-se como autoridade que lhes é externa, considerado como homem de boa-fé que tem por intuito de conduzir os sujeitos, pela caridade e justiça, a seguir ao caminho do Deus eminente. Intitular-se “profeta” parece conferir um privilégio exclusivamente seu, conferindo um respeito. A Revelação é o título de autoridade dado por Deus. As profecias são signos constituídos por ideias confusas de algo que permanece oculto.

Aparenta indicar que o profetismo se caracteriza pela vivacidade de imaginação, isto é, pela a capacidade mental para criar imagens que se tornaram cenários, com situações, objetos que denotem uma riqueza de detalhes para dar mais conteúdo para a imaginação tornar sua fábula em realidade. Assim que ele pode falar por Deus. O profeta é o porta-voz de Deus, porque a ele foi dada a vocação “da palavra”. Todo campo da linguagem é atravessado por signos de obediência, uma vez que são os “eleitos” para intento de interpretar os diferentes sinais e organizar esses símbolos numa só ideia. Assim explica Deleuze (2009, p. 140-141):

O profeta é alguém que, não entendendo as leis da natureza, vai justamente demandar o signo que lhe garanta que a ordem é justa. A primeira reação do profeta é: Deus, dê-me um sinal de que é realmente tu que me fala. Em seguida, quando o profeta tem o sinal, ele mesmo vai emitir os sinais. Esta vai ser a linguagem dos signos

Os profetas são ouvidos por ouvidos atentos às ordens de Deus, daquilo que de ser permitido e o proibido. O Verbo divino demonstra uma índole política e, portanto, teocrático, na medida que reduz o aparelho político e jurídico à jurisprudência profética. Assim, os dogmas e decretos que denotam uma visão de justiça, de bondade, etc. Noções que passam a nortear o povo em um ou outra direção.

Eles usam de sua autoridade para opinar sobre os diversos aspectos da vida cotidiana de seus ouvintes, desempenhando argumentos com certa linha de raciocínio. Um profeta atua como uma espécie de conselheiro. Ele organiza os signos que são “adaptados às suas opiniões e ao seu temperamento, para estar certo de que as ordens e proibições que ele imagina vêm, de fato, de Deus” (Deleuze, 2002, p. 112). Os signos são criados não para instruir sobre a natureza concreta das coisas, mas para descrever um conjunto de maneiras de ser: instaura-se um modelo de vista que condiciona a que todos estão condicionados.

O poder teológico aparelha o sistema civilizatório, enquanto promove a cooptação dos mecanismos que compõem o imaginário popular. É um intermediário fundamental para a monarquia da época com o qual introjetava certa moralidade no investimento desejante, manipulado os sujeitos. Uma espécie de dispositivo ideológico com ampla consistência

normativa. A monarquia muito se valeu de tal operacionalização e aparelhamento dos fluxos. Se, por um lado, a teologia é um meio entre aquele que crê e o divino; por outro, ela possibilita que se justifique um sistema de subjugação, sob pretexto de que o Déspota é uma representação de Deus. É um campo propriamente teológico-político, entretanto, serve de modelo para pensar as formas de dominação em que se assume gerência dos ânimos pelos afetos, modulando o desejo. Assim nos diz Cintia (2013, p. 62, grifos nossos):

O Anti-Édipo pode ser lido como um grande livro de genealogia, não apenas da moral, mas do sistema civilizatório em que vivemos (largamente determinado pelo capitalismo) em que a captura dos investimentos desejantes é a mais bem realizada, já que é capaz de encampar e engolir até mesmo aquilo que é produzido nas linhas que procuram escapar à sua lógica. Mas, como de hábito, se inspiração há, ela é composta de ventos que vêm de muitas direções e um trabalho que privilegia Espinosa não pode deixar de lembrar da análise espinosana das operações pelas quais o Poder diminui nossa potência, afetando-nos de paixões tristes

Um poder que se instala entre o medo e a esperança: aceita-se um sistema de obediência tendo em vista uma ideia imaginária de segurança, oferecida como salvação. Tal “salvação” não necessariamente diz respeito a posse de um bem, embora hodiernamente, algumas influentes congregações evangélicas, utilizam-se das posses e riquezas como exortação da fé. Entretanto, nas Escrituras é apresentada uma salvação que se estendia a todos os indivíduos, mas nem todos a obtêm. Assim, o milagre¹²³ é instrumento para aferir quem (pessoa ou povo) é merecedor de receber a Graça divina. Como atesta Cintia (2013, p. 271):

Na *Ética*, procura compreender a sequência de eventos que produzem um determinado estado passional, uma alteração num corpo. Já no *Tratado Teológico-Político*, investiga qual o encadeamento de circunstâncias permitiu que determinado acontecimento fosse considerado como milagre ou levou à ascensão ou queda de uma dada formação social. E quando, em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari procuram explicar o real, inclusive o desejo, segundo a categoria de produção, pode-se ver nisso um esforço semelhante para pensar na imanência, sem aplicar modelos que acabam por se erigir em transcendentos

Segundo Deleuze (2017, p. 173), o trato da imanência tem a pretensão de se ater nas definições de teísmo-atéismo. Contudo, a pecha de “ateu” é fruto da crítica à moralidade como consequência das bases da expressão. Assim, Deleuze (2017, p. 280) sugere que a tese espinosana ateísta consiste em desconsiderar um Deus que age por uma *ratio boni* que prescreve as leis morais, bem como atua como juiz do sistema. A crítica é movida na medida em que a tal salvação é prometida para todos, entretanto, concede-se a graça para poucos, os selecionando a seu próprio julgo (Ibidem).

¹²³ Na terminologia espinosana, os carismas de Deus apenas impõem dificuldades em considerar a fé como bom parâmetro de cultura, de leis e afins. É destacado ainda que a fé é contrária a lei de Deus (contrária a determinação), contrária à razão e atenta contra a própria fé por não se basear nos elementos históricos das Escrituras. Cf. Espinosa, TTP, Cap. VI, p. 102, §87.

Como um sistema de mando-obediência parece suprimir totalmente o uso da razão. Contudo, pode-se perceber que a usa em certos limites: enquanto consegue validar o sistema de regras, a partir da descrição minuciosa sobre o deus, dominando a fé. Por outro lado, suprime o caráter crítico da razão quando essa passa a restituir os erros e contrassensos da eminência, carismas e afins. A capacidade de exercer um poder místico faz do Deus um agente de coação, quando ela ultrapassa a mera validação.

Em Deleuze (2017, p. 324), existe uma preocupação linguística quanto a produção de signos indicativos, porque ela é estruturada para assemelhar as ideias universais abstratas. Instrumentaliza-se os signos linguísticos, cria-se uma lógica para efetivação, manifesta-se em sob a forma da estrita moralidade. Nesse sentido, a teologia se utiliza da razão para *indicar* sua concepção de civilidade, de sujeito e afins. Vejamos nas palavras de Deleuze (Ibid., p. 324-325):

O que forma a unidade do primeiro gênero do conhecimento são os signos. Eles definem o estado de um pensamento que permanece inadequado, envolvido, não explicado. A esse primeiro gênero deveríamos até mesmo acrescentar o estado de religião, isto é, o estado do homem em relação a um Deus que lhe dá uma revelação. Esse estado de religião também está no primeiro gênero: exatamente porque ele faz parte do conhecimento inadequado, porque está fundado em signos e se manifesta sob forma de leis que comandam e ordenam

Esse estado de pensamento denota uma interferência *teo-política*, uma prática de dominação. Os eleitos falam por Deus, capaz de opinar sobre diversos assuntos com especialidade a ele dada. Existe um poder de repressão de imaginário, quase se comportando como um sistema de seitas que suprime a diferença interpretativa e o dogma funciona como reação patogênica.

Na passagem ao penúltimo capítulo do *problema da expressão*, Deleuze (2017, p. 321) parece traduzir bem o tom crítico sobre a necessidade de reverter uma prática fundamentada na especulação filosófica, uma teologia que fundamenta o campo político. Assim, “buscamos, pois, evitar as paixões tristes, escapar de seu encadeamento, conjurar os encontros ruins”. Expurgar as paixões tristes não seria então uma maneira de reposicionar o sujeito, haja vista que “ao longo da história da filosofia, a noção de sujeito tem ocupado o lugar de transcendente” (da Silva, 2013, p. 278)?

A centralidade dada à saída dos afetos tristes significa uma preocupação com o modo finito, visando uma tarefa prática (por isso a necessidade de reversão das estruturas de poder que se beneficia do recurso de instâncias transcendentais), por isso é trabalhada amplamente a noção de “encontro” em Espinosa, ponto ativo na leitura deleuziana (Ibid.). É um processo de

concepção do modo como uma diferenciação: cada um é um e infinitas possibilidades. Elas são expressões de uma só e mesma coisa, puramente imbricado na materialidade da Natureza. Em termos deleuzianos, discute-se os “processos de diferenciações” (da Silva, 2013, p. 228), formulados aquém de modelos fixados na representação, um regime de verdade e, portanto, aquém de critérios normativos que não se explique no próprio estado de coisas.

Visa fugir da moralidade posta no mundo, como uma sombra que subordina o plano material na medida que julga e decide por critérios de signos que se unem uns aos outros por essa capacidade de imaginar e fabular. Possibilita, conseqüentemente, “a maleabilidade, sem fixar um sujeito (ou instância) pronto e acabado que procure impor sua regra ao real” (Ibidem). Uma possibilidade para pensar como cada período, a sua maneira, utilizou da captura dos ânimos para os manter sob custódia de estruturas interpretativas ludibriantes que fazem com que os indivíduos busquem sua servidão, como se fosse a liberdade.

O conatus (fluxos desejantes) são constantemente preenchidos por afetos passionais, o que facilita gerir os ânimos e possuem tendência para se instituírem enquanto poder político: o rei filósofo, o sacerdote, o monarca, o capital. Todos esses, a sua maneira, embebedam os fluxos desejantes ao ponto de os provocar inação. Ora, a indicação de Espinosa é justamente tratar tudo como se fosse “uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos” (E III, pref.).

A lógica da imanência propõe a fazer um mapeamento dos afetos, sem os condenar, mas entender. Explicando como é produzido o grau mais extremo da oscilação do conatus, a superstição como doses de tristeza. A partir disso, produz-se uma espécie de “tratamento da imagem”, isto é, uma maneira de encaminhar o intelecto para um novo formato de pensamento. Voltado para o campo da experimentação que visa entender a diversidade dos corpos, sem, contudo, deixar de os compreender pelo o que há de comum entre eles.

Parece ser um ponto primoroso para entender a formação da cultura, Estado Civil e os modelos de dominação. Depurar as afecções e os afetos retira certo peso moral que se impregnam na consciência do modo. É necessário emendar as estruturas cognitivas para que saíamos de processos de formatação de imaginário. É a *noção comum*: uma teoria do conhecimento baseado no corpo, mas um corpo atravessado pela univocidade da natureza e que fomenta a produção normativa, política, epistemológica e ética pela facticidade do real (Deleuze, 2017, p. 336).

Queremos dizer, que construamos um sistema normativo que vise garantir que todos os indivíduos possam gozar de sua liberdade. Uma liberdade como potência para se expressar. A recusa da moralidade como formato de Estado Civil é pensar um organismo social que permita o livre pensar e que dê condições para essa demanda. Por isso é necessário sair dos modelos de tristeza e se aproximar da *alegria*, à procura de paixões-alegres que nos sirvam de trampolim para alcançar os afetos ativos (Deleuze, 2009, p. 48-49).

É necessário a partir de agora ter um tal ódio pelas paixões tristes; a lista das paixões tristes em Spinoza é infinita, ele chega a dizer que toda ideia de recompensa envolve uma paixão triste, toda ideia de segurança envolve uma paixão triste, toda ideia de orgulho, a culpabilidade. Este é um dos momentos mais maravilhosos da *Ética*. Os afetos de alegria são como se estivéssemos em um trampolim, eles nos fazem passar através de alguma coisa que nós nunca passaríamos se somente houvesse tristezas. Ele nos solicita formar a ideia do que é comum ao corpo afetante e ao corpo afetado. Isso pode falhar, mas pode lograr-se e eu torno-me inteligente (Ibidem)

Mas a alegria não como modos de vida particulares ou isolados, mas que consiga propor modelos políticos que garanta que todos os membros efetuem seu *poder* para afetar e ser afetado (Deleuze, 2009, p. 54.), o que possibilita que cada um possa efetuar sua individuação. Nesse sentido, fala-se em modelos políticos preocupados em discutir demandas reais, necessidades reais, urgências reais que se localizam no grande quantitativo de indivíduos que vivem em miséria, na fome, populações entre migalhas e favores. Trata-se de mobilizar uma teoria prática que expurgue os modelos que se beneficie do sofrimento de boa parte da população para exercer seu domínio político (pergunto-me: não seria o caso a ser aplicado na política partidária do Brasil?).

Todavia, uma prática que, de forma alguma, está desvinculada de uma *teoria epistemológica*. A teoria da expressão é uma “filosofia da afirmação pura” (Deleuze, 2017, p. 303), tanto como um naturalismo que corresponde a afirmação da substância, quanto como afirmação prática na concepção dos modos. Deleuze (Ibidem), aparentemente toma os gêneros do conhecimento como uma espécie de tratamento do intelecto, atravessado por afetos ativos: trata-se da *ética da alegria*. Viu-se, longamente, o papel da superstição como exploração de ânimos, enfraquecendo-os para os dominar. Cabe agora, analisar o outro extremo, porém, acentuando a saída das paixões alegres para a formação de afetos alegres, passagem da passividade para a atividade, da paixão para a ação, da servidão à liberdade.

4.4 A ÉTICA DA ALEGRIA E A DIFERENÇA

Antes de mais nada, é salutar resgatar um questionamento pendente da seção passada, qual seja, como sair propriamente da inadequação à adequação? Ou melhor, como podemos, de

uma imagem, depurar seu caráter “positivo” que permita, a partir disso, conhecer a essência de algo? Lembra-se que a essência em Espinosa é totalmente apartada da ideia de uma natureza pré-definida, a qual daria ao sujeito, antes mesmo de sua existência, uma função ou finalidade pré-concebida.

Mas o que quer dizer “tratar a imagem”? De pronto, essa parece ser uma indicação para tratar diretamente sobre a escala progressiva dos gêneros de conhecimento. Entretanto, tendo em vista a busca deleuziana por redimensionar certa “imagem de pensamento”, poderíamos dizer que tratar a imagem seria justamente uma forma de aprimorar as estruturas cognitivas. Quer dizer, uma forma de administrar as imagens mentais para que consigamos ver o mundo de forma mais clara e objetiva, ou seja, interpretar o real livre de impressões impregnadas por afecções pessoais que tendem a adequar o mundo à sua maneira em busca do mínimo de conforto e uma promessa de paz.

Ora, a imanência impõe certas exigências a tudo o que está em seu interior. A conservação é um meio determinante aos modos desde o momento em que passa a existir. Todo indivíduo possui um desejo para continuar existindo, assim, o *conatus* é uma força voltada à preservação de sua composição. Para tanto, cada organismo estrutura uma série de *estratégias* (calculadas ou não) que impactam diretamente na tomada de decisão (Bove, 1996, contracapa Apud da Silva, 2013, p. 237).

Assim, quando se diz que “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIII, prop. 6) significa que todo corpo cumpre demandas de sobrevivência. Como já vimos, a recepção deleuziana sugere que, no espinosismo, existem duas maneiras de conhecer, quais sejam inadequada e adequadamente, mas que estão sempre atravessadas por tais exigências naturais.

4.4.1 SEGUNDO GÊNERO DE CONHECIMENTO COMO ESFORÇO DA RAZÃO

Quando um indivíduo é guiado por imagens geradas por estímulos externos, este reconhece somente a afecção do corpo que o afetou, ficando refém, tanto quanto possível, do campo imaginativo. Em outras palavras, o conteúdo mental é fundado em dados carentes de informações robustas sobre as condições das afecções, isto é, sem informações sobre o corpo afetante e do corpo afetado. Como resultado, formam-se juízos inconclusivos ou errôneos sobre diferentes âmbitos da realidade.

Nesse sentido, menos eficaz é o critério de verificação das estratégias traçadas e os indivíduos são facilmente cooptados por estruturas de subserviência. Dados empíricos insuficientes não permitem identificar as amarras que os mantêm em regimes de servidão. Com efeito, as imagens mutiladas se alinham como um mosaico de informações que não permitem certa credibilidade nas estratégias tomadas, ou melhor, dão direcionamentos prejudiciais aos indivíduos. Em determinado nível, esses mosaicos sistematizados para formar uma miragem (juízos ricos em imaginação): oferecem uma visão de mundo, orientada para a obediência, propagando a esperança de um ideal de felicidade.

Decerto, a imaginação é uma potência do modo finito, cujo desempenho é invariável. Naturalmente conhecemos por imagens. Entretanto, o espinosismo demonstra a valorização da potência racional como forma de organizar o conhecimento imagético. A partir disso, pode-se tirar proveito dessas imagens, selecionando os melhores encontros. Esse processo resulta em descobertas significativas sobre as diferentes causas que provocam a oscilação de potência, quer dizer, aquilo que provocam a mudança do estado de ser do humano.

Nem por isso, poderíamos afirmar uma desvalorização da experiência. Pelo contrário, o acúmulo de experiência é imprescindível para formular interpretações constatáveis e que assegurem sair do encadeamento das paixões tristes, como um primeiro esforço da razão¹²⁴. Ainda que a imaginação seja uma condição insuperável, nem por isso devemos ser capturados por interpretações baseadas em signos que utilizam como critério um mundo exterior, transcendente, utilizada para ludibriar os imaginários.

Cada organismo social possui um corpo doutrinário que modula o desejo a partir de uma *superstição*. A valorização racional aparece como meio “estratégico” (da Silva, 2013, p. 237), na medida em que o conhecimento é capaz de lidar com os corpos e com eles entrar em composição. Assim, forma-se uma sociedade que proporcione os meios para que os membros possam melhor manejem suas potências de agir, que é seu direito natural. Vejamos:

A noção de estratégia é frutífera para a compreensão do espinosismo e para melhor alinhar as conexões aqui estabelecidas para conceber a produção de efeitos no real fora do esquema voluntarista, calcado numa compreensão do sujeito como forma estanque de apreensão dos objetos, que se transpõe, na esfera ética, para a figura da pessoa. No âmbito das ressonâncias terminológicas e temáticas, ‘estratégia’ se insere no mesmo campo que a noção de máquinas de guerra, criada em *Mil platôs*, da necessidade de “combater na imanência”, tematizada por Luiz Orlandi no prefácio à tradução brasileira de *Péricles e Verdi*, texto em que Deleuze constrói um “plano de coexistência” entre seu pensamento e o de François Châtelet (da Silva, 2013, p. 238)

¹²⁴ Lembremos o que diz Deleuze: 2017, p. 316-317.

Em uma leitura apressada, terminologia deleuziana pode indicar uma proximidade do conatus espinosano com o conatus hobbesiano, como se os indivíduos procurassem sobrepor seus interesses sobre os demais a todo custo (Ibidem). Poderíamos até atestar coisa semelhante no primeiro gênero do conhecimento. No entanto, existe outra maneira de compreender a questão espinosista de forma mais aprofundada: visando alcançar determinado grau de harmonia entre os modos.

Assim, segundo o comentário de Cíntia Vieira da Silva, alcançar-se-ia a beatitude: momento que a luta individual seja para construir um estado social em que todos, igualmente, consigam fruir de sua potência (Ibidem, p. 239). Nesse momento, o diálogo entre Espinosa e Deleuze incide no fato de que todos os indivíduos teriam as mesmas condições ao acesso a vários âmbitos de um Estado, tal como, educação, moradia, saúde, segurança e afins, fatores determinantes para garantir que todos realizem seu poder de existir, “baseado mais na autorregulação do que na limitação das potências individuais por um poder superior a elas” (Ibid.).

Com efeito, não poderia se supor que essa transição de um certo “egoísmo” do primeiro gênero a um estado de comum união seria fácil e natural. É uma passagem difícil, precisamente por existir um campo de forças, no qual os indivíduos são constrangidos, a todo momento, por forças maiores que ameaçam suprimir o conatus particular. Dessa forma, os indivíduos são atravessados por diversos fatores e interações que parecem “nos condenar a ter apenas ideias inadequadas; as condições sob as quais somos afetados parecem nos condenar a experimentar apenas afecções passivas” (Deleuze, 2017, p. 305). Por isso, é salutar volver o olhar para o segundo gênero do conhecimento, uma transição empírica lenta engendrada na trama afetiva, cujo intuito é de retardar todas as influências externas que limitam as ideias e as ações.

Nesse sentido, a recepção deleuziana, ao comentar essa passagem, atenta para a separação total entre ação e paixão, destacando os tipos de paixões (Ibidem). Independente de qual seja, sendo paixão, ela nos separa de nossa potência de agir, porque invade e domina toda a esfera de nossas afecções. É sempre o fator externo que determina uma afecção interna. Entretanto, destaca-se que não ocorre por completo: se, por um lado, ser afetado por uma paixão triste determina a queda da potência de agir de um corpo; por outro lado, as paixões alegres favorecem essa potência. Na passividade alegre, um corpo convém com outro e eleva sua potência, mas essa variação ainda é oriunda de uma causa da qual nada se sabe. Essa paixão alegre funciona quase como um trampolim que impulsiona a conhecer propriedades comuns do

corpo afetante e do corpo afetado, noções que não poderiam ser formadas caso só houvessem tristezas (Deleuze, 2009, p. 49).

A razão, por meio de um esforço empírico, lentamente apreende as condições que tornam a vida em aliança o melhor meio possível para que todos possam realizar suas potências de existir. Quer dizer, “encontra na cidade as condições que o tornam possível: a razão, no princípio da sua gênese, é o esforço para organizar os encontros de tal maneira que sejamos afetados por um máximo de paixões alegres” (Deleuze, 2017, p. 306). Forma-se, na visão de Deleuze (Ibid.), o primeiro empreendimento da Ética: como ser afetado por paixões alegres?

Entretanto, logo se impõe um novo problema. Se as paixões não nos tornam causas formais de nossos afetos, as paixões alegres ainda não seriam suficientes para que o indivíduo seja produtor de suas afecções. Afinal, a paixão, mesmo a alegre, é sempre determinação pelo exterior ao sujeito. Surge, então, o segundo ponto da Ética: como produzir afecções ativas? (Ibid.). Ainda que seja uma distinção de razão, a diferença é de onde parte a ação, uma ação definida pelas forças exteriores ou uma ação definida internamente (inadequada ou adequadamente). Vejamos em Deleuze (2017, p. 307, grifos do autor):

1º) Afecções ativas, se existem, são necessariamente afecções de alegria: não existe tristeza ativa, pois toda tristeza é diminuição de nossa potência de agir; só a alegria pode ser ativa. Na verdade, se nossa potência de agir aumenta até que tenhamos dela a posse formal, surgirão afecções que são necessariamente alegrias ativas. 2º) A alegria ativa é “um outro” sentimento, diferente da alegria passiva. E, no entanto, Espinosa sugere que, entre os dois, a distinção é apenas de razão. É que os dois sentimentos só se distinguem pela 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 deriva de uma ideia adequada em nós. 3º) Na medida em que as alegrias passivas aumentam nossa potência de agir, elas *convêm com* a razão. Mas, sendo a razão a potência de agir da alma, as alegrias supostamente ativas nascem da razão. Quando Espinosa sugere que aquilo que convém com a razão também pode nascer dela, ele quer dizer que toda alegria passiva pode dar lugar a uma alegria ativa que só se distingue dela pela causa

Nesse sentido, a seção anterior parece ter lidado bem com o que se chama de primeiro gênero de conhecimento ou conhecimento “por ouvir dizer” e quais seus efeitos belicosos quando essas ideias inadequadas são sistematizadas. Contudo, cabe, agora, analisar como se forma uma alegria ativa. Em uma atividade alegre, um corpo convém com outro, mas essa conveniência é oriunda, precisamente, do que se sabe sobre as condições dessa afecção. Assim, a razão sistematiza as condições sobre a causa afetante (organiza os dados obtidos) em aliança, principalmente, com o que a razão apreende de seu próprio corpo. Essas alegrias são originadas como movimento da própria capacidade de pensar, uma diferenciação que ocorre em função da ação definida internamente pela própria razão; não mais mediada por um corpo exterior.

4.4.2 O DOMÍNIO DAS NOÇÕES COMUNS

Todavia, o capítulo XVII de SPE promove uma quebra argumentativa proposital. Deleuze resgata formulações passadas quanto as *dimensões do ser*, retomando a maneira como os corpos se compõem. Vejamos essa discussão de forma mais detalhada no curso do francês de 17 de fevereiro de 1981. Segundo Deleuze (2009, p. 181), um indivíduo possui três dimensões peculiares, quais sejam *é modo, é potência e é relação*. Como observamos anteriormente, tomar o indivíduo como modo (*modus intrinsecus*) visa enfatizar que os seus processos internos particulares decorrem da manifestação do ser singular, a substância. Nesse sentido, um indivíduo é um grau (*gradus*) que remete a uma qualidade, isto é, uma quantidade de uma qualidade (Ibidem, p. 182).

Igualmente, uma individualidade é uma relação de corpos menores que interagem entre si para formar uma intercorporeidade, cujos termos são dependentes entre si (formam uma quantidade finita). Entretanto, se pensarmos uma relação que seus termos são independentes entre si, estamos diante de uma conexão mútua com o infinito – um estado de *relação pura* que indica uma certa natureza das relações (Deleuze, 2009, p. 183). Toda relação finita remete à maneira como o infinito se expressa no “infinitamente pequeno”; nesse contexto, pequenas quantidades possuem pequenas variações que levam a mudanças significativas (Ibidem, p. 184).

Assim, “a relação pura implica então necessariamente o infinito sob a forma do infinitamente pequeno porque a relação pura será a relação diferencial entre quantidades infinitamente pequenas” (Ibid.). Em suma, Deleuze nos mostra que tudo na Natureza é relacional: um corpo é uma intercorporeidade, formado de corpos simples que interagem entre si; todavia, essa intercorporeidade interage com outras e formam grandes sistemas biológicos, tal como em ecossistemas terrestres que acolhem uma quantidade infinita de indivíduos em relação mútua.

Contudo, essa individuação é potência, medida pelo seu esforço para permanecer no existir: uma tendência produtiva para sobreviver (Ibid. p. 189). Certamente, um modo finito se estende até onde vai seu poder que possui um limite. No entanto, a ideia espinosana, segundo Deleuze (2009, p. 195), pensa o indivíduo como sendo dinâmico, uma atividade, condicionada naturalmente ao movimento, enquanto sucessivas oscilações de potência. De modo algum,

pensa-se um indivíduo como maneira de ser estática, tal como o *eidōs*, imutável: os contornos não definem uma forma fixa, uma essência definida pela seu limite¹²⁵.

Trata-se de pensar que a potência está sempre em aproximação do limite, cada limite uma nova zona de possibilidades. Uma capacidade dos indivíduos de se transformar e se expressar de diferentes formas, superando os limites pré-estabelecidos (Ibid.). Tudo aquilo que percebemos ter limites vivem como potência, para além de seus contornos. Basicamente o que Deleuze propõe que esse esforço para perseverar é o que mantém um corpo, sempre superando os limites enquanto se estende sua potência.

Nesse contexto, os limites parecem ser essa constante transformação, uma busca por superar barreiras impostas pelo existir. A conservação é sempre um esforço para alcançar algo mais. Eis a controvérsia gerada por Deleuze enquanto apresenta duas concepções de limites: por um lado, um limite pensado como barreira fixa e os limita numa forma; por outro, os limites passam a ser vistos como processo contínuo que tem por marca a transformação. Viu-se que um indivíduo é uma quantidade de uma qualidade, uma modalidade de qualidade que a substância gradua: “vejam vocês que tudo gira ao redor da mesma intuição do indivíduo como não sendo substância” (Ibidem, p. 182). O que quer dizer isso?

O foco deleuziano é entender o que há de comum nesses três aspectos, além da composição de uma individualidade. Tendo em vista tudo o que se viu sobre o tema até o momento, nos é permitido afirmar que todos os indivíduos apresentam a mesma capacidade produtora, mas isso só ocorre porque, segundo Deleuze, “o todo exerce uma *função geral* relativamente a essas partes” (Deleuze, 2017, p. 307, grifos do autor). Essa força produtiva é o próprio desejo que se estende como princípio imanente, o qual todas as partes “têm uma *propriedade comum* relativamente ao todo” (Ibid.).

Essas propriedades ganham o nome de “noção comum”, reconhece-se certa “similitude de composição” (Ibid., p. 308). Essas noções são fruto de uma experiência compartilhada. Deleuze destaca ainda duas espécies de noções comuns, umas mais universais e outras menos. Todavia, o que cabe destacar é que as *noções comuns* surgem contrariamente aos *termos transcendentais* ou *noções universais* (Deleuze, 2017, p. 308-309). Explica Deleuze que “as

¹²⁵ Nesse curso, Deleuze opõe a percepção grega e a espinosana para demonstrar como as noções de “limite-contorno” referidas às dimensões do ser podem pensar o indivíduo como duas formas contrastantes, um sujeito fixo e de outro pensar o sujeito como dinâmico, imbuído de constantes transformações. Assim, mobiliza o platonismo, estoicismo e o espinosismo. Apesar de um rico debate, não nos é interessante para a progressão da pesquisa abordar tal temática no momento. Cf. Deleuze, 2009, p. 189-199.

próprias noções comuns são universais, ‘mais ou menos’ universais segundo seu grau de generalidade” (Ibidem, p. 310), contudo, não significa que Espinosa se oponha à ideia de “universal”, mas à determinada concepção abstrata do universal.

Noções como “ser”, “coisa”, gêneros e espécies” são consideradas como generalizações arbitrárias, porque as particularidades são suprimidas e aglutinadas em grandes categorias conceituais desconectadas da realidade vivida. Isso ocorre, porque os conceitos amplos, oriundos de abstração demasiada, desconsideram condições e especificidades de cada fenômeno. Esses grandes “guarda-chuvas” conceituais são integrados nos modelos de conhecimento para difundir certa descrição de mundo e, a partir disso, modelar a opinião pública por meio de visões homogêneas ou controladoras.

Mas não se pode ignorar o papel político dessas simplificações. Frequentemente, esses universais são instrumentalizados para instaurar uma identidade coletiva despótica e tirânica. A partir de noções como “nacionalismo”, “tradição”, “propriedade” geram um senso de pertencimento e lealdade no imaginário dos indivíduos. No entanto, esses sentidos são fundados em generalizações históricas que desconsideram elementos decisivos da historicidade de um povo, fazendo com que estruturas autoritárias facilmente alcancem o poder em momentos de crise.

Fica claro, em tudo isso, que Espinosa critica não somente os procedimentos do senso comum, mas também a tradição aristotélica. É na biologia aristotélica que aparece o esforço para definir os gêneros e as espécies pelas diferenças; e essas diferenças sensíveis são ainda de natureza muito variável, segundo os animais considerados. O exame das diferenças sensíveis foi substituído por um exame das similitudes inteligíveis, apta para nos fazer compreender “do interior” as semelhanças e também as diferenças entre os corpos. As noções comuns, em Espinosa, são ideias mais biológicas do que físicas ou matemáticas (Deleuze, 2017, p. 311)

Por isso, o intento deleuziano é não fazer da *noção comum* uma ideia abstrata, mas uma ideia geral, verificada igualmente na parte e no todo. Dessa forma, o sujeito consegue *reter* características comumente compartilhadas, em diferentes graus de generalidade. São, por isso, ideias adequadas, porque “*são ideias que se explicam formalmente pela nossa potência de pensar e que, materialmente, exprimem a ideia de Deus como sua causa eficiente*” (Ibidem, p. 312, grifos do autor).

De fato, o modo é a todo momento constrangido por forças contrárias às suas, ao acaso dos encontros – isso ressalta a importância do capítulo 15 de SPE. Intuitivamente, as primeiras ideias que se tem são apenas impressões do corpo exterior, apenas o efeito dele. Mas é, precisamente, desse efeito que se pode extrair uma ideia comum entre esses dois corpos. De

acordo com Deleuze (Ibidem, p. 313, grifos do autor), “levando em conta as condições de nossa existência, essa é para nós a única vida que pode nos levar a uma ideia adequada. *A primeira ideia adequada que temos* é a noção comum, é a ideia dessa ‘alguma coisa de comum’”.

Isso ocorre pela atuação da potência da mente relativo às abstrações anteriores, uma capacidade de organizar as impressões que potencializaram a potência de agir no corpo e a potência de pensar na mente. Isso leva à sistematização dos encontros pelo que há de comum nas afecções dos corpos. Assim, a “noção comum” é a retomada da posse da própria potência de agir (Ibid.). Inegavelmente, a todo momento um indivíduo é afetado por compositores ou distratores de potência. Entretanto, o esforço da razão, comentada por Deleuze, é o de sistematizar, intelectualmente, as condições que um corpo exterior agita a sua potência dessa forma e não de outras.

Assim, passa a organizar a ordem dos encontros, catalogando as próprias conveniências e desconveniências. Por isso, quando é formada uma noção comum, o que está sendo dito é que “nossa alma, se ‘serve de razão’: quando tomamos posse de nossa potência de agir ou compreender, devemos seres racionais” (Deleuze, 2017, p. 13). No entanto, permanece opaca a questão de como se forma uma noção oriundo de afecções que possuam algo em comum tanto no corpo, como na mente. Para tanto, antes que nos fuja a questão, devemos atentar para a ressalva deleuziana acerca dos dois erros perigosos quando se trata de *noção comum*, vejamos:

Dois erros de interpretação nos parecem perigosos, na teoria das noções comuns: negligenciar seu sentido biológico, em benefício de seu sentido matemático; mas precisamente, negligenciar sua função prática, em benefício de seu conteúdo especulativo. Ora, talvez esse último erro encontre sua ocasião na maneira pela qual o próprio Espinosa introduz o sistema de noções comuns. O livro II da *Ética*, com efeito, considera essas noções do ponto de vista da pura especulação; elas as expõem numa ordem lógica, que vai das mais universais às menos universais (Deleuze, 2017, p. 314-315)¹²⁶

É mais difícil estruturar propriedades comuns quando se refere à corpos desconvenientes, especialmente quando se parte de noções mais universais. Não se consegue formar noção comum com um corpo que não convir. Noções mais gerais são oriundas de uma exposição à ordem fortuita dos encontros, sujeitos às afecções variadas, predominando as contrárias à sua natureza, sob o nome de tristeza. Essa afecção é desprovida de um “princípio indutor” (Deleuze, 2017, p. 316).

¹²⁶ Ainda segundo Deleuze, o caráter prático dessa questão é apenas sugerido no livro II (Ibidem).

Nesse sentido, as noções *mais universais*, são apreendidas no decorrer do tempo. No entanto, hora ou outra encontram corpos contrários que estancam seu poder de existir. Em contrapartida, as noções *menos universais* são adquiridas de interações diretas e positivas, isto é, quando um corpo convém com outro, dessa afecção passiva alegre – nada se sabe da causa, forma-se uma noção menos ampla. É uma noção comum referentes a esses dois corpos (Ibidem).

Com relação a isso, a primeira medida da razão é evitar paixões tristes, contudo, a paixão alegre ainda é causa inadequada, já que nada se sabe sobre a causa da afecção, isto é, apenas se tem a indicação do “efeito do objeto sobre nós” (Deleuze, 2017, p. 317). No entanto, as paixões alegres são aquelas que dão melhores condições de se formar uma ideia adequada. Mas isso ocorre em função da mente compreender o que há de comum entre o seu corpo e o corpo exterior, obtendo uma referência maior dessa afecção. Essa atividade da mente é uma orientação de como agir diante determinada situação de um corpo que eleva essa potência. Dessa maneira, “a ideia adequada se explica pela nossa potência de compreender, logo, pela nossa potência de agir” (Ibidem), uma capacidade de organizar as condições de uma paixão alegre para se beneficiar dessa acumulação dessas alegrias.

4.4.3 AS IDEIAS ADEQUADAS COMO PASSAGEM DA PAIXÃO À AÇÃO

Sem essa atividade da mente, a alegria passiva é ainda irracional, enquanto faz o *conatus* (desejo) operar por um objeto do qual não se tem ideia adequada alguma. Segundo Deleuze, as *noções comuns*, o ordenamento das paixões alegres já é uma alegria ativa, porque é um âmbito de conhecimento que nos faz compreender as condições para elevação de potência. Ordenar os encontros é o que permite a distinção entre alegria passiva e a ativa, isto é, gerada por um corpo exterior ou gerada internamente, diz-se, então, que é uma distinção de razão (E V, prop. 3, dem. Apud Deleuze, 2017, p. 306).

Diz Deleuze, os desejos de razão, então, substituem o encadeamento irracional dos desejos. Ocorre em função da capacidade de ordenar e encadear as imagens das afecções do corpo, “segundo uma ordem conforme o entendimento” (E V, prop. 10 e dem. Apud Deleuze, 2017, p. 318). Vejamos como Deleuze opera a descrição espinosana sobre a passagem da passividade à atividade em quatro momentos fundamentais, como descrição geral do percurso epistemológico espinosista:

1º) Alegria passiva que aumenta nossa potência de agir, da qual decorrem desejos ou paixões, em função de uma ideia inadequada; 2º) Em benefício dessas paixões alegres, formação de 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 desejo que pertencem à razão, e que são verdadeiras ações. Assim se realiza o programa de Espinosa: não suprimir toda paixão, mas sim, em benefício da paixão alegre, fazer com que as paixões ocupem apenas a menor parte de nós mesmos, e com que nosso poder de ser afetado seja preenchido por um máximo de afecções ativas (Ibidem, p. 319)

Essa passagem da paixão à ação é oriunda da formação de uma ideia adequada (“clara e distinta”), como indicado por Espinosa no livro V da *Ética*¹²⁷. De acordo com Deleuze, não é que a “tristeza” seja comum a todos os seres, contudo, ocorre que todos os corpos estão sujeitos às leis de conveniência e, invariavelmente, são atravessadas por forças contrárias que degradam a potência do conatus. Nem por isso, essa condição pode ser considerada uma impotência total ou imperfeição dos seres. Na tristeza, a formação dessa noção comum é apreendida de forma mais universal. Com essas experiências acumuladas, um indivíduo consegue apreender noções das causas de uma desconveniência. Assim, identifica em que condições a interação entre dois corpos ocorreu a importunação de sua potência.

Embora seja uma noção mais universal, ainda é possível reter as causas específicas daquilo que desarranja a harmonia desse corpo, diminuindo sua potência. Ao conhecer e identificar essas causas pelas quais padece, a atividade cognitiva é reconhecida como uma alegria ativa. Por isso, quando essas condições são apreendidas, deixa de ser tristeza e, disso, decorre um sentimento de alegria ativa. Segundo Deleuze (2017, p. 320), é “o essencial do esquema precedente: tristeza; formação de uma noção comum; alegria ativa que daí decorre”¹²⁸.

Segundo Cíntia (2013, p. 257), a alegria é o meio pelo qual se tem a passagem do primeiro para o segundo gênero do conhecimento. Enquanto paixão, a alegria é sempre uma *indicação* de que um corpo convém com outro, um signo relativo ao aumento de potência (Ibidem). Entretanto, nem todas as interações aumentam a potência do indivíduo, há aquelas que fragilizam esse poder. Daí que existe “a necessidade de ‘uma *seleção* dos afetos passionais, e das ideias de que eles dependem, que deve liberar alegrias, signos vetoriais de aumento de potência, e repelir as tristezas, signos de diminuição” (Deleuze, 1993, p. 178–179 Apud Da Silva, 2013, p. 210, nota 292).

¹²⁷ Segundo Deleuze, “entretanto, Espinosa não reserva essa tese para o sentimento de alegria, ele afirma que ela é válida para todo sentimento: ‘Não há afecção alguma do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto’” (E V, prop. 4, e cor. Apud Deleuze, 2017, p. 319).

¹²⁸ Deleuze (2017, p. 320) concebe duas formas de se ler os dois momentos em que as “noções comuns” aparecem na *Ética*: a primeira, as noções comuns analisadas do ponto de vista mais especulativo, descrito pelo livro II, sistematizando, em ordem lógica, das mais universais às menos universais; no livro V, no entanto, Espinosa visa descobrir a *função prática* das “noções comuns”, na medida que é ideia adequada da afecção. Uma alegria ativa encontrada em noções menos gerais, relacionadas a interação de dois ou mais corpos.

O primeiro esforço da razão é evitar o encadeamento das paixões tristes, tentativa de conjurar os encontros ruins, buscando paixões alegres tanto quanto possível. Entretanto, essa *seleção* é conturbada, pois “as alegrias e as tristezas, os aumentos e as diminuições, os esclarecimentos e os assombreamentos costumam ser ambíguos, parciais, cambiantes, misturados uns aos outros” (Deleuze, 1997, p. 163). Entretanto, o segundo esforço da razão é oriundo do momento em que, ao ser afetada por paixões alegres, a razão recolhe e organiza, por ensaios e tentativas, os *signos*, as indicações.

O que antes era uma “experiência vaga”, agora é uma ideia adequada, precisamente, porque se entende o que há de comum entre dois corpos em relação específica. Por isso, as primeiras noções comuns surgem das menos universais, relativas apenas a um corpo e ao corpo que com ele convém. Do ponto de vista deleuziano, essas noções desempenham papel extremamente importante, já que permite mapear os bons encontros (Deleuze, 2017, p. 321). Essa operação da mente “nos coloca em posse de nossa potência de agir e de compreender” (Ibid.). A paixão alegre é um princípio indutor: é de sua acumulação que se encontra as condições para ser ativo ou, pelo menos, mais capaz de subverter os encontros ruins (Ibidem).

A partir do terceiro esforço da razão, formam-se noções universais, construídas pela experiência singular e acumulada de encontros variáveis - inclusive aqueles contrários à nossa potência de pensar/agir. Com efeito, torna-se possível reconhecer, de forma geral, aquilo que convém ou não à nossa potência. Trata-se da capacidade de conhecer a causa da tristeza (nossa miséria) para disso tirar proveito e a transformar em alegria ativa (Deleuze, 2017, p. 321). Essa transformação se dá pela compreensão das relações entre nosso corpo e os corpos que nos afetam negativamente. Seria uma forma de reduzir possíveis, do ponto de vista humano, encontros que desagreguem a nossa potência – tarefa pela qual se adquire com o tempo.

Falou-se de certa capacidade cognitiva de organizar os signos em noções comuns. Trata-se da passagem do primeiro ao segundo gênero que transforma signos inadequados em ideias adequadas (Deleuze, 2017, p. 325): o *estado de razão* é esse conhecimento por noções comuns que fundam, ainda segundo Deleuze, “uma nova religião”. Em contrapartida, a religião dos profetas é rica em imaginação e pobre de entendimento, noções oriundas do primeiro gênero. Seria uma religião do entendimento, porque “toda noção comum nos conduz à ideia de Deus”, substituindo os *signos* pela *expressão* no bojo da noção comum (Ibidem).

Ainda que essas noções promovam “um hiato entre o primeiro e o segundo gênero” (Ibidem, p. 329), de forma alguma são opostos mutuamente. Formam-se ideias adequadas pela

cadeia de signos vasta. O hiato ocorre em função das produções imediatas de cada gênero, quais sejam, um pela via da ideia inadequada e outro pela ideia adequada. Entretanto, existe uma correspondência entre ambos: o adequado é dependente das imagens de outros corpos sobre o nosso, necessita das oscilações afetivas que as acompanham. Assim, é destacado um ponto importante:

Vimos, primeiramente, que o estado civil ocupava o lugar da razão, preparava a razão e a imitava. Isso seria impossível se as leis morais e os signos imperativos, apesar de contrassenso que implicam, não coincidissem de certa maneira com a ordem verdadeira e positiva da Natureza. Da mesma maneira, o maior esforço da sociedade consiste em escolher signos e instituir leis cujo conjunto coincida ao máximo com a ordem da natureza e, principalmente, com a subsistência do homem nessa ordem (Ibidem, grifos nossos)

Ora, os signos imperativos são fundamentais para viabilizar um estado civil. Reúne-se um conjunto de signos cuja objetividade é salvaguardar a existência dos associados. É necessário frear a variabilidade dos signos, porque ele dispõe de “possibilidades próprias à imaginação”¹²⁹ (Ibid.) que o entendimento não tem. Segundo Deleuze (Ibidem), para alcançar as noções comuns, é imprescindível o primeiro esforço da mente para organizar as imagens de paixão-alegria que, enquanto imagens, ainda são inadequadas, mas que eleva a potência de um indivíduo. Um esforço esboçado no âmbito do primeiro gênero, em meio à desorganização de signos de afecções distintas, cuja predominância é a utilização dos recursos da imaginação (Ibid.).

4.4.4 A NOÇÃO COMUM COMO CONDIÇÃO PARA O TERCEIRO GÊNERO

Resta-nos, agora, entender como as “noções comuns” são condições para o conhecimento, precisamente, porque o “comum”, exprime o campo comum da natureza, enquanto as essências comuns estão referidas como expressão de uma mesma substância – tematização do “plano de imanência” em Deleuze. É pelo contato entre os corpos que se compreende a concatenação do comum entre eles. É a maneira pela qual Deus se exprime nas essências. As ideias, por sua vez, denotam o momento de atividade da mente, promovendo um “arranjo” dos afetos imanentes à Natureza (da Silva, 2013, p. 245). A razão, a partir dos signos, seleciona e encadeia os termos de acordo com aqueles que aumentam nossa potência de agir. Segundo Cíntia (2013, p. 309), se existe uma correspondência entre as imagens mutiladas e as noções comuns, poder-se-ia destacar também uma relação entre razão e imaginação. No

¹²⁹ “A partir de palavras e imagens podemos combinar mais ideias do que a partir unicamente dos princípios e noções, sobre os quais está construído todo nosso conhecimento natural” (TTP, cap. 1, II, p. 106 Apud Deleuze, 2017, p. 329).

entanto, a imaginação opera como instrumento da mente para pensar essas noções gerais. Dessa forma, as noções “só são aplicáveis ao que pode ser imaginado” (Ibidem).

De outra sorte, se há limites bem delimitados entre o primeiro e o segundo gênero, isso não pode ser verificado na relação entre ambos os gêneros, porque eles operam em *noções comuns*, mas Deus não é uma noção comum. As ideias adequadas descrevem apenas as “propriedades comuns”. Mas ainda não fornecem uma ideia adequadas de *nós mesmos* e do *entorno* (Deleuze, 2017, p. 343), porque essas noções se limitam ao que é imaginável (Da Silva, 2013, p. 310).

Com efeito, o problema do conhecimento está posto da seguinte forma: conhecemos o corpo por afecções que ele troca com outros, mas disso só se retém ideias inadequadas — “só conhecemos a nós mesmos pelas ideias dessas ideias” (Deleuze, 2017, p. 342). Mas o que isso significa? Poderíamos dizer que as noções comuns não nos dão as condições imediatas do existir, mas fornecem os meios necessários para identificar as características compartilhadas por todos. É a potência da razão em compreender a ideia das coisas do ponto de vista da eternidade. De outra forma, no terceiro gênero, como supracitado, também surge como expressão das noções comuns. Porém, é a capacidade do espírito de entender a essência de um corpo sob o ponto de vista da eternidade. Destaca-se, portanto, a diferença entre as alegrias desses dois gêneros. Vejamos em Deleuze (Ibidem):

E, mais geralmente, Espinosa está no direito de distinguir duas formas de atividade do espírito, dois modos sob os quais somos ativos e nos sentimos ativos, duas expressões da nossa potência de compreender: ‘[...] É da natureza da razão conceber as coisas sob uma espécie de eternidade [segundo gênero], e pertence também à natureza do espírito conceber a essência do corpo sob uma espécie de eternidade [terceiro gênero]; e além dessas *duas coisas*, nada mais pertence à essência do espírito’

Assim, parece, pelo que se constata da interpretação deleuziana, que o segundo gênero permite que nos concebamos como *sendo parte* ativa enquanto, pelo encadeamento dos corpos, organiza os encontros que lhe chegam e colocando-os em ordem com base naqueles que mais elevam sua potência de existir. A natureza da razão organiza suas afecções, em que o indivíduo consegue compreender como determinada coisa o afeta e afeta outros indivíduos. A noção comum é um conhecimento das relações, desde que o contato seja de composição desses corpos. Elas propõem uma espécie de pensamento sem a imagem, isto é, descrevem a alteração dos processos internos numa dada relação com outro. Ela não é o conhecimento de Deus, é apenas uma ideia adequada do que se pode reter das leis universais da natureza (Da Silva, 2013, p. 310).

No segundo gênero, o atributo se exprime como “comunidade” (Ibid. p. 311). A ideia de Deus se localiza na extremidade das noções comuns, sempre como uma passagem. Isso só ocorre como consequência da dependência desse âmbito de conhecimento das suas afecções adventícias (Deleuze, 2017, p. 334), isto é, sempre guiado por uma afecção passiva (paixão-alegre).

No terceiro gênero, o atributo exprime a univocidade dos modos em relação a Deus. O atributo deixa de ser analisado sob o ponto de vista da “propriedade comum” para ser concebido como um dos elementos que constituem a “*essência singular* da substância divina e como aquilo que contém todas as *essências particulares* dos modos” (Da Silva, 2013, p. 311). No terceiro gênero, os modos deixam de ser concebidos apenas como coisas que possuem um ou outro aspecto em comum que os tornam mais ou menos semelhante. Agora, eles são vistos como dependentes uns dos outros, tal como ocorrem com suas dependências em relação a Deus (Deleuze, 2017, p. 346).

A “ciência intuitiva” se apresenta como conhecimento das “essências particulares”, no qual, cada indivíduo, localiza-se como uma expressão de Deus como próprio princípio de produção (Da Silva, 2013, p. 312). Assim, vejamos como Deleuze (2017, p. 345) avalia a questão:

As ideias do terceiro gênero não se explicam apenas pela nossa essência; elas consistem na ideia dessa própria essência e de suas relações (relação com a ideia de Deus, relações com as ideias das outras coisas, sob a espécie da eternidade). A partir da ideia de nossa essência como causa formal, a partir da ideia de Deus como causa material, concebemos todas as ideias tal como estão em Deus. Sob o terceiro gênero do conhecimento, formamos ideias e sentimentos ativos em nós, tais como estão imediata e eternamente em Deus. Pensamos como Deus pensa, experimentamos os próprios sentimentos de Deus. Formamos a ideia de nós mesmos tal como ela está em Deus e, pelo menos em parte, formamos a ideia de Deus tal como ela está no próprio Deus: as ideias do terceiro gênero constituem, portanto, uma dimensão mais profunda do inato, e as alegrias do terceiro gênero são as únicas verdadeiras afecções da essência nela mesma. Certamente parece que estamos chegando ao terceiro gênero de conhecimento

Conhecer pelas essências é conceber o real de forma direta e imediata, quer dizer, é ter a compreensão plena de sua natureza e de tudo ao redor como produto de uma só e mesma coisa. Esse gênero produz um “conteúdo independente” (Ibidem, p. 346), na medida em que a alegria não depende de impressões sensoriais (afecções passivas). No entanto, segundo Deleuze (Ibid., p. 347), quando Espinosa trabalha a beatitude, o faz colocando-a como uma alegria ativa. Esse afeto ativo é sempre acompanhado da ideia adequada de uma essência relacionada à essência de Deus. Para Deleuze, como sugere Cíntia, no terceiro gênero, o indivíduo identifica

sua essência como um grau da potência divina, acompanhada da “ideia de Deus como causa material” (Da Silva, 2013, p. 313).

Nesse sentido, quando as noções comuns são relacionadas ao segundo gênero, as ideias adequadas surgem como um esforço para ser mais afetado por paixões alegres do que por paixões tristes. É um conhecimento sistemático relacionado àquilo que se percebe da interação dos corpos, mas ainda é passivo em função da dependência de fatores externos para elevar essa potência (*alterius iuris*). Quando essas noções são referidas ao terceiro gênero, o esforço agora é de ser afetado por mais alegrias ativas do que por paixões alegres. Diferem justamente porque esse afeto ativo é oriundo do próprio indivíduo, isto é, ele próprio é causa do aumento de sua potência, porque tem o conhecimento adequado do próprio corpo; portanto, a alegria vem de sua própria ação (*sui iuris*) como uma capacidade inventiva diante dos encontros, dos quais também se tem ideia adequada da *essência* desses corpos. A interpretação deleuziana das *noções comuns*, “em termos de lógica do agenciamento, trouxe à luz a força constitutiva real da prática espinosista” (Hardt, 2000, p. 167).

Todavia, no existir (enquanto dura), os corpos estão sujeitos a todos os afetos, inclusive as tristezas. Por isso, há a exigência de estabelecer procedimentos que consigam “tratar” a imagem. Para maior consistência e precisão desses procedimentos, Deleuze (2017, p. 348) afirma que é fundamental que alguns aspectos sempre estejam no horizonte de análise: como um corpo é agitado; quais as causas que o fazem agir dessa ou de outra forma; como meu corpo se relaciona com outros; como os corpos se relacionam com a totalidade da natureza. A questão aqui é de proporção: “trata-se de fazer com que as ideias inadequadas e as paixões ocupem a menor parte de nós mesmos” (Ibidem).

Conhecer por essência não significa uma espécie de purificação da alma que só ocorre do ponto de vista do intelecto. Pelo contrário, vimos que a essência, na interpretação deleuziana, é tomada como “grau de potência” ou uma intensidade (da Silva, 2013, p. 312). A essência aqui possui realidade física (*res-physicae*), enquanto movimenta as partes extensivas de um corpo numa variação de movimento e repouso específica e particular. Um corpo específico é a essência desse corpo enquanto existe. Trata-se de uma realidade física que “é uma realidade intensiva, existência intensiva (Deleuze, 2017, p. 349).

Essa parte intensiva tem a necessidade de ser concebida como eterna, enquanto é um grau da potência da substância, ainda que essa intensidade não possa ser concebida por si mesma. Apesar disso, a eternidade de uma essência particular ocorre em função da sua causa,

a manifestação da substância infinita (Ibidem)¹³⁰. É no terceiro gênero que o intelecto apreende a si e o entorno *sub specie aeternitatis* (sob a perspectiva da eternidade). A ordem necessária da Natureza é apreendida, não como casos isolados no tempo, mas como constituídas de parte de uma mesma substância atemporal.

Mas em que sentido, segundo Deleuze (2017, p. 355), a vida é uma prova na perspectiva espinosana? Ou ainda, de que valeria o esforço de existir se, na morte, tudo se finda? Fiquemos com o uso metafórico da “salvação” para responder a tais questões. Para fins conclusivos, poder-se-ia concordar com a afirmação de que “tudo finda”, mas “é preciso viver até lá” (TTP, cap. 16, II, p. 259 Apud Deleuze, 2017, p. 295). Os gêneros do conhecimento nos mostram que o existir é dinâmico.

Os indivíduos são a todo momento estrangidos por forças externas que continuamente os atravessam. Consequentemente, a todo momento são envolvidos por *paixões* geradas por afecções de outros corpos que os *constrangem a existir e agir* de uma ou outra forma. Nesse sentido, parece que o intento espinosano é de entender como a natureza humana é estrangida por essas forças contrárias e determinar em que condições podemos ser *livres* e se é possível a liberdade. O primeiro gênero de conhecimento parece indicar as condições materiais e cognitivas que colocam os humanos em servidão.

Ora, a consciência, vimos, é uma experiência vaga, formada pelo reconhecimento dos corpos. A consciência é apenas um dado transitivo, isto é, apenas reconhece as imagens impressas de outro corpo sobre o seu. Por isso, seria lícito dizer que a consciência é constituída apenas pelos efeitos de corpos externos que conduzem o agir. A consciência é apenas o efeito e não a causa da ação. Assim, faz-se necessário ultrapassar a consciência, aprimorando as capacidades cognitivas para que se consiga reverter a condição natural de nosso conhecimento.

Por isso, os outros dois gêneros de conhecimento surgem como essa possibilidade de ultrapassar o campo da consciência. Meio pelo qual se pode, pelo campo racional, conhecer objetivamente as relações a que estão submetidos. Viu-se que existe uma diferença sutil entre o segundo e o terceiro gênero. Contudo, apesar da diferença, ambos buscam expurgar a tristeza,

¹³⁰ A interpretação deleuziana analisa com cuidado a *teoria da imortalidade* e seu problema quanto às noções de “duração” e “eternidade” e, logicamente, a “morte”. Cf. Deleuze, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução de GT Deleuze, coord. Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017, pp. 350–355.

porque esta neutraliza a capacidade de determinado indivíduo de pensar, agir e viver. De um lado, paixões alegres; de outro, alegria ativa, respectivamente.

O domínio das alegrias, ou melhor, das ideias adequadas permite que se construa meios para que se consiga aperfeiçoar as condições de existência. Ora, diz Deleuze (2017, p. 357), “durante nossa existência, fizemos de nossa parte intensiva a parte mais importante de nós mesmos”. Quando as partes extensivas deixam de se efetuar (pela sua desagregação), aquilo que explica esse conjunto é justamente a quantidade de afecções ativas ou passivas que o preencheu. São as afecções que explicam um corpo efetuada (finalizado): se preenchido, durante a existência, por afecções passivas, esse corpo é explicado pela sua condição diminuta, isto é, dominado por paixões tristes e constrangimentos; do contrário, quando preenchidos por afecções ativas, é essa alegria que explica sua existência (Ibidem).

4.4.5 A CIÊNCIA INTUITIVA COMO READEQUAÇÃO DO INTELECTO

A vida é um desafio há porque são poucas coisas do mundo que compreendemos bem (Deleuze, 2009, p. 141). Uma necessidade vital dos signos. A sociedade é justificada dessa mesma forma, à medida que um organismo social seleciona um conjunto de signos fundamentais à vida. Disso resulta as “relações de obediência e comando” e o conhecimento é o que retira essa necessidade de conhecer e de comandar. Sair dessa cadeia de signos é tarefa verdadeiramente difícil, porque é essa a condição basilar da capacidade de conhecer. A “via da salvação” (Deleuze, 2017, p. 357) é uma empreitada demasiada lenta — não é simples para organizar a ordem dos encontros, isso leva tempo e experimentação. Na maior parte do tempo, os indivíduos estão fixados em paixões tristes em função desse entendimento limitado que separa do seu poder de existir, sua capacidade para agir. Quanto menos um corpo se coloca em movimento, menor é sua compreensão de mundo. A ignorância sempre fundamenta um sistema de obediência.

É a capacidade de pensar que retira o humano do constrangimento dessas forças e o coloca na via da salvação. Conhecer as essências tal como elas estão em Deus é o que permite, para além de apenas conhecer a dinâmica dos corpos, assumir um “devir ativo”, isto é, utilizar esses conhecimentos dos corpos para criar novas formas de vida e de relações (Deleuze, 2017, p. 358). Já vimos, as alegrias do segundo e terceiro gênero não indicam uma variação na potência de agir (Da Silva, 2013, p. 314), contudo, a passagem de um para o outro marca a reivindicação da posse plena dessa potência.

O “amor intelectual de Deus” gera uma alegria que acompanha a ideia de sua causa (Ibidem, p. 313). O conhecimento de Deus é o domínio das relações enquanto se tem posse formal de agir (Deleuze, 2009, p. 142). As ideias adequadas rompem com o domínio dos signos e, conseqüentemente, desagrega-se do domínio simbólico e do sistema de obediência que o explica. “Nesse sentido, descrevem um estado de beatitude” (da Silva, 2013, p. 315).

Não se pode considerar a existência como uma prova diante de uma moral¹³¹. É, em última análise, “uma prova física ou química” (Ibid.). O *amor intelectual* nos incentiva a buscar um entendimento objetivo do mundo. O sentido de “emenda” (*emendacio*) funciona para retificar os modelos que, de alguma forma, mascaram o real e tomam a transcendência como causa do movimento dos corpos. O sentido epistemológico do espinosismo é uma pretensão de corrigir os preceitos que fundamentaram uma interpretação de mundo que utilizam as paixões tristes e ideias inadequadas para exercer poder sobre o ânimo dos indivíduos, propensos a aceitar a tirania e ainda a lutar por ela.

Essa epistemologia é também, parece-nos, um convite: o desenvolvimento racional coloca os indivíduos em novas práticas e maneiras de se organizar politicamente. A Natureza é imanente ao mundo, a expressão é um princípio ordenador (da Silva, 2013, p. 315): Deus participa, de igual modo, de todos os processos que produz. Nesse sentido, as relações são internas, não transcendentas. Os afetos são inerentes ao modo humano, faz parte de sua maneira de existir e impactam diretamente no campo de produção humana — ética, cultura, política, etc.

Apesar dos riscos que essa dinâmica traz consigo — as paixões tristes, ideias inadequadas, superstição e transcendência —, a beatitude permite com que nos preservemos de experimentar a tristeza (não a suprimir). O *problema da expressão* encontra seu acabamento com a alegria (Ibidem). O “devir ativo” é essa capacidade de reivindicar a criação, porque elas exprimem a essência produtiva de Deus, usufruindo dessa potência e *agindo* como grau ativo dessa Natureza para ter afecções que se expliquem pela nossa própria essência (Deleuze, 2017, p. 358).

Por fim, o sentido de “salvação” é puramente material, em Deleuze, é voltado ao âmbito prático. A imanência é a “recriação da lógica e da ontologia” (Deleuze, 2017, p. 359), porque esta aborda o mundo a partir das relações de poder realizadas em sociedade. Assim, o terceiro gênero do conhecimento é a redescoberta da Natureza, “um novo ‘materialismo’ e um novo

¹³¹ “Não há sanções morais de um Deus justiceiro, nem castigos, nem recompensas, mas conseqüências naturais de nossa existência” (Deleuze, 2017, p. 357).

‘formalismo’” (Ibidem). A lógica e a ontologia tradicional, que compuseram as principais interpretações de mundo (sua importância é medida pelo seu caráter nocivo), impuseram noções abstratas de “Justiça”, de “Bem”, de “Política”. Seu produto, vimos, é a hierarquia e obediência. Por isso, a recepção deleuziana insiste no aspecto essencial do espinosismo de promover, quanto antes, a separação entre o domínio dos signos (equívocos) e o domínio da expressão (unívoco).

A pretensão de universalidade e os dualismos serviram mais para condicionar o desejo (a alguma coisa) do que descrever como essa noção atravessa toda a noção política. Essa é a materialidade: buscar novos caminhos que garantam meios para que todos possam realizar sua potência. Novas formas de existir e pensar são virtude do indivíduo livre. Se a imanência é compreendida como conexões múltiplas e variadas, as práticas políticas podem ser mais flexíveis e adaptadas às condições particulares dessas realidades concretas, também múltiplas e variadas. O conhecimento das relações afetivas que compõem o campo social e político permite um agir imediato sobre as decisões que diretamente afetam essas vidas (a utilidade do corpo social para superar um estado de maior impotência).

A proposta política de Espinosa perpassa a noção de alegria em termos de efetuação de potência (Deleuze, 2009, p. 171). As ideias adequadas só são possíveis de afecções alegres pelo que é comum entre os corpos. A associação dos indivíduos é oriunda desse cálculo racional, originado pela conveniência dos corpos, resultado da alegria. Essa capacidade inventiva do terceiro gênero mobiliza o espaço político para construir as condições materiais para que todos possam efetuar suas potências de existir e de serem ativos. Precisamente porque a tristeza fragiliza os indivíduos ao ponto de os tornar governáveis.

Não temos muito o que concluir. Sobraram mais questionamentos. Seriam as “noções comuns” uma retomada de luta pelas camadas populares que não gozam de condições adequadas de vida (apesar de direito)? Assim como poderíamos pensar nas causas que colocam a classe trabalhadora em situação de miséria, isto é, formar uma ideia adequada da má distribuição dos recursos que impactam nas camadas subalternas.

Se a mencionada “linguagem da univocidade” (Deleuze, 2017, p. 370) mostra a expressão como princípio ordenador. Em “Espinosa e nós” não se trata mais da afirmação da singularidade da substância, e sim de expor as bases de um “plano de imanência” que condensa tudo em seu interior (Deleuze, 2002, p. 127). Esse plano “só retém movimentos e repousos, cargas dinâmicas afetivas (Ibidem, p. 133). Tudo se dá em coordenadas afetivas: a *longitude* como variação de movimento e repouso entre os corpos menores e os maiores conjuntos — o

corpo social, por exemplo; a *latitude* como os “diversos estados intensivos de uma *força anônima*” (Ibid., p. 132).

A imanência é o plano que permite enfrentar os desafios deixados pela modernidade (daí a atualidade e a importância de Espinosa à filosofia contemporânea). Considerar os afetos e as determinações desejantes nos processos políticos é um dos privilégios de Espinosa, porque pensou uma ontologia do caos em que tudo se identifica em Deus. Uma maneira de pensar que se posiciona “para além da representação ideal, descobre-se o exprimido como o terceiro que torna as distinções infinitamente mais reais, a identidade infinitamente melhor pensada” (Deleuze, 2017, p. 373).

Esse plano concebe uma realidade complexa, atravessada de forças e transformações. Emendar o intelecto é, sobretudo, aproveitar-se dessa realidade caótica como recurso fundamental para a criação e produção de pensamento (conceito) para fornecer respostas com lastro na materialidade produtiva. Por isso, ele se opõe ao plano teológico que organiza e desenvolve um arranjo hierárquico (Deleuze, 2002, p. 133), cujo critério é estabelecido em função de uma dimensão suplementar (o transcendente). Um pensar alimentado com signos e abstrações de ordens fixas. A Ética termina com a alegria ativa que marca a posse formal do seu próprio agir, resultado de um longo esforço da razão para transformar a imagem em ideias claras e distintas, permitindo serem autônomos no seu agir. O *Espinosa de Deleuze* propõe uma linguagem falada somente pelos corpos, cuja semântica exprime, senão, a busca por melhor efetuação de seu poder de existir, conhecer e agir, que estão medidas e entrelaçadas por esse conceito.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, fizemos um longo percurso para entender a recepção de Deleuze sobre Espinosa, sobretudo, um *Espinosa* idiossincrático diante das demais recepções francesas. Nesse sentido, o primeiro capítulo logrou realizar uma breve análise historiográfica, identificando, como chamamos, as “três fases do espinosismo”. A partir disso, o intento é de posicionar a terceira onda interpretativa dos franceses diante das outras fases, situando, sobretudo, a recepção de Deleuze e a atmosfera intelectual na qual foi publicado *o problema da expressão*.

Certamente, pelo o que vimos, Espinosa foi bastante mal interpretado em boa parte das recepções de seus textos. Algumas leituras das obras espinosanas foram analisadas sob o ponto de vista filosófico de outros autores (destaca-se a leitura cartesiana de Espinosa) ou como fruto

de intercorrências históricas (recebe demasiadas acusações pela noção de “deus”); outras, com simplificações quanto ao tema da substância (fazer da filosofia de Espinosa um intelectualismo). Mas todas elas deixaram diversas impressões sobre a filosofia de Espinosa: o malgrado de considerar esse pensamento dúbio; ser tomado como um herdeiro da filosofia medieva, ou ainda, um cartesianismo degenerado.

Entretanto, no idó século XX, em função da atmosfera política, Espinosa passa a ser frequentado entre os franceses. Althusser e seus sucessores trazem a perspectiva política da filosofia espinosana, muito em função da proposta de instaurar um materialismo que esteja desvinculado a qualquer tipo de idealismo. Esse momento da recepção francesa tem por compromisso resgatar as bases materialistas de Marx e o afastar do idealismo da dialética em Hegel.

Em contrapartida, outra corrente de leitura ficou popular na França, buscando restituir os erros interpretativos na *história da filosofia espinosana*. Dessa forma, essa corrente retoma alguns críticos emblemáticos que produziram apenas caricaturas à sombra de tudo aquilo que se chamava de “espinosismo”. Foi senso comum entre os críticos que as passagens sobre a substância eram uma blasfêmia (e talvez fosse mesmo), mas nem de perto era uma leitura a partir do próprio autor. Problemas interpretativos foram gerados por leituras já com determinado viés de outras concepções.

Observa-se que grandes autores poderiam ser destacados. No entanto, para fazer esse apanhado geral da pesquisa, fiquemos com o caso de Martial Gueroult, responsável por empreender respostas contundentes às críticas de Hegel que desconsiderava o caráter prático do espinosismo, alegando que a substância suprime o campo do sujeito e com isso não se tem uma prática (relembremos, “Deus é demasiado”). Ele foi quem operou um “olhar científico” do espinosismo, orientando-se de forma contrária ao hegelianismo. Certamente, Deleuze foi um desses influenciados pelos críticos de Hegel (não nos esqueçamos de Jean Hyppolite, seu orientador). Entretanto, Deleuze apresenta uma linha interpretativa sofisticada, pois se utiliza da História da Filosofia para fazer o contraste das concepções dos dualismos e identidade a que *o problema da expressão* se opõe com o papel dinâmico do atributo.

Nesse sentido, o segundo capítulo focou na *expressão* e seu funcionamento. Esse é o meio pelo qual conseguimos entender como essa interpretação idiossincrática redimensiona a filosofia espinosana, propondo uma alternativa de modernidade, uma saída dos modelos vigentes a partir da *ciência intuitiva* que se faz no bojo ontológico da expressão.

Compreendemos a dificuldade de entendimento desse capítulo, mas novas maneiras de pensar são um desafio inerente à criação de uma nova lógica, mas em função do abandono de categorias referenciais da lógica de pensamento vigente, abandonando a “confusão do ilogismo e do irracionalismo, quando ela própria fixa seus limites ao estimar que o fora só poder ser ‘mostrado’” (Zourabichvili, 2016, p. 53).

Esse é o desafio dado por Deleuze ao seu leitor nas duas primeiras partes de sua tese complementar de doutoramento. Aqui, visou-se apresentar a base ontológica para um novo código interpretativo, que serve como um importante fundamento para a proposição de um novo pensar/agir que leva em consideração o princípio que rege toda a Natureza. Assim, o esforço do segundo tópico dessa pesquisa foi servir justamente de estatuto ontológico para reformular noções de política, ética e afins, todas elas atravessadas por demandas da sobrevivência.

Com efeito, as obras deleuzianas frequentemente possuem esse aspecto de um “anti-hegelianismo degenerado” expresso em *Diferença e repetição* (1968), por exemplo. Em *Espinosa e o problema da expressão* (1968), vê-se um texto que também segue a mesma linha, sempre propondo uma disjunção ontológica fundamental entre seu projeto filosófico e a dialética. A título de recordação, o problema central de Deleuze é a saída das diretrizes básicas da *contradição*.

A busca por romper com a lógica da negação visa evitar que seja concebido um “falso movimento” da realidade onde a experiência da diferença é limitada às bordas representacionais do conceito, isto é, a signos que subordinam as diferenças em critérios essencialistas e universalizantes. Trata-se de um quase-movimento de constante passagem, mas onde tudo aquilo finito permanece.

Em outras palavras, não há verdadeira diferença, mas sim um princípio de identidade nos limites de uma consciência psicológica. Dessa forma, existe a necessidade deleuziana de conceber uma realidade que seja tomada pelo seu aspecto positivo, como um processo dinâmico, “uma força anônima” que impulsiona toda a produção do real (Deleuze, 2017, p. 30). Assim, a realidade é animada por um constante fluxo, sempre em transformação.

Observou-se no *problema da expressão* que a determinação de como se concebe o real pode ter impacto na diretriz normativa que determinada sociedade adota. As tendências que partem de uma transcendência orientam o agir e o julgar de acordo com critérios exteriores. A ação é ligada aos processos de clivagem e sacrifícios que acabam em sistemas de obediência e

hierarquia. É um “plano de organização” que busca se apropriar de aparelhos de formação de sujeitos. Por isso, compreendemos que a transcendência é um modelo interpretativo que traz consigo um pacote de leis, códigos, hábitos e valores, todos esses mediados pela identidade. A lei moral mistifica o mundo.

Na imanência, por sua vez, a realidade está vinculada tão somente aos princípios das leis da Natureza. É a proposição da causa imbricada no efeito, ou seja, tudo aquilo que existe remete à substância infinita como sua causa. O campo de atuação humano é intimamente ligado à Natureza como princípio produtor, não havendo desconformidade entre suas ações e Deus. Assim, vimos que a interpretação deleuziana abordou o problema sobre dois pontos de vista. O primeiro é o da substância se exprimindo nos atributos. O segundo é trabalhada a questão dos atributos se exprimindo nas essências de modo, o “verdadeiro campo de produção”.

A partir disso, pode-se observar como Espinosa, segundo Deleuze, dá um passo adiante no princípio de univocidade. Mas o faz precisamente com o papel dinâmico dos atributos que, ao mesmo tempo, remetem à essência da substância (*explicare*); ainda produz sua atualização, enquanto contém, em seu interior (*involvere*), todas as naturezas modais. A expressão como um plano de composição unívoco.

Para chegar a tais conclusões, muito se valeu do cartesianismo. É verdade, apesar das inconsistências conceituais demonstradas por Deleuze, essas imprecisões se tornam fundamentais para compreender o horizonte de crítica da Ética. Por isso, o *Espinosa de Deleuze* é, sobretudo, um *anticartesiano*. Como podemos observar, a interpretação deleuziana primou demonstrar passo a passo da diferença entre Espinosa e Descartes, quanto à aplicabilidade dos tipos de distinções adotadas para trabalhar conceitos como *substância*, *atributo* e *modo*.

A redefinição da substância como *única e absolutamente infinita* é fundamental para uma nova concepção do atributo no conjunto. A insistência deleuziana na função do atributo na ontologia espinosana se dá no caráter materialista do atributo, retirando-o do campo do entendimento, pois não é *atribuído* pelo entendimento. Na realidade, ele é *atribuidor* na medida em que é nele que ocorre a verdadeira produção, o momento de atividade que garante a constante atualização da substância. Sem, contudo, deixar de garantir a unidade da substância.

Lembremos as premissas: há várias substâncias por atributo; só há uma substância para todos os atributos. Os atributos atuam como agentes da autoprodução, mas exprimem a mesma essência eterna e infinita da substância. Tudo é deduzido dessa fórmula: “A expressão convém

com a substância, enquanto a substância é absolutamente infinita; ela convém com os atributos, enquanto estes são uma infinidade; ela convém com a essência, enquanto cada essência é infinita num atributo”.

Um atributo *constitui* a essência da substância e exprime-se nas essências de modo *contidas* em seu interior. Ponto fulcral para uma perspectiva do Uno internamente modificado e produtor seu próprio movimento de criação. Esse caráter ativo do atributo permite participação do modo finito no interior da substância. No segundo capítulo desta pesquisa, foi demonstrado como a univocidade dos atributos é a “pedra angular do todo o espinosismo” (Deleuze, 2002, p. 70) em que se consegue distinguir a “essência e existência da substância e as dos modos, conservando-se ao mesmo tempo, a unidade absoluta do ser” (Ibidem).

Já no terceiro capítulo, analisou-se como funciona a linguagem da univocidade. Se no segundo capítulo se primou por analisar a ideia de conjunto (movimento da substância e dos atributos). Este último tópico, focou-se no problema do ponto de vista das *partes* dessa natureza que estão em interação profunda, ou seja, como os modos atuam nessa interdependência.

Foram identificados diversos processos de relações, desde o menor dos corpos à formação dos grandes conjuntos políticos (afinal, a política é a interação de corpos que se agregam entre si). Utilizou-se, como recurso analítico, diversas passagens em que Deleuze comenta em seus *Cursos*, falando por Espinosa. Assim, todas as passagens do texto que Espinosa parece estar “sozinho” se referem às formulações deleuzianas, explicadas em formato de aula que, vez ou outra, parece confundir o “quem está falando”, mas “mas não é Spinoza quem tem que explicar o que diz Spinoza. Mas nós, em nossa modesta tarefa, é que temos que dizê-lo” (Deleuze, 2009, p. 272).

Dessa maneira, percorreu-se o processo “genético” de formação do corpo/mente do modo-humano a partir da dinâmica da *física extensiva e intensiva*, identificando o processo de individuação em Espinosa pela ótica de Deleuze, utilizando as proposições e escólios mencionados por ele. Vimos que essa física circunscreve a dinâmica de variação de potência/intensidade de um modo em determinadas condições; uma espécie de descrição de como os modos entram em composição (ou decomposição) uns com os outros — dinâmicas que ocorrem de igual modo em todos os *modos*. Além disso, pode-se observar que o conceito de *conatus* é, na verdade, um “anti essencialismo”, na medida que o dinamismo da Natureza oblitera qualquer finalidade previamente concebida diante do processo de produção de indivíduos.

O programa naturalista de Espinosa questiona: “O que pode um corpo?”. Num sentido mais imediato, poderíamos afirmar que a pergunta nos leva a analisar a construção política do *conatus*, isto é, como um conjunto de potências particulares entra em interação entre si ao ponto de formarem um sujeito político (o *multitudo*). Isso promove uma renovação quanto ao aspecto do “direito natural”. Vimos largamente que o *direito natural clássico* partia dessa predestinação política do homem, acompanhada de um conjunto de valores, regras e condutas para realização de tal finalidade (o dever).

A guinada espinosista é considerar que “sua essência é seu poder” (Deleuze, 2009, p. 96). Uma visão de direito herdada de Hobbes, na qual o direito de um indivíduo é definido por aquilo que ele pode. E quanto a este poder, vimos, transpassados por uma dinâmica afetiva, resultado de afecções de corpos em trânsito. O direito natural em Espinosa é definido pelo *esforço em perseverar na existência*. Os indivíduos se associam entre si não devido a uma pré-condição à política, mas porque todos possuem o mesmo desejo em cumprir suas demandas fundamentais, quais sejam, comer, defecar, beber e reproduzir. As alianças políticas surgem atravessadas por essas demandas.

Um estado de sociedade é frutífero aos indivíduos para poderem desempenhar tais demandas, apesar de certas renúncias (seu poder de julgar). Entretanto, esse cenário não é um campo harmônico (pelo menos não para nossa inteligência finita). Como todo jogo de forças, caótico. A sociedade civil se forma como proposta de ordenar os desejos particulares para não serem mais conflitantes entre si e que possam efetuar sua liberdade, pensada como efetuação plena do poder — “possui tanto direito quanto possui poder” (TP, 2).

A sociedade é pensada a partir dos critérios de como os homens podem realizar sua potência em melhor condição. Qualquer forma de obediência deve ser justificada, pois se inscreve em que todos “podem” (ontologicamente são iguais). Não há um estado de mando e obediência acordada no “pacto”. O problema é que, em campos de forças, algumas delas se organizam de modo a capturar o princípio ordenador do desejo e os mover a seu bel-prazer. Eles o fazem senão por uma mobilização afetiva para exercer *governo* dos fluxos dos desejos para “interditar e comandar” (Deleuze, 2017, p. 298).

O sistema afetivo em Espinosa identifica que alguns afetos (paixões tristes) fragilizam a forma como um indivíduo atua. Pela tristeza, potência para existir e potência para agir se enfraquecem. O papel crítico é de denunciar todos os modelos políticos que se assentam diante da produção imanente para distribuir doses de tristeza e de esperança. No entanto, mais

importante ainda, se a tristeza possui esse efeito, a busca é de como ser afetado por um máximo de paixões alegres.

Para tanto, vimos como o papel dos três gêneros de conhecimento é importante para identificar em que ponto específico, num infinito positivo, pode-se experimentar servidão. Por outro lado, desempenha uma importante saída desse sistema de subjugação a partir de um, se não for ousar demais, “racionalismo empírico”. Existe uma condição basilar para o modo humano poder apreender o mundo a partir de estímulos no corpo que se forma, instantaneamente, uma ideia na mente.

Dessa maneira, a forma de conceber o mundo se dá a partir de signos que não permitem ter uma noção clara do porquê determinado corpo nos afeta de uma forma ou outra. Esses signos não permitem que se determine as condições de suas afecções e, portanto, apenas possuem uma *ideia inadequada* dessa interação. Por meio deles, os juízos sempre são tomados por afecções pessoais. Pelas imagens, os indivíduos são ricos em imaginação e pobres em entendimento. A potência de imaginar é uma verdadeira capacidade de criar, dessas imagens, signos (indicativos ou abstrativos, imperativos e interpretativos).

Diante de tudo o que vimos, o encadeamento desses signos forma interpretações que pervertem a concatenação do mundo. Uma espécie de “mistificação”, que aqui ganha o nome de “superstição”. É um conjunto de posicionamentos que trazem consigo um certo encadeamento de vários fenômenos e os explicam a partir de critérios de mundos transcendentais. Oferecem uma visão de mundo, orientada para a obediência, propagando a esperança de um ideal de felicidade.

Mas a linguagem unívoca da expressão, de forma subterrânea (tal qual os escólios), é identificar os signos equívocos — signos que confundem a essência do modo e a essência da substância, que produzem uma eminência antropomórfica, atribuindo características propriamente humanas ao Ser. O regime da univocidade (Deleuze, 2017, p. 369) é a formação de *ideias adequadas* do segundo gênero de conhecimento. Elas são concebidas quando um corpo é afetado por uma paixão alegre e disso pode tirar uma noção comum com o corpo exterior.

A paixão alegre é um “salto”. Capacidade de um indivíduo de organizar a prioridade dos encontros definidos por aqueles que mais causaram alegrias, concebendo assim os encontros em *noções comuns*. É por meio delas que se consegue depurar a lei de conveniência,

identificando as conexões que o compõem ou o decompõem. Todos eles enlaçados no mesmo princípio de atuação, porque fazem parte de uma mesma natureza. Vejamos, como sintetiza Deleuze (2017, p. 370–371):

Em Espinosa, ao contrário, a única linguagem é a da univocidade: primeiramente, univocidade dos atributos (enquanto os atributos, sob a mesma forma, são o que constitui a essência da substância e o que contém os modos e suas essências); depois, univocidade da causa (enquanto Deus é causa de todas as coisas no mesmo sentido que causa de si); em seguida, *univocidade da ideia* (enquanto a noção comum é a mesma na parte e no todo). Univocidade do ser, univocidade do produzir, univocidade do conhecer; forma comum, causa comum, noção comum — essas são as três figuras do Unívoco, que se reúnem absolutamente na ideia de terceiro gênero

Enquanto o segundo gênero se refere a ideias das relações. O terceiro gênero é a forma de se entender sob o ponto de vista da eternidade. Mas que significa isso? Significa conceber os elementos que constituem a essência da substância eterna. Quer dizer, faz conceber os elementos da natureza não somente pelas propriedades comuns, mas pela interdependência imediata dos modos em relação a Deus, mas também de Deus como causa do existir dos modos. É o momento de retomada da posse formal de sua capacidade de pensar, acompanhada de uma alegria ativa.

Se a importância das *noções comuns* é, precisamente, o primeiro esforço da razão em organizar a ordem dos encontros a partir de ideias adequadas, isto é, por elementos gerais que podem ser aplicados aos modos existentes. O terceiro gênero é o próprio momento de criação, atuando diante dos parâmetros fornecidos pelo segundo gênero. Entre o segundo e o terceiro gênero não se percebe uma diferença discrepante tal qual entre o primeiro e o segundo gênero. A diferença é qualitativa: não se vê mais como somente sendo parte de um todo, mas tomando a parte do todo, ou seja, reivindicando parte dessa potência criadora. Um poder inventivo referido aos corpos e às maneiras de interagir entre si.

O terceiro gênero é uma liberação, portanto, um salto qualitativo. Se esse gênero se refere a uma nova lógica, um novo encadeamento de signos, novos conceitos, novas estruturas interpretativas, só o é possível pela noção de Deus que redefine a dependência transcendente a que os fenômenos mundanos estavam submetidos. Todo campo de ação é baseado em parâmetros ontológicos. Nos modelos de transcendência, os sistemas de punição e recompensa, de conduta e comportamento, os graus de importância dos eleitos, a moralidade, etc., são todos centrados na figura do Deus pessoal e antropomórfico. Seu Juízo é princípio estabilizador.

Na expressão, os conceitos, valores, regras e condutas não são definidos por uma instância superior, responsável por embutir nas coisas, algo de bem ou mal. O terceiro gênero

é a mudança de concepção de mundo. Parte-se de um Deus que produz, mas não se aparta do produto; nunca produz algo contrário à sua natureza. O desejo não é algo contrário e que deve ser expurgado por uma razão suficiente. A *ciência intuitiva* visa intuir o desejo de forma mais apurada, quer dizer, ele não é mais concebido enquanto participante de uma “essência” universal, mas uma força engendrada na Natureza.

Dessa forma, esse último momento do conhecimento faz com entendamos o efeito pelas condições materiais de suas causas. Tudo o que existe é expressão de uma totalidade ou unidade que coloca tudo em movimento. O desejo, pensado na fundação lógica do ser, transforma a ontologia em filosofia prática, uma vez que entender a dinâmica desejante em que se inscreve o código político, ético, estético e normativo permite identificar todos os mecanismos que buscam capturar os desejos e exercer controle sobre suas intenções e condutas.

Os humanos se aliam em sociedade como marca de seu esforço para preservar seu existir. Assim, o espinosismo parece propor uma espécie de preparação esboçada nos gêneros do conhecimento, “uma prática para conquistar àquilo que pertence nossa essência (Deleuze, 2017, p. 344). Não basta apenas entender as causas que colocam os indivíduos em miséria, mas sim a busca contínua por melhorias das condições em que se vive, uma participação ativa em prol da garantia dos meios que permita, cada um, exercer seu poder de existir.

Ora, se a lógica da expressão possibilita “novas formas de viver e existir”, poderíamos ler o espinosismo como um convite para buscar novos modelos políticos, novos modelos produtivos, epistemológicos e afins? Não à toa, a interpretação deleuziana toma Espinosa como um rebelde. A imanência como plano de consistência redefine o campo de atuação humana. Essas novas práticas não dizem respeito à ação individual e isolada no organismo social, mas às novas formas de se organizar e agir diante do embate de forças em que se faz a política.

A lógica da transcendência atua para fixar o sujeito em categorias representacionais, regime de signos que se direciona para uma identidade de essência. A estrutura cognitiva é pensada para se adequar a uma forma e, para tanto, o conjunto de leis, códigos e hábitos se instituem para alcançar essa identidade. É dessa perspectiva que se fundamentam os sistemas políticos em que os processos valorativos são regulados por determinações abstratas do fundamento (a Verdade, o Conhecimento, a Justiça, a Propriedade Privada, etc.). Uma consciência, imbuída de ilusões, mais que desconsiderar o desejo, exclui a escala desejante como elemento determinante para pensar temas caros ao conteúdo prático da vida humana.

A imanência, por outro lado, possui um fundo ontológico que faz imprescindível pensar que não há diferença de natureza entre cultura e sobrevivência, de forma que elas são expressões de um mesmo processo de produção. Reconsidera diversas noções que nos situam no mundo, tais como, o *modelo do corpo* que reconsidera a escala valorativa exclusivamente pelo bom/mau particular (de determinado humano ou determinada associação de humanos); o *modelo do ser unívoco*, o qual é responsável por desconsiderar as formas de dualismos, seja o ontológico (bipartição do mundo), seja modal (a diferença entre corpo/mente).

A beatitude espinosana parece incidir no bojo da filosofia contemporânea, conforme mostrado em *Espinosa, filosofia prática (1981)*. Como vimos, os gêneros de conhecimento são pensados como readequação da maneira como o mundo é apreendido. É um apelo para o pensamento se oriente para responder aos problemas reais que se impõem na materialidade, não tentar condicionar a realidade a valores abstratos, isto é, que não podem ser verificados na própria realidade. A filosofia francesa do século XX, por exemplo, buscou uma nova abordagem da filosofia. Uma adaptação de recurso analítico para produzir respostas objetivas, facilmente observáveis no estado de coisas.

A “salvação” espinosana parece loucura? Talvez seja. Ao final do *problema da expressão*, Deleuze (2017, p. 357) que a via da salvação é um caminho difícil. Um caminho, nas palavras de Espinosa, “tão raro quanto difícil”, exatamente, porque o modelo de intuir o mundo é sempre guiado por imagens confusas, um modelo natural de atuação cognitiva. A beatitude é justamente uma forma de tratar as imagens que nos retira do círculo das ideais inadequadas que naturalmente se formam na mente, apesar do seu longo processo experimentação dos encontros.

No entanto, Deleuze parece constatar na loucura espinosista um campo de atuação. Para além de representar um ajuste de conduta individual, somos obrigados a pensar que a perspectiva nos conduz, imediatamente, ao sujeito político: o seu direito natural de um indivíduo é seu poder. A formação social nasce com intuito de garantir que todos tenham o acesso de efetuar seu poder particular, por isso, a democracia foi considerada um bom modelo político, porque não suprime esse poder, mas estabelece parâmetros de isonomia entre os associados.

Dessa forma, a imanência fornece instrumentos críticos para os indivíduos entenderem as causas de sua servidão. A beatitude indica uma análise das condições materiais em que os sujeitos estão inseridos. Mais ainda, fornece condições que produzam novas formas de atuar

diante dos mecanismos que tentam a todo momento usurpar o poder e ameaçar os direitos de determinado grupo ou nação. Indivíduos que não entendem as causas a que estão submetidos têm um poder de atuação muito baixo diante da retirada de direitos. A desorganização dos signos permite uma maior vulnerabilidade aos discursos que as põem em subjugação. Compreender por “noções comuns” é uma prática na medida que permite identificar quais as condições em que eles estão dispostos na mesma perspectiva de miséria (o dismantelamento das estruturas nacionais, educacionais, científicas e da estrutura de justiça social). A alegria não é senão o aumento de nossa capacidade de agir, capacidade de reagir frente àquilo que ameaça seus direitos. Novas práticas e estratégias que permitam indivíduos organizados.

Seria a alegria uma convocação para a retomada de um ideal de luta? Quando grupos são dominados por uma causa comum, mas desorganizados entre si, as ações de resistência são pouco efetivas. Afirmar a vida é atuar conforme as necessidades impostas pelo próprio real, quer dizer, tomar posição diante desse campo transitório do desejo em que se estabelece as disputas linguísticas, culturais, padrões cognitivos. Por isso, é fundamental compreender as condições de subjugação postas para firmar uma organização desses grupos dominados, cujos impactos possuam ressonâncias diretas no fazer político, determinando suas necessidades e as reivindicando.

A leitura deleuziana nos conduz a um caminho muito rico na filosofia espinosana. Sua investigação da expressão, a partir do papel do atributo, incide diretamente no avanço da perspectiva imanente. Um real pensado como processos dinâmicos involuntários, atravessados por forças, permite com que seja possível redefinir tanto a perspectiva quanto aos aspectos de produção da vida humana, sobretudo, quando a dinâmica desejante determina, não somente os processos de tomada de ação, mas atravessa todas as determinações política, valorativas e de produção de conhecimento.

Os três gêneros de conhecimento, nessa perspectiva deleuziana, funciona não como um caminho a que o indivíduo deve chegar, mas uma condição que *pode ser* alcançada. Tudo é questão de poder. A alegria ativa é um grau inventivo desse poder, primeiramente, porque é capaz de criar novas condições de vida. Depois, em segundo, por tomar posições apostas aos modelos que são expressamente contrários à vida, expondo os aparelhos políticos que buscam se apropriar do desejo particular a tal ponto que consiga fabricar inconscientes formatados em seu ouvir, pensar e agir para cumprir finalidades de determinados sistemas políticos ou econômicos que os colocam em miséria e tolhe as possibilidades de uma grande parcela da

população em prol de garantir que a menor camada consiga, pelas próximas nove gerações, viver confortavelmente.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALQUIÉ, Ferdinand. *Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*. In: *Études Cartésiennes*. Paris: Vrin, 1982.

ALQUIÉ, Ferdinand. **Leçons sur Descartes : Science et métaphysique chez Descartes**. Paris: Éditions de La Table Ronde, 2005.

BADIOU, Alain. **Deleuze: o clamor do ser**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BAYLE, Pierre. **Dictionnaire historique et critique**. 4^o vols. Troisième édition. Chez Michel Bohnm, Rotterdam, 1720.

BIANCHI, Bernardo. As Astúcias da Cumplicidade: Sobre a Suposta Influência de Spinoza sobre Marx. **Cadernos Espinosanos**, n. 30, 2014. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/83776>>. Acesso em: 03/12/2024.

BICHIR, Gabriel Ferri. O devir-putrefato do Estado: Hegel e a crítica à democracia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, vol. 43, n. 2, pp. 94-109, 2024. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/226948>>. Acesso em: 01/12/2024.

Brunschvicg, Léon. **Les Étapes de la Philosophie Mathématique**.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, Marilena. A descoberta de Espinosa no século XX [Entrevista]. In: **Discutindo Filosofia**, São Paulo, n° 8, 2007.

CHAUI, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHATAL, Jequet. **Les transclasses, ou la non-reproduction**. Paris: PUF, 2014.

DELBOS, Victor. **O espinosismo – curso proferido na Sorbonne (1912-1913)**. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

_____. **O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo**. Tradução de Martha da Aratanha. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlando e Roberto Machado. 3^a ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2021.

_____. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de GT Deleuze, coord. Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

_____. **O que é a filosofia?**. Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

_____. **Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Tradução de GT Spinoza, coord. Emanuel Ângelo Fragoso. Fortaleza: EdUECE, 2009 (coleção *Argentum Nostrum*).

_____. **Espinosa, filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Conversações**. Tradução de Peter Pal Pelbart. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.

_____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pal Pelbart. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. *Espinosa e o método geral de Martial Guérault*. In: LAPOUJADE, David. (Org.). **A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)**. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 157-170.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa. São Paulo: n-1 edições, 2018.

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

DELEUZE, G. GUATARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra e Célia Pinto. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5. Tradução de Peter Pal Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

Descartes, René. **Discurso do método & Ensaio**. Tradução de César Augusto Battisti et al. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. **Princípios da Filosofia**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Objecções & Respostas**. In: "Coleção os pensadores." Prefácio de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Meditações metafísicas.** Tradução de Homero Santiago e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FERREIRA, Giorgio Gonçalves. Descartes e a Teoria das Distinções. *Dissertação de Mestrado.* Bahia: PPGFIL/UFBA, 2009.

GAINZA, Mariana de. **Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo.** São Paulo: Editora USP, Fapesp, 2011.

GALZO, W.; LOPES, G.; VELOSO, L. ‘Ausência do Estado’ leva igreja a ser instituição mais confiável na capital, dizem moradores. **Agência Mural, 2021.** Disponível em: <<https://agenciamural.org.br/ausencia-do-estado-leva-igreja-a-ser-instituicao-mais-confiavel-na-capital-dizem-moradores/>> Acesso em 19 de agosto de 2024.

GODDARD, Jean-Christophe. **Brazuca, negão e sebento.** Traduzido por Karai Mirim. São Paulo: N-1 edições, 2017.

HARDT, Michel. **Deleuze, um aprendizado em filosofia.** Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.

HEGEL, G.W.F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía.** Tradução para o espanhol de Alsa Cecília Frost. México: Fondo de Cultura Economica, 1955. (tomo III).

_____. **Ciência da Lógica.** In: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Volume I. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Filosofia do Espírito.** In: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Volume III. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Fenomenologia do Espírito.** Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Vozes, 2002.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes.** Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015

MACHEREY, Pierre; MANIGLIER, Patrice (ORGs) et al; vários autores. **Le moment philosophique des années 1960 en France.** Paris: PUF, 2011a.

MACHEREY, Pierre; POLITIS, H.; SALEM, J.; BLOCH, Olivier (ORGs). **Spinoza au XX^e siècle.** Paris: PUF, 1990.

MACHEREY, Pierre. **Avec Spinoza – études sur la doctrine et l’histoire du spinozisme.** Paris: PUF, 1992.

_____. **Introduction à l’Éthique de Spinoza: La première partie – La nature des choses.** Paris: PUF, 1998.

_____. **Hegel or Spinoza.** Tradução de Susan M. Ruddick. Mineapolis: University of Monnesota Press, 2011b.

_____. **Un oculus sur Spinoza nommé Gueroult & Deleuze** [Online]. Histoire et société (2012). Disponível em: <http://strassdelaphilosophie.blogspot.com/2012/10/pierre-macherey-un-oculus-sur-spinoza.html>. [acesso em 25 de fevereiro de 2023].

NADLER, Steven. **Spinoza: a life**. Austrália: Cambridge University Press, 1999.

NEGRI, Antônio. **A anomalia selvagem**. Tradução de Raquel Romallete. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2018.

_____. **Espinosa subversivo e outros escritos**. Tradução de Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

Peden, Knox. **Spinoza contra Phenomenology: French rationalism from cavallès to Deleuze**. California: Stanford University Press, 2014.

ROCHA, Maurício. Momentos spinozanos em Deleuze: potência, direito, noções comuns. **Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas**, v. 2, n. 4., jul./dez., pp. 18-38, 2018. Disponível em <<https://shre.ink/bIDk>>. Acesso em 24/04/2024.

ROCHA, Maurício et al. **Deleuze hoje**. 1ª ed. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2014.

ROSSET, Clément. **Faits-divers**. Paris: PUF, 2013.

SAFATLE, Vladimir. A diferença e a contradição: A crítica deleuziana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. **Discurso**, v. 46, n. 2, p. 123-160, 2016.

SILVA, Cíntia Vieira da. **Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica / Baruch de Espinosa**. Tradução de Tomaz Tadeu. 3ª ed: Bilingue Latim-Português. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. **Tratado teológico-político / Baruch de Espinosa**. Tradução e comentários de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. – (Paidéia)

_____. **Tratado político / Baruch de Espinosa**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009 – (Clássicos WMF).

SPINOZA, Benedictus de; OLDEBURG, Henry. **Correspondências entre Espinosa e Oldenburg**. Tradução de Samuel Thimounier Ferreira. 1. Ed. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2021.

Spinoza, B. **Correspondência completa e vida**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

WOLFSON, H. A. **The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning**. Volume I. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

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