



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - MESTRADO

PABLO ROCHA IBAÑEZ

**SPINOZA E A ESTÉTICA DO DESEJO: FILOSOFIA PRÁTICA E APLICAÇÃO
CLÍNICA**

MACEIÓ
2018

PABLO ROCHA IBAÑEZ

**SPINOZA E A ESTÉTICA DO DESEJO: FILOSOFIA PRÁTICA E APLICAÇÃO
CLÍNICA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia/ Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Charles Elias Lang

MACEIÓ

2018

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central

Bibliotecária Responsável: Janis Christine Angelina Cavalcante – CRB:1664

I12s Ibañez, Pablo Rocha.
Spinoza e a estética do desejo: filosofia prática e aplicação clínica / Pablo Rocha Ibañez. – 2018.
145 f.

Orientador: Charles Elias Lang.
Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maceió, 2018.

Bibliografia: f. 119-125.

1. Psicanálise – Clínica. 2. Imanência. 3. Spinoza. 4. Deleuze. 5. Estética do desejo. I. Título

CDU: 159.964.2



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA - IP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA – PPGP

TERMO DE APROVAÇÃO

PABLO ROCHA IBAÑEZ

Título do Trabalho: "Spinoza e a estética do desejo: Filosofia prática e aplicação clínica".

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientador:

Prof. Dr. Charles Elias Lang (PPGP/UFAL)

Examinadores:

Prof. Dr. Jefferson de Souza Bernardes (PPGP/UFAL)

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

Maceió-AL, 14 de maio de 2018.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Charles Lang, meu orientador, pelo acolhimento e portas abertas, por muitos ensinamentos e belas aulas, pelas valiosas orientações e as não menos necessárias desorientações;

Ao Prof. Dr. André Martins, pela influência de seu trabalho nesta pesquisa, por ter aceitado participar da banca examinadora, pela atenção e pelos importantes comentários e sugestões;

Ao Prof. Dr. Jefferson Bernardes, por ter aceitado participar da banca examinadora, pelos ensinamentos e bom jeito nas aulas, alegres e interativas, pelos importantes comentários e sugestões;

À Profa. Dra. Marília Silveira, pelos sorrisos, delicadas aulas e pelas dicas, sobretudo a de “escrever com imagens”, que ficou em minha memória e ajudou muito na escrita;

À Profa. Dra. Paula Miura, pelas excelentes aulas e pelas sugestões e avaliação do projeto, que muito ajudaram a melhor delimitar o tema e a organizar a pesquisa;

À minha esposa, Michellyne, e minhas filhas, Letícia e Sofia, pelo apoio, estímulo, torcida, paciência, opiniões e empenho conjunto e diário;

À minha família, no Brasil e na Espanha, pela forte presença e apoio em toda a minha vida;

À Carol, por ter me presenteado com sua amizade e simpatia, ter sido minha principal parceira no mestrado e ter me ensinado e ajudado em variadas situações;

À Diane, prima querida, pela ajuda com a tradução;

Aos amigos da COPES e outros setores do TRE-AL, principalmente Itamar, Kleber, Ascânio, Daniel, Davi e Cláudia, pelo estímulo, apoio e compreensão;

À Edna, pela inesquecível caminhada, sem a qual esta dissertação – e muito mais – nem sequer teria acontecido.

RESUMO

Esta pesquisa tem como temática principal as relações entre afetos, conhecimento e desejo pensadas numa ótica filosófica imanente, partindo principalmente da *Ética* (1677/2014), de Baruch Spinoza, mas também estabelecendo alianças com outros autores, sobretudo Gilles Deleuze, Félix Guattari e Friedrich Nietzsche. Para a sua escrita, a dissertação teve como horizonte a construção do conceito de *estética do desejo* e a possibilidade de que este contribua para pensar a vida afetiva humana e para fomentar uma clínica psicanalítica imanente. Foi utilizada a metodologia denominada construtivismo filosófico-conceitual, entendendo-se, em concordância com Deleuze e Guattari, que a produção conceitual é a característica constitutiva do pensamento filosófico. Buscou-se realizar o trabalho de maneira que este, simultaneamente, proporcione uma introdução satisfatória à teia conceitual da *Ética* e à concepção de desejo em Deleuze e Guattari. O texto desenvolve-se em duas partes. Na primeira delas, denominada “A estética do desejo em Spinoza”, apresenta-se uma visão panorâmica da *Ética*, com ênfase nos aspectos que apontam para a noção de estética do desejo. Na segunda parte, intitulada “A estética do desejo num devir spinozista”, são promovidas articulações conceituais entre Spinoza e outros autores, principalmente Deleuze e Guattari, objetivando aprofundar o conceito de estética do desejo. Por fim, são comentadas as principais implicações do referido conceito na clínica psicanalítica.

Palavras-chave: Estética do desejo. Imanência. Spinoza. Deleuze. Clínica psicanalítica.

ABSTRACT

This research has as a main topic the relationships between affect, knowledge and desire, studied from an immanent philosophical perspective, starting from Baruch Spinoza's *Ethics* (1677/2014), but also establishing links to other authors, mainly Gilles Deleuze, Félix Guattari and Friedrich Nietzsche. The dissertation focuses on the construction of the concept of *desire aesthetics* and the possibility that it contributes to thinking about human affective life and promoting an immanent psychoanalytic clinic. The methodology of philosophical-conceptual constructivism was applied, with the understanding, according to Deleuze and Guattari, that the conceptual production is the constitutive element of the philosophical thinking. The work was done with the aim that it would at the same time provide a satisfactory introduction to the conceptual web of *Ethics* and to the desire conception of Deleuze and Guattari. The text is developed in two parts. The former, titled "The desire aesthetics of Spinoza" presents an overall picture of *Ethics*, emphasizing the elements related to the concept of the desire aesthetic. In the second part, titled "The desire aesthetics in an Spinozan becoming", the conceptual articulations between Spinoza and other authors, mainly Deleuze and Guattari, are promoted with the goal of delving deeper into the concept of desire aesthetics. Finally, the main implications of the aforementioned concepts to psychoanalytic clinic are discussed.

Key word: Desire aesthetics. Immanence. Spinoza. Deleuze. Psychoanalytic clinic.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E METODOLÓGICOS DA PESQUISA	18
2.1	Algumas considerações epistemológicas	18
2.2	Construtivismo filosófico-conceitual	21
2.2.1	Conceitos, plano de imanência e personagens conceituais	21
2.2.2	A filosofia e os outros modos de pensamento	23
2.2.3	Desterritorialização e reterritorialização	25
2.3	O método nesta pesquisa	26

PARTE I. A ESTÉTICA DO DESEJO EM SPINOZA

3	UMA ONTOLOGIA DO DEVIR	28
3.1	Imanência e devir	29
3.2	A substância e seus atributos	30
3.2.1	O pensamento como atributo da natureza	33
3.2.2	Inadequação do termo paralelismo para referir-se aos atributos	35
3.3	A substância e os modos	36
3.4	O antifinalismo de Spinoza: uma ontologia da potência	39
4	O QUE PODE UM CORPO?	41
4.1	A mente como ideia do corpo	41
4.2	As ideias não são pinturas mudas numa tela	46
4.3	<i>Conatus</i> e desejo	48
4.3.1	A potência como essência atual	49
4.3.2	Nada falta ao desejo	52
4.3.3	Estética do desejo: aproximação inicial	55
4.3.4	A morte sempre vem de fora	56
4.4	Das afecções aos afetos	59
4.5	A vida afetiva	60

5	UMA ÉTICA DA POTÊNCIA	67
5.1	Os afetos passivos: a vida no primeiro gênero do conhecimento	69
5.1.1	O primeiro gênero do conhecimento é um modo de vida moral	74
5.2	Os afetos ativos: ser causa de si	78
5.2.1	Segundo gênero do conhecimento: razão	79
5.2.2	Terceiro gênero do conhecimento: conhecimento intuitivo e estética do desejo	82

PARTE II. A ESTÉTICA DO DESEJO NUM DEVIR SPINOZISTA

6	A ESTÉTICA DO DESEJO NUM DEVIR SPINOZISTA	86
6.1	Para instalar-se num plano de imanência é preciso ser uma <i>grande razão</i>	87
6.2	Desejar é construir um agenciamento	88
6.3	Territórios, linhas e zonas de indiscernibilidade	91
6.4	Reterritorialização, estética do desejo e vida	95
6.5	A estética do desejo na clínica	106
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
	REFERÊNCIAS	119

1 INTRODUÇÃO

O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira. (*Ética*, III, definições dos afetos, 1).

Esta pesquisa tem como temática principal as relações entre afetos, conhecimento e desejo pensadas numa ótica filosófica imanente, partindo principalmente da *Ética*, de Baruch Spinoza (1623-1677), mas também estabelecendo alianças com outros autores, especialmente Deleuze e Guattari. Ao articular as concepções filosóficas de tais pensadores, promove-se o esforço de fazer passarem também “novas linhas de pensamento” (ULPIANO, 1988/2017), pois se entende, em concordância com Deleuze e Guattari (1991/2010), que a produção conceitual é a característica constitutiva do pensamento filosófico. Para a sua escrita, este trabalho teve como horizonte a construção do conceito de *estética do desejo* e a possibilidade de que este contribua para pensar as relações entre desejo, afetos e conhecimento e para fomentar uma clínica psicanalítica imanente.

Nesse caminho, é importante oferecer uma aproximação prévia acerca de como se concebem realidade, corpo, mente, conhecimento e desejo sob a perspectiva da imanência, na qual se fundamenta teoricamente esta pesquisa. Com o objetivo de permitir que o pensamento imanente seja compreendido de forma mais contextualizada, convém apresentar algumas noções sobre a perspectiva oposta, a metafísica transcendente, predominante no pensamento ocidental.

A variedade e a complexidade das concepções produzidas na história da filosofia superam enormemente a simples oposição entre ontologia¹ imanente e metafísica transcendente. Propõe-se, entretanto, que estas sejam entendidas não tanto como identidades filosóficas, mas sobretudo como tendências básicas que, numa determinada teoria filosófica, podem estar presentes com maior ou menor ênfase, ou mesmo combinadas.

*

Entre os pensadores da Grécia antiga, uma marcante referência para a filosofia da imanência foi Heráclito de Éfeso, filósofo naturalista pré-socrático que viveu entre os séculos VI e V a.C. e escreveu uma obra intitulada *Sobre a Natureza*, da qual se preservaram numerosos fragmentos. Sua filosofia constitui um monismo dinâmico, que encontra na frase

¹ O termo ontologia é aqui entendido em sua perspectiva mais ampla, como estudo filosófico do ser ou existência.

“*Panta rei*” (Tudo flui) sua máxima síntese (REALE; ANTISERI, 1990, p. 35-36). Heráclito entende a natureza como causa de si mesma, sendo o fluxo ou devir a sua característica essencial. “*Sobre aqueles que entram nos mesmos rios escoam sempre novas águas*” (OSBORNE, 2012, p. 25), afirmou ele². Esse devir é a lei universal que rege a luta e a harmonia entre os opostos que brotam do geral e ao geral retornam. Assim, a ontologia heraclitiana não postula uma realidade ideal externa ao mundo sensível, mas, pelo contrário, entende a natureza como um todo autossuficiente.

“Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (HERÁCLITO, s.d.).

Um paradigma oposto ao de Heráclito caracteriza o pensamento de Parmênides, filósofo que nasceu em Eleia e viveu em período próximo ao de Heráclito, tendo sido o principal representante da Escola Eleata. A obra de Parmênides, tal como a de Heráclito, é intitulada *Sobre a Natureza*. Apesar do título idêntico, seu pensamento é praticamente oposto ao naturalismo de Heráclito, porquanto afirma que todo o devir percebido pelos sentidos diz respeito ao caminho da ilusão e do erro. Sua filosofia pode ser definida como uma metafísica da identidade, na qual o ser é concebido como incriado, incorruptível, imutável e imóvel. Assim, ao tempo que os fenômenos da natureza e suas qualidades sensíveis têm sua realidade negada, a existência é “como que empedrada pela fixidez do ser” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 56).

Os dois pensadores acima abordados fornecem importantes elementos para compreendermos o dualismo metafísico de Platão, filósofo que nasceu em Atenas, no ano 428/427 a.C., e foi discípulo de Sócrates (REALE; ANTISERI, 1990, p. 125). A sua rica e complexa metafísica idealista teve vastíssima influência sobre a filosofia posterior. É, sem dúvida, o filósofo que, direta ou indiretamente, mais gerou marcas e serviu de referência na cultura ocidental, tanto no que diz respeito à sua enorme aceitação, como no que concerne a sua não aceitação (REALE; ANTISERI, 1990, p. 136).

Uma forma interessante para entender a metafísica platônica é como uma espécie de conciliação dos pensamentos de Heráclito e de Parmênides. Para isso, Platão adota uma concepção dualista, cindindo o mundo em dois: o mundo sensível e o mundo das ideias puras, ou suprassensível. No primeiro, que corresponde ao mundo físico que habitamos, vigora o devir da filosofia heraclitiana. No segundo, no qual se observa a influência de Parmênides, vigora o

² Outras frases: “O caminho que sobe e o caminho que desce são um e o mesmo”; “A doença torna a saúde agradável e boa; a fome, a saciedade; a fadiga, o repouso” (OSBORNE, 2012, p. 26).

verdadeiro ser: as ideias puras, perfeitas, eternas e imutáveis, das quais as coisas do mundo sensível seriam meras cópias imperfeitas e perecíveis (REALE; ANTISERI, 1990, p. 134-139). Tendo em vista que o mundo sensível está sujeito a constante transformação, este não poderia ser objeto do conhecimento verdadeiro, o qual necessariamente deveria voltar-se para o mundo inteligível.

Essa mesma hierarquia entre o mundo inteligível e o mundo sensível repercute na dicotomização entre corpo e alma; esta última estaria encarcerada no corpo e teria afinidade com o mundo das ideias puras. É justamente esse dualismo platônico que, tomando formas diversas, algumas mais explícitas que outras, predomina fortemente na história do pensamento ocidental. Veremos que isso não se deu de forma diferente com relação ao tema do desejo.

*

Em variadas tradições culturais e momentos históricos, a questão do desejo suscitou o interesse de muitos destacados pensadores, de sorte que a compreensão a respeito de tal tema insere-se de modo crucial nos âmbitos ético e existencial. Marilena Chaui (2011) explica que, desde tempos longínquos, tanto o senso comum como a filosofia tratam a questão do desejo com uma ambiguidade que, hoje, transparece inclusive quando consultamos os dicionários vernáculos. Nestes, a palavra desejo possui sentidos indicadores de ação, tais como querer, ter vontade e apetecer; mas também sentidos indicadores de falta, como ansiar, anelar e aspirar. A autora observa, entretanto, que a vinculação entre o desejo e a falta gradualmente tornou-se predominante.

Nessa linha de pensamento, com marcante influência platônica, posteriormente reforçada pelo Cristianismo, supõe-se que a falta – isto é, um estado de vazio, de carência, de incompletude – seria a causa e o fundamento do próprio movimento desejante, o qual se manifestaria pela busca incessante de um objeto exterior que pudesse suprir a falta. Tal busca, entretanto, estaria absolutamente fadada ao fracasso, visto que nenhum objeto, ao menos neste mundo que Platão denominou de “mundo sensível”, poderia efetivamente preencher a lamentável ausência invariavelmente cavada no peito dos homens e mulheres. Numa perspectiva mais concreta e palpável, o binômio falta-desejo se apresentaria no plural, como faltas e desejos, que seriam expressões circunstanciais da falta fundamental anteriormente mencionada.

Tal concepção sobre o desejo tem como base, no plano ontológico, a já comentada metafísica dualista de base platônica, na qual a natureza sensível e seus fluxos são total ou

parcialmente negados, afirmando-se que acima destes, no mundo suprassensível, residiria o “verdadeiro ser”. No plano ético, e mais especificamente com relação ao desejo, esse “verdadeiro ser” tem como correspondente o inatingível, isto é, aquilo que sempre faltará ao desejo.

*

Na modernidade, o grande precursor da filosofia da imanência é Spinoza³. Sua concepção monista, que considera existir uma única substância, caminha na contramão da tradição dualista ocidental, para a qual o ideal e o sensível estão separados e, de forma geral, o primeiro é concebido como o modelo ou a “cura” do segundo. Para Spinoza, na contramão do dualismo cartesiano, extensão e pensamento são dois atributos de uma única substância. Da mesma forma, corpo e mente são dois aspectos de uma unidade somatopsíquica. Havendo uma única substância – Deus identificado à natureza –, tudo o que existe é na substância. “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”, afirmou o filósofo em sua obra magna, a *Ética*⁴ (SPINOZA, 1677/2014). O ser se expressa em infinitos modos. A natureza é um campo de processos, devires e encontros.

Para Spinoza, a essência da natureza é ser causa de si. Ela existe em si e por si mesma, nada havendo fora que possa agir sobre ela como causa. Justamente por ser causa de si (não poder ser estrangida externamente) é que a natureza, e somente ela, é livre. Por outro lado, os diversos modos⁵ da natureza (inclusive nós) não podem ser inteiramente livres, já que são partes de uma cadeia infinita de acontecimentos nos quais são causados também pela exterioridade. São, entretanto, mais livres, ou menos livres, a depender de quanto e como possam ser causas ativas de si próprios.

Uma forma interessante de conceber a imanência é como se fora a ligação direta entre o uno e a multiplicidade, expressões de uma mesma substância, aspectos de uma mesma existência. A imanência dá-se como afirmação do devir, este entendido como produção de diferença no próprio ser: a substância única (natureza naturante) flui produzindo infinitos modos (natureza naturada), os quais, entretanto, permanecem imanentes à substância única.

³ Duns Scot (1266-1308) é um importante pensador da imanência durante a Idade Média. Comentar a filosofia desse autor, entretanto, extrapolaria os objetivos desta pesquisa.

⁴ *Ética*, I, Proposição 18. Vide também *Ética*, I, Proposição 15.

⁵ “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (*Ética*, I, Definição 5, p. 13).

Esclarecendo acerca do título de seu livro *A Nervura do Real*, Marilena Chaui (1999b, p. 10) afirma que a “substância espinosana (Deus ou a natureza) é a ação imanente de um ser que se autodetermina e se autodiferencia sem se separar de si mesmo”. Portanto, o que o título assinala é precisamente a imanência, enquanto “realidade auto-ordenada e auto-estruturada por um princípio inteligível que é sua própria ação e sua própria existência” (CHAUI, 1999b, p. 10).

Em tal perspectiva, as diversas relações que ocorrem na natureza, inclusive aquelas que envolvem o assim chamado sujeito humano, não se dão entre entidades que, como tais, possam ser consideradas separadamente do real. Para Spinoza, os encontros dão-se entre os modos da natureza.

*

Retomando o tema do desejo, cabe agora comentá-lo na perspectiva imanente. Na filosofia de Spinoza, o desejo é compreendido como uma presença, e não como uma ausência. Por essa razão, diz-se que se trata de uma concepção positiva do desejo, na qual este é considerado “a própria essência ou natureza de cada um [...]”⁶: desejo é a potência ativa de afetar e ser afetado, criando condições de perseverar no seu ser. Tal potência ou intensidade é mais bem entendida se pensada como a essência atual (e sempre em atualização) de cada indivíduo, em vez de como algo que cada um possui. Assim, em seus encontros com outros corpos⁷, o corpo humano sofre afecções (modificações) que produzem afetos. Spinoza compreende os afetos como “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”⁸. Portanto, os afetos dizem respeito ao aspecto transitivo da potência, ou seja, seu aumento ou diminuição.

O desejo, então, não seria causado por uma suposta falta constitutiva, visando a um objeto para supri-la. Na concepção positiva, o desejo é produção, devir: um estado de potência ou intensidade voltado para a sua própria modificação, para o aumento de sua própria capacidade de existir, embora o “mau jeito” na lida com esse fluxo possa ocasionar a perda de potência. Portanto, no paradigma mencionado, a falta não tem um estatuto ontológico, sendo

⁶ *Ética*, III, proposição 56, demonstração. *Vide* também *Ética*, III, Def. dos afetos, 1, e *Ética*, III, proposição 9, escólio.

⁷ O conceito de corpos inclui todos os modos da natureza sob o atributo extensão, desde corpos biológicos a condições climáticas, alimentos, sons, objetos etc.

⁸ *Ética*, III, definição 3.

apenas um estado afetivo em que o fluxo do desejo se encontra “atolado”, perdendo superfície e plasticidade, e fazendo-se sentir como carência e negação da vida.

*

O conhecimento, para Spinoza, integra esse mesmo plano ao qual pertencem o desejo e os afetos. Mais precisamente, o próprio conhecimento é um afeto e, considerada a unidade entre corpo e mente, pode-se dizer que a mente é tão mais apta a conhecer quanto o seu corpo é sensível e capaz de ser afetado e afetar (SÉVÉRAC, 2009). Na *Ética*, Spinoza classifica o conhecimento em três gêneros que não são mutuamente excludentes, mas coexistem num mesmo indivíduo.

O primeiro gênero do conhecimento, o mais passivo entre os três, é denominado *imaginação* ou *consciência*. Na *imaginação*, segundo explica Spinoza, formamos noções universais a partir de coisas singulares representadas confusamente pelos sentidos, ou a partir de signos⁹. Nesse gênero, supõe-se que se está fora da natureza e, por isso, imagina-se que se conhece por meio de categorias imateriais. Por se formarem “consequências sem premissas, isto é, ideias confusas”¹⁰, entregues ao acaso dos encontros, Spinoza denomina inadequadas as ideias do primeiro gênero.

O segundo gênero do conhecimento, constituído por ideias adequadas, é denominado *razão* e abrange as noções comuns da natureza. Diferentemente da *imaginação*, na *razão* sabe-se que o conhecimento é dependente da intercorporeidade e da experiência afetiva, motivo pelo qual não erige categorias universais abstratas para supô-las como mais reais que a própria realidade. Sobre isso, Negri (1981/1993, p. 152) afirma que as noções comuns de Spinoza correspondem a um racionalismo positivo, oposto ao idealismo platônico. No entanto, embora constituído por ideias adequadas, a *razão* é um conhecimento formal, não presentificado, não possibilitando por si só que o ser humano seja ativo na produção de si.

A possibilidade de ser ativo na produção de si é o que caracteriza o terceiro gênero do conhecimento, denominado *intuição* ou *ciência intuitiva*. Esta, segundo Spinoza, “parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas”¹¹. Trata-se de um conhecimento das intensidades nos encontros, da singularidade nas relações e, portanto, caracteriza-se por ser um conhecimento

⁹ *Ética*, II, proposição 40, escólio 2.

¹⁰ *Ética*, II, proposição 28.escólio.

¹¹ *Ética*, II, proposição 40, escólio 2.

presentificado e imerso no real (MARTINS, 2000). Segundo Deleuze (1980-1981/2008), a intuição é o conhecimento que um grau de potência (a essência atual do indivíduo) adquire de si mesmo e dos outros graus de potência expressos nas relações.

*

Com a simplificada apresentação feita nestas páginas, acredita-se ter construído o panorama necessário para retomar uma afirmação feita no início desta introdução. Foi dito que o trabalho teve como horizonte o desenvolvimento do conceito de *estética do desejo* e a possibilidade de que este contribua para pensar as relações entre desejo, afetos e conhecimento e para fomentar uma clínica psicanalítica imanente. Convém esclarecer que, nesse conceito, com o termo “estética”, não se faz referência à arte ou ao belo; o que se pretende é enfatizar o caráter intensivo e produtivo do desejo em sua relação com os afetos e o conhecimento. Para tal desenvolvimento foram utilizadas ideias de outros pensadores que, sabedores da insuficiência das teorias finalistas e representacionistas para explicar o desejo, também enfatizaram a produtividade como sua característica essencial. Cabe destaque para a vontade de potência nietzschiana e para conceitos deleuzeguattarianos inter-relacionados como agenciamento, rizoma e reterritorialização.

Academicamente, a proposta justifica-se principalmente pela seguinte razão: ao incluir no âmbito do conhecimento o vivencial e intensivo, isto é, a singularidade do real não reduzida à representação, Spinoza ousadamente extrapola as balizas que a tradição ocidental (tanto no senso comum como na filosofia) se impôs para conceber o conhecimento e o desejo. Ora, tais limites são justamente decorrências do idealismo dualista que, promovendo a cisão entre corpo e mente, reduz o conhecimento à representação e o desejo à finalidade e à falta. Nesse contexto, expressões como “conhecimento das intensidades na singularidade dos encontros” soam estranhas, pois conflitam com as arraigadas estruturas da cultura ocidental. Mostram-se relevantes, portanto, esforços no sentido de tornar mais próximas as ideias de Spinoza.

Foi imbuída também do esforço referido no parágrafo acima que esta pesquisa, aproveitando-se do potencial da filosofia de Spinoza para articular-se a outros pensamentos e gerar novas construções, experimentou o conceito de *estética do desejo*, acreditando que este pode contribuir para uma assimilação presente e nítida da concepção positiva do desejo e da ideia spinoziana de conhecimento intuitivo. No âmbito ético-existencial, pretende-se que a pesquisa fomente, ainda que de forma modesta, a construção e a disseminação de concepções

teóricas afirmadoras da realidade e da vida e favorecedoras de afetos ativos. Espera-se ainda que a análise, realizada ao final do trabalho, sobre as principais implicações da concepção positiva do desejo na psicanálise estimulem importantes reflexões nesse campo.

*

O trabalho desenvolve-se em duas partes. A primeira delas, denominada “A estética do desejo em Spinoza”, apresenta uma visão panorâmica da teia conceitual da *Ética* de Spinoza, com ênfase nos aspectos integrantes do núcleo temático desta pesquisa: a imanência, o desejo, os afetos e o conhecimento, especialmente o do terceiro gênero. O caráter predominantemente expositivo dessa parte não impede que, nela, eventualmente também sejam feitas articulações com outros pensadores e construídas interpretações.

A primeira parte divide-se em três capítulos, procurando tratar inicialmente dos temas mais amplos, requisitos para a compreensão dos mais específicos. O primeiro entre esses três capítulos – intitulado “Uma ontologia do devir” – tem como tema a natureza para Spinoza, abrangendo a substância única, seus atributos e os modos da substância. O segundo – denominado “O que pode um corpo?” – introduz a concepção ética de Spinoza, abordando o corpo e a mente como aspectos do ser humano, as afecções, os afetos, o *conatus*, o desejo, entre outros conceitos. O terceiro e último capítulo da primeira parte – cujo título é “Uma ética da potência” – é dedicado à compreensão da ética spinoziana em suas relações com os afetos e com o conhecimento em seus três gêneros, culminando com o conhecimento intuitivo, fundamental para pensar a noção de *estética do desejo* proposta neste trabalho.

A *Ética* (SPINOZA, 1677/2014) foi a principal fonte de pesquisa, mas tiveram grande valor para a pesquisa as obras de estudiosos e comentadores de Spinoza. Segue menção a alguns livros, sem exclusão de outros também valiosos para o trabalho.

De Marilena Chaui, uma das principais estudiosas de Spinoza no Brasil, destacamos a obra *A nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza*, em dois volumes (1999a e 2016), que realiza uma profunda e detalhada análise sobre a filosofia spinoziana. Nessa obra, entre outros pontos, a autora demonstra que “a existência de uma única substância no universo é a condição para haver seres singulares reais” (CHAUI, 1999b, p. 2); mostra também como Spinoza desconstrói a oposição imaginária entre liberdade e necessidade. Da mesma autora, o livro *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa* (2011) contém oito ensaios sobre os principais tópicos da ética de Spinoza.

De Gilles Deleuze, importante comentador de Spinoza, e também profundamente influenciado pelo filósofo holandês no desenvolvimento de sua própria filosofia, merecem citação *Espinosa: Filosofia Prática* (1981/2002), *Espinosa e o problema da expressão* (1968/2017) e *En medio de Spinoza* (1980-1981/2008), os dois primeiros, livros escritos por Deleuze sobre Spinoza; o terceiro consiste em transcrições de aulas proferidas por Deleuze sobre Spinoza na Universidade de Vincennes, nos anos de 1980 e 1981. Deleuze é reconhecido por estudar outros filósofos de um modo original e heterodoxo. Pode-se dizer que, nas obras citadas neste parágrafo, ao tempo que Deleuze se mostra intensamente spinozista, faz também de Spinoza um pensador deleuziano.

Organizados por André Martins (juntamente com Homero Santiago e Luís César Oliva, no caso do segundo livro a seguir citado), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche* (2009a) e *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche* (2011) versam principalmente sobre convergências ente esses dois filósofos. A primeira obra mencionada tem como temática os seis pontos de proximidade entre Spinoza e Nietzsche que foram listados pelo último em carta enviada a seu amigo Franz Overbeck, em 1881¹². Na obra, cada um desses seis pontos é analisado separadamente por um estudioso de Nietzsche e um estudioso de Spinoza. O segundo livro mencionado, por sua vez, contém diversos textos – a maioria deles oriundos de conferências do II Congresso Internacional Spinoza e Nietzsche, realizado na USP, em 2009 – que se relacionam especialmente com as críticas dos dois filósofos à metafísica da subjetividade.

*

A segunda parte do trabalho, intitulada “A estética do desejo num devir spinozista”, tem um caráter predominantemente construtivo, partindo da aliança entre conceitos spinozianos, previamente apresentados na primeira parte da dissertação, e conceitos de outros autores, principalmente Deleuze e Guattari. Tais alianças tiveram como horizonte a construção do conceito de *estética do desejo* e a possibilidade de que este contribuísse para pensar, numa perspectiva imanente, as relações entre desejo, afetos e conhecimento, inclusive no âmbito da psicanálise. Com um único capítulo, essa parte faz uso, em aliança com Spinoza, de conceitos que integram a teoria deleuzeguattariana de desejo, principalmente em *Mil Platôs* (1980a/2011; 1980b/2011; 1980c/2012; 1980d/2012), tais como reterritorialização, agenciamento e rizoma.

¹² No endereço <<http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/viewFile/89306/92183>>, ao final do texto, pode-se facilmente consultar o conteúdo da carta. Também consta em MARTINS (2009a, p. XVI-XVII).

Nessa segunda etapa do trabalho foram importantes fontes de pesquisa bibliográfica, entre outras, as obras a seguir mencionadas:

As obras não monográficas de Deleuze, sozinho ou com Guattari, seu principal parceiro de escrita, possuem forte influência da filosofia de Spinoza (e também da de Nietzsche). Destacamos aqui *Mil Platôs*, em cinco volumes, obra que apresenta uma profusão de conceitos, tais como *rizoma*, *cartografia*, *agenciamento*, *territorialização*, *desterritorialização*, *linha de fuga*, *ritornelo* etc., alguns deles muito importantes para a segunda parte da pesquisa. Também foram relevantes *O Anti-Édipo* (1972/2011), *O que é a filosofia* (1991/2010) e *Diálogos* (1977/1998), este último escrito por Deleuze em parceria com Claire Parnet.

Em *Pulsão de Morte?: por uma clínica psicanalítica da potência* (2009b), no qual adota como eixo norteador a crítica ao conceito de pulsão de morte, André Martins se propõe a reler a teoria psicanalítica das pulsões tendo como referência as obras de Spinoza, Deleuze, Nietzsche e Winnicott. Muitas observações críticas e articulações conceituais dessa obra contribuíram para a pesquisa.

Além de outros livros, muitos foram os artigos, textos e vídeos consultados. Diversos deles estão citados nas referências bibliográficas deste trabalho. Ressaltamos aqui o material da Escola Nômade de Filosofia, do filósofo brasileiro Luiz Fuganti.

2 FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E METODOLÓGICOS DA PESQUISA

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? — não seria castrar o intelecto? (NIETZSCHE, 1887/2009, p. 100-101)

A presente dissertação foi desenvolvida com suporte em pesquisa teórica bibliográfica e utilização de metodologia denominada construtivismo filosófico-conceitual, que foi pensada em articulação com a obra *O que é a filosofia?*, de Deleuze e Guattari (1991/2010). Considerou-se importante manter a coerência entre o método e a fundamentação filosófica do trabalho. Isso parece cumprir-se adequadamente com a metodologia referida, uma vez que esta se insere na perspectiva filosófica imanente, em que não vigoram dualismos como sujeito-objeto, humano-natureza, inteligível-sensível, interno-externo, entre outros. Antes de prosseguir com a questão do método, é pertinente dedicar algumas linhas para situá-lo epistemologicamente.

2.1 Algumas considerações epistemológicas

Na filosofia de Spinoza, extensão e pensamento são dois aspectos de uma única natureza, ao tempo que corpo e mente são aspectos de um mesmo modo da natureza. A capacidade humana de conhecer e teorizar é expressão da natureza ao dobrar-se incessantemente sobre si mesma, num movimento de devir que designa os processos produtivos do real, no qual são frutos imanentes todos os modos da natureza. O conhecimento

é um afeto¹³ que, assim como os demais, produz interfaces, sintonias que catalisam nossas relações com outros modos da natureza.

Embora esta pesquisa tenha se desenvolvido segundo um procedimento filosófico, e não um método científico, algumas observações de Ponczek (2009) sobre a epistemologia aplicada à ciência serão úteis aqui para esclarecer como o problema do conhecimento é considerado nesta dissertação. O autor observa que no meio científico predominam duas alternativas mutuamente excludentes. Uma delas é o materialismo, que corresponde ao realismo clássico, sustentando que tudo é matéria, inclusive o pensamento. Trata-se de uma concepção que poderíamos apelidar de “coisista”, na qual sujeito e objeto são tidos como entidades materiais separadas no espaço-tempo, influenciando-se causalmente. Ponczek (2009) comenta que tal modelo enfrenta dificuldades, por exemplo, quando se consideram diversos fenômenos quânticos que não podem ser explicados pela localidade causal. É necessário atentar que, para essa concepção, a realidade é identificada como “o externo”¹⁴, havendo primazia do objeto sobre o sujeito, de modo que este último conhece a realidade quando formula teorias que a ela correspondam precisamente.

No lado oposto ao realismo externo, o idealismo (antirrealismo) defende que o “universo orbita, como representação, em torno de um sujeito soberano central que precipita a realidade no ato de observação” (PONCZEK, 2009, p. 277). O autor critica esse modelo pelo seu teor solipsista¹⁵, que trata o sujeito-observador como se ele próprio não estivesse imerso na natureza que observa. Recusando que o ato de observação possa precipitar a realidade, Ponczek afirma, em tom de brincadeira, que “os gatos de Schrödinger não precisam de observadores humanos para lhes dizer se estão mortos ou vivos” (PONCZEK, 2009, p. 285).

Para o idealismo, o sujeito tem primazia em detrimento do objeto. Nesta concepção epistemológica sustenta-se que, havendo ou não uma realidade externa ao pensamento, o que conhecemos não é essa realidade em si mesma, mas sim o modo como nossa estrutura mental a organiza e a apresenta para nós. Uma das formas historicamente mais influentes de idealismo é a kantiana, que distingue o mundo das coisas em si mesmas, inacessível para nós (*mundo numênico*), e o mundo com o qual lidamos, constituído por representações (*mundo*

¹³ Em carta endereçada a seu amigo Franz Overbeck, em 1881, Nietzsche se dirá estupefato por haver encontrado um precursor – Spinoza – cuja tendência geral é a mesma que a sua: fazer do conhecimento o mais potente dos afetos (MARTINS, 2009a, p. 17).

¹⁴ Daí a expressão “realismo externo”, utilizada, por exemplo, pelo filósofo estadunidense John Searle (2004).

¹⁵ Solipsismo, forma mais extrema do idealismo, é a tese segundo a qual apenas eu existo, e todos os outros entes são apenas ideias minhas; ou seja, é a negação total da realidade externa (ABBAGNANO, 2012, p. 1.086).

fenomênico). Como se percebe, o idealismo kantiano não chega a negar a existência de uma realidade externa ao sujeito – pelo contrário, ele até afirma a sua existência e a denomina *númeno* –; o que ele nega é que possamos ter acesso direto a tal realidade, uma vez que, para o filósofo de Königsberg, tudo o que conhecemos são as representações (fenômenos). Nesse sentido, para Kant, até mesmo noções como tempo, espaço e causalidade não pertencem à realidade em si, mas à estrutura universal da razão¹⁶.

Ponczek (2009) comenta que a revolução copernicana subtraiu a Terra de sua posição estática de centro do mundo, mas, paradoxalmente, conferiu ao homem a condição de sujeito central. Com o dualismo cartesiano e, mais ainda, depois do criticismo kantiano, o homem se viu separado da natureza. Esta passou a ser tida como uma matéria disforme que o homem apenas entende representando-a em sua razão ordenadora. Esse modo de ser do sujeito transcendental pós-renascentista é marcado, portanto, pela posição de um homem trancado em seu *cogito*, perdendo a percepção de sua inserção na natureza.

O posicionamento defendido pelo autor, fundamentado em Spinoza, diverge dos dois entendimentos tradicionais acima vistos. Partindo da proposição segundo a qual “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”¹⁷, ele defende a eliminação do dualismo entre matéria e pensamento, considerando-os, como fez Spinoza, dois atributos de uma única substância.

Ponczek (2009, p. 301-302) elabora duas metáforas que ilustram a distinção entre uma epistemologia representacionista e uma epistemologia imanente. Na primeira metáfora, o homem é comparado a um computador que recebe no teclado os dados que serão computados pelo processador central. Nessa ilustração da epistemologia representacionista, o teclado corresponde ao corpo e suas sensações, ao tempo que o processador central corresponde à mente humana. Na segunda metáfora, o autor utiliza a imagem do rádio. Afirma que, ao sintonizar um rádio em uma determinada frequência, captam-se ondas hertzianas que navegam no espaço com a mesma frequência sintonizada no rádio, de modo que “o som ouvido não é próprio do rádio, mas uma ressonância dos circuitos deste, em resposta aos estímulos vindos do espaço” (PONCZEK, 2009, p. 301). Nessa perspectiva, o homem é entendido como um ente singular imerso na natureza e capaz de ressoar diversas frequências

¹⁶ No tocante à causalidade, Schopenhauer denunciaria uma contradição de Kant: este último afirma que a causalidade não pertence à realidade (coisa em si), mas é interna ao sujeito (pertence à estrutura universal da razão); entretanto, ao considerar que os fenômenos são representações da coisa em si, implicitamente admite uma relação de causalidade – entre a coisa em si e sua representação – que extrapola os limites do sujeito.

¹⁷ Ética, II, proposição 7.

desta, fazendo-o através do pensar, do ouvir, da arte, da ciência etc. Observa que a palavra “conhecimento” é particularmente feliz na língua francesa, em que se escreve *connaissance*, isto é, conascimento, nascer junto. Assim constituída, a palavra permite entender o conhecimento como um afeto que se produz nos encontros com outros modos na natureza.

A exposição acima permite uma aproximação satisfatória sobre os traços essenciais de uma epistemologia imanente. Esta, além de eliminar a rigidez de dualismos como sujeito-objeto, interno-externo e inteligível-sensível, faz com que o problema do conhecimento transite de uma perspectiva abstrata e representacional para uma perspectiva relacional, em que o conhecimento é entendido como uma interface real, ou seja, efetivamente existente na natureza. O *rigor do conhecimento* se constituirá pela potência e clareza das “sintonias” imanentemente produzidas e moduladas conforme a singularidade dos aspectos do real postos em jogo, e não pela fidelidade da representação de uma realidade supostamente apenas externa (como defende o realismo tradicional), nem pela consistência puramente lógica de modelos teóricos que criariam a realidade a partir de uma razão supostamente expurgada de elementos sensíveis (como pensa o idealismo). A perspectiva imanente sustenta, portanto, um conhecimento *imerso na realidade*, e não simplesmente *sobre a realidade*.

Feitas essas considerações introdutórias, passa-se à abordagem dos aspectos metodológicos, primeiramente para apresentar alguns conceitos que lhes servem de fundamento e, posteriormente, para tratar do modo como foram aplicados tais conceitos nesta pesquisa em particular.

2.2 Construtivismo filosófico-conceitual

2.2.1 Conceitos, plano de imanência e personagens conceituais

Na trilha de filósofos como Spinoza e Nietzsche, Deleuze e Guattari são pensadores do real, e não da representação. Não partem, portanto, da noção de um sujeito que produz uma realidade, mas de um real que é, ele mesmo, produção. Dão mostras disso expressões como *Geologia da Moral* e *Geofilosofia*¹⁸, que fusionam o mundo físico (termo “geologia”) e o mundo inteligível (termos “moral” e “filosofia”).

¹⁸ Respectivamente, títulos de capítulo de *Mil Platôs*, vol. 1, e de capítulo de “*O que é a Filosofia?*”.

Em “*O que é a filosofia?*”, Deleuze e Guattari (1991/2010) sustentam o caráter criador das diversas formas de pensamento, entre elas a filosofia, que eles definem como criação de conceitos. Para eles, mesmo quando a escrita filosófica serve-se de conceitos já produzidos, ela não o faz para somente repeti-los, mas lhes dá novas feições, os recria. Sem criação conceitual, a escrita poderia ser alguma outra coisa, mas não filosófica. Diante disso, caberia perguntar o que é um conceito e como é produzido. Para abordar tal problema os autores lançam mão de uma estratégia de expressão na qual se referem ao conceito como se este fosse um objeto físico. Dizem que os conceitos são compostos a partir de uma multiplicidade de partes, geralmente provenientes de outros conceitos, os quais respondiam a outros problemas e supunham outros planos. Tais partes são ligadas umas às outras não por encaixes precisos, mas de um modo tal que, entre elas, constitui-se uma *zona de vizinhança ou indiscernibilidade* na qual não é possível identificar o ponto exato em que uma parte termina e outra tem início¹⁹. Esse conjunto de partes forma um todo fragmentário e de contorno irregular, que é o conceito. Toda criação conceitual se daria em razão de “problemas que se consideram mal vistos ou mal colocados” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 23-27), aspecto que traduziria uma pedagogia do conceito.

Após abordar a constituição interna do conceito, isto é, suas partes e o modo como estas se ligam, a dupla de filósofos passa a tratar do entorno do conceito, o que inclui o problema de como os conceitos se ligam uns aos outros. Para pensar tal questão, algo importante já havia sido dito anteriormente: o todo do conceito é fragmentário e possui contorno irregular. Por essa razão, as bordas dos conceitos não coincidem, não se podendo encaixá-las como peças de um quebra-cabeças. É nesse contexto que os filósofos afirmam um segundo elemento da filosofia: o *plano de imanência* como o platô onde emergem os conceitos. A filosofia seria, portanto, um construtivismo em que criar conceitos e traçar um plano constituem aspectos complementares. O plano de imanência seria um puro devir do pensamento; sua velocidade, “o não pensado no pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 73).

Um terceiro componente do fazer filosófico seriam os *personagens conceituais*, que funcionariam como instâncias adjuntas à criação dos conceitos, manifestando territórios,

¹⁹ Como exemplo, citam o *cogito* cartesiano: “eu penso, logo eu sou”, ou, dito de modo mais completo: “eu que duvido, eu penso, eu sou, eu sou uma coisa que pensa”. Tal conceito teria três componentes – duvidar, pensar e ser –, condensados no ponto E, que passa por todos os componentes (E' – duvidar, E'' – pensar, E''' – ser), de modo que haveria duas zonas de vizinhança ou indiscernibilidade: uma primeira entre duvidar e pensar (“eu que duvido não posso duvidar que penso”), e uma segunda entre pensar e ser (“para pensar é necessário ser”) (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 33).

desterritorializações e reterritorializações do pensamento. A necessidade de tais personagens advém de que os conceitos não se deduzem diretamente do plano, mas dependem da intercessão do personagem conceitual para serem criados sobre o plano e para que o próprio plano seja traçado. Os personagens conceituais não são representantes do filósofo, mas, ao contrário disso, o filósofo é que é apenas o invólucro de seus personagens conceituais, os quais são os verdadeiros intercessores de uma filosofia²⁰. “Os personagens conceituais são os ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 78).

A filosofia apresenta três elementos, cada um dos quais responde aos outros dois, mas deve ser considerada em si mesma: o plano pré-filosófico que ela deve traçar (imanência), os personagens pró-filosóficos que ela deve inventar e fazer viver (insistência), os conceitos filosóficos que ela deve criar (consistência). Traçar, inventar, criar, esta é a trindade filosófica. (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 93).

Ao final do capítulo sobre os personagens conceituais, retomando a linha de uma afirmação de Nietzsche a respeito do fazer filosófico²¹, Deleuze e Guattari (1991/2010, p. 100-101) afirmam que:

Não fazemos nada de positivo [...] quando nos contentamos em agitar velhos conceitos estereotipados como esqueletos destinados a intimidar toda criação, sem ver que os antigos filósofos, de que são emprestados, faziam já o que se queria impedir os modernos de fazer: eles criavam seus conceitos e não se contentavam em limpar, em raspar os ossos, como o crítico ou o historiador de nossa época. Mesmo a história da filosofia é inteiramente desinteressante se não se propuser a despertar um conceito adormecido, a relaná-lo numa nova cena, mesmo a preço de voltá-lo contra ele mesmo.

2.2.2 A filosofia e os outros modos de pensamento

Uma interessante aproximação da concepção de filosofia defendida pelos autores dá-se pela via da comparação desta com outros modos de pensamento, especialmente a ciência e a arte. Aqui, interessa-nos principalmente a distinção proposta entre filosofia e ciência.

²⁰ Mencionam, por exemplo, que entre os personagens filosóficos criados por Nietzsche incluem-se Dionísio e Zaratustra, como personagens simpáticos; e Cristo, o Sacerdote, os homens superiores e Sócrates como personagens antipáticos (em Platão, inversamente, Sócrates é um personagem simpático). Entre os conceitos intenos desse mesmo filósofo há os de força, valor, devir e vida; e entre os conceitos repulsivos, os de ressentimento, má consciência etc. (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 79).

²¹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1884-automne 1885.

Recorrendo a estratégias de expressão alusivas a espaços, texturas e movimentos, afirmam que o pensamento filosófico se desenvolve produzindo uma consistência, mas sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha, o que seria muito diferente do modo de operar do pensamento científico, que necessariamente renuncia aos movimentos e velocidades infinitas, limitando-os para dar *referências* ao caos (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010).

Enquanto o crivo filosófico se dá como plano de imanência que recorta o caos, guardando as velocidades infinitas deste e, ao mesmo tempo, dando-lhe consistência por meio dos conceitos, a ciência, por um caminho quase oposto, enfrenta o caos renunciando às velocidades infinitas para dar a ele referência por meio de funções. O plano, que na filosofia tem o nome de plano de imanência, é, na ciência, denominado de *plano de referência*, o qual, diferentemente do primeiro, opera uma “fantástica desaceleração”, como uma parada da imagem (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 140)²². Nessa linha, ao tempo que os autores concordam com Thomas Kuhn que a ciência é *paradigmática*, diferenciam-na da filosofia, dizendo que esta última é *sintagmática*.

Desdobramento disso é o modo diverso pelo qual se inscrevem no tempo a filosofia e a ciência. Esta última “[...] desdobra um tempo propriamente serial, ramificado, em que o antes (o precedente) designa sempre bifurcações e rupturas por vir, e depois, reencadeamentos retroativos [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 148). Diferentemente, na filosofia a passagem do antes ao depois se dá por superposições. Os autores explicam que afirmar que Kant rompe com Descartes, ou dizer que o *cogito* cartesiano é um caso particular do *cogito* kantiano, não seria adequado, pois corresponderia a tratar da filosofia como se esta fosse uma ciência²³.

²² Por tais características, a ciência visa sempre à objetivação de um estado de coisas, de forma que mesmo o que se costuma chamar de relativismo científico (como no caso das interpretações subjetivistas da física quântica) não diz respeito a uma relatividade do verdadeiro, mas a uma verdade do relativo (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010).

²³ O terceiro tipo de pensamento examinado por Deleuze e Guattari é a arte. Esta, semelhantemente à filosofia e à ciência, é também uma forma de pensamento que enfrenta o caos traçando um plano sobre ele. O seu traçado, entretanto, é denominado de *plano de composição* e, diferentemente dos planos de imanência e de referência, já comentados, visa criar um finito que restitua o infinito, sob a ação de figuras estéticas (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010).

2.2.3 Desterritorialização e Reterritorialização

No capítulo denominado “Geofilosofia”, Deleuze e Guattari empregam os conceitos de *territorialização*, *desterritorialização* e *reterritorialização* para explicar o que caracteriza a atividade filosófica. Servindo-se mais uma vez de alusões a espaços, texturas e movimentos, como frequentemente fazem, os autores afirmam que desterritorialização é a passagem do território à terra e reterritorialização é a passagem da terra ao território. Nesse contexto, entende-se por “terra” um campo “atravessado por matérias instáveis não formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias” (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 70), ou seja, um campo de intensidades sem individuação de formas. Por “território” deve-se entender o foco de consistência formado no seio de um plano de imanência a partir de agenciamentos (convergências, conexões) entre fragmentos destacados de fenômenos *moleculares* e de fenômenos *molares*²⁴. Desse modo, os processos de reterritorialização podem ser pensados como produção de consistência, criação de territórios pelos quais a vida é desdobrada como diferença (NASCIMENTO, 2012).

Uma desterritorialização absoluta conduziria a terra ao estado de “puro plano de imanência de um pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 107), velocidade, estado de devir pleno de potência criativa. No entanto, a desterritorialização absoluta é, ao mesmo tempo, reterritorialização. No que diz respeito à filosofia, esta se reterritorializa sobre o conceito. Com isso, é recusada a noção de pensamento como relação entre sujeito e objeto e afirma-se o pensamento como criação de territórios, os quais, no caso da filosofia, são conceituais.

Desterritorializações e reterritorializações, como duas faces de um mesmo processo autopoiético, são simultâneas. Isso significa que as desterritorializações são, ao mesmo tempo, reterritorializações em outros territórios. Desse modo, entre o território e a terra haveria “duas zonas de indiscernibilidade, a desterritorialização (do território à terra) e a reterritorialização (da terra ao território)”, não se podendo dizer qual delas antecede a outra (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 103).

²⁴ “A ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência. A ordem molecular, ao contrário, é a dos fluxos, dos devires, das transições de fases, das intensidades” (GUATTARI; ROLNIK, 1986/1996, p. 321).

2.3 O método nesta pesquisa

Neste tópico, cabe esclarecer o modo como os conceitos deleuze-guattarianos tratados nos tópicos anteriores se fizeram presentes na metodologia desta pesquisa. A via mais apropriada para essa tarefa será partir do seguinte questionamento: de que forma os problemas, conceitos e teorias expressos nas fontes consultadas para a pesquisa foram recebidos e processados para que se produza a escrita desta dissertação?

Partindo da diferenciação antes efetuada entre pensamento científico e pensamento filosófico, cabe afirmar que é claramente para o estilo desse último que se inclinou esta pesquisa²⁵. Portanto, a problemática exposta na introdução foi enfrentada com um pensamento e uma escrita mais voltados à produção de consistência do que à atribuição de referência. Procurou-se preservar as “velocidades infinitas”, ao invés de renunciar a elas.

Foram algumas vezes mencionadas neste capítulo, mas sem se comentar a respeito, as estratégias de expressão alusivas a espaços, texturas e movimentos, muito presentes em diversas obras de Deleuze e Guattari²⁶, tanto as conjuntas como as escritas separadamente. Acreditamos que tal recurso possui uma dupla função, que também foi proveitosa nesta pesquisa: a primeira, bastante evidente, é facilitar o entendimento por meio da ilustração; a segunda, menos evidente e todavia mais importante, é proporcionar experiências que estimulem a percepção de que o pensamento filosófico possui afinidade com a noção de fluxo. Enfatizam-se com isso aspectos do pensamento em que este se dá como acontecimento, aproximando-o da própria vida e mesmo da arte. Por outro lado, são esses mesmos aspectos que tornam o pensamento filosófico irreduzível à ideia de estrutura, pois esta não comporta bem as zonas de indiscernibilidade interiores ao conceito, muito menos o plano de imanência em que estes emergem e do qual não se separam.

Se é verdade que o próprio Spinoza propôs sua *Ética* como sendo “demonstrada segundo a ordem geométrica” (sumário da obra), o que poderia a princípio fazer-nos pensar em estrutura, também é certo que no prefácio da terceira parte de sua obra ele nos apresenta esse método geométrico como sendo pertencente ao universo das linhas, superfícies e corpos.

²⁵ Isso não significa que a ciência não possa ser abordada na pesquisa, entretanto isso se faria numa perspectiva filosófica.

²⁶ Relacionar o pensamento a expressões como consistência, velocidade, fluxo, planos, devir, molecular, passagem, infinito, mergulho, bordas, contornos irregulares, territorialização, intensidade, potência, rizoma etc.

É, portanto, uma geometria que nos ajuda a pensar os movimentos e velocidades, e não uma geometria estrutural ou poligonal, das formas fechadas em si mesmas.

Para o construtivismo filosófico-conceitual os cuidados procedimentais ou metodológicos não visam conduzir à minimização do imprevisível, mas criar condições para que o imprevisível aconteça bem. Seria errôneo confundir tal proposta com uma espécie de espontaneísmo. Trata-se, em primeiro lugar, de dar-se conta de algo bastante óbvio: o trabalho filosófico envolve algo mais que a aplicação de um conjunto de técnicas sobre um “objeto” que se quer estudar. Em segundo lugar, significa notar que esse “algo mais” não é apenas um elemento que se agrega ao trabalho, mas é o seu próprio motor. Em terceiro lugar, exige que, em vez de ocultar, busque-se tirar proveito disso que se notou, fazendo-o da melhor forma e na melhor medida que se é capaz.

Nesta pesquisa, conduziu-se a metodologia ora descrita de modo distinto em cada uma das duas partes da dissertação, em sintonia com os respectivos objetivos. Na primeira parte foi necessário formar territórios que presentificassem com certa fidelidade alguns conceitos fundamentais da *Ética*. Nesse empreendimento, o nível de reterritorialização foi menos intenso, ocorrendo basicamente em função das peculiaridades da apreensão e interpretação que o pesquisador faz da obra, da ênfase concedida a certos pontos importantes para pensar a noção de estética do desejo, de algumas articulações conceituais, ilustrações e do estilo de escrita na dissertação. Na segunda parte, por outro lado, efetivaram-se reterritorializações mais intensas, necessárias à construção filosófico-conceitual.

PARTE I. A ESTÉTICA DO DESEJO EM SPINOZA

3 UMA ONTOLOGIA DO DEVIR

[...] A coincidência do real com ele mesmo, que é, de um certo ponto de vista, a própria simplicidade, a versão mais límpida do real, aparece como o absurdo maior aos olhos do iludido, isto é, daquele que apostou, até o fim, na graça de um duplo [...]. (ROSSET, 1976/2008, p. 54).

Antes de iniciar a abordagem dos conceitos da Ética, será interessante explicar e justificar o emprego do termo *ontologia* neste trabalho. Ontologia diz respeito à investigação sobre o ser, a existência, a realidade em si mesma. Marilena Chaui (1997, p. 210) define tal campo do saber como o “[...] estudo ou conhecimento do Ser, dos entes ou das coisas tais como são em si mesmas, real e verdadeiramente”. Deve-se advertir, entretanto, que assim como ocorre com diversas outras expressões na filosofia, o termo *ontologia* não é empregado com idêntico sentido por todos os autores. Um ponto em que essa variação se faz sentir diz respeito às relações entre os conceitos de ontologia e metafísica, que, a depender da construção teórica, podem ser de identidade, proximidade, afastamento ou continência de um deles no outro.

Abbagnano (2012, p. 848) comenta que alguns autores tendem a preferir o termo ontologia ao termo metafísica, por considerar o primeiro mais geral, mais neutro e mais conciliável com uma perspectiva empirista. Nesse sentido, ao contrário do termo metafísica, que pressuporia uma “dimensão metassensível ou metanatural” do ser, o termo ontologia assinalaria o problema do ser, sem pressupor o modo pelo qual se pretende enfrentá-lo: se por meio de uma metafísica transcendentalista, ou se por vias imanentistas.

Seguindo entendimento semelhante ao acima exposto, a expressão ontologia será empregada nesta dissertação como mais abrangente, de modo que se poderia falar numa *ontologia imanentista*, considerando a natureza como causa produtora de si, ou numa *ontologia transcendentalista* – a metafísica –, necessariamente dualista, a qual, assumidamente ou não, considera uma dimensão metanatural da existência. Quando utilizarmos puramente a expressão ontologia, sem acompanhá-la de nenhum adjetivo, estaremos nos referindo à ontologia imanentista. Para a ontologia transcendentalista e dualista, poderá ser empregada simplesmente a expressão metafísica.

3.1 Imanência e devir

A expressão “ontologia do devir”, presente no título deste capítulo, foi emprestada de um artigo de Vasconcelos (2005) intitulado *A ontologia do devir de Gilles Deleuze*. Com efeito, o termo devir é abundantemente presente na obra de Deleuze; não consta, entretanto, na *Ética* de Spinoza. Independentemente disso, tal noção é bastante apropriada para a ontologia spinoziana.

A consideração de que absolutamente toda a existência se processa numa superfície comum – a natureza – é fundamental na filosofia de Spinoza, dando o tom à sua construção teórica. A referida superfície comum é designada pelo filósofo pela expressão “Deus”, este sendo entendido não como o criador da natureza, mas como a própria natureza, que é causa produtora de si mesma. A identidade entre Deus e natureza, marcante na *Ética*, é expressamente referida em algumas de suas passagens, como, por exemplo, no prefácio da Parte IV, onde se afirma que “o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza age pela mesma necessidade pela qual existe”. A isso convém adicionar a afirmação de que “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”²⁷.

Na ótica imanente, toda a multiplicidade flui num plano comum, de modo que o tecido da multiplicidade dinâmica é uno, enquanto a “topografia” dessa unidade é múltipla e dinâmica. Portanto, pode-se compreender a imanência como *unimultiplicidade*, ligação direta entre o uno e a multiplicidade, faces de um mesmo real. O devir, por sua vez, é a potência e o movimento de efetuação dessa ligação direta. No texto que serve de epígrafe a este capítulo, Clément Rosset faz referência à “coincidência do real com ele mesmo”. Pode-se dizer que tal coincidência é a própria imanência, ao passo que o devir é o seu processar, ou seja, o devir é o movimento da imanência.

Outra forma interessante de explicar a imanência é a utilizada por Agamben (2000), que comentando o spinozismo presente no pensamento de Gilles Deleuze afirma que uma causa imanente exclui toda transcendência do ser ao produzir um efeito que imana *na* própria causa, em lugar de imanar *da* causa. Os efeitos, portanto, não saem da causa. E, um pouco mais adiante, acrescenta: “A imanência flui, traz, por assim dizer, já consigo os dois pontos [causa

²⁷ *Ética*, I, proposição 18.

e efeito]; mas este jorrar não sai de si, e sim deságua incessantemente e vertiginosamente em si mesmo” (AGAMBEN, 2000, p. 176).

3.2 A substância e seus atributos

Recusando o dualismo substancial defendido por Descartes (*res cogitans* e *res extensa*), a ontologia spinoziana postula um universo constituído de/em uma única substância – Deus, ou seja, a natureza –, a qual consiste em infinitos atributos. O pensador explica que Deus é “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”²⁸.

Nesta dissertação, por opção teórica e didática, será enfatizada a ligação direta entre a substância e os modos, tornando-se dispensável, com isso, o recurso frequente ao conceito de atributos. Neste capítulo, entretanto, junto com o conceito de substância, consideramos importante explicar também o de atributos, o qual é bastante presente na *Ética*, especialmente nos livros I e II²⁹.

O termo substância é definido na *Ética* como sendo “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 do qual deva ser formado”³⁰. Portanto, designa a natureza considerada em sua unidade, a enfatizar o seu caráter naturante. Trata-se, como antes se disse, do tecido uno da multiplicidade dinâmica que é a natureza, causa produtiva de si mesma. No entanto, essa

²⁸ *Ética*, I, definição 6.

²⁹ A opção de enfatizar a ligação direta entre substância e modos, sem necessidade alguma de intermediação pelos atributos ou pelos modos infinitos, dá-se em parte por influência da interpretação de Antônio Negri (1981/1993), que afirma a ocorrência de uma segunda fundação da filosofia de Spinoza, na qual se teria operado a inversão de um “Deus é tudo” (que para ele conservaria um resquício de transcendentalismo neoplatônico) para um “tudo é Deus” (trajeto de potencial materialista, que parte do singular para o infinito) (*Ibid.*, p. 102). Reconhecer a tese de Negri como influência para esta pesquisa não significa, entretanto, que se tenha acolhido também sua opinião de que, internamente à *Ética* (especialmente a partir da terceira parte), Spinoza teria promovido uma refundação de sua filosofia. Defende-se, isto sim, que os atributos e os modos infinitos, tal como concebidos na *Ética*, não são obstáculos para a ligação direta entre substância e modos, uma vez que os modos são modificações da substância, e não dos atributos. Tal é, *grosso modo*, o entendimento de Matheron (1981/1993, p. 18), o qual diz que “esse spinozismo final (mediante um acréscimo importante, é verdade) é o de toda a *Ética*, inclusive dos livros I e II”. Em suma, entende-se que explicar a filosofia de Spinoza sem enfatizar os conceitos de atributos e modos infinitos tem a vantagem de, preservando fidelidade às ideias do pensador holandês, proporcionar que se obtenha delas uma compreensão mais simples e direta, evitando ainda equivocadas interpretações com resquícios metafísicos.

³⁰ *Ética*, I, definição 3.

substância consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita³¹.

Numa primeira leitura, a afirmação de que a substância consiste em infinitos atributos não parece ser plenamente compatível com a definição de atributo como “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência”³². Parece haver aí uma contradição entre uma compreensão realista dos atributos, os quais existiriam efetivamente na substância, e uma compreensão idealista dos atributos, os quais diriam respeito à forma como o intelecto percebe a substância.

Ora, se os atributos são tão somente a forma como o intelecto humano percebe a substância, não seria a princípio cabível afirmar a existência de infinitos atributos, já que o intelecto humano pode conhecer apenas dois: pensamento e extensão³³. Na direção inversa, também se poderia dizer que se a substância consiste em infinitos atributos, mas o intelecto humano somente percebe dois, isso ocorreria porque os atributos dizem respeito à substância em si mesma, independentemente de como o homem a concebe (caso contrário, conheceríamos todos os infinitos atributos).

Para desfazer a aparente contradição, é preciso entender que os atributos não são componentes de natureza objetiva presentes na substância, pois isso seria incompatível com a noção de substância única, fundamental na *Ética*. Portanto, os atributos não são coisas na substância, nem divisões da substância, mas sim expressões ou facetas simultâneas desta, que, no entanto, é única.

Ilustrativamente, pode-se fazer uma analogia com o espaço e o tempo de acordo com a teoria da relatividade. Hawking (1988, p. 47) explica que, segundo a teoria da relatividade, “não há distinção real entre as coordenadas de espaço e de tempo, assim como não há diferença real entre quaisquer duas coordenadas espaciais”; nesse sentido, em vez de um espaço com três dimensões, seria mais preciso falar em um espaço-tempo de quatro dimensões (o tempo seria a quarta dimensão). Com efeito, quando pensamos exclusivamente no espaço, é fácil perceber que as três dimensões (representadas pelas coordenadas x , y e z)

³¹ “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (*Ética*, I, definição 6).

³² *Ética*, I, definição 4.

³³ “Não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos [modos do atributo pensamento] e dos modos do pensar [modos do atributo pensamento] [...]” (*Ética*, II, axioma 5).

efetivamente existem, mas não como coisas, e sim como atributos de uma mesma realidade espacial.

Ainda no domínio da Física, mas agora no âmbito da mecânica quântica, pode-se traçar outra analogia com a dualidade onda/partícula, pois tal ramo da ciência afirma que “todas as partículas são, de fato, ondas”, já que “tudo no universo, incluindo luz e gravidade, pode ser descrito em termos de partículas” (HAWKING, 1988, p. 100-101).

Tais exemplos ilustrativos, embora não sejam inteiramente análogos à questão dos atributos da substância, facilitam a visualização dos atributos em relação à substância e uns aos outros. Pode-se, a partir disso, melhor compreender o trecho da *Ética* a seguir:

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. [...] (*Ética*, II, proposição 10, escólio).

Os atributos são propriedades que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância, mas nada disso se dá, nem o poderia, fora do real. A percepção dos atributos *pensamento* e *extensão* pelo intelecto humano é real, e os próprios atributos também o são. No entanto, embora sejam facetas reais da natureza, os atributos não a totalizam, razão pela qual Spinoza afirma que são infinitos os atributos em que consiste a substância. Portanto, ao dizer que a substância única consiste em infinitos atributos, Spinoza afirma a realidade dos atributos que o intelecto humano percebe (*pensamento* e *extensão*), porém sem cair no ingênuo simplismo de reduzir o real àquilo que, deste, o ser humano percebe³⁴.

³⁴ Não se trata de um problema quantitativo segundo o qual um entendimento perfeito da natureza requereria a compreensão do número total de atributos da substância. Isso é evidente, pois os atributos da substância não são muitos, nem muitíssimos, nem mesmo incontáveis, mas infinitos, ou seja, nenhum modo da natureza (como o ser humano, por exemplo), por mais potente que seja, pode dela ter um entendimento total, mas sempre apenas parcial (embora real).

3.2.1 O pensamento como atributo da natureza

Outro ponto que merece comentário é que o pensamento não é tratado por Spinoza simplesmente como uma propriedade emergente na natureza, mas sim como um atributo da natureza como um todo. Em outras palavras, para Spinoza o pensamento não é somente uma propriedade que surge em certos modos natureza como decorrência de suas específicas e complexas estruturas constitutivas, como é o caso dos seres humanos e, em graus variados de sofisticação, dos outros animais³⁵.

Na *Ética*, são bastante enfáticas as proposições segundo as quais Deus, isto é, a natureza em si mesma, é uma coisa pensante³⁶ e extensa³⁷. Pensamento e extensão, enquanto atributos da natureza, são expressões diretas e simultâneas de uma substância única. Nesse sentido, nem o pensamento é causado pela extensão, nem a extensão é causada pelo pensamento, mas ambos os atributos exprimem a natureza direta e simultaneamente. O mesmo se dá com os modos respectivos: nem os corpos geram ideias, nem as ideias geram corpos, mas ambos são expressões simultâneas de modos da natureza (seres/indivíduos/coisas). O ser humano, em tal perspectiva, possui constituição somatopsíquica (unidade complexa), e não simplesmente somática e psíquica (dualidade).

Por não haver relação causal, nem muito menos de subordinação, entre os atributos, mas sim expressão simultânea de uma só natureza, é que Spinoza afirma que “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo”³⁸ e, no escólio dessa mesma proposição, é claro e enfático ao afirmar que dessa ausência de subordinação entre dois atributos diferentes não se pode concluir que eles constituam substâncias diferentes, mas simplesmente que é da natureza da substância (única) que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo.

É preciso observar, entretanto, que a afirmação do pensamento como atributo da natureza não se dá no sentido de antropomorfizá-la. Com efeito, o filósofo afirmou expressamente que não pertence à natureza nem o intelecto, nem a vontade, ao menos não do modo como tais características costumam ser vulgarmente entendidas, isto é, tomando por

³⁵ Desde já cabe ressaltar que Spinoza não se refere aqui especificamente à noção de pensamento com o sentido de “ter ideias” ou “ter pensamentos”. Para deixar clara essa distinção, Spinoza diferencia a *ideia do corpo* da *ideia da ideia*. Isso será examinado mais adiante.

³⁶ *Ética*, II, proposição 1.

³⁷ *Ética*, II, proposição 2.

³⁸ *Ética*, I, proposição 10.

base o modo como as vemos em nós mesmos³⁹. O atributo pensamento não envolve livre-arbítrio, pois a natureza compreende a si própria pela mesma necessidade por que age⁴⁰. Spinoza ressaltou que os modos do pensamento diferem entre si tanto quanto diferem os respectivos corpos. Não obstante tais diferenças, afirmou que, assim como os homens, todas as coisas existentes são animadas, ainda que em graus variados⁴¹.

Da mesma maneira que a natureza como um todo é simultaneamente extensão e pensamento, e os homens, modos da/natureza, são simultaneamente (e não aditivamente) corpo e mente, não poderia ser diferente com os demais modos da natureza: estes são também simultaneamente corpo e ideia⁴². Nesse sentido, as ideias são os modos da natureza enquanto esta é concebida como pensante, da mesma forma que os corpos são os modos da natureza enquanto esta é concebida como extensa:

[...] a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras [...]. (*Ética*, II, proposição 7, escólio).

Tal concepção spinoziana, segundo a qual tudo o que existe é simultaneamente corpo e ideia na natureza, pode ser bem compreendida como uma recusa ao determinismo mecanicista com o qual Descartes, por exemplo, pensava a sua *res extensa*. Tal recusa, no entanto, não se dá por meio de uma teoria que concebe a natureza e as coisas como seres pensantes da forma como costumamos entender o que significa “pensamento”; isso seria uma espécie de animismo, visão com a qual a filosofia de Spinoza não se coaduna.

A substância spinoziana, ao ser simultaneamente extensão e pensamento, não pode ser entendida por meio de um materialismo simplista e extremado, em que tudo o que existe é considerado como peça de uma grande máquina. Para o filósofo, a natureza é a existência (auto)operada por um atributo que ele entende como da ordem do pensamento. Nessa

³⁹ *Ética*, I, proposição 17, escólio.

⁴⁰ Ver em *Ética*, II, proposição 3 e proposição 20, demonstração.

A doutrina segundo a qual Deus age em função de fins, isto é, é movido por uma vontade livre e não pela necessidade de sua própria essência, suprime a perfeição de Deus. Esse é o entendimento de Spinoza, que ele fundamenta ao afirmar que, se Deus agisse em função de um fim, isso significaria que ele apetece algo que lhe falta. Se algo lhe falta, então não pode ser dito perfeito (*Ética*, I, apêndice, p. 44).

⁴¹ *Ética*, II, proposição 13, escólio.

⁴² Cf. *Ética*, II, proposição 13, escólio.

concepção, tal atributo não é algo que a natureza possui, mas um modo de explicar a natureza em si mesma. Entendemos que a expressão *caosmose*, cunhada por Félix Guattari, como também a noção de *autopoiese*, transposta da teoria biológica de H. Maturana e F. Varela para a filosofia de Deleuze e Guattari, ou mesmo, saindo da tradição ocidental, a noção de Tao no taoísmo filosófico, designam esse atributo da natureza. Segundo Ponczek (2009, p. 111), em muitos aspectos, algumas teorias da Física contemporânea corroboram essa compreensão na natureza, cujos movimentos não se reduzem a uma causalidade linear e mecanicista.

3.2.2 Inadequação do termo paralelismo para referir-se aos atributos

Para encerrar a abordagem sobre os atributos, convém abordar o tema do *paralelismo*. A expressão não foi empregada por Spinoza, mas por muitos de seus intérpretes, inclusive Deleuze, para fazer referência à relação entre as ordens relativas aos atributos pensamento e extensão. O ponto de partida para a questão é a proposição 7 da Parte II da *Ética*, segundo a qual “a ordem e a conexão das ideias [no atributo pensamento] é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas [no atributo extensão]”. No escólio da mesma proposição, Spinoza afirma que, “quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas”.

De um modo geral, os que empregam o termo paralelismo o fazem para ressaltar que, entre os modos de atributos diferentes, há uma identidade de conexão. Para exemplificar, consideremos especificamente os atributos pensamento e extensão. Afirmar o paralelismo entre tais atributos significaria dizer que, na substância (Deus, natureza), a conexão causal entre os modos do atributo extensão (os corpos) é a mesma que a conexão lógica entre os modos do atributo pensamento (as ideias).

Marilena Chaui (1999a) entende que o termo paralelismo não é adequado para referir-se ao pensamento de Spinoza. Para essa autora, o termo paralelismo somente seria cabível se as séries dos diferentes atributos fossem, entre si, heterogêneas, de modo que, por exemplo, o atributo pensamento exprimisse o atributo extensão, e vice-versa. No entanto, uma vez que se trata de uma relação entre homogêneos, não cabe pensar nela como um espelhamento mútuo, mas sim como “uma ação causal imanente de um princípio internamente diferenciado” (CHAUI, 1999a, p. 739).

Na mesma linha, Jaquet (2013, p. 13) afirma que o termo paralelismo inevitavelmente produz representações “nocivas à compreensão da unidade dos atributos e da união da mente e do corpo”. Embora corpo e mente designem “uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras”, é evidente que “certos eventos se exprimem melhor em um registro que em outro” (JAQUET, 2013, p. 14-16)⁴³.

Com efeito, afirmar um paralelismo faz parecer que os atributos são coisas distintas na substância, quando, na verdade, são apenas expressões de uma substância que é única. Por isso, semelhantemente a Chaui e Jaquet, nesta dissertação entende-se que o termo paralelismo é inadequado para designar o pensamento de Spinoza, já que obscurece um aspecto central de sua teoria: a unidade da substância e a ligação direta entre esta e os modos; isto é, os modos são modificações da substância, e não dos atributos.

3.3 A substância e os modos

O conceito spinoziano de *modo* e sua relação com o de *substância* é um tema de grande importância para a compreensão desta pesquisa em todas as suas etapas. Na *Ética*, Spinoza afirma que “tudo o que existe, existe em si mesmo ou em outra coisa”⁴⁴. Essa afirmação deve ser conjugada com as definições de substância e de modo: a substância existe em si mesma, ao passo que os modos são definidos como “as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”⁴⁵. Percebe-se, portanto, que os modos são modificações da substância, ou seja, as coisas existentes na substância, mas que dela não se separam.

Substância e modos são aspectos de um mesmo processo de autodiferenciação produtiva no qual os modos são a própria substância enquanto esta é considerada como multiplicidade. Nessa relação entre substância e modos, não há supremacia daquela em relação a estes. Aquela – tecido comum a todos os modos – não constitui uma instância superior totalizante à qual estes deveriam se subordinar. Ao contrário disso, o que Spinoza

⁴³ Jaquet (2013, p. 16) exemplifica: “É realmente necessário, para compreender a generosidade, descrever em detalhes as afecções corporais que acompanham esse afeto ativo e avaliá-las sob seu aspecto físico? É realmente útil, inversamente, ter a ideia de todos os músculos e de todas as células que entram em linha de conta para realizar um movimento corporal como a natação?”.

⁴⁴ *Ética*, I, axioma 1.

⁴⁵ *Ética*, I, definições 3 e 5.

ênfatisa é a intercorporeidade como condição inafastável de todos os modos (existências individuais), condição esta que implica um perpétuo estado de afetação mútua entre eles, razão pela qual as suas potências singulares mantêm-se em constante atualização. Tal dinâmica de potências (trocas, intensificações, desintensificações, agenciamentos, conjugações, separações, produções, destruições etc.) é, para Spinoza, a condição em que os modos da natureza são produzidos, modificados e extintos. Trata-se, portanto, de um pensamento afirmador das multiplicidades, jamais de uma teoria totalizante, como talvez pretendam alguns intérpretes.

Na linha do que foi dito, compreende-se que a substância não produz, nem muito menos cria modos, visto que ambos – substância e modos – são expressões de uma mesma existência. Não existe a substância separada dos modos, nem os modos como entidades transcendentés à natureza. A substância (Deus, natureza naturante) é a mesma coisa que o conjunto de todos os modos (natureza naturada). É o que Alexandre Matheron explica em seu prefácio ao livro *A anomalia selvagem*, de Antonio Negri (MATHERON, 1981/1993, p. 16):

[...] A substância sem seus modos não passa de uma abstração, exatamente como são os modos sem a substância: a única realidade concreta são os seres naturais individuais, que se compõem uns com os outros para formar mais outros seres naturais individuais, etc., ao infinito [...]. [Nesse sentido,] não é mais Deus quem produz as coisas na superfície de si mesmo, mas são as próprias coisas que se tornam autoprodutoras, pelo menos parcialmente, e produtoras de efeitos dentro do âmbito das estruturas que definem os limites de sua autoprodutividade. [...]

E um pouco mais adiante, na mesma página:

[...] a natureza naturante é a natureza *enquanto* naturante, a natureza considerada em seu aspecto produtor isolado por abstração; e a natureza naturada, ou os modos, são as estruturas que ela se dá ao se desdobrar, a natureza *enquanto* naturada; mas na realidade há apenas indivíduos mais ou menos compostos, cada um dos quais (naturante e naturado ao mesmo tempo) se esforça para produzir tudo o que pode, e para se produzir e se reproduzir a si mesmo, produzindo tudo o que pode: a ontologia *concreta* começa com a teoria do *conatus*. [...]

Considerados sob o atributo extensão, os modos da natureza são corpos. Não sendo um pensador das formas, nem das finalidades, Spinoza não define corpo a partir da noção de forma (corpo como aquilo que tem forma de corpo), nem da noção de finalidade (corpo como aquilo que efetua uma finalidade de corpo). Para o autor da *Ética* são as relações que definem

um corpo. Este é um equilíbrio mais ou menos estável mantido por relações internas e externas. Um corpo só acontece no encontro.

A composição complexa dos corpos é enfatizada por Spinoza. Estes, geralmente, existem em outros corpos que os incluem⁴⁶. No plano imanente da natureza constituem-se corpos de composição complexa, isto é, corpos compostos de outros corpos mais simples. Portanto, um corpo pode ser (e, em certo sentido, sempre é), ao mesmo tempo, parte em outro corpo. Nessa linha, um corpo não é caracterizado por possuir uma determinada substância, mas sim pelas relações entre suas partes, como também por suas relações com outros corpos.

As partes de um corpo (que são também corpos) mantêm entre si uma conexão suficientemente estável e duradoura para dotar de relativa individualidade o conjunto resultante que, por isso, constituirá um corpo complexo. Por outro lado, é a flexibilidade e “abertura para o fora” dessa mesma conjugação que possibilita ao corpo manter relações com outros corpos, o que é imprescindível, pois, fechado em si, sem afetar-se, um corpo necessariamente se despotencializará e perecerá. Essa abertura fica bem evidenciada na expressão “mistura de corpos”, algumas vezes utilizada por Deleuze (1981/2002, e.g., p. 83 e 111) para referir-se às afecções.

Também não é necessário que as partes sigam sendo substancialmente as mesmas para que o corpo composto siga existindo. A esse respeito, Spinoza afirma que “se alguns dos corpos que compõem um corpo – ou seja, um indivíduo composto de vários corpos – dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, de mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza [...]”⁴⁷.

⁴⁶ O tema é abordado na *Ética*, II, proposição 13, principalmente a partir do lema 3. Na definição desse lema, lê-se:

“Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos” (*Ética*, II, proposição 13, lema 3, definição).

Nesse sentido, poderíamos ilustrativamente dizer que um átomo é um corpo complexo e, simultaneamente, parte de uma molécula (também corpo complexo), podendo-se continuar tal série de corpos progressivamente mais complexos e abrangentes – célula... animal... bioma... biosfera... planeta Terra... Sistema Solar... Via Láctea etc. O complemento a tal ilustração pode ser colhido do próprio Spinoza: “E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro” (*Ética*, II, proposição 13, lema 7, escólio).

⁴⁷ *Ética*, II, proposição 13, lema 4.

3.4 O antifinalismo de Spinoza: uma ontologia da potência

Grosso modo, entende-se por finalismo a doutrina segundo a qual o que existe ou ocorre deriva de uma causa final (finalidade prévia). A recusa dessa concepção – uma atitude antifinalista, portanto – é um dos aspectos mais característicos do pensamento de Spinoza. Essa postura tem repercussão decisiva em diversos campos de sua filosofia: ontologia, ética, política etc. Neste tópico será mais especificamente abordado o antifinalismo na ontologia spinoziana, cujos efeitos se disseminam para os demais planos de sua obra.

Em carta enviada a seu amigo Franz Overbeck⁴⁸, Nietzsche listou a negação das causas finais como um dos seis pontos de convergência entre seu pensamento e o de Spinoza. Crítico mordaz das concepções finalistas, o filósofo holandês foi enfático ao afirmar que “todas as causas finais não passam de ficções humanas” e ao acusar a doutrina finalista de inverter totalmente a natureza, “pois considera como efeito aquilo que é realmente causa, e vice-versa”⁴⁹. Não há dúvida de que a recusa ao finalismo está intimamente relacionada aos outros cinco pontos citados por Nietzsche, quais sejam: o conhecimento considerado como o mais potente dos afetos, a negação das teorias defensoras de um metafísico livre-arbítrio, a negação da ordem moral do mundo, a negação dos entendimentos conforme os quais seria possível a existência de ações desinteressadas⁵⁰ e a negação do mal.

Segundo Miqueu (2009), seria verossímil afirmar que a negação do finalismo constitui a síntese mais clara e feliz da vida filosófica de Spinoza. Um elemento inicial dessa crítica se volta contra a concepção – considerada pelo pensador como um “asilo da ignorância” – de que existe um Deus criador e provedor⁵¹. Spinoza entende que a ficção do monarca-divino tem no preconceito finalista seu coração lógico, preconceito esse, por sua vez, baseado no primeiro gênero do conhecimento, a imaginação (MIQUEU, 2009).

⁴⁸ No endereço <<http://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/viewFile/89306/92183>>, ao final do texto, pode-se facilmente consultar o conteúdo da carta. Também consta em MARTINS (2009a, p. XVI-XVII). Em momentos posteriores, Nietzsche também criticou Spinoza (ver em MARTINS, 2009a, p. X e XI, nota de rodapé nº 3). Em alguns casos, como explica Giacoia Junior (2015), tais críticas de Nietzsche decorreram de uma interpretação equivocada dos escritos de Spinoza.

⁴⁹ *Ética*, I, apêndice.

⁵⁰ Para evitar compreensões equivocadas, convém desde já esclarecer que ações interessadas não significam o mesmo que ações interesseiras.

⁵¹ *Ética*, I, apêndice.

A inversão entre causa e efeito é a marca do raciocínio finalista. Aquele que incorre nesse equívoco, segundo Spinoza, explica e justifica a causa pelo efeito, em lugar de explicar o efeito pela causa. Dessa maneira, o raciocínio é aprisionado numa “autojustificação delirante” (MIQUEU, 2009, p. 122). Essa inversão, na qual a resposta defendida nada explica, mas apenas repete a pergunta, está na gênese de quase toda construção metafísica (MARTINS, 2009b, p. 328). Exemplo por excelência de tal falácia é a crença nos milagres como causa de fatos observados⁵².

Antônio Negri (1981/1993, p. 181), por sua vez, afirma que Spinoza entende por finalismo “todo projeto metafísico que submeta a iniciativa do múltiplo a uma síntese transcendental”, ainda que essa transcendência seja puramente lógica. E continua: “o finalismo é sempre a hipóstase de um projeto pré-constituído, é a projeção, sobre a ordem indissolúvel da natureza, do sistema de relações consolidado no mundo histórico, é a apologia da ordem e do comando”.

Em lugar da ontologia do poder, necessariamente metafísica, porquanto fundamentada nas noções de finalidade e livre-arbítrio (especialmente de um Deus transcendente), Spinoza propõe uma ontologia da potência, a qual exclui toda referência ao poder (MIQUEU, 2009, p. 134). Se a natureza é causa de si, não cabe pensá-la de outra forma a não ser como potência de existir, potência esta que é o próprio devir e que também se exprime nos modos na natureza. Nessa linha, Spinoza afirma que “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”⁵³. No entanto, como os modos estão necessariamente sujeitos aos encontros com outros modos e às variações de potência daí decorrentes, não podem ser causas exclusivas de si próprios, isto é, totalmente livres. Esses conceitos ontológicos exercem papel fundante para a concepção ética de Spinoza, que será estudada nos dois capítulos a seguir.

⁵² No *Tratado teológico-político*, Spinoza (1670/1988) afirma que “um milagre [...] é um fato que não pode explicar-se pela causa, isto é, um fato que ultrapassa a compreensão humana (*TTP VI*, § 7), é suposto ultrapassar a compreensão humana (*TTP VI*, § 9)”.

⁵³ *Ética*, III, proposição 6.

4 O QUE PODE UM CORPO?

O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo [...] (*Ética*, II, proposição 2, escólio).

A vida afetiva do indivíduo humano é pensada por Spinoza tendo em constante consideração três pontos fundamentais: a unidade indissolúvel entre corpo e mente, expressões de um único modo da natureza; a inserção do homem no campo imanente de encontros com outros corpos; e a potência em devir do indivíduo humano considerada como sua essência atual. Os tópicos abaixo se destinam a tratar desses três pontos.

4.1 A mente como ideia do corpo

O indivíduo humano é um modo da natureza, uma potência de existir que se exprime simultaneamente enquanto corpo e mente. O corpo, modo do atributo extensão, é uma potência de afetar e ser afetado; a mente, modo do atributo pensamento, é a potência de pensar o corpo e suas afecções. Não é que o corpo possua uma mente, nem que a mente possua um corpo: o que somos é uma unidade da qual corpo e mente são expressões simultâneas e inseparáveis, faces de uma mesma moeda. Consequência dessa união simultânea é que corpo e mente não podem causar efeitos um no outro⁵⁴; estão sempre de um “mesmo lado”, seja como causas, seja como efeitos.

Uma possível objeção à afirmação spinoziana da ausência de causalidade entre corpo e mente é a de que, atualmente, conhecendo com certo nível de detalhes os processos fisiológicos da percepção, da cognição etc., já não se poderia deixar de admitir a existência de relações causais entre corpo e mente. Tal objeção, no entanto, ocorre por se buscar compreender o monismo spinoziano a partir de premissas ainda dualistas, nas quais os âmbitos corporal e mental são separados e categorizados como domínios ontologicamente distintos⁵⁵. Sobre esse tema, acreditamos que compreender Spinoza nos dias atuais requer, em

⁵⁴ Vide *Ética*, III, proposição 2, onde o autor afirma que “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso”.

⁵⁵ Considerar a mente como superveniente à matéria é, ainda, um entendimento que reincide no dualismo. Compreender a questão numa perspectiva spinozista, e portanto monista, exclui a premissa de relações causais corpo/mente, ou mente/corpo. Ambos são expressões simultâneas de uma unidade somatopsíquica. Sobre o tema, indicamos a leitura de *A unidade do corpo e da mente: afetos ações e paixões em Espinosa* (JAQUET, 2013). Sobre o tema numa perspectiva neurofisiológica, indicamos *Auto-organização intencional: uma “neurofisiologia spinozista”?* (ATLAN, 2011) e o capítulo “Corpo, cérebro e mente” no livro *Em busca de*

primeiro lugar, considerarmos a atividade pensante sob uma perspectiva bastante mais abrangente.

Ao contrário da tradição cartesiana, o filósofo holandês não pensa pela via da divisão e da compartimentalização. Quando Spinoza trata do “pensamento”, ele se refere à vivência psíquica que o indivíduo tem de seu corpo como um todo em suas relações com outros corpos da natureza. Se alguém caminha de pés descalços sobre a areia da praia, ou toca piano, ou aprecia o nascer do sol, será o indivíduo por inteiro que vivenciará tais experiências. Isoladamente, o cérebro não pode vivenciar nada disso. Não há descontinuidade ontológica entre os aspectos corporal e mental. Pensar é uma experiência “de corpo inteiro”.

Além disso, como forma de ressaltar a amplitude (e a não-antopomorfização) com que Spinoza trata o conceito de pensamento, cabe recordar que, para o autor, o pensamento é um atributo da própria substância e, portanto, não está presente exclusivamente no indivíduo humano, mas diz respeito a todos os modos da natureza⁵⁶. Como sabemos, Spinoza entende que os modos do pensamento diferem entre si tanto quanto diferem os respectivos corpos, e associa a presença do pensamento em todos os modos da natureza ao fato de serem todos eles animados, ainda que em graus variados. Há uma potência, um devir, uma “pulsção” presente na natureza e também singularmente em todas as coisas. De todas as coisas, não basta simplesmente dizer que elas “são”, como algo mecanicamente dado, pois as coisas duram, têm seus próprios ritmos e vibrações, existem como acontecimentos.

Numa conferência ocorrida em 2007, intitulada *Onde há presença de potência o poder não cola*, o filósofo brasileiro Luiz Fuganti (2007, p. 11) diz que uma árvore pensa à medida que “arvorifica”, que uma ameba pensa à medida que “amebiza”, que o Sol pensa à medida que “soliza”, isto é, o pensamento é como o acontecer das coisas. Parece-nos que é justamente isso que Spinoza observa quando afirma que as coisas são todas animadas.

Voltando ao indivíduo humano, é fundamental compreender em que consiste a união entre corpo e mente, as duas expressões envolvidas na unidade que somos. Spinoza afirma que a mente humana é a ideia que tem por objeto o corpo existente em ato, ou, dizendo de forma simplificada, a mente é a ideia do corpo⁵⁷. Entender a mente como “ideia do corpo” *Espinosa* (DAMÁSIO, 2004).

⁵⁶ Vide tópico 3.2.1 deste trabalho (O pensamento como atributo da natureza) e *Ética*, II, proposição 13, escólio. Sobre esse tema, Jaquet (2013, p. 118) observa que Spinoza reserva a palavra “mente” para referir-se aos indivíduos humanos.

⁵⁷ Vide *Ética*, II, proposições 12, 13 e 15. Como se pode ver nas referidas proposições, entre outras, a afirmação de que a mente é a ideia do corpo não é feita com o sentido de “ideia que o corpo produz”, mas com o sentido de

existente em ato” significa considerá-la como a vivência psíquica imediata do corpo. Assim, “a mente [...] é uma maneira de pensar o corpo, de formar uma ideia dele” (JAQUET, 2013, p. 11).

Segundo Spinoza, é somente ao perceber o corpo que a mente pode conhecer a si mesma⁵⁸; por outro lado, quando a mente pensa, junto com ela necessariamente o corpo se afeta. Lançando mão de conceitos deleuze-guattarianos já abordados nesta dissertação, propõe-se aqui – não sem correr certo risco – que a mente, essa vivência psíquica imediata do corpo, pode ser entendida como a terra em que se (re)territorializam os pensamentos.

Embora não haja hierarquia nem causalidade entre corpo e mente, vê-se que Spinoza desenvolve seu pensamento convidando-nos a tomar o corpo como modelo, e isso até mesmo para compreendermos a natureza da mente⁵⁹. É conhecendo as potências do corpo que se faz possível entender as potências da mente. Deleuze (1981/2002, p. 23-24) enfatiza que a adoção spinoziana do corpo como modelo para a compreensão do indivíduo humano não implica uma desvalorização da mente em relação ao corpo, mas uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento (e ao inconsciente). A esse respeito, não nos parece seguro que a forma como Deleuze emprega os termos consciência e inconsciente para explicar Spinoza⁶⁰ seja a mais apropriada para esta parte da dissertação, por isso, partiremos da afirmação de Deleuze recebendo-a como um estímulo, mas realizaremos um percurso diferente, sem o compromisso de que ele seja equivalente à explicação do filósofo francês. Em nosso entender, a adoção por Spinoza do corpo como modelo não conduz à desvalorização da mente, mas sim à desvalorização de um modo de pensar iludido por considerar-se constituído por categorias imateriais, puramente abstratas⁶¹. Em outras palavras, Spinoza considera que um modo de

“ideia que tem o corpo como objeto”.

⁵⁸ *Ética*, II, proposição 23.

⁵⁹ *Vide*, por exemplo, *Ética*, II, proposição 13, escólio, onde Spinoza afirma que “para determinar em que a mente humana difere das outras [...] é necessário que conheçamos [...] a natureza de seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano”; ou *Ética*, II, proposição 14, onde o filósofo afirma que a mente humana é tanto mais capaz “quanto maior for o número de maneiras pelas quais o seu corpo pode ser arranjado”.

⁶⁰ *Vide* Deleuze (2002, p. 24-27, 65-67). Cabe observar que, em vez de pensar o conceito de inconsciente (e também o desejo) a partir de noções como a de recalque ou de *isso* (para o inconsciente originário), Deleuze articula-se com Spinoza para pensar o inconsciente como o pensamento pré-reflexivo, ideia do corpo existente em ato, em incessante atualização. Nesse aspecto, é interessante observar semelhanças com algumas tradições orientais, como o taoísmo e o zen-budismo. Sobre isso, ver CALERI (2014).

⁶¹ Tal modo de pensar é o primeiro gênero do conhecimento, a imaginação, que será estudada mais adiante.

viver em que o pensamento é experimentado e conduzido como se estivesse separado da vida corporal e afetiva⁶² será necessariamente pobre, pouco potente.

A afirmação da separação entre corpo e mente, combinada ao entendimento de que cabe a esta segunda comandar o primeiro, constitui uma tendência amplamente predominante na tradição filosófica. No tempo em que viveu Spinoza, essa tendência tinha Descartes como grande expoente, afirmando-se a dualidade substancial entre *res extensa* e *res cogitans*. Para o pensador holandês, aqueles que seguem tal tendência, afirmando que os homens agem por livre decisão de suas mentes, “sonham de olhos abertos”⁶³. Foi em oposição a essas concepções que Spinoza lançou uma de suas célebres provocações: “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo”⁶⁴. Nesse mesmo escólio, Spinoza nos oferece diversos exemplos para evidenciar o quão infundada é a crença em uma vontade livre que comandaria o corpo. Com aguda ironia, menciona que nada está menos sob o poder da mente dos homens que a sua língua, e cita casos como o do homem embriagado que acredita ser por livre decisão de sua mente que fala aquilo que, depois, estando sóbrio, preferiria ter calado.

A essência do pensamento de Spinoza no que diz respeito à relação de identidade entre a atividade do corpo e a atividade da mente é expressa no excerto a seguir que, por sua elegante clareza, merece transcrição *ipsis litteris*:

[...] tudo isso mostra claramente que tanto a decisão da mente quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso [...] (*Ética*, III, proposição 2, escólio).

Há em *Assim falou Zaratustra*, mais especificamente no discurso nomeado “Dos desprezadores do corpo”, uma bela passagem em que a escrita de Nietzsche ([1883-1885]/2014, p. 48) pode ser tomada também para ilustrar o pensamento de Spinoza em sua dupla desmistificação: a da crença em um pensamento puramente abstrato e a suposição de um corpo puramente mecânico:

⁶² Algo próximo do que Deleuze e Guattari chamarão de aspecto intensivo, molecular do pensamento.

⁶³ *Ética*, III, proposição 2, escólio.

⁶⁴ *Ética*, III, proposição 2, escólio.

Mas aquele que despertou e experimentou o conhecimento diz: sou inteiramente corpo e nada mais: a alma é apenas uma palavra para algo em meu corpo.
 O corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.
 Um instrumento de teu corpo é também a tua pouca razão, meu irmão, à qual tu chamas “espírito” – um pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.

Retomemos a definição spinoziana de mente como ideia do corpo, que equivale a dizer mente como vivência psíquica imediata do corpo. Nessa definição, percebe-se que a mente não é considerada como um conteúdo, ou um conjunto de pensamentos, mas sim como uma atividade pensante. Ocorre que, sob certas condições relacionadas à complexidade do corpo, a mente, além de ser uma ideia, pode também ter ideias (ATLAN, 2011, p. 536). É o caso da mente humana, que ao perceber a vida do corpo também percebe que percebe isto (CHAUI, 2011, p. 79). Trata-se da reflexividade, propriedade da atividade pensante por meio da qual a mente (ideia do corpo, ideia que somos) tem ideias, aquilo que comumente chamamos de pensamentos. Nessa linha, Spinoza define a mente como ideia do corpo, ao tempo que define as ideias da mente como *ideia da ideia* [do corpo]⁶⁵.

Embora chamada por Spinoza de ideia da ideia, nem por isso a propriedade reflexiva da mente rompe sua relação com o corpo, pois, como já afirmado, quando a mente pensa junto com ela o corpo se afeta. Ora, não poderia ser diferente se considerarmos que o modo da natureza que somos é uma unidade somatopsíquica da qual corpo e mente são expressões simultâneas e sem existência isolada. Portanto, a noção de ideia da ideia tem a função de ressaltar a capacidade reflexiva da mente, e não de romper a relação entre a atividade corporal e a atividade mental, as quais seguem indissociáveis. Ademais, Spinoza ressalta a continuidade processual entre corpo, mente e ideias da mente quando afirma que as ideias da mente estão unidas a ela da mesma maneira que a mente está unida ao corpo⁶⁶.

Longe de representar um obstáculo para o conhecimento, a corporeidade é a primeira condição para este. Compreender que a mente só existe como ideia do corpo implica entender também que toda atividade pensante (inclusive a reflexiva, ou seja, as ideias da ideia do corpo) se sustenta sobre um “sentir o corpo”, portanto, sobre uma base afetiva, e não originariamente reflexiva. Nesse sentido, podemos afirmar com Martins (2017, p. 12) que uma ideia verdadeira e adequada “é aquela que compreende os sentidos e a experiência, ao

⁶⁵ *Ética*, II, proposição 21, escólio.

⁶⁶ *Ética*, II, proposição 21.

invés de associar-se a imagens prévias na imposição de uma pretensa verdade externa àquilo que se propõe conhecer”.

Neste ponto do trabalho encontram-se já reunidos suficientes elementos para vislumbrar algo que será vital a fim de que possamos tratar do conceito de estética do desejo: Spinoza desenvolve todo o seu pensamento em um movimento contínuo. O tecido de seu pensamento quando aborda a natureza e seu caráter naturante segue sendo o mesmo com o qual ele trata dos meandros da vida humana. Ele transita pelos variados domínios da filosofia – a epistemologia, a ética, a política etc. – sem sair da ontologia. A filosofia de Spinoza desenvolve-se num fluxo rico em retas e curvas, acelerações e desacelerações, mas sem nenhuma ruptura. Seu pensamento, inteiramente tecido com linhas do real, em nenhum ponto passa do mundo a um além-mundo.

É assim, sustentando que não há rupturas na natureza, mas sempre passagens, em sintonia com esse spinozismo sobre o qual Deleuze (1980-1981/2008, p. 483) chegou a dizer de sua ideia-sentimento que se trata da única autêntica ontologia já desenvolvida, que poderemos abordar o conceito de estética do desejo como uma questão de corpos, irreduzíveis a almas ou a sujeitos.

4.2 As ideias não são pinturas mudas numa tela

O campo da percepção, que na filosofia de Spinoza constitui o tema das imagens⁶⁷, é a forma inicial da intercorporeidade (CHAUI, 2011, p. 80). Como já visto no tópico 3.3 (*A substância e os modos*), os corpos não passam intactos pelos encontros com outros corpos. Nessas ocasiões necessariamente sofrem modificações, às quais Spinoza denomina *afecções*. Para explicar esse importante conceito spinoziano, Deleuze (1981/2002, p. 83 e 111) utiliza a expressão *mistura de corpos*: o aroma de uma flor, a claridade da luz solar, o sabor de uma fruta, o som de um carro que passa ou a dor de bater o pé em uma quina não se explicam exclusivamente pelo próprio corpo afetado, nem muito menos isoladamente pelo corpo exterior. Percebemos os corpos exteriores pelas afecções que os encontros com eles produzem em nossos corpos. A imagem de um corpo exterior é a afecção (modificação) que o encontro

⁶⁷ É importante ressaltar que Spinoza não emprega o verbo imaginar no sentido comum que este termo tem atualmente, como sinônimo de fantasiar, devanear. Em sintonia com o vocabulário filosófico de seu tempo, o autor da *Ética* utiliza o termo imaginar referindo-se ao âmbito da percepção, ou seja, da formação das imagens sensoriais (visuais, auditivas, táteis, gustativas, olfativas).

com ele produz em meu corpo. Também o corpo exterior, ao encontrar-se com o meu, sofrerá afecções que são a imagem do meu corpo no corpo exterior.

Mas Spinoza não é o filósofo das representações, é o filósofo dos encontros; por isso não cometeria a metafísica ingenuidade de considerar a imagem de um corpo exterior como se fosse um retrato desse corpo. Resultado de um encontro, a imagem envolve a natureza do corpo afetante (exterior) e envolve também (e principalmente) a natureza do próprio corpo afetado. Enquanto nos corpos o encontro produz imagens, na mente produzem-se ideias imaginativas. Duas expressões de um único processo: a toda afecção no corpo corresponde, na mente, uma ideia dessa afecção⁶⁸.

Além de ser o ponto de partida do processo pelo qual o indivíduo forma a ideia de corpos exteriores, tais encontros são também o meio pelo qual o indivíduo forma uma imagem do seu próprio corpo afetado. Tudo o que existe – e o indivíduo humano não é exceção a isso – é pensado por Spinoza em função das relações que efetua e pode efetuar, jamais por uma suposta essência íntima na qual finalidades estariam dadas desde o princípio.

Às imagens não cabe chamá-las verdadeiras nem falsas. Em si mesmas, elas nada mais são do que resultados imediatos dos encontros, forma primeira da intercorporeidade. Um exemplo célebre apresentado por Spinoza diz respeito à imagem que formamos do Sol⁶⁹. Ele afirma que, quando o olhamos, imaginamos⁷⁰ que ele está a uma distância de aproximadamente duzentos pés, mas que o erro não está nessa imagem enquanto tal, e sim em ignorarmos a causa dessa imagem e a verdadeira distância do Sol. A afecção produzida no encontro que chamamos “ver o Sol” envolve diversos modos da natureza e uma grande variedade de processos, desde aqueles que são estudados no campo da fisiologia da visão até os que dizem respeito à astronomia. Efeito desses processos, a imagem de uma pequena esfera vermelha que lentamente cruza o céu, extremamente luminosa ao meio-dia, já não tão luminosa ao final da tarde, em si mesma não é verdadeira nem falsa. Tal imagem é apenas o efeito real de um processo, e dessa mesma maneira permanece sendo produzida em nossos corpos, mesmo depois que descobrimos sua causa e a verdadeira distância do Sol.

Por apenas retratarem a imediaticidade dos encontros, as imagens são fragmentadas e fugazes. Em si mesmas, não proporcionam um conhecimento adequado do corpo afetado, nem

⁶⁸ Vide *Ética*, II, proposição 17, escólio.

⁶⁹ *Ética*, II, proposição 35, escólio.

⁷⁰ O verbo imaginar não tem aqui o sentido de fantasiar, mas sim de perceber através imagens proporcionadas pelos sentidos.

do corpo afetante (CHAUI, 2011, p. 80). Imagens dizem respeito à dimensão passiva, embora fundamental, da vida afetiva do corpo e da mente. Por constituir um aspecto necessário de um processo mais amplo, essa passividade não deve ser considerada isoladamente. Se Spinoza considera o corpo como uma potência de afetar e ser afetado, e a mente uma potência pensante, é porque o indivíduo é potencialmente ativo. Diz o filósofo que as ideias não são “pinturas mudas numa tela”⁷¹, mas envolvem uma atividade da mente. Portanto, a mente não se deterá nas imagens, mas, na medida em que é capaz, irá esforçar-se para entender a si e a seu corpo, aos corpos afetantes e às relações entre os corpos.

Spinoza rejeita as concepções metafísicas segundo as quais conhecer seria simplesmente acessar ideias verdadeiras. Para o filósofo holandês, o tema do conhecimento necessariamente diz respeito ao domínio dos afetos e, portanto, é um problema sobretudo ético. O esforço por entender, por mais que o pareça, jamais é um fim em si mesmo, sempre está direta ou indiretamente voltado à produção de afetos úteis à potencialização da vida (SÉVÉRAC, 2009). Nesse processo, as potências do corpo e da mente necessariamente caminham juntas, de modo que a mente será tanto mais apta para entender muitas coisas simultaneamente, quanto maiores forem a sensibilidade e a flexibilidade do corpo para experimentar e gerir uma grande variedade de afetos⁷². Para melhor compreendermos essas questões será necessário, antes, tratarmos dos conceitos de *conatus* e desejo, fundamentais na filosofia de Spinoza.

4.3 *Conatus* e desejo

Para pensar a realidade e a vida, Spinoza cria conceitos cuja compreensão não se dá de maneira apenas objetiva, mas é complementada com certa forma de senti-los. Assim é, por exemplo, quando trata das relações entre substância e atributos; entre a natureza naturante, a natureza naturada e os modos; entre corpo e mente; e também quando afirma que a essência de todas as coisas singulares é uma potência de existir. Para nós, educados numa cultura que se destaca por valorizar as formas mais que os fluxos, transmitir noções como essas nem sempre é tarefa fácil.

⁷¹ *Ética*, II, proposição 49, escólio. *Vide* também a proposição 48, escólio, onde Spinoza afirma que as ideias “não são as imagens, como as que se formam no fundo do olho ou, se preferirem, no cérebro, mas os conceitos do pensamento”.

⁷² *Ética*, II, proposição 13, escólio.

Alguns filósofos cujo pensamento, em muitos aspectos, se aproxima do de Spinoza adotaram um estilo de escrita heterodoxo que contribuiu para transmitir tais sensações ao leitor: assim, por exemplo, Nietzsche empregou uma vigorosa escrita aforística, por vezes próxima da linguagem artística, ao passo que Deleuze e Guattari escreveram suas obras de forma acentrada e rizomática. É surpreendente como Spinoza pôde fazê-lo a partir de seu estilo sóbrio e pautado por um rigor geométrico. Deleuze (1980-1981/2008, p. 30-41) destaca que as diferentes partes da *Ética* produzem distintas velocidades e lentidões no pensamento do leitor, e recorda também que, para Victor Delbos, Spinoza é como um grande vento que nos arrasta.

Por razões semelhantes às acima expostas, será ótimo se a escrita deste tópico da dissertação, destinado especialmente a tratar dos conceitos de *conatus* e desejo, possibilitar ao leitor entender tais conceitos sentindo-os.

4.3.1 A potência como essência atual

Spinoza considera que a essência de tudo o que existe é potência. Com isso, o filósofo holandês inova radicalmente no campo da ontologia e da ética, ao tempo que desenvolve essas duas disciplinas num movimento contínuo, constituindo-as com um mesmo tecido: nada há acima do real. Com nosso filósofo, a essência de um ente não é mais uma ideia abrigada nas profundezas de seu ser⁷³, ideia à qual o ente deve reunir-se para realizar sua essência (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 71). A essa concepção de raiz platônica, de uma metafísica e uma moral, Spinoza não dá continuidade. Sua concepção de essência não remete ao que um ente deve realizar; diz sempre respeito ao que pode um corpo existente em ato. Sua filosofia imanente é a das singularidades em acontecimento, e não a das formas e representações.

Ao tempo que a natureza é potência absoluta que se autoproduz produzindo todas as coisas singulares⁷⁴ (CHAUI, 2011, p. 70), estas últimas são potências de existir, partes da potência absoluta da natureza⁷⁵. A potência de uma coisa singular denomina-se *conatus*, sendo sua força interna de perseveração na existência, força que é a essência atual, e sempre em

⁷³ Tal como a clássica definição aristotélica de homem como dotado da essência de “ser racional”.

⁷⁴ Vide *Ética*, I, proposição 34.

⁷⁵ *Ética*, IV, proposição 4 e demonstração.

variação, de cada coisa existente⁷⁶. Para perseverar em seu ser, cada indivíduo procura, sempre e necessariamente, a expansão de sua potência de agir, buscando o que a fortalece e afastando o que a enfraquece⁷⁷. Tendo uma potência como essência, as coisas não se definem pelo que são, mas sim pelo que podem.

Potências singulares acontecem porque a natureza é *unimultiplicidade*. Se a natureza fosse uma unidade homogênea e estática, como um tudo igualado a nada, não poderia acontecer a singularidade do *conatus*. Tampouco haveria *conatus* se o mundo fosse um conglomerado de identidades ou de idealidades puras que, fechadas em si mesmas, não poderiam se relacionar nem se modificar. A natureza é um campo de potências, encontros e passagens, em que corpos se compõem e se decompõem em suas relações uns com os outros: corpos se agenciam constituindo novos corpos, outros se desconstituem integral ou parcialmente e suas partes ingressam em relações diferentes. No borbulhar incessante de um caldo comum, um ser singular só acontece e dura por ser uma força expansiva em meio a outras forças expansivas, num jogo de relações de composição e decomposição. Trata-se de uma força comum ao vivo e ao não vivo semelhante às expressas pelos conceitos de *vontade de potência*, por Nietzsche, e de *elã vital*, por Henri Bergson. O *conatus* que somos e que nos impele se atualiza incessantemente em nossos encontros com outros corpos, e por isso sentimos a vida como acontecimento.

Segundo Deleuze (1980-1981/2008, p. 325-329, 422), a noção de individualidade na filosofia de Spinoza contém três dimensões: um indivíduo possui incontáveis *partes extensivas* (corpos mais simples) sob uma *relação característica* em que se expressa sua essência, que é um *grau de potência*. Explicaremos de forma mais cuidadosa tomando como ilustração uma onda no oceano. Certamente as ondas são corpos bastante diferentes dos indivíduos humanos, o que torna plausível a objeção de que estas não serviriam como uma boa ilustração para a vida afetiva humana. Mas a escolha dessa ilustração parte de outro ângulo: a grande diferença entre ondas e indivíduos humanos pode ser interessante quando, em vez de se pretender ressaltar traços supostamente exclusivos e constitutivos do humano (uma essência humana?), o que se considera como essência do indivíduo humano é o mesmo que se considera como essência de todas as coisas singulares existentes: a potência.

⁷⁶ *Ética*, III, proposições 6 e 7.

⁷⁷ *Vide*, por exemplo, *Ética*, III, proposições 12, 13 e 28.

A onda está no oceano e o oceano está na onda; não há entre eles distinção de substância: a onda é um modo de ser oceânico, uma (re)territorialização aquática. A onda é uma coisa singular, mas de uma singularidade que acontece, que nunca é pronta e acabada. Sem dúvida ela possui um corpo-onda, constituído por incontáveis *partes*, as quais, por sua vez, são corpos mais simples: moléculas de água, moléculas de sal, partículas de areia, micro-organismos marinhos etc. A onda existe enquanto seu corpo é incessantemente renovado, adquirindo novas porções d'água ao tempo que deixa para trás as porções que antes a constituíam. As partes mudam, mas as *relações* características se estendem com novas partes e, enquanto isso se dá, a onda dura⁷⁸. Se por um lado não há uma identidade da onda, pois ela é sempre feita de oceano e é sempre diferente de si mesma, por outro lado, certamente há uma individualidade da onda que continua como acontecimento, passagem. As relações-onda em nada se parecem a um encadeamento de fotogramas, mas se desenrolam como expressão de uma *potência* singular: a intensidade da onda, seu *conatus*. Talvez recorrer à lembrança da onda – a imagem em movimento e, mais ainda, o som (também em movimento) – diga a esse respeito mais do que este texto poderia.

Nesse sentido, Deleuze (1980-1981/2008, p. 328) argumenta que a individuação não é extensiva, nem qualitativa, mas intensiva, pois as partes que compõem o corpo são aquelas cujas relações expressam uma intensidade (*conatus*) que é a essência atual do indivíduo, a “pequena centelha” que somos (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 410). Deleuze (1980-1981/2008, p. 96-97) explica que as intensidades não são propriamente quantidades, mas passagens de uma quantidade a outra; por isso propõe considerar intensidade ou potência como uma “quantidade transitiva”, ou uma “quantidade de passagem”. O filósofo francês ainda explica que, ao contrário das grandezas extensivas, as intensidades (das quais são exemplos a luminosidade e o calor) não podem ser mensuradas⁷⁹, apenas podem ser apreendidas no instante, em sua relação imediata com o grau zero (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 407-408).

⁷⁸ Considerando essas relações características podemos dizer, com Bove (2009), que um indivíduo é um processo de causalidade convergente.

⁷⁹ O autor observa que, por meio de instrumentos específicos, pode-se efetuar a correspondência de algumas intensidades com sistemas de quantidade extensiva. Relativamente ao calor, por exemplo, essa correspondência é feita com o uso do termômetro. Em tais casos, não é a intensidade que se mede, mas uma quantidade extensiva (como o deslocamento de mercúrio, dilatado sob a influência do calor, na escala do termômetro). Para exemplificar, Deleuze recorre à distinção feita por Bertrand Russel, em *Principia Mathematica*, segundo a qual uma longitude pertenceria ao estatuto das quantidades extensivas, ao passo que distância diria respeito ao âmbito das intensidades.

Ao diferenciar vontade, apetite e desejo⁸⁰, Spinoza afirma que vontade é o próprio *conatus* enquanto referido apenas à mente. A esse respeito, Chaui (2016, p. 319) explica que a vontade é o *conatus* enquanto identidade entre ideia e volição. No mesmo escólio, Spinoza diz que o apetite é o *conatus* simultaneamente referido ao corpo e à mente e que, portanto, é a própria essência do homem, que o determina a agir em prol de sua perseveração na existência. Por fim, o filósofo diz que não há diferença entre apetite e desejo, a não ser pelo fato de a expressão “desejo” ser comumente referida aos homens, à medida que estão conscientes de seu apetite e, nesse sentido, define o desejo como “o apetite juntamente com a consciência que dele se tem”.

Uma vez que a mente humana é consciente de seu *conatus* (percebe-o), quer seja quando tem ideias claras e distintas, quer seja quando tem ideias confusas⁸¹, pode-se concluir que o desejo é a modalidade humana do *conatus*, abrangendo a totalidade da vida afetiva humana (CHAUI, 2011, p. 63). Com efeito, mais adiante na *Ética*, Spinoza dirá que “o desejo é a própria essência do homem, enquanto este é concebido como determinado, em virtude de uma dada afecção qualquer de si próprio, a agir de alguma maneira”⁸². Trata-se, então, do “*conatus* tornado consciente de si” (DELEUZE, 1981/2002, p. 105).

4.3.2 Nada falta ao desejo

No prefácio da quarta parte da *Ética*, o filósofo holandês trata com muita clareza sobre o erro que constitui o cerne do pensamento idealista e que produz consequências muito danosas à capacidade humana de compreender e regular seus afetos, colocando o homem em posição de passividade e alienação. Spinoza explica que, por formar ideias universais (modelos ideais) para as coisas singulares naturais e artificiais, o homem passou a considerar perfeito aquilo que se amolda à ideia universal que concebeu, e imperfeito aquilo que está menos de acordo com tal ideia. Partindo dessas ideias universais para julgar o que existe e iludido com a crença numa causa final (finalidade) para tudo o que existe, o homem acredita que a própria natureza segue modelos e se organiza segundo gêneros e categorias ideais. No

⁸⁰ *Ética*, III, proposição 9, escólio.

⁸¹ *Ética*, III, proposição 9.

⁸² *Ética*, III, definição dos afetos, 1. Ver também *Ética*, IV, 18, demonstração.

entanto, uma vez que as coisas singulares jamais se ajustam com exatidão às ideias universais, o homem passa a atribuir-lhes valores que envolvem negação: a falta.

Já sabemos que, no entendimento de Spinoza, a natureza não segue finalidade alguma, mas age pela mesma necessidade pela qual existe. Coerente com essa concepção, o filósofo dá um sentido imanente ao termo perfeição, considerando-o como sinônimo de realidade. Assim, todas as coisas existentes possuem perfeição, mas passam para uma perfeição maior ou menor conforme sua potência aumenta ou diminui. Ter perfeição é ser real em sua singularidade. Quanto mais potência, mais realidade, mais perfeição. Nessa perspectiva, o conceito de falta é ontologicamente incabível, como também o são as ideias de bem e mal e quaisquer outras noções metafísicas. Em todos esses casos, o equívoco consistiria numa inversão em que o efeito é tomado como causa. Nessa inversão, o homem acredita que as ideias que produziu em decorrência dos encontros com as coisas singulares são as próprias causas e finalidades dessas coisas. A suposição de que a falta é a causa do desejo é um exemplo dessa inversão. *Grosso modo*, tal inversão é a própria essência do idealismo: enquanto a ideia da imaginação é tornada verdade pura, o real singular é tornado falsidade e ilusão.

Tendo em mente essas considerações, podemos pensar sobre o conceito de *conatus*. A chama pode nos servir como uma ilustração interessante. Força intensiva que é, desde que presentes as condições para o processo de combustão, a chama irá perseverar e potencializar-se. Assim como qualquer outra força intensiva, a chama está sempre completa: a cada instante ela é o que pode ser, nada lhe falta. Certamente a chama de uma vela é uma potência menor que a chama de uma fogueira, assim como a chama da fogueira é uma potência menor que a lava expelida de um vulcão, e a lava do vulcão uma potência menor que o Sol, mas isso não significa que haja incompletude em qualquer uma dessas potências. Elas somente serão tidas como incompletas se, em vez de consideradas pelo que podem, forem julgadas pelo que lhes faltaria para se ajustarem à pureza de uma ideia-modelo, isto é, a um duplo do real tomado como modelo para o próprio real. E assim, para aqueles que denegam o real, mesmo o universo inteiro existirá em falta porque, acima dele, estaria o Deus criador, o Bem, ou qualquer outro dever-ser idealizado como modelo para o ser. Denegar e julgar faltoso tudo o que existe em ato: tal é, em linhas muito gerais, a tradição platônica que marcou o pensamento ocidental, mas que não encontra eco na filosofia de Spinoza.

Enquanto modalidade do *conatus*, o desejo é compreendido por Spinoza como potência positiva, portanto, desvinculado da noção de falta. Essencialmente produção, e não

vácuo, o desejo é em si mesmo uma força expansiva que busca ao máximo o seu próprio incremento. Esteja ela em aumento ou em diminuição, a potência que nos constitui sempre é aquilo que pode ser; portanto, está sempre completa, não lhe falta nada. “A falta remete a uma positividade do desejo, e não o desejo a uma negatividade da falta” (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 107).

Longe de constituir o desejo, é a falta que é constituída nele quando somos habitados pela exterioridade, alienando-nos nas ideias imaginativas e equivocadamente supondo (por assim sentirmos) que a natureza do desejo é ser “desejo de” algo que lhe falta, como se o objeto exterior (algo, alguém...) fosse a sua causa. Fuganti (2013) nos explica que nesse processo, por uma espécie de “mau jeito”, um “acontecido” do desejo é imaginariamente vivido como a origem ou a essência do desejo e, desse modo, confunde-se o acontecido “com a própria potência de acontecer”. Perdendo-se de vista a atualização constante do fluxo desejante, o objeto e a falta passam a ser ilusoriamente supostos como constitutivos do desejo.

Que no indivíduo humano o desejo percorra caminhos mais complexos não significa que seu movimento básico seja diferente daquele comum ao *conatus* de todo ser singular: alcançar mais potência e fugir da impotência. Isso quer dizer que, considerando-se o processo em sua base, desejar é um verbo intransitivo (RAZÃO INADEQUADA, 2013). Quanto à falta, por mais companheira do indivíduo humano que possa ser, ela não tem um estatuto ontológico, ou seja, não constitui o desejo, apenas acontece nele como modalidade de afeto triste que provoca o estreitamento e a captura do fluxo desejante. Nesse processo, em razão de laços entre o desejo e a memória estabelecidos por meio de ideias inadequadas, o fluxo do desejo perde sua plasticidade e passa a ser insistente e repetitivamente remetido ao mesmo ponto em que a marca de um acontecimento lhe ficou fixada⁸³.

A depender dos encontros que o indivíduo efetua, o seu *conatus* se fortalece ou se enfraquece. No entanto, não há uma vontade livre apta a regular o desejo e selecionar tais encontros, mas é o desejo que se autorregula à medida que sua potência lhe permite. Cada indivíduo sempre vai tão longe quanto pode em sua capacidade de selecionar encontros e no uso que faz das afecções que sofre. É nesse sentido, e em sintonia com o antifinalismo que

⁸³ Ocorre neste caso o processo mencionado na *Ética*, IV, 6, onde Spinoza afirma que “a força de uma paixão ou de um afeto pode superar as outras ações do homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado”.

caracteriza sua filosofia, que Spinoza destaca que não desejamos alguma coisa por julgá-la boa, mas, ao contrário disso, é por desejá-la que a julgamos boa⁸⁴.

4.3.3 Estética do desejo: aproximação inicial

Há um refluxo da potência de existir sobre si mesma, uma margem de autocausalidade, de modo que a maior ou menor intensidade do *conatus* do indivíduo determina sua maior ou menor capacidade para ser causa ativa de sua própria potencialização. Por outro lado, por mais forte que seja um indivíduo, sempre encontrará na exterioridade potências ainda maiores, que poderão despotencializá-lo ou mesmo destruí-lo⁸⁵. De maneira nenhuma, entretanto, isso significa a adoção da perspectiva de um mundo em que estão todos contra todos, tal qual a perspectiva hobbesiana. A concepção spinoziana é a do mundo como um campo de encontros, ou seja, composições e decomposições de relações, de modo que a vida de um indivíduo é a confluência entre sua potência de agir, que o determina a partir de dentro, e as potências exteriores, que o determinam a partir de fora.

A cada instante, portanto, as afecções determinam o *conatus*; mas a cada instante o *conatus* é a procura daquilo que é útil em função das afecções que o determinam. É por isso que um corpo vai sempre o mais longe que pode, tanto na paixão quanto na ação; e aquilo que ele pode é seu direito. (DELEUZE, 1968/2017, p. 286).

O surfe pode servir como uma bela ilustração para a vida e as composições de relações. Com sua prancha, o surfista espreita as formações, movimentos e forças em acontecimento no mar dobrado em ondas. Ele sabe que o mar não é uma folha de papel em branco, não é um palco passivo à sua disposição. O mar acontece, há a profusão de ondas, nenhuma igual a outra, nenhuma que continue igual a si mesma. Não existe o ser da onda, há o sendo: individualidade em acontecimento, sem identidade. O que significa, para o surfista, “entender das ondas”? Certamente o bom surfista pode explicar sobre as implicações que têm, para a sua prática, os diversos processos que envolvem as ondas: quando elas “quebram”; quando se encontram; quando são mais ou são menos largas, altas, rápidas; quando formam um tubo; quando estão mais distantes ou mais próximas da praia etc. No entanto, entender de ondas vai muito além disso; é necessário que ele saiba compor com as ondas um bom

⁸⁴ *Ética*, III, proposição 9, escólio.

⁸⁵ *Ética*, IV, axioma e V, 37, escólio.

encontro, que o torna mais potente. Enquanto o mau surfista, mais que outra coisa, sofre a ação das ondas, é causado por elas, o bom surfista compõe com a ação das ondas o seu próprio agir, seleciona fluxos e neles toma velocidade e realiza movimentos, mantendo, ajustando e intensificando a sintonia entre o seu “sendo” e o das ondas. Nesse bom encontro o surfista cria corpo, compõe uma relação na qual o seu próprio corpo, a prancha e a onda são as partes de um corpo mais potente⁸⁶.

Como o surfe, a vida requer um bom jeito em pleno acontecimento: este é o território das intensidades e das passagens, é o âmbito das composições de relações, seleções de fluxos, ajustes e intensificações de sintonias, evitação de maus encontros. Convocando a arte da prudência, podemos considerar as complexas composições nas quais encontros despotencializadores de agora (jamais bons em si mesmos) são a ponte para potencializações maiores depois e, inversamente, nas quais encontros potencializadores agora conduzem a despotencializações mais severas depois. É a essa esfera intensiva e vivencial que se refere a noção de *estética do desejo*, a qual pode ser vigorosamente pensada em articulação com as concepções fundamentais da filosofia de Spinoza, tais como a de imanência, a de unidade corpo-mente, a de *conatus* etc. Nesse âmbito o desejo não é essencialmente intencional, mas intensivo; não pertence a um sujeito em busca de um objeto, mas se efetua nos encontros de corpos; não parte de um começo para ligar-se a um fim, mas toma-se pelo meio: circuito afetivo, intensidade em acontecimento, potência que, atualizando-se, está sempre preenchida⁸⁷.

4.3.4 A morte sempre vem de fora

Ter em consideração que o *conatus* é a potência de autocausalidade intrínseca ao indivíduo é a chave para entender como as noções de interioridade e de exterioridade podem ser pensadas a partir de Spinoza. É conveniente retomar aqui a compreensão integrada das proposições 6 e 7 da terceira parte da *Ética*: cada coisa, tanto quando **está em si**, esforça-se

⁸⁶ Deleuze tinha um grande interesse por pensar o surfe e outros esportes que funcionam pela inserção em ondas ou fluxos. Perto do fim de sua vida, ele foi convidado por surfistas para participar da festa *La nuit de la glisse* (A Noite do Escorrego), no cinema Rex de Paris, convite que foi aceito pelo filósofo. Após ter ido à festa, Deleuze chegou a dizer, em mensagem aos surfistas, que está “certo de que a filosofia está preocupada pelo surfe” (LINS, Daniel. <http://overtebral.blogspot.com.br/2009/11/deleuze-surfista-da-imanencia.html>).

⁸⁷ Em diversos vídeos disponíveis no *Youtube* o filósofo Luiz Fuganti, da Escola Nômada de Filosofia, fala dos referidos aspectos do desejo de um modo especialmente interessante.

por perseverar em seu ser, e é precisamente esse esforço o que constitui a essência atual de cada coisa, seu *conatus*. Partindo desse raciocínio, resta evidente que a única interioridade do indivíduo, tal como a concebe Spinoza, é essa potência de causalidade interna pela qual ele pode, ao menos em alguma medida, ter afetos ativos (ações) e ser causa de si próprio (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 447). Por outro lado, a exterioridade é, enquanto causa, o domínio dos afetos passivos (paixões): as causas exteriores ao *conatus*, sob o efeito das quais a potência do indivíduo flutua passivamente. Nessas situações poderíamos até mesmo dizer que, em lugar de agir, o indivíduo “é agido”.

Parte da potência absoluta da natureza, o *conatus* é uma força expansiva, afirmativa. A imanência que caracteriza a filosofia spinoziana é incompatível com a suposição de qualquer potência do negativo, tal como, por exemplo, uma pulsão de morte. Para o filósofo holandês é impossível que algo abrigue em si o princípio de sua própria destruição (BOVE, 2009), pois, se assim fosse, seria absurdo que esse algo se mantivesse na existência por um instante sequer (PAULA, 2009, p. 238). Nessa linha, a morte é consequência inevitável da participação do indivíduo no devir da natureza; ocorre porque o indivíduo é aberto para a exterioridade, sofrendo necessariamente afetos passivos⁸⁸. Condição indispensável para que a vida se potencialize e persevere, os encontros com outros corpos são também a causa da despotencialização e da morte. Atingido certo limiar de despotencialização, o indivíduo já não tem força suficiente para manter as relações que constituem seu corpo. Ao tempo que são descaracterizadas tais relações corpóreas, o *conatus* é levado à sua total desintensificação⁸⁹.

Se bem compreendido o princípio, verifica-se que acontecimentos como a doença, a morte e até mesmo o suicídio não são exceções a ele. Com efeito, Spinoza afirma que aqueles que se suicidam o fazem por estarem inteiramente dominados por causas exteriores, contrárias ao seu *conatus* e mais potentes do que este⁹⁰. Trata-se sempre de afetos passivos e despotencializadores que, advindos da exterioridade, superam a potência de existir do indivíduo, decompondo-o e minando a sua margem de autocausalidade. Por isso, em suas aulas sobre Spinoza, Deleuze (1980-1981/2008, p. 442) enfatiza que “a morte é fundamentalmente a lei das partes exteriores umas às outras”.

⁸⁸ *Ética*, III, proposição 8, demonstração; IV, proposição 2 e demonstração, proposição 3 e proposição 4, demonstração.

⁸⁹ Sobre a morte, ver *Ética*, IV, proposição 39, escólio.

⁹⁰ *Ética*, IV, proposição 18, escólio.

Ninguém, portanto, a não ser que seja dominado por causas exteriores e contrárias à sua natureza, descuida-se de desejar o que lhe é útil, ou seja, de conservar o seu ser. Quero, com isso, dizer que não é pela necessidade de sua natureza, mas coagido por causas exteriores, que alguém se recusa a se alimentar ou se suicida, o que pode ocorrer de muitas maneiras [...]. Que o homem, entretanto, se esforce, pela necessidade de sua natureza, a não existir ou a adquirir outra forma, é algo tão impossível quanto fazer que alguma coisa se faça do nada, como qualquer um, com um mínimo de reflexão, pode ver⁹¹.

É importante observar que, neste contexto, quando falamos em passividade do indivíduo, ou em estar dominado por causas exteriores, isso não necessariamente significa paralisação, mas diz respeito a interações concretas em que o *conatus* encontra sérios obstáculos ao seu movimento expansivo e de perseveração em seu ser. Isso se manifestará especialmente por padrões reativos do *conatus* e por uma pobre capacidade de entendimento afetivo das relações (formação de ideias inadequadas).

O tema abordado neste tópico também pode ser examinado partindo do princípio de que não existem ações desinteressadas, referido por Nietzsche, em sua carta a Franz Overbeck, como um dos pontos comuns entre o seu pensamento e a filosofia de Spinoza⁹². Se o indivíduo, em sua efetiva inserção no ambiente, não encontra condições de compor as relações de seu corpo com as relações dos corpos exteriores, isso se deve a que ele experimenta potências mais fortes e contrárias à de seu *conatus*. Nessa condição, inviabilizados os movimentos propriamente ativos e expansivos, o indivíduo buscará preservar seu *conatus* de modo reativo e defensivo. Nos casos mais graves, não vislumbrando caminhos afetivamente viáveis para a preservação de seu *conatus*, o indivíduo poderá ser impulsionado às trilhas de extinção supostas como menos penosas, evitando sofrimentos imaginados como maiores. Nesse sentido, Martins (2009b, p. 154, 155 e 162) observa que diversas formas de sofrimento e autodestruição, incluindo sintomas neuróticos, surtos psicóticos, autopunições e mesmo o suicídio, ocorrem porque são afetivamente entendidos pela pessoa como a melhor maneira para evitar sofrimentos emocionais (e em geral inconscientemente) julgados como ainda piores.

Em muitas doenças ditas orgânicas, tais como as infecciosas, as alérgicas e as autoimunes, observam-se também sintomas caracterizados por movimentos reativos pelos quais o corpo se esforça para desvencilhar-se de algo identificado como ameaçador à sua integridade. E mesmo as doenças de origem genética e inevitavelmente fatais, nas quais a

⁹¹ *Ética*, IV, proposição 20, escólio.

⁹² *Vide* tópico 3.4 desta dissertação.

causa da morte é interior ao corpo desde a sua formação, não são exceções ao princípio de que a morte sempre advém da exterioridade. Isso porque, como já dissemos, as noções de interioridade e exterioridade remetem aqui ao *conatus*, e não ao corpo (partes extensivas).

4.4 Das afecções aos afetos

No tópico 4.2, examinamos o conceito de afecção: a modificação sofrida por um corpo em decorrência de seu encontro com outros corpos, modificação essa que envolve a natureza do corpo afetante e [principalmente] a do corpo afetado. Como já vimos, Spinoza também denomina tais afecções de imagens dos corpos exteriores⁹³. Afirmamos que as afecções constituem a dimensão passiva da vida do indivíduo, mas que não deve ser considerada isoladamente, pois o indivíduo não se detém nas afecções, uma vez que é essencialmente um *conatus*, isto é, uma potência de agir. Tal potência foi examinada no tópico 4.3 e seus subtópicos. Partindo de tais elementos, temos agora as condições necessárias para abordar os afetos.

Spinoza define afeto como “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”⁹⁴. A definição deixa claro que, em certo sentido, os afetos estão abrangidos pelas afecções, embora as duas expressões não sejam sinônimas. As afecções e os afetos são duas dimensões de um mesmo processo de causalidade contínua. Enquanto a afecção é atinente ao campo imediato da percepção – ou seja, refere-se à modificação sofrida pelo corpo e à ideia dessa modificação (a imagem e a ideia imaginativa) –, o afeto se segue da afecção e constitui-se pela variação da potência de agir do indivíduo: é a efetuação da potência. Os afetos dizem respeito especificamente ao aspecto transitivo do *conatus*: a passagem da potência a uma perfeição maior ou menor; o aumento ou a diminuição da potência de existir experimentados numa duração vivida (DELEUZE, 1981/2002, p. 56). Articulando conceitos de Spinoza a conceitos psicanalíticos, Martins (2009b, p. 322) comenta que “toda afecção gerará afetos, um ou mais, conscientes ou inconscientes, coerentes ou ambivalentes”.

A distinção acima explicada permite compreendermos a afirmação de Deleuze (1980-1981/2008, p. 229) de que as afecções dizem respeito à potência sob a forma da

⁹³ *Ética*, II, proposição 17, escólio.

⁹⁴ *Ética*, III, definição 3.

instantaneidade, enquanto os afetos pertencem à potência sob a forma da *duração*. Esta noção de duração tem grande importância nesta dissertação e é elemento relevante para a construção do conceito de *estética do desejo*. Passagem, transição, duração, são expressões indicativas do devir. Elas indicam que a vida afetiva não pode ser reduzida à soma ou à combinação de estados pontuais, por maior que seja a minúcia com que se busca identificar e relacionar tais estados. Nessa perspectiva intensiva, em vez de os afetos serem imaginados como estados emocionais dotados de essências próprias, de modo que, tal como páginas de um livro, passariam substituindo uns aos outros, eles são entendidos como as passagens em si mesmas, acontecimentos vitais, movimentos de um *continuum* de potência que é a própria vida afetiva⁹⁵. Nesse sentido, Chauí (2016, p. 327) comenta que a vida afetiva não envolve mudanças de essência – pois a essência é sempre potência –, mas mudanças na essência.

4.5 A vida afetiva

A vida afetiva humana, inclusive seus impasses e conflitos, é pensada por Spinoza sem o recurso a dualismos que opõem o corpo à mente e a natureza à cultura. Sua crítica a essa concepção dicotômica é bastante clara na transcrição a seguir:

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império [...]. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e a força dos afetos nem, por outro lado, que poder tem a mente para regulá-los.⁹⁶

Essa tarefa de pensar a natureza, a força dos afetos e o poder que a mente tem para regulá-los – tarefa da qual, segundo o filósofo holandês, ninguém até então havia se encarregado – é assumida por Spinoza e por ele levada adiante, sem conceber o homem na natureza como um império num império.

⁹⁵ Nessa linha de pensamento, poderíamos considerar a expressão *estado afetivo* como uma referência sintética, mais ou menos arbitrária, utilizada para designar um trecho selecionado do *continuum* de potência, seleção baseada num critério de semelhança intensiva e geralmente efetuada de modo espontâneo, tal como selecionamos um trecho grave de uma música instrumental, ou como nos referimos a um período do dia em que estava fazendo muito calor, ou à “faixa” azul de um arco-íris.

⁹⁶ *Ética*, III, prefácio, p. 97.

Spinoza aponta o desejo, a alegria e a tristeza como sendo os três afetos primários⁹⁷ dos quais deriva toda a vida afetiva. Para o filósofo, alegria e tristeza são passagens do *conatus* a uma potência maior, no caso da alegria, ou a uma potência menor, no caso na tristeza⁹⁸. O desejo, por sua vez, é o próprio *conatus*. Chaui (2016, p. 228 e 230) observa que entre os três afetos primários, o desejo ocupa uma posição distinta, já que a alegria e a tristeza são, respectivamente, o aumento e a diminuição da potência, enquanto o desejo é a própria potência que aumenta e diminui. A depender das circunstâncias e especificidades em que a alegria e a tristeza ocorrem, inclusive combinando-se, uma infindável variedade de afetos torna-se possível.

Não é objetivo deste trabalho estudar as diversas modalidades afetivas derivadas dos afetos primários, tratadas por Spinoza principalmente na Parte III da *Ética*. Mesmo assim, buscando ilustrar como o filósofo pensa tal questão, será interessante mencionar alguns dos afetos por ele comentados. Entre eles, o amor e o ódio ocupam posição de destaque. Enquanto o amor é uma modalidade de alegria caracterizada por estar acompanhada da ideia de uma coisa exterior imaginada como causa, o ódio é uma modalidade de tristeza acompanhada da ideia de uma coisa exterior imaginada como causa⁹⁹. Assim, amo aquilo que imagino ser causa da minha alegria e odeio o que imagino ser causa da minha tristeza, o que não significa que as coisas amadas e odiadas efetivamente sejam, tal como imagino, causas da minha alegria e da minha tristeza.

Além do amor, alguns dos afetos alegres citados e comentados por Spinoza são o contentamento, a atração, a adoração, a generosidade, o reconhecimento, a misericórdia, a coragem, a glória, a gratidão e a esperança. Entre os afetos tristes, além do ódio, estão a melancolia, a aversão, o desespero, a decepção, a indignação, a inveja, a humildade, o arrependimento, o rebaixamento, a vergonha, a ira, a vingança, o medo, entre outros. No entanto, o filósofo observa que, para bem explicar a natureza dos afetos, em alguns casos precisou dar aos seus nomes definições diversas daquelas do uso corrente¹⁰⁰.

Na verdade, a questão é bastante mais complexa do que simplesmente separar os afetos em dois grandes grupos, um primeiro dos afetos alegres e um segundo dos afetos tristes

⁹⁷ *Ética*, III, proposição 11, escólio e *Ética*, III, definição dos afetos, 4, explicação.

⁹⁸ *Ética*, III, definição dos afetos, 2 e 3 e proposição 11, escólio.

⁹⁹ *Ética*, III, 13, escólio e *Ética*, III, definição dos afetos, 6 e 7.

¹⁰⁰ *Ética*, III, definição dos afetos, 20, explicação.

e, a partir daí, buscar os primeiros e evitar os segundos. Isso porque os afetos existem interconectadamente, formando teias afetivas. Sobre isso, a relação entre a esperança e o medo oferece um bom exemplo. Apesar de considerar a esperança como uma espécie de alegria (portanto boa, se tomada isoladamente), Spinoza a entende como elemento de uma composição afetiva em que predomina a tristeza. É que, por estar relacionada à ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos dúvida, a esperança é uma alegria instável. Irmão gêmeo e inseparável da esperança é o medo, definido como uma tristeza instável surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos dúvida. É por isso que Spinoza entende que medo e esperança caminham sempre juntos, não existindo um sem o outro¹⁰¹.

Spinoza observa que, como o corpo humano é uma composição complexa, pode ser afetado de diversas maneiras diferentes, inclusive conflitantes, por uma só e mesma coisa. Tais estados afetivos ambivalentes são denominados por ele de *flutuações do ânimo* e estão “para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação”¹⁰². Sabemos que tais flutuações do ânimo, ou ambivalências afetivas, nas quais a memória geralmente desempenha papel fundamental, estão na gênese de variadas formas de sofrimento psíquico.

O papel das associações da memória é mencionado por Spinoza em diversos pontos da Parte III da *Ética*. Exemplo disso é sua afirmação de que “se a mente foi, uma vez, simultaneamente afetada de dois afetos, sempre que, mais tarde, for afetada de um deles, será também afetada do outro”¹⁰³; ou quando diz que pelo simples fato de imaginarmos que uma coisa tem semelhança com algo que habitualmente nos afeta de alegria ou de tristeza, nós amaremos ou odiaremos tal coisa¹⁰⁴.

As ideias de Spinoza sobre as flutuações do ânimo e sobre as associações de memória são interessantes para compreendermos diversas situações. Um exemplo seria o de uma criança que, tendo sido cuidada por pais dos quais recebia manifestações ambíguas de carinho, agressividade e mesmo violência, passa depois a associar confusamente tais vivências afetivas, desenvolvendo um modo de ser reativo, em que se retrai defensivamente diante daqueles que lhe manifestam carinho e afeição ou, inversamente, um modo de ser

¹⁰¹ *Ética*, III, definição dos afetos, 12 e 13.

¹⁰² *Ética*, III, 17, escólio.

¹⁰³ *Ética*, III, proposição 14.

¹⁰⁴ *Ética*, III, proposição 16.

aparentemente masoquista, em que busca estabelecer laços afetivos com pessoas que, de algum modo, agridem-na.

Um ponto especialmente interessante e frutífero para pensarmos nossos problemas éticos concretos é desenvolvido por Spinoza a partir da noção de corpo como singularidade complexa, isto é, constituída por uma multiplicidade de corpos mais simples (e a mente, ideia do corpo, é igualmente complexa). Em decorrência dessa complexidade, ocorre que, na grande maioria dos encontros, o corpo não é potencializado ou despotencializado de maneira homogênea. Partindo dessa ideia, Spinoza considera algumas modalidades variadas de alegria e de tristeza. Assim, a alegria é chamada de *contentamento* quando afeta o corpo por inteiro e homogeneamente, ao passo que é chamada de *excitação* quando algumas partes do corpo são mais afetadas que outras. Analogamente, a tristeza é denominada *melancolia* quando afeta o corpo por inteiro e homogeneamente, enquanto é chamada de *dor* no caso de algumas partes do corpo serem mais afetadas que outras¹⁰⁵.

A diferenciação entre contentamento e excitação, quanto à alegria, e entre melancolia e dor, quanto à tristeza, adquire grande importância quando consideramos que, para Spinoza, quanto mais um corpo é flexível para afetar e ser afetado de complexas e variadas maneiras, mais a mente também será potente para pensar e entender essa vida afetiva. Dessa forma, é sumamente útil tudo o que favorece o corpo a ser ativo na produção de uma rica e complexa teia afetiva, ao passo que é nocivo tudo o que conduz ao empobrecimento dessa teia¹⁰⁶. Portanto, embora as alegrias (inclusive as excitações) sejam necessariamente boas se consideradas isoladamente¹⁰⁷, elas podem ter um efeito geral nocivo quando provocam uma espécie de fixação que atrofia a flexibilidade afetiva do indivíduo humano¹⁰⁸. Exemplos muito atuais a esse respeito são as variadas formas de vício e compulsão que, como preço para a produção de alegrias “pontuais” (as excitações), ainda que muitas vezes intensas, descuidam de uma ampla gama de vias afetivas, conduzindo o sistema afetivo ao predomínio da tristeza. Spinoza observa que, nesses casos, uma dor (que, enquanto tristeza, jamais é boa em si mesma) pode ter um efeito positivo para a vida afetiva quando é capaz de refrear a excitação e evitar que o corpo sofra empobrecimento de sua capacidade de afetar e ser afetado. Em outras

¹⁰⁵ *Ética*, III, proposição 11, escólio.

¹⁰⁶ *Ética*, II, proposição 14, combinada com *Ética*, IV, proposição 38.

¹⁰⁷ *Ética*, IV, proposição 41.

¹⁰⁸ *Ética*, IV, proposição 43.

palavras, há situações em que uma dor, desfazendo uma excitação que fixa e empobrece a dinâmica afetiva, indiretamente estimula a recomplexificação de tal dinâmica, proporcionando condições para um aumento efetivo da potência do *conatus*, por meio de alegrias mais bem equilibradas, ou seja, mais próximas da noção spinoziana de contentamento.

A melancolia, expressão afetiva oposta ao contentamento, é especialmente grave porque nela todas as partes do corpo estão homogênea e simultaneamente afetadas de tristeza. O corpo encontra-se em total passividade diante das forças externas, e a mente, inseparável do corpo, não será capaz de conceber ideias adequadas. Tal como ocorre com um avião em queda livre, em que foi ultrapassado o limiar de desestabilização e já não há um foco ativo que possa servir de apoio para a retomada do equilíbrio do voo, na melancolia não há mais no indivíduo um foco ativo de potência em que ele possa se apoiar para reverter essa situação. Por isso, Chaui (2011, p. 95) afirma que na melancolia, totalmente despossuído de sua força interna, o indivíduo inicia o caminho da morte. Bove (2009), por sua vez, afirma que a melancolia é a situação limite em que o *conatus* foi estrangulado pelas forças externas.

Muito mais relevante do que identificar se isoladamente um afeto é uma espécie de alegria ou de tristeza é compreender o funcionamento da composição em que um determinado afeto toma parte, sabendo-se desde o princípio que não existem composições puras de alegria ou de tristeza. Geralmente os processos afetivos envolvem composições complexas, ricas em sutilezas. É comum que um afeto alegre funcione como elemento na instauração e manutenção de uma composição afetiva triste. Da mesma forma, um afeto triste pode ter papel decisivo na instauração e manutenção de um processo afetivo alegre. Dizendo de outro modo, não raro decomposições pontuais são elementos atuantes em composições mais amplas, ao passo que certas composições frequentemente integram processos mais abrangentes de decomposição. A esse respeito, Deleuze (1980-1981/2008, p. 300-303) observa que Spinoza não nos convida simplesmente a uma seleção de afetos alegres, mas a uma seleção de linhas afetivas, buscando compor linhas de alegria¹⁰⁹.

Embora reconheça que as linhas de alegria são habitadas também por tristezas, e as linhas de tristeza são igualmente habitadas de alegrias, Deleuze (1980-1981/2008, p. 301) acrescenta que as alegrias que intervêm nas linhas de tristeza são diferentes daquelas que participam das linhas de alegria. Em curso sobre Spinoza ministrado na Universidade de Vincennes, após exemplificar com uma proposição da *Ética* segundo a qual “a alegria que

¹⁰⁹ Chaui (2011, p. 92-93) também trata desse assunto, referindo-se a “sistemas de alegria” e “sistemas de tristeza”.

surge por imaginarmos que uma coisa que odiamos é destruída ou afetada de algum mal não surge sem alguma tristeza de ânimo”¹¹⁰, o filósofo francês afirma:

Notem que ali, sobre a linha de tristeza, há tristeza, ódio, seguramente outras coisas, e há uma alegria que intervém. Alegria de imaginar ou de fazer que seja destruído o objeto que causa a tristeza. Mas é uma alegria muito estranha. É uma pequena suja alegria. (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 301).

Compor linhas de alegria requer que, tanto quanto possível, o indivíduo conheça do que seu corpo é capaz; quais encontros, e em quais situações, serão ocasiões de composição para o seu corpo, e quais outros encontros provavelmente o decompõem. Também é certo que, enquanto alguns são mais capazes de enfrentar as tristezas inevitáveis e, com relativo sucesso, compor suas linhas de alegria, outros não podem evitar inflar tais tristezas e atolar-se nelas, agarrando-se em alguns ganhos efetivos ou imaginários que tais tristezas possam proporcionar. Estes últimos, buscando reativamente defender-se de ameaças que temem, ou tentando agarrar fortemente as alegrias como se fosse possível garantir que elas jamais escapem, apenas compõem linhas de tristeza salpicadas de – como disse Deleuze – pequenas e sujas alegrias. Eles não sabem selecionar e efetuar encontros de modo a traçar linhas de alegria. Mas que saber é esse? Que conhecimento é esse que lhes falta? Muito mais que um conhecimento exclusivamente racional, trata-se de um conhecimento que se dá em ato, relativo a corpos e relações singulares, que Spinoza denomina de conhecimento intuitivo. É com essa perspectiva, atento à singularidade dos corpos e das relações, que Spinoza lança a pergunta sobre o que pode um corpo.

O encontro que se compõe com um corpo pode decompôr um outro; aquilo que convém agora talvez não convenha em outro momento; certas afecções que potencializam em determinados aspectos, prejudicam em outros (ou favorecem agora para prejudicar depois, ou, inversamente, desintensificam agora para potencializar depois). Essa difícil lida com tamanha diversidade de fatores requer de nós corpo e mente constituídos por complexas relações internas e externas, e que serão fortes na medida da riqueza e variedade das maneiras de afetar e serem afetados de que são capazes¹¹¹.

Para bem compreender o tema não se pode perder de vista a unidade somatopsíquica na filosofia de Spinoza, de modo que todos os afetos ocorrem simultaneamente no corpo e na

¹¹⁰ *Ética*, III, proposição 47.

¹¹¹ *Ética*, II, proposição 14 e *Ética*, IV, proposição 38.

mente, intensificando ou desintensificando a potência de ambos num mesmo movimento¹¹². Nessa perspectiva, são necessariamente equivocadas quaisquer avaliações segundo as quais, em certas ocasiões, as potências do corpo e da mente andariam em sentidos opostos. Mesmo em situações afetivas ambivalentes, em que alegria e tristeza estão presentes conjuntamente, a ambivalência não se daria num esquema mente *versus* corpo. “A mente vale e pode o que vale e pode seu corpo. O corpo vale e pode o que vale e pode sua mente” (CHAUI, 2011, p. 89).

Consideremos o exemplo do fumante que, enquanto se alegra ao fumar, sofre crises alérgicas e percebe que, com o passar do tempo, sua disposição física e sua saúde geral diminuem. Não é certo que a mente do fumante se alegre enquanto seu corpo padece, pois são ambos – corpo e mente em simultâneo – que se alegram e padecem de forma ambivalente. Ele se alegra ao experimentar o sabor e o aroma do tabaco, e relaxa ao receber a sua dose de nicotina, mas se entristece ao espirrar e tossir, ao ver no espelho seus dentes manchados e gengivas retraídas, ao subir apenas dois lances de escada e já se perceber ofegante... E quando traga a fumaça e se alegra, ainda que nesse momento não esteja tossindo, nem se vendo no espelho, nem muito menos subindo escadas, mesmo assim poderá experimentar uma pontinha de tristeza, porque pensa no mal futuro e teme, ou se envergonha porque lembra que na semana passada havia decidido parar de fumar, mas falhou. Em todos os casos é o indivíduo – unidade de corpo e mente – que experimenta as variações afetivas.

De tudo o que foi dito, pode-se concluir que uma ética da potência é muito diferente, e mesmo oposta, a qualquer tipo de moralismo ou de apologia do sofrimento. Como expoente de certa tradição à qual antes já haviam pertencido pensadores como Epicuro, Spinoza considera que “nada, certamente, a não ser uma superstição sombria, proíbe que nos alegremos”, e que “ninguém mais, a não ser um invejoso, pode comprazer-se com minha impotência e minha desgraça ou atribuir à virtude nossas lágrimas, nossos soluços, nosso medo, e coisas do gênero, que são sinais de um ânimo impotente”¹¹³. Por outro lado, a ética spinoziana preza a prudência e requer sentidos e mente atentos e equilibrados. Portanto, em nada se parece com alguma espécie de hedonismo irrefreado e descuidado, o que não passaria de uma ética da excitação ou da diversão.

¹¹² *Ética*, III, proposição 11.

¹¹³ *Ética*, IV, proposição 45, escólio 2. Nesse mesmo escólio o filósofo considera que é benéfico e próprio do sábio servir-se das coisas e com elas deleitar-se de forma moderada e prudente, possibilitando ao indivíduo recompor e fortalecer corpo e mente. Entre tais deleites, Spinoza exemplificativamente menciona bebidas e refeições agradáveis, perfumes, plantas verdejantes, roupas, música, jogos esportivos e teatro.

5 UMA ÉTICA DA POTÊNCIA

Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, que substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos. A moral é o julgamento de Deus, o *sistema de Julgamento*. Mas a Ética desarticula o sistema do julgamento. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau). [...] (DELEUZE, 1981/2002, p. 29).

No tópico 4.3.4, fizemos breves comentários sobre os afetos passivos e os afetos ativos; agora, retomaremos esse tema relacionando-o com os gêneros do conhecimento tratados por Spinoza. São chamados de afetos passivos ou paixões aqueles em que o indivíduo afetado é predominantemente determinado pela potência dos corpos exteriores. Nesse sentido, Chaui (2011, p. 88) afirma que as paixões são os afetos de um corpo cuja exterioridade causal é mais forte que a interioridade causal. Ao contrário das paixões, os afetos ativos ou ações são aqueles em que o indivíduo é suficientemente potente para que a interioridade causal seja mais forte que a exterioridade causal. Trata-se da capacidade para fazer um uso ativo das afecções vividas nos encontros com outros corpos, de modo a assimilá-las como elemento de sua própria ação e de incremento de seu *conatus*. O já mencionado exemplo do surfista¹¹⁴, que compõe sua ação com o movimento das ondas, é uma boa ilustração dos afetos ativos.

Enquanto os afetos ativos são necessariamente alegres, pois, na ação, não há diminuição do *conatus*, as paixões tanto podem ser alegres como tristes. A condição de passividade afetiva significa a incapacidade de regular os próprios afetos, situação em que a potência do indivíduo aumentará ou diminuirá ao acaso dos encontros. Portanto, o melhor que pode ocorrer para alguém dominado por afetos passivos é que o acaso lhe seja favorável, impondo mais encontros alegres do que encontros entristecedores. Nesse caso, o predomínio de paixões alegres e o conseqüente fortalecimento do *conatus* poderão oferecer condições para que o indivíduo venha a produzir afetos ativos e se torne menos submetido às paixões.

Na filosofia spinoziana estão intimamente ligados o tema das afecções (o campo da percepção, ao qual pertencem os conceitos de imagens e ideias imaginativas), o tema dos afetos (passivos e ativos) e o tema do conhecimento (em seus três gêneros: imaginação, razão e intuição). A imagem e a ideia imaginativa são a forma originária da relação do indivíduo com o mundo. Elas são, no corpo e na mente, o resultado imediato dos encontros, confusa

¹¹⁴ Vide tópico 4.3.3.

mistura de corpos captada sem abranger a compreensão de suas causas (DELEUZE, 1981/2002, p. 111)¹¹⁵. No entanto, essa passividade inicial é apenas uma dimensão de nossa vida afetiva, pois as ideias não são “pinturas mudas numa tela”¹¹⁶. Se a essência da unidade psicossomática que nos constitui é o *conatus*, isso significa que somos uma potência de afetar e sermos afetados e, simultaneamente, uma potência de pensar. Portanto, a mente não se deterá nas ideias imaginativas, mas irá esforçar-se, tanto quando sua potência lhe permite, para entender a si, a seu corpo, aos corpos exteriores e às relações entre os corpos. Muito mais que um interesse puramente intelectual ou de uma razão instrumental, há nessa atividade um interesse vital. Por esse motivo, em Spinoza, o tema do conhecimento é central no campo afetivo, constituindo acima de tudo um problema ético. Na verdade, o próprio conhecimento é um afeto: o mais potente dos afetos, como disse Nietzsche ao referir-se à semelhança entre a tendência geral de seu próprio pensamento e a do pensamento de Spinoza¹¹⁷. Conhecer bem é ser capaz de produzir afetos ativos e ideias adequadas.

Sejam ativos ou passivos, todos os afetos são produzidos como expressão da inserção dos corpos no campo de encontros que é a natureza. Nem mesmo as categorias ideais que são criadas para operar como se pairassem sobre a natureza escapam a essa mesma teia afetiva. Todos os pensamentos são expressões desse mesmo mundo sensível, produções de um corpo que sente e vive seu pensamento como um acontecimento de si. A denegação do real e a afirmação de um mundo exclusivamente humano ou cultural exprimem o desejo de instrumentalização da vida e de afastamento do sensível, por tê-lo como impuro ou ameaçador. Não se deve deixar de notar o grave engodo que há nesse processo: é que, após terem sido forjadas no seio do real, as formas ideias autodesignadas puras voltam-se sobre esse solo de onde surgiram (e do qual jamais saíram) declarando com grande pompa que elas próprias são a origem das coisas, que elas são os moldes que dão alguma dignidade à natureza, esta última sendo, nesse supersticioso discurso, imaginariamente destituída da produtividade que lhe é própria e tomada como espécie de massa amorfa e caótica.

Spinoza é um pensador do real, mas uma realidade processual, e não uma constituída por categorias ideais. Sua filosofia é radicalmente antirrepresentacionista: recusa subordinar a

¹¹⁵ Remetemos o leitor às explicações contidas no tópico 4.2, requisito para a compreensão deste tópico.

¹¹⁶ *Ética*, II, proposição 49, escólio.

¹¹⁷ Na carta de Nietzsche a seu amigo Franz Overbeck, que pode ser consultada no endereço <<http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/viewFile/89306/92183>>, ao final do texto. Também consta em MARTINS (2009a, p. XVI-XVII).

singularidade do real à identidade das representações ideais. Por outro lado, ele não comete a ingenuidade de pensar que as imagens perceptivas, por si sós, proporcionam um entendimento potente da natureza e de nossa participação nela. É preciso ter em consideração que as imagens dos corpos exteriores não são retratos destes, mas sim marcas de encontros de corpos, misturando aspectos do corpo afetado e dos corpos exteriores. Se uma peça de argila e outra de cera pudessem dizer o que entendem do Sol, a primeira diria que o Sol é algo que faz secar e solidificar e a segunda diria que o Sol é algo que faz derreter. Portanto, a efetiva existência dos seres singulares, dos encontros entre eles, das afecções mútuas e do processo imaginativo não implica que as ideias formadas em suas mentes proporcionem um conhecimento adequado da realidade.

Nos próximos tópicos veremos o que distingue as ideias adequadas das ideias inadequadas, as relações destas com os três gêneros do conhecimento, e como estes gêneros ultrapassam o âmbito da epistemologia para referir-se, sobretudo, ao campo da ética. Nesta dissertação, acompanhamos a interpretação de Deleuze, segundo a qual os gêneros do conhecimento constituem modos de viver que, em cada existência humana, se misturam. Embora tal leitura não seja consensual entre os comentadores de Spinoza, consideramos que ela é compatível com o texto da *Ética* e interessante para os objetivos do presente trabalho.

5.1 Os afetos passivos: a vida no primeiro gênero do conhecimento

Os afetos passivos, que são os pertinentes ao primeiro gênero do conhecimento, a imaginação, são sempre constituídos por ideias inadequadas. A esse estado de passividade, em que o homem é impotente para regular seus afetos¹¹⁸, Spinoza denomina *servidão*. Nesse estado o homem está a tal ponto entregue ao acaso dos encontros que, mesmo percebendo o que é melhor para si, é forçado a fazer o pior¹¹⁹. Podemos, portanto, afirmar que o indivíduo pouco potente é submetido aos afetos passivos (paixões), motivo pelo qual pensa predominantemente pelo primeiro gênero do conhecimento (a imaginação) e vive em estado de servidão.

Como já vimos, as ideias imaginativas são fragmentadas, fugazes e confusas, pois apenas retratam a imediaticidade dos encontros, mistura de aspectos de nosso corpo afetado e

¹¹⁸ *Ética*, IV, prefácio.

¹¹⁹ *Ética*, IV, prefácio.

do corpo exterior afetante. No entanto, não é por envolver ideias imaginativas que o primeiro gênero do conhecimento é qualificado como inadequado e pouco potente. A capacidade de formar imagens não tem em si nada de ruim; muito pelo contrário, a percepção é uma potência do corpo. Da mesma forma, Spinoza afirma que “as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro”¹²⁰. O que, então, constitui o erro? O que faz do primeiro gênero do conhecimento o domínio da passividade e da servidão? A passividade desse modo de pensar é caracterizada por uma fraca capacidade para lidar com a pluralidade simultânea de afetos e ideias, uma impotência para manejar essa pluralidade de modo a produzir ideias claras e relações ativas.

A ideia imaginativa não contém em si mesma o saber de que ela afirma apenas o efeito ou vestígio¹²¹ que um corpo exterior produziu no corpo afetado e de que, portanto, ela somente proporciona do corpo exterior um conhecimento parcial e confuso (SÉVÉRAC, 2011, p. 401-402). “Perceber uma coisa é então imaginá-la: é imaginá-la como presente, e não saber de imediato que se está apenas imaginando” (SÉVÉRAC, 2011, p. 402)¹²². Um interessante exemplo apresentado pelo mesmo autor se refere à afirmação de que “o Sol gira em torno da Terra” (SÉVÉRAC, 2011, p. 404). Tal afirmação, que é feita no âmbito do primeiro gênero do conhecimento, parte de nossa percepção visual do Sol visto em diferentes posições no céu. De fato, não estaria equivocada a afirmação de que “nós vemos o Sol em diferentes posições no céu”, uma vez que, nesse caso, a afirmação estaria restrita à forma como efetivamente se dá nossa percepção do Sol, sem constituir uma afirmação sobre o Sol em si mesmo. O erro que caracteriza o primeiro gênero do conhecimento ocorre quando, de forma automática, partimos da nossa percepção visual do Sol (um dos efeitos do Sol sobre o nosso corpo) para a convicção de que o Sol gira em torno da Terra.

Para que a mente melhor entenda sua relação com o próprio corpo do qual é ideia e a relação desse corpo com os corpos exteriores, é necessário que ela disponha ativamente de muitas diferentes ideias envolvendo cada um desses corpos exteriores. Nietzsche (1887/2009, p. 101) também afirmou algo muito próximo disso: “*quanto mais* afetos permitirmos falar

¹²⁰ *Ética*, II, proposição 17, escólio.

¹²¹ Vestígio é o efeito que permanece no corpo afetado após o corpo exterior afetante não estar mais presente. Por meio desse tipo de afecção a mente considera o corpo exterior como presente, mesmo que ele não esteja. Essa consideração, aliada ao tema das associações envolvendo imagens e palavras, tem implicações importantes na compreensão spinoziana sobre a memória e o hábito. Sobre o assunto, ver *Ética*, II, proposições 17 e 18.

¹²² Chauí (2011, p. 82), por sua vez, afirma: “Imaginar é uma força do corpo e seria da mente se, ao imaginar, ela soubesse que imagina”.

sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’”. Se o indivíduo não dispuser de um corpo potente para afetar e ser afetado de diversas maneiras, e de uma mente potente para considerar adequadamente a simultaneidade das variadas ideias imaginativas formadas (inclusive em suas oposições, complementaridades etc.), ele tomará algumas ideias imaginativas como certezas sobre o mundo e, conseqüentemente, tecerá a partir dessas certezas confusos e supersticiosos entendimentos, forjando causas imaginárias para explicar os efeitos dos encontros. Por essas razões o primeiro gênero do conhecimento pode ser considerado um modo de pensar baseado em conseqüências desprovidas de premissas¹²³.

As ilusões que no primeiro gênero do conhecimento são afirmadas como causa dos encontros estão relacionadas ao processo de formação das noções universais, ideias que se acreditam puramente imateriais e pretensamente organizadoras do mundo corpóreo. Vejamos como isso se dá.

Sabemos que para Spinoza a natureza é composta por seres singulares, que são os modos da natureza, cujas relações são também sempre singulares. No entanto, por nos ser difícil compreender tão grande diversidade de corpos e relações em suas singularidades, precisamos agrupá-los em categorias¹²⁴: trata-se de uma estratégia de nosso psicossoma para lidar com a pluralidade simultânea dos corpos. Essas categorias ideais em que agrupamos as imagens dos corpos singulares são chamadas de noções universais. O filósofo exemplifica que, por não podermos formar vívidas imagens de cada animal singularmente, os agrupamos em noções universais como homem, cavalo, cão etc.

As noções universais, no entanto, conduzem-nos a um conhecimento extremamente confuso, pois há nelas uma boa dose de arbitrariedade. Isso decorre de que cada um de nós tende a constituir as noções universais de acordo com a maneira pela qual nossos corpos foram mais frequentemente afetados pelos corpos exteriores. Spinoza exemplifica fazendo referência às diferentes definições a respeito do que seja “homem”: aqueles que se admiram com a estatura dos homens afirmarão que homem é um animal de estatura ereta; os que prestam atenção à aparência dos diversos animais definirão o homem como um animal bípede e sem plumas; os que se intrigam com a capacidade humana de conceber ideias e teorias

¹²³ *Ética*, II, proposição 28, demonstração.

¹²⁴ *Ética*, II, proposição 40, escólio 1.

considerarão que o homem é um animal racional; aqueles mais bem-humorados e brincalhões dirão que o homem é um animal que ri.

Se prestarmos atenção, veremos que o problema não reside simplesmente em agruparmos os seres singulares em categorias, mas no fato de que essas categorias se afirmam universais, quando na verdade não passam de generalizações feitas a partir da percepção parcial e confusa que temos de corpos singulares. A percepção recolhe os efeitos dos encontros (as imagens), e nós tomamos esses efeitos como causa final (finalidade) dos encontros¹²⁵: assim se inicia a inversão idealista em que a forma ideal toma o lugar da realidade singular, ao tempo que a realidade singular é desvalorizada como se tivesse sido moldada a partir da forma ideal. Por tudo isso o autor da *Ética* conclui que as noções universais são constituídas “a partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente”, tratando-se de um “conhecimento originado da experiência errática”¹²⁶.

A inversão idealista é aspecto central no primeiro gênero do conhecimento. Por meio das noções universais, ela nos desconecta imaginariamente de tudo que é singular. Quando o pensamento se imagina originado de categorias ideais e separado do corpo e da natureza, uma grande variedade de ilusões, explicações que não explicam, tem lugar. É assim que, por exemplo:

- As noções universais de *bem* e *mal* se pretendem mais reais que o bom e o mau dos encontros singulares dos quais aquelas noções foram abstraídas;
- A experiência de sermos um *conatus* consciente de si mesmo dá origem à ficção do *livre-arbítrio*, em que a mente julga ter soberania sobre o corpo¹²⁷;
- Certos acontecimentos tristes do desejo são nomeados com a noção universal de *falta*, enquanto essa noção de falta é vivida como se fosse a origem do desejo;
- A reiteração de bons encontros ou de maus encontros é entendida como decorrência de desígnios sobrenaturais e nomeada como a *sorte* e o *azar*, ou a *graça* e a *maldição*;

¹²⁵ “Quanto à causa que chamam final, não se trata senão do próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de alguma coisa” (*Ética*, IV, prefácio).

¹²⁶ *Ética*, II, proposição 40, escólio 2.

¹²⁷ A noção de liberdade da vontade é entendida por Spinoza como sendo uma noção universal por meio da qual categorizamos o conjunto de nossas volições singulares (*Ética*, II, proposição 49, escólio, p. 92). Acreditamos que há uma supremacia do intelecto sobre o desejo, quando, na verdade, o próprio intelecto é uma expressão do desejo.

- Uma *pulsão de morte* é proposta como causa para as expressões de destrutividade e autodestrutividade humana, quando na verdade é apenas um nome que repete, com outras palavras, os mesmos afetos que pretende explicar¹²⁸;
- Empregamos categorias dicotômicas tais como *onipotência fálica* e *castração* para pensarmos a respeito de nossa inserção no mundo. Fixados nessa perspectiva dualista, não consideramos que nossa inserção no mundo pode ser mais ricamente pensada sob o prisma da singularização da expressão de nossa potência.

Ainda sobre as noções universais, Spinoza acrescenta que elas são também formadas a partir dos signos¹²⁹, entendidos como conexões de coisas com palavras que geralmente não possuem nenhuma semelhança com elas, mas que passam a estar relacionadas a partir de certo hábito inscrito no corpo (SÉVÉRAC, 2011, p. 407). Desse modo, ouvir ou ler certas palavras nos leva a recordar determinadas coisas e a formar ideias que nos parecem semelhantes a essas coisas que recordamos. Por essa via construímos confusas cadeias associativas e interpretativas.

Sobre a associação entre palavras e coisas, o autor da *Ética* nos remete ao exemplo de um romano que, após ouvir a palavra *pomum* (maçã), imediatamente passa para a ideia de uma fruta, a qual nada tem em comum com o som articulado daquela maneira, exceto pelo fato de o corpo do romano ter sido muitas vezes afetado simultaneamente pelo som da palavra *pomum* e pela visão daquela espécie de fruta. Mas o processo não se encerra nesse ponto, pois as ideias imaginativas formadas são inseridas em cadeias imaginativas variáveis, envolvendo, pela via da memória, outras e diferentes ideias imaginativas e palavras, de acordo com as maneiras pelas quais o corpo já tenha sido antes afetado. Assim, por exemplo, um soldado verá as pegadas de um cavalo na areia e imediatamente passará para as ideias de cavaleiro, espada, guerra etc., enquanto um agricultor passará para as ideias de arado, campo etc.¹³⁰

¹²⁸ A afirmação de que expressões afetivas como o masoquismo e a violência são causadas por uma pulsão de morte não é, a rigor, muito mais explicativa do que a hipotética afirmação de que o sono é causado por uma “pulsão dormitiva”. Nessa perspectiva, sobre a pulsão de morte e a castração, ver MARTINS (2009b), principalmente p. 326-331 e 351.

¹²⁹ *Ética*, II, proposição 40, escólio 2.

¹³⁰ *Ética*, II, proposição 18, escólio.

A tal ponto os signos nos enredam em obscuras cadeias representacionais, que Deleuze (1980-1981/2008, p. 266), em suas aulas sobre Spinoza, chegava mesmo a chamar o primeiro gênero do conhecimento de “mundo dos signos”, desde o qual partiríamos todos e do qual nunca saímos totalmente. O profeta judeu, personagem conceitual que elevou à máxima potência a condição de “homem dos signos”, estando cara a cara com Deus, desvia seu rosto d'Ele e lhe pede: Lança-me um signo (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 258-259).

5.1.1 O primeiro gênero do conhecimento é um modo de vida moral

Para explicar o modo de vida ético proposto por Spinoza, Deleuze (1980-1981/2008, p. 64) o contrapõe ao modo de vida moral, que é próprio do primeiro gênero do conhecimento. Enquanto a ética é a arte do bom e do mau, a moral é a disciplina do bem e do mal. Indissociável da moral é a sua referência a valores transcendentos: ela afirma o bem e, com ele, toda uma hierarquia de valores aos quais a vida deveria subordinar-se. *Grosso modo*, o empreendimento moral supõe a oposição entre mente e corpo, e o livre-arbítrio da mente para, em prol do bem, impor limites ao corpo.

Spinoza não reconhece nenhuma transcendência aos valores morais. Eles são ideias [inadequadas] formadas neste mesmo e único mundo, por mais que o deneguem e pretendam submetê-lo. Nesse sentido, o filósofo holandês afirma que as noções de bem e mal não designam nada efetivamente existente nas coisas, mas são apenas “modos do pensar que formamos por comparar as coisas entre si”¹³¹. Da mesma forma, “o justo e o injusto, o pecado e o mérito são noções extrínsecas, e não atributos que expliquem a natureza da mente”¹³².

Para o autor da *Ética*, a visão moral do mundo é um modo de ser que caracteriza os indivíduos em estado de servidão: indivíduos impotentes para compreender seus afetos como expressões singulares de sua inserção no campo de encontros que é a natureza. Orgulhosamente, o homem moral proclama as formas ideais, mas seus próprios devires e os devires do mundo não cessam de transbordar tais formas.

Na trilha de Spinoza, muitos de seus comentadores tomam o Sol para criar ilustrações sobre o primeiro gênero do conhecimento. Deleuze também o faz. Numa dessas ilustrações, em aula proferida na Universidade de Vincennes em 24/3/1981, publicada com o título

¹³¹ *Ética*, IV, prefácio, p. 157.

¹³² *Ética*, IV, proposição 37, escólio 2, p. 182.

“Afetos passivos e autoafecções: Três maneiras de conhecer o Sol”, o filósofo francês (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 478) fala de uma velha dama que, de forma muito categórica, diz “eu amo o Sol”, “eu amo o calor”. O filósofo diz então que esse seria o Sol vivido no primeiro gênero do conhecimento. Evidentemente seria uma tolice tomar essa ilustração de forma muito literal, pois todos dizemos coisas do tipo “eu gosto do Sol”, “eu amo o mar”, “eu adoro o vento”, e não necessariamente tais falas traduzem alguma impotência do pensamento. Com essa ilustração, Deleuze quer nos mostrar algo mais sutil que caracteriza o primeiro gênero do conhecimento enquanto modo de viver: a velha dama que diz “eu amo o Sol” ilustra um modo de viver impotente para ir além dos efeitos dos encontros, incapaz de compreender as causas que determinam seus afetos. Nessa maneira de viver, mesmo quando se faz referência às causas, estas não são mais do que espécies de repetições dos efeitos travestidas de causas. Tendo vivido alguns bons encontros com o Sol, a velha dama isola essas poucas associações e não enxerga um complexo tecido de conexões envolvidas em tais bons encontros. Ela logo atribui esses efeitos vividos por seu corpo a uma propriedade intrínseca ao Sol: “o Sol é bom”. Ou poderá ainda ir além e declarar que “o Sol é do bem”, ou dizer que Deus criou o Sol para nos esquentar. Outros poderão profetizar sobre o deus Sol, rogar a ele, fazer-lhe promessas, oferendas e sacrifícios. Toda uma confusa e obscura trama simbólica de ideias e interpretações pode ser criada em torno do Sol. Na comunidade cujo deus é o Sol, pode ser que o nascimento de meninos albinos revele e puna os pecados de suas mães.

A ilustração da velha dama ao Sol nos oferece elementos para retomar a distinção entre moral e ética. A moral avalia a vida e dita verdades a ela: o Sol é do bem; na ética, é a própria vida que avalia: descobrir maneiras de compor encontros com o Sol. Diferentes do modo de vida moral da velha dama, aprisionada à inadequação do primeiro gênero do conhecimento em sua pobre relação com o Sol, são os modos de vida éticos que Deleuze (1980-1981/2008, p. 478-482) ilustra com o relato sobre a compreensão prática que Van Gogh tinha do Sol¹³³, que o levava muitas vezes a mudar a posição de seu cavalete, ou a pintar ajoelhado, para assim compor com o Sol a relação de que necessitava a fim de, em seus quadros, dar vida aos imensos sóis vermelhos que pintava, como se começasse uma espécie

¹³³ “O que quer dizer esta compreensão prática? Quer dizer que me adianto, sei o que quer dizer tal acontecimento minúsculo ligado ao Sol, sei por exemplo o que anuncia tal sombra furtiva em tal momento. Já não registro simplesmente os efeitos do Sol sobre meu corpo. Elevo-me a uma espécie de compreensão prática das causas, ao tempo que sei compor as relações de meu corpo com tal ou qual relação do Sol” (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 478).

de comunicação com o Sol. O filósofo francês também se refere a Lawrence¹³⁴, escritor inglês que, em alguns de seus textos, expressaria uma espécie de autoafecção solar.

Voltando ao homem da moral, cabe dizer que o transbordamento do devir o atordoa e o faz sofrer. Em razão do inevitável desencontro entre a singularidade dos afetos e a [pretensa] universalidade dos valores morais, o homem da moral sente-se cada vez mais cindido, separado de si mesmo. Já que o real com seu devir não cabe nas formas, o homem moral o chama de cópia imperfeita ou de resto. Lamenta como se o real fosse uma espécie de sujeira e declara-se seu inimigo. Mas ele não percebe que o real não é resto: o real é tudo, porque nada escapa ao seu devir, nem mesmo as presunçosas formas que sustentam a ilusão de contê-lo.

Se é verdade que o devir do real nos faz sofrer, porque impiedosamente (mas também inocentemente) transborda e desmancha as formas a que nos apegamos, não é menos certo que denegá-lo também nos faz sofrer, porque nos conduz a construir formas cada vez mais rígidas para barrá-lo. Nisso se vê do que é tecida a moral: sobretudo de reatividade ao devir, reatividade que é sustentada por paixões tristes como o medo, o ódio, a culpa, o ressentimento, a inveja, a vingança, o rebaixamento, a vergonha, entre tantas outras. A reatividade ao devir nos leva a anestesiarmos a pele e a fechar os poros para enfraquecê-lo em nós, mas sem podermos evitar, ao mesmo tempo, enfraquecer a vida em nós, pois a vida é feita de devir. E se é verdade que o devir pode provocar horror, também é certo que ele é belo. Sendo o devir inevitável, mais vale abrir os olhos para deslumbrar-se com a sua beleza e pensar ideias para serem suas aliadas, e não suas inimigas.

Afirmar o real nada tem a ver com dar vazão a algum tipo de furor bestial, com o aplauso à destrutividade, com a falta de cuidado... O real não se opõe à delicadeza, muito pelo contrário: está numa pequena nascente d'água com a mesma inteireza que está numa catarata; expressa-se numa florzinha do campo com a mesma verdade que o faz numa floresta tropical; acende-se num vaga-lume assim como o faz no Sol. Foi o homem da moral quem nomeou o real de bestial e caótico, porque para ele é bestial e caótica qualquer coisa que não preste homenagem às formas que ele gosta de afirmar.

O real acolhe, portanto, as mais vertiginosas velocidades e as mais sutis lentidões. O desejo de estagnação [nas formas] é o que não combina com o real. E não combina porque,

¹³⁴ David Herbert Lawrence (1885-1930).

embora seja um movimento (todo desejo é um movimento do real), teme e odeia o movimento. É um desejo de não-desejo.

*

Vivendo no primeiro gênero do conhecimento, o indivíduo aliena-se nas ideias imaginativas: toma certas afecções do desejo como se fossem a causa do desejo. Dessa maneira, o desejo, que por sua natureza é uma força produtiva e transbordante, passa a sentir-se como efeito de um vazio que não se preenche, de uma queda que não termina, de uma gravidade que pesa...

Essa concepção de que o desejo decorre da falta foi apresentada no tópico 4.3.2, mas será interessante retomá-la aqui. Sinteticamente, podemos afirmar que, no primeiro gênero do conhecimento, o desejo parece: (a) ser constituído e movido pela falta, (b) partir de um sujeito ao qual pertence (o meu desejo é...), e (c) investir em pessoas e objetos como se estes fossem aquilo-que-falta-ao-desejo. Assim, o desejo é grosseiramente confundido com a noção de propósito: sonhos a concretizar, metas a atingir, amores a encontrar, posições a conquistar, destinos a realizar. Por mais que amores, metas e sonhos frequentemente envolvam questões muito importantes e interessantes, segue sendo um triste reducionismo limitar o tema do desejo ao estreito âmbito das marcas.

Essa inadequação da compreensão do desejo pode ser metaforicamente ilustrada como um rio que passa a acreditar que é por causa da foz que sua água é produzida. Torna-se, por assim dizer, um rio finalista e faltoso. Tão fixado permanece na ideia da foz, que pouca atenção dá ao brotar da água na nascente, aos encontros com os afluentes, à evaporação e às chuvas, ao contato da água com o leito e as margens. Não é que não perceba que isso tudo acontece, mas é que sente a necessidade de dar a tudo um sentido, e então acredita que todas essas coisas só têm sentido em razão da foz. Por isso não experimenta nascente, afluentes, evaporação, chuvas, leito e margens; apenas os interpreta, interpreta-os em função da foz. Assim se dá quando não percebemos que o desejo é *conatus* e que tem nos corpos exteriores, não finalidades, mas caminhos de composição e efetuação de potência. Sem essa referência intensiva o desejo não pode ser vivido como uma potência vital que permite compor linhas de alegria.

5.2 Os afetos ativos: ser causa de si

Nos afetos ativos, que são os relacionados ao segundo e terceiro gêneros do conhecimento, o indivíduo distancia-se do estado de servidão para aproximar-se da liberdade, o que, para Spinoza, significa tornar-se causa ativa de si mesmo. Como já deve estar claro, na filosofia spinoziana a liberdade nada tem a ver com a noção de livre-arbítrio, a qual não passa de uma ficção que opõe a mente ao corpo e a liberdade à necessidade¹³⁵. Ao contrário disso, para o autor da *Ética*, a necessidade causal é o único solo ontológico que possibilita a um modo da natureza tornar-se causa ativa de si mesmo. O indivíduo torna-se livre quando sua potência é suficiente para que, em sua vida, a necessidade de sua causalidade interna prevaleça sobre a necessidade da causalidade externa.

Apenas a totalidade da natureza é absolutamente livre, porque, sendo tudo, jamais é constringida por causas externas; sempre e necessariamente é causa de si. Quanto a cada um de nós, uma vez que somos apenas uma pequena parte da natureza continuamente afetada pela potência dos corpos exteriores, somente podemos conquistar uma liberdade parcial e frágil: essa é a nossa condição enquanto modos da natureza. No entanto, o filósofo holandês jamais trata tal condição com lamento; ao contrário, constrói uma filosofia afirmadora da realidade e da vida, sabendo que essa afirmação é condição para uma vida ativa.

A liberdade que podemos alcançar não se dá por oposição aos fluxos da natureza (não é possível deles não participar), mas, ao contrário disso, por formas harmônicas, potentes e ativas de participação nesses fluxos, formas essas que correspondem aos gêneros do conhecimento adequados. Constituímos nossa liberdade aprendendo a compor bons encontros e compondo-os. Mas que aprendizado é esse? Spinoza nos mostra que ele se dá em ato, sem pausar o fluxo da vida, inexistindo descontinuidade entre o sentir e o pensar. E se o aprendizado se dá com corpo e mente enlaçados, como expressões simultâneas da unidade que somos, então sem dúvida há um elemento estético presente. Afirmamos isto considerando o termo “estética” sobretudo a partir de sua origem etimológica, que remete ao grego *aisthêsis*, que significa faculdade de sentir, ou compreensão pelos sentidos. Não se pensa sem se sentir o pensamento. Como afirma o Zaratustra, de Nietzsche ([1883-1885]/2014, p. 48), “o corpo é uma grande razão” e o espírito é um pequeno instrumento dessa grande razão.

¹³⁵ Spinoza afirma que “todos tendem a buscar o que lhes é útil, [...] [e que] por estarem conscientes de suas volições e seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram” (*Ética*, I, apêndice).

A seguir, analisaremos de que forma o segundo e o terceiro gêneros do conhecimento, nos quais produzimos ideias adequadas, distinguem-se do primeiro gênero, que já foi abordado nesta dissertação. Antes disso, entretanto, é importante esclarecer que não se passa de um gênero a outro da mesma forma que se progride, por exemplo, na educação escolar, avançando de uma série a outra. Em cada vida humana, imaginação, razão e intuição fazem-se presentes de modo combinado. Portanto, nosso desafio não é simplesmente ultrapassar os gêneros menos potentes para alcançar os mais potentes, mas colocar os menos potentes “a serviço” dos mais potentes, de forma a conquistar, tanto quanto possível, um estilo de vida livre.

5.2.1 Segundo gênero do conhecimento: razão

As noções comuns do segundo gênero, denominado razão¹³⁶, são ideias adequadas, pois abrangem o conhecimento das causas. Ao contrário das noções universais do conhecimento imaginativo, as noções comuns da razão não se afirmam provenientes de categorias puramente ideais. Elas se sabem imanentes à natureza e referentes às relações entre o corpo afetado e os corpos exteriores que o afetam. Nessa perspectiva, categorias, classes, gêneros ou finalidades inexistem na natureza, a não ser como ideias pelas quais agrupamos, para o nosso entendimento, os seres singulares efetivamente existentes.

Segundo Antonio Negri (1981/1993, p. 152), as noções comuns são “generalizações de definições nominalistas de propriedades das coisas”. Portanto, no segundo gênero, os nomes e conceitos não são utilizados para se sobreporem à singularidade, mas funcionam como *suportes de compreensão* “do que só existe em sua singularidade e ipseidade real, relacional e afectiva” (MARTINS, 1999, p. 11); atuam como interfaces do real, perspectivando e multiplicando as possibilidades de nossas relações com as coisas singulares. Por isso, em Spinoza, a razão inicia o desfazimento da inversão idealista, ou, dizendo-o de outra maneira, inicia a reversão do platonismo, como depois o fez também Nietzsche.

Um interessante ângulo para compreender os três gêneros do conhecimento é contrapô-los de acordo com a maneira pela qual cada um deles lida com a pluralidade simultânea. Marilena Chauí (2016, p. 246) o explica em trecho que nos parece peculiarmente instrutivo, motivo pelo qual o transcrevemos *ipsis litteris*:

¹³⁶ *Ética*, II, proposição 40, escólio 2.

[...] Cada gênero do conhecimento é uma estrutura cognitiva que se distingue das outras pela maneira como a mente opera com a pluralidade simultânea: na imaginação, a gênese do conhecimento está referida à pluralidade simultânea e excessiva das afecções corporais e suas ideias, cuja limitação e unificação é tentada inadequadamente por meio dos universais e dos transcendentais; na razão, essa pluralidade simultânea é efetivamente estabilizada e unificada adequadamente, graças às noções comuns ou aos universais concretos trazidos pelo conhecimento do que há de comum nas afecções tanto do corpo afetado quanto nos corpos afetantes ou as propriedades comuns ao todo e às partes e nas ideias dessas propriedades; na intuição, a mente alcança a unidade da pluralidade simultânea das afecções corporais e de suas ideias, isto é, da ideia da essência de seu corpo e a de sua própria essência, unidade que não é senão sua singularidade e a de seu corpo. [...].

Pode-se afirmar, portanto, que a razão é a capacidade de considerar muitas coisas simultaneamente, compreendendo suas concordâncias, diferenças e oposições¹³⁷. Para isso, serve-se das noções comuns ou universais concretos¹³⁸. Uma interessante ilustração da distinção entre as noções universais da imaginação e as noções comuns da razão pode ser oferecida a partir da maneira como as fórmulas são utilizadas no ensino escolar de disciplinas como a Física e a Química.

Nas estratégias didáticas e avaliativas adotadas nas escolas, é muito comum que a preocupação para que o aluno consiga acertar respostas seja priorizada em detrimento do esforço por proporcionar ao estudante a aquisição, com os assuntos estudados, de ferramentas para compreender o mundo. Quando o ensino é conduzido dessa maneira, as fórmulas são apresentadas aos alunos como noções universais da imaginação, categorias ideais dissociadas da natureza, que, no entanto, conteriam a verdade sobre ela. Assim, os alunos formam a triste e dogmática imagem de uma natureza passiva, que segue leis, as quais seriam “descobertas pelos cientistas” e registradas nas fórmulas.

Muito diferente é quando o ensino efetivamente visa proporcionar ao estudante a experiência de entender os acontecimentos da natureza. Nesse caso, o aluno conhecerá a natureza em sua dinamicidade e autoprodutividade inerentes, e entenderá as fórmulas como noções comuns da razão, isto é, suportes para compreender a natureza por sua operatividade imanente, e não por supostas leis que lhe seriam impostas externamente. Entenderá que a natureza não segue as fórmulas, mas são as fórmulas que buscam descrever, numa linguagem

¹³⁷ Vide *Ética*, II, proposição 29, escólio.

¹³⁸ Concretos, justamente porque não são propostos como idealidades puras. Reconhecem-se como maneiras de, clara e distintamente, relacionar as afecções produzidas nos encontros entre o corpo afetado e os corpos afetantes.

específica, aspectos das relações reais da natureza¹³⁹. Compreendendo o quê e como as fórmulas explicam, torna-se, inclusive, bastante menos difícil recordar delas e derivá-las umas das outras.

Se a denegação do real é um obstáculo ao pensamento científico, com ainda mais razão isso pode ser afirmado com relação à compreensão e condução de nossa vida afetiva. Sem denegar o real e bem articulando a pluralidade simultânea das ideias imaginativas, o segundo gênero do conhecimento é um importante aliado para a compreensão da afetividade, contribuindo para que o modo de vida moral ceda lugar ao modo de vida ético. Quanto melhor compreendermos nossos movimentos afetivos, melhores condições teremos de ser causa ativa desses afetos e de experimentar vidas mais potentes, em melhor sintonia umas com as outras e com o ambiente. Por isso, Spinoza afirma que, quanto mais vivemos sob a condução da razão, mais somos capazes de dominar o acaso, pois nos afetamos menos de medo e dependemos menos da esperança¹⁴⁰.

A partir do que dissemos, podemos concluir que, em certo sentido, a diferença entre o predomínio da imaginação e o predomínio da razão se assemelha à distinção entre a superstição e a lucidez. No entanto, apesar do elogio que Spinoza faz ao conhecimento racional, ele não deixa de também reconhecer seus limites. É que o segundo gênero é ainda um conhecimento formal e, por isso, isoladamente, não é suficiente para bem conduzir a vida afetiva. Sobre essa insuficiência, há dois importantes aspectos que passaremos a comentar.

Primeiramente, o conhecimento racional isoladamente não é suficiente para a boa condução da vida afetiva porque, para isso, além de termos ideias intelectualmente corretas, é necessário que tais ideias se produzam em nós com a força afetiva necessária para que se sobreponham aos afetos nocivos¹⁴¹. É que, como Spinoza ressalta, um afeto apenas pode ser refreado ou anulado por outro afeto contrário e mais forte¹⁴². Portanto, se a compreensão é correta, mas não adquire em nós a força afetiva necessária, nossa situação será igual à mencionada em *Metamorfoses* pelo poeta Ovídio, citado por Spinoza: “Vejo o que é melhor e

¹³⁹ Nesse sentido, Peter W. Atkins (1995, p. 63), professor de Química da Universidade de Oxford, afirma que as coisas da natureza não seguem regras, as quais são apenas os comentários que nós fazemos a respeito do desenvolvimento livre e natural das coisas.

¹⁴⁰ *Ética*, IV, proposição 47, escólio.

¹⁴¹ *Ética*, IV, proposição 14.

¹⁴² *Ética*, IV, proposição 7.

o aprovo, mas sigo o que é pior”¹⁴³. Com efeito, tornar-se um competente estudante de filosofia não basta para ser sábio; graduar-se em psicologia não garante uma vida mais alegre; entender muito bem as noções da medicina não proporciona, por si só, uma vida saudável. É preciso, como explica Sévérac (2009) que as ideias racionais devenham afetividade racional.

O segundo aspecto sobre a insuficiência do conhecimento racional decorre de ele não ser um conhecimento presentificado, não ser um conhecimento das relações e potências singulares em pleno acontecimento. Poderíamos dizer que as noções comuns nos ajudam a compreender *as* relações, mas sozinhas não bastam para entendermos *nas* relações. Portanto, convém ir além do conhecimento do segundo gênero. Este deve servir como caminho de acesso e como um valioso auxiliar para o terceiro gênero do conhecimento¹⁴⁴.

5.2.2 Terceiro gênero do conhecimento: conhecimento intuitivo e estética do desejo

O conhecimento do terceiro gênero, que Spinoza denomina *intuitivo*, é de todos o mais potente¹⁴⁵. Caracteriza-se por ser um entendimento da singularidade das relações e por ser presentificado, ou seja, vivido no mesmo instante em que a relação se efetua (MARTINS, 2000). À medida que nos tornamos capazes de pensar e experimentar os corpos e suas relações como singularidades em acontecimento, inseridas no encadeamento necessário dos movimentos da natureza, tendemos a afirmar a realidade e a vida eticamente (ao invés de denegá-las moralmente) e adquirimos maior potência para regular nossos afetos¹⁴⁶.

De um modo prático, podemos explicar a distinção entre os três gêneros do conhecimento apoiando-nos em uma ilustração apresentada por Martins (2000) que, exemplificativamente, serve-se para isso da noção de “homem”. Nessa linha, o conhecimento imaginativo considerará a existência de uma essência humana, enquanto categoria ideal, como critério para identificar se determinado ser concreto é, ou não, um ser humano, conforme se ajuste, ou não, à referida categoria ideal. Por sua vez, a razão não construirá seu entendimento tendo como ponto de partida as categorias ideais ou essências. Para a razão, o que existe são seres singulares que, com fundamento numa cuidadosa consideração de suas características,

¹⁴³ *Ética*, IV, proposição 17, escólio.

¹⁴⁴ *Ética*, V, proposição 28.

¹⁴⁵ *Ética*, V, proposição 36, escólio. Ver também *Ética*, II, proposição 40, escólio 2, e proposições 45 a 47.

¹⁴⁶ *Vide Ética*, V, proposição 6 e escólio, e proposições 14, 15, 16, 20 e 32.

relações e semelhanças, podem ser agrupados na noção comum de homem, mas sem que essa noção seja entificada e transformada numa essência. Portanto, a noção de homem funcionará como uma espécie de “suporte” muito útil para a compreensão dos seres singulares e de suas relações.

Diferentes relações e contextos poderão ser pensados fazendo-se uso de outras noções comuns: por exemplo, poderemos utilizar as noções de animais terrestres, mamíferos, primatas, entre tantas outras, como formas diferentes de “organizar” os seres singulares para nossa melhor compreensão. A intuição, por sua vez, entende as expressões singulares dos seres singulares e suas efetivas causas e conexões afetivas, o que permite compor com eles, em ato, relações ativas. Assim, no terceiro gênero, a noção comum de homem, proveniente do segundo gênero, poderá servir de forma auxiliar, mas será ultrapassada num refinamento que tenderá aos aspectos singulares e intensivos, conduzindo ao entendimento de uma frase dita, de um timbre de voz, de um olhar ou de um sorriso havidos num encontro singular. Não o entendimento da simbolização, mas sim o da expressão. Não o entendimento enquanto representação, mas sim enquanto acontecimento, sintonia.

Poderíamos comparar esse entendimento do terceiro gênero com o do pintor, que conhece os nomes de diversas cores, mas sabe que a experiência artística proporcionada pela pintura somente acontece e tem intensidade porque as cores reais – aquelas às quais ele dá vida em seus quadros – não cabem nos nomes, são singulares e transitam de umas a outras em um *continuum* de cores. Ou então o guitarrista que passou muitos anos a estudar as notas musicais para saber que elas não existem, e que o seu solo emociona justamente por fazer as notas derreterem e o som real fluir luminoso como uma força da natureza. O guitarrista do primeiro gênero até pode ser muito instruído, mas nunca soube tocar, nem mesmo ouvir. Seu prazer – uma alegria triste, convém que se diga – consiste em viver como um fiscal que confere se as partituras estão sendo fielmente reproduzidas. O guitarrista do segundo gênero mantém os olhos e ouvidos bem abertos, procurando compreender as relações entre os movimentos e os sons do instrumento, e quais composições sonoras podem gerar lindas melodias. O guitarrista do terceiro gênero faz de si com sua guitarra um corpo sonoro e, nesse instante, experimenta e sabe que a música só ganha vida quando acontece de as notas serem levadas para além de seus nomes.

Spinoza trata o conhecimento intuitivo como sendo uma compreensão que se dá “sob a perspectiva da eternidade”¹⁴⁷, perspectiva na qual “sentimos e experimentamos que somos eternos”¹⁴⁸. Dessa concepção é importante destacar dois aspectos: o primeiro deles é que, especialmente no terceiro gênero, não há fronteiras entre entender e experimentar; o segundo aspecto é que esse entendimento-experimentação que constitui o conhecimento intuitivo dá-se sob a perspectiva da eternidade. Mas o que caracteriza tal perspectiva?

Para evitar confusões, convém primeiramente esclarecer o que a perspectiva da eternidade não é. Spinoza afirma que essa perspectiva não pode ser definida pelo tempo, nem tem relação com qualquer suposição de existência extracorpórea¹⁴⁹. O filósofo ressalta que os homens percebem a eternidade de que participam, no entanto, quando a pensam a partir do primeiro gênero do conhecimento, eles confundem a eternidade com a duração e, por isso, aderem à opinião comum de que subsistimos após a morte¹⁵⁰. Portanto, a eternidade nada tem a ver com imortalidade. É no instante, é em devir, que a eternidade pode ser experimentada. Experimentar a eternidade é viver a imanência, compreender-se enquanto potência singular que toma parte no infinito borbulhar de composições singulares que é a natureza. E assim, no terceiro gênero do conhecimento, a consciência de si mesmo, dos corpos exteriores e da natureza naturante coincidem no *conatus*, o que significa dizer que essa “consciência de si [...] é ao mesmo tempo consciência da potência” (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 498). É quando vive sob essa perspectiva que mais o indivíduo pode ser causa de sua própria potência, experimentando uma alegria ativa que o autor da *Ética* denomina beatitude. E a beatitude não é prêmio da virtude, mas a própria virtude¹⁵¹.

No terceiro gênero do conhecimento, o desejo tem mais devir e menos trajeto. A questão realmente importante é como ele se efetua, ao passo que a pergunta sobre a realização – ou não – do desejo, com seu evidente finalismo, nem sequer chega a ser cabível. Muito ou pouco potente, o desejo está sempre preenchido: efetuar-se é seu movimento. Temos aqui um aspecto muito caro à ética de Spinoza, que nesse ponto é próxima à de outros pensadores da imanência, como Nietzsche e Deleuze: a autocausalidade afetiva é possível porque, no mesmo

¹⁴⁷ *Ética*, V, proposição 29.

¹⁴⁸ *Ética*, V, proposição 23, escólio.

¹⁴⁹ *Ética*, V, proposição 23, escólio.

¹⁵⁰ *Ética*, V, proposição 34, escólio.

¹⁵¹ *Ética*, IV, apêndice, capítulo 4 e *Ética*, V, proposições 33, escólio, e 42.

instante em que a potência que somos encontra as potências exteriores, ela também reflui sobre si mesma. Confluência e refluxo se dão no mesmo movimento. Nosso esforço é para, tanto quanto possível, fazermos bom uso daquilo que nos ocorre na confluência de nossa potência com as potências exteriores¹⁵². É assim como ocorre ao trompetista de jazz tocando no improviso, que faz da vibração que seu corpo experimenta com as notas que acaba de soprar, a força que germina as novas notas que cria. Ou então como o abraço que, quando o damos em alguém, nesse mesmo instante aquece o abraço que recebemos desse alguém.

É na potência para lidar com essa confluência-refluxo que reside a liberdade da ética e, ao mesmo tempo, os limites dessa liberdade. Aí está o que nos faz ativos e, simultaneamente, o que explica a dose de passividade que, em maior ou menor medida, faz parte de nossas vidas. Isso esclarece que, por mais que estejamos tateando caminhos, o *conatus* é sempre o esforço por fortalecer o que nos fortalece e enfraquecer o que nos enfraquece.

O conhecimento intuitivo é o coração do modo de vida ético: um mundo de experimentações. Deleuze (1980-1981/2008, p. 64-67) observa que, ao contrário do sistema de juízo moral, que julga a vida por valores transcendentais, o modo de vida ético funciona através de uma espécie de mundo de provas, ao estilo das provas físico-químicas. Nessas provas, as coisas são avaliadas imanentemente. O verdadeiro e o falso já não se referem à distinção entre bem e mal, ou entre conforme e desconforme, mas sim à distinção entre autêntico e inautêntico. Autenticidade que não é de coisas-entidades, mas das coisas-acontecimentos, pois todas elas estão no devir e em devir. É no real do encontro intensivo que se avaliam e que se busca compor linhas de alegria.

Ao perguntar sobre o que pode o corpo, compreendendo que essa pergunta é inseparável da indagação sobre o que pode o pensamento, Spinoza nos coloca no âmbito do mundo de provas mencionado por Deleuze. Dessa maneira, o filósofo holandês efetua a soldagem entre a ética e a ontologia (DELEUZE, 1980-1981/2008). É no contexto dessa soldagem que se faz possível pensar numa estética do desejo.

¹⁵² Quando o encontro com o corpo exterior assume a forma de laço com o outro, abrem-se novas possibilidades de composição, mas, ao mesmo tempo, somos facilmente alienados em meio aos “espelhos” do primeiro gênero do conhecimento, o mundo dos signos, como diz Deleuze (1980-1981/2008). No entanto, o mundo dos signos não é efetivamente um “outro mundo”. Assim, com sua ênfase na imanência, um dos empreendimentos fundamentais de Spinoza é desenredar-nos ao máximo dessa teia representativa e interpretativa, para então restituir a potência expressiva do singular.

PARTE II. A ESTÉTICA DO DESEJO NUM DEVIR SPINOZISTA

6 A ESTÉTICA DO DESEJO NUM DEVIR SPINOZISTA

[...] Não é mais a afirmação de uma substância única, é a exposição de um *plano comum de imanência* em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos. Esse plano de imanência ou de consistência não é um plano no sentido de desígnio no espírito, projeto, programa, é um plano no sentido geométrico, seção, interseção, diagrama. Então, estar no meio de Espinosa é estar nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver. Em que consiste esse plano e como construí-lo? Pois é ao mesmo tempo completamente plano de imanência, e todavia deve ser construído, para que se viva de maneira espinosista. (DELEUZE, 1981/2002, p. 127).

Concluída a primeira e mais extensa parte do trabalho, inicia-se esta segunda parte, constituída por um único capítulo, que será também o último da dissertação. Em lugar de pensar a estética do desejo em Spinoza, como foi feito até aqui, caberá agora pensá-la num devir spinozista. Para isso, mais do que empregar os conceitos do filósofo holandês, o que efetivamente importa é fazer-se habitar por uma maneira spinozista de pensar, incorporar o “timbre” dessa maneira de pensar e, ao mesmo tempo, produzir com ela mais ideias. Nessa experimentação conceitual teremos Deleuze como aliado, ele que tantas vezes fez de seu próprio pensamento um devir spinozista.

Aspecto fundamental de um devir spinozista é que ele se produza como afirmação do real, o que requer deixar de lado as óticas que se referem ao pensamento como algo que se dá *sobre a realidade*, como se pairasse fora dela. Também exige desvincular-se do pressuposto idealista de que o pensamento cria a realidade em que vivemos. O pensamento – e, no mais, a vida – nem flutua sobre a realidade, nem a cria dentro de si; ele é acontecimento que toma parte na produtividade do real.

Numa certa perspectiva, é aceitável dizer que o pensamento, a linguagem e a cultura fazem surgir “mundos novos”, no entanto, antes de dizê-lo, é preciso entender claramente que todos esses “mundos” são produzidos neste único mundo a que chamamos real, e dele não se separam. Produz-se realidade, mas não se cria *a* realidade. Entre os diferentes “mundos” não há fronteiras, apenas passagens, devires. Por isso, Deleuze (1981/2002, p. 129) explica que a

imanência não separa o que é dito natural do que é dito artificial, uma vez que o artifício faz parte inteiramente da natureza.

É com esse espírito afirmador de um real em acontecimento que pretendemos pensar a estética do desejo.

6.1 Para instalar-se num plano de imanência é preciso ser uma *grande razão*

Por ocasião da segunda edição de *Espinosa: filosofia prática* (1981/2002), Deleuze acrescentou novos capítulos a tal obra, entre eles um texto intitulado “Espinosa e nós”. Nesse pequeno texto misturam-se tonalidades conceituais dos dois filósofos: um Deleuze spinozista fala-nos de um Spinoza deleuziano. O pensador francês está, como ele mesmo gosta de dizer, percebendo e compreendendo Spinoza “pelo meio” (DELEUZE, 1981/2002, p. 127). Nessa compreensão, a noção spinoziana de uma substância única para todos os atributos adquire seu sentido mais autêntico quando compreendemos que ela diz respeito principalmente aos movimentos de composição no real: “é a exposição de um *plano comum de imanência*¹⁵³ em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos” (DELEUZE, 1981/2002, p. 127).

No plano de imanência emergem, modificam-se e relacionam-se elementos bastante heterogêneos: corpos diversos, intensidades, ideias, subjetivações, objetivações etc. Devem-se compreender esses processos em termos de produção de *consistências*, e não em termos de organização de formas. Por essa via, enfatiza-se a continuidade processual entre intensidade e sentido, entre fluxos e códigos¹⁵⁴: num mesmo plano, fluxos descodificam códigos e códigos recodificam fluxos (PELBART, 2017). Não há unidades mínimas de sentido, os fluxos é que são a própria objetividade do pensamento.

¹⁵³ Nos fundamentos epistemológicos e metodológicos desta dissertação, descrevemos o *plano de imanência* como sendo o platô onde os conceitos ganham consistência e emergem, um puro devir do pensamento, sua velocidade, “o não pensado no pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 73). No capítulo atual, o plano de imanência ganha maior envergadura, já não diz respeito apenas à produção de conceitos. Numa articulação direta com o pensamento de Spinoza, aquele mesmo movimento – com as ideias de platô, devir, velocidade, consistência, emergência – abarca toda a realidade. A respeito dessa diferença, Deleuze e Guattari (1991/2010, p. 48) explicam que o “plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e como *Natureza*”, mas que, ao mesmo tempo, é sempre único, ele mesmo variação pura, e também múltiplo, como planos variados e distintos, cujos movimentos se misturam, se sucedem, rivalizam etc.

¹⁵⁴ À dicotomização entre fluxos e códigos, que sempre gera uma dimensão suplementar, Deleuze dá o nome de “plano de organização”, em oposição a plano de consistência ou de imanência (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 107). Guattari (1992/2012, p. 64 e 70) refere-se a essa dicotomização, por exemplo, como “codificação transcendente”, ou como reflexo dos elementos significativos sobre os elementos estruturais.

Produzir um devir spinozista significa habitar esse plano que, justamente por ser “de imanência”, não poderia dispor de uma dimensão suplementar definidora de condições e finalidades. Uma dimensão suplementar seria a própria instauração da transcendência. Num plano de imanência, o processo de composição somente pode ser captado por si mesmo e em si mesmo, tal como ocorre com as cores num espectro, onde as individuações são produzidas através de passagens de umas a outras, em um *continuum*. Dessa mesma maneira, os processos de diferenciação não se subordinam às formas, mas se constituem por “relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada” (DELEUZE, 1981/2002, p. 133).

Para instalar-se num plano de imanência – e, ao mesmo tempo, produzi-lo – é necessário dissolver a dicotomia entre corpo e mente, pois ela conduz à instauração de uma dimensão suplementar ao plano e, conseqüentemente, firma compromisso com a transcendência e a representação. Tal dicotomia foi recusada por Spinoza, para quem “tanto a decisão da mente quanto o apetite e a determinação do corpo são [...] uma só e mesma coisa”¹⁵⁵. Aqui, numa aliança também com Nietzsche, tomaremos o corpo em seu sentido mais abrangente, como a própria unidade psicossomática que somos, a grande razão de que nos falou o Zaratustra (NIETZSCHE, [1883-1885]/2014), da qual o espírito – a pequena razão – é apenas um instrumento¹⁵⁶. Consciência, razão ou espírito são apenas “a tênue superfície de uma profundidade insondável” (GIACOIA JUNIOR, 2011, p. 430). Essa grande razão, a “inteligência viva de nosso corpo” (GIACOIA JUNIOR, 2011, p. 435), é o fio condutor de nossa inserção num plano de imanência. Instalados nesse plano, percebemos que todo desejo, pensamento e produção de sentido é, em última instância, corporal.

6.2 Desejar é construir um agenciamento

De pensadores como Spinoza e Nietzsche, Deleuze apropria-se da noção que coloca o desejo no campo da potência e da produção, e não da falta e da representação. Partindo desse solo, Deleuze desenvolve uma fecunda construção conceitual para pensar os movimentos de composição do desejo. Para o filósofo francês (DELEUZE, 1994[1988-1989]/2018), não compreendemos bem o desejo quando o pensamos como algo abstrato. Segundo ele, nunca se

¹⁵⁵ *Ética*, III, proposição 2, escólio. *Vide* tópico 4.1 desta dissertação.

¹⁵⁶ *Vide* tópico 4.1 desta dissertação, em especial a menção ao discurso “Dos desprezadores do corpo”, proferido pelo personagem Zaratustra (NIETZSCHE, [1883-1885]/2014, p. 48).

deseja algo ou alguém abstratamente; deseja-se sempre *em* um conjunto: desejar é construir um agenciamento.

Uma maneira para entender o que é “construir um agenciamento” é associar tal expressão à afirmação de Deleuze de que, de certa forma, “desejar é delirar” (DELEUZE, 1994[1988-1989]/2018)¹⁵⁷. Com isso, o filósofo ressalta que o movimento essencial do desejo é de fluxos e produção, e não de representação: “não se reproduz lembranças de infância, produz-se, com blocos de infância sempre atuais, os blocos de devir-criança” (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 94).

Algumas ilustrações já feitas nesta dissertação, tais como aquelas sobre o surfe, a pintura e a música¹⁵⁸ apontam para a noção de desejo como construção de agenciamentos. Não apenas na arte, mas na vida como um todo, os agenciamentos do desejo se realizam como *rizoma*. Proveniente da botânica, o termo rizoma designa as hastes vegetais subterrâneas como os bulbos, os tubérculos e a grama, que se ramificam de maneira acentrada e não hierarquizada, formando conexões múltiplas e heterogêneas, não redutíveis a fórmulas, modelos, decalques (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011). Por seu modo de proliferar, o rizoma é oposto às raízes e arborescências, que se desenvolvem numa direção específica, através de sucessivas replicações de uma forma. O rizoma tem múltiplas entradas, e seu movimento é brotar entre.

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e...e...e...”. Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. [...] (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 48).

Quanto às estruturas em forma de árvore ou raiz, reconhece-se que elas também tomam parte na produção desejante, mas nunca como se constituíssem uma matriz formal ou representacional que englobaria e unificaria todo o movimento do desejo. Ao contrário, as estruturas em forma de árvore ou raízes é que acontecem no rizoma e a ele pertencem. Ademais, mesmo depois de formados, um galho da árvore ou uma divisão de raiz podem retomar a brotação em rizoma (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 33).

¹⁵⁷ As citações de *O Abecedário de Gilles Deleuze* feitas neste tópico referem-se especificamente à letra “D de Desejo”.

¹⁵⁸ Vide tópicos 4.3.3 (Estética do desejo: aproximação inicial) e 5.2.2 (Terceiro gênero do conhecimento: conhecimento intuitivo e estética do desejo).

Por tratar-se de uma obra escrita principalmente em reação a certos pressupostos da psicanálise, Deleuze e Guattari desenvolvem em *O anti-Édipo* uma noção de inconsciente que é contraposta à noção psicanalítica. Embora posteriormente, em *Mil Platôs*, os autores (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 10) tenham passado a considerar que a distinção entre consciência e inconsciente não dá conta da irreduzível multiplicidade que é o processo desejante, o certo é que a concepção de inconsciente em *O anti-Édipo* segue sendo uma excelente introdução ao conceito deleuzeguattariano de desejo.

Nessa obra, os autores explicam que o inconsciente funciona como uma usina, e não como um teatro. Em lugar de uma metafísica do inconsciente representativo-simbólico, os autores propõem uma física do inconsciente produtivo-real (RAZÃO INADEQUADA, 2017). Entrevistado por Claire Parnet, Deleuze afirma: “[...] o inconsciente não é um teatro, não é um lugar onde há Édipo e Hamlet que representam sempre as suas cenas. Não é um teatro, é uma fábrica, é produção. O inconsciente produz. Não pára de produzir. [...]” (DELEUZE, 1994[1988-1989]/2018).

Ligado a isso, em *O anti-Édipo* a produção inconsciente é desprendida do âmbito familiar. Isso não significa negar que a família seja um grande e importante território para o desejo, nem mesmo negar que padrões solidificados na infância e no meio familiar tendem a ecoar na produção desejante futura. Mas significa, isto sim, a recusa da suposição de que a produção desejante remeta necessariamente e representacionalmente à cena familiar, como se esta fosse uma matriz a ser incessantemente reproduzida. Segundo Deleuze (1994[1988-1989]/2018), “[...] não se delira sobre seu pai e sua mãe, delira-se sobre algo bem diferente, é aí que está o segredo do delírio, delira-se sobre o mundo inteiro, delira-se sobre a história, a geografia, as tribos, os desertos, os povos...”.

Por desvencilhar-se da posição central de crítica à psicanálise e abordar novos temas, *Mil Platôs*, na visão de Deleuze e Guattari (1980a/2011, p. 9-10), dá um passo à frente em relação a *O anti-Édipo*. Os autores afirmam que *Mil Platôs* constitui “uma teoria das multiplicidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo” (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 10). Em seguida, explicam que as multiplicidades, que são a própria realidade, ultrapassam dicotomias como consciência/inconsciente, natureza/história, corpo/alma. Não se trata de adjetivar a realidade como sendo múltipla, mas sim de substantivá-la como multiplicidade.

O tema do desejo toma parte plenamente nas multiplicidades, já que os autores – como, aliás, também o fazia Spinoza¹⁵⁹ – não adotam, para pensar o desejo, o pressuposto de uma essência ou uma forma humana. Não são as multiplicidades que supõem unidades, totalidades e sujeitos, mas, ao contrário, as unificações, totalizações e subjetivações é que se produzem nas multiplicidades (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 10).

Para tratar das multiplicidades, Deleuze e Guattari compõem diversos conceitos: os elementos das multiplicidades são *singularidades*; suas relações são *devires*; seus acontecimentos são *hecceidades* (o que significa “individuações sem sujeito”); seu modo de realização é o *rizoma*; os vetores que as atravessam constituem *territórios* e graus de *desterritorialização* (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 10-11).

6.3 Territórios, linhas e zonas de indiscernibilidade

Em *Mil Platôs*, os conceitos de *plano de consistência* e de *Corpo sem órgãos* aparecem muitas vezes com sentidos bastante próximos, ou mesmo equiparados, ao do conceito de plano de imanência. Todos eles expressam a noção de um “meio de fluência para as multiplicidades” que não supõe nenhuma dimensão suplementar (SILVA, 2000, p. 147)¹⁶⁰, meio esse no qual ocorreriam movimentos de *desterritorialização*, em que se dá a passagem do território à terra, e de *territorialização*, em que acontece a passagem da terra ao território (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 103).

No contexto acima referido, o termo *terra* pode ser entendido como um plano de imanência absolutamente esparramado, disperso, um campo “atravessado por matérias instáveis não formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias” (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 70). Um *território*, por sua vez, se constitui a partir de um foco de consistência formado no seio de um plano de imanência. Usando tais conceitos, Deleuze e Guattari constroem um entendimento

¹⁵⁹ Por exemplo, quando recusa a ótica dos que concebem “o homem na natureza como um império num império” (*Ética*, III, prefácio, p. 97).

¹⁶⁰ O conceito de *Corpo sem órgãos* é muitas vezes referido especificamente ao processo de produção desejante. A noção de *plano de imanência* é, principalmente em “*O que é a Filosofia?*”, usada para tratar mais especificamente do processo de produção de conceitos. Outras vezes, os termos surgem equiparados entre si e também com o conceito de *plano de composição* (como, por exemplo, no texto que serve de epígrafe para este capítulo). Para esta pesquisa, o mais relevante é destacar os movimentos imanentes de produção, os quais são expressos nos três conceitos aqui mencionados, todos eles enfatizando os *contínuos* e a ligação direta entre o uno e o múltiplo.

dos movimentos imanentes de produção que se assemelha bastante ao pensamento de Spinoza a respeito das relações entre a substância e os modos, tanto é assim que os dois pensadores franceses chegam a sugerir que a *Ética* é o grande livro do *Corpo sem órgãos* (DELEUZE; GUATTARI, 1980c/2012, p. 17).

A noção de *terra* é referida, portanto, às multiplicidades sob seu aspecto mais “fino”: o campo das intensidades e dos fluxos, que os autores denominam de *molecular*. Embora este não seja um campo de formas, ele perpassa e dá consistência às formas. Ele é, como dissemos no tópico 3.1 (Imanência e devir), o tecido uno da multiplicidade dinâmica. Poderíamos ilustrá-lo com a imagem de um plano de “pura-água” em cujo tecido se territorializam as ondas do mar; ou com a ideia de um plano de “puro-som” em que poderiam adquirir consistência, por exemplo, os movimentos da Suíte para Violoncelo nº 1, de Bach. Cabe notar que, com essa perspectiva, afasta-se totalmente a proposição de unidades mínimas de matéria ou de sentido, pois, tanto na extensão como no pensamento, o que se poderia chamar de “mínimo” é da ordem das intensidades e dos fluxos¹⁶¹.

Quanto aos *territórios*, quaisquer que sejam eles (um objeto, um ser vivo, um corpo social, um ente político, uma língua, um conceito, um estado afetivo etc.), são antes agenciamentos, simbioses, composições de multiplicidades. Dessa maneira, é a circulação de fluxos entre elementos heterogêneos o que produz individuações, consistências próprias, mas nunca fechadas em si mesmas.

Terra e territórios não participam numa suposta evolução das multiplicidades; não são um estado inicial nem um estado final, mas aspectos presentes em todos os movimentos das multiplicidades. A terra “não é um elemento entre os outros, ela reúne todos os elementos num mesmo abraço, mas se serve de um ou de outro para desterritorializar o território” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 103). Portanto, inexiste dualismo entre a desterritorialização e a territorialização; ambas são faces simultâneas de um mesmo processo produtivo: “territorialização e desterritorialização são tomados um no outro. Os agenciamentos os compõe a ambos, tudo se passa entre os dois: *reterritorialização*” (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 87).

Consideremos, por exemplo, uma reunião de pessoas a comer, beber e confraternizar. Em meio ao clima de alegria, uma brincadeira mal recebida por alguém gera um foco de desentendimento que, em não muito tempo, amplifica-se e envolve todo o grupo de pessoas.

¹⁶¹ Sobre a inexistência de uma unidade mínima na ontologia de Spinoza, ver *En medio de Spinoza*, aula XII, *Teoria da individuação* (DELEUZE, 1980-1981/2008).

O território “confraternização” reterritorializa-se em “conflito”. A mesma brincadeira mal recebida atua como vetor de desterritorialização (da confraternização) e de territorialização (do conflito). Entre os dois territórios, a reterritorialização é passagem, uma *zona de indiscernibilidade*.

Outra ilustração desses movimentos de reterritorialização é oferecida por Deleuze e Parnet (1977/1998, p. 155), que citam a evolução de nossa espécie: as patas anteriores do homínide que, tiradas da terra, se reterritorializam sobre os ramos como mãos preênsas, usadas então para passar de árvore em árvore; mãos estas que, depois, se desterritorializam no mesmo movimento em que se reterritorializam sobre elementos diversos; estes, arrancados, são também reterritorializados como ferramentas: o galho de árvore que, tomado como bastão, a mão vai propulsar. A estepe a que passaram nossos ancestrais é floresta desterritorializada, enquanto eles próprios também se reterritorializam sobre a estepe.

A constituição dos territórios é muitas vezes pensada por Deleuze e Guattari com o emprego da noção de *linhas*. Seriam basicamente três as modalidades de linhas que poderiam operar nos agenciamentos, mas sempre se misturando umas às outras, uma vez que não há linhas puras. O que a dupla de filósofos chama de *esquizoanálise* não tem outro objeto senão “o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos” (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 146). Trata-se de perguntar: “quais são suas linhas, indivíduo ou grupo, e quais os perigos sobre cada uma delas?” (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 166). Aqui é fácil recordar que, também ao abordar os afetos na filosofia de Spinoza, Deleuze utiliza a noção de linhas, comentando sobre o grande desafio ético que é o de compor linhas de alegria¹⁶².

Concernentes às formas e estruturas, as *linhas de segmentaridade dura*, também chamadas *molares*, operam sempre por sobrecodificação, categorizações, criando um plano de organização. Sobre tais linhas, em relações dicotômicas, constituem-se sujeitos, instituições, raças, idiomas etc. Já as *linhas de segmentaridade flexível*, também denominadas *moleculares*, tecem os acontecimentos, as individuações. É delas o campo da singularidade e do instante, dos *contínuos* e limiars, da realidade intensiva irreduzível às categorizações. Seus fluxos e suas conjugações compõem um plano de imanência. Por fim, uma terceira espécie seriam as *linhas de fuga*, que operam desterritorializações e, como a outra face da mesma moeda, também as reterritorializações. Na ilustração da confraternização, por exemplo, a brincadeira mal recebida inicia uma linha de fuga que opera uma

¹⁶² Vide tópico 4.5 (A vida afetiva) desta dissertação.

reterritorialização. Só pode haver agenciamento com território e linha de fuga, o vetor de saída do território (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 86).

A *linguagem* é um importante exemplo de território atravessado por linhas molares, moleculares e de fuga. Deleuze e Guattari (1980b/2011, p. 35) enfatizam que, “exceto por erro de abstração”, a linguagem jamais é um sistema puro, fechado em si mesmo. Ao contrário disso, ela se constitui como um território imanente a um outro, bastante mais abrangente, que é o da *expressão*¹⁶³. Isso significa que a linguagem continuamente se reterritorializa e é atravessada por elementos não propriamente linguísticos, dos quais, entretanto, é inseparável. Dessa maneira, nos territórios linguísticos, as linhas duras ou molares, aquelas que tecem os aspectos simbólico-estruturais, frequentemente misturam-se às linhas moleculares e flexíveis, tornando inseparáveis o aspecto simbólico e o aspecto intensivo. Há ainda as linhas de fuga pelas quais, sem descolar-se do plano de imanência, a linguagem é conduzida a outros territórios, a novas texturas¹⁶⁴.

Em entrevista concedida a pedido de Suely Rolnik para o simpósio *A pulsão e seus conceitos*, Félix Guattari (1992/2010) comenta que é totalmente arbitrária a suposição de uma separação radical entre “um mundo do instinto massivo, de pura causalidade linear” e, de outro lado, um mundo “da linguagem elaborada”. Nessa mesma entrevista, Guattari destaca a riqueza semiótica presente na comunicação entre os animais e também na expressão das crianças pequenas. Em *Caosmose*, o mesmo autor (GUATTARI, 1992/2012, p. 104) faz menção a “componentes semióticos [...] não verbais” como entonação, ritmo, posturas, expressões faciais etc., presentes na fala comum. Com efeito, na fala cotidiana os componentes linguísticos são inseparáveis de uma complexa expressividade corporal que, exceto numa simplificação grosseira, não pode ser enquadrada em estruturas simbólicas: o tremor na voz e o discreto sorriso dos apaixonados, a gesticulação dos empolgados, o olhar enraivecido numa discussão, e tantos outros detalhes que podem dar a um simples “Bom-dia” conteúdos expressivos bastante variados. Já em *Mil Platôs* Deleuze e Guattari (1980b/2011, p. 43) mencionam um “cromatismo” da língua, especialmente evidente em expressões como os gritos dos vendedores, os jogos infantis e as gírias.

¹⁶³ Uma abordagem aprofundada deste tema pode ser encontrada na tese de doutoramento intitulada *Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze*, de Roberto Duarte Santana Nascimento (2012).

¹⁶⁴ Segundo Claire Parnet (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 44), não se trata de simplesmente negar as dicotomias, pois a linguagem as inventou e é preciso passar por elas. No entanto, nessa necessária passagem, há que se cuidar para não se deixar capturar em uma linguística que, tornada mais metafísica que a velha ontologia que ela veio substituir, tudo o que faz é promover o culto e a ereção da linguagem.

Ainda a respeito da imanência da linguagem ao real, e sobre suas linhas, devires e zonas de indiscernibilidade com territórios não linguísticos, pode-se considerar o canto, em que, sem rupturas, a voz pode deslizar como uma linha entre o território da linguagem e o da musicalidade¹⁶⁵. Quanto ao não fechamento da língua numa estrutura rígida, constituída por relações entre unidades supostamente invariantes, é interessante considerá-la numa perspectiva diacrônica, em que a língua é pensada como um processo vivo, o que permite passagens como a do latim às línguas de ascendência latina, ou da língua “oficial” aos dialetos. Além disso, a hipótese de uma separação radical entre linguagem e natureza parece mostrar-se infundada quando se considera a questão a partir de uma perspectiva biológico-evolutiva¹⁶⁶, ou quando se observa o desenvolvimento gradual da criança.

6.4 Reterritorialização, estética do desejo e vida

Deleuze trata o tema do desejo tendo Spinoza como grande aliado. Ambos afirmam a concepção positiva do desejo e produzem construções filosóficas marcadas por aspectos como a ontologia imanente, a união entre corpo e mente, a ênfase às intensidades e às singularidades, a consideração da vida afetiva em termos de fluxos, a não oposição entre liberdade e necessidade, a distinção entre ética e moral, a valorização da experimentação afetiva etc. Por certo há também diferenças importantes entre os dois pensadores, não só com relação aos estilos de escrita e à terminologia conceitual, mas também no que diz respeito aos aspectos que cada um deles mais enfatiza no desejo.

Enquanto o conceito spinoziano de *conatus* evidencia em primeiro plano a noção de *potência*, os conceitos deleuzianos de agenciamento, rizoma e reterritorialização ressaltam principalmente a noção de *produção*. O fato de essas duas noções – potência e produção – constituírem o cerne da concepção positiva do desejo atesta o quão bem-vinda pode ser a articulação conceitual entre Spinoza e Deleuze.

¹⁶⁵ Um belo exemplo das reterritorializações da voz no canto nos é oferecido numa *performance* do cantor estadunidense *Al Jarreau*, com a música *Take Five*, em 1976 (Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=hhq7fSrXn0c>>, acesso em 18/1/2018).

¹⁶⁶ Sobre esse tema, em obra escrita em forma de diálogo com o filósofo Luc Ferry, o biólogo Jean-Didier Vincent (FERRY; VINCENT, 2011, p. 136) observa que, em virtude da grande arbitrariedade que caracteriza os sinais linguísticos e da complexidade das regras gramaticais, muitos linguistas recusam o gradualismo como explicação para o surgimento da linguagem e afirmam uma radical separação do homem em relação à comunidade animal. O biólogo assevera, no entanto, que tal posicionamento decorre de uma insuficiente compreensão acerca do funcionamento da seleção natural, e acrescenta que é inteiramente possível o surgimento da linguagem como resultado da evolução de uma protolinguagem entre os pré-homens.

Para a escrita do presente tópico interessa-nos experimentar uma aliança específica entre os dois filósofos: proporemos uma aproximação entre o conceito spinoziano de conhecimento intuitivo e o conceito deleuziano de reterritorialização¹⁶⁷. Nossa aposta é de que, inclusive por explorar fortemente as alusões a imagens, movimentos e texturas, o conceito deleuziano pode, aliado ao spinoziano, ajudar-nos a melhor delimitar o conceito de *estética do desejo*.

Enfatizaremos a corporalidade do desejo e pensamento, especialmente sua possibilidade de fluência e agenciamento em territórios diversos, mantido no plano de imanência. Nesse processo o desejo precisa reterritorializar-se, sintonizar-se.

*

Desde antes do início desta pesquisa, o nosso esforço para bem entender o conceito spinoziano de *conhecimento intuitivo* costuma evocar uma certa ideia de movimento que, embora intensa e bastante presente, parece arredia a enquadramentos em definições formais. Convém recordar que o terceiro (e mais potente) gênero do conhecimento caracteriza-se, entre outras particularidades, por se voltar para a singularidade das relações, por ser presentificado¹⁶⁸, por ser uma consciência da potência, por compreender as coisas em seus devires e inserções nos fluxos da natureza, por dissolver as fronteiras entre experimentação e entendimento, por proporcionar a experiência de eternidade¹⁶⁹ e de imersão no real, e por sua notável clareza. Afirmar a clareza de algo, nessa perspectiva, nem sempre é o mesmo que capturar e imobilizar o que se diz ser claro.

Antecipando-nos a eventuais críticas daqueles que pretendam apontar no terceiro gênero do conhecimento um certo ingrediente místico, afirmamos que, a depender de como se empregue esse termo, efetivamente há tal ingrediente e não vemos inconveniente algum em assumi-lo. A vivência do inefável e do alumbramento está longe de ser exclusiva dos que almejam a transcendência; aliás, a imanência sempre foi território fértil para tal experiência. Para exemplificar, pode-se mencionar que Deleuze (1980-1981/2008, p. 480) discernia “algo de terrivelmente místico no terceiro gênero do conhecimento”; Albert Einstein dizia vivenciar

¹⁶⁷ Este último já abarcando em si as noções de agenciamento, rizoma, desterritorialização e territorialização, estudadas nos tópicos anteriores.

¹⁶⁸ Ou seja, vivido no mesmo instante, em pleno acontecimento.

¹⁶⁹ É importante não confundir eternidade com imortalidade. Sobre isso, ver tópico 5.2.2. (Terceiro gênero do conhecimento: conhecimento intuitivo e estética do desejo).

um “sentimento religioso cósmico” (*apud* JAMMER, 2000, p. 64 e 98)¹⁷⁰; André Comte-Sponville (2007, p. 186) propõe uma “espiritualidade da imanência, em vez de da transcendência”; Michel Onfray (2016, p. 54) elogia a relação direta com o sagrado da natureza, com “sua matéria e seus ritmos”, e as espiritualidades cósmicas do povo cigano, os quais seriam como “spinozistas que nunca leram Spinoza” (ONFRAY, 2016, p. 70); sem falar em variadas tradições orientais, como a taoista e a zen-budista, que cultivam a espiritualidade em solo imanente¹⁷¹. Deve-se frisar, contudo, que o conhecimento intuitivo tem um sentido bastante mais abrangente que esse aspecto de espiritualidade imanente.

O conhecimento intuitivo é a potência de ajustar uma sintonia fina, molecular, nos encontros com o mundo, e a *estética do desejo* é o próprio acontecer dessa sintonia fina, seus movimentos vividos. A estética do desejo cabe somente à *grande razão* que é o corpo, porque o *eu* e o *sujeito*, por mais instrumentalmente úteis que possam ser (e são) em tantos contextos, são apenas fachadas da grande razão.

O *eu* emerge no corpo como uma fachada, um preposto¹⁷². O corpo veste-se com o *eu*, mas viverá anestesiado e empobrecido caso não se perceba muito mais vasto e profundo que essa fachada que veste. O *eu* nada sabe de fluxos, nada sabe sequer de si próprio, é apenas “um pequeno instrumento e brinquedo” do corpo (NIETZSCHE, [1883-1885]/2014, p. 48). A estética do desejo tratada nesta dissertação somente pode ser vivida pelo “*si mesmo corporal*” (GIACCOIA JUNIOR, 2011, p. 433) que somos. Para isso, é necessário ao corpo desvencilhar-se, pelo menos parcialmente, da “sedução gramatical” (GIACCOIA JUNIOR, 2011, p. 427) que nos dá a convicção de sermos comandados por um *eu* unitário e imaterial.

Somente a grande razão do corpo é que sente, pensa e deseja... E pode valer-se também de categorias e palavras como afirmações de si e da vida, ou então, inversamente, pode metafisicamente asilar-se num *outro-mundo-de-categorias-e-palavras* para proteger-se de si e da vida. Tratando dessas duas possibilidades, Clément Rosset (1976/2008, p. 68)

¹⁷⁰ Ao ser perguntado se acreditava em Deus pelo rabino Herbert S. Goldstein, da Sinagoga Institucional de Nova Iorque, Einstein respondeu: “Acredito no Deus de Espinosa, que se revela na harmonia ordeira daquilo que existe, e não num Deus que se interesse pelo destino e pelos atos humanos” (*apud* JAMMER, 2000, p. 40). Em outro momento, o famoso físico disse: “[...] Sou fascinado pelo panteísmo de Espinosa, mas admiro ainda mais sua contribuição para o pensamento moderno, por ele ter sido o primeiro filósofo a lidar com a alma e o corpo como uma coisa só, e não como duas coisas separadas (*Ibid.*, p. 40)”.

¹⁷¹ Em *Pensar é Pecado?: A evidência contra o império da crença* (IBAÑEZ, 2005), propusemos a vivência de um “ateísmo religioso”, uma concepção sobre religiosidade afastada do dogma e da credulidade.

¹⁷² Zaratustra, personagem de Nietzsche ([1883-1885]/2014, p. 48), assim fala no discurso *Dos desprezadores do corpo*: “Tu dizes ‘Eu’ e ficas orgulhoso dessa palavra. Mas maior do que isso – embora não queiras acreditar – é o teu corpo com a grande razão dele que não diz ‘Eu’, mas faz o ‘Eu’”.

comenta que o “projeto metafísico por excelência” consiste em “colocar a imediatidade à distância, associá-la a um outro mundo que possui a sua chave”. A criação desse outro mundo – que o autor chama de *duplo do real* – seria sintoma do “pavor diante do único”, do fato de que, para o metafísico, a “unicidade crua é instintivamente pressentida como indigesta” e, por isso, “só [é] tolerável se mediatizada” (ROSSET, 1976/2008, p. 77). Mas Rosset (1976/2008, p. 80) também fala de uma outra possibilidade de duplicação – esta não metafísica, mas imanente – que “conduz, então, não à escapada do aqui para outro lugar, mas, ao contrário, a uma convergência quase mágica de todo outro lugar para o aqui”. É este tipo de duplicação não metafísica que propomos neste trabalho e, em especial, no presente tópico.

*

Afirmamos no tópico 5.2¹⁷³ que, em nossas vidas, os três gêneros do conhecimento se fazem presentes de modo combinado e que o grande desafio consiste em colocar os gêneros menos potentes “a serviço” dos mais potentes. Interessa-nos propor aqui uma maneira de entender a participação do conhecimento intuitivo nas composições entre os três gêneros. A experimentação conceitual a seguir deve acontecer como um *devoir spinozista*, consistindo muito mais em pensar *com* Spinoza do que em explicar o que ele pensou. Portanto, nesse *devoir spinozista* não há o compromisso de correspondência total com a interpretação literal do texto da *Ética*.

Nossa proposta requer considerarmos os diferentes gêneros do conhecimento como *territórios* num *plano de imanência afetivo-existencial*. Nesse contexto o território do terceiro gênero seria constituído principalmente por linhas de fuga e linhas moleculares que fariam do conhecimento intuitivo um gênero intensamente reterritorializante, o mais fluido e veloz dos três gêneros do conhecimento.

Recordemos que o campo da percepção é a forma inicial de intercorporeidade, que nos conecta com os fluxos de nosso próprio corpo e, por conseguinte, com os corpos exteriores que interagem conosco. Na terminologia de Spinoza, esse é o âmbito das imagens e ideias imaginativas. As imagens não são verdadeiras nem falsas, são apenas os resultados imediatos dos encontros entre corpos e constituem a base necessária do processo de conhecimento.

Ocorre que no território do primeiro gênero do conhecimento (a imaginação), por sua fraca capacidade de lidar com a pluralidade simultânea de ideias imaginativas e afetos, operamos a inversão idealista, por meio da qual, com base em noções universais (isto é,

¹⁷³ Os afetos ativos: ser causa de si.

categorias ideais dissociadas do real-sensível), produzimos ideias inadequadas e tecemos confusos e supersticiosos entendimentos. Nesse território afetivo-existencial é inevitável sermos reativos ao devir e adotarmos um modo de vida moral.

Os territórios se sobrepõem e se reterritorializam uns nos outros. Não há território puro, nem desprovido de linha de fuga: todos eles mantêm-se em processo de reterritorialização, ainda que pouco intensa em alguns casos. Nesse sentido, se tomarmos como exemplo uma prática moral ou religiosa de índole dogmática, devemos considerar que esta operaria também como um território no plano de imanência afetivo-existencial. Tal prática se constituiria principalmente no território mais amplo do primeiro gênero do conhecimento; seria quase como uma expressão ou uma modalidade do primeiro gênero. Nela predominariam as linhas duras ou molares, com as estruturas arborescentes e dicotômicas que caracterizam o primeiro gênero do conhecimento. Territórios dessa modalidade poderiam ter como personagens os salvos e os condenados, os homens de bem e os malvados, os explorados e os exploradores, as vítimas e os algozes, entre tantos outros. Mas mesmo esses territórios também abrangeriam em seus agenciamentos fluxos dos territórios dos outros dois gêneros de conhecimento, inclusive linhas moleculares e de fuga.

No território do segundo gênero do conhecimento (a razão), sem denegar o real com categorias ideais, servimo-nos de noções comuns, as quais poderíamos metaforicamente dizer que funcionam como suportes ou lentes de compreensão para o real-sensível. São espécies de interfaces entre modos e a natureza, mas elas próprias também são expressões da natureza. Com as noções comuns, faz-se possível articularmos a pluralidade simultânea das ideias imaginativas e produzirmos maneiras não metafísicas de entendimento que potencializam nossa inserção no real: “novos mundos”, mas imanentes a este único mundo. O segundo gênero é fundamental, por exemplo, para as práticas científicas e filosóficas, o que não impede que tais práticas frequentemente também se agenciem com fluxos do primeiro e do terceiro gênero do conhecimento.

As *lentes* organizam convenientemente a nossa percepção e a nossa compreensão das relações entre os corpos. A princípio poderia parecer que, de acordo com o tipo de relação que estabelecemos, adaptamos e trocamos essas lentes. A variedade de lentes filosóficas, científicas, matemáticas, técnicas, políticas, pragmáticas, entre outras, seria potencialmente infinita. No entanto, graves incongruências derivam do viés descontínuista implicado nas opções “adaptar” e “trocar”. É que, entre quaisquer pontos em um plano de imanência, por

mais próximos que estejam, há sempre *contínuos*, devires. Não se mudam as lentes aos saltos, como se fazia ao girar o disco seletor de canais nos televisores antigos: tec, tec, tec... Ademais, sempre usamos diversas lentes ao mesmo tempo, não tanto como adições, mas muito mais como fusões.

Nas perspectivas descontínuístas que aqui criticamos é inevitável a radical dicotomização entre fluxos e códigos, ou entre intensidade e sentido, necessariamente com atribuição de primazia aos códigos e sentidos em detrimento dos fluxos e intensidades. Nessa ótica tende-se a considerar os fluxos “soltos” como uma pura energia cega e paralisadora, que precisaria ser devidamente submetida aos códigos: canalizada, simbolizada. Não haveria uma autonomia dos fluxos. Essa é a ótica daqueles que Zaratustra, personagem de Nietzsche ([1883-1885]/2014, p. 48), chama de “desprezadores do corpo”, para os quais o real é tomado praticamente como um mal a corrigir.

Mas o terceiro gênero do conhecimento, como dissemos há pouco, é reterritorializante por excelência. Ele dissolve, na própria maneira de experimentar a vida, a dicotomia entre códigos e fluxos: há apenas fluxos, e qualquer sabedoria de vida é, em última instância, uma sabedoria dos fluxos. Não é que se negue a existência dos códigos, nem que se os despreze, mas é que os códigos não são considerados como uma outra coisa em relação aos fluxos, não são constituídos por uma natureza diferente. Os códigos são maneiras de os fluxos se agenciarem: ritmos, pulsações, relações de velocidade imanentes aos próprios fluxos. São padrões de repetição, se assim quisermos dizer, mas só há repetição da diferença¹⁷⁴. Portanto, no plano de imanência afetivo-existencial, as lentes de que falávamos não são modificadas através de trocas e adaptações, mas através de reterritorializações, em *contínuos*.

Em nossa proposta de compreensão, o conhecimento intuitivo transitará entre duas diferentes expressões. Uma delas seria a sua expressão mais pura, o conhecimento intuitivo tomado em si mesmo. Essa maneira de operar do *conatus* nos conduziria aos nossos limiares de desterritorialização, às maiores velocidades sobre o plano de imanência¹⁷⁵. Nessa situação, as formas molares são em grande medida dissolvidas em linhas moleculares; as zonas de indiscernibilidade expandem-se largamente pelo plano de imanência afetivo-existencial; as lentes tornam-se mais finas e translúcidas. Trata-se de um entendimento das intensidades e

¹⁷⁴ “A tese de que a identidade é a repetição da diferença funda-se necessariamente em um raciocínio que privilegia a intensidade, sem dúvida um dos conceitos mais importantes da filosofia de Deleuze e, por conseguinte, também de sua interpretação de Nietzsche” (MACHADO, 2009, p. 101).

¹⁷⁵ O que não se confunde com excitação nem com prazer.

suas conjunções, o estabelecimento de uma ligação direta com o *conatus*. Prevaecem aí afetos ativos de grande clareza, a experiência de ser causa de si que Spinoza denomina de beatitude.

Esta maneira de experimentar a vida é a que corresponde mais inteiramente à compreensão “sob a perspectiva da eternidade”¹⁷⁶, em que “sentimos e experimentamos que somos eternos”¹⁷⁷. Nessas ocasiões, tornam-se coexistentes no *conatus* a ideia de mim, a ideia dos corpos exteriores e a ideia de natureza naturante. Assim, “nada mais vem de fora. O que vem de fora é também o que vem de dentro e inversamente” (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 245). Momento em que os afetos são todos ativos, “de tal modo que quando Deus me afeta sou eu quem me afeta através de Deus e, inversamente, quando amo a Deus é Deus quem se ama através de mim” (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 245).

Nota-se que esta expressão mais pura do conhecimento intuitivo está intimamente ligada ao aspecto místico ou à espiritualidade imanente de que falamos no início deste tópico. Também está relacionada às experiências artísticas mais intensas, a algumas experiências afetivas envolvendo o amor etc.

Deleuze (1980-1981/2008, p. 498 e 509) ressalta que a clareza característica do terceiro gênero do conhecimento é acompanhada de certa vulnerabilidade. Isso porque pode ser muito tênue o limiar de separação entre a posse integral da potência de agir e a exasperação. Nesse caso ocorreria como se, arrebatados pela enormidade da potência, em vez de bem inseri-la nos fluxos, fôssemos arrastados por ela. Aí se desfaz a clareza e podem advir os riscos das grandes velocidades sobre o plano de imanência.

Podemos ilustrar esses riscos de duas maneiras bastante diferentes: de um lado, retomando o exemplo do surfe, ressaltamos que as maiores ondas, que levam o *conatus* a grandes intensificações, podem vir acompanhadas dos maiores perigos. Por outro lado, o risco das grandes velocidades sobre o plano de imanência também se aplicaria aos meditadores experientes, alguns dos quais, cada vez mais contemplativos e apreciadores do silêncio e das micropercepções, perdem o interesse pelo convívio social e podem tender a um niilismo passivo.

Riscos como os citados apontam que a estética do desejo é inseparável de uma *arte da prudência*. O mesmo bom jeito na lida com as grandes intensidades é também o que domina

¹⁷⁶ *Ética*, V, proposição 29.

¹⁷⁷ *Ética*, V, proposição 23, escólio.

os limiares dessas intensidades e que bem maneja a desaceleração das velocidades, especialmente através da territorialização em formas do segundo gênero do conhecimento.

Os comentários acima nos colocam diante da outra maneira pela qual se exprime o conhecimento intuitivo. Trata-se de sua expressão mais frequente e diz respeito às suas composições com o segundo gênero do conhecimento, a razão. No plano de imanência afetivo-existencial, tais composições ocorreriam na zona de indiscernibilidade entre os territórios do segundo e do terceiro gêneros do conhecimento, o que incluiria os processos de reterritorialização das lentes da razão que mencionamos há pouco. Isso significaria que o efetivo funcionamento do segundo gênero do conhecimento também dependeria de seus agenciamentos com o terceiro gênero do conhecimento, em maior ou menor intensidade. Nesse sentido, as duas maneiras de expressão do conhecimento intuitivo aqui mencionadas não seriam formas fixas, mas se apresentariam como dois limiares em um *continuum*.

Sem o envolvimento do segundo gênero do conhecimento e suas noções comuns não se pode adequadamente realizar inúmeras atividades como participar de uma reunião formal no trabalho, conduzir uma aula ou tomar importantes decisões implicadas no exercício da maternidade e da paternidade. Também aí a estética do desejo, característica do terceiro gênero, se fará necessária, uma vez que a participação na reunião, as interações com os alunos na aula e a relação entre pais e filhos se efetuam na vida, em pleno movimento.

Outra questão, mais polêmica, diz respeito à viabilidade de sustentar que uma centelha do conhecimento intuitivo já estaria de algum modo envolvida na passagem do primeiro ao segundo gênero do conhecimento. Diante do texto da *Ética*, o principal problema em admitir essa possibilidade decorre de que Spinoza afirma que o esforço por conhecer as coisas por meio do terceiro gênero do conhecimento não pode provir do primeiro, mas apenas do segundo gênero do conhecimento¹⁷⁸. Portanto, a razão seria requisito para o acesso ao conhecimento intuitivo, porém o conhecimento intuitivo não seria requisito para o acesso à razão.

Cabe, entretanto, perguntar: o que catalisaria a passagem do primeiro ao segundo gênero do conhecimento, a não ser, em última instância, certo bom jeito com os fluxos que caracteriza o terceiro gênero? O que possibilitaria a alguém, num dado instante, formar uma noção comum da razão em lugar de manter-se preso às ideias inadequadas da imaginação? Como resposta a essas perguntas, e considerando que a vida não estaciona seu movimento

¹⁷⁸ *Ética*, V, proposição 28.

para que se possa produzir uma noção comum, propomos que essa produção já expressa uma estética do desejo. Ora, o próprio *conatus* (e, portanto, o pensamento) também é fluxo e multiplicidade irreduzível. Territorializar noções comuns necessariamente requer desterritorializações ativas e, portanto, o bom jeito na lida com os fluxos que caracteriza o conhecimento intuitivo.

Ao ressaltar as zonas de indiscernibilidade entre paixão e ação e entre os três gêneros do conhecimento, a articulação conceitual aqui apresentada propõe que quaisquer afetos ativos, até mesmo aqueles que se constituem na passagem entre o primeiro e o segundo gêneros do conhecimento, se produziram em agenciamentos que também envolveriam fluxos característicos do terceiro gênero do conhecimento. Portanto, o conhecimento intuitivo não surgiria apenas como ápice isolado da potência de pensar do *conatus*, mas, em maior ou menor medida, atravessaria todas as reterritorializações ativas do *conatus*, lidando com os aspectos moleculares e intensivos desses processos. O acontecimento vivido desses movimentos moleculares ativos constitui o que chamamos de estética do desejo.

*

O conceito de estética do desejo que ganhou consistência no decorrer desta pesquisa toma parte nos esforços para pensar a vida afetiva numa perspectiva imanente. É preciso tomar o desejo em sua positividade, como acontecimento vital, para que a proposição de uma estética do desejo faça sentido. Esse enfoque é proporcionado pela base spinozista e pelas alianças com outros pensadores, principalmente Deleuze, ressaltando-se as conexões entre as duas principais dimensões do desejo: potência e produção. Tais conexões existem porque a potência de autocausalidade afetiva, capacidade para fazer bom uso dos encontros vividos, é também a produtividade de um inconsciente-usina.

Para proporcionar uma representação visual das conexões entre potência e produção, pode-se dizer que as variações do desejo não se restringem a uma escala vertical em que a potência se intensifica ou se desintensifica, mas também envolvem um amplo espectro de tonalidades e movimentos em múltiplas direções, como as ramificações de um rizoma, que não se subordinam à unidade de uma estrutura. Salientam-se dessa maneira aspectos muito caros ao pensamento de Spinoza: a irreduzível singularidade do *conatus* e sua existência em acontecimento.

Além das noções de potência e produção, necessárias para responder à pergunta sobre o que é o desejo, o conceito de estética do desejo também requer que se enfrente a pergunta

sobre a quem pertence o desejo, ou “O que deseja em nós?”. Nietzsche comparece aí para a aliança com Spinoza e, com eles, afirmamos que o desejo não pertence à imaterialidade de um eu ou de um sujeito, os quais são apenas fachadas ou representações cristalizadas de algo muito mais profundo e sutil. É o corpo, a grande razão de que falou Nietzsche, que deseja em nós. Portanto, uma conexão mais direta com “a inteligência viva de nosso corpo” (GIACOIA, 2011, p. 435) é condição indispensável para a estética do desejo.

Cabe ressaltar, entretanto, que uma estética do desejo não se faz somente com abertura aos encontros. A potência do corpo de afetar e ser afetado precisa ter a seu serviço também a capacidade de restringir as afecções, “fechar o corpo” para os encontros com aquilo que não se consegue assimilar de maneira favorável. É como o nadador, que “fura” a onda quando esta não lhe convém.

Por fim, é preciso questionar sobre o meio de fluência do desejo. Trata-se de compreender de que maneira o desejo atravessa territórios tão heterogêneos – das intensidades aos sentidos, do corpo ao pensamento e à linguagem, da natureza à cultura – e liga-se a todos eles. Para a compreensão imanente do desejo não há lugar a dicotomias supostamente intransponíveis, as quais poderiam ser resumidas pela dualidade fluxos *versus* códigos. Em qualquer situação, tudo o que está em jogo toma parte num mesmo plano de imanência, sem dimensões suplementares. No plano de imanência, tudo emerge e se modifica em movimentos de produção e de desfazimento de consistências. Não é diferente com o desejo, cujos agenciamentos com elementos heterogêneos no plano de imanência o mantém em constante reterritorialização.

Para os fins desta pesquisa, uma grande importância do conceito de reterritorialização é permitir pensar o desejo sem tomar um de seus territórios de expressão como critério fixo para entender os demais. Em outras palavras, não se parte da premissa de uma infraestrutura para o desejo, seja ela sexual, linguística, social, bioquímica etc. Evidentemente, os territórios estão ligados uns aos outros, mas não de maneira representacional, como se um deles fornecesse a chave para uma “decifração totalizante”. Como já afirmamos, a imanência considera todos os territórios num mesmo plano, o que horizontaliza as relações entre eles. Com isso, valorizam-se as zonas de indiscernibilidade – passagens sutis, interfaces – entre os diversos territórios do desejo.

Não há vida ética¹⁷⁹ sem uma estética do desejo, e esta última não se realiza sem que se habitem ativamente as zonas de indiscernibilidade entre os territórios, onde predominam as linhas moleculares. Assim, convertendo fronteiras em passagens, é possível tornar mais *lisa*¹⁸⁰ a superfície do plano de imanência afetivo-existencial. Somente a vida deve ser alçada ao posto de “o grande critério para o desejo”, justamente porque ela não é um território que o desejo atravessa, mas é um plano de imanência inteiro. Esses são grandes desafios éticos na prática de uma estética do desejo.

Nada disso significa um convite para que se faça pouco caso das regras, convenções e tradições. Se, por um lado, a perspectiva imanente recusa colocar a vida a serviço dos ditos “bons valores” e requer a análise de suas possíveis razões afetivas não declaradas, por outro lado, essa mesma perspectiva também deve buscar nas normas morais o seu valor prudencial, que pode merecer acolhimento.

Também não é certo que se trate de uma concepção que cultive o desdém pelo rigor teórico. Procura, isto sim, desdogmatizar as teorias e experimentá-las na vida, em vez de experimentar a vida nas teorias. Muitas vezes a flexibilização do rigor teórico pode se dar não por simples comodidade, mas em função de outros rigores, mais abrangentes, relativos ao segundo e ao terceiro gêneros do conhecimento.

Por fim, cabe dizer que afirmar a vida e a potência de agir nada tem a ver com pensar que tudo é uma festa, o que não passa de um faz de conta superficial e tolo. Significa a convicção ética de que vive melhor quem é capaz de dizer sim à vida em sua inteireza, em lugar de servir-se reativamente de alguns aspectos dela como meio de ocultar outros.

O corpo e a exterioridade com que este se relaciona são multiplicidades em acontecimento e reciprocamente abertas. Uma *estética do desejo* é indispensável para lidar com o *estar-em-acontecimento* e a *abertura ontológica* que nos caracterizam. Afirmamos nas considerações finais da primeira parte deste trabalho que a autocausalidade afetiva é possível porque, no mesmo instante em que a potência que somos encontra as potências exteriores, ela também reflui sobre si mesma. A vida se passa nessa superfície de confluência-refluxo. Que o desejo faça de sua produtividade uma sintonia fina nos seus encontros com o mundo: é isso o que constitui uma estética do desejo.

¹⁷⁹ Referimo-nos à distinção entre modo de vida moral e modo de vida ético, tratada no capítulo “Uma ética da potência”.

¹⁸⁰ Este comentário se baseia nos conceitos de “espaço liso” e “espaço estriado”, tratados por Deleuze e Guattari (1980d/2012, p. 191-229) em *Mil Platôs*, vol. 5.

6.5 A estética do desejo na clínica

Em sua formulação inicial, o projeto de pesquisa que originou esta dissertação tinha uma temática mais abrangente. Além dos assuntos abordados até aqui, pretendíamos que a discussão sobre a adoção da concepção positiva do desejo e do conceito de estética do desejo na psicanálise também ocupasse o cerne do trabalho. No entanto, já no primeiro semestre do mestrado pudemos compreender a necessidade de melhor delimitar a pesquisa. Por isso decidimos privilegiar o conceito de estética do desejo, de maneira que a temática da psicanálise deixou de ocupar o eixo central da dissertação. Mesmo assim, as relações com a psicanálise muitas vezes foram implicitamente consideradas na abordagem ao tema do desejo neste trabalho. Ademais, reservamos este tópico final da dissertação para algumas reflexões sobre as principais implicações do conceito de estética do desejo na clínica.

Apesar de importantes discordâncias, a opção pelo diálogo com a tradição psicanalítica se justifica por diversas razões. Uma delas é a riqueza conceitual da psicanálise, que permitiu uma longa e frutífera relação entre ela e a filosofia. Outra razão é que boa parte das construções conceituais de Deleuze e Guattari, especialmente sobre o desejo, tiveram como pano de fundo o questionamento aos postulados da psicanálise. A esse respeito, destacam-se as críticas deleuzeguattarianas à concepção de desejo como falta e à noção de inconsciente como um campo essencialmente simbólico. Por fim, uma terceira razão é o fato de reconhecermos na clínica psicanalítica um grande potencial terapêutico, o que se deve, em boa medida, à sua rica compreensão dos processos e defesas inconscientes; à construção de valiosos conceitos como os de transferência, recalque, projeção, identificação, entre muitos outros; e ao desenvolvimento de uma sofisticada técnica que permite a aplicação clínica de tais construções teóricas (MARTINS, 2009, p. 365-367).

Acreditamos que a clínica, especialmente na área *psi*, requer o manejo de uma delicada combinação entre aspectos teóricos e aspectos ético-estéticos. Por um lado, a consistência teórica e técnica é imprescindível para que a clínica não vague a esmo; por outro lado, é preciso evitar que demasiada dogmatização conceitual conduza a um frio enquadramento da vida em formas prontas, sejam elas mecânico-quantitativas, simbólicas, sexualizadas, comportamentais, bioquímicas etc. Com relação especificamente à psicanálise, não obstante a diversidade de construções teóricas, entendemos que a maioria destas incide em exageros dogmáticos ao encarar o inconsciente como um âmbito comandado por leis

rígidas e universais. Esse anseio normativista fica bastante evidente, por exemplo, no trecho abaixo transcrito de *A conquista do proibido*:

A psicanálise surgiu numa época determinada, numa atmosfera cultural determinada, por obra de um homem determinado, e através da aventura mais solitária e mais arriscada jamais empreendida por um ser humano: a descoberta de seu próprio inconsciente e a formulação das leis que regem não apenas este inconsciente individual, mas também o de todos nós. (MEZAN, 1982/2003, p. 29-30).

Pensamos que Freud e a maioria de seus herdeiros fizeram uma aposta excessiva no aspecto simbólico-representacional como preponderante na vida psíquica e, por outro lado, descuidaram do aspecto intensivo, molecular, rizomático. Esse reducionismo simbólico, cuja prática foi eloquentemente chamada por Deleuze de “interpretose” (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 60)¹⁸¹ e de “júbilo redutor” (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 54), conduz, na clínica, a interpretações que enquadram, fecham. É a esse problema, intimamente relacionado à concepção de desejo como falta (uma vez que, nesta, os desejos sempre são representacionalmente colocados no lugar de um objeto supostamente perdido), que se dirige a crítica deleuziana de que o inconsciente não funciona à maneira de um teatro, mas sim de uma usina¹⁸².

*

Antes de prosseguir com o tema da psicanálise, é importante destacar que não se restringem a esse campo as críticas deleuzianas à interpretação. No curso que proferiu sobre Spinoza, em aula intitulada “O mundo dos signos”, Deleuze¹⁸³ (1980-1981/2008) trata da alienação no domínio simbólico (e da conseqüente maneira de viver em que as coisas estão sempre por interpretar) como uma característica própria do primeiro gênero do conhecimento, o gênero das ideias inadequadas. Deleuze (1980-1981/2008, p. 298) refere-se às pessoas incapazes de viver as coisas em si mesmas, às quais ele chama de “a gente da interpretação”, sempre focadas em, pela via da memória, associar as coisas umas às outras.

Para o filósofo francês, essa ânsia interpretativa seria típica de um modo de vida

¹⁸¹ “[...] Segredo em toda parte, nada a dizer. Desde que se inventou a ‘significação’, as coisas não se arrumaram. Em vez de se interpretar a linguagem, foi ela que começou a nos interpretar, e a interpretar a si mesma. Significância e interpretose são as duas doenças da terra, o casal do déspota e do padre [...]. O segredinho se reduz geralmente a uma triste masturbação narcísica e carola: a fantasia! [...]”.(DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 60)

¹⁸² Vide tópico 6.2 (Desejar é construir um agenciamento).

¹⁸³ Aula proferida na Universidade de Vincennes em 27/1/1981.

impotente, dado que “a primeira lição de sabedoria é considerar cada coisa em si mesma [...], ver onde se detém, onde começa etc.” (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 298). Com isso, não está sugerindo que tudo seja novo, nem negando que, frequentemente, as coisas nos fazem recordar umas às outras. Acrescentaríamos a isso a observação de que a habilidade em fazer associações é fundamental para o bom manejo da pluralidade simultânea de ideias e afetos, especialmente no segundo gênero do conhecimento. Não é a isso, portanto, que se dirige a crítica de Deleuze, mas à exacerbação das associações e interpretações, quando estas se tornam condutoras de um modo de pensar e viver insensível às singularidades. Ele afirma que, se alguém se aferra a esse tipo de pensamento por associação, facilmente poderá desalinhar um quilômetro de estupidez e acrescenta que saber romper com o pensamento associativo sempre foi crucial para a vida e para a arte (DELEUZE, 1980-1981/2008, p. 290).

Retomando a temática da clínica psicanalítica, interessa-nos mostrar que Spinoza, Deleuze e Guattari ajudam-nos a compreender como as interpretações do tipo “isto significa aquilo”, especialmente comuns com relação aos sonhos, muitas vezes encarados como espécies de mensagens criptografadas, abafam a complexidade intensiva dos acontecimentos vividos, “traduzindo-os” como meras representações da história psíquica do paciente, especialmente de sua infância. Assim, quando o desejo é encarado como simples objeto de decifração, as interpretações atuam como “remetimentos embotadores” (THOMÉ, 2006, p. 121), esvaziando a singularidade de cada situação, alienando o paciente de seu próprio fluxo desejante e distanciando-o da possibilidade de uma estética do desejo.

Em *Mil Platôs*, mais especificamente no texto “Um só ou vários lobos”, Deleuze e Guattari (1980a/2011, p. 53) comentam sobre a insistência de Freud em tratar o desejo em termos identitários e representacionais:

“Tão logo descobria a maior arte do inconsciente, a arte das multiplicidades moleculares, Freud já retornava às unidades molares, e reencontrava seus temas familiares, o pai, o pênis, a vagina, a castração... etc. (Na iminência de descobrir um rizoma, Freud retorna sempre às simples raízes.)”

Segundo os autores, nesse processo de redução simbólica Freud lança mão da palavra para reconduzir à identidade tudo o que se mostra múltiplo e molecular, como se tais aspectos lhe produzissem um intolerável incômodo. Posteriormente, com Lacan, esse procedimento ganharia novos contornos, mas manteria seu aspecto principal, uma vez que o Significante funcionaria como “instância despótica sorrateira que se põe no lugar dos nomes próprios

assignificantes e que também substitui as multiplicidades pela morna unidade de um objeto declarado perdido” (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 53).

O comentário de Deleuze e Guattari ao caso clínico do Homem dos Lobos¹⁸⁴ – mais especificamente ao sonho em que os seis ou sete lobos aparecem sentados na árvore em frente à janela do quarto – é emblemático no que diz respeito à crítica dos autores ao processo de redução simbólica na interpretação psicanalítica tradicional. Através de uma cadeia de associações simbólicas, Freud livra-se dos lobos e das multiplicidades nestes, para retornar à unidade de um objeto supostamente perdido.

O trecho a seguir merece transcrição *ipsis litteris*:

[...] Eis que os lobos deverão purgar-se de sua multiplicidade. A operação é feita pela associação do sonho com o conto *O lobo e os sete cabritinhos* (dos quais somente seis foram comidos). Assiste-se ao júbilo redutor de Freud, vê-se literalmente a multiplicidade sair dos lobos para afetar cabritinhos que não têm estritamente nada a ver com a história. Sete lobos que são apenas cabritinhos; seis lobos, posto que o sétimo cabritinho (o Homem dos Lobos em pessoa) esconde-se no relógio; cinco lobos, posto que talvez tenha sido às cinco horas que ele viu seus pais fazendo amor e que o algarismo romano V está associado à abertura erótica das pernas femininas; três lobos, posto que os pais fizeram amor três vezes; dois lobos, posto que eram os pais *more ferarum*, ou mesmo dois cães que a criança, antes, teria visto copularem; depois, um lobo, posto que o lobo é o pai, o que já se sabia desde o início; finalmente, zero lobo, posto que ele perdeu sua cauda, não menos castrado do que castrador. Zomba-se de quem? Os lobos não tinham qualquer chance de se salvar, de salvar sua matilha: decidiu-se desde o início que os animais podiam servir apenas para representar um coito entre os pais, ou, ao contrário, para serem representados por um tal coito. Manifestamente, Freud ignora tudo sobre a fascinação exercida pelos lobos, do que significa o apelo mudo dos lobos, o apelo por devir-lobo. [...] Freud conhece somente o lobo ou o cão edipianizado, o lobo-papai castrado castrador [...]. (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 54)

Freud se omite de uma escuta intensiva, ao mesmo tempo que frustra o teor expressivo na fala do Homem dos Lobos, pois este “pode falar o que quiser dos lobos, gritar como um lobo, Freud nem escuta, olha seu cão e responde ‘é papai’” (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 66). Nessas condições, o Homem dos Lobos, cansado, “permanece deitado com todos os seus lobos na garganta” (DELEUZE; GUATTARI, 1980a/2011, p. 67).

De maneira semelhante, Deleuze comenta outros casos clínicos de Freud, como o do pequeno Hans. Segundo Deleuze (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 95; DELEUZE, 1994[1988-1989]/2018), a fala de Hans sobre o cavalo que cai na rua não é efetivamente escutada, uma vez que Freud ignora toda a riqueza expressiva desta; negligencia toda a produção desejante realizando-se como rizoma e dedica-se a em tudo encontrar relações

¹⁸⁴ Caso relatado em *História de uma neurose infantil* (FREUD, 1919[1917-1919]/1974).

demasiadamente simbólicas¹⁸⁵: “Tudo o que interessa para Freud é que o cavalo seja o pai, e então é isso” (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 96). Deleuze menciona também Melanie Klein, que, “insensível e surda, impermeável, [...] vai quebrar a força do pequeno Richard” (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 97) com suas repetitivas e forçadas interpretações. E comenta ainda, no mesmo texto, a situação em que Jung relata que sonhara com um ossuário e que Freud interpreta que Jung teria desejado a morte de sua mulher, ao que Jung responde que no sonho havia vários crânios, e não um único. Tal como no caso dos lobos, Freud ignora as multiplicidades para rebatê-las sobre unidades.

*

Nos casos acima mencionados, a crítica de Deleuze evidencia dois aspectos importantes da concepção positiva do desejo: o desejo não representa à maneira de um teatro, mas produz à maneira de uma usina; e o desejo não remete necessariamente à cena familiar, mas abarca diretamente todos os agenciamentos em acontecimento na vida¹⁸⁶. A atenção a essa produtividade do desejo conduz à necessidade de *molecularizar* e *rizomatizar* a clínica, deixando de lado a concepção de interpretação como um método de decifração ou de busca de “chaves decodificadoras” para a resolução de enigmas feitos de símbolos sólidos, amarrados uns aos outros por laços friamente lógicos (ainda que de uma lógica subterrânea), tão longe das texturas, intensidades e fluxos orgânicos que constituem a vida. Na clínica, a estética do desejo implica a priorização dos aspectos relacionados à *experimentação afetiva*, facilitada e intensificada pela *transferência*.

O trabalho com os sonhos pode fornecer um bom exemplo sobre o que seria a molecularização e rizomatização da clínica. Para este breve comentário, serve-nos de inspiração a escrita de Félix Guattari (1992/2012, p. 78-79) sobre o tema. Nessa abordagem clínica, a grande questão não seria a busca de chaves interpretativas que permitissem relacionar um conteúdo manifesto a um conteúdo latente, mas trabalhar o sonho como

¹⁸⁵ “O pequeno Hans é uma criança sobre a qual Freud dá sua opinião. Ele assiste a um cavalo que cai na rua, e o charreteiro que lhe dá chicotadas, e o cavalo que dá coices para todos os lados. Antes do carro, era um espetáculo comum nas ruas, devia ser uma grande coisa para uma criança. A primeira vez que um garoto via um cavalo caído na rua e que um cocheiro meio bêbado tentava levá-lo com chicotadas, devia ser uma emoção, era a chegada da rua, a chegada na rua, o acontecimento da rua, sangrento, tudo isso... E então ouvem-se os psicanalistas, falar, enfim, imagem de pai, etc., mas é na cabeça deles que a coisa não vai bem. O desejo foi movido por um cavalo que cai e é batido na rua, um cavalo morre na rua, etc. É um agenciamento fantástico para um garoto, é perturbador até o fundo” (DELEUZE, 1988-1989/2017).

¹⁸⁶ Esses dois pontos são abordados no tópico 6.2 (Desejar é construir um agenciamento).

material de expressão rico e heterogêneo; como um *território afetivo-existencial*¹⁸⁷ que pode ser reterritorializado na sessão analítica, fomentando a abertura para novos agenciamentos, “novos campos de possível” (GUATTARI, 1992/2012, p. 80), com repercussões sobre todo *plano de imanência afetivo-existencial* do paciente.

Não haveria tanto a preocupação em elucidar o(s) significado(s) do sonho, mas esforço para, junto ao paciente, manejar o material onírico, produzindo com isso novos componentes, novas experiências. Na verdade, nem sequer acreditamos que os sonhos tenham significados “já dados”, somente à espera de tradução, decifração na análise. Tampouco pensamos que o sonho funcione como um conjunto de unidades aptas a serem reencaixadas para a produção de novos sentidos, visto que essa concepção se restringe aos aspectos linguísticos/estruturais, enquanto os territórios expressivos dos sonhos, com suas linhas moleculares e de fuga, incluem o sentido e a linguagem, mas também os ultrapassam largamente.

A abordagem reducionista do sonho (e da vida) pela via da “interpretose” é, em nosso entender, análoga à cristalização afetiva daqueles que, em contato com uma obra de arte – uma música, um quadro, um filme, uma poesia... –, limitam-se às indagações pelo sentido (O que quis dizer o autor? O que pode significar a obra?) e aos afetos mais superficiais e dicotômicos (gostei/não gostei, bonito/feio, divertido/chato etc.). Com isso afirmamos que, em considerável medida, a clínica imanente deveria amenizar sua semelhança com modelos como os da arqueologia, da história e da linguística, para intensificar sua proximidade com modelos como os da exploração, da experimentação e mesmo da arte. Vai nesse sentido a proposta de Guattari (1992/2012, p. 33-34, 75-77) de que, no que tange à clínica, convém reorientar a abordagem dos paradigmas universalistas e científicos para “paradigmas ético-pragmáticos, ético-estéticos”.

Psicanalista fortemente influenciada por Guattari e por Deleuze, Suely Rolnik (1995a/2016; 1995b/2018) entende os processos de subjetivação que nos constituem como sendo atravessados por uma incessante produção de diferenças intensivas e moleculares, as quais se agitam e se aglutinam, transformando irreversivelmente nosso “modo de subjetivação” (ROLNIK, 1995a/2016, p. 1). A autora denomina *transumano* a esse aspecto molecular e intensivo de produção de diferenças.

Quando as diferenças aglutinadas do *transumano* excedem em demasia “as formas de expressão de que dispomos” (ROLNIK, 1995b/2018) – formas às quais a autora denomina

¹⁸⁷ Ver tópico 6.4 (Reterritorialização, estética do desejo e vida), onde propusemos esse conceito de inspiração deleuzeguattariana.

humano –, vivenciamos esse excesso como *mal-estar*, uma fragilização que “faz tremer nossos contornos e nos separa de nós mesmos, em proveito de um outro que estamos em vias de nos tornar” (ROLNIK, 1995a/2016, p. 1-2). Os sintomas seriam “formações existenciais de compromisso” que produzimos para nos proteger desse mal-estar, neutralizando as diferenças intensivas do *transumano*, mas sempre ao custo de “um desvigor do processo de construção experimental da existência”, desvigor este que é a própria doença psíquica (ROLNIK, 1995a/2016, p. 2)¹⁸⁸.

Nesse contexto desenhado por Rolnik (1995a/2016), ela afirma que a clínica deve proporcionar a escuta do *transumano*, das diferenças que excedem as formas de expressão de que dispomos, visando promover a criação de novas formas de expressão que deem corpo às diferenças intensivas aglutinadas, relançando o ser em sua processualidade. Dessa maneira, o dispositivo analítico teria a função de “facilitar a relação entre humano e transumano” (ROLNIK, 1995a/2016, p. 3).

Para tal proposta clínica, Rolnik entende ser necessária uma apreensão complexa da singularidade dos problemas em jogo, o que não seria compatível com a pretensão de uma objetividade e de uma garantia científicas. Nota-se nisso uma clara semelhança com a ideia de um paradigma ético-estético, tal como proposto por Guattari, o que conduz a conceber a prática analítica como sendo “mais da ordem de uma experimentação do inconsciente, do que de sua interpretação propriamente dita” (ROLNIK, 1995a/2016, p. 10).

Enfatizando ideias como ambiente, amadurecimento, integração, criatividade, espontaneidade, expressão, entre outras, a concepção teórica e clínica de Donald Winnicott é fonte de conceitos valiosos para pensar a psicanálise fundada sobre uma base filosófica imanente. Ao destacar os estágios iniciais do desenvolvimento, a relação mãe-bebê¹⁸⁹ enquanto uma vivência afetiva primária e pré-simbólica (MARTINS, 2009b, p 309-334; LEITÃO, 2004, p. 23), Winnicott ajuda-nos a compreender que, mesmo com a posterior constituição dos aspectos simbólicos no psiquismo, estes são indissociavelmente atravessados pela vivência primária e intensiva, a qual é complexa e sutil, e não uma pulsão bruta e meramente quantitativa¹⁹⁰. Ademais, Winnicott não é um pensador da falta, pois concebe os afetos em termos de presença, em vez de ausência.

¹⁸⁸ Em nosso entender, os conceitos de *transumano* e *humano*, conforme propostos por Rolnik, e os movimentos nele implicados, são bastante semelhantes às relações entre desterritorialização e territorialização, conforme os explicamos no tópico 6.3 (Territórios, linhas e zonas de indiscernibilidade). Todas essas ideias apontam para o conceito de estética do desejo.

¹⁸⁹ Considerando-se “mãe”, aqui, no contexto da noção winnicottiana de *mãe-ambiente*.

Articulando Winnicott a Spinoza, Nietzsche e Deleuze, poderíamos afirmar a necessidade de ter em conta a afetividade intensiva como dimensão que dá movimento, textura e tom – em outras palavras, vida – à constituição simbólica. Vê-se aqui retomada a unidade corpo-mente proposta por Spinoza, como também a “grande razão” comentada por Nietzsche.

Os aspectos acima mencionados sobre a concepção winnicottiana da constituição psíquica humana conduzem a uma clínica psicanalítica “não centrada no Édipo” (LOPARIC, 1996), cujo manejo pelo analista não se restringe à noção de “cura pela palavra”, mas, tendo como paradigma a relação mãe-bebê, abrange elementos pré-verbais (LEITÃO, 2004, p. 23), intensivos. O próprio papel da interpretação ganha aí novas feições, afastando-se da noção de decifração e ocorrendo como “construção possibilitada pela participação ativa e criativa do paciente na análise” (LEITÃO, 2004, p. 24). Portanto, pode-se dizer que, com Winnicott, a interpretação toma parte no processo clínico de experimentação afetiva, em vez de ser a ferramenta analítica por excelência.

Uma proposta clínica imanente, como deve restar claro, é incompatível com a concepção do desejo como gerado pela falta e com a ênfase excessiva na teoria edípica, uma vez que tais postulados tendem a reduzir a vida afetiva a categorias simbólicas, com a exclusão (ou a subordinação) do mundo dos fluxos e intensidades. A enfática negação de que o desejo se produza sobre uma infraestrutura simbólica, edípica e faltosa implica, entre outras coisas, o entendimento clínico de que não se potencializa uma vida submergindo-a ainda mais nos símbolos, no Édipo e na falta. Por isso, não basta à clínica dessemear estruturas; é preciso habitar ativamente os fluxos.

Outra tendência importante na clínica imanente é a positivação dos conceitos, o que se dá juntamente com a rejeição dos dualismos. O conceito de desejo enquanto produção, e não como decorrência de uma suposta falta constitutiva, conforme já analisado neste trabalho, é o exemplo mais significativo a esse respeito. É que qualquer indivíduo somente pode ser considerado faltoso se comparado a um modelo ou padrão de completude, o que constitui um evidente platonismo. Outros exemplos de positivação de conceitos e rejeição de dualismos são o uso da expressão *falha* (contingencial) em vez de *falta* (estrutural), *limiar* (intensivo) em vez de *limite* ou de *castração* (estrutural), *potência* (intensivo) em vez de *poder* (extensivo), e

¹⁹⁰ Como se supõe, a partir de Freud, na proposição de um *aparelho psíquico* e de um fluxo pulsional que se assemelharia a um *sistema hidráulico*.

processo de subjetivação (modo da natureza em devir) em vez de *sujeito* (entificação)¹⁹¹.

É importante sublinhar que a clínica imanente não se propõe a desvalorizar os aspectos simbólicos, os quais também compõem a vida. Da mesma forma, não pretende deixar de atender aos emaranhados da falta, que muitas vezes se produzem no desejo¹⁹². Reconhece-se como necessário entender e lidar com enunciados edípicos, os quais, especialmente nas neuroses, frequentemente atravessam os fluxos do desejo. Caso omitisse esses aspectos, tal proposta clínica estaria a sofrer de cegueira semelhante àquela que acusa na clínica psicanalítica tradicional.

Concordando com Martins (2009b, p. 353), entendemos que, mesmo numa abordagem imanente, as contribuições de Freud e Lacan são inestimáveis para a compreensão e a intervenção clínicas sobre os mecanismos da neurose de que sofrem os pacientes. Todavia, é preciso que tais contribuições (que, implícita ou explicitamente, Freud e Lacan consideraram como referidas a uma essência estrutural do desejo) sejam tomadas não como essências, mas como acontecimentos do desejo, maneiras de expressão deste. Do contrário, a perspectiva imanente restaria descaracterizada. Além disso, ao apropriar-se dessas formas teóricas, a perspectiva que propomos desdogmatiza-as, dando-lhes contornos mais flexíveis e plásticos, como se as formas anguladas, poligonais, dessas teorias, tornassem-se curvas e dinâmicas, tratadas “como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos”¹⁹³. Outra maneira de ilustrar essa ideia é afirmar que a perspectiva imanente primeiro coloca em devir as delimitações teóricas propostas por Freud e Lacan, e só então se apropria delas.

Quanto a essa possibilidade de aliança entre construções teórico-clínicas diferentes, cabe ressaltar que o paradigma ético-estético proposto por Guattari (1992/2012, p. 33-34, 75-77) tem entre seus objetivos o de, sem substituir totalmente as modelizações existentes, tornar possível uma metamodelização capaz de agenciar-se transversalmente com variados sistemas de modelização. Apenas acrescentaríamos a observação de que a metamodelização não pode se dar como uma miscelânea.

¹⁹¹ Esses conceitos dizem respeito, principalmente, às obras de Deleuze e Guattari e de Winnicott. Uma abordagem introdutória ao tema pode ser consultada no capítulo intitulado *Um olhar mais maleável sobre a psicanálise*, da dissertação de mestrado de Thomé (2006), intitulada *Uma leitura crítica da interpretação na técnica psicanalítica*.

¹⁹² O que é radicalmente diferente de afirmar que produzem o desejo.

¹⁹³ *Ética*, III, prefácio.

Para a boa forma de uma construção teórico-clínica, é fundamental que seus elementos e microelementos¹⁹⁴ em relação se componham como uma individuação. Portanto, tal construção é um *território teórico-clínico*, o que implica dizer que possui uma linha de fuga (vetor de desterritorialização) que o mantém em constante reterritorialização¹⁹⁵. Ora, um território nunca é como uma estrutura, fechada em si mesma, pois está sempre em acontecimento: movimento interno e constante simbiose, ou seja, troca e compartilhamento de elementos teóricos e não teóricos com a sua exterioridade. É certo que deve haver um *núcleo teórico-clínico* do território, mas este não é imutável, nem é uma infraestrutura; funciona muito mais como um *centro de gravidade*.

Da mesma maneira, uma clínica imanente não lida com uma estrutura psíquica a ser reestruturada, mas com um modo de subjetivação, ou *território afetivo-existencial*¹⁹⁶ a ser reterritorializado. Para isso, é mais do que pertinente a ideia de uma estética do desejo. Nessa linha, a clínica jamais se resume à interpretação e esta, quando empregada, é manejada não como decifração que fecha, mas como abertura, provocação à percepção e à produção de si, proporcionada no espaço da clínica, no encontro entre analisando e analista.

Por certo haverá descobertas, mas nem todas elas serão feitas de símbolos, tampouco todas elas serão peças de um enigma. Assim, mais do que um *descobrir/desvendar*, permitindo ver ou compreender o sentido ou a finalidade, o que se busca é um *descobrir/destapar*, permitindo ser, ser a partir de si.

¹⁹⁴ Respectivamente, aspectos molar e molecular.

¹⁹⁵ Vide tópico 6.3 (Territórios, linhas e zonas de indiscernibilidade).

¹⁹⁶ Experimentamos aqui a seguinte hipótese teórica: na perspectiva do analista, o *modo de subjetivação* do paciente é mais bem entendido como um *território afetivo-existencial*; no entanto, na perspectiva do próprio paciente, sua vida é um *plano de imanência afetivo-existencial*.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falta-nos, realmente, em geral, uma partícula de Oriente, um grão de zen. (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 106)

Em um período difícil, as sessões de análise e a prática de meditação em um centro budista foram minhas grandes aliadas. Atividades relacionadas a saberes tão distintos, cuja combinação, entretanto, parecia ultrapassar a simples soma. Era surpreendente notar as mudanças lentamente ocorrendo. A curiosidade sobre esses dois saberes e as leituras daí advindas eram frutos de um interesse sobretudo ético, vital.

Comparações entre a psicanálise e a meditação instigavam alguns questionamentos. A experimentação afetiva e a corporeidade são bastante evidentes na meditação, ao passo que, no discurso psicanalítico, tais aspectos são, geralmente, pouco valorizados. No entanto, ao vivenciar as sessões de análise, percebia-se o quanto esses mesmos fatores são – ou podem ser – atuantes também na clínica psicanalítica. Era visível que, a depender de como são manejados, elementos como a transferência, a associação livre, a atenção flutuante, o uso do divã, entre outros, atuam como efetivos instrumentos para lidar com o que, mais tarde, chamei de *estética do desejo*.

Certa vez, perguntei a um psicanalista como ele entendia a hipótese de que meditadores experientes tendem a ter clareza, serenidade e entusiasmo como características de suas vidas afetivas. A resposta dada foi que tais meditadores sublimam a pulsão sexual, dirigindo-a para um objetivo cultural, no caso, a própria meditação¹⁹⁷. Aquela explicação reduzia a mera técnica de economia pulsional algo que eu compreendia como uma “arte” da presença atenta, do sentir ativo e da produção de si.

Num curso sobre psicanálise e zen-budismo proferido em 1957¹⁹⁸, Daisetsu Teitaro Suzuki, um dos mais importantes introdutores da filosofia zen-budista no Ocidente, abordou o inconsciente aproximando-o das noções de fluxo e produtividade. Para Suzuki (1960/1976, p. 28), o inconsciente “é o que nos é mais íntimo e, precisamente em virtude dessa intimidade, temos dificuldade em deitar-lhe a mão, pela mesma razão por que o olho não pode ver-se a si mesmo”. A consciência, por sua vez, “está em constante e ininterrupta comunhão com o

¹⁹⁷ O mesmo processo, segundo ele, ocorreria com relação a boa parte dos artistas, esportistas e intelectuais.

¹⁹⁸ Curso com a participação também de Erich Fromm e Richard De Martino, organizado pelo Departamento de Psicanálise da Escola de Medicina da Universidade Autônoma do México.

inconsciente”, pois este último é a “base de operações” da primeira (SUZUKI, 1960/1976, p. 28).

No contexto do que foi dito acima, pode-se afirmar que a meditação – assim como outras tradições zen, desde o arco e flecha até a caligrafia – é uma prática que ensina a “sentir o inconsciente” (SUZUKI, 1960/1976, p. 24), constituindo um “modo de conhecer” que Suzuki (1960/1976, p. 21), numa curiosa e bem-vinda proximidade com Spinoza, denomina de “conativo”. Dessa maneira, “Zen mergulha na fonte da faculdade criadora, [...], fonte [essa que] é o Inconsciente de Zen” (SUZUKI, 1960/1976, p. 22). Como se vê, trata-se de um entendimento bastante distinto daquele proposto pelo psicanalista freudiano a respeito da meditação.

Questões como as mencionadas acima formaram o pano de fundo de meu encontro com boa parte dos pensadores citados neste trabalho. Depois de muitos textos lidos e muitos vídeos assistidos, foi possível concluir que o tema do desejo, com suas diferentes concepções, é um território privilegiado para pensar aqueles interessantes problemas, entre outros. Para fazer uso da expressão de Deleuze citada na epígrafe destas considerações finais, pode-se dizer que uma das apostas desta pesquisa foi que a noção de estética do desejo ofereceria um bom caminho para agregar, aos entendimentos acadêmicos e clínicos sobre a vida afetiva, um pouco da tal “partícula de Oriente”, mencionada pelo filósofo francês.

*

Como talvez se possa antever no trecho acima, não se pretende, nestas considerações finais, alcançar algo que se assemelhe a uma síntese da pesquisa. Menos ainda se quer oferecer uma “resposta final”. O que se procura é simplesmente traçar uma rápida linha sobre o território composto ao longo deste trabalho, expondo algo a respeito dos afetos em jogo em sua escrita e antes dela, assim como apresentar algumas impressões relativas aos resultados produzidos.

Nesta pesquisa, não havia propriamente perguntas a responder (ou, se havia, não eram elas o essencial da pesquisa). Cuidou-se para que a noção de estética do desejo não se transformasse numa meta a ser alcançada, mas funcionasse como um horizonte para a escrita, misturando, num mesmo tempo vivido, caminhada e direção. Mantendo à vista tal horizonte, o esforço promovido foi o de gerar consistência conceitual em torno dele. Em certos momentos, houve o receio de que essa consistência estivesse ficando “esparramada” demais.

Em outros momentos, essa mesma característica foi considerada como virtude, já que não combinaria com noção tão delicada transformar-se num “nódulo” conceitual.

Buscou-se realizar a empreitada acima mencionada de maneira que esta, simultaneamente, proporcionasse uma boa introdução à teia conceitual da *Ética* e uma apresentação satisfatória da concepção de desejo em Deleuze e Guattari. Ao sustentar a concepção positiva do desejo e dissolver dicotomias entre corpo e mente, e entre natureza e cultura, a perspectiva imanente desses três autores – aliadas a Nietzsche, em alguns pontos – favorece, em nosso entender, compreensões mais refinadas e potentes na vida e na clínica. No entanto, mesmo com relação ao leitor desta dissertação que não se sinta convencido de nenhum desses aspectos, pensamos que o trabalho tem a importância de tornar mais visível que as diversas perspectivas adotadas na vida e na clínica estão ligadas, ainda que de maneira não assumida, a concepções ontológicas e éticas. Evitar a adoção automática e irrefletida dessas concepções é fundamental para práticas mais responsáveis e coerentes.

No desenrolar do trabalho, a estética do desejo foi relacionada a ideias ou conceitos muito variados, tais como: intensidade, fluxo, *continuum*, duração vivida, acontecimento, sintonia, linhas de alegria, capacidade de lidar com a pluralidade simultânea, razão, conhecimento intuitivo, entendimento-experimentação, “perspectiva da eternidade”, autocausalidade afetiva, confluência-refluxo, plano de imanência, corpo como “grande razão”, linhas moleculares, agenciamentos, rizomas, reterritorializações, descobrir/destapar etc. No entanto, se tivéssemos de escolher agora uma única expressão para dizer o que pode ser a tal estética do desejo, escolheríamos uma simples, que é cara ao filósofo brasileiro Luiz Fuganti: bom jeito. Expressão paradoxalmente vaga e precisa: vaga, porque pode significar muitas coisas; precisa, porque atinge em cheio o “coração” da estética. Tal expressão – é bem verdade –, já a tínhamos antes mesmo de iniciar a pesquisa; mas agora, feita a caminhada, ela diz mais e melhor do que antes.

Desejamos que o leitor tenha experimentado um bom encontro com as linhas desta dissertação. Esperamos, também, que esta pesquisa, ainda que modestamente, possa conduzir a importantes problematizações nos âmbitos ético e clínico.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos por Ivone Castilho. 6ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, Eric (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Tradução de Cláudio William Veloso. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 169-192.

ATKINS, Peter W. **Cómo crear el mundo**. Tradução para o espanhol de Jordi Beltran. Barcelona: Editora Crítica, 1995.

ATLAN, Henri. Auto-organização intencional: uma “neurofisiologia spinozista”?. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Orgs.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Tradução de Daniel Santos da Silva, et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 527-558.

BOVE, Laurent. **Sobre o princípio do conhecimento dos afetos em Espinosa: causalidade e esforço sem objeto na Ética III**. Tradução de Renato Mezan. Conferência realizada no Instituto Sedes Sapientiae em out. 2008 e publicada em abr. 2009. Disponível em: <http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/index.php?apg=b_visor&pub=08&ordem=6>. Acesso em: 20 de out. 2017.

CALERI, Donati Canna. **Espinosa e Zen-Budismo: uma política contemporânea**. 2014. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014. Disponível em: <http://www.slab.uff.br/images/Aquivos/teses/2014/2014_t_Donati.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2016.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 8ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1997.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza**. Vol. 1: Imanência. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.

CHAUÍ, Marilena. Mea philosophia. Jornal de Resenhas. Entrevista sobre a filosofia de Spinoza concedida a Bento Prado Junior. In: **Folha de São Paulo**, São Paulo. 13 mar. 1999b. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs13039901.htm>>. Acesso em: 30 ago. 2016.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza**. Vol. 2: Liberdade. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

COMPTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2007.

DAMÁSIO, Antônio. **Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos**. 2ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução GT Deleuze – 12; coordenação Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017. Trabalho original publicado em 1968.

DELEUZE, Gilles. **En medio de Spinoza**. Tradução para o espanhol: Equipe Editorial Cactus. 2ª ed. Buenos Aires: Cactus, 2008. Trabalho original de 1980-1981.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta, 2002. Trabalho original publicado em 1981.

DELEUZE, Gilles (entrevista). **O abecedário de Gilles Deleuze**. Entrevista concedida a Claire Parnet, filmada em 1988-1989 e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1994, pela TV-ARTE, Paris. Tradução e Legendas: Raccord (com modificações). Transcrição integral do vídeo disponível em: <http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>. Acesso em 16.01.2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011. Trabalho original publicado em 1972.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. vol. 1**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 2ª ed., São Paulo: Editora 34, 2011. Trabalho original publicado em 1980a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. vol. 2**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2ª ed., São Paulo: Editora 34, 2011. Trabalho original publicado em 1980b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. vol. 3**. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2ª ed., São Paulo: Editora 34, 2012. Trabalho original publicado em 1980c.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. vol. 5**. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. 2ª ed., São Paulo: Editora 34, 2012. Trabalho original publicado em 1980d.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010. Trabalho original publicado em 1991.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998. Trabalho original publicado em 1977.

FERRY, Luc; VINCENT, Jean-Didier. **O que é ser humano?:** sobre os princípios fundamentais da filosofia e da biologia. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2011.

FREUD, Sigmund. História de uma neurose infantil. In: **História de uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1919)**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1974. Trabalho original publicado em 1919.

FUGANTI, Luiz. **Onde há presença de potência o poder não cola**. Transcrição da palestra proferida por no 1º CULPSI – Cultura & Psicologia. Faculdade de Tecnologia e Ciências. Campus Universitário de Vitória da Conquista-BA. 4.5.2007.
Disponível em: <<http://escolanomade.com/fuganti-onde-ha-potencia>> Acesso em: 20 jun. 2016.

FUGANTI, Luiz. **Entrevista com Luiz Fuganti – Desejo**. (Vídeo). Escola Nômade de Filosofia. Entrevista concedida a Nathalia Leder. 2013. 30 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WxXo8UHHTS4>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Metafísica e subjetividade. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Orgs.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Tradução de Daniel Santos da Silva, et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 423-444.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **O poder dos afetos**. (Vídeo). Café Filosófico, CPFL Cultura. 2015. 94 min. Disponível em: <<http://www.institutocpfl.org.br/cultura/2015/09/15/o-poder-dos-afetos-com-oswaldo-giacoia-jr-integra/>>. Acesso em: 18 jul. 2016.

GUATTARI, Félix. As pulsões. Entrevista concedida a Rogério da Costa e Josaida Gondar, a pedido de Suely Rolnik, em 12.8.1992. **Cadernos da subjetividade**. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010. p. 7-13. Disponível em: <<http://www.atelierpaulista.com/wp-content/uploads/2011/01/Cadernos-de-Subjetividade-2010-Nucleo-de-Estudos-da-Subjetividade.pdf>>. Acesso em: 05.6.2015.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012. Trabalho original publicado em 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do desejo**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996. Trabalho original publicado em 1986.

HAWKING, Stephen W. **Uma breve história do tempo: do Big Bang aos buracos negros**. Tradução de Maria Helena Torres. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

HERÁCLITO. **Fragmentos (Sobre a Natureza)**. Trad. de José Cavalcante de Souza. [s. d.]. Disponível em: <<https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/10/fragmentos-de-heraclito-da-natureza.pdf>>. Acesso em: 20.2.2018.

IBAÑEZ, Pablo Rocha. **Pensar é Pecado?:** a evidência contra o império da crença. Maceió: Edições Catavento, 2005.

JAMMER, Max. **Einstein e a religião:** física e teologia. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente em Espinosa:** Afetos, ações e paixões em Espinosa. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e de Luís César Guimarães Oliva. Coleção Filô/Espinosa, Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

LEITÃO, Heliane de Almeida Lins. A interpretação na Psicanálise: Revisitando Winnicott. **Tópica**. Revista de Psicanálise do Grupo Psicanalítico de Alagoas (GPAL). Nº 3, Maceió, 2004. p. 22-25

LOPARIC, Zelijko. Winnicott: Uma psicanálise não edipiana. **Revista Percurso**. Nº 17 – 2/1996. Disponível em: <http://revistapercurso.uol.com.br/pdfs/p17_texto08.pdf>. Acesso em: 24.1.2016.

LINS, Daniel. Deleuze: O surfista da imanência. In: LINS, D; GIL, J. **Nietzsche/Deleuze:** Jogo e Música. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MARTINS, André. Novos paradigmas e saúde. **Physis** (online), Revista de Saúde Coletiva, v. 9, n. 1, 1999. p. 83-112. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-73311999000100004&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 19.7.2016.

MARTINS, André. Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos: encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo. **O que nos faz pensar**, v. 11, n. 14, ago. 2000. p. 183-198. Disponível em: <<http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/151>>. Acesso em: 20.2. 2018.

MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos:** Spinoza e Nietzsche. WMF Martins Fontes, 2009a.

MARTINS, André. **Pulsão de Morte?:** por uma clínica psicanalítica da potência. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009b.

MARTINS, André. A primeira ideia verdadeira no TIE: ideia do corpo e ideia da ideia. **Revista Trágica:** estudos de filosofia da imanência, v. 10, n. 3, 2017. p. 58-71. Disponível em: <<http://tragica.org/artigos/v10n3/3%20-%20Andre%CC%81%20Martins.pdf>>. Acesso em 31.3.2018.

MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Orgs.). **As ilusões do eu:** Spinoza e Nietzsche. Tradução de Daniel Santos da Silva, et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MATHERON, Alexandre. Prefácio. In: NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. Trabalho original publicado em 1981. p. 15-21.

MEZAN, Renato. **Freud: a conquista do proibido**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. Trabalho original publicado em 1982.

MIQUEU, Cristophe. A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo. Tradução de Fernando Dias de Andrade. In: MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. WMF Martins Fontes, 2009. p 113-169.

NASCIMENTO, Roberto Duarte Santana. **Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze**. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. Trabalho original publicado em 1981.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014. Trabalho original de [1883-1885].

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Trabalho original publicado em 1887.

ONFRAY, Michel. **Cosmos: Una ontologia materialista**. Tradução para o espanhol de Alcira Nélica Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2016.

OSBORNE, Catherine. O nascimento da filosofia. In: PRADEAU, Jean François (org.). **História da Filosofia**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012. p. 13-31.

PAULA, Marcos Ferreira de. O problema do desinteresse na filosofia de Spinoza. In: MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. WMF Martins Fontes, 2009. p. 233-246.

PELBART, Peter Pál. **Deleuze e o pensamento nômade - A interpretação do filósofo francês Gilles Deleuze sobre o pensamento nômade (curso em vídeo)**. Espaço Cult. 140 min. [s. d.]. Disponível em: <<https://espacorevistacult.myedools.com/pensamento-nomade-com-peter-pal-pelbart>>. Acesso em 29.11.2017.

PONCZEK, Roberto Leon. **Deus ou seja a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da física**. Salvador: EDUFBA, 2009.

RAZÃO INADEQUADA. **Espinosa – Desejar, verbo intransitivo**. Disponível em <<https://razaoinadequada.com/2013/12/01/desejar-verbo-intransitivo/>>. Publicado em 2013. Acesso em 31/10/2017.

RAZÃO INADEQUADA. **Inconsciente maquínico**. [s.d.].

<<https://razaoinadequada.com/filosofos-essenciais/deleuze/inconsciente-maquinico/>> Acesso em 29/12/2017.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. Tradução de Ivo Storniolo. Vol. 1. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1990.

ROLNIK, Suely. O mal-estar na diferença. **Núcleo de Estudos da Subjetividade**, 1995a. Disponível:

<<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Malestardiferenca.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2016.

ROLNIK, Suely. Ninguém é deleuziano. Entrevista a Lira Neto e Silvio Gadelha. In: **O povo**, Caderno Sábado: 06. Fortaleza, 1995b. Disponível em:

<<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/ninguem.pdf>>. Acesso em 15.2.2018.

ROSSET, Clément. **O real e seu duplo**: ensaio sobre a ilusão. Tradução de José Tomaz Brum. 2ª ed. revista. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. Trabalho original publicado em 1976.

SEARLE, John. **Mente, lenguaje y sociedad**: la filosofia en el mundo real. Tradução para o espanhol de Jesus Alborés Rey. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e afetividade em Spinoza. Tradução de Homero Santiago. In: MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos**: Spinoza e Nietzsche. WMF Martins Fontes, 2009. p 17-36.

SÉVÉRAC, Pascal. A potência da imaginação em Spinoza. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Orgs.). **As ilusões do eu, Spinoza e Nietzsche**. Tradução de Daniel Santos da Silva, et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 391-422.

SILVA, Cíntia Vieira da. **O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze**. 2000. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado teológico-político**. Tradução de Diogo Pites Aurélio. Lisboa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988. Trabalho original publicado em 1670.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2ª ed., 3ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. Trabalho original publicado em 1677.

SUZUKI, D.T. Conferências sobre Zen-Budismo. In: SUZUKI, D.T; FROM, Erich; De Martino, Richard. Tradução de Octávio Mendes Cajado. 2ª ed. **Zen budismo e psicanálise**. São Paulo: Autêntica, 1976. Trabalho original publicado em 1960.

THOMÉ, Júlia Flávia Duailibe. **Uma leitura crítica da interpretação na técnica psicanalítica**. Rio de Janeiro, 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia). - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

ULPIANO, Cláudio. Aula em vídeo: **Pensamento e liberdade em Espinosa**. Acervo Cláudio Ulpiano. Aula filmada no outono de 1988, no Rio de Janeiro. 109 minutos. Publicado em 3.9.2017. Disponível em: <<https://acervoclaudioulpiano.com/2017/09/03/pensamento-e-liberdade-em-espinosa/>>. Acesso em 20.02.2018.

VASCONCELLOS, Jorge. A ontologia do devir de Gilles Deleuze. **Kalagatos**, Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. v. 2, n. 4, Fortaleza: 2005, p.137-167.