

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 33 jul-dez 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM azulejo barroco da freguesia de São Vicente da cidade de Braga, a “Cidade Barroca” situada no Norte de Portugal, sendo a cidade mais antiga de Portugal com mais de 2500 anos. Durante o século XVIII o arquiteto André Soares transformou a cidade de Braga no Ex-Libris do Barroco em Portugal.

ENTREVISTA COM LAURENT BOVE

Entrevista, tradução e notas:

Leon Farhi Neto

Professor, Universidade Federal do Tocantins, Palmas, Brasil

leonfarhineto@gmail.com

Tradução:

Monique Farhi

LEON FARHI NETO: Eu gostaria de lhe agradecer por ter aceito, com grande abertura de espírito, conceder-nos esta entrevista, que se propõe tomar como quadro ou ponto de partida a recente publicação do seu livro sobre Camus¹.

Uma primeira questão. Você é atualmente uma das principais referências mundiais para os estudos spinozistas. Por que escrever um livro sobre Camus? Como se articula o seu interesse por Camus com a sua trajetória de filósofo? Como Camus afeta seu próprio pensamento? A julgar por alguns dos seus trabalhos (o livro sobre Vauvenargues, seus estudos sobre Pascal, Maquiavel, Epicuro), poderíamos crer, não que você lê esses autores através de uma lente ou de uma grade de inteligibilidade spinozista, mas que, pelo contrário, você se vale desses autores para apro-

1 BOVE, Laurent. *Albert Camus, de la transfiguration: Pour une expérimentation vitale de l'immanence*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2014.

fundar ainda mais radicalmente sua própria compreensão e apropriação do autor que é, para você, aparentemente, o mais fundamental de todos: Spinoza.

LAURENT BOVE: Dos autores que você cita, foram Pascal e Camus os que eu li primeiro. O que me permite responder (com algumas precisões históricas) à primeira interrogação que se encontra no cerne da sua longa pergunta. Com efeito, meu interesse por Camus vem dos meus anos de estudante do ensino médio, digamos, mais precisamente, do último ano de filosofia, quando estudamos *O Mito de Sísifo*. No ano precedente, eu havia entrado em contato com os *Pensamentos* de Pascal. Eu já havia perdido a fé, desde os 15 anos de idade (apesar de ter recebido uma educação cristã muito tolerante, mas de bases sólidas, acompanhadas de uma prática do culto). Eu me lembro que, ao ler certas passagens de Pascal intituladas “A miséria do homem sem Deus”, eu me senti particularmente tocado e convencido pela radicalidade e pela lucidez do autor frente à morte (“joga-se terra sobre a cabeça, e isso é tudo, para sempre”!). Quando, um ano mais tarde (o ano da preparação dos exames finais do ensino médio), nosso professor de filosofia nos fez ler Camus, eu compreendi que se podia ser, logicamente, pascaliano e ateu... Misturado com Schopenhauer, Nietzsche e Sartre, o absurdo de Camus era então a “minha” filosofia! Isso foi “antes” de maio de 1968 e da descoberta entusiasmante que iria acompanhá-la, a descoberta da dimensão política e histórica do mundo. Os encontros com Spinoza e Marx, durante meus estudos universitários, vão se inscrever nessa viravolta revolucionária da vida e do pensamento militante do pós-68.

“Esqueci-me”, então, de Camus, até que eu mesmo, quando me tornei professor de filosofia no ensino médio, precisei ensinar, a cada semana, duas horas de literatura como preparação dos alunos para a prova

oral dos seus exames finais. Entre as três obras do século XX que deviam ser apresentadas no exame, escolhi – ao lado de *As Moscas* de Jean-Paul Sartre e *A condição humana* de André Malraux – ensinar *O estrangeiro*. Assim, eu li Camus e o personagem de Meursault, para os meus alunos, sob a luz crua da imanência, na qual eu mesmo banhava. Uma perspectiva que nunca mais me deixou.

No entanto, como eu explico na introdução do meu novo livro, a minha relação com os livros de Camus se limitou durante muito tempo a uma única parte da obra, a saber: aos primeiros escritos, *O avesso e o direito*, *Núpcias*, até *Calígula* e *O estrangeiro*, os quais eu sempre considerei marcados por uma profunda inspiração imanentista (sendo Camus um grande leitor de Nietzsche). A teorização, feita pelo próprio Camus, da filosofia do absurdo, em *O Mito de Sísifo*, só ocorreu *depois* destes textos (de natureza materialista), e, então, suscitou, por parte dos comentadores, uma interpretação retrospectiva idealizante. Pode-se, legitimamente, contestar esta interpretação retrospectiva do ponto de vista dos primeiros escritos e de uma filosofia da afirmação materialista do corpo e da sua eternidade no presente (essa verdade “que deve apodrecer”, como escreve tão bem Camus).

É por este veio materialista que eu retomei, bem mais tarde, a leitura de *O estrangeiro* (foi em 1994-1995), na ocasião em que eu escrevia um pequeno livro, que publicamos em conjunto com André Comte-Sponville e Patrick Renou (*Albert Camus. Do absurdo ao amor*). Mas foi só bem mais tarde (em 2008), durante a organização de um *dossier*, com Filippo Del Lucchese, sobre “a monstruosidade política”, para um número da revista *Multitudes*, que eu li sistematicamente, e estudei seriamente, os escritos políticos de Camus – entre eles, o *Homem revoltado*, de 1951, tão depreciado, na época, por Sartre, pelos existencialistas e

pelos marxistas. Até então, eu mesmo, próximo do marxismo spinozista althusseriano, havia completamente deixado de lado a parte política da obra de Camus, pensando – como o conjunto da esquerda de tendência marxista (desde a severa crítica de Sartre) – que esses textos, dominados por questões morais de pouca importância, não tinham nenhum interesse filosófico. Porém, uma leitura exigente, atenta e contínua, dos escritos políticos de Camus ia me convencer do contrário, e me livrar definitivamente de um preconceito ainda amplamente compartilhado!

Dessa potência de imanência, de afirmação, de diferença e de resistência que eu sempre lera em *O estrangeiro* e no personagem de Meursault, eu redescobri o veio intacto (mas profundamente escondido) nos escritos do pós-guerra, que eu havia negligenciado anteriormente; um veio que se tornou ainda mais sólido pela extensão do seu campo de experimentação ao terreno da política e da história.

Ora, por que escrever hoje um livro sobre Camus, quando se é spinozista? Porque Camus é sem dúvida o primeiro a querer renovar o sentido da ideia de revolução, tentando “pensar” – a partir de Nietzsche – uma “saída” materialista do pensamento dialético, do ponto de vista de uma resistência ativa comum, em um plano estrito de imanência. Uma saída da dialética que Camus compreende, também, como uma ruptura histórica com a “modernidade” enquanto figura acabada do niilismo.

Pode-se dizer que, a partir da releitura de Spinoza, desde o final dos anos 60, alguns de nós – a meu ver – nos engajamos numa empreitada filosófica e política semelhante (uma empreitada que se tornou hoje historicamente *vital*, com a desqualificação do comunismo real – aquele da União Soviética – e o triunfo da hegemonia mortífera da ideologia liberal do capitalismo). Além disso, para mim, enquanto historiador da

filosofia, o estudo do pensamento de Camus se inscreve num campo de pesquisas sobre o que eu chamo “os pascalianos da imanência”. Seja Vauvenargues, Camus ou André Comte-Sponville (de quem eu examino a lógica e/ou a gênese da obra em um artigo recente²), estes três autores são grandes leitores apaixonados de Pascal. Mas leitores bastante particulares, na medida em que eles leem Pascal do ponto de vista disso que o solitário de Port-Royal chamava de “segunda natureza”, quer dizer, o mundo humano da “queda” (depois do pecado): mundo da concupiscência e/ou do desejo, mundo da dominação do corpo sobre o espírito, da imaginação sobre a razão; um mundo realmente “maquiaveliano”, aquele das relações de forças...

Ao mesmo tempo que Pascal nos oferecia uma análise, das mais lúcidas e úteis, sobre a segunda natureza, ele a deplorava. Vauvenargues, Camus ou Comte-Sponville, que não acreditam nem no pecado nem na queda, pelo contrário, esforçam-se para se alegrar com ela. Com a leitura explícita de Spinoza (em André Comte-Sponville) ou sem Spinoza (em Vauvenargues e Camus, para quem o autor da *Ética* – enquanto tal – está quase ausente), estes três pensadores leem, com efeito, o mundo da segunda natureza *positivamente*, como aquele do plano de imanência da positividade afirmativa do finito. Eles reencontram, assim, uma forma original de spinozismo, que é aquele, trágico, dos pascalianos ateus: um mundo sem fundamento, nem finalidade, nem modelo, um mundo que não repousa sobre nada senão um vazio de ser, que os homens devem indefinidamente e para sempre preencher por meio de sua atividade constituinte comum.

2 “Le temps de l’insistantialisme. L’énergie et l’histoire”, in numéro 4/2011 de la *Revue Internationale de Philosophie*, consacrée à André Comte-Sponville. Avec ses réponses.

Isso me conduz ao último aspecto da sua questão: em que os autores que eu estudo me ajudariam – em última análise – ao aprofundamento do meu próprio conhecimento de Spinoza? Eu diria de Epicuro e de Maquiavel (você mesmo traduziu para o português meu artigo sobre eles, fato do qual eu lhe sou muito grato³), atendo-me ao essencial, que, do primeiro, Spinoza retém a alegria subversiva do riso e a sua potência material de afirmação e de resistência confrontadas com as filosofias idealistas de uma essencial falta-a-ser (*manque-à-être*). E cabe a Spinoza colocar metafisicamente e politicamente em movimento sem fim um epicurismo, que, para ele, ainda estava fixo num individualismo teleológico, cujo princípio ético era o prazer, e cujo modelo físico era o átomo. Se for verdade, com efeito, que o epicurismo continua sendo uma alternativa materialista viável de retiro, na sabedoria e na amizade, contra a miséria da história, o spinozismo abre, por sua vez, para todos os oprimidos, uma alternativa histórica ético-política contra a história da miséria.

No que se refere a Maquiavel, o estudo dos seus textos, em relação a Spinoza, deve nos convencer do quanto o filósofo de Amsterdã é maquiaveliano, não apenas em política, como na sua própria metafísica. Com efeito, é como se Spinoza, ao escrever a sua *Ética*, conduzisse o pensamento de Maquiavel do plano da política e da história ao plano de imanência da sua ontologia dinâmica. Disso decorre o uso que eu faço da noção de estratégia do *conatus*, segundo uma formulação que é quase um pleonasma, porque, para mim, o *conatus* spinozista (e/ou o esforço

3 “Spinoza e a questão ético-social do desejo: estudos comparativos com Epicuro-Lucrécio e Maquiavel”, in *Fractal, Revista de Psicologia*, v. 24, n° 3, 2012. P. 443-472. Artigo publicado em francês e português (tradução de Leon Farhi Neto).

que cada ser faz para perseverar em seu ser) é *essencialmente* (ou por natureza) *estratégico*. Uma estratégia paradoxal, sem finalidade nem modelo, senão que, ontologicamente falando, cada ser é sempre tão perfeito quanto pode ser; isso significa que, no seu esforço indefinido de perseverança em seu ser, cada ser adota, a cada instante, a estratégia perfeita em função das necessidades que ele afirma e com as quais se afronta. A potência spinozista é, assim, em si mesma e por ela mesma, estratégica, isto é, maquiaveliana.

Eu terminarei de responder ao seu instigante questionamento, voltando-me à contribuição de Vauvenargues e Camus (que você mesmo sugere) para o meu aprofundamento (digamos, mais pessoal, para reforçar a sua questão) de Spinoza. Aqui também só posso me ater, para ser breve, a um único caso exemplar para cada um destes autores.

Vauvenargues escreve, por exemplo, que a inquietude é um “desejo sem objeto”. Disso eu deduzi, no meu livro⁴, com base na sua filosofia da atividade, uma ontologia dinâmica da inquietude. Ora, o fato de que essa dinâmica seja “sem objeto” esclarece, para mim, de volta a Spinoza, a lógica do desejo (ou da potência em ato) que precede toda relação objetal (e toda relação sujeito-objeto), assim como ela esclarece a distinção decisiva, no terceiro gênero de conhecimento, entre o *amor erga deum*, que ainda supõe a forma objetal de Deus, e o *amor intellectualis dei*, no qual e pelo qual desvanecem-se as estruturas imaginativas

4 *Vauvenargues ou le séditieux. Entre Pascal et Spinoza. Une philosophie pour la seconde nature*, éditions Honoré Champion; Essais, Champion Classiques, Paris 2015. Permitto-me assinalar o artigo em português, “Filosofias para a segunda natureza. Estratégias do finito”, consagrada a esta obra por Bernardo Bianchi, na revista on-line, *Revista Estudos Políticos*, nº 7/2013/02.

do sujeito, do objeto e da sua relação (mas isso requer, obviamente, para ser compreendido, longas demonstrações; eu remeto, então, a um artigo que escrevi sobre a parte III da Ética, onde essa questão é parcialmente abordada⁵).

Enfim, em Camus, atendo-me a um estudo preciso, em *O homem revoltado*, de sua lógica da revolta – que permite ver ali claramente a construção ontológico-histórica do ser-ético, aquele da medida de igualdade entre os homens. Esse estudo me conduziu a extrair do texto de Spinoza um novo aspecto, a meu ver decisivo, a questão da justiça e/ou da necessidade de uma *medida comum*, na e pela construção do corpo político. Fazendo abstração de todo outro parâmetro, para Spinoza, com a recusa, *por um lado*, de ser dirigido por um igual-semelhante e, correlativamente, com a impossibilidade, *por outro lado*, de se tornar senhor do seu semelhante (dada a resistência de cada um à dominação pelo igual), é mediante uma medida consensual e comum, *aquela da igualdade dos direitos*, que são resolvidas, nas e pelas instituições, as contradições afetivas e efetivas que atravessam necessariamente a multidão. Em Spinoza, a democracia é antes de tudo essa resolução: ela é o resultado de uma prudência comum e/ou uma estratégia do *conatus* da *multitudinis potentia*. Foi assim que Spinoza pôde pensar, em seu *Tratado político*, que as primeiras formas do viver junto teriam sido, logicamente, sociedades democráticas. Eu lhe assinalo que essas reflexões – desenvolvidas numa comunicação recente nos encontros internacionais do Rio de Janeiro, *Spinoza e as Américas*, de novembro de 2013 – podem ser lidas, em um texto já traduzido para o português, na publicação dos Atos deste coló-

5 “Éthique III”, in *Lectures de Spinoza*, direção de Pierre-François Moreau e Charles Ramond, éditions Ellipses, Paris 2006.

quio⁶.

LFN: Ao que me parece, é a questão ética da pesquisa e da formação, ou seja, da *identificação excessiva*, que se manifesta nas balizas do seu trabalho indicadas na sua resposta. Sua resposta explícita de que maneira os bons encontros teóricos e literários que fazemos estão ligados, por um lado, à *identificação* (há algo aí que tem a ver comigo, que eu reconheço também como meu!) e, por outro lado, a uma exigência de correção do nosso modo de ser e de pensar; uma exigência que se deve *ao excesso* da coisa encontrada em relação àquilo que de início identificamos como nosso (há aí uma outra coisa, algo a mais ... que chama a minha atenção e requer a minha aplicação!)

Eu gostaria de orientar a minha segunda questão para o tipo de pensamento de Camus. Camus afirmava não ser filósofo. Para ele, a filosofia seria um estudo sistemático e exaustivo de um tema, mesmo se ele permanece incompleto e retificável. Coisa que ele não fez. No entanto, no seu livro, você fala da filosofia de Camus, da sua insistência com a verdade, dos conceitos que ele constrói, da sua concepção filosófica etc.; em suma, de uma filosofia da imanência radical que se expressaria por uma imagem da literatura, na atitude de Meursault. Algo semelhante aconteceria na sua relação com certos pintores. Você assinala em algumas imagens da pintura uma filosofia envolvida, uma filosofia

6 “Sobre a confiança política. Construir a *Hilaritas* democrática”, tradução para o português de Bernardo Bianchi, no volume 2 de *Spinoza e as Américas*, X Colóquio Internacional Spinoza, sob a organização de Baptiste N. A. Grasset, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka M. Itokazu, Francisco de Guimaraens, Mauricio Rocha, Fortaleza, EdUECE, 2014. (O mesmo artigo, em português, com uma apresentação de Toni Negri: “A medida comum do devir-democracia”, encontra-se no site *UniNômade*, publicado em 2 de fevereiro de 2014).

pintada; por exemplo, na relação muito interessante que você coloca em evidência, no segundo capítulo do seu livro, entre “a primeira filosofia de Camus” e a arte de Piero della Francesca; ou, ainda, nos estudos que você dedicou, em outro lugar, à obra de Bruegel. A minha questão é a seguinte: para você, como esses pensadores por imagens (poetas, pintores) se tornam filósofos sem filosofar, sem um pensamento teoricamente estruturado? Como se estabelece a relação entre imagens e um sistema de ideias verdadeiras (uma relação que a tradição filosófica conservadora me parece condenar)?

LB: Gosto da sua ideia de uma identificação excessiva no contexto de um encontro exigente que, por “superabundância”, como diria Camus, perturba e obriga a retificar nossa própria (pequena) ladainha (ou nossa própria medida). Através das coisas singulares, por exemplo, o encontro amoroso do Deus de Plotino, de uma obra de arte sublime ou de um grande livro de filosofia! Porém, a questão é, para mim, menos como o escritor ou o pintor (como indivíduo-sujeito) se torna “filósofo” (sem filosofar no sentido universitário e/ou disciplinar do termo) que como as produções artísticas (romances ou pinturas, por exemplo) podem ser, elas mesmas, filosóficas. Ou como a escrita ou a pintura *pensam* e nos dão a pensar. No que se refere a meus trabalhos, o caso de Piero della Francesca, tal como eu o utilizei em função do que Camus escreveu (a respeito dos quadros do pintor toscano), é um pouco diferente daqueles de Camus ou de Bruegel, tais como os estudos diretamente. Mesmo se, com efeito, pode-se dizer que eu procedo, finalmente, no meu livro sobre Camus, na minha leitura dos quadros de Bruegel, da maneira como Camus procede, ele mesmo, em relação à Piero. E que, assim, a relação Camus-Piero, que eu estudo, é, para os meus próprios trabalhos, significativa e até paradigmática. É Camus, com efeito, que lê primeiro

e diretamente em Piero uma filosofia envolvida... Ou seja, uma filosofia materialista da potência do corpo e da sua afirmação, que o autor de *Núpcias* opõe radicalmente ao idealismo metafísico da expressão. Isso implica, também, nesse caso preciso, que sejam representados rostos sem sorriso; e nisso que o representado encontre igualmente, em nossos afetos, em nossas memórias e/ou em nossos pensamentos, uma história comum e sobredeterminada (aquela do Cristo e do cristianismo, que faz da ressurreição *do corpo* o princípio da sua crença). Camus evoca até mesmo o período grego da escultura dórica (antes do aparecimento do sorriso e/ou das ilusões do espírito e da espiritualização da arte)...

Primeiro, eu, por mim mesmo, não faço nada senão explicitar essa leitura que Camus faz da pintura de Piero, sugerindo (e eu procuro demonstrá-lo) que Camus se dá como projeto *escrever* como Piero *pinta*... Camus afirma: “se você quer ser filósofo, escreva romances”... E eu prolongo, então, explicitando-o à luz de Erwin Panofsky e André Malraux, o que Camus escreve... Assim, isso que eu mostro de realmente novo (eu não acredito que isso tenha sido dito antes), é que Camus vai construir seu romance *O estrangeiro* como Piero della Francesca pintou, no seu tempo, *A Flagelação* ou *A Ressurreição*... explicando porque Camus procede assim, à maneira de Piero. O que está em jogo nessa história é que Camus quer obter, no leitor do seu romance, *O Estrangeiro*, os mesmos *efeitos* afetivos e cognitivos que os efeitos que ele, Camus, experimenta contemplando as pinturas de Piero: efeitos *filosóficos*, eticamente emancipadores, isto é, “efeitos” de “desteologização” (de decapagem de nossa visão teológica e teleológica do mundo) e de “desprendimento” (em relação aos sentimentos “humanos demasiadamente humanos”, quer dizer, os “afetos passivos”, os nossos como aqueles dos outros homens).

Ora, esse resultado de emancipação ética supunha colocar em ação um *método*, ou, no caso de Piero, uma maneira singular de pintar (que resultara essencialmente dos seus estudos teóricos sobre a perspectiva). Então, antes de mais nada, é uma certa *maneira* de operar, uma certa maneira de pintar que implica e explica (envolve e desenvolve) uma certa maneira de pensar *da própria pintura*. Uma maneira de operar que determina (como efeito) uma certa maneira de sentir no espectador (naquele que faz a experiência afetiva *de tal* prática de escrita, ou que experimenta *tal* pintura), e que pode prolongar, completar, amplificar o que a pintura lhe oferece no e pelo que ela faz, e dá a ver e a sentir. A potência filosófica da obra está, então, inteiramente, na singularidade e na unidade complexa das suas práticas, e nos efeitos que um corpo-que-pensa *experimenta*, nos e pelos seus afetos, na ocasião do seu encontro com o corpo da obra (*le corps de l'œuvre*) (romance, pintura...), um corpo em-obra (*un corps à-l'œuvre*) no leitor e/ou espectador.

Como essa *maneira* – um dispositivo ficcional, uma composição de palavras (segundo o método chamado de escrita “americana”, no caso do romance de Camus, *O estrangeiro*) ou de imagens visuais dispostas de uma certa maneira (no caso da pintura de Piero, quando se enfatiza apenas os seus estudos sobre a perspectiva e suas realizações, o que é certamente insuficiente) – como essa *maneira* pode ser, propriamente falando, *filosófica*? É que o corpo da-obra é necessariamente também um corpo em-obra em e por um *encontro* com um outro corpo. O corpo da-obra, na sua singularidade (e/ou sua disposição), só tem, verdadeiramente, existência efetiva (isto é, está em-obra) nos seus efeitos, ou seja, nas maneiras singulares pelas quais ele afeta outros corpos e particularmente os corpos de que nós somos feitos, nós, “os homens”, como diz Spinoza.

E é efetivamente Spinoza que, apesar de ele não haver escrito quase nada sobre arte, pode nos conduzir a pensar, mais adequadamente, a experimentação que fazemos de uma obra que é, em nós e por nós, em-obra, quando ela *pode*, ao nos comunicar a sua potência, modificar o nosso corpo, multiplicando as suas maneiras de afetar e de ser afetado, de tal modo que, nesse processo de experimentação indefinido, a nossa alma se torne, ela mesma, tendencialmente mais autônoma, quer dizer, mais apta a pensar adequadamente; ou seja, torne-se capaz de se pensar adequadamente, singularmente, capaz de pensar adequadamente os seus semelhantes segundo as suas singularidades, capaz de pensar as coisas do mundo, o próprio mundo que produz todas as coisas numa infinidade de maneiras... É isso que significa pensar *filosoficamente*.

Spinoza diria que esse encontro com a obra afetou nosso corpo de tal maneira que ele se tornou apto a encadear as suas afecções em uma ordem inteligível, análoga àquela das ideias adequadas do nosso entendimento, quer dizer, segundo uma ordem que se concebe exclusivamente a partir da natureza da própria alma. Spinoza estuda esse processo apenas na ordem das ideias. O encontro com a obra de arte deve nos levar a estudar o processo ético *a partir dos corpos* e somente dos corpos (corpo-da-obra/corpo-em-obra/corpo afetado...); a partir das afecções singulares dos corpos e das suas ligações (os encadeamentos de afecções e/ou de imagens)... até a produção de ideias adequadas.

Ao ler *O estrangeiro*, eu imagino, (logicamente eu penso), que a aventura que Meursault atravessa (e que atravessa Meursault) o leva finalmente a experimentar, em sua prisão, uma forma suprema de sabedoria spinozista (uma *acquiescentia in se ipso* trágica), e, em seguida, a se tornar artista para dar testemunho, na escrita – o próprio romance *O estrangeiro* –, dessa verdade eterna que nós somos, uma verdade eterna

que vai apodrecer. Verdade potente, alegre, trágica. É por aí, talvez, pela história singular de Meursault, que seria preciso retomar tudo de novo, passo a passo, para começar a responder *singularmente* (pela vida desse personagem “sem imaginação” e que se decapa de toda imaginação...) a sua questão inicial: como isso acontece, tornar-se filósofo sem filosofar, somente pela via das imagens?

LFN: Apreciei o deslocamento que você aplicou à minha segunda questão, que a fez bascular do ser do sujeito ao ser da obra. Para você, então, é possível que uma obra de arte implique uma ideia filosófica, na medida em que a obra é o resultado da maneira singular de operar que ela envolve. Assim, a obra de arte pode explicar um conceito (uma maneira singular de pensar) pelo seu desenvolvimento no e pelo corpo que a encontra, e que acolhe esse conceito enquanto afeto e o desdobra como princípio ativo de uma reordenação e de uma reconexão éticas da sua própria disposição. É uma maneira muito interessante de conceber a ligação entre a filosofia e a experiência estética pelo intermediário de uma operação ética. Essa ética exclusivamente a partir do corpo, essa ética ativada ou motivada pelos efeitos do corpo da obra em um corpo em-obra, certamente, mereceria ser mais explicitada...

Minha terceira pergunta diz respeito mais uma vez à relação entre a ética de Camus e aquela de Spinoza. Apesar de sua equivalência em certos aspectos, que você expôs no seu livro de maneira criativa e perspicaz, você não acredita que a relação com a morte (de si mesmo ou de outrem) possui um papel muito diferente nas maneiras de pensar dos dois autores? Não se poder entrever em Camus uma certa atitude – digamos com Bataille, um certo erotismo, uma certa aprovação da vida a partir da própria morte que a limita – que parece estrangeira ao pensamento spinozista da potência do modo de ser em e por si mesma

indefinida? Pode-se desconsiderar a diferença entre o tema camusiano de uma vida “em proximidade absoluta com o nada” e o tema spinozista de uma vida que é a afirmação singular de uma pura positividade, ou seja, do ser? Não temos diante de nós duas concepções distintas da vida humana – em Camus, uma essência-existência que se define pela morte, pelo limite que a nega; em Spinoza, uma maneira de ser cujos efeitos não são essencialmente limitados, mas somente existencialmente, isto é, limitados pela sua relação com as outras maneiras de ser?

LB: Para responder à sua terceira questão, talvez seja preciso continuar respondendo à segunda... Com efeito, em Camus, a ideia de uma vida em proximidade absoluta com a morte (e consciente dessa situação) é inseparável do caminho da criação e da felicidade: “Quê?! Por vias tão estreitas?”, exclama, espantado, o interlocutor fictício da lição do mito de Sísifo... E, com efeito, a consciência aguda da presença da morte é correlativa ao seu (aparente) contrário: a proximidade absoluta da vida (e/ou de sua afirmação), uma proximidade que só pode ser aquela da presença de uma vida liberada de todas as suas ilusões. Uma vida, portanto, no grau zero de imaginação. Trata-se, em Camus, de um momento de emoção pura, que é também aquele da experiência de nossa eternidade ou do sentimento do “tempo do desejo sem objeto”. É, também, uma experiência do amor que é amor do mundo, não o amor “do” mundo no sentido de que o mundo seria o objeto desse amor, mas o amor que é o afeto do próprio mundo, que é amor, propriamente falando, de nada (*de rien*) – pois ele é “sem objeto”, um amor que tampouco é aquele de um sujeito, mas um amor que se identifica com a produtividade da vida, sua geração, sua fecundidade ou sua generosidade... Porque esse desejo (e/ou esse amor) não é o desejo do nada (*du néant*) (isso é o niilismo),

mas desejo de nada (*de rien*), o exato contrário do niilismo (o desejo de nada nos libera do desejo do nada), ou seja, a afirmação de uma vida que “superabunda”, uma vida “criadora” em seu próprio movimento, à beira do vazio, à beira de nada (*de rien*)... Uma vida que cria *ser* ao perseverar.

Compreende-se que Meursault possa declarar não ter imaginação... É uma indicação muito importante para o leitor e para o intérprete. Essa ausência radical de imaginação (ausência de projeções subjetivas “sobre” o mundo, projeção dos seus próprios desejos, das suas próprias imagens, das suas próprias ilusões, que nos separam da verdade do mundo) é, com efeito, a própria condição da criação. E eu penso, efetivamente, que Meursault se tornará um “filósofo artista”, o autor do romance, porque ele tem não tem imaginação, mas uma potente *presença ao mundo*, a partir da qual ele poderá testemunhar *em verdade*. Isso não é apenas a condição do verdadeiro, mas também a condição ontológica de um corpo afetado por outros corpos, e que só é corpo “afetante” tornando-se corpo criador, verdadeiramente criador de *ser*...

O contrário da criação, para Camus, é, portanto, a expressão psicologizante que nos afasta do verdadeiro. Pela decapagem da psicologia (e até da psicologia da criação!), Camus reencontra a dinâmica do plano de imanência do movimento real do real ou o plano da ontologia spinozista, e, também por aí, uma re-definição não representativa (não expressiva, diria Camus) da imagem. Em Spinoza, com efeito, esse corpo afetado e afetante é, ele próprio, uma “imagem”, mas uma imagem muito paradoxal, pois ela está livre de toda representação: essa imagem não representa nada. De certo modo, é uma imagem sem imagens, que não é nada senão a potência material do real afetado/afetante na e pela sua produtividade indefinida... É assim que a criação do artista, como a do filósofo, supõe a pobreza das coisas, que, correlativamente, nos ofe-

rece toda a riqueza do mundo; ela supõe, também, uma certa forma de silêncio na comunicação, uma certa forma de nudez por dissipação dos mitos que ocupavam e empobreciam o mundo. E isso, para um contato direto com o mundo, com a sua riqueza e/ou com a sua diversidade.

É nessas condições que se pode pensar enquanto artista e sentir enquanto filósofo, nessa e por essa comunicação material infinita com o mundo, aquém de suas imaginações... Tanto o artista como o filósofo, assim, são ascetas. Uma ascese que é o contrário do ascetismo, no sentido de que se trata aqui de reencontrar, na e pela ascese filosófica, a potência criadora dos corpos na decapagem radical de qualquer “esperança” (daí a proximidade absoluta com a morte... “o corpo ignora a esperança”, diz Camus). A ausência de esperança é o que conduz os homens ao amor de viver e à coragem de viver, na “simpatia” natural do corpo-a-cordo (*corps-accord*)⁷ do mundo dos corpos. Uma simpatia “natural” e, é preciso dizer, também “histórica”, no sentido de que é também nessa base (ontológica e dinâmica) que se compreende a “revolta” camusiana, que cria *ser* ao mesmo tempo ético e histórico (o misto do natural e do histórico encontrando-se, assim, no princípio superabundante do processo e também no e pelo seu efeito).

Eu pensei e expus, até aqui, a minha resposta sobre Camus *com* Spinoza. Agora, é preciso sublinhar as diferenças entre os dois autores. Essas diferenças (ao menos no que me interessa; não farei aqui, portanto, uma análise comparativa) são diferenças entre duas formas de “spinozismo”: primeiro, aquele do próprio Spinoza, e que só pertence a ele, e o “spinozismo” dos pensadores da imanência que construíram a sua filo-

7 N.T.: jogo de palavras intraduzível, *corpo-acordo* soa em francês exatamente como *corpo-a-corpo*.

sofia, como eu lhe dizia, a partir da sua leitura de Pascal. Ora, o mundo da queda é o mundo de uma vida “à sombra da morte”; de uma vida em que, na realidade, é a morte que gera uma vida humana (e que leva uma vida humana)! É um mundo dos corpos, cuja imaginação é a potência constitutiva essencial; constitutiva, com certeza, de ilusões, para Pascal, mas constitutiva deste mundo! Neste mundo é, portanto, o desejo e/ou a imaginação que constituem a própria essência do homem; um mundo abandonado pela transcendência e pelos seus valores; um mundo sem finalidade, onde reinam, assim, a necessidade do acaso, a força e as relações de força... É um mundo da morte e para-a-morte. Neste mundo, o desejo, que essencialmente é um desejo de nada (*de rien*) é realmente um desejo do nada (*de néant*)!

Santo Agostinho dizia que aqueles que não vivem em Deus são *nihili homines*, os homens do nada (*du néant*). Na radicalização jansenista de Pascal, são *todos* os homens que, pela queda, perderam a vida “em” Deus para se tornar (com ou sem fé...) *nihili homines*. Mas a morte, mesmo para Pascal, gera, no entanto, também uma forma de vida: uma vida “humana”, nada mais que humana, que, com as suas misérias, descobre também as suas *potências*. Portanto, o próprio Pascal já havia aberto o caminho para a inversão filosófica da sua própria perspectiva...

Se seguimos, com efeito, o veio da segunda natureza, essa inversão foi historicamente operada, antes de Nietzsche, por Vauvenargues, no século XVIII. Nietzsche – cuja palavra de ordem era “a inversão do platonismo” – é um leitor apaixonado por Vauvenargues, que ele classifica entre os “pensadores de ideias verdadeiras”. Ele retomará a noção de niilismo (criada por Jacobi) para proclamar que o que é verdadeiramente niilista é, muito pelo contrário, a ficção da crença na transcendência e nos valores absolutos, pois essa ficção teológica se volta, de maneira

mortífera, contra a afirmação múltipla e efetiva da vida, da vitalidade e da potência dos corpos... E é no caminho aberto por essa inversão nietzschiana que Camus inscreve o seu pensamento. No entanto, é também a Vauvenargues que Camus deve a maior precisão de sua inversão, a qual se aplica ao sentido, tornado *positivo*, da segunda natureza pascaliana. Isso que é, com efeito, para Pascal, o destino miserável de um ser “deperecente e moribundo”, torna-se, em Vauvenargues e depois em Camus, o movimento positivo real da constituição ou da geração indefinida do ser. E o desejo do nada (*de néant*) (que é falta de Deus) se inverte, então, em desejo de nada (*de rien*). Um desejo ao qual não falta absolutamente nada, mas desejo que, sobre o fundo de vazio e de morte da segunda natureza, só se afirma como essa inquietude indefinida do ser, de um ser eternamente suspenso acima do vazio, em proximidade absoluta tanto com a vida como com a morte. Essa é, já o dissemos, uma forma trágica de spinozismo. Um trágico que não encontramos no spinozismo do próprio Spinoza...

Já indiquei que se pode ler um trágico próprio à filosofia de Spinoza no olhar de Salomão (o “filósofo do Antigo Testamento”, tal como o chama Spinoza), que contempla o mundo do ponto de vista de uma ciência das coisas e dos homens certamente verdadeira, mas não adequada, no sentido de que se trata ainda de uma forma de conhecimento abstrato, que não engaja totalmente o nosso ser no mundo, senão de modo imaginário.

Quando o conhecimento de Deus (ou do mundo) e de nós mesmos é realmente adequado, então, para Spinoza, a morte não é, *absolutamente falando*, mais nada. A morte não concerne, com efeito, nem nosso presente nem mesmo nosso futuro, no sentido de que é a parte mais insignificante de nós mesmos que morrerá. Mas Camus não acre-

dita nessa potência spinozista do pensamento, que nos instalaria eternamente na eternidade da verdade e da vida como beatitude... Ou, antes, se nós pudéssemos acessar uma tal verdade eterna da vida, nós estaríamos, segundo Camus, em presença *também* da eternidade da morte! Para Camus, a eternidade experimentada da vida é uma eternidade fugaz e fugitiva, enquanto há, para ele, uma eternidade eterna da morte.

Para Spinoza, inversamente, há uma eternidade da afirmação absoluta de uma existência e, correlativamente, uma invalidação da morte – já que o nada (*le néant*) não possui realidade alguma. Isso não quer dizer, no entanto, que, para Spinoza, que a morte não é nada (*rien*). Ela tem, com efeito, a sua importância, ao menos de duas maneiras: 1º) Spinoza sabe (os intérpretes não insistem suficientemente nisso) que a própria afirmação de um corpo supõe uma infinidade de destruições! É o que chamamos hoje de fenômenos de apoptose. À sua maneira, Spinoza não o ignorava, pois ele viu no *conatus* do corpo um esforço que, fora de qualquer teleologia, está apto a utilizar a morte de certas partes do corpo na sua continuação indefinida da existência; 2º) há uma realidade material da imaginação, e, quando Spinoza escreve que não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e que sua sabedoria é meditação da vida, não da morte, não é para dizer que, para o homem livre, a morte não é nada, mas, antes, que, frente à livre-necessidade do pensamento verdadeiro, a força da “imagem” da destruição é reduzida ao seu mínimo. Isso faz da ideia da morte inelutável, não uma ideia alegre, mas, ao menos, uma ideia que já não se acompanha mais de afetos de tristeza e de depressão.

Sabe-se que, no domínio dos afetos, a melancolia é o principal adversário de Spinoza e que a ideia da morte se acompanha necessariamente de melancolia. Ora, a melancolia que a verdade da morte en-

gendra (a ideia da necessidade da nossa própria morte, assim como da morte de todos aqueles que amamos) não decorre do “pensamento” do verdadeiro, enquanto tal, mas de sua “imagem” para um “sujeito” cujo olhar contemplativo se exerce desde cima (*de surplomb*). É preciso operar claramente essa distinção entre o verdadeiro que pensamos e o verdadeiro que nos representamos (falando absolutamente, toda ideia verdadeira ou adequada *deveria*, por si mesma, nos alegrar...). A melancolia experimentada frente à verdade do real de uma vida humana (como necessariamente mortal) é, assim, da ordem da *imagem* experimentada por um “sujeito”. Para o “sujeito”, com efeito, a verdade inelutável da morte se tornou uma “imagem” impressionante que nos afeta passivamente de pavor. Uma imagem que nos toma e que fixa o sujeito-espectador na sua passividade... E que, de certa maneira, o impede, então, de “pensar” de verdade! A melancolia engendrada pela consciência de nossa condição “trágica” (diria Camus) é portanto um afeto gerado por uma verdade... que faz obstáculo à verdade!

Com efeito, o real é suficientemente forte, suficientemente contundente, para nos impedir (por meio dos afetos passivos que se impõem a nós) de pensar. Mas trata-se da *força* e da *realidade* de uma imagem, quer dizer, de uma afecção do corpo, que se impõe, e não do verdadeiro enquanto tal. O ponto de vista do verdadeiro é necessariamente aquele de uma “atividade”: não é uma imagem fixa (e que nos fixa na passividade), mas uma produção ativa do real. Vauvenargues tem razão (de um ponto de vista spinozista) ao fazer o elogio da atividade: é a atividade da vida que vale, e não saberíamos julgar a vida por uma regra mais falsa que a morte... A verdade trágica da vida é, então, de alguma maneira, uma verdade “em repouso”, que extrai o individuo do movimento universal da natureza ou da produtividade real do real; quer dizer, a verdade trá-

gica nos abstrai do presente e da presença. É uma verdade que, paradoxalmente, nos engana. Vauvenargues o escreve: “O pensamento da morte nos engana porque nos faz esquecer de viver”. O homem é apenas, como o diz Spinoza, um fragmento minúsculo em uma natureza que o supera em forças por todas as partes. E isso – a sua destruição inelutável – é, tanto para Vauvenargues como para Albert Camus, uma situação trágica. Mas, para Vauvenargues e Camus, essa situação só é trágica (no sentido de uma tristeza insuperável) segundo a importância que nosso desejo lhe atribui (e aqui reencontramos Spinoza)... Se “paramos”, com efeito, na *imagem* da nossa condição trágica, é a verdade da “vida humana” que é totalmente e gravemente afetada pelo pavor experimentado (e é isso que Spinoza chama de melancolia). Na e pela atividade, é preciso, no entanto, escreve Camus, “imaginar Sísifo feliz”!

Será, então, que a atividade do esforço indefinido (elevado à atividade da ideia adequada) envolveria uma esperança (ou até uma simples espera) que nos faria ilusoriamente esquecer/apagar o trágico da nossa condição? Nada disso. É, antes, o fato de que há, na atividade, na produtividade do ser (até mesmo poder-se-ia dizer na criação de ser), nessa e por essa atividade – tanto em Vauvenargues como em Camus –, uma confiança ontológica no presente que, mesmo em proximidade absoluta com a morte (à beira do vazio, onde nos encontramos indefinidamente), não atribui à nossa condição mortal efetividade real, no momento mesmo (no presente) em que a tensão dinâmica do desejo em ato experimenta a sua potência de agir, a sua construtividade. Desenhasse, muito pelo contrário, segundo Camus, uma ética da coragem, que é aquela da “rude ética dos construtores”. Ora, é preciso não confundir de jeito nenhum essa confiança essencial com um otimismo ou com uma teleologia histórica. Como diz Vauvenargues, “é preciso tudo esperar e

tudo temer do tempo e dos homens”! Quer dizer, só podemos contar com as nossas próprias forças num mundo da segunda natureza, aquele das relações de força sem justiça nem fim.

É nesse sentido que eu proponho ler a proposição 67 da Ética IV. Ali, Spinoza afirma que o homem é capaz de não se deixar subjugar pela imagem da morte (e é nesse sentido que ele é “livre”) *quando ele pensa, age e sabe se manter em alegria...* Essa alegria da atividade e da luta é suficiente para preencher um coração de homem, e para colocar o pensamento da morte a boa distância da dinâmica afirmativa da vida. Essa alegria basta, não para não mais pensar na morte, mas para não mais viver sob a sua sombra, sob a sua ameaça (portanto, para deixar de temê-la...)... É uma questão de relação de forças. Nós podemos dizê-lo à maneira da última proposição da Ética: não é porque nos opomos à ideia da morte (e queremos apagá-la...) que nós gozamos da “virtude”, pelo contrário, é porque gozamos da virtude e de sua atividade que nós podemos manter, a distância, a imagem acaparante da morte e os seus afetos tristes (e até uma melancolia definitiva). É nesse sentido, eu acredito, que um spinozista deve “desconfiar” (*caute*) da elaboração de uma filosofia trágica, pois a própria importância concedida filosoficamente à “ideia” do trágico pode fazer *bascular* o verdadeiro da ideia (e sua potência liberadora) na “imagem” fixa da condição trágica e na melancolia que lhe é inerente.

E, se o spinozista aceita a ideia que uma verdadeira tristeza vale mais que uma alegria ilusória (na medida em que essa verdade da tristeza amplifica a lucidez, a liberdade e a vida), ele não pode aceitar, como verdadeira, uma ideia que envolveria uma tristeza total, inconsolável, insuperável, cujos efeitos só podem ser de profunda melancolia... *quer dizer, de suicídio... ou de “salto” na fé!* (e aqui reencontramos Pascal). Isso

não condena todo empreendimento filosófico que leve em consideração o trágico real da nossa condição. É isso, acredito, que Vauvenargues e Camus fazem efetivamente nas suas obras, com prudência e precisão. Enquanto Spinoza ignora essa dimensão trágica essencial, a qual ele remete à inadequação de nossa relação ao mundo, para finalmente apagá-la, definitivamente, da sua empresa ética e da vida do homem livre. Assim, lidamos verdadeiramente, como você diz, com duas abordagens da vida diferentes. Mas essas duas perspectivas permanecem, no entanto, aos meus olhos, duas formas de “spinozismo” que me esforcei em estudar: aquele do próprio Spinoza e aquele dos pascalianos da imanência ou spinozistas da segunda natureza que integram o nada (*néant*) (e/ou a morte) na sua perspectiva filosófica, sem ceder, porém, à dimensão mortífera ou, finalmente, fideísta das filosofias do trágico.

Enviado em 22/10/2015. Aceito em 15/11/2015.