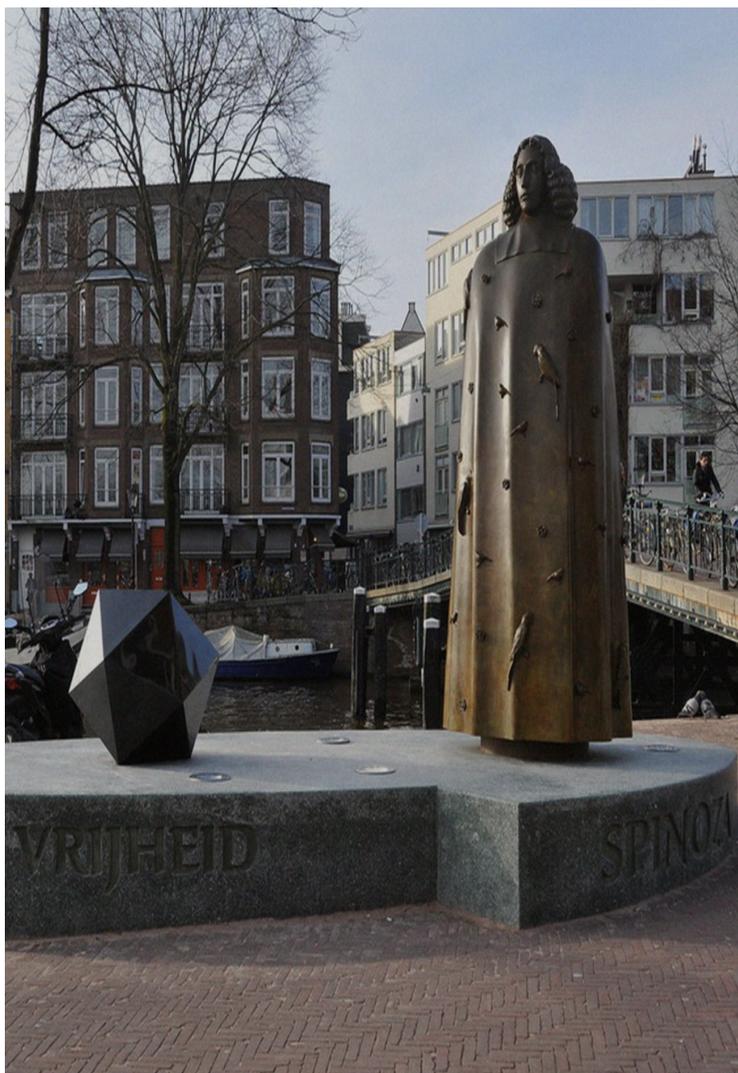


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase “O objetivo do estado é a liberdade” e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolas Dings.

PARA LER O ESPINOSA-DE-DELEUZE: UMA INTERPRETAÇÃO HISTORIOGRÁFICO-FILOSÓFICA (OU A HISTÓRIA DA FILOSOFIA NOS VOOS DA VASSOURA DA BRUXA)

Guilherme Almeida Ribeiro

Professor, Instituto Superior de Educação do Estado do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil

guilhermealm@gmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é delimitar e restituir, de modo sistemático, os eixos argumentativos decisivos que permitem conceder um grau de coerência interna à célebre interpretação *expressiva* de Gilles Deleuze (1925-1995) acerca da filosofia de Espinosa. Trata-se, inicialmente, de examinar o quanto a leitura deleuziana de Espinosa retrata um momento peculiar e único das relações que Deleuze, ao longo de pelo menos três décadas, estabeleceu com a história da filosofia. Em seguida, pretendemos demonstrar a partir de quais ordenamentos conceituais – construídos de maneira não-hierárquica, segundo Deleuze – a tese de uma necessidade prática intrínseca ao processo de constituição ontológica na Ética de Espinosa é sustentada dentro do viés de uma filosofia da diferença.

PALAVRAS-CHAVE: Gilles Deleuze (1925-1995), Espinosa, História da Filosofia, Filosofia Francesa, Filosofia da Diferença, Expressão

Será na sua tese complementar de doutorado, concluída em 1968 e intitulada *Spinoza et le problème de l'expression*¹, que Gilles Deleuze (1925-1995) se dedicará de uma forma mais sistemática à filosofia de Espinosa. Além disso, façamos notar que logo em seguida – em 1970 – Deleuze editará uma coletânea de textos escolhidos do filósofo holandês² que fará parte de uma trama relativamente peculiar. Dando provas da alegada “lenta modéstia”³ que cadenciaria a relação deleuziana com a história da filosofia, esta pequena obra de introdução ao pensamento de Espinosa será reformulada e republicada, após onze anos de sua primeira edição, com o título modificado para *Spinoza: Philosophie Pratique*⁴, onde serão suprimidos os extratos das obras de Espinosa e, em seu lugar, acrescentados três capítulos redigidos por Deleuze, incluindo um capítulo importante para a compreensão do retrato deleuziano do filósofo, nomeado “Espinosa e nós”, já anteriormente publicado em um volume da *Revue de Synthèse* de 1978. Pode-se dizer que, permeando a história “editorial” deste pequeno livro, há no referido trajeto cronológico o testemunho de uma discreta metamorfose de algumas das ambições interpretativas do filósofo francês, cujos pontos notáveis sintetizarão as variações de ênfase e as muitas inflexões que se encontram distribuídas, na verdade, em diversos retratos deleuzianos de

1 DELEUZE (1968). Nossas citações serão remetidas à edição espanhola: DELEUZE (2002a) *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción de Horst Vogel. Madrid: Editora Nacional. (Nossa tradução)

2 DELEUZE (1970) (Edição em português: DELEUZE (s/d) *Espinoza e os signos*. Tradução de Abílio Ferreira. Porto: Editora Rés).

3 “Antes de entrar na Filosofia, é preciso tanta, mas tanta precaução! Antes de conquistar a “cor” filosófica, que é o conceito. Antes de saber e de conseguir criar conceitos é preciso tanto trabalho! Eu acho que a história da Filosofia é esta lenta modéstia” DELEUZE & PARNET (2004).

4 DELEUZE (1981) Em português: DELEUZE (2002b) *Espinoza – filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins, São Paulo: Editora Escuta.

Espinosa, caso tenhamos em conta as mais de três décadas da extensa produção bibliográfica de Deleuze. Nesse sentido, por exemplo, de *Diferença e Repetição* (1968) até *O que é a filosofia?* (1991), Espinosa é invariavelmente apresentado por Deleuze como um pensador dos mais decisivos para uma filosofia pautada pelos princípios da imanência e da univocidade; o que não impedirá, nem mesmo irá contradizer, o que se dará no interior de outra de suas obras escritas a “quatro mãos”, com Felix Guattari, *Mil Platôs* (1980), onde será realçada a potência política da Ética como etologia, mediante uma leitura pormenorizada da doutrina espinosana das noções comuns.

Entendemos como fundamental, no que se refere à constituição da interpretação deleuziana de Espinosa, ressaltar um aspecto também observado pelo excelente estudo de Michael Hardt sobre a trajetória filosófica de Deleuze, quando o autor argumenta que há aí “uma certa modéstia e precaução que não identificamos em nenhum outro lugar” (HARDT, 1996, p.101) da obra do filósofo francês. Com efeito, nos *Diálogos com Claire Parnet*, assim como na famosa “Carta a um crítico severo”, Deleuze insistirá sempre em reafirmar um caráter formativo, mas também liberador e de permanente inacabamento, em sua aproximação incessante ao sistema espinosista:

Foi sobre Espinosa que trabalhei mais seriamente segundo as normas da história da filosofia, mas foi ele que mais me provocou o efeito de uma corrente de ar que sopra nas nossas costas cada vez que o lemos, de uma vassoura de bruxa que nos faz cavalgar. Espinosa. Ainda não começamos a compreendê-lo, e eu não mais do que os outros (DELEUZE & PARNET, 2004, p. 26).

De um lado, portanto, há o intuito manifesto de Deleuze em ler um filósofo segundo as normas da história da filosofia. Por outro lado, e não menos importante, há a afirmação latente de uma “corrente de ar” e

de “uma vassoura de bruxa” – em outras palavras, como o próprio Deleuze irá notar em outra ocasião: “como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou que se sabe mal?” (DELEUZE, 1988, p.10). Nesse sentido, ao escrever sobre Espinosa como que tensionado pelos dois vetores acima referidos, parece-nos que Deleuze dá provas da existência de uma extremidade do saber que só se concretiza na medida em que nos valem da escrita como o limite tênue e volátil onde a ignorância e o aprender se intercambiam e se transformam um no outro.

Se o trabalho de Deleuze sobre Espinosa é aquele em que, segundo o filósofo francês, mais se deu conforme “as normas da história da filosofia”, cabe evidentemente nos perguntarmos a quais normas exatamente ele se refere. Quanto a isto, a nosso ver, *Spinoza et le problème de l’expression* – lembrando novamente se tratar de uma tese complementar de doutorado – é, de fato, um estudo cujo estilo é especialmente marcado pelas exigências universitárias, a exemplo da destacada presença de notas defensivas que antecipam críticas, das inúmeras advertências e das notas de rodapé que cotejam estudos anteriores acerca dos temas examinados em cada capítulo. Por exemplo, reconhecendo que “ao propor a imagem de um Espinosa escotista e não cartesiano, nos arriscamos a cair em certos exageros” (DELEUZE, 2002a, p.52), Deleuze faz observar que ele não despreza os cânones acadêmicos quando propõe algumas hipóteses mais audaciosas à interpretação do espinosismo. Contudo, é necessário enfatizar que o tom de cautela adotado por Deleuze não parece dizer respeito a uma possível hesitação quanto aos argumentos decisivos de sua leitura de Espinosa, mas ao cumprimento de uma exigência específica do discurso universitário, no sentido de controlar o uso do discurso indireto livre, isto é, em se demarcar de modo mais nítido o lugar de “quem fala?” no desenvolvimento do texto. Naquilo que o aproxima dos tribunais da razão, o aparato universitário

é, evidentemente, avesso à impessoalidade. Tem-se, portanto, neste caso, um estilo de historiografia filosófica menos heterodoxo do que o praticado por Deleuze, à guisa de exemplo, em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), onde os lugares de comentador e comentado se sobrepõem e se insinuam um sobre o outro de forma mais notável. Cumpre acenar, a propósito, que uma primeira confissão de admiração de Deleuze por Espinosa, mesmo que de forma sucinta, encontrava-se já aí, em *Nietzsche e a Filosofia*, por ocasião de se evocar a concepção espinosana do corpo:

Espinosa abriu um caminho novo para as ciências e a filosofia. Nem mesmo sabemos o que pode um corpo, dizia ele; falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso, mas não sabemos de que é capaz um corpo, quais são suas forças nem o que elas preparam (DELEUZE, 1976, p.32).

É certamente nutrindo-se das avaliações em retrospectiva, cujas variadas ênfases, por sua vez, possibilitam incontáveis perspectivas quanto ao trajeto que se percorreu, que Deleuze chegará a declarar, em uma entrevista concedida a François Ewald em 1988, a “grande identidade Espinosa-Nietzsche” como um vetor de empuxo determinante em seus estudos de história da filosofia:

Com efeito, eu comecei com livros de história da filosofia, mas todos os autores de que me ocupei tinham do meu ponto de vista alguma coisa em comum. E tudo isso tendia para a grande identidade Espinosa-Nietzsche (ESCOBAR, 1991, p.9).

Entendemos que a fórmula da “grande identidade Espinosa-Nietzsche” a qual Deleuze se refere não diz respeito a um gosto subjetivo por aproximações meramente biográficas, nem envolve um esforço artificial por assimilar forçadamente filósofos distintos – como se mais fundamental

que toda diferença fosse uma suposta identidade essencial oculta. Menos ainda julgamos se tratar da identidade entre filosofias, ainda que, objetivamente, possamos encontrar afinidades notáveis entre elas. A rigor, trata-se de uma identidade *produzida entre* dois filósofos e afirmada por meio de uma terceira perspectiva, que concerne ao próprio Deleuze. *Um, dois* ou *três* são modos de dizer que não devem obscurecer a compreensão de que cada *um* já são vários. É nesse sentido que se pode apreender, por exemplo, a escrita de Deleuze, notadamente em sua tese complementar de doutorado sobre Espinosa, a partir de um duplo movimento cujos entrelaces se efetuam de maneira quase indiscernível: ela pode ser lida como uma monografia que prefigura a futura tematização deleuziana da imanência, porque torna a *expressão* um conceito central que permite pensar a univocidade do ser de uma forma que una, sem hierarquização, as determinações fundamentais de uma ontologia, de uma teoria do conhecimento e de uma teoria da ação política; mas, sob outro ângulo, ela se mostra como uma audaz, embora sutil, subversão dos critérios canônicos de interpretação dos textos de Espinosa, ao propor retificar equívocos sobre filósofo holandês, ainda que sob o risco de introduzir termos reconhecidamente ausentes, ao menos no sentido literal, na obra espinosana. É assim, por exemplo, sustentando que “Espinosa restaurou a distinção formal, assegurando-lhe, inclusive, um alcance que não havia em Scot” (DELEUZE, 2002a, p.51), que Deleuze antecipará a objeção segundo a qual o autor da *Ética* e do *Tratado Teológico-Político* não emprega este termo, explicando porque entende que o termo “distinção real” simplesmente foi preferido:

Perguntar-se-á aqui por que Espinosa não emprega jamais esse termo, falando somente em distinção real. É que a distinção formal é certamente uma distinção real. Além disso, Espinosa tinha todas as vantagens ao utilizar um termo que Descartes, pelo emprego que dele havia feito, havia de alguma maneira neutralizado teologicamente; o termo “distinção real” permitia, pois, as maio-

res audácias, sem ressuscitar antigas polêmicas que sem dúvida Espinosa julgava inúteis e, inclusive, prejudiciais (Verdadeiramente não há lugar para se perguntar se Espinosa leu Duns Escoto. É pouco verossímil que haja lido. Porém conhecemos, ainda que não seja senão pelo inventário do que foi sua biblioteca, o gosto de Espinosa pelos tratados de metafísica e de lógica, do tipo *quaestione disputatae*; pois bem, esses tratados contêm sempre exposições da univocidade e da distinção formal escotistas. Tais exposições formam parte dos lugares comuns da lógica e da ontologia dos séculos XVI e XVII). (DELEUZE, 2002a, p.52)

Concluimos que – seja por um ângulo que priorize este primeiro estudo de Deleuze sobre Espinosa sob a forma de uma prefiguração de sua produção posterior com Guattari, seja enfatizando suas incidências no campo historiográfico-filosófico –, o essencial, por ora, é reter que se trata aí da proposta de uma restituição ou mesmo uma reformulação do tema da univocidade do ser sob a forma da imanência. Nesta perspectiva, com Espinosa, deixa de ser incongruente, para Deleuze, falar da univocidade do ser, porque o ser pode se dizer em um só e mesmo sentido da substância, que é em si e causa de si, e dos modos, que são nela e causados por ela, posto que o efeito nada mais é do que a causa modificada:

Com Espinosa, a univocidade se converte em objeto de afirmação pura. A mesma coisa, *formaliter*, constitui a essência da substância e contém as essências do modo. É, pois, a ideia de causa imanente aquela que, em Espinosa, toma o lugar da univocidade, liberando esta da indiferença e da neutralidade que mantinham em uma teoria da criação divina. E é na imanência que a univocidade encontrará sua fórmula propriamente espinosista: Deus se supõe causa de todas as coisas *no mesmo sentido* em que se supõe causa de si (DELEUZE, 2002a, p.53, grifos itálicos no original)

Ao fazer do pensamento da imanência a pulsação fundamental do desenvolvimento espinosista, Deleuze argumenta que tal pensamento não

é redutível a uma combinação doutrinal rígida e imóvel: “geralmente, começa-se pelo primeiro princípio de um filósofo. Mas o que conta é tanto o terceiro, o quarto ou quinto princípio” (DELEUZE, 2002b, p.127). Isto é, trata-se de se produzir dinamicamente, em vez de se reproduzir estaticamente, o movimento pelo qual uma filosofia se tornou o que ela é – segundo Deleuze é “tentar perceber e compreender Espinosa pelo meio” (DELEUZE, 2002b, p.127), um meio vital que, em última análise, é irredutível a uma arquitetura sistêmica. Conforme comenta Pierre Macherey a este respeito:

O “meio” de um filósofo, se refletirmos aí, pode ser duas coisas. Primeiro, (...) o elemento em comunicação com o qual seu pensamento se produz, qualquer coisa que se parece com o que Foucault tinha chamado de episteme, ou seja, um campo de problemas, ou uma nova maneira de colocar as questões filosóficas, tenho o fato de colocar estas questões um valor em si mesmo, independentemente das soluções que lhes podem ser atribuídas (...) O “meio” de um filósofo é também aquilo que no seu pensamento não constitui nem o seu objetivo final nem seu primeiro princípio, mas que liga ambos, separando-os: pegar Espinosa pelo meio é renunciar a acompanhar o seu caminho passo a passo, do momento em que começa seu discurso até aquele em que ele termina, já que nenhum discurso filosófico nem começa nem acaba verdadeiramente, mas é, precedendo-o, apreendê-lo diretamente no ponto central de onde surgem os seus problemas (ESCOBAR, 1991, p. 62).

Nesse sentido, Deleuze insistirá, quanto a Espinosa, que o “ponto central de onde surgem os seus problemas” implica necessariamente uma dimensão prática, *pari passu* com a dimensão teórica. Conforme veremos adiante, este é um aspecto importante de sua leitura de Espinosa que não pode ser subestimado, sob pena de se perder o essencial na compreensão da restituição deleuziana. Cumpre não perder de vista que Deleuze defenderá sempre um curioso privilégio de Espinosa:

Há um curioso privilégio de Espinosa, algo que só ele parece ter alcançado. É um filósofo que dispõe de um extraordinário aparelho conceitual, extremamente avançado, sistemático e sábio; e contudo ele é, no nível mais alto, o objeto de um encontro imediato e sem preparação, tal que um não-filósofo, ou ainda alguém despojado de qualquer cultura, pode receber dele uma súbita iluminação, um “raio”. É como se a gente se descobrisse espinosista, a gente chega no meio de Espinosa, é arrastado, levado ao sistema e à composição (...) Um historiador da filosofia tão rigoroso como Victor Delbos ficou impressionado com este traço: o duplo papel de Espinosa, por um lado uma leitura sistemática à procura da ideia de conjunto e da unidade das partes, mas por outro, ao mesmo tempo, a leitura afetiva, sem ideia de conjunto, onde se é levado ou colocado, posto em movimento ou em repouso, agitado ou acalmado dependendo da velocidade desta ou daquela parte (DELEUZE, 2002b, p.134).

Partindo das considerações delineadas até o momento, voltemos agora, mais detalhadamente, do ponto de vista interno, à tese complementar de doutorado de Deleuze sobre Espinosa, *Espinosa e o problema da expressão*. Antes mesmo de adentrá-la, vemos que a ideia de expressão é destacada já em seu título, insinuando o ponto central que ela ocupará em toda a argumentação de Deleuze – assim como seu estatuto problemático. Ora, a ideia de expressão em Espinosa não configura uma doutrina de caráter analítico, nem nada parecido: “a ideia de expressão em Espinosa não é nem objeto de definição nem de demonstração” (DELEUZE, 2002a, p.13). Deleuze deixa isto notadamente claro na introdução e na conclusão de *Espinosa e o problema da expressão*. Contudo, o que pode soar espantoso é que a maneira pela qual Deleuze faz os conceitos espinosanos trabalharem encontra na ideia de expressão seu elemento dinâmico decisivo, cuja valorização permite que se apreenda Espinosa “pelo meio” – nos dois sentidos de “meio”, tal como enunciados anteriormente pela citação de Pierre Macherey. Caberá a nós, por ora, fazer valer que “pensar é sempre seguir uma linha de fuga

do vôo da bruxa”⁵ (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p. 59) e esmiuçar os fios pelos quais, segundo Deleuze, a ideia de expressão no texto de Espinosa é conduzida menos a uma teoria da expressão do que a uma prática efetiva da mesma. Em uma das aulas do curso sobre Espinosa que oferece em 1981 em Vincennes, Deleuze adverte:

Insisto nisto porque quisera, também, que vocês extraíssem as regras para a leitura de todo filósofo. Ele não dirá, assinalemos. Não tem que explica-lo. Uma vez mais, insisto: não se pode fazer as duas coisas ao mesmo tempo. Não se pode, ao mesmo tempo, dizer algo e explicar o que se diz. É por isso que as coisas são muito difíceis. Bom, não é Spinoza quem tem que explicar o que diz Spinoza; Spinoza tem que fazer algo melhor: tem que dizer algo. Agora, explicar o que diz Spinoza, não está mal, mas não vai longe. Isto não pode ir muito longe. Por isso é que a história da filosofia deve ser extremamente modesta. Ele não nos dirá: “vejam vocês como se correspondem meus três gêneros de conhecimento e as três dimensões do indivíduo”. Não é ele que deve dizê-lo. Mas nós, em nossa modesta tarefa, é que temos que dizê-lo (DELEUZE, 2012, p.241).

Cumprir destacar ainda que a já referida “ausência” de um conceito de expressão, à maneira de uma definição analítica, na obra de Espinosa,

5 A associação se faz aqui evidente ao personagem de Malamud em “O Homem de Kiev”, que Deleuze cita na epígrafe de *Espinosa – filosofia prática*. Ao ser perguntado sobre as razões que o levaram a ler Espinosa, o personagem nega que tenha sido pelo fato dele ser judeu, mas por ocasião de uma descoberta casual que, no entanto, o modificou definitivamente: “Mais tarde, li algumas páginas, em seguida, continuei como se um vento forte me impulsioneasse pelas costas. Não compreendi tudo, como lhe falei, mas quando tocamos em tais ideias é como se segurássemos uma vassoura de feiticeira. Eu não era mais o mesmo...” (MALAMUD, “L’homme de Kiev”, Éditions du Seuil, p.75-76 apud DELEUZE, 2002b, p.7). Conforme já tivemos oportunidade de verificar, Deleuze, nos *Diálogos* com Claire Parnet, fala de sua admiração por Espinosa de forma muito parecida ao personagem de Malamud (cf. p. 26).

dá lugar a uma forma operatória que, conforme bem sintetiza Macherey, “sem ser a de um conceito objetivado, remete ao fato mesmo de conceitualizar. Essa forma é a do verbo *exprimere*” (MACHEREY, 1992, p.12-13). Todavia, há uma ordem na expressão, uma ordem que vai da causa ao efeito, e que antes de ser uma produção do homem (Natureza naturada), deve ser considerada como uma expressão de Deus (Natureza naturante). A fim de, aos poucos, demonstrar como a prática da expressão em Espinosa não se confunde com um modelo pautado na Representação – expressar não é representar – Deleuze adverte, de início, que a expressão “não define nem a substância nem o atributo, porque esses já estão definidos. Nem tampouco Deus, cuja definição pode passar de toda referência à expressão” (DELEUZE, 2002a, p.8). O que implica, em um primeiro passo, desfazer a confusão entre o infinito e o indeterminado, afastando qualquer proximidade ao modelo de emanção ou degradação do ser na interpretação da relação da substância com seus modos. Conforme observa Hardt:

Devemos observar de pronto uma ressonância bergsoniana nessa problemática. As conexões entre o bergsonismo e o espinozismo são bem conhecidas e, embora não encontremos referências diretas no texto, podemos estar certos de que Deleuze é sensível aos traços comuns às duas filosofias. Todavia, Deleuze articula as duas doutrinas de forma rara e complexa. Com efeito, ele utiliza a abertura da *Ética* como uma releitura de Bergson: apresenta as provas da existência de Deus e da singularidade da substância como uma extensa meditação sobre a natureza positiva da diferença e sobre a fundação real do ser (HARDT, 1996, p.106).

A observação de Hardt é justa se tivermos em conta que Deleuze dedica todo o começo do primeiro capítulo⁶ de *Espinosa e o problema da expressão* ao exame da crítica espinosana dos tipos de distinção, cujo núcleo demonstrativo reside em negar a distinção numérica enquanto uma distinção real. Lembremos que a ontologia fundamental de Espinosa envolve a afirmação da substância como absolutamente infinita e, portanto, constituída por uma infinidade de atributos *realmente distintos*; por sua vez, os atributos são formas comuns que não mudam de natureza, sejam eles afirmados do ser absolutamente infinito, sejam ditos dos seres finitos. Os atributos se dizem formalmente em um mesmo sentido (em si) da substância e dos modos, estes sim, afirmados em outra coisa. Quanto a esta controvérsia, acerca do tipo de distinção que convém ao domínio da substância, Deleuze contrapõe a concepção de Espinosa à concepção de Descartes. Na concepção cartesiana, existem substâncias que compartilham o mesmo atributo, ou seja, há distinções numéricas que são consideradas reais. Segundo Deleuze, na metafísica de Descartes

[...] o atributo constitui a essência da substância que qualifica, porém em menor medida constitui também a essência dos modos, que se referem às substâncias de igual atributo. Este duplo aspecto gera grandes dificuldades ao cartesianismo. Somente podemos reter sua consequência: que há substâncias de igual atributo. Em outras palavras, há distinções numéricas que são ao mesmo tempo reais ou substanciais (DELEUZE, 2002a, p. 21).

Deleuze irá mostrar como Espinosa se opõe a estas conclusões de Descartes, e a partir de duas visadas. Primeiramente, argumentando que a distinção numérica jamais é real, para depois, no caminho inverso, apontar

6 Cf. DELEUZE, 2002a, p. 19-30 (“Las triadas de la substancia: distinción numérica y distinción real”).

que uma distinção real nunca é numérica. Vejamos. A primeira demonstração de Espinosa reside na definição da causalidade interna da substância, da substância como *causa sui*. O número exige uma causa exterior a qual ele remete, isto é, a distinção numérica envolve uma limitação que convoca a uma causalidade externa. Para Espinosa, em tudo aquilo de cuja natureza pode haver vários indivíduos deve haver uma causa externa para que possa promover sua existência, o que se mostra incompatível com a definição mesma de substância. Em suma, a distinção numérica pertence ao domínio dos modos, jamais podendo ser uma distinção real. Mais fundamental, entretanto, serão as consequências da demonstração que se dá no caminho inverso: Espinosa irá concluir que, se os atributos correspondem a uma mesma substância (distinção não numérica), isto implica dizer que o grau de realidade de uma coisa é proporcional aos atributos que ela envolve – daí a definição espinosana de Deus, *ens realissimum*, como um ser que consiste numa infinidade absoluta de atributos. Deve-se ter em alta conta a advertência de Michael Hardt chamando a atenção que “enquanto as interpretações tradicionais geralmente identificam a substância em Espinosa com o número um ou com o infinito, Deleuze insiste que a substância é completamente removida do domínio do mundo” (HARDT, 1996, p. 107).

A esta altura, duas necessidades de ordem conceitual se impõem no desenvolvimento de *Espinosa e o problema da expressão*: o sentido da introdução realizada por Deleuze do termo ‘distinção real’ (conforme já dito, ausente *ipis literis* no corpo textual da *Ética*) e a concepção renovada de atributo (marcando sua oposição à concepção de Descartes, igualmente decisiva na leitura deleuziana de Espinosa).

É verossímil acreditar que Deleuze introduz o termo distinção real no debate de Espinosa com as doutrinas escolásticas e cartesianas da substância como forma de enfatizar uma relação fundamental entre ontologia

e filosofia da diferença. Pois devemos ter em conta que a distinção real escolástica e cartesiana é uma diferença externa, fundada na negação: existe uma diferença *entre* A e B. Por sua vez, Deleuze avalia que Espinosa passa longe de tal concepção da diferença meramente exterior, negativa e específica, ao colocar a distinção real em si própria, no seio da substância absolutamente infinita, uma diferença interna (“diferença em” ao invés de “diferença entre”):

Dissociada de toda distinção numérica, a distinção real é levada ao absoluto. Ela se torna capaz de expressar a diferença *no ser*, trazendo consigo a reelaboração das demais distinções (DELEUZE, 2002a, p.28).

Ao restituir a filosofia de Espinosa, Deleuze o faz realçando um aspecto renovador da concepção de causalidade interna. Como já pudemos fazer notar anteriormente, para Deleuze, a distinção real do ser é animada por uma dinâmica causal interna, cuja positividade de seu devir sustenta não só o ser em si (o ‘é’ de ‘tudo aquilo que é’), como as diferenças que concretizam sua atualização. Sem mediação externa, a diferença deixa de ser um suporte para a distinção numérica dos modos, para em si mesma ser conduzida ao absoluto. Tem-se aí uma das chaves que abrem caminho para uma prática da expressão em Espinosa, tal como a restitui Deleuze: uma perspectiva genética pautada na distribuição horizontal, imanente e não-hierárquica dos conceitos de substância, atributos e modos. Segundo Deleuze, pode-se esquematizar esta dinâmica em dois níveis:

Cada atributo exprime uma essência, mas exprime em seu gênero a essência da substância; e a essência da substância envolvendo necessariamente a existência, pertence a cada atributo exprimir, com a essência de Deus, sua existência eterna. Nós devemos, portanto, distinguir um segundo nível de expressão, um tipo de ex-

pressão da expressão. Em primeiro lugar, a substância se exprime nos seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Mas, em segundo lugar, por sua vez, os atributos se exprimem: eles se exprimem nos modos que deles dependem, e cada modo exprime uma modificação [...] o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas (DELEUZE, 2002a, p.8).

Nesta perspectiva, as redefinições do conceito e do papel do atributo ocupam um destaque privilegiado. Espinosa, na introdução da *Ética*, define o atributo como aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela. Deleuze será bastante minucioso e cuidadoso em fazer ver que não se trata aí de um viés idealista ou subjetivista em Espinosa, visto que, para ser coerente com o conjunto geral da *Ética* espinosana, o atributo da substância não é assimilável ao da gramática. Isto é, sendo um elemento expressivo da essência da substância, o atributo não é atribuído à substância, mas *atribuidor*: “os atributos em Espinosa são formas dinâmicas e ativas. Eis, por conseguinte, o que parece essencial: o atributo não é mais atribuído, ele é de certo modo atribuidor. Cada atributo exprime uma essência, e lhe atribui à substância” (DELEUZE, 2002a, p.33). Nesse sentido, a ênfase recai sobre o atributo enquanto uma atividade ou ação expressiva, o que o torna mais próximo a um verbo do que a um adjetivo; quando o entendimento do homem afirma alguma coisa de outra coisa, este entendimento é ele também parte da potência infinita de uma substância singular. Por isso, Deleuze também dirá que “os atributos em Espinosa são verdadeiros verbos, tendo um valor expressivo: dinâmicos, eles não são mais atribuídos a substâncias variáveis, eles atribuem alguma coisa a uma substância única” (DELEUZE, 2002a, p.33). O sentido que Espinosa dá ao atributo (“Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”, *Ética*, livro I, definição 4) não deve ser

confundido com uma representação do espírito ou de uma aplicação de seu juízo. O atributo não é, portanto, um conceito atribuído pelo entendimento a uma espécie de substrato que seria acrescido de um predicado. É nesse sentido que Deleuze chama a atenção para o fato de Espinosa se valer de um vocabulário cartesiano mas não subscrever a concepção cartesiana de atributos hierarquicamente distribuídos como principais, os quais, por oposição a outras qualidades de uma coisa qualquer, conteriam o conhecimento da essência de uma substância. Espinosa não dá ao atributo um sentido predicativo de atribuição pelo pensamento de uma qualidade tal ou qual. Em suma, conforme já dito, sobre o atributo Deleuze dirá que ele não é *atribuído*, mas *atribuidor*.

De todas as formas a teoria espinosista da ideia de Deus é demasiado original para fundar-se sobre um simples axioma ou se reclamar de uma tradição (...) Pois bem, deste ponto de vista, a noção de expressão desempenha um papel determinante. Deus não se expressa sem se compreender na medida em que se expressa. Deus não se expressa formalmente em seus atributos sem se compreender objetivamente em uma ideia. (...) Por isso, a partir da definição de atributo, Espinosa se referia a um entendimento capaz de perceber. Não que o atributo seja “atribuído” por um entendimento: a palavra “perceber” indica suficientemente que o entendimento não recolhe nada que não exista em sua natureza (DELEUZE, 2002a, p. 83).

É porque Deus tem por natureza uma infinidade de atributos, dos quais cada um expressa uma essência infinita, que se deduz dessa natureza expressiva que Deus também se compreende ao se expressar e que, ao se compreender, “produz todas as coisas que ‘caem’ sob um entendimento infinito” (DELEUZE, 2002a, p. 83). Evidentemente, a substância se diferencia – contudo, qualitativamente e jamais numericamente. A distinção numérica pertence ao domínio modal. Espinosa afirmara que na Natureza existem apenas atributos e modos, sendo os atributos aqueles que exprimem

a essência no mesmo sentido que é dito da substância. Também é conhecida sua conclusão quanto à legitimidade de se supor infinitos atributos à substância, sendo os limites do “modo homem” os que constituem uma natureza que só é capaz de recolher os efeitos de dois deles: o pensamento e a extensão. Tornamos a reencontrar o problema quanto à compreensão do papel do atributo em uma gênese dupla, afinal ele *constitui* a essência da substância, ao mesmo tempo em que *contém* a essência dos modos. A interpretação deste duplo papel do atributo, em uma concepção que afirma a univocidade do ser, é decisiva para alcançar a especificidade da leitura deleuziana em *Espinosa e o problema da expressão*.

A partir daí, é precisamente a tríade completa do modo e a consideração do papel do corpo nos gêneros de conhecimento que pensamos melhor articular os temas ontológicos às questões éticas no retrato deleuziano de Espinosa. Quanto ao que Deleuze nomeia por tríade ‘expressiva ou completa’ do modo ela “se apresenta assim: uma essência de modo expressa uma relação característica; essa relação expressa um poder de ser afetado; esse poder é preenchido por afecções variáveis, como essa relação, e efetuado por partes que se renovam” (DELEUZE, 2002a, p. 197). Visto não haver nessa dinâmica expressiva pensada por Espinosa nenhuma correspondência no sentido de uma “correspondência final ou harmonia moral”, mas tão somente “a concatenação necessária dos diferentes efeitos de uma causa imanente”, trata-se aí, para Deleuze, menos de uma “metafísica das essências” do que uma *física da relação essência-existência*: “física da quantidade intensiva que corresponde às essências de modo, física da quantidade extensiva, isto é, mecanismo pelo qual os modos passam à existência, conjugando as variações da potência de agir” (DELEUZE, 2002a, p. 198). As essências de modos são partes intensivas da potência contida no atributo, mas não são causas da existência do modo: “por conseguinte, a existência do modo

têm como causa um outro modo” (DELEUZE, 2002a, p.167). Uma essência de modo será concebida através de um grau determinado de intensidade, enquanto sua existência se dará quando ele possuir um grande número de partes extensivas que correspondem a seu grau de potência. Conforme exemplifica Deleuze: “a bolha de sabão, que existe em um dado momento, tem necessariamente uma essência eterna, sem a qual ela não existiria (...). A bolha de sabão tem de fato uma essência, mas não cada parte do conjunto infinito que a compõe sob certa relação. Em outros termos, em Espinosa não há modo existente que não seja atualmente composto ao infinito, qualquer que seja sua essência ou seu grau de potência” (DELEUZE, 2002a, p.177). Isto não significa que há passagem necessária da essência à existência do modo, nem que a essência do modo crie o modo existente. A expressão de Espinosa não é uma criação finita do infinito. É tão-somente a constituição de relações características que dão conta da existência do modo, isto é, os modos existentes explicam o atributo, “cada modo existente explica o atributo sob a relação que o caracteriza, de uma maneira que se distingue extrinsecamente das outras formas sob outras relações” (DELEUZE, 2002a, p.183).

Recapitulando, podemos resumir esta tríade expressiva dos modos entendendo sua essência como um grau de potência que se expressa em uma relação característica, a qual subsume as partes extensivas, constituindo a existência do modo. Tal formulação da tríade expressiva do modo é apresentada por Deleuze como uma introdução à tematização do papel do corpo nos três gêneros de conhecimento de Espinosa. Deleuze desenvolve a sequência de sua leitura de Espinosa enfatizando a necessidade de se precisar com a devida atenção o papel do corpo, porquanto a “expressão na Natureza jamais é uma simbolização final, senão sempre e em todas as partes uma *explicação* causal” (DELEUZE, 2002a, p.198). Destacando uma

conhecida passagem dos primeiros escólios do livro III da *Ética* – “ninguém, na verdade, até o presente, determinou o que pode o Corpo, a experiência não ensinou a ninguém (...), efetivamente ninguém conheceu a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções” (ESPINOSA, 1973, p.186) – Deleuze lembra que, para entender coerentemente esta sentença de Espinosa em sua articulação ao restante da *Ética*, o conhecimento desta estrutura não deve ser conduzido nos termos da espontaneidade da potência de agir, mas sim em termos do poder de ser afetado ativamente:

Em suma, uma relação não é separável de um poder de ser afetado. De modo que Espinosa pode considerar como equivalentes duas questões fundamentais: Qual é a estrutura (fábrica) de um corpo? Que pode um corpo? A estrutura de um corpo é a composição de sua relação. O que pode um corpo é a natureza e os limites de seu poder de ser afetado (DELEUZE, 2002a, p.185).

Vejamos como esta tematização do corpo em Espinosa se exprime em relação aos gêneros de conhecimento. Conforme já dissemos, entendemos que é esta articulação que nos oferece a passagem da ontologia para a filosofia prática no interior da leitura efetuada por Deleuze. O primeiro gênero de conhecimento remete a um tipo de ideia, a ideia-afecção. Sendo as afecções uma “mistura de corpos”, isto é, a ação de um corpo sobre outro, a ideia-afecção apenas indica o estado da modificação dos corpos em uma constituição atual, não explicando a natureza dos corpos afetados. Deleuze dirá que elas são signos indicativos, aquém da expressão, tal como no famoso exemplo de Espinosa: o sol é visto como um disco plano localizado a duzentos pés de distância. Segundo Deleuze:

Tais ideias são *signos*: elas não se explicam por nossa essência ou potência, mas indicam nosso estado atual e nossa impotência de

nos subtraímos a uma impressão; elas não expressam a essência do corpo exterior, mas indicam a presença desse corpo e seu efeito sobre nós (DELEUZE, 2002a, p.125).

O primeiro gênero de conhecimento é aquele cujo fundamento, portanto, reside no fato das ideias de afecção só nos proporcionarem um conhecimento das coisas por seus efeitos em uma mistura de corpos, ideias separadas das causas da mistura: ideias inadequadas, no sentido de serem uma “impressão que ainda não é expressão, a indicação que não é explicação” (DELEUZE, 2002a, p.123) . Neste nível, o poder de ser afetado é preenchido por afecções passivas, relacionando-se apenas com a potência de sentir ou sofrer a ação (*puissance de pâtir*). O poder de sofrer nada afirma, porque nada expressa; do ponto de vista ético, ele demonstra o grau mais baixo de nossa potência de agir. Deleuze formula a seguinte relação: o poder de ser afetado varia amplamente de acordo com sua composição; ao ser preenchido por afecções passivas, ele é reduzido a seu mínimo, ao passo que através das afecções ativas ele é elevado a seu máximo. Assim, conclui-se pela equivalência entre o primeiro gênero de conhecimento e a ordem dos encontros casuais e fortuitos na Natureza, isto é, “uma ordem de conveniências e desconveniências parciais, locais e temporárias. Os corpos existentes se encontram pouco a pouco por suas partes extensivas. Pode acontecer que os corpos que se encontram tenham relações que se compõem segundo a lei (conveniência); mas também pode acontecer que, as duas relações não se compondo, um dos dois corpos seja determinado a destruir a relação do outro (desconveniência)” (DELEUZE, 2002a, p. 201). Os encontros serão avaliados por bons ou maus em função da composição da relação característica de um a outro, isto é, se há composição ou decomposição. Sendo assim, Deleuze conclui que o Mal em Espinosa não possui qualquer substancialidade:

Que é o mal? Não há outros males que a diminuição de nossa potência de agir e a decomposição de uma relação. Mesmo a diminuição de nossa potência de agir não é um mal senão porque reduz a relação que nos compõe. Reter-se-á do mal a seguinte definição: é a destruição, a decomposição da relação que caracteriza um modo. Consequentemente, o mal não pode ser suposto a não ser do ponto de vista particular de um modo existente: não há bem nem mal na Natureza em geral, porém há o bom e mau, o útil e o prejudicial para cada modo existente. O mal é o mau do ponto de vista de tal ou qual modo. Sendo nós mesmos homens, julgamos o mal de nosso ponto de vista; e Espinosa recorda frequentemente que se fala do bom e do mau considerando a exclusiva utilidade do homem (DELEUZE, 2002a, p. 210).

Nesse sentido, o que Espinosa denomina por afeto é exatamente o aumento ou a diminuição da potência de agir de um corpo e, paralelamente, tratando-se da alma, o aumento ou diminuição da potência de pensar, que é a potência de agir do atributo do pensamento. Mas antes de podermos abordar a interpretação deleuziana do controverso tema do paralelismo em Espinosa, devemos cuidar de esclarecer a relação entre afeto (*affectus*) e afecção (*affectio*). Embora Deleuze admita que o afeto seja um tipo de ideia de afecção, não considera que esta seja a forma mais rigorosa no estabelecimento de uma relação entre os dois conceitos. Para Deleuze, há uma diferença fundamental entre eles que concerne ao conteúdo mesmo da palavra “afecção”. O ponto de partida, neste caso, vem do seu uso, isto é, caso a atribuamos a Deus ou aos modos, ou em última análise, à eternidade da substância ou à duração dos modos:

Pois as afecções de Deus são os modos mesmos, essências de modos e modos existentes. Suas ideias expressam a essência de Deus como causa. Porém as afecções dos modos são como afecções de segundo grau, afecções de afecções: por exemplo, uma afecção passiva que suportamos não é senão o efeito de um corpo sobre o nosso. A ideia desta afecção não expressa a causa, isto é, a natureza

ou a essência do corpo exterior: indica melhor a constituição atual de nosso corpo, pelo tanto que nosso poder de ser afetado se encontra preenchido em tal momento. A afecção de nosso corpo é somente uma imagem corporal, e a ideia de afecção tal qual é em nosso espírito, uma ideia inadequada ou uma imaginação. Temos ainda outra espécie de afecções. De uma ideia de afecção que nos é dada se originam necessariamente afetos ou sentimentos (*affectus*). Estes sentimentos são eles mesmos afecções, ou ainda ideias de afecções de natureza original. Evitar-se-á atribuir a Espinosa teses intelectualistas que jamais foram as suas. Com efeito, uma ideia que temos indica o estado atual da constituição de nosso corpo; enquanto nosso corpo existe, dura e se define pela duração; seu estado atual não é, portanto, separável de um estado precedente com o qual se concatena em uma duração contínua. É por isso que, a toda ideia que indica um estado de nosso corpo está ligada necessariamente outra espécie de ideia que engloba a relação desse estado com o estado passado. Espinosa precisa: não se trata de uma operação abstrata, pela qual o espírito compararia dois estados. Nossos sentimentos, por eles mesmos, são ideias que englobam a relação concreta do presente com o passado em uma duração contínua: englobam as variações de um modo existente que dura (DELEUZE, 2002a, p.185).

Se, por um lado, é correto dizer que o afeto é um tipo de ideia, por outro lado, não se pode perder de vista uma diferença decisiva entre a afecção e o afeto, visto que, enquanto a afecção é um estado presente, o afeto engloba a variação de dois estados sucessivos no tempo. De maneira mais detalhada, a afecção diz respeito a um estado de corpo que ao ser afetado implica a presença do corpo que o afeta; já o afeto diz respeito à passagem de um estado a outro, considerando a variação correlativa dos corpos que o afetam. Há, portanto, segundo Deleuze, uma diferença de natureza entre as ideias de afecção e os afetos, ainda que os afetos possam ser representados como um tipo particular de ideias ou de afecções. Um afeto não pode ser reduzido à ideia, mas ele sempre supõe uma ideia ou a tem como causa. Por exemplo, o amor e o ódio supõem uma ideia, mesmo que confusa,

do objeto amado. A diferença de natureza está, primeiramente, no fato da ideia de afecção, considerada em sua realidade objetiva, ser representativa, enquanto os afetos não *representam* nenhum objeto. Em segundo lugar, a realidade formal da ideia tem em si mesma uma realidade intrínseca ou um grau de realidade, enquanto o afeto se dá no devir da passagem de um grau a outro. Desse modo, é possível afirmar que, sendo a afecção um estado, o afeto não é exatamente um estado, mas a variação contínua da potência de agir. Entende-se melhor, assim, porque Espinosa dirá da alegria que ela é uma mola propulsora ao conhecimento adequado: “a sensação da alegria aparece como a sensação propriamente ética; é para a prática aquilo que a própria afirmação é para a especulação” (DELEUZE, 2002a, p.185). O que nos leva ao segundo gênero de conhecimento na *Ética*, as noções comuns. Deleuze considera que “a maior parte da *Ética*, exatamente até o livro v, está escrita na perspectiva do segundo gênero de conhecimento” (DELEUZE, 2002a, p.256).

Vimos que no primeiro gênero de conhecimento as ideias de afecção são consequência de encontros fortuitos com outros corpos, caracterizando-as como ideias inadequadas, isto é, formadas sem relação com a causa. Na dimensão dos encontros ao acaso e das ideias inadequadas, a potência de agir é aumentada ou diminuída sem que se esteja jamais na posse formal desta potência. Assim, as paixões, sejam elas alegres ou tristes, dão testemunho essencialmente de uma “impotência”, no sentido da limitação da potência de agir, pois “elas não se explicam por nossa essência ou potência, mas pela potência de uma coisa exterior; assim, elas envolvem nossa impotência. Toda paixão nos separa de nossa potência de agir, enquanto nosso poder de ser afetado for preenchido por paixões, estaremos separados daquilo que podemos” (DELEUZE, 2002a, p. 204). As noções comuns, por sua vez, ao invés de resultarem da apreensão extrínseca de um corpo sobre

outro, são aquelas que nos dão conhecimento da causa, sendo necessariamente adequadas.

A nosso ver, cumpre precisar, a esta altura, a definição de “inadequadas” e “adequadas” na filosofia de Espinosa, sob pena de se confundir a ideia de adequação com a de correspondência. A doutrina da adequação em Espinosa se concilia progressivamente com a da univocidade do ser. Dando mostras do próprio procedimento que define a adequação, Espinosa sustenta sempre um esforço na distinção da ideia verdadeira daquilo de que ela é a ideia, isto é, seu “ideado”. Não é o caso de negar que toda ideia seja “ideia de”, mas de se colocar na perspectiva da ideia em si mesma, intrinsecamente. Seu caráter intrínseco é revelado pela aptidão que possuem em se ligar e se produzir umas às outras, considerando a conveniência total das essências de modo em função de uma causa imanente. Não é incoerente, entretanto, ressaltar que a definição de ideia verdadeira e de ideia adequada se confunde em muitos momentos no desenvolvimento da filosofia de Espinosa; mas, o que interessa, sobretudo, é ter em conta que, para Espinosa, é a adequação intrínseca da ideia que possibilita que ela seja verdadeira de um ponto de vista extrínseco. A “lente” conceitual de Espinosa se coloca na visão de se contrapor, portanto, a uma “cegueira” em relação ao processo de produção da ideia verdadeira. Conforme sumariza Deleuze, quanto a este ponto específico, a concepção de verdade como correspondência não nos dá qualquer definição, seja formal, seja material, do verdadeiro; ela propõe uma definição puramente nominal, uma designação extrínseca:

Espinosa não quer dizer simplesmente que os efeitos conhecidos dependem das causas. Ele quer dizer à maneira de Aristóteles que o conhecimento de um efeito depende ele mesmo do conhecimento da causa. Porém este princípio aristotélico se encontra renovado pela inspiração paralelística: que o conhecimento indo assim da causa ao efeito deve ser compreendido como a lei de um

pensamento autônomo, a expressão de uma potência absoluta da qual todas as ideias dependem. Conduz, pois, ao mesmo que dizer que o conhecimento da causa, ou que a ideia, tomada formalmente, “expressa” sua própria causa. *A ideia adequada é precisamente a ideia como que expressando sua causa.* (DELEUZE, 2002a, p. 112)

As noções comuns em Espinosa são o principal meio de produção de ideias adequadas, caso a apreendamos como um gênero de conhecimento que conduz a uma seletividade ética. A propriedade essencial das noções comuns para Espinosa é que por elas o espírito é levado pelo interior, isto é, pela causa, a compreender a conveniência e a inconveniência dos corpos. Contudo, Deleuze irá se preocupar, em especial, em ressaltar que existe uma diferença entre as noções comuns no que tange ao grau de universalidade de cada uma delas. Quanto mais universal for uma noção comum, menor será a sua utilidade prática do ponto de vista ético. As noções comuns mais universais são aquelas que tão-somente identificam uma similaridade sob um ponto de vista geral, envolvendo, por exemplo, algo que é comum a todos os corpos, tais como a extensão, o movimento e o repouso. Já aquelas noções comuns menos universais e mais úteis do ponto de vista ético são aquelas que expressam uma semelhança de composição entre corpos que convém imediatamente através de seus próprios pontos de vista: “através dessas noções comuns compreendemos as concordâncias entre os modos; elas vão além de uma percepção externa de concordâncias observadas ao acaso, para encontrar na similaridade de composição uma razão interna e necessária para aquele acordo de corpos” (DELEUZE, 2002a, p. 236). Para Deleuze, Espinosa não ataca o universal, nem critica os gêneros e as espécies por si mesmos: “deve se pensar que Espinosa ataca somente uma certa *determinação abstrata* do universal, dos gêneros e das espécies” (DELEUZE, 2002a, p. 236). Por sua vez, a determinação não-abstrata, ou seja, concreta, das noções comuns diz respeito à consideração de que elas “são

ideias que se explicam formalmente por nossa potência de pensar e que, materialmente, expressam a ideia de Deus como sua causa eficiente” (DELEUZE, 2002a, p. 239).

Nesse sentido, a primeira ideia adequada que se apresenta como possibilidade no âmbito das noções comuns é o conhecimento de algo de conveniente entre dois corpos. Porém, conforme adverte Deleuze, “há, entretanto, o perigo de que a noção comum possa parecer intervir como um milagre, a menos que expliquemos como viemos a formá-la” (DELEUZE, 2002a, p. 240). A esta altura, Deleuze chamará a atenção para o que considera dois equívocos interpretativos graves. O primeiro deles seria subestimar o sentido biológico em favor de um sentido matemático com respeito às noções comuns. Física dos corpos em vez de uma lógica do pensamento, elas seriam mais afins ao terreno da discussão política de Hobbes do que ao território matemático de Descartes (cf. DELEUZE, 2002a, p. 221). O segundo erro seria “subestimar sua função prática em favor de um conteúdo especulativo” (DELEUZE, 2002a, p. 240). Compreender a formação das noções comuns em Espinosa equivale a questionar, agora do ponto de vista ético e menos epistemológico, como é possível que nos tornemos ativos, isto é, como ser preenchido por afecções ativas. Ao abordar esta questão, Deleuze não deixa de destacar que é necessário ter em conta que o fato de Espinosa não admitir valor positivo algum, em qualquer circunstância, à tristeza, não é em virtude de uma inclinação pessoal ou algo que o valha. A razão seria outra e coerente à dinâmica das afecções e dos afetos: ao sermos afetados pela tristeza, nossa potência de agir é significativamente reduzida através do esforço por simplesmente eliminar a ação do corpo que age desconvenientemente ao nosso. A tristeza não pode implicar ação; para Espinosa, ela é intrinsecamente uma paixão. E, por isto, as paixões tristes nos fazem permanecer ao nível das ideias inadequadas, ao nos afastar da formação de uma noção comum em relação ao corpo que nos afeta tristemente. Resta

compreender como Deleuze explicará, então, a gênese da ação a partir da alegria em Espinosa, visto ela também ser uma paixão. A nosso ver, o cerne desta explicação está numa dupla distinção a respeito das implicações envolvendo a paixão e a ação. Na primeira delas, Deleuze tem como ponto de partida a constatação de que, levando em conta as definições anteriores, um somatório de paixões nunca produz uma ação, pois aquelas, ainda que possam resultar em atos, não possuem formalmente (= realmente) a potência de agir. Trata-se da diferença entre o homem que age passivamente e o homem que age ativamente:

Em última análise, o homem livre, forte, racional, se definirá plenamente pela posse de sua potência de agir, pela presença nele de ideias adequadas e afecções ativas; ao contrário, o fraco, o escravo, só tem paixões que derivam de suas ideias inadequadas e que o separam de sua potência de agir (...) devem distinguir-se dois momentos da razão ou da liberdade: aumentar a potência de agir se esforçando em experimentar o máximo de afecções passivas alegres; e assim passar ao estado final onde a potência de agir haja aumentado tão bem que se faz capaz de produzir afecções elas mesmas ativas (DELEUZE, 2002a, p. 223).

Mais importante parece ser a outra perspectiva contida na explicação de Deleuze quanto às relações entre as paixões alegres e a ação em Espinosa. Ao defender que as noções comuns são apresentadas inicialmente por Espinosa sob o ponto de vista especulativo (no livro II da *Ética*), para serem apresentadas do ponto de vista prático somente no livro V, Deleuze se coloca numa perspectiva genética que redefine o (duplo) sentido da razão na filosofia espinosana: não apenas o conhecimento por noções comuns, mas, em sua gênese (lembrando, inclusive, que Espinosa afirma que ninguém nasce racional) ela é um exercício conjugado à imaginação no esforço por selecionar encontros que determinem paixões alegres que convenham a ela própria. Conforme a restituição proposta por Deleuze,

O conjunto da operação descrita por Espinosa apresenta quatro momentos: 1) A alegria passiva que aumenta nossa potência de agir, de onde derivam desejos ou paixões, em função de uma ideia ainda inadequada; 2) Graças a essas paixões alegres, formação de uma noção comum (ideia adequada); 3) Alegria ativa, que se infere dessa noção comum e que se explica por nossa potência de atuar; 4) Esta alegria ativa se junta à alegria passiva, porém substitui os desejos-paixões que nascem desta por desejos que pertencem à razão, e que são verdadeiras ações. Assim se realiza o programa de Espinosa: não suprimir toda paixão, senão graças à paixão alegre, fazer com que as paixões não ocupem mais que a menor das partes de nós mesmos e que nosso poder de ser afetado seja preenchido pro um máximo de afecções ativas (DELEUZE, 2002a, p.245).

Uma observação deve ser feita. O que Deleuze chama de “programa de Espinosa” no campo da filosofia prática não é dissociável da suposição de que o paralelismo espinosano não se reduza ao plano epistemológico, mas tem seu lugar cativo no cerne da problemática ontológica. Aliás, esta é uma peculiaridade da leitura de Deleuze comparada a outras interpretações do tema, as quais tomam por base a proposição VII do livro II da *Ética* (“A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”). Deleuze explica esta passagem afirmando que, quando Espinosa coloca esta proposição, ele está circunscrevendo o problema numa sequência argumentativa relativa à igualdade entre a essência do pensamento (a potência de pensar) e a essência do ser (a potência de agir), preocupando-se em fundamentar preliminarmente a adequação de uma ideia a seu objeto (“*res ideata, objectum ideae*”), isto é, referindo-se ainda exclusivamente ao atributo do pensamento. Outra peculiaridade da leitura de Deleuze neste ponto é que ela defende o paralelismo ‘epistemológico’ do pensamento como secundário em relação ao paralelismo ontológico que, em fidelidade ao princípio da univocidade do ser, recusa a eminência de qualquer um dos atributos sobre os demais (o que, de certo modo, Espinosa parece su-

gerir, de forma vaga, no escólio da mesma proposição VII, quando afirma brevemente: “entendo o mesmo com relação aos outros atributos”). Então, Deleuze estabelece o princípio de sua leitura ao propor, portanto, que é a passagem da ontologia à filosofia prática que permitirá dar a verdadeira dimensão ao atributo da extensão em igualdade ao atributo do pensamento, na medida em que o corpo está igualmente no que há de mais importante desta prática:

Por seu estrito paralelismo, Espinosa recusa toda analogia, toda eminência, toda forma de superioridade de uma série sobre outra, toda ação ideal que suporia uma preeminência: não há mais a superioridade da alma/mente sobre o corpo nem do atributo pensamento sobre o atributo extensão (DELEUZE, 2002a, p. 89).

Não subestimar a “recusa de toda analogia e toda eminência” referida por Deleuze nos ajuda a enriquecer e a ampliar a compreensão da passagem das afecções passivas às afecções ativas em função das paixões alegres, agora também em relação ao terceiro gênero de conhecimento de Espinosa, definido como aquele que se estende da ideia adequada da essência formal de determinados atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas. Inclusive, podemos perceber a preocupação de Deleuze em destacar o quanto a ontologia e a ética em Espinosa se articulam necessariamente em uma dimensão que não é especulativa, mas que é, sobretudo, a prática de um *devoir ativo* (e, por isso mesmo, a constituição ontológica em Espinosa é dada em termos de causalidade e produção do ser). Deleuze chega até mesmo a considerar que “há todo um processo de aprendizagem envolvido nas noções comuns, no nosso *devoir ativo*: não deveríamos subestimar a importância que tem para o espinosismo o problema do processo didático” (DELEUZE, 2002a., p. 248). Contudo, é preciso ter em conta que as noções comuns são apenas as primeiras ideias adequadas a serem formadas,

as quais nos informam sobre a composição (e decomposição) das relações características de um corpo com as relações características de outro, mas nada nos dizem sobre as essências singulares e eternas. As ideias adequadas do terceiro gênero de conhecimento seriam aquelas que nos dão o conhecimento das essências do ponto de vista da eternidade da substância absolutamente infinita. Mas como isto seria possível no interior do espinosismo? Pela definição do terceiro gênero, vemos que o fundamento de tal possibilidade se encontra na forma comum e unívoca dos atributos: conforme já vimos, ele constitui a essência singular da substância absolutamente infinita (=Deus) e contém as essências particulares dos modos. Mas será necessário sublinhar a diferença de natureza entre o segundo e o terceiro gênero a fim de entrelaçá-los em uma perspectiva genética: é esta a estratégia de leitura de Deleuze quanto a este difícil e, até certo ponto, enigmático desfecho da *Ética* de Espinosa.

Observando o conjunto global do desenvolvimento da *Ética*, Deleuze afirma que podemos entender o segundo gênero de conhecimento, as noções comuns, como causa eficiente (*causa fiendi*) que produz a ocasião do conhecimento das essências no terceiro gênero, a partir de uma translação do lugar que a ideia de Deus ocupa na passagem de um gênero a outro:

As ideias do terceiro gênero não se explicam somente por nossa essência, consistem na ideia dessa essência mesma e de suas relações (relação com a ideia de Deus, relações com as ideias de outras coisas, sob a espécie da eternidade) (...) Porém, aqui, o que nos serve de causa ocasional são as noções comuns, por aquilo que elas possuem de adequado e ativo. O “passo” aqui não é mais que uma aparência; na verdade, voltamos a nos encontrar tal como somos imediatamente e eternamente em Deus. “O espírito possui eternamente essas mesmas perfeições que figuraram acontecer”. É por isso que as alegrias que derivam das ideias do terceiro gênero são as únicas em merecer o nome de *beatitudo*: já não são alegrias que aumentam

nossa potência de agir, nem sequer alegrias que supõem tal aumento, são alegrias que derivam absolutamente de nossa essência, tal qual ela é em Deus e é concebida por Deus (DELEUZE, 2002a, p. 267).

Tendo em mente que, para Espinosa, Deus dispõe imediatamente de uma potência infinita que, portanto, não é suscetível de aumento algum (o Deus de Espinosa não experimenta paixão alguma, nem mesmo as alegres) a diferença entre a ideia de Deus do segundo e do terceiro gênero é que tal ideia não pertence às noções comuns senão na medida em que é relacionada àquilo que a expressa. As condições finitas de nosso conhecimento são tais que “chegamos” à ideia de Deus por meio das noções comuns, porém “a ideia de Deus não é ela mesma uma dessas noções” (DELEUZE, 2002a, p. 267). De certo modo, as noções comuns conduzem à ideia de Deus (=substância absolutamente infinita) e expressam Deus como fonte de todas as relações constitutivas das coisas, isto é, como fonte das relações características que compõem os corpos aos quais estas noções concernem. A ideia de Deus está, assim, no limiar mais extremo do segundo gênero de conhecimento em Espinosa. Mas, por outro lado, a interpretação de Deleuze consiste em demonstrar que, nos passos conclusivos da *Ética* de Espinosa, é a ideia de Deus que se coloca na passagem de um gênero de conhecimento a outro. Em suma, a ideia de Deus pertence, de certo modo, ao segundo gênero de conhecimento, na medida em que está ligada às noções comuns. Mas não sendo ela mesma uma noção comum, pois compreende a essência de Deus, ela nos força, sob esse novo aspecto, a passar ao terceiro gênero, que diz respeito à essência de Deus e a todas as essências singulares, inclusive a nossa. Tendo como causa formal a nossa potência de compreender, as ideias adequadas do terceiro gênero, sendo concebidas em Deus, só podem derivar afecções e afetos necessariamente ativos, cuja expressão por excelência na filosofia de Espinosa é a beatitude, essa espécie de alegria ativa diante do conhecimento imediato de Deus, isto é, da essência coadu-

nada à ordem de conveniência total entre as essências eternas. Desse modo, Deleuze concluirá *Espinosa e o problema da expressão* sustentando, em seu último capítulo, que o expressionismo de Espinosa ganha seu acabamento no terceiro gênero de conhecimento, onde a afirmação especulativa e a afirmação prática se afirmam igualmente:

Jamais há sanções morais de um Deus justiceiro, nem castigos, nem recompensas, apenas consequências naturais de nossa existência. É verdade que, durante nossa existência, nosso poder de ser afetado é sempre e necessariamente preenchido: seja por afecções passivas, seja por afecções ativas. Logo, se nosso poder, enquanto existimos, é inteiramente preenchido por afecções passivas, permanecerá vazio, e nossa essência, abstrata, uma vez que teremos deixado de existir. Será absolutamente efetuado por afecções do terceiro gênero, caso tenhamos proporcionalmente preenchido com um máximo de afecções ativas. De onde a importância desta “prova” da existência: existindo, devemos selecionar as paixões alegres, pois somente elas nos introduzem às noções comuns e às alegrias ativas que delas derivam; e devemos nos servir das noções comuns como de um princípio que já nos introduz às ideias e às alegrias do terceiro gênero [...] A maior parte dos homens, a maior parte do tempo, permanecem fixados nas paixões tristes, que os separam de sua essência e a reduzem ao estado de abstração. O caminho da salvação é o caminho mesmo da expressão: chegar a ser expressivo, ou seja, chegar a ser ativo (DELEUZE, 2002a, p. 277).

Para finalizar, gostaríamos de marcar, sumariamente, aqueles que seriam, a nosso ver, os pontos mais notáveis, originais e peculiares da restituição da filosofia de Espinosa efetuada por Deleuze, conforme pudemos averiguar no desenvolvimento deste artigo a) a determinação do papel da expressão, levado em consideração, de maneira enfática e até então inédita, como um operador decisivo que dinamiza a evolução da filosofia de Espinosa; b) o esforço por uma adequada compreensão do valor do corpo no conjunto das proposições da *Ética*, cuja importância igualmente pouco

havia se atentado c) a interpretação do “paralelismo” como igualdade do ser, isto é, realçando sua fonte na ontologia de Espinosa, de modo a atenuar os equívocos de uma leitura estritamente epistemológica (por exemplo, como correspondência biunívoca entre as coisas e as ideias); d) por fim, a demonstração exaustiva e focalizada de uma necessidade prática intrínseca ao processo de constituição ontológica na Ética de Espinosa. Nesse sentido, podemos retomar a bela imagem de Deleuze quanto a um “vento” ou uma “vassoura de bruxa” que nos lança adiante, ao estudarmos Espinosa como um índice da natureza particularmente dupla dos escritos do filósofo holandês, capaz de balançar tanto o filósofo como o não-filósofo. Em um trecho do artigo “Espinosa e nós”, originalmente publicado por Deleuze em 1978, incorporado na versão ampliada e modificada de *Espinosa – filosofia prática*, podemos ler que:

Muitos dos comentadores amavam suficientemente Espinosa para invocar um Vento quando falavam a seu respeito. E, efetivamente, não existe outra comparação senão a do sopro. Mas trata-se do grande sopro calmo de que fala Delbos como filósofo? Ou então da rajada de vento, do vento da bruxa, de que fala “o homem de Kiev”, não-filósofo por excelência, pobre judeu que comprou a Ética por um “copeque”, e sem captar o conjunto? Os dois, visto que a Ética compreende ao mesmo tempo o conjunto contínuo das proposições, demonstrações e corolários, como o movimento grandioso dos conceitos, e o encadeamento descontínuo dos escólios, como um lançar de afetos e de pulsões, uma série de rajadas. O livro v é a unidade extensiva extrema, mas isso porque ele é também a ponta intensiva a mais compacta: não existe mais nenhuma diferença entre o conceito e a vida. Contudo, precedentemente, já era a composição ou o entrelaçamento das duas componentes – aquilo que Romain Rolland chamava “o sol branco da substância” e “as palavras de fogo de Espinosa” (DELEUZE, 2002b, p. 135).

Vale ainda lembrar que a distinção estilística entre a continuidade das proposições, das demonstrações e corolários e a linha descontínua e

“vulcânica” dos escólios será reativada por Deleuze no último artigo que dedica exclusivamente a Espinosa, publicado em *Crítica e Clínica*, intitulado “Espinosa e as três éticas”⁷. Ao afirmar ao mesmo tempo a ruptura de tom dos escólios e sua continuidade dentro da ordem geométrica operada por Espinosa no decurso da *Ética*, Deleuze nos oferece mais um índice da aliança disjuntiva entre a sistematicidade conceitual do crivo e os fulgores afetivos e perceptivos do caos que se expressam no modo como a história da filosofia se agencia à sua filosofia, aquela assinada “em próprio nome”. E, quanto àquilo que poderia condensar de forma mais intensa o lugar de Espinosa no coração e na razão dessa filosofia, concluímos com a bela fórmula de Chantal Jaquet: “a leitura deleuziana de Espinosa é salutar: ela nos faz sair dos falsos debates que opõem a filosofia e a história da filosofia e nos convida a dizer sim às vassouras de bruxa” (CHERNIAVSKY, D. & JAQUET, 2013, p. 151).

7 DELEUZE (1997) “Espinosa e a três éticas” in: DELEUZE (1997) *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, p.177-193 [nota: original francês publicado em 1993].

TO READ THE DELEUZE'S SPINOZA: A HISTORIOGRAPHICAL- PHILOSOPHICAL INTERPRETATION (OR THE HISTORY OF PHILOSOPHY ON THE WITCH'S BROOM FLIGHTS)

ABSTRACT: The purpose of this article is to define and restore, in a systematic way, the decisive argumentative axes that allow a degree of internal consistency to the famous *expressive* interpretation of Spinoza's philosophy made by Gilles Deleuze (1925-1995). Initially, we will examine how the Deleuzian interpretation of Spinoza portrays a peculiar and unique moment of the relations that Deleuze, during at least three decades, has established with the history of philosophy. Then, we will check which conceptual frameworks – built in a non-hierarchical manner, according to Deleuze – would support the thesis of an intrinsic and practical necessity to the ontological constitutive process in Spinoza's Ethics under the perspective of a philosophy of difference.

KEY-WORDS: Gilles Deleuze (1925-1995); Spinoza; History of Philosophy; Philosophy of Difference; Expression

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHERNAVSKY, D. & JAQUET, C. (2013) *L'art du portrait conceptuel*. Paris: Classiques Garnier.

DELEUZE, G. (1968) *Spinoza et le problème de l'expression* Paris: Éditions de Minuit.

DELEUZE, G. (1970) *Spinoza* Paris: PUF. (Edição em português: DELEUZE (s/d) *Espinoza e os signos*. Tradução de Abílio Ferreira. Porto: Editora Rés.

DELEUZE, G. (1976) *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes

Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio.

DELEUZE, G. (1988) *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Graal.

DELEUZE, G. (1997) *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, G. (2002a) *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción de Horst Vogel. Madrid: Editora Nacional.

DELEUZE, G. (2002b) *Espinosa – filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta.

DELEUZE, G. (2012) *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. 2ª edição. Seleção e Introdução de Emanuel Fragoso e Hélio Rebello Jr. Fortaleza: Editora da UECE.

DELEUZE, G. & PARNET, C. (2004) *Diálogos*. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio d'água.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1998) *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34.

ESCOBAR, C.H (org.) (1991) *Dossiê Deleuze* Rio de Janeiro: Hólon Editorial.

ESPINOSA, B. (1973) *Ética. Demonstrada à maneira dos geômetras*. Coleção Os Pensadores. Tradução e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Editora Abril.

HARDT, M. (1996) *Gilles Deleuze – Um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34.

MACHEREY, P. (1992) *Avec Spinoza – études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris: PUF.

Recebido: 09/03/2016

Aceito: 07/10/2016