

na terceira que, a partir de casos contemporâneos, faz recomendações dignas de alguém que já passou pela chancelaria (o que não era o caso no momento da primeira redação).

4 - Hoje, normalmente as edições do livro trazem o fragmento de um 59º ensaio intitulado “Da fama”; ademais, o estudo de Melchionda 9 traz em apêndice fragmentos que possivelmente viriam a constituir novos ensaios.

5 - Seria o caso de ir além e afirmar ainda que a obra possui também uma vida própria que independe da vida do autor e, mesmo depois da morte deste, eventualmente lhe garante uma imortalidade ativa, que não é como a de uma estátua, inerte, mas que pode “engendrar e lançar infinitas ações e opiniões nas épocas sucessivas” (Bacon 2, p. 95). Por sua vida própria, a obra pode responder por uma sorte de ideal laico de imortalidade ou eternidade.

6 - Como em uma dedicatória. No caso dos *Ensaaios*, conhecemos quatro, uma para cada edição e uma que restou inédita. Estando no mundo, Bacon precisa da proteção dos grandes do mundo; como em todos seus trabalhos, é a eles que os *Ensaaios* são dedicados, variando a direção, como o indica de Kiernan 8, conforme variam os interesses imediatos do autor. É exemplar o caso da dedicatória inédita, dirigida ao príncipe herdeiro Henrique, que porém morreu de repente no meio do preparo da segunda edição do livro; Bacon rapidamente a substituiu.

7 - Para tanto, é preciso considerar o repetido tratamento que o filósofo empreende do tema da ambição, em várias obras e destacadamente no *Novo órgãoon* (Bacon 1, I, 129). Ora, das ambições individuais à ambição de servir ao gênero humano, há graus, não descontinuidade.

8 - É impossível não mencionar a genial reversão do ideal grego de filosofia que Bacon promove no *Do avanço do saber* (Bacon 2, 240 seg.). Tendo em mente o *Górgias*, o filósofo fecha com o sofista e não com Sócrates; com o ideal ativo de melhora, progressão e resposta aos desejos humanos, em vez de um bem — o socrático-platônico — harmonioso e contemplativo, e que aos seus olhos redundava em estagnação e numa virtude que é “mais útil para aquietar perturbações do que para urdir desejos”. Nesse sentido, se Bacon oferece uma filosofia para a vida, a filosofia tradicional só resta tornar-se um saber para a morte, “uma disciplina ou preparação para morrer”.

O “privilégio do pensamento”: um ensaio de interpretação

Mariana de Gainza*

Resumo: Consideramos neste artigo uma forma particular da “batalha de idéias” que diferenciamos de outras formas de confrontação aberta, como a *refutação*. Trata-se de uma modalidade mais sutil, que procura incidir nos pesos relativos dos componentes teóricos de certas concepções. Associamos esta forma da produção teórica com a crítica materialista, o que nos permite conectar os esforços teóricos de Espinosa e de Marx, e também arriscar uma interpretação de uma tese polêmica – relativa ao privilégio do atributo pensamento – que Deleuze elabora na sua leitura da *Ética*.

Palavras-chave: crítica, materialismo, marxismo, entendimento infinito, estrutura

A filosofia, além de um espaço de diálogos e intercâmbios variados, pode ser considerada como um *campo de batalha*. Embora essa dimensão confrontadora – que se apóia em uma disposição essencial do pensar filosófico – não receba hoje um reconhecimento universal, até não faz muito tempo a *teoria* era explicitamente considerada um espaço de lutas, pois a tendência estendida era a de aceitar que os discursos tinham, direta ou indiretamente, conseqüências. Noutros tempos, séculos atrás, além de concordar, os filósofos lutavam apaixonadamente entre si, com as armas teóricas de que dispunham, e de maneiras muito diferentes. Certas filosofias que, como a de Espinosa, por tomar bastante a sério a face subversiva da palavra suscitaram diversas tentativas de contestação teórica, servem especialmente para refletir sobre essa dimensão da *crítica como refutação ou impugnação*, uma das formas do combate filosófico: ela pode ser total ou parcial quanto aos conteúdos, externa ou interna segundo a posição do refutador em relação ao objeto; pode pretender subordinar ou absorver o ponto de vista do adversário, ou tentar destruir por completo suas razões; pode ser mais ou menos explícita, mais ou menos agressiva, mais ambígua ou mais decidida. E claro, pode ser efetiva, ou impotente, e até produzir os efeitos contrários aos perseguidos pelo crítico.

Mas além das refutações, existem outras formas de confrontação filosófica.

* Doutoranda do Departamento de Filosofia da USP e bolsista da Fapesp.

Nesta oportunidade – valendo-nos também da perspectiva espinosana –, queremos considerar uma delas em particular, uma modalidade da crítica cuja imagem tentaremos primeiro esboçar, para logo associá-la com uma problemática concreta que surge de certa leitura da obra de Espinosa.

Começemos então por nos aproximar de nossa questão servindo-nos de uma citação de P-F. Moreau:

Podemos falar de um materialismo de Espinosa, sob a condição de não entender por isso uma determinação da mente pelo corpo. A quem objetar que Espinosa (...) mantém o equilíbrio entre a mente e o corpo, sendo então tão espiritualista ou idealista quanto materialista, temos que responder que, precisamente, a tradição não mantém esse equilíbrio e que o simples fato de dar ao corpo tanta importância quanto à mente já constitui um enorme esforço de reequilíbrio materialista. (Moreau 3, p.65)

O que nos interessa reter aqui é o que Moreau chama de “esforço de reequilíbrio”, quer dizer, uma espécie de empenho “compensatório” que atua com os mesmos elementos conceituais com que a tradição trabalha, mas operando um balanço de seus pesos relativos. E quando se trata de um reequilíbrio que, como no caso de Espinosa, atua resgatando o corpo de sua tradicional subordinação à mente, tal esforço pode ser legitimamente considerado materialista.

Conservando esta idéia, devemos, entretanto, dar uma maior precisão aos termos. A imagem de um equilíbrio que deve ser restabelecido, de uma compensação que atua nivelando um desajuste, a imagem de um contrapeso não é adequada ao que pretendemos referir. Tal imagem supõe, de certa maneira, que os elementos cujos pesos relativos devem ser iguados se encontram já constituídos, previamente formados, sendo necessário somente modificar os pesos na balança para que esta se estabilize em seu justo meio. Mas as coisas, quando se trata de um “reequilíbrio” materialista, acontecem de outra maneira. A valoração espinosana do corpo, mais do que funcionar como a compensação de uma injustiça, constitui uma inovação teórica que *transforma* a idéia do corpo, fazendo verdadeira justiça a seu objeto – uma *justiça*, neste caso, inteiramente diferente da que só deve saldar uma falta (uma falta de justiça), uma justiça teórica

positiva que o pensamento faz à realidade irreduzível com a qual se defronta. Assim, o corpo é apreendido em seu próprio ser corpóreo, graças à referência direta à qualidade ou atributo absoluto que o explica – e não o remetendo a uma mente. E, no entanto, as relatividades ou “relações” tampouco são subestimadas, mas resignificadas. O esforço de compreensão de uma coisa particular se realiza sobre a base do reconhecimento de sua irreduzibilidade, isto é, da impossibilidade de identificá-la a *outras* coisas ou realidades. O que nos permite definir novamente os termos da afirmação de Moreau: o enorme esforço de “reequilíbrio” materialista de Espinosa consiste em realizar uma igualação ontológica anti-hierárquica de realidades essencialmente desiguais, um “ajuste” que se alcança partindo do reconhecimento de um desajuste essencial: uma verdadeira justiça feita às realidades heterogêneas. Neste sentido, podemos dizer: esse esforço espinosano é *materialista* não porque o corpo seja seu eixo (pois, como é claro, é possível elaborar uma compreensão materialista das idéias, que só às idéias tenha como objeto, assim como também uma teoria idealista do corpo), senão porque constrói, precisamente, essa perspectiva *justa* que toma cada realidade por conta própria, em sua autonomia (não isolada, mas vinculada) que é sua irreduzibilidade.

A partir da consideração desta forma de *intervenção* filosófica, desta *justiça materialista* propriamente espinosana, queríamos ensaiar uma hipótese interpretativa de uma questão que Deleuze coloca e cujo sentido não é imediatamente transparente.

Em certo momento do livro *Espinosa e o problema da expressão*, avançando em sua leitura da *Ética*, Deleuze faz referência a algo que denomina o “privilégio do atributo pensamento”. Obviamente, o leitor espinosano pode surpreender-se frente a essa denominação, pois nada há na obra de Espinosa que permita supor um *privilégio* de algum dos infinitos atributos frente aos outros. Daí que nossa primeira tendência possa ser a de pensar que, em consonância com uma larga tradição de leituras idealistas da filosofia espinosana, Deleuze descobriria nela uma hipótese da realidade mental bem sintonizada com o intelectualismo seiscentista, e assinalaria essa hipótese através de um forçamento da letra do sistema que mostraria sua contradição interna: existiria na *Ética*, apesar da insistente afirmação da igualdade de todos os atributos divinos como expressões da mesma essência absolutamente infinita, um *privilégio* da realidade pensante. Outra possível leitura dessa estranha qualificação poderia associar, já não a ontologia

de Espinosa, mas a do próprio Deleuze, com um idealismo filosófico – em cujo caso o forçamento do sistema espinosano se realizaria, então, para torná-lo compatível com o pensamento do intérprete. Entretanto, a certeza – ou a séria crença – de que entendemos o sentido das filosofias de ambos os autores, a de Espinosa e a de Deleuze, nos conduz rapidamente a descartar as duas soluções, persistindo assim o enigma: o que pode querer significar realmente esse privilégio do pensamento que o materialismo deleuziano lê no materialismo espinosano?

Ensaaiemos então uma hipótese que nos permita “abrir” o problema e escapar da imediata incompreensão que nos deixa espantados. Poderíamos tentar relacionar esse privilégio do pensamento com o que chamamos um *reequilibrio* ou *justiça* materialista realizada pela leitura. Assim, esse *privilégio* atuaria no sentido de fazer uma apresentação do atributo pensamento e dos modos de pensar (as idéias, os afetos, o desejo) que esteja à altura de sua importância efetiva. Ou para dizê-lo de outra forma, usando como exemplo os esforços de *reequilibrio* teórico que se deram durante o século XX no interior do marxismo: o privilégio do pensamento poderia funcionar de maneira análoga à valorização das superestruturas, quer dizer, da ideologia, do conhecimento, das formas diversas da política, que algumas heterodoxias marxistas ensaiaram para tentar compensar as interpretações muito unilaterais que a tradição fez do pensamento de Marx. Um esforço teórico, então, que procurou *fazer justiça* às idéias, subordinadas ou menosprezadas devido a uma hierarquização abusiva das forças produtivas (isto é, devido a um protagonismo excessivo da base material ou estrutura de suas “derivadas” superestruturas). Assim, o privilégio do pensamento poderia assinalar obliquamente essa batalha teórica, a tentativa de confrontar o reducionismo (o “materialismo vulgar”) do marxismo economicista.

Estamos estabelecendo, desta maneira, um parentesco entre certas formas da reflexão teórica que podem considerar-se análogas: a valorização espinosana do corpo, a valorização marxista das superestruturas, e a valorização deleuziana do pensamento. E para insistir no fato de que os três esforços são *materialistas*, podemos agregar o seguinte: a valorização *deleuziana* do pensamento se sustenta na valorização *espinosana* do corpo, assim como a valorização *marxista* das superestruturas se sustenta na valorização *marxiana* das estruturas da produção (isto é, na justiça teórica feita por Marx à determinação material da existência). Isso nos permite especificar melhor o que antes dissemos a

propósito do materialismo; embora seja certo que é possível tratar tanto do corpo quanto das idéias, ou de qualquer assunto, sob uma perspectiva materialista – não sendo então o objeto de conhecimento o que qualifica o trabalho que o pensamento realiza –, existe uma instância que está na base desse trabalho: *uma crítica*. Desta maneira, a justiça teórica que outorga ou devolve toda sua potência às idéias se sustenta sobre um esforço prévio do pensamento: a crítica do movimento “independentista” das idéias. É nesse sentido que a importância dada por Espinosa ao corpo, e a forte relevância das relações de produção na teoria marxiana são fundadoras: são inovações teóricas de grande poder subversivo, modos da batalha teórica que confrontaram a hegemonia histórica dos elementos ideais no campo filosófico; confrontação de uma hegemonia que se realizou compreendendo as razões dessa hegemonia (a tendência espontânea do pensamento a imaginar-se livre, incondicionado). Pelo que, diferentemente das formas da confrontação filosófica que no início deste texto identificamos com a refutação, os modos da luta teórica que Espinosa e Marx inauguraram não podem ser consideradas como estratégias de guerra ou formas da discussão destinadas, para dizê-lo de maneira gráfica, a “acabar com o adversário”. Não se trata de destruir toda pretensão de validade daquilo que se confronta ou, neste caso, a questão não passa por negar sua importância às idéias, às imaginações e ilusões dos homens, e às filosofias idealistas que se construíram reproduzindo tais ilusões: trata-se de entendê-las. Quer dizer, trata-se de dar toda sua relevância ao fato de que as idéias não vivem uma vida independente, separada do resto das dimensões da existência social, mas são parte constitutiva de uma realidade absolutamente múltipla e multifacetada. E essa compreensão não implica nenhuma desvalorização nem subordinação das idéias (o que certo marxismo fez, por exemplo, ao transformá-las em reflexos ou epifenômenos de *outra* realidade considerada primeira ou essencial); mas acontece, certamente, justo o contrário: a crítica das idealizações envolve o forte reconhecimento do valor e da potência própria das idéias, de sua realidade irreduzível. Reconhecimento que se opera a partir da própria atividade ou práxis crítica como real exercício de um pensamento potente: a valorização crítica das idéias se realiza *em e mediante* o pensamento, que põe em jogo todas suas forças. Assim, as idéias são as armas contra as idéias, e é no mesmo terreno do pensamento onde se opera sua crítica e sua redenção. Desta maneira, não é precisamente um pensamento débil, ou seja, um pensamento que se assume como puro

reflexo reprodutor de certas condições dadas de antemão, aquele que vemos surgir a partir dos escritos surpreendentemente lúcidos de Espinosa ou de Marx (e a partir disso podemos, adicionalmente, assinalar o absurdo que subjaz às opiniões que pretendem que seus respectivos materialismos estariam subordinando ou desqualificando as formas da atividade ligadas ao pensamento ou às superestruturas).

Mas voltemos rapidamente para o “privilégio do pensamento”, só para tentar discernir a forma do problema, e identificar certas linhas que teremos que prosseguir em outra oportunidade.

E digamos, em primeiro lugar, que há certa dimensão metafórica na idéia de “privilégio” que não se deve passar por alto. Da mesma maneira que, no marxismo, as expressões *base estrutural* e *superestruturas* constroem uma metáfora – uma metáfora arquitetônica –, a noção de “privilégio” também abre um espaço de significação diferente do conceito. Neste espaço, um problema é aludido sem que se pretenda estabelecer uma relação unívoca entre um nome e um significado. Esse nome funciona, então, como um sinal que orienta nossa atenção para um conjunto de conteúdos, entre os quais pode encontrar-se o núcleo visado pelo conceito. Devido a essa remissão equívoca ou ambígua, tais expressões – que requerem o exercício de nossa imaginação, e a ela apelam – podem conduzir-nos, apesar de suas intenções, a constituir uma idéia do objeto que conserve em seu centro esse excesso imaginativo. Nesse caso, pode dar-se uma leitura literal da metáfora que, em vez de interpretá-la, mantenha sua conotação mais imediata: imaginamos, por exemplo, a sociedade como um bloco material que tem diferentes andares, e cujos alicerces, ancorados na terra, são as atividades econômicas, enquanto as idéias, espacialmente localizadas mais perto do céu (ou seja, mais perto de “Deus” – o que denuncia o necessário parentesco entre idealismo e teologia), ignoram que sem essa base que as sustentam e cuja ação elas reproduzem, nada seriam. Ou imaginamos, no caso do privilégio do pensamento, que existe um atributo ou um tipo de realidade que é verdadeiramente superior, por reunir direitos ou vantagens adicionais frente ao resto; o que implica, novamente, o estabelecimento de uma hierarquia, em virtude da qual a suposição de que o pensamento ou as idéias “estão mais perto de Deus” envolve agora a afirmação de que devem ter *mais realidade* ou perfeição – inversamente ao caso anterior, onde essa proximidade sugeria uma grande distância da realidade material e, justamente por isso, o risco de sua mistificação.

Ora, se a imaginação não representa nenhum obstáculo para o verdadeiro conhecimento se quem imagina sabe ao mesmo tempo que está imaginando¹; da mesma maneira, se quem metaforiza sabe que está metaforizando – quer dizer, tentando dar força expressiva a outra coisa que encontra na metáfora somente seu meio – ou se quem ler uma metáfora souber reconhecer que se trata, precisamente, de uma metáfora, então se torna claro que se trata de escolha de um caminho indireto, alusivo, onde a imagem não reivindica para si uma centralidade explicativa nem pretende expressar essência alguma, mas é tão só um veículo que pode ser frutífero para uma aproximação ao entendimento adequado daquilo que se procura construir como conceito.

Enfim, a que se refere concretamente Deleuze com essa idéia do privilégio do atributo pensamento? As condições textuais espinosanas que fazem possível uma tal idéia são, numa síntese rápida, as seguintes: Deus é o ser cuja essência absolutamente infinita – isto é, constituída de uma infinidade de atributos infinitos, entre eles a extensão e o pensamento – existe necessariamente. Além disso, dessa necessidade da existência da essência divina, seguem-se infinitas coisas de infinitos modos, ou seja, tudo o que pode cair sob um entendimento infinito. Daí que se deve conceber a potência de pensar de Deus *igual* a sua potência atual de existir e agir (o que significa que tudo aquilo que se segue formalmente da infinita natureza de Deus, segue-se nele objetivamente, a partir da idéia de Deus, na mesma ordem e com a mesma conexão). Um ser que pode pensar uma infinidade de coisas numa infinidade de modos é, então, necessariamente infinito pela virtude de pensar; quer dizer, um ser que tem uma potência absoluta de pensar tem necessariamente um atributo infinito que é o pensamento, condição necessária da possibilidade de todo e qualquer pensamento. Desta maneira, como o diz agora Deleuze: “o atributo pensamento é suficiente para condicionar uma potência de pensar igual à potência de existir, a qual está, entretanto, condicionada por todos os atributos (incluindo o pensamento)”; daí seu privilégio: somente ele condiciona uma potência igual a que condicionam todos os atributos. Podem existir e atuar uma infinidade de coisas que não sejam nem extensas nem pensantes (pois que só conheçamos dois atributos divinos não cancela o fato de que a substância está constituída por uma infinidade), mas nada pode ser pensado senão pelo pensamento.

Isto quer simplesmente dizer que na substância divina se dá o pensamento do conjunto das coisas que sua produtividade absolutamente infinita determina. Essa

capacidade abarcadora (compreensiva em profundidade e em extensão) do pensamento do ser absoluto que, mediante a produção de modos de pensar e idéias de todo tipo – pois também o pensamento é uma *força produtiva* – acompanha a produção infinitamente diversificada do real – pois se dão de todas as coisas (não só das coisas extensas, nem das coisas atualmente existentes, mas de *todas as coisas*) idéias que as explicam no entendimento infinito –, constitui o que metaforicamente pode ser chamado de um *privilegio*, e que na verdade é a qualificação exclusiva do que faz com que, precisamente, o pensamento seja pensamento.

Mas tentemos dizer isto ainda de outra maneira. Que a substância absolutamente infinita compreende tudo o que produz ao compreender-se a si mesma e à sua produção, quer dizer também que produz a forma ou o modo em que esse conhecimento de si existe. Um entendimento infinito que se segue imediatamente (como modo infinito) de uma potência absoluta de pensar é um efeito necessário ou um *produto* que conserva como própria essa mesma potência infinita. Assim, o entendimento infinito compreende tudo o que existe em sua absoluta necessidade: contém as idéias dos infinitos atributos de Deus e de tudo aquilo que se segue necessariamente deles, incluindo o próprio pensamento e a suas produções. Pois bem, que o entendimento compreende a substância, seus infinitos atributos e a infinidade de modos infinitos e finitos que constituem a natureza inteira, quer dizer que entende suas diferenças irreduzíveis, pois o conhecimento do que é em si mesmo realmente distinto (nada têm em comum entre si os infinitos atributos) não pode realizar-se por comparação. Assim, o entendimento infinito é o espaço em que todas as diferenças e distinções que constituem a realidade são pensadas. “Não existe vazio na natureza”, diz Espinosa, e entretanto, em algum lugar são compreendidas suas infinitas diferenças como distâncias estritamente internas ao existente. Poderíamos então arriscar, a modo de conclusão: a compreensão das infinitas distinções em sua conexão necessária constitui o que em diversas oportunidades se concebeu como *estrutura*. Só que o contexto espinosano de uma tentativa de pensar, outra vez, o que com essa noção se procurou referir, tem que transformar, sem dúvida, toda a questão. Uma compreensão espinosana das estruturas terá que implicar, certamente, uma crítica do “estruturalismo”; uma crítica do seu formalismo e de sua tendência, presente em várias de suas versões, a isolar, idealizando-a, uma suposta estrutura invariável, válida para explicar toda e qualquer realidade. Como seria

o estruturalismo de novo tipo que, a partir da obra de Espinosa, realizasse um diálogo crítico com as versões mais lúcidas do pensamento estrutural? Enfim, aqui só podemos nos colocar isso como pergunta. Terminemos, então, explicitando melhor a conexão que sugerimos. A articulação estrutural da diversidade de realidades que constituem uma única realidade infinita existente, como forma de ser de um conhecimento necessário, se dá no entendimento infinito de Deus; de tal maneira que este, enquanto compreensão de todas as diferenças da existência em sua irreduzibilidade, seria o espaço das estruturas. Assim, acolher as estruturas constituiria o privilégio do pensamento; o que também se poderia expressar com esta fórmula: o privilégio do pensamento é ser materialista.

The “privilege of thinking”: an essay to interpret

Abstract: We consider in this article a particular form of the “battle of ideas” which we differentiate from other ways of open confrontation, as the *refutation*. It has to do with a subtler modality that tries to meddle in the relative weights of the theoretical components of certain conceptions. We associate this form of the theoretical production with the materialistic critic; this allows us to connect Espinosa’s and Marx’s theoretical efforts, and also to essay an interpretation of a controversial theory – relative to the privilege of the attribute of thought – that Deleuze elaborates in his reading of the *Ethics*.

Keywords: critic, materialism, marxism, infinite understanding, structure.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. DELEUZE, G.: *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
2. ESPINOSA, B. : *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, tradução em andamento feita pelo Grupo de Estudos Espinosanos, USP, São Paulo.
3. MOREAU, P-F. : *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.

NOTAS:

1 - Como o deixa claro Espinosa na *Ética*: “se a Mente, enquanto imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é (pela def. 7 da parte I), se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre.” (Espinosa 2, II, P17, esc.).