UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ensaio sobre ética segundo Gilles Deleuze

Felipe Fernandes

São Paulo
2021

Felipe Fernandes

Ensaio sobre ética segundo Gilles Deleuze

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle.

**Versão Corrigida
São Paulo
2021**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Fernandes, Felipe

F363e Ensaio sobre ética segundo Gilles Deleuze / Felipe
Fernandes ; orientador Vladimir Safatle. -São Paulo, 2021.
111 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Ética. 2. Moral. 3. Imanência. 4. Filosofia
Contemporânea. 5. Pós-estruturalismo. I. Safatle, Vladimir,
orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)**

Nome do (a) aluno (a): Felipe Fernandes Fagundes de Carvalho

Data da defesa: 12/04/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Vladimir Pinheiro Safatle

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 12/08/2021

(Assinatura do (a) orientador (a))

FERNANDES, Felipe. *Ensaio sobre ética segundo Gilles Deleuze*. 2021. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Aprovada em: 12/04/2021.

Profa. Dra. Mariana de Toledo Barbosa
Universidade Federal Fluminense (ICHF/UFF)

Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui
Universidade de São Paulo (FFLCH/USP)

Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari
Universidade Federal de São Paulo (EFLCH/UNIFESP)

Agradecimentos

À FAPESP, agradeço o financiamento desta pesquisa (processo nº 2017/07924-4, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).

Aos funcionários do Departamento de Filosofia da USP, por todo o trabalho de sustentação das nossas atividades acadêmicas.

Ao professor Vladimir Safatle, pela oportunidade de desenvolver esse trabalho ao seu lado e por todas as indicações ao longo desses anos.

Aos professores Giuseppe Bianco, Mariana Toledo Barbosa, Marilena Chaui e Sandro Kobol Fornazari, pela inspiração e pela fundamentação que seus trabalhos proporcionaram. E, mais do que isso, pelo cuidado e dedicação com que leram e avaliaram este trabalho.

Aos meus colegas de leituras cruzadas de Foucault, Nietzsche e Deleuze: Dioclécio Faustino, Lucas Bittencourt, Maria Luiza Cracel, Mario Marino, Pedro de Souza, Rodrigo Figueiredo e Thiago Dias, por me lembrarem constantemente de que bons encontros são possíveis.

Aos funcionários, professores e alunos do Cursinho Popular do Núcleo de Consciência Negra da USP, por me proporcionarem o aprendizado sobre o que significa ser professor.

Aos colegas da Filosofia da USP, especialmente Carine Laser, Felipe Shimabukuru, Guilherme Medeiros, Saulo Lance, Viviane Carnizelo e Yasmin Teixeira, por todas as trocas intelectuais e afetivas.

Aos amigos de caminhada Bruno Almeida, Felipe Salomão, Levy Scalise, Letícia Figueiredo, Otávio Correia e Rodrigo Anaya, por tudo o que passamos juntos – os bons e os maus momentos!

À Cora e ao Tadeu, por me transportarem para outro mundo sempre que este parece insuportável.

À Carina, que me ensinou o valor da palavra, o cuidado com o texto e a disciplina do amor.

À minha mãe Rita de Cassia e às minhas irmãs Camila e Bianca, por todo amor e carinho. Tive muita sorte em nascer nessa família e crescer ao lado de vocês. Se pudesse escolher, estaríamos juntos de novo e de novo e de novo...

À minha avó Marly e ao meu avô Manuel que, com seus erros e acertos, me ensinaram como ser um bom homem.

*Vou aprender a ler
Pra ensinar meus camaradas*

Roberto Mendes e Capinam, *Yá Yá Massemba*

*Capoeira que é bom
Não cai!
E se um dia ele cai
Cai bem!*

Vinicius de Moraes, *Berimbau*

Resumo

A presente pesquisa tem como objetivo investigar a filosofia ética na obra do filósofo francês Gilles Deleuze (1925–1995). Ele não escreveu nenhum livro específico sobre ética, mas esse tema surge de maneira esparsas em seus diversos livros, especialmente em suas leituras sobre Nietzsche, Espinosa e os estoicos. A ética deleuzeana parte de uma crítica do sistema moral de julgamento da ação para propor uma abordagem imanente e de fundamentação trágica. A ética é caracterizada por Deleuze como uma etologia, cujo interesse consiste em avaliar as formas de vidas a partir de uma analítica dos corpos em suas leis de interação e sua variação afetiva. Assim, tal ética não apresenta um horizonte normativo acerca do problema da ação, mas luta contra as formas de servidão e submissão moral, e defende a noção de alegria como aumento da capacidade de agir, instigando o esforço em se organizar bons encontros entre os corpos.

Palavras-chave: Gilles Deleuze, ética, moral, imanência, filosofia francesa contemporânea.

Abstract

This research aims to investigate the ethical philosophy in the work of the french philosopher Gilles Deleuze (1925–1995). He did not write any specific book on ethics, but this theme appears sparingly in his various books, especially in his readings on Nietzsche, Espinosa and the Stoics. Deleuze ethics starts from a critique of the moral system of judgment of action to propose an immanent and tragical grounded approach. Ethics is characterized by Deleuze as an ethology, whose interest consists in evaluate the forms of life from an analysis of bodies in their laws of interaction and their affective variation. Thus, such ethics does not present a normative horizon regarding the problem of action, but it fights against forms of servitude and moral submission, and defends the notion of joy as an increase in the capacity to act, instigating the effort in organizing good encounters between the bodies.

Keywords: Gilles Deleuze, ethics, moral, immanence, contemporary french philosophy.

Résumé

Cette recherche vise à analyser la philosophie éthique dans l'œuvre du philosophe français Gilles Deleuze (1925–1995). Il n'a pas écrit d'ouvrage spécifique sur l'éthique, mais ce thème apparaît peu dans ses différents livres, notamment dans ses lectures sur Nietzsche, Espinosa et les stoïciens. L'éthique de Deleuze part d'une critique du système moral du jugement de l'action pour proposer une approche immanente avec une fondation tragique. L'éthique est caractérisée par Deleuze comme une éthologie, dont l'intérêt consiste à évaluer les formes de vie à partir d'une analyse des corps dans leurs lois d'interaction et leur variation affective. Ainsi, une telle éthique ne présente pas d'horizon normatif du problème de l'action, mais elle lutte contre les formes de servitude et de soumission morale, et défend la notion de joie comme augmentation de la capacité d'agir, suscitant l'effort d'organiser de bonnes rencontres entre les corps.

Mots-clés: Gilles Deleuze, éthique, moral, immanence, philosophie française contemporaine.

Sumário

Introdução	11
I. Contra a visão moral de mundo	22
<i>Da transcendência à imanência</i>	<i>26</i>
<i>A doutrina do eterno retorno</i>	<i>33</i>
<i>Amar o destino</i>	<i>39</i>
<i>Sufrimento e julgamento</i>	<i>42</i>
<i>Além do humano</i>	<i>47</i>
II. A etologia imanente	51
<i>Que podem os corpos?</i>	<i>54</i>
<i>Ativo e reativo</i>	<i>58</i>
<i>Crítica da consciência</i>	<i>65</i>
<i>Tristes corpos</i>	<i>71</i>
<i>Contra a servidão</i>	<i>77</i>
III. Cautela	81
<i>Os critérios de bom e mau</i>	<i>85</i>
<i>Como propiciar bons encontros?</i>	<i>90</i>
<i>A exigência de experimentação</i>	<i>94</i>
<i>Prudência e cautela</i>	<i>98</i>
Conclusão	105
Referências Bibliográficas	109
<i>Obras de Gilles Deleuze</i>	<i>109</i>
<i>Obras sobre Gilles Deleuze</i>	<i>110</i>
<i>Outras obras</i>	<i>111</i>

Introdução

Ao nos encarregarmos da tarefa de estudar determinado assunto ou obra, logo surge uma dúvida fundamental: por onde começar? Essa questão aparece no começo de *Kafka – por uma literatura menor*, quando Gilles Deleuze e Félix Guattari se perguntam “como é que se entra na obra de Kafka? Ela é um rizoma, uma toca”¹. As primeiras páginas desse livro são dedicadas a expor como os livros de Kafka apresentam diversas portas de entrada, cada uma definindo um ponto de partida para o desenvolvimento da narrativa, donde nenhum ponto ou porta tenha privilégio sobre outro, sem que haja qualquer hierarquia. Como um rizoma, ela possui diversos caminhos possíveis de se percorrer que se interligam e se misturam segundo o princípio de entradas múltiplas, que só impede a entrada do inimigo (o Significante), assim como “as tentativas para interpretar uma obra que, de fato, só propõe a experimentação”². Por isso a toca é, na verdade, uma armadilha animal para enganar os inimigos que acham que ela possui somente uma entrada.

Teremos a oportunidade de ver ainda, em diversas ocasiões, como certas considerações de Deleuze acerca de outros pensadores dizem respeito não só aos seus próprios problemas, mas também à sua própria obra. *O deleuzismo é um rizoma, uma toca*. Isso quer dizer que, assim como em Kafka, existem diversas formas de abordar a obra deleuzeana, diversas portas ou pontos de partida que se ligam e se misturam sem que nenhum tenha um privilégio essencial. Apesar de Deleuze ser um pensador reconhecidamente sistemático, não há uma hierarquia absoluta entre os diversos temas de que tratou, o que nos permite tratar diretamente de qualquer temática sem ter de recorrer a algum princípio fundamental. O único erro de leitura consistiria em propor uma interpretação absoluta, ou ainda estabelecer um ponto de entrada ou de partida que seja tratado como privilegiado para abordarmos os escritos de Deleuze, o que não é o caso.

Acontece que esse problema do começo em filosofia é clássico. Filósofos célebres como René Descartes consideravam que para se começar em filosofia é necessário um ponto de partida preciso e bem fundado, o que é buscado por Descartes em suas *Meditações*. Ele julgava que era necessário desfazer-se de “todas as opiniões a que até então dera crédito, e

¹ DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Kafka – Pour une littérature mineure*, p. 7.

² Ibid., p. 7.

começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências”³.

No entanto, Deleuze questionou energicamente essa pretensão cartesiana ao longo de praticamente toda sua experiência intelectual. O problema de como começar em filosofia era para ele muito delicado, pois implicava eliminar todos os pressupostos do pensamento filosófico⁴. O que a experiência cartesiana no fundo nos mostra, segundo Deleuze, é a verdadeira impossibilidade de se eliminar tais pressupostos, porque mesmo quando nos livramos dos conceitos que formam a gama de pressupostos objetivos do pensamento, não superamos ainda os pressupostos subjetivos. Por exemplo, por mais que Descartes negue o uso de definições objetivas do ser humano como animal-racional, ele aceita tacitamente nossa compreensão implícita do que significa ser e pensar para definir o ser humano como coisa pensante. Descartes duvidou sistematicamente de toda verdade conceitual objetiva pressuposta, mas recaiu nos pressupostos subjetivos implícitos do nosso pensamento pré-filosófico. Isso nos mostra como não há verdadeiro começo em filosofia, pois toda fundação remete a outra fundação menos tematizada, subentendida, latente – toda diferença é já uma repetição. Por isso, Deleuze passou longe de propor um verdadeiro começo ou uma filosofia primeira, pois sabia que a filosofia começa pelo conceito e que o trabalho em torno dele suprime a necessidade de uma filosofia primeira ou um fundamento pleno⁵, isso porque todo começo em filosofia é, na verdade, uma simulação que recoloca determinado problema sobre novos recortes e multiplica os conceitos.

Assim sendo, o ponto de partida ou a porta que utilizaremos aqui para adentrar o pensamento deleuzeano será a ética, de modo que o problema geral ou objeto de estudo desse trabalho é *a natureza da ética na obra de Gilles Deleuze*. É verdade que Deleuze não escreveu nenhum livro específico sobre ética, contudo, esse tema surge de maneira esparsa em grande parte dos seus escritos. Isso está intimamente relacionado ao fato de que a obra de Deleuze se desenvolve de maneira cruzada, envolvendo uma pluralidade de temáticas e de interlocutores, o que acaba muitas vezes confundindo o leitor acerca das pretensões reais de Deleuze. Tal pluralidade constitutiva do estilo de escrita de Deleuze está em afinidade como sua concepção rizomática da produção filosófica e, longe de representar um defeito, é característica fundamental do deleuzismo e do seu *modus operandi*. No entanto, não devemos considerar que se trata de uma produção dispersa e sem interesses próprios, pelo contrário, a filosofia de

³ DESCARTES, R. Meditações. In: *Textos selecionados (Os Pensadores)*, p. 85.

⁴ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 169 et seq.

⁵ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 21-22.

Deleuze é uma elaboração sistemática em torno de intuições muito singulares. E o tema da ética é muito relevante na obra deleuzeana, mesmo que ele não se dê globalmente de imediato.

Essa latência da problemática ética no pensamento deleuzeano pode nos levar a julgar erroneamente que não haveria na obra deleuzeana um lugar para se pensar a ética e nem os desastres que atravessaram o século XX⁶. Entretanto, tal ideia não leva em conta como os diversos problemas e conceitos apresentados por Deleuze ao longo de sua produção colocam em questão a contemporaneidade e seus impasses de uma forma notável e pertinente. Afinal de contas, Deleuze pertenceu a uma geração notável de intelectuais que não eram indiferentes aos acontecimentos de sua época e mesmo Deleuze, que era um “intelectual discreto”, não deixou de participar efetivamente do debate que ocorria, o que fica mais claro se tivermos em mente, por exemplo, o sentido de sua parceria intelectual com Guattari. Tanto é que há atualmente entre os diversos leitores de Deleuze um crescente interesse nesses aspectos práticos de sua obra, principalmente no que diz respeito a sua perspectiva crítica da cultura e da racionalidade das sociedades capitalistas, assim como sua demanda por novas formas de vida. Todavia, esse crescente interesse não deixa de produzir alguns mal-entendidos sobre a práxis deleuzeana, criando certa imagem de Deleuze como pensador da liberação hedonista e desregrada do desejo ou como irracionalista defensor da entrega ao delírio. Elucidar tais concepções errôneas acerca da filosofia prática de Deleuze está no centro de motivação deste trabalho.

Ademais, se analisarmos o contexto intelectual da França na metade do século XX não encontraremos muitos autores que trabalharam diretamente o tema da ética, o que é um fato curioso, dado a proximidade temporal com experiências como o fascismo e os diversos questionamentos que tais situações limite suscitaram. Julian Bourg⁷ defende a tese de que o discurso sobre ética começou a ganhar popularidade na França somente a partir de Maio de 68, se estendendo até pelo menos os anos 80, onde ele enxerga uma mudança de paradigmas evidente, aquilo que reconhecemos como “virada ética”. Essa leitura não defende a ideia de que não existia uma ética animando os atores políticos que promoveram os eventos de Maio de 68, mas insiste no fato de que tais motivações só ficaram claras e se tornaram pivô no debate intelectual mais geral após esses eventos.

⁶ DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Félix Guattari*: biografia cruzada, p. 417.

⁷ Cf. BOURG, J. *From Revolution to Ethics*: May 1968 and Contemporary French Thought.

De acordo com Bourg, a ausência de ética no vocabulário francês nos anos 60 e 70 foi parcialmente motivada pela hegemonia intelectual marxista e sua desconfiança para com a ética, a moralidade e outras formas de discursos sobre os valores ou valorações. Por conta disso, Bourg considerou que a guinada ética que seguiu Maio de 68 teve como motivação o declínio da ideia de revolução como modo de experiência social. A revolução abortada de Maio de 68 teria como consequência uma espécie de “funeral do marxismo”, de modo que os aspectos eticamente problemáticos das políticas revolucionárias levaram a uma reavaliação da “ética política, da ética e da política”⁸. Não é possível concordar com Bourg que houve, de fato, uma estagnação do discurso marxista e seu enfraquecimento no cenário francês pós Maio de 68 – o próprio Guattari nunca deixou de se colocar ao lado da via comunista e, inclusive, a dimensão política de seus escritos só cresceu. Entretanto, é verdade que uma série de problemas e enunciados desse período tiveram a pretensão de ultrapassar ou extrapolar o horizonte marxista. Assim, surgiram as chamadas “filosofias do desejo”, que desenvolviam o campo reflexivo em torno dos problemas da organização social e, mais tarde, os Novos Filósofos⁹. Os anos seguintes viram certa fascinação ética que recolocou em outros termos os problemas da liberação, assim como certo retorno ao tradicionalismo e conservadorismo francês, com sua moral social ultrapassada.

No caso do pensamento deleuzeano, Michael Hardt¹⁰ enxergou o desdobrar da produção deleuzeana seguindo uma linha evolutiva que partiria de um interesse inicial por problemas éticos e políticos no início dos anos 50, passando por um momento de especulação ontológica nos anos 60, que foi propiciado pelo estudo de diversos pensadores e que resultou na escrita de suas grandes monografias, para chegar até o materialismo revolucionário dos escritos autônomos dos anos 70, que trazem forte teor de debate ético-político. A partir dessa leitura, o desenvolvimento inicial desse projeto ético e político da reflexão deleuzeana sofreu um “desvio ontológico”, expressão cunhada por Hardt que diz respeito ao modo como o pensamento deleuzeano teria se distanciado da temática ético-política dos seus primeiros escritos de juventude para trabalhar ostensivamente o problema do Ser até conseguir se concretizar de fato a partir dos anos 70 em diante.

Apesar dessas leituras, a ideia de uma virada ética ou um desvio ontológico não parecem se adequar à obra de Deleuze. Em relação ao desvio ontológico, o erro consiste em considerar que houve de fato um desvio, porque se é patente que a ontologia possui papel de

⁸ BOURG, J. *From Revolution to Ethics*, p. 9.

⁹ DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, p. 152.

¹⁰ HARDT, M. *Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy*, p. XVII.

destaque nos escritos desse período, a ética não deixa de estar presente. Inclusive, teremos a oportunidade de ver como há no deleuzismo uma relação extremamente íntima entre o discurso ético e o discurso ontológico. Agora, se é inegável que dos anos 70 aos anos 80 a obra de Deleuze adentrou de maneira mais marcante o campo da práxis, ao analisarmos com cuidado onde e como o tema da ética surge no deleuzismo, veremos que ele está presente de maneira mais ostensiva nos seus escritos dos anos 60 e, de certo modo, dando a base conceitual para aquilo que foi elaborado dos anos 70 em diante.

É importante indicar como nos anos 60 a atividade docente de Deleuze se estabeleceu, tendo começado em 1957 ao assumir o cargo de professor assistente da Sorbonne e ficando lá até 1960, quando obteve seu título de agregado de pesquisas no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Deleuze se afastou da docência até 1964, ano em que começou a dar aulas na Universidade de Lyon, onde ficou até meados de 1969, quando partiu para a Universidade de Paris VIII – Vincennes em Saint-Denis e ministrou aulas até se aposentar da academia, em 1987. Um fato curioso desse período é que Deleuze foi nomeado em Lyon como professor da disciplina de moral, indicação que não o agradou, como confessa a Jean Wahl em uma carta de dezembro de 1964: “eis-me em Lyon, lyonizado, instalado, moralizado, professor de moral, etc”¹¹. Apesar disso, seus cursos não trabalharam diretamente os sistemas morais da história da filosofia, mas a vida e obra de alguns filósofos clássicos como Gottfried Leibniz, Henri Bergson, Baruch de Espinosa e Friedrich Nietzsche.

Uma coisa é certa: a obra de Deleuze é fortemente alimentada pela história da filosofia e mesmo seus escritos autônomos são também constituídos em torno do arcabouço conceitual oriundo da leitura deleuzeana de outros filósofos. Mas o modo como Deleuze fazia história da filosofia extrapolava os limites de uma releitura ou comentário, pois ele combatia a repressão historiográfica realizando o que ele chamava de “enrabadá” ou “concepção imaculada”¹², que consistia em chegar por trás dos autores e fazer um filho monstruoso deles. Isso significa se utilizar do autor para dizer aquilo que se pretende, ou, ainda, forçar um autor a responder uma questão que não está presente de maneira explícita em sua obra. Deleuze é reconhecido pela produção de belas monografias sobre autores que, apesar de serem pertinentes e extremamente criativas, são visivelmente parciais e não seguem a linha de um comentário preciso *à la lettre* sobre a obra do autor.

¹¹ DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Felix Guattari*: biografia cruzada, p. 117.

¹² DELEUZE, G. *Pourpalers*, p. 15.

A História da Filosofia seria assim, para Deleuze, como a colagem em uma pintura, uma *bricolage*¹³ de conceitos heterogêneos funcionando segundo uma aplicação homogênea; um procedimento de colagem que se caracteriza por uma leitura organizada segundo um ponto de vista que torce o texto, integrando as questões de Deleuze, retirando os conceitos dos sistemas a que pertencem em benefício do desenvolvimento do seu projeto próprio¹⁴. A metodologia manifesta do deleuzismo nos impele a analisar pacientemente o desenrolar da experiência intelectual deleuzeana e seus problemas fundamentais e, ao mesmo tempo, buscar no pensamento do autor algo de novo e extraordinário que ele possibilita. Afinal, fazer filosofia não é repetir ou redizer um filósofo, mas “dizer o que ele subentendia necessariamente, o que ele não disse e, no entanto, está presente naquilo que diz”¹⁵.

Dentre os pensadores estudados por Deleuze que possibilitaram de alguma forma a tematização de problemas éticos, Nietzsche e Espinosa são reconhecidamente aqueles que mais influenciaram a filosofia prática deleuzeana, seguidos pelo pensamento dos estoicos em menor escala. Isso fica mais visível ao examinarmos, por exemplo, como a história narrada por François Dosse sobre quando Deleuze ainda dava aula no liceu de Orléans e se deparou com um aluno, Alain Roger, que ia mal no curso e estava desmotivado, pensando em desistir das letras para tornar-se ciclista. Ele indicou ao aluno que estudasse e realizasse uma exposição na semana seguinte sobre alguns capítulos selecionados de três livros: os *Discursos* de Epiteto, a *Ética* de Espinosa, e a *Genealogia da Moral* de Nietzsche, buscando nessa leitura “o centro de gravidade desse triângulo, a intersecção de três medianas, é fácil”¹⁶. É justamente no entorno do ponto de convergência dessas três referências, que Dosse chamou de “triângulo ético”, que a ética deleuzeana parece gravitar.

Assim, compreender o sentido dessa convergência e os elementos centrais que relacionam essas leituras é intuito deste trabalho. Eis um ensaio sobre ética segundo Deleuze que faz história da filosofia ou “bricolagem” do deleuzismo seguindo um caminho aberto por ele próprio. Trata-se menos da tarefa de compor um sistema sobre o que Deleuze teria formulado, ou indicar seus valores mais importantes, e mais uma análise das ferramentas práticas do deleuzismo e seus usos possíveis. E isso implica que devemos questionar constantemente como seus conceitos podem funcionar, tendo em vista que talvez nos interesse

¹³ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 4-5.

¹⁴ MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 29-30.

¹⁵ DELEUZE, G. *Pourparlers*, p. 186.

¹⁶ DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Felix Guattari*: biografia cruzada, p. 93. O desfecho da história é que Alain Roger passou a ser uma espécie de pupilo de Deleuze e, depois de muitas dificuldades aplacadas pelo apoio do filósofo, tornou-se professor de filosofia, tendo Nietzsche, Espinosa e os estoicos como seus autores prediletos.

menos aquilo que Deleuze pretendia realizar do que aquilo que sua filosofia e seus conceitos possibilitam nos campos prático e teórico. Ou seja, não buscaremos estruturar a ética deleuzeana, mas pensar com ele a ética tendo como horizonte suas leituras de Espinosa, Nietzsche e os estoicos.

Dentre eles, Espinosa, o “príncipe dos filósofos”, pode ser considerado o maior influenciador do deleuzismo. O próprio Deleuze certa vez falou:

foi sobre Espinosa que trabalhei mais seriamente seguindo as normas da história da filosofia, mas foi ele que mais me fez sentir o efeito de uma corrente de ar que sopra nas suas costas toda vez que você o lê, de uma vassoura de bruxa que ele lhe faz montar. Espinosa, nem começamos ainda a compreendê-lo, e eu não mais do que os outros¹⁷.

Espinosa foi um pensador presente no ambiente intelectual em que Deleuze se formou, com leituras de Victor Delbos, Léon Brunschvicg, Martial Guérout, Ferdinand Alquié e Pierre Macherey, mas também surgindo diversas vezes na reflexão de Bergson, Georges Canguilhem e também em Louis Althusser, que intensificou sua dimensão política. Deleuze fez parte de uma geração proeminente de leitores do espinosismo¹⁸ composta por nomes como Guérout, Antonio Negri e Bernard Rousset, que recolocaram os problemas do pensador holandês em debate com o estruturalismo, o marxismo e a psicanálise, especialmente a partir dos anos 60 com a efervescência política francesa e suas demandas por transformações sociais e superação da ideologia capitalista como modelo de gestão da vida comum.

Deleuze participou de modo singular dessa onda espinosana francesa. Sua tese secundária teve como tema o pensamento espinosano e foi intitulada *A ideia de expressão na filosofia de Espinosa*, defendida no ano de 1968 sob a orientação de Alquié¹⁹. Contudo, esse trabalho de pesquisa remonta ao início da experiência intelectual de Deleuze e já estava praticamente concluído no final dos anos 1950²⁰. Ele foi publicado no mesmo ano de sua defesa com o título *Espinosa e o problema da expressão*, deixando a marca da leitura deleuzeana na tradição de ilustres comentadores de Espinosa. Trata-se de uma leitura que buscou apagar a imagem de Espinosa como um pensador metafísico e sistemático que nada tinha a dizer nossa realidade social, como alguns consideravam.

¹⁷ DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues*, p. 22.

¹⁸ Cf. DUFFY, S. French and italian spinozism. In: SCHRIFT, A. *The history of continental philosophy*, v. 7.

¹⁹ Além da tese secundária sobre Espinosa, Deleuze também defendeu como tese principal *Diferença e repetição*, que foi orientada por Maurice de Gandillac e publicada em 1968.

²⁰ DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Felix Guattari*: biografia cruzada, p. 123.

No ano de 1970, Deleuze escreveu outro livro sobre Espinosa, que ganhou uma edição expandida em 1981. Nessa obra, é muito mais clara a relevância do aspecto prático do espinosismo, o que fica patente no título da obra: *Espinosa - filosofia prática*. Esse livro é uma referência extremamente importante para essa pesquisa, porque é nele que Deleuze trabalhou o tema da ética de maneira mais pujante, dedicando um capítulo inteiro para qualificar a diferença entre ética e moral²¹. Também é imprescindível citar o curso ministrado por Deleuze sobre Espinosa em Vincennes entre os anos de 1978 e 1981²², que trazem também as mesmas teses de seus livros sobre o filósofo holandês em um formato mais livre e professoral. Em *Espinosa – filosofia prática*, Deleuze desenvolveu três teses que implicam uma tripla denúncia da consciência moral, dos valores transcendentais e das paixões tristes, assim como a defesa do corpo ético, dos valores imanentes e da ação alegre. Tais teses evidenciam os aspectos práticos do espinosismo, que já estavam presentes em *Espinosa e o problema da expressão*, expondo mais diretamente os elementos que Deleuze considerava mais relevantes na ética espinosana e que marcam sua aproximação de Nietzsche, como o próprio Deleuze atestou²³.

De fato, não parece difícil encontrar na leitura deleuzeana de Nietzsche esses pontos. Deleuze viveu o florescimento do pensamento nietzscheano no solo francês e foi um importante figura para a sua popularização. O próprio Nietzsche declarava o quanto se considerava mais francês do que alemão, e ansiava que seu pensamento fosse descoberto nesse país em que ele acreditava haver certa superioridade cultural na Europa de então. Lembremo-nos de como Nietzsche era bom leitor dos moralistas franceses do século XVII, como Pascal, Voltaire, La Rochefoucauld, La Fontaine etc., o que fica evidente no estilo polemista de sua escrita. Apesar dessa proximidade, Nietzsche foi descoberto na França primeiramente no meio artístico dos wagnerianos que logo o rejeitaram, mas também pelos movimentos literários da vanguarda e pelos jovens anarquistas²⁴. Charles Andler e Henri Albert cumpriram importante papel na difusão da obra nietzscheana, que passou por diversas leituras até ser tratada filosoficamente por nomes como Georges Bataille, Jean Granier, Jean Wahl, Jean Hyppolite etc. Bataille teve um papel importante, não só pela publicação de *Sur Nietzsche* em 1945, mas também pela fundação do jornal *Acéphale* em 1936 que tratou do filósofo alemão e teve a contribuição de Pierre Klossowski, Wahl entre outros. Todos eles

²¹ Cf. DELEUZE, G. Sur la différence de l'*Ethique* avec une morale. In: *Spinoza - philosophie pratique*.

²² Cf. DELEUZE, G. *Cours sur Spinoza*. Université de Vincennes à Saint Denis, 1978-1981.

²³ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 27.

²⁴ Cf. SCHRIFT, A. French nietzscheanism. In: SCHRIFT, A. *The history of continental philosophy*, v. 6.

contribuíram para a leitura antifascista de Nietzsche, especialmente com a fundação da Sociedade Francesa de Estudos Nietzscheanos em 1946, frequentada ostensivamente por Deleuze. Estes filósofos foram importantes para a formação de toda uma geração posterior de nietzscheanos, dentre os quais Foucault, Jacques Derrida e o próprio Deleuze.

A tradição da leitura de Nietzsche na França se firmou com a publicação de suas obras completas pela Gallimard, sob a responsabilidade de Deleuze e Maurice de Gandillac nos anos 60. No colóquio de Royaumont, em 1967, Nietzsche foi estabelecido como figura de grande influência na França, sendo que Deleuze escreveu um apanhado do colóquio que poderia resumir bem as grandes questões presentes nas leituras da época²⁵. Também em 1967, Deleuze e Foucault escrevem uma introdução para as *Obras Completas de Nietzsche*, com o intuito de editar a obra nietzscheana em sua dignidade e corrigir as deformações proporcionadas pela irmã de Nietzsche.

Deleuze se firmou na tradição nietzscheana francesa ao publicar *Nietzsche e a filosofia*, em 1962. Com essa publicação, ele quebrou um período de cerca de nove anos de latência, pois seu último livro foi lançado em 1953 e dessa data até 1962 quase nada foi publicado, apenas alguns artigos. É um momento de estudos e atividade docente para Deleuze, marcado pela emancipação gradual de seus mestres e pela realização de estudos de autores “para além da academia”. Em 1965 publicou *Nietzsche*, que se trata de uma pequena introdução à vida e obra de Nietzsche, com apresentação de suas principais personagens e alguns trechos de sua obra, resumindo em larga medida o conteúdo de *Nietzsche e a filosofia*.

Sobre a leitura que Deleuze fez de Nietzsche, é importante frisar inicialmente o quanto a *Genealogia da moral* se configura como livro mais importante e influente do autor. Acontece que esse livro constou no exame de agregação francês de 58 e 59, justamente no período em que Deleuze estava começando a sua carreira de professor na Sorbonne como *Maitre-assistant*, sendo que uma de suas responsabilidades provavelmente foi ministrar cursos sobre o conteúdo do programa²⁶. Além disso, Wahl deu o primeiro curso de Nietzsche oferecido por um professor de filosofia na Sorbonne em 1959, marcando um período em que o pensamento nietzscheano estava em efervescência na academia. Contudo, Deleuze também baseou grande parte de sua interpretação de Nietzsche na leitura de livros “enigmáticos” tais como *Assim falou Zaratustra* e os fragmentos que formam a *Vontade de potência*, textos esses que dão margem para uma gama ampla de interpretações e polêmicas. Tanto é que Deleuze

²⁵ Cf. DELEUZE, G. Conclusions : Sur la volonté de puissance et l'éternel retour. In: *L'île déserte et autres textes*, p. 163 et seq.

²⁶ SCHRIFT, A. Effects of the agregation de philosophie on twentieth-century french philosophy, p. 467.

focou sua leitura em uma analítica da teoria das forças nietzscheanas que se apresenta como bastante original, muito embora não tenham sido poucos aqueles que perceberam a habilidosa torção que Deleuze realizou no pensamento de Nietzsche.

No que diz respeito à leitura que Deleuze fez dos estoicos, podemos encontrá-la especialmente em *Lógica do sentido*, mas também encontramos referências mais breves a eles em outros livros de Deleuze²⁷. Publicado 1969, *Lógica do sentido* é um livre alegre que marca o momento de ruptura em que Deleuze procurou abrir mão da escrita filosófica tradicional e acadêmica, buscando outras formas para compor seu estilo²⁸ e experimentando novos modos de expressão, tarefa essa que já havia anunciado em *Diferença e repetição*²⁹. Apesar de um escrito “autônomo”, o pensamento estoico forneceu o horizonte conceitual do livro, que também recorre à obra literária de Lewis Carroll e à psicanálise.

Em comparação com Nietzsche e Espinosa, os estoicos são menos influentes no deleuzismo. Entretanto, Deleuze sempre teve interesse em pensadores que fugiam da tradição racionalista da filosofia, tendo uma grande predisposição para figuras marginais. Os estoicos representavam para Deleuze uma alternativa à hegemonia de Sócrates, Platão e Aristóteles no pensamento antigo, assim como Espinosa seria uma alternativa a Descartes na modernidade e Nietzsche uma alternativa a Kant e Hegel na virada para a contemporaneidade. Além disso, Alain Beaulieu notou³⁰ como os diversos autores estudados por Deleuze estabeleciam certa relação com o pensamento estoico, como Nietzsche, Kant e Espinosa, mas também outras questões trabalhadas por Deleuze em suas obras teriam algum tipo de relação, mesmo que indireta, com os estoicos. Beaulieu cita como exemplo o modelo de intuição empirista de David Hume, a teoria dos signos em Marcel Proust, a concepção da infinita divisão da matéria ou das misturas corporais em Bergson e o pensamento do acontecimento em Leibniz.

Um ponto a ser precisado é que Deleuze se refere genericamente aos estoicos em seus textos e poucas vezes cita o nome de alguém específico, dando a entender que compreende o estoicismo como uma corrente unitária ou indiferenciada. Não seria imprudente dizer que Deleuze cria um estoicismo próprio ao reunir sob uma mesma égide um pensamento de autores tão diversos para trabalhar os conceitos que lhe interessavam. Ao abordar a ética estoica, inclusive, Deleuze evidenciou pontos presentes em Espinosa e Nietzsche, como a importância da compreensão das leis de interação dos corpos para se viver uma vida em

²⁷ Podemos encontrar referência aos estoicos em *Diferença e repetição* e em *Leibniz e o barroco*, mas também nos livros *O que é a filosofia* e *Mil Platôs*, que escreveu com Guattari, e em *Diálogos*, escrito com Claire Parnet.

²⁸ DELEUZE, G. Note pour l'édition italienne de Logique du sens. In: *Deux régimes de fous*, p. 58.

²⁹ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 4-5.

³⁰ BEAULIEU, A. Deleuze y los estoicos. In: *Deleuze y su herencia filosófica*, p. 44-45.

“comunhão” com a natureza ou a crítica da moral dos costumes, mas não menciona outros aspectos clássicos do estoicismo, como a ataraxia ou autarquia – noções estas que, na verdade, são incompatíveis com a ética deleuzeana. Nessa leitura, Deleuze está amplamente influenciado por Émile Bréhier, que se dedicou excepcionalmente ao estudo dos estoicos, especialmente ao tema dos incorporais, e por Victor Goldschmidt com seu trabalho sobre a questão da temporalidade no estoicismo. Talvez essas duas referências sejam mais pertinentes para o deleuzismo do que os estoicos propriamente ditos.

A partir desse quadro de referências esboçado até então, podemos seguir adiante nos questionando sobre os princípios centrais da ética deleuzeana, tendo como próximo passo explorar a maneira como Deleuze concebeu a disciplina ética, relacionando tal concepção a um posicionamento crítico perante as demais teorias ou sistemas éticos da tradição do pensamento filosófico. Esse movimento deve explicitar de que maneira o deleuzismo e sua ética seriam correlatos de uma visão de mundo trágica em que a ação ética só é possível por meio da afirmação da vida e de sua natureza devenida.

I. Contra a visão moral de mundo

A ética é uma área da filosofia que possui diversas acepções. Estamos tratando de um campo amplo e difuso do saber que tem como objeto central a natureza e a condição da ação humana, ou aquilo que reconhecemos como filosofia prática ou práxis. Foi na obra de Aristóteles que surgiu pela primeira vez o termo “ética”, quando ele falou de *ethike pragmateia* como exercício das virtudes morais ou reflexão sobre os costumes (*ethea*)¹. Aristóteles também utilizou o termo *praktike philosophia*², considerando que o fim das ciências teoréticas é a verdade assim como o fim das ciências práticas é a ação. A política seria um “desdobramento” da ética e compõe com ela o ramo da filosofia prática, embora na antiguidade a definição e a distinção entre ética e política, assim como nas demais áreas da filosofia, não eram tão bem marcadas. De modo geral, a ética aborda o problema da ação a partir do indivíduo, enquanto a política assume a perspectiva do coletivo.

A ética constitui uma espécie de conhecimento interventivo, que busca não só compreender as regras de funcionamento da ação, como aplicá-las com o intuito de modificar o estatuto da situação analisada. Em outras palavras, busca-se compreender a natureza do agir em prol de um novo tipo de agir. Disso compreendemos que a ética possui uma função descritiva ou analítica ao retratar o modo como agimos, uma função crítica ou reflexiva ao se debruçar sobre os princípios que regem a ação, e uma função prescritiva ou normativa ao delimitar qual seria a melhor forma de se agir.

Em larga medida, a tradição do pensamento ético procurou compreender o que seria o bem viver e estabelecer os critérios para atingi-lo, e tais critérios deveriam caracterizar os bons costumes ou a boa ação que garantiria a boa vida. Se durante a antiguidade e o medievo reinou uma ética fundada na felicidade ou bem-estar como Bem supremo, com algumas exceções, o passo decisivo da modernidade foi o de estabelecer a crítica da moral tradicional e do domínio teológico, instituindo um projeto racionalista de determinação da vida prática. Para tanto, os indivíduos deveriam ser capazes de autonomamente alcançar os critérios universais de ação pelo uso legítimo da razão prática, agindo de acordo com os fins estipulados para além do seu querer e expressos em leis incondicionadas³. A falência desse

¹ VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica* 1, p. 13.

² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 993b 19-21, p. 73.

³ WILLIAMS, B. *Ethics and the limits of philosophy*, p. 58.

sistema prático gerou diversas respostas, como a tentativa de reconstrução dessa racionalidade prática baseada em uma teoria do discurso e da linguagem, ou ainda a retomada da teoria aristotélica de uma ética das virtudes. Mas também houve teorias que buscaram aprofundar a condição suscitada pela impossibilidade de determinação definitiva da ação ética, sem com isso cair em qualquer tipo de niilismo ou ceticismo vulgar. Esse foi o caso de Nietzsche, que criticou radicalmente a moralidade e enfrentou o problema de como erigir valores que possuísem validade mesmo depois de se ter demonstrando a fragilidade da fundamentação humana, demasiado humana, da moral⁴.

O debate ético contemporâneo se encontra extremamente fragmentado e não há nada próximo de um consenso geral sobre o estatuto da ética. O problema é de tal ordem que não possuímos concordância sobre os valores que devem guiar nossas ações, mas também não há concordância sobre que tipo de teoria ética seria a melhor para fornecer tais valores: o estatuto da ética é problemático tanto em sua forma quanto em seu conteúdo. O filósofo britânico Alasdair MacIntyre acredita que há uma situação de completa corrosão desse debate, pois ele é formado por uma coleção de fragmentos de teorias éticas esparsas que não possuem uma unidade fundamental de problema e nem de linguagem em comum. Para ele, essa situação é resultado da dupla incapacidade do pensamento moderno em responder as questões que lhe foram postas e também situar claramente tais questões⁵, constituindo um campo de discussão segmentado que nos faz herdeiros de diversos problemas que não poderão ser resolvidos até compreendermos profundamente essa situação⁶.

No horizonte da vida comum, a ética se estabeleceu como uma instância geral de normatividade que delimita o modo como se analisa a validade das práticas e discursos dos campos de ação, tais como a política, a teoria social, a produção artística, o direito, a clínica etc. Há uma crescente literatura sobre o tema, o que indica ainda o nosso interesse nesta questão inacabável: como viver bem? Dentro dessa perspectiva geral, a ética tem sido compreendida vulgarmente como uma expressão mais técnica ou sofisticada para tratar do conjunto de leis ou normas de conduta prescritas em determinados âmbitos de atuação, como nos famosos manuais de ética do trabalho. Essa acepção retira da ética o caráter analítico que ela possuía inicialmente, reduzindo-a a mero inventário de normas, como se todo problema ético, na realidade, fosse somente o de como aplicar e realizar as normas tais como estão estipuladas.

⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche*, p. 19-20.

⁵ MACINTYRE, A. *A short history of ethics*, p. 249 et seq.

⁶ MACINTYRE, A. *After virtue: a study in moral theory*, p. 111.

E como o pensamento de Deleuze se situa nesse cenário? O caminho para responder tal demanda passa tacitamente pela confrontação entre a história da reflexão ética e seus problemas com o deleuzismo e seus conceitos elementares, mesmo nos momentos em que essa interlocução não existiu factualmente. O mais importante nesse ponto é compreender especificamente de que maneira o pensamento deleuzeano abordou o problema da ação e qual é a pertinência desse âmbito reflexivo na experiência intelectual de Deleuze como um todo. Diversos comentadores buscam produzir uma imagem de um Deleuze espinosista, nietzscheano ou estoico, entretanto o que faremos aqui não será produzir uma imagem de Deleuze, nem defender sua aderência *de fato* a um sistema, mas trabalhar em torno de seus textos e conceitos mais relevantes para problematizar a ética a partir deles.

Apesar da plurivocidade que envolve o estatuto da ética no deleuzismo, Deleuze nos forneceu algumas formulações sobre como ele a compreendia. Dentre essas caracterizações, a que chega mais perto de uma definição está presente em seu livro *Espinoza - filosofia prática*, mas que também surge em outros momentos mais ou menos evidentes da obra deleuzeana, como em *Espinoza e o problema da expressão*⁷ e no curso sobre Espinoza em Vincennes no ano de 1980. Para ele, a ética é uma “tipologia dos modos de existência imanentes” que “substitui a Moral, ao qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos”⁸. Veremos como essa proposição sintetiza bem o sentido mais geral da ética deleuzeana e é um bom ponto de partida para a investigação dos demais elementos que a compõem.

Essa formulação de Deleuze é resultado do modo como ele entendia e realizava a história da filosofia. Ele acreditava que nada é realizado no domínio da crítica ou da história quando somente agitamos antigos conceitos estereotipados e não percebemos que os antigos já faziam aquilo que os modernos parecem evitar, ou seja, criar conceitos novos para além da simples reciclagem dos velhos. Deleuze criou um novo conceito de ética retomando concepções sobre ética e moral na história da filosofia e deslocando o horizonte problemático que as envolvia. Isso porque mesmo a história da filosofia, em sua aparente modéstia, seria completamente desinteressante se não se propusesse a reavivar um conceito para colocá-lo em um novo contexto, mesmo que voltando-o contra si mesmo⁹.

Um primeiro ponto a se elaborar sobre o conceito de ética em Deleuze diz respeito à maneira como ele vem acompanhado do conceito de moral, que se apresenta como antagônico

⁷ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 234 et seq.

⁸ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 35.

⁹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 80-81.

à ética e que deve ser substituído por ela. Com isso, ele mantém o uso de dois termos caros da tradição filosófica para usá-los distintamente e a partir de uma qualificação própria.

O termo “moral” vem do termo latino *moralis*, derivado de *mos* ou *mores*, que é utilizado basicamente para traduzir a expressão grega *êthikos*. Foi Cícero, em *De fato*, quem inventou a palavra *moralis* para traduzir a expressão grega *êthikos*, significando algo como “pertencente ao caráter”, sendo o caráter a disposição comportamental de determinado sujeito ou ainda sua disposição em levar determinado tipo de vida¹⁰. Via de regra, o termo moral era utilizado como sinônimo de ética, mas ao longo da história da filosofia ambos os termos permaneceram sendo utilizados ambigualmente, ora para denominar uma mesma coisa, ora para indicar duas abordagens distintas do problema da ação, como é o caso da distinção moderna entre *Moralität* e *Sittlichkeit*, que vemos em autores como Immanuel Kant e Georg Hegel.

Essa distinção permaneceu de modo crucial no pensamento deleuzeano, relegando à moral aquilo que é da ordem dos costumes e dos valores socialmente compartilhados, enquanto a ética seria a disciplina crítica e produtora de valores. Essa conceituação deleuzeana da moral tem grande influência da concepção nietzscheana acerca da “moralidade dos costumes”, visto que a moralidade seria basicamente a obediência aos costumes e a assunção dos valores tradicionais de certa cultura: “o mais moral é aquele que mais *sacrifica* ao costume”¹¹. Nietzsche pôde considerar que o contrário do sujeito moral – o sujeito imoral – é justamente aquele que age de acordo com seus interesses próprios e não realiza os fins da comunidade enunciados nas leis morais.

Essa acepção vai ao encontro daquilo que se reconhece vulgarmente por moral enquanto conjunto de costumes, valores ou normas que regulam nossas ações nos diversos contextos que a vida social nos impõe, seja por meio da assunção irrefletida ou pela deliberação consciente dessas diretrizes. Nesse sentido, quando falamos anteriormente de certa qualificação da ética pelo senso comum como conjunto de leis de conduta, tal como nos manuais de ética do trabalho, vemos como esse olhar aproxima o conceito de ética do conceito de moral, reduzindo o debate prático à questão da organização, aplicação e realização da norma. No entanto, a moral é para Deleuze mais do que apenas um conjunto de normas, pois ela designa um modo de ordenamento da conduta guiado por um julgamento da ação, pautado em critérios com pretensão de universalidade e estabelecidos de antemão. Em

¹⁰ MACINTYRE, A. *After virtue: a study in moral theory*, p. 38.

¹¹ Cf. NIETZSCHE, F. *Aurora*, § 9, p. 18.

consequência disso, a atitude ou conduta moral julga as ações e a vida a partir de valores transcendentais, constituindo um “sistema de juízos sobre o que se diz e o que se faz em termos de bem e de mal considerados como valores metafísicos”¹².

A moralidade implica em uma forma de conceber o mundo e agir de acordo com essa visão de mundo. Deleuze falou por diversas vezes em uma visão moral de mundo que implica não só um modelo de ação, mas também uma metafísica, uma teoria da verdade, uma teologia etc. Assim como Nietzsche, Deleuze entendia que a moralidade é o modelo de conduta mais comum; é a expressão da forma de atuação vigente e hegemônica na sociedade ocidental contemporânea. Se a ética surge no deleuzismo como antagônica à moral e devendo substituí-la, é porque Deleuze entendia que boa parte da miséria ou – para usar uma expressão nietzscheana – da decadência atual do ser humano viria do seu moralismo.

Teremos ainda a oportunidade de compreender o sentido dessa decadência, mas é importante aqui como Deleuze opõe à visão moral de mundo uma visão ética de mundo, que ele encontrou em Espinosa, Nietzsche e nos estoicos. E, seguindo os passos da definição de ética como “tipologia dos modos de existência imanentes”, podemos ver como a maneira que Deleuze trabalhou a ética está intimamente relacionada com o discurso ontológico, não só porque ele se utilizou de dois conceitos clássicos da ontologia para caracterizar a ética e a moral – imanência e transcendência –, mas porque a crítica deleuzeana da moral é acompanhada de uma crítica da metafísica clássica que, segundo ele, teria se perpetuado insidiosamente até os dias de hoje. Devemos analisar a ontologia do deleuzismo para avançarmos na compreensão do sentido de sua ética.

Da transcendência à imanência

A origem da noção de transcendência remonta à teoria das ideias de Platão, com as ideias do Bem na *República*, do Uno no *Parmênides* e do Ser no *Sofista*, tornando-se um “lugar comum na tradição da filosofia escolástica e um eixo fulcral da construção metafísica de Tomás de Aquino”¹³. O termo transcendência significa literalmente “subir além de” (*trans ascendere*), e designa um direcionamento ou intenção que vai para além do dado, operando

¹² MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 26.

¹³ VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*, p. 112.

um movimento de subida ou ascensão do espírito em direção às alturas, movimento esse que ficou célebre desde o uso feito por Platão no *Banquete* e na *República*¹⁴.

A noção de transcendência remete a uma experiência espiritual orientada no sentido do ultrapassamento da vivência mundana imediata, que se eleva no sentido aparentemente oposto do dado. Henrique Cláudio de Lima Vaz considerou que a transcendência compõe um aspecto fundamental da experiência intelectual do ser humano na antiguidade, pela maneira como ela propiciou certa ruptura da fronteira cosmológica tradicional em direção de uma nova experiência histórica, vinculada à “idéia de uma *participação* ao *ser* como totalidade que compreende e vai infinitamente além dos limites do *sensível* e que se apresenta como o objeto da experiência mais profunda do homem”¹⁵, colocando em questão o problema do lugar do ser humano nesse universo e sua relação com o absoluto. Assim, Vaz concebia que a resposta a essa pergunta sobre o lugar ontológico do ser humano assumiu a forma de dois paradigmas fundamentais que qualificaram a noção de transcendência na civilização ocidental: palavra como revelação em Israel e a Ideia no pensamento grego antigo. Ambas as tradições deram base para a teologia cristã, que propagou para todo o mundo ocidental tal visão do mundo em que a transcendência seria essencial.

No pensamento grego antigo, a transcendência se manifestou na metafísica platônica em sua divisão da realidade em duas dimensões organizadas hierarquicamente, sendo que a dimensão transcendente e ideal seria superior à dimensão mundana sensível. Vaz¹⁶ indica que há duas vertentes éticas derivadas de Platão e de Aristóteles. No primeiro caso, a ética platônica é assentada em concepções metafísicas e é extremamente normativa, seguindo uma ordenação ética e política “sob a norma do Bem supremo contemplado pela Razão”. Já Aristóteles se distanciou dessa concepção de um Bem transcendente, propondo uma multiplicidade de bens que são cabíveis desde que atendam ao imperativo do bem viver a partir da noção de excelência (*eudaimonia*) como medida da vida humana. Acontece que Aristóteles institui uma noção de natureza humana que nega tanto a *phýsis* quanto o mundo ideal, caracterizando um saber prático do humano cujos fins estariam também em si. Disso decorre uma hierarquização dos bens segundo uma categorização ontológica, aceitando-se novamente a ideia de um Bem supremo no topo dessa hierarquia, que qualifica a contemplação do Inteligível como o maior grau de excelência da ação humana.

¹⁴ VAZ, H. C. L. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica, p. 449.

¹⁵ Ibid., p. 450.

¹⁶ VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica* 1, p. 20.

Ao direcionar essa noção para o pensamento prático, Deleuze qualificou as filosofias morais por estabelecerem seus critérios de conduta a partir de valores transcendentais, ou seja, estipulando que a finalidade da ação estaria em uma causa situada para além de si; que lhe seria exterior e superior. Assim, a ação moral é boa na medida em que estiver de acordo com leis ou normas pautadas na superioridade divina, na universalidade da razão, na supremacia do Estado etc. Tratando-se do conceito de ética, a operação central do pensamento deleuzeano reside em seu recurso à ideia de imanência (*in-manens* “o que permanece em”¹⁷) para delimitar que, nesse caso, os princípios ou fins da ação devem estar contidos nela própria. A tarefa do deleuzismo consiste justamente em criticar a visão moral de mundo que hierarquiza ontologicamente a realidade e determina que uma instância exterior e superior seja a fonte dos critérios para a realização da boa ação.

Nietzsche e Espinosa criticaram esse olhar metafísico e propuseram, cada um ao seu modo, uma filosofia da imanência que criticou e buscou superar a ontologia e a teologia antiga. Longe de querer propor um retorno aos antigos, tal como MacIntyre, Deleuze segue a tarefa nietzscheana de reversão do platonismo, de superação da visão de mundo moral e da metafísica dualista e idealista. Mas os primeiros inversores do pensamento clássico grego foram os estoicos, que produziram uma nova imagem da filosofia e do filósofo e para quem a ética era tida como o centro da experiência intelectual.

Deleuze disse que a imagem popular e científica do filósofo foi dada no platonismo: “um ser das ascensões, que sai da caverna, eleva-se e se purifica quanto mais se eleva”¹⁸. A operação do filósofo, então, seria ascender ou voltar-se racionalmente para o princípio do alto do qual ele procede e conhecê-lo verdadeiramente graças à realização desse movimento. Tal idealismo é chamado por Deleuze de “doença congênita da filosofia platônica”¹⁹. Mas Deleuze também criticou a imagem da filosofia presente nos pré-socráticos, que já haviam instalado antes mesmo de Sócrates e Platão um pensamento nas profundezas. O que seria a busca da *arkhé*, do princípio originário, senão a busca pelos fundamentos da existência na profundidade absoluta dos corpos? Ao contrário de Platão, que se guiava pelo ideal altivo dado pela contemplação racional, os pré-socráticos buscavam a verdade primordial e fundadora no interior da natureza.

Mas houve ainda uma terceira imagem de filósofos nos gregos antigos – se é que podemos chamá-los de gregos. Os cínicos, megáricos e estoicos reorientaram o pensamento e

¹⁷ VAZ, H. C. L. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica, p. 446.

¹⁸ DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 152.

¹⁹ *Ibid.*, p. 152.

o que significa pensar: “*não há mais nem profundidade nem altura*”²⁰. Eles planificaram o pensamento e promoveram uma filosofia da imanência que desconhecia as hierarquias verticais das alturas e das profundezas. Tudo se passa na superfície para eles, nesse fino ponto que une as interações dos corpos e os efeitos que se produzem neles.

É notável a influência estoica em Deleuze no que diz respeito à constituição de um sistema filosófico imanente em que os campos teórico e prático são inseparáveis. O estoicismo rompeu com o caráter teórico-contemplativo da filosofia, pois ela era concebida desde o início como prática. Mais do que isso, teoria e prática seriam indistinguíveis para eles. Deleuze compartilhava dessa compreensão acerca da relação entre teoria e prática²¹, entendendo que uma teoria não deve produzir totalizações ou abstrações e nem a prática deve aplicar uma teoria, mas que a função de ambas, assim como a da filosofia, é a transformação dos modos de se pensar, agir, sentir, enfim, de existir.

Apesar da relevância maior da ética no pensamento estoico, eles não negavam o uso de sistema para descrever a unidade ou relação entre as diferentes partes da filosofia. Deleuze nos lembrou do modo como Diógenes Laércio apresentava a filosofia dos estoicos: para eles, a filosofia era um ovo, em que a casca seria a lógica; a clara, a moral; e a gema no centro, a física²². Beaulieu bem considerou que o pensamento deleuzeano, assim como boa parte da história da filosofia, está marcado por essa divisão que existia já em Aristóteles²³. Para Beaulieu, esse fato se expressa de maneira consistente na obra de Deleuze, que seria aquele que “enfrentou esses três combates contra a matematização da lógica, a naturalização da física e a tecnocratização da ética”²⁴. Mas é inegável que o estoicismo tinha uma visão em que a ética era o campo mais elevado de saber, cujo exercício exige o uso reto da razão a partir da lógica e de um olhar abrangente do universo proporcionado pelo estudo da física. Para os estoicos, a busca pelo bem viver, ou como diria Cícero “a busca da vida beata”, se mostrava como o ponto de conversão da reflexão filosófica.

Antes de avançarmos no sentido do pensamento da imanência, devemos entender um ponto: como a moral se relaciona com a metafísica transcendente? A moral é a empreitada de julgar não só os entes, mas o próprio ser em nome de uma instância que seria superior a ele

²⁰ DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 155.

²¹ Cf. DELEUZE, G.; FOUCAULT, M. Les intellectuels et le pouvoir. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Tome II*, p. 306 et seq.

²² DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 155.

²³ VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia IV*: Introdução à Ética Filosófica 1, p. 13.

²⁴ BEAULIEU, A. Deleuze y los estoicos. In: *Deleuze y su herencia filosófica*, p. 46-47.

próprio. Para tanto, ela se utiliza das noções de essência e valor²⁵, que já não implicam um ponto de vista do ser, mas algo superior a ele. E qual seria o sentido de essência e valor no sistema moral? Trata-se, em primeiro lugar, de reconhecer que o ser humano teria uma essência, o que não é óbvio para nós, mas para a moral é uma exigência primordial. E qual seria a essência do humano? Deleuze cita a qualificação aristotélica que concebe o ser humano como um “animal racional”. Bom, se ser racional é nossa essência, devemos reconhecer que nem sempre somos racionais, que a “irracionalidade” é efetivamente presente na nossa existência comum. Isso implica que nossa essência não está sempre, necessariamente, realizada – o ser humano não é pura razão. Toda ordem moral tem em vista um “dever ser”, uma essência humana que só existe em potência em nós e, por isso, deve ser realizada, visto que não se realiza por si só. O que a moral nos coloca como tarefa é justamente realizar essa nossa suposta essência.

Para Deleuze, praticamente toda a “concepção clássica do homem consiste em convidá-lo a reunir-se com sua essência porque essa essência é como uma potencialidade, que não está necessariamente realizada e a moral é o processo de realização da essência humana”²⁶. Nesse sentido, a moral é vista como uma finalidade a ser realizada pelo ser humano, como meio “indireto” de se realizar aquilo que lhe seria mais essencial, ou seja, agir razoavelmente ou racionalmente. Curioso contrassenso esse que supõe que aquilo que nos é mais essencial não se encontra realizado e só se realiza indiretamente.

No momento em que a essência do humano como ente racional é tomada como o fim de sua ação, ela passa a configurar como um valor, pois os valores expressam aquilo para o qual a ação tende, como um princípio que delimita as condições e critérios da ação. Essa união entre essência e valor é justamente o que Deleuze considerou como moral. Mesmo outras acepções morais que possuem outra caracterização do que seria essência do ser humano cairiam ainda no erro de pensar a finalidade da ação a partir dessa junção essência-valor.

O *Uno* primordial é atribuído à unidade sintética da apercepção do *Eu penso*, o *verdadeiro* às condições de possibilidade do exercício da razão teórica, o *bom* às condições de possibilidade do exercício da razão pura prática”²⁷.

²⁵ DELEUZE, G. *Cours sur Spinoza*, Ontologie-Ethique - cours du 21/12/1980.

²⁶ Ibid.

²⁷ VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*, p. 114.

Já na visão ética de mundo, tal como expressa especialmente na *Ética* de Espinosa e analisada por Deleuze²⁸, não é assim que se passa. Em uma concepção filosófica imanente, o ser é a substância única absolutamente infinita; já os entes não seriam seres, mas aquilo que Espinosa chamava de modos. O que é um modo? Os modos são uma maneira de ser da substância. Tudo aquilo que existe se relaciona imanentemente como ser, é uma expressão finita dos seus infinitos atributos sem que haja qualquer tipo de hierarquia nessa participação no ser absoluto. Contudo, se há igualdade ontológica entre os entes, há uma diferença ética entre eles, visto que cada um expressa uma maneira de ser distinta e singular. Deleuze não enxergava espaço para se pensar a transcendência nesse âmbito. Não se nega a exterioridade ou ultrapassamento de certo tipo de experiências – na verdade, a transcendência como sentimento de ultrapassamento é um elemento fundamental dos processos de subjetivação, não à toa Deleuze percebeu muito bem as relações entre o empírico e o transcendental²⁹. O que se nega é que haja uma distinção ontológica em que a realidade seja dividida hierarquicamente de modo tal que o dado sensível se situe no ponto mais baixo dessa escala.

Quando Deleuze fala de essência não se passa da mesma forma, pois ele não concebe uma essência geral do humano, ela é sempre uma determinação singular. Em Espinosa, a ideia de uma essência geral ou abstrata é uma ideia confusa, e em uma ética não podem existir ideias gerais ou universais, mas singularidades. Quando fala de essência, o que interessa não é a essência em si, mas o existente e a existência, em outros termos, aquilo que pode relacionar-se com o ser no nível da existência e não da essência. Deleuze declarou que esse seria o “existencialismo” de Espinosa³⁰. Só faz sentido falar de essência quando vinculada a um modo de existência, uma maneira de ser, e é nesse sentido que ética e ontologia estão unidas como discurso sobre os modos de ser que se dá para além da abstração de essências gerais. Tal concepção imanente é, em Deleuze, complementada e deferida por uma concepção unívoca do ser.

A tese da univocidade do ser é uma das mais clássicas de Deleuze, que considerou que só haveria uma proposição ontológica: o Ser é unívoco; uma só voz faz o clamor do ser³¹. As pretensões da filosofia imanente de Deleuze são completadas pela tese da univocidade do ser na medida em que o ser, enquanto se exprime, se diz de um único sentido para todos os expressantes distintos. Dizer que o ser é unívoco, que ele possui uma única voz, significa

²⁸ Cf. DELEUZE, G. Vision éthique du monde. In: *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 234-251.

²⁹ DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*, p. 90 et seq.

³⁰ DELEUZE, G. *Cours sur Spinoza*, Ontologie-Ethique - cours du 21/12/1980.

³¹ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 52.

dizer que o ser se diz segundo um mesmo sentido, que ele é o mesmo para todas as modalidades de ser, sendo que tais modalidades não são idênticas e, entre si, não possuem o mesmo sentido. Ontologicamente identificadas e não hierarquizadas, elas expressam sua distinção na sua forma de existir, no seu agir. Para Deleuze

não há duas “vias”, como se acreditou a partir do poema de Parmênides, mas uma só “voz” do Ser que se reporta a todos os seus modos, os mais diversos, os mais variados, os mais diferenciados. O Ser se diz em um só e mesmo sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença³².

Deleuze encontrou a tese da univocidade do ser presente em três momentos da história da filosofia: Duns Scotus, Espinosa e Nietzsche³³. Em *Diferença e repetição*, Espinosa ainda não é qualificado por Deleuze como “completamente” unívoco, diferentemente da maneira como ele é apresentado em *Espinosa e o problema da expressão*. É certo que já em Espinosa a hierarquização ontológica é negada, visto que os atributos do ser estariam em conformidade com sua essência, mas ainda subsistiria nessa concepção certa indiferença entre a substância e os modos: a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos como dependente da substância. Por conta disso, Deleuze entendia que

seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente *dos* modos, tal condição só pode ser preenchida à custa de uma reversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo etc³⁴.

É em Nietzsche que Deleuze encontrou mais bem formulada a univocidade do ser por meio dos conceitos de devir e eterno retorno. A noção de devir remete ao pensamento de Heráclito segundo a leitura que Nietzsche fez dele, indicando sua relevância na maneira como ele compreendeu a existência a partir de um instinto de jogo e como fenômeno estético, e não como fenômeno moral ou religioso: ele fez do devir uma afirmação³⁵. Mas o que significa dizer “afirmar o devir”? Isso equivale a dizer, em primeiro lugar, que só existe o devir, que só existe a multiplicidade infinita das coisas e seu movimento eterno de mutação. Nesse sentido,

³² DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 53.

³³ Ibid., p. 57.

³⁴ Ibid., p. 59.

³⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche*, p. 36-37.

não podemos dizer que “o ser é”, pois tudo é devir. Em segundo lugar, isso significa que o devir afirma seu ser como tal ou que o ser se afirma no devir – o ser devém. Vejamos com calma esses pontos.

Heráclito tem dois pensamentos: um em que o ser não é, pois tudo é devir, e outro em que o ser é ser do devir enquanto tal – um pensamento trabalhador que afirma o devir ao se exercer e um pensamento contemplativo que afirma o ser do devir. E como Deleuze qualifica o ser do devir? Regressar é o ser do que devém. O ser do devir é o eterno retorno, o regresso que é distinto do ir, a contemplação distinta da ação, mas também regresso do ir e retorno da ação: simultaneamente momento e ciclo do tempo. Nas palavras de Deleuze:

qual é o ser inseparável do que está em devir? Revir é o ser do que devém. Revir é o ser do próprio devir, o ser que se afirma no devir. O eterno retorno como lei do devir, como justiça e como ser³⁶.

Se o ser é devir e, portanto, tem como característica retornar, é segundo a doutrina do eterno retorno que Deleuze explorou em Nietzsche a forma como o próprio ser enquanto devir opera uma seleção prática das formas de vida. Trata-se de um ponto complicado que implica a ideia de que há no ser como tal os critérios imanentes pelo qual podemos apreciar nossas ações e nossa vontade. Mas vejamos com calma o sentido da doutrina do eterno retorno em Nietzsche e como a leitura de Deleuze extraiu dela um direcionamento ético.

A doutrina do eterno retorno

O pensamento do eterno retorno é talvez o mais enigmático e controverso pensamento concebido por Nietzsche, de maneira que não foram poucas as tentativas de compreensão e interpretação da função que essa doutrina cumpre no interior da obra nietzscheana. O primeiro grande anúncio da ideia do eterno retorno aparece n’*A gaia ciência*, no quarto livro, no aforismo intitulado “o mais pesado dos pesos”³⁷. Ali Nietzsche anunciou de modo condicional uma situação em que um demônio aparece na calada da noite e revela que a nossa vida será repetida infinita vezes e que a viveremos inúmeras vezes exatamente como agora nos seus menores detalhes, “tudo na mesma ordem e sequência”, sem nada se modificar. Em seguida,

³⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 28.

³⁷ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 341, p. 230.

Nietzsche nos pergunta: seria tal condição para nós uma maldição ou uma bênção? Seria esta entidade um verdadeiro demônio, ou diante de sua revelação o consideráramos um Deus? Finalmente, o aforismo indica que se levarmos em conta esse pensamento e nos perguntarmos diante de cada coisa se desejamos inúmeras vezes sua repetição, ele então pesaria como o mais pesado dos pesos sob nosso agir, referenciando devidamente o sentido de seu título.

Deleuze encontrou no eterno retorno duas dimensões: uma de ordem cosmológica, que qualifica o ser e apresenta uma teoria do tempo, e outra de ordem ética. Do ponto de vista cosmológico, o eterno retorno expressa que aquilo que ocorre ou já ocorreu voltará a acontecer, o que só é possível pela forma como Nietzsche entende que as forças que compõem o universo são finitas, enquanto o tempo é eterno, de forma que essa mesma combinação de forças que compõe a realidade tal como conhecemos há de se repetir inúmeras vezes. Nietzsche critica a ideia de que haja no universo um ponto de equilíbrio ou estabilidade na relação das forças, pois se algo dessa ordem fosse possível, já o teríamos atingido. “Mas por que o equilíbrio, o estado terminal deveria ser alcançado se ele fosse possível?”³⁸. Concebe-se isso olhando para trás, para o infinito passado, que mostra que o devir não começou a devir, logo, não tem um fim. Do mesmo modo, a doutrina do eterno retorno nega a possibilidade de conservação de energia, visto que a totalidade cósmica é composta por forças em constante transformação. A ideia é que as noções de estabilidade, equilíbrio e conservação já exprimem valores morais que negam a razão devida do mundo.

Seguindo a leitura deleuzeana, devemos ter em mente que o sentido do eterno retorno implica uma crítica da hipótese cíclica, ou seja, de que tudo seria repetido exatamente como ocorreu. E aí entra uma torção deleuzeana de Nietzsche. O eterno retorno é a “expressão de um princípio que é a razão do diverso e de sua reprodução, da diferença e de sua repetição”³⁹. Para Deleuze, a ideia de eterno retorno não envolve uma repetição em que tudo ocorrerá de novo de forma exatamente igual, mas explicita uma lógica da divergência, em que tudo que retorna difere. De acordo com Deleuze, nós

não compreendemos o eterno retorno enquanto não o opomos, de certa maneira, à identidade. O eterno retorno não é a permanência do mesmo, o estado do equilíbrio e nem a morada do idêntico. No eterno retorno não é o mesmo ou o uno que revêm,

³⁸ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 53.

³⁹ *Ibid.*, p. 55.

mas o retorno é ele mesmo o uno que se diz tão somente do diverso e daquilo que difere⁴⁰.

O eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir quando afirmado. O eterno retorno não faz “o mesmo” retornar, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devém. Retornar é o devir-idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como “repetição”⁴¹. Éric Alliez julgou que haveria certa influência da teoria do tempo e da ontologia bergsoniana nessa leitura do eterno retorno que permitiu que Deleuze avançasse em sua exploração do elemento prático da diferença⁴². Nessa linha, Yasmin Teixeira indicou como

os conceitos e problemáticas recortados da filosofia nietzschiana – o jogo das forças, a repetição no eterno retorno, a vontade de potência – pressupõem a crítica do negativo e o esboço da noção de diferença em si que haviam sido obtidos com o estudo sobre Bergson, bases a partir das quais Deleuze constrói uma ontologia antifundacionista de cunho imediatamente ético⁴³.

Para além do aspecto cosmológico do eterno retorno, alguns comentadores apontaram relevância em como essa doutrina implicaria em um guia de conduta ou “imperativo existencial”, dando foco nos aspectos existenciais da doutrina e sem se deter muito no problema científico da veracidade da tese, como parece também ser o caso de Deleuze. Ele considerou que o eterno retorno tem uma dimensão ética porque se estabelece como critério seletivo. Seu caráter seletivo se expressa

nitidamente na idéia de Nietzsche: o que retorna não é o Todo, o Mesmo ou a identidade prévia em geral. Não é nem mesmo o pequeno ou o grande como partes do todo ou como elementos do mesmo. Só as formas extremas retornam aquelas que, pequenas ou grandes, se desenrolam no limite e vão até o extremo da potência,

⁴⁰ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 53.

⁴¹ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 59.

⁴² ALLIEZ, E. *Deleuze philosophie virtuelle*, p. 25.

⁴³ TEIXEIRA, Y. *O problema do fundamento e a aurora da diferença na filosofia de Gilles Deleuze*, p. 20.

transformando-se e passando umas nas outras. Só retorna o que é extremo, excessivo, o que passa no outro e se torna idêntico⁴⁴.

Quando a verdade abissal do eterno retorno é revelada, mesmo que na forma condicional dessa apresentação nietzscheana, ela apresenta consequências ético-existenciais derradeiras, e é exatamente por isso que é caracterizada nesse aforisma como um grande peso, fazendo referência ao efeito psicológico que a doutrina pode causar naquele que a leva em conta. Para aquele que leva em conta o pensamento do eterno retorno, seu efeito pode ser de duas ordens possíveis: o júbilo ou o desespero. Por um lado, essa verdade se manifesta como uma condenação: viver inúmeras vezes, sem objetivo ou razão aparente, essa vida exatamente do mesmo modo; por outro lado, ela pode ser motivo de alegria para quem deseja repetir e afirma os diversos momentos de sua vida. Mas independentemente de seu efeito, o eterno retorno sempre pesaria sobre nossa ação, seja na sua aceitação ou em sua recusa, pois a cada momento teríamos que pensar “eu quero que isso ocorra inúmeras vezes?”.

Basta uma rápida leitura desse aforisma para vermos claramente sua força em influenciar a experiência humana e sua práxis. Mais do que isso, seu caráter seletivo separa os homens em dois tipos, de acordo com o modo com que cada um encara a doutrina e sua incitação. O desafio do eterno retorno lançado por Nietzsche-demônio implica questionarmos o valor que atribuímos a nossas experiências no momento em que nos perguntamos se vale a pena seu retorno. As noções de peso e valor estão intimamente ligadas, afinal de contas, pesar não é outra coisa senão estabelecer o valor de algo, como em uma balança de peso comercial.

O eterno retorno é seletivo como pensamento, porque apresenta uma regra prática para a vontade. Em sua dimensão ética, ele expressa a formulação de uma síntese prática: “aquilo que tu queres, queira-o de tal maneira que tu queiras também seu Eterno Retorno”⁴⁵. Deleuze vê em Zarathustra uma rivalidade direta contra Kant nesse imperativo que ele considerou

um "formalismo" que reverte Kant em seu próprio terreno, uma prova que vai mais longe, porque, no lugar de relacionar a repetição com uma lei moral suposta, ele parece fazer da repetição mesma a única forma de uma lei para além da moral. Mas na realidade é ainda mais complicado. A forma da repetição segundo o eterno retorno é a forma brutal do imediato, do universal e do singular reunidos, que destrona toda lei geral, faz dissolver as mediações, perecer os particulares

⁴⁴ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 60.

⁴⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 77.

submetidos à lei. Há um além da lei e um aquém da lei, que se unem no eterno retorno como a ironia e o humor negro de Zaratustra⁴⁶.

A estrutura dessa proposição remete claramente ao pensamento deontológico de Kant, expresso no imperativo categórico⁴⁷ e sua normatividade última: devemos agir sempre de tal maneira que possamos querer também que a máxima dessa ação se torne uma lei universal. Essa construção possui uma forma vazia de determinação da ação que não nos diz o que fazer, mas diz do nosso dever de agir segundo um princípio universal. Contudo, Nietzsche está muito distante de Kant, pois este buscou determinar a ação moral segundo as exigências da razão prática em sua pretensão universalista, enquanto Nietzsche nos mostrou como a ação do homem é resultado de uma pluralidade de forças em combate, sendo a razão somente mais uma delas. Sua pretensão não é nada universal, pelo contrário, é extremamente singular, “imoral”, e faz com que nos voltemos para o sentido desse combate de forças que produzem a ação. Além disso, o eterno retorno não busca determinar de antemão nenhum comportamento, mas mostrar que, se você incorporar tal pensamento, ele te transformará.

O pensamento do eterno retorno faz do querer algo inteiro, eliminando os semiquerer, faz do querer uma criação. Ao encarar o eterno retorno, nosso querer se vê diante de uma irremediável escolha, mas mesmo forças “negativas”, como a vontade de nada expressa pelo niilismo, resistem a essa primeira seleção, o que exige uma segunda seleção que não deixa passar força reativa qualquer. Esquemáticamente funciona assim: o eterno retorno faz do querer algo inteiro, mesmo o niilismo se torna uma vontade completa; a vontade de nada niilista representa uma vontade “revertida” que quer perecer, quer o nada; mas o niilismo torna-se completo quando vai até o limite de sua vontade e nega tudo, inclusive a própria negação, e se torna autodestrutivo; a segunda seleção, então, produz a destruição ativa de si e expressa a transmutação das forças.

Ora, esta segunda seleção é bem diferente da primeira: não mais se trata, pelo simples pensamento do eterno retorno, de eliminar do querer aquilo que tomba para fora desse pensamento; trata-se, pelo eterno retorno, de fazer entrar no ser aquilo que nele não pode entrar sem mudar de natureza. Não mais se trata de um pensamento seletivo, mas do ser seletivo; pois o eterno retorno é o ser, e o ser é seleção. (Seleção = hierarquia)⁴⁸.

⁴⁶ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 15.

⁴⁷ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 33.

⁴⁸ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 80.

A transformação é resultante do eterno e sua seleção. Permanecer o mesmo no processo é uma ilusão conservadora presente até mesmo no niilista. O eterno retorno é seletivo, pois como pensamento nos dá um meio para a liberação da vontade de toda moral que consiste em querer algo de tal modo que se queira o seu eterno retorno⁴⁹. Isso porque é a moral que busca o retorno do Mesmo, do idêntico, e nega o ser enquanto eterno retorno. Mas ele também é seletivo no nível do ser, pois só a afirmação retorna e a negação é expulsa pelo eterno retorno.

A articulação entre ética e ontologia reaparece aqui da seguinte maneira: para se alcançar o ser em seu único sentido, é necessário passar pela prova ética. Para selecionar a afirmação como único sentido do ser, é preciso antes selecionar as vontades inteiras. O eterno retorno opera essa dupla seleção: a primeira, como pensamento ético; a segunda, como ontologia seletiva. A ética é, novamente, correlata da ontologia, além de sua condição prática⁵⁰.

O eterno retorno surge n' *A gaia ciência* não enquanto tese, mas como experimento do pensamento, experimentalismo tal que aceita, inclusive, o niilismo radical sem que com isso ele se detenha eternamente na negação. Mas a intenção de Nietzsche não é parar em uma tese permanente sobre a verdade do mundo ou determinar um imperativo ético supremo; o que ele realmente quer com isso é realizar a superação do pensamento, sempre levar o pensamento a ultrapassar seus limites já postos, mesmo que isso signifique atravessar o niilismo.

Se n' *A gaia ciência* Nietzsche propõe a seu leitor o pensamento do eterno retorno enquanto certo desafio existencial, a doutrina passa ulteriormente a fazer parte de seu projeto filosófico e em *Assim falou Zaratustra* o eterno retorno surge como uma prova que o protagonista deve enfrentar, pois Zaratustra é aquele que incorpora o pensamento do eterno retorno e possibilita a transvaloração de todos os valores. E qual seria esse papel que Zaratustra desempenha?

⁴⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche*, p. 27.

⁵⁰ BARBOSA, M. Um corpo que experimenta e avalia, p. 883.

Amar o destino

Na leitura do aforisma *O convalescente*⁵¹ de *Assim falou Zaratustra*, nosso herói é confrontado com seus animais, a águia e a serpente, que o encontram sozinho em seu leito. “Ah, o homem retorna eternamente! O pequeno homem retorna eternamente!”⁵² Zaratustra padece diante do pensamento de que tudo retorna, inclusive o mais miserável dos homens, pois ele sente nojo do homem pequeno, e o eterno retorno pesa sobre si. Mas seus animais o lembram de que, embora tudo retorne, ele é aquele que diz sim a essa verdade e que diante desse fato deve cantar, pois essa é a cura para aqueles que estão convalescentes. Zaratustra reconhece que cantar é sua verdadeira cura e que ele é o mestre do eterno retorno, devendo retornar aos homens e ensinar essa lição, pois esse é seu destino: “seu maior perigo e sua maior doença” é ensinar que tudo retorna, que há o “grande ano do vir a ser” e que todas as coisas, menores ou maiores, retornam, e mesmo Zaratustra retornara incessantemente para anunciar o eterno retorno⁵³.

Para Zaratustra conseguir encarnar seu pensamento abissal do eterno retorno, ele precisou integrá-lo a uma vivência, de modo que, para aceitar suas consequências, necessita ainda pôr em prática o *amor fati*, noção essa que implica aceitar sem restrições tudo o que ocorre – o que está intimamente ligado com o pensamento do eterno retorno. *Amor fati* significa amar o destino, amar essa configuração de força que compõe a realidade tal como é agora e afirmar alegremente essa vida. Eis a cura que Zaratustra deve ensinar, o canto do convalescente, o dizer sim à vida.

Já n’*A gaia ciência*⁵⁴ Nietzsche estabeleceu uma estreita relação entre Zaratustra, o eterno retorno e a noção de *amor fati*. Ela surgiu na primeira seção do livro como atitude a ser adotada, sendo que na sequência o eterno retorno surge como meio de se realizar essa adoção, fenômeno esse que só se cumpre a partir de Zaratustra. O *amor fati* surge, então, como condição para se efetivar a transvaloração dos valores e a travessia do niilismo, algo que só fica bem claro nos últimos textos de Nietzsche. Deleuze compreende o *amor fati* como a afirmação que nos libera de todo o peso, pois afirmar é descarregar⁵⁵. Não basta suportar o peso da verdade do eterno retorno, mas é necessário ainda amar o mundo que ele implica. Não

⁵¹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 206 et seq.

⁵² Ibid., p. 210.

⁵³ Ibid., p. 210-212.

⁵⁴ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 342, p. 571.

⁵⁵ FORNAZARI, S. A diferença e o eterno retorno, p. 19.

basta dizer sim como o burro, ou ainda sustentar o peso como o camelo; devemos afirmar a existência com alegria. Eis como Nietzsche concebe o *amor fati*:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*...⁵⁶

Essa expressão, *amor fati*, foi criada por Nietzsche e não existia antes dele, embora remeta diretamente ao pensamento estoico, especialmente Marco Aurélio e Epiteto, que defendiam não desejar que as coisas aconteçam de maneira diferente daquela que acontecem, que a felicidade viria a partir do momento em que se aceitasse a vida como ela é. Além disso, tudo o que acontece é merecido, a natureza é justa em seu discorrer, de modo que viver de acordo com isso traria uma boa vida. Deleuze enxergou nos estoicos um direcionamento parecido com o que encontrou em Nietzsche. Para ele, a ética estoica⁵⁷ “concerne ao acontecimento; ela consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece”⁵⁸. Querer aquilo que acontece implica uma cooperação ativa com o destino, e não uma simples aceitação passiva, como pode parecer. Significa compreender o fluxo natural das coisas e não lutar contra ele, mas se inserir nele, participar dele ativamente.

Amor fati, querer o acontecimento, nunca foi se resignar, menos ainda bancar o palhaço ou o histrião, mas extrair de nossas ações e paixões essa fulguração de superfície, contra-efetuar o acontecimento, acompanhar esse efeito sem corpo, essa parte que vai além da realização, a parte imaculada⁵⁹.

O sábio estoico, quando age ou quando sofre, busca sempre encarnar o sentido dessa situação, pois compreende que não deve ser inferior ao acontecimento, mas digno dele. Deleuze julgava que essa figura do estoico foi encarnada perfeitamente por Joe Busquet⁶⁰, um poeta francês que se feriu gravemente em combate e ficou paralisado pelo resto de sua vida,

⁵⁶ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p. 51.

⁵⁷ Na verdade, Deleuze fala em uma “moral estoica”, em uma concepção próxima da ideia de “a forma de vida estoica”, e por isso podemos dizer que se trata, na verdade, de uma ética como tal.

⁵⁸ DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 168.

⁵⁹ DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues*, p. 79-80.

⁶⁰ DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 174.

vivendo acamado até sua morte. Por conta desse ferimento, que modificou radicalmente sua existência, ele tornou-se escritor, assumindo esse cargo que o destino lhe imputou. Diante dessa fatalidade do destino, dizia que sua ferida já existia antes mesmo dele e que o sentido de sua vida era justamente o de encarná-la. Afinal “não há outra ética senão o *amor fati* da filosofia”⁶¹.

Para Deleuze, a ética estoica não significa outra coisa que não ser indigno do que nos acontece. “Torna-te o homem de teus infortúnios, aprenda a deles encarnar a perfeição e o brilho”⁶², disse Deleuze. Igualar-se ao acontecimento, tornar-se filho de seus próprios acontecimentos, estar à altura do que acontece, ser digno do acontecimento, afirmar o acaso, amar o destino etc. são formas de expressar a tarefa ética tão difícil, imperceptível, sutil de tornar-se aquilo que se é, para utilizar a expressão cara a Nietzsche⁶³.

John Sellars⁶⁴ tratou da distinção presente em Nietzsche entre duas posições fatalistas que caracterizam bem duas formas de se compreender e se relacionar com o destino. Se falamos de fatalismo é porque há no *amor fati* a compreensão de que não se pode lutar contra o destino, contudo existem pelo menos duas atitudes diante dessa sentença. Sellars fala inicialmente do fatalismo turco, aceitação em que o ser humano se oporia ao destino, pois não aceitaria inicialmente sua intransponibilidade, mas acabaria por compreender sua superioridade e se resignar diante dele⁶⁵. Mas há também o fatalismo russo, que reconhece a força maldita do ressentimento, o perigo da resignação, e vê na aceitação ativa do destino uma espécie de remédio contra ele⁶⁶. Sellars indica como esse segundo caso estaria próximo da concepção deleuzeana, cuja relação com o *fatum* evita qualquer forma de colocá-lo como algo exterior que se exerce sobre a existência humana, mas envolve certo naturalismo ou vitalismo que insiste na participação imanente dos entes no ser.

Em certo sentido, há uma exortação em se viver de acordo com a natureza em Deleuze. Beaulieu nos lembra que

as teses deleuzeanas em relação à Natureza caótica, à vida inorgânica e ao acontecimento impessoal derivam do modo de questionamento estoico. Poderíamos,

⁶¹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 151.

⁶² DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 175.

⁶³ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p. 48-50.

⁶⁴ SELLARS, J. An Ethics of the Event: Deleuze's Stoicism, p. 165.

⁶⁵ Cf. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*, p. 199.

⁶⁶ Cf. NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p. 30-31.

inclusive, afirmar que seus livros constituem um vasto comentário em relação ao enunciado *Deus sive natura*⁶⁷.

Mas não se trata de assumir uma postura serena, ascética, que evita as variações afetivas – muitos considerariam essa atitude estoica por excelência; trata-se antes de uma conduta trágica que afirma até mesmo os riscos inerentes à existência e afirma-os. A tragédia é base do pensamento nietzscheano e, por consequência, também constitui as bases da filosofia deleuzeana. Mas o que significa a tragédia para Deleuze? Qual o sentido de um pensamento dito trágico?

Deleuze considerava que Nietzsche concebia a tragédia em oposição a outras duas visões de mundo, a dialética e a cristã, visto que elas teriam em comum a incapacidade de viver, compreender e pensar o trágico. Por isso Nietzsche dizia que, na verdade, ele próprio teria descoberto o trágico, que mesmo os gregos o haviam desconhecido⁶⁸. O trágico não está na angústia ou na repulsa, nem na nostalgia da unidade perdida, o que define o trágico é a alegria do múltiplo, a alegria plural diante da existência como um todo. “Trágico designa a forma estética da alegria, não uma fórmula médica, nem uma solução moral da dor, do medo ou da piedade”⁶⁹. Essa alegria não é resultado de uma sublimação, purgação, compensação, resignação, reconciliação, ou seja, ela não busca aplacar o sofrimento inerente à existência e justificá-lo, mas concebe a vida como um fenômeno estético. Tragédia não é catarse, e só suscita medo ou piedade para o ouvinte patológico ou moralizante, que busca purgação médica ou sublimação moral. “Uma lógica da afirmação múltipla, portanto uma lógica da pura afirmação, e uma ética da alegria que lhe corresponde, é este o sonho antidialético e antirreligioso que atravessa toda a filosofia de Nietzsche”⁷⁰.

Sofrimento e julgamento

Em última instância, a metafísica e a moral andam lado a lado, pois possuem uma mesma origem na negação e depreciação da existência e sua lógica expressa pelo devir. A metafísica, mas também as religiões e a ciência, em certo aspecto, teriam contribuído para

⁶⁷ BEAULIEU, A. Deleuze y los estoicos. In: *Deleuze y su herencia filosófica*, p. 46.

⁶⁸ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 12.

⁶⁹ Ibid., p. 19-20.

⁷⁰ Ibid., p. 20.

uma representação hegemônica da realidade que despreza o movimento inerente ao devir e se baseia na ideia de uma verdade eterna e absoluta, criando um horizonte especulativo pautado em elementos exteriores à dinâmica da existência e produzindo categorias lógicas como a identidade, a semelhança, a analogia etc., que avaliam o mundo a partir do Mesmo. O triunfo dessas categorias avessas ao devir possui raízes em uma visão moral do mundo, em que negasse e esconjura-se o pluralismo do mundo deveniente por meio da instituição da Verdade e do Bem. Afinal, a moral não é uma coisa ou um valor, mas um sistema de valoração com sua lógica interna, lembrando a ideia nietzscheana de que “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...”⁷¹.

Quando foi que a existência virou um fenômeno moral? Quando se buscou justificar a vida a partir de um sentido que lhe seria transcendente, exterior? Desde quando a vida e a ação são elementos que devem ser julgados? Pelo olhar nietzscheano, a questão gira em torno da forma como os antigos lidavam com a falta de sentido da vida e o sofrimento que lhe é inerente por meio de um olhar trágico que paulatinamente se transformou. A tragédia, enquanto expressão artística da contradição entre a necessidade de justificação objetiva da vida e sua impossibilidade, servia como meio de nos preparar para viver o prazer de tal condição. O culto a Dionísio, ou a arte dionisiaca, simbolizava a afirmação dessa essência trágica que faz da vida uma experiência estética desprovida de qualquer amparo ou justificação superior, pois

cumpre-nos reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso; somos forçados a adentrar nosso olhar nos horrores da existência individual – e não devemos todavia estarrecer-nos: um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes⁷².

Apesar disso, o sofrimento era visto ainda como marca de certa injustiça, no sentido de que algo de um equilíbrio suposto havia se rompido. Entretanto a razão do sofrimento estava na vontade divina de influenciar e enlouquecer os homens a ponto de compeli-los a agir de forma desmedida e incorrer em crimes⁷³. O sofrimento qualificava a injustiça da existência pela ideia de desmedida, *hybris*, que distorcia a ordem costumeira da realidade, de modo que

⁷¹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 108, p. 73.

⁷² NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, § 17, p. 102.

⁷³ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 24.

não existiam sujeitos criminosos de fato, dada a origem divina da desmedida, assim como não havia castigo ou expiação e nem qualquer tipo de desvalorização ou negação da vida como tal.

A partir de Sócrates, a existência passou a ser avaliada segundo outra visão de mundo, em que os homens não deveriam mais viver sob o domínio de seus desejos ou sob a influência de uma vontade divina, mas se guiar pela razão no controle de suas vontades⁷⁴. O sofrimento não mais deve ser “permitido”, é preciso justificá-lo, conhecer sua razão e suprimi-lo, estabelecendo assim uma vida justa. O problema dessa empreitada reside justamente na maneira como o pensamento socrático-platônico recorreu a uma dimensão metafísica para tanto, instituindo a Ideia como o âmbito que melhor forneceria os meios de garantir tal justiça e equilíbrio⁷⁵.

É sabido como Nietzsche considerava Sócrates como o primeiro mestre da decadência, operador de inversões, o primeiro a opor vida e pensamento, sendo que este deveria julgar aquela. Em sua leitura de Nietzsche, Deleuze considerou que

Sócrates é o primeiro gênio da decadência: ele opõe a ideia à vida, ele julga a vida pela ideia, coloca a vida como devendo ser julgada, justificada, redimida pela ideia. O que ele nos pede é que consigamos sentir que a vida, esmagada sob o peso do negativo, é indigna de ser desejada por si mesma, experimentada nela mesma: Sócrates é “o homem teórico”, o único verdadeiro contrário do homem trágico⁷⁶.

Contudo, o verdadeiro inimigo do pensamento trágico é o cristianismo. Em Dionísio e Cristo a paixão é a mesma, mas o sentido é oposto⁷⁷: por um lado, a vida que justifica e afirma o sofrimento, por outro, o sofrimento que julga a vida e a acusa. No cristianismo, o sofrimento significa a falta de justiça da vida; ela é culpada, visto que sofre. O cristianismo faz da existência algo de “criminoso, portanto culpável, mas não ainda algo culposos e responsável. Mesmo os Titãs ainda não conhecem a incrível invenção semítica e cristã, a má consciência, a culpa e a responsabilidade”⁷⁸. Ao tratar do cristianismo, Nietzsche sempre ressaltou como a cultura ocidental seria cristã, pois mesmo aqueles que tinham outra religião, ou religião alguma, eram cristãos em sua forma de pensar e agir, pois sua visão de mundo era cristã. Caracteres como a culpabilidade ou a responsabilização e sua interiorização são frutos

⁷⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 15.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 22-23.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche*, p. 25-26.

⁷⁸ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 22-23.

do cristianismo, afinal os gregos não tinham ainda as ferramentas para culpar: a loucura era causa, a inocência ainda existia.

Em toda parte onde se buscou por responsabilidades, foi o instinto da vingança que as buscou. Esse instinto da vingança apoderou-se de tal modo da humanidade, no curso dos séculos, que toda a metafísica, a psicologia, a história e sobretudo a moral trazem sua marca. Desde que o homem pensa, ele introduziu nas coisas o bacilo da vingança⁷⁹.

Na tragédia dionisiaca, a existência era inocente, assim como no pensamento de Heráclito, que negou a dualidade do mundo, negou o próprio ser, fez do devir uma afirmação, pois ele “não viu castigo no múltiplo ou expiação no devir, nenhuma culpabilidade da existência”⁸⁰, nada de negativo. Ele viu a dupla afirmação do devir, sua justificação. Concebia a existência como instinto de jogo, fenômeno estético e não moral ou religioso, de modo que Deleuze aproximou o olhar trágico sobre a existência como um lance de dados que afirma o acaso.

De acordo com Deleuze, Nietzsche relacionou o lance de dados ao caos, à incerteza afirmada, visto que a necessidade ou o destino não é a abolição do acaso, mas afirma suas combinações. É nesse sentido que Alan Badiou⁸¹ tratou de três contrassensos acerca do eterno retorno que Deleuze buscou apagar. Em primeiro lugar, é errado acreditar que o que retorna é o Uno, que o Mesmo retorna, mas o único Mesmo diz respeito ao próprio retorno, como vimos anteriormente. Em segundo lugar, o eterno retorno não é uma lei que ordena o caos, mas sua afirmação. Por último, e em seguimento com o ponto anterior, não se trata de uma estatística que rege o acaso visando certo equilíbrio, mas uma afirmação do desequilíbrio fundamental do acaso. Afinal, o lance de dado é único e afirma a totalidade de lances do acaso.

Para Nietzsche, “saber afirmar o acaso é saber jogar”⁸², e o mau jogador é aquele que conta com vários lances, com a probabilidade e a causalidade para tirar uma combinação almejada – uma racionalidade calculista está em jogo. Enquanto o mau jogador busca apenas uma combinação possível e evita a qualquer custo as demais, o bom jogador afirma todos os lances. Mas o bom jogador não está à deriva dos lances, pois ele não deixa de escolher seu

⁷⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 24.

⁸⁰ Ibid., p. 28.

⁸¹ BADIOU, A. *Deleuze la clameur de letre*, p. 102-111.

⁸² DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 30.

número, mas seu lance de dados não nega os demais números e a cada jogada ele afirma todas as possibilidades. Não nega a perda, não almeja a vitória mais do que tudo, o bom jogador quer jogar, ganhar o bastante para permanecer no jogo, perder o bastante para o jogo permanecer jogável, interessante. O mau jogador é o sujeito moral, que calcula e julga a ação a cada momento e busca extrair dela sempre uma consequência favorável.

O mau jogador não joga, ele julga. No regime moral, você sempre deve seguir uma operação: fazer algo, dizer algo, julgar algo por si. “Da tragédia à filosofia moderna, é toda uma doutrina do julgamento que se elabora e desenvolve”⁸³. O juízo ou julgamento é uma operação complexa que consiste em subsumir o particular no geral: ou o geral já é dado e basta aplicá-lo e determinar o particular, ou o geral constitui um problema e deve ser encontrado⁸⁴. Os gregos desenvolveram o julgamento, mas foi Kant quem o elevou ao patamar filosófico subjetivo, instaurando o tribunal da razão. Esse é o sistema do julgamento moral, em que você julga a si próprio e é julgado ao mesmo tempo. Julgar implica um tribunal fundado em uma autoridade superior que julga um elemento inferior. Os valores expressam sua autoridade, e por isso são elementos fundamentais para o sistema do julgamento; julga-se a partir de valores.

Nietzsche soube relacionar o julgamento à ideia de que haveria uma dívida infinita e impagável para com a divindade, e isso implica em toda uma economia que produz a relação entre o dever e a culpa, visto que há uma dívida a ser paga, expiada. Daí todo o teatro selvagem da crueldade⁸⁵ que marcava os corpos e expiava as dívidas. Nietzsche achava que havia certa justiça nesse ato, pois com a expiação da dívida era restaurado o suposto equilíbrio. Mas o julgamento começou quando outros tipos de marcas surgiram. A memória dos seres humanos, e sua extensão por meio da escrita, registravam os traços e marcas que faziam da expiação e do esquecimento algo impossível. “A doutrina livresca do julgamento não é doce como aparenta, pois nos condena a uma submissão sem fim e anula todo processo liberatório”⁸⁶. Por isso a importância de Antonin Artaud, que rompeu com o julgamento no âmbito literário em sua crueldade e buscou a qualquer custo pôr um fim no julgamento divino.

Aparentemente, a ausência de julgamento ou juízo não nos permitiria diferenciar os modos de existência, como se tudo se equivalesse.

⁸³ DELEUZE, G. Pour en finir avec le jugement. In: *Critique et clinique*, p. 158.

⁸⁴ DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*, p. 84 et seq.

⁸⁵ Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*, p. 169 et seq.

⁸⁶ DELEUZE, G. Pour en finir avec le jugement. In: *Critique et clinique*, p. 160.

Mas não é antes o julgamento que supõe os critérios preexistentes (valores superiores), e preexistentes desde sempre (no infinito do tempo), de tal maneira que não consegue apreender o que há de novo em um existente, nem mesmo pressentir a criação de um modo de existência?⁸⁷

É o juízo que iguala as coisas, que as enxerga sob uma mesma ótica pautada pela identidade de suas categorias operantes. A existência não iguala, ela diferencia: fazer existir e não julgar, eis o segredo de Deleuze.

Em todo canto vemos a figura do filósofo submisso, que conserva os valores estabelecidos e torna-se professor público, metafísico. Esse filósofo concebe a vida como o camelo e sua tarefa é carregar os pesos dos valores morais que se apresentam como superiores. A atuação do filósofo camelo só aparentemente é crítica, mas nada cria, pois criar é descarregar a vida, inventar novas possibilidades de vida. Triste destino esse em que a filosofia se vincula a um tipo de pensamento que tem por tarefa julgar a vida, lhe opor valores pretensamente superiores, medi-la por meio desses valores, limitá-la, condená-la etc. Contra isso, Deleuze pensa com Nietzsche a figura de um filósofo legislador, pois legislar não é julgar, mas criar. Tal filósofo realiza verdadeiramente a crítica de todos os valores estabelecidos em sua pretensão de superioridade à vida e a criação de novos valores⁸⁸.

Além do humano

Se observarmos o sistema moral de julgamento, veremos que ele só é possível porque há no ser humano certa disposição para a reprodução dos comportamentos, ou melhor, para a repetição genérica⁸⁹. Ainda é cedo para explicar o sentido dessa tendência e, longe de naturalizá-la, devemos compreender que não se trata de uma tendência absoluta do ser humano e não devemos encarar tal proposição como uma tentativa de qualificação de sua essência. Mas podemos dizer que existem diversas forças que atuam para que essa tendência se delineie como tal. Um exemplo dessas forças está na relação entre dívida e memória, apresentada anteriormente, que está intimamente atrelada ao desenvolvimento da capacidade de estabelecer promessas, competência fundamental para a existência moral. Em uma sociedade em que a capacidade de prometer e cumprir o prometido é um elemento

⁸⁷ Ibid., p. 168.

⁸⁸ DELEUZE, G. *Nietzsche*, p. 19.

⁸⁹ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 20 et seq.

fundamental das relações sociais, é normal que a moralidade tenha ali um terreno fértil para se proliferar.

Esse problema está presente no deleuzismo desde os seus primeiros escritos. Em seus estudos sobre Hume, Deleuze o compreendeu como um moralista, pois entendia que Hume se preocupou justamente em compreender como a subjetividade e, conseqüentemente, o sujeito moral poderiam se constituir, no sentido de como seria possível ao ser humano agir de acordo com princípios tais como a promessa ou o dever. Resumidamente, isso decorreria pela maneira como os modos de afecção dariam ao espírito uma constância, possibilitando a moralidade e os costumes.

A associação fixa no espírito uma generalidade necessária, uma regra indispensável ao seu esforço de conhecimento teórico, assim também a paixão lhe fornece o conteúdo de uma constância, torna possível uma atividade prática e moral e dá à história sua significação⁹⁰.

Um hábito ou costume, objeto privilegiado de estudo de Deleuze enquanto leitor de Hume, é constituído na repetição genérica de um ato. A capacidade de adquirir hábitos, ou, como disse Bergson, o “hábito de adquirir hábitos”, possibilita o devir de uma espécie de segunda natureza do humano. O sujeito, para Hume, é um ser inventivo e artificioso, dado que essas características seriam “a dupla potência da subjetividade: crer e inventar; presumir os poderes secretos, supor poderes abstratos, distintos. Nesses dois sentidos, o sujeito é normativo: ele cria normas ou regras gerais”⁹¹.

Em Hume, isso tem uma grande importância, pois significa que nós temos a capacidade de atuar contra as nossas crenças e costumes, rompendo com sua reprodução irrefletida, e estabelecer inventivamente o mundo moral. Deleuze soube compreender a positividade desse ato e a importância da inventividade moral, contudo, ainda permanece o problema acerca da origem dos critérios e princípios que guiam essa inventividade, essa segunda natureza produzida pelo humano. Há ainda o problema da moral como horizonte normativo pautado em critérios transcendentais e, por isso, Deleuze julgou não só compreender como criticar a determinação da moral e sua realização pelo sujeito.

⁹⁰ DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*, p. 16.

⁹¹ *Ibid.*, p. 91.

A essência da consciência moral é aprovar, desaprovar. Esse sentimento que nos faz louvar ou repreender, essa dor e esse prazer que determinam o vício e a virtude, têm uma natureza original: são produzidos pela consideração de um caráter *em geral*, sem referência ao nosso interesse pessoal⁹².

Nesse ponto, o problema moral é sempre voltado para o sujeito em sua capacidade de produzir, articular e realizar um conjunto de valores ou princípios morais que produziriam uma boa vida. Não obstante, mesmo os leitores menos frequentes de Deleuze sabem o quanto ele era crítico da noção de sujeito, tal como originada na modernidade até a sua acepção mais recente de aspecto liberal. Tema nietzscheano frequente no pensamento pós-estruturalista, a ideia de “morte” ou “ocaso” do sujeito implica que uma das tarefas da filosofia seria dissolver essa categoria milenar, dado que boa parte dos nossos impasses éticos e políticos seria resultante da maneira como ainda estaríamos presos a uma concepção ilusória sobre o ser humano. Deleuze entendia como a moralidade é íntima da noção de sujeito que tem como atributos centrais ideias como a de autonomia e liberdade, assim como certa tendência de atuação utilitarista pautada na fuga da dor e na busca desenfreada do prazer. Esses atributos condizem com a moralidade pela maneira como ela é um sistema de normatização da vida que se fundamenta no sujeito em seus delírios identitários de autoconservação.

Pela perspectiva ética, não poderemos pensar ou criar novos modelos de atuação se ainda estivermos presos a uma concepção tal do ser humano. No pensamento prático do deleuzismo, vemos como o humano é somente mais um ente imanente ao ser, que não desfruta de qualquer privilégio real em relação aos demais e que parece viver melhor quanto mais se aproxima das “condições naturais” da existência. Deleuze não acreditava que devemos ser necessariamente como os cínicos, que abriam mão de sua “humanidade” para viver como os cães, embora tenha feito certos elogios a essa forma de vida pelo seu humor provocativo⁹³. Na verdade, Deleuze coadunava com aquilo que Sellars⁹⁴ chamou de “estoicismo cósmico”, que diz respeito a uma compreensão existencial, presente nos pensamentos de Epiteto e Marco Aurélio, para quem havia um engajamento em se ultrapassar os limites entre o humano e a natureza, entre si e o cosmos, a ponto de não haver mais qualquer tipo de oposição entre ambos – o que vimos quando lidamos com o conceito nietzscheano de inspiração estoica de *amor fati*.

⁹² Ibid., p. 23.

⁹³ Cf. DELEUZE, G. *Logique du sens*, passim.

⁹⁴ SELLARS, J. *An Ethics of the Event: Deleuze's Stoicism*, p. 164.

Como pensar essa noção de sujeito e suas expectativas morais de autorrealização e reconhecimento a partir da visão que coaduna com o *amor fati* e o eterno retorno? Incorporar o acontecimento, estar à altura dele implica em um processo que dissolve o horizonte normativo, calculista e acumulativo do sujeito liberal. O que seria de Joë Bousquet se estivesse preso a essa noção de subjetividade? Muito provavelmente ele teria definhado, padecido de ressentimento, intoxicado pela incapacidade de realizar todos os projetos sonhados e planejados anteriormente e que diziam respeito a um homem que havia morrido no campo de batalha, ou que talvez nunca nem tivesse existido.

O humano não é uma entidade individual e nem deve ser enxergado sob essa ótica, mas como um processo ou série de eventos que se agrupam em torno desse ente que chamamos genericamente de humano⁹⁵. A ética não trata de seres humanos, mas de formas de vida. É claro, na medida em que nossa existência comum converge para esse ponto que é o nosso corpo e nossos elementos constitutivos, a ética estará sempre lidando com isso que se chamou de “humano”. E mesmo se partirmos desse ponto, entendemos que a ética não se baseia em uma essência ou capacidade inata ou universal do humano, mas em uma avaliação imanente das formas de vida implicadas em que a humanidade é somente uma perspectiva. Em Deleuze não há espaço para se pensar a ética a partir do sujeito, pois toda a analítica proposta por ele é voltada para a capacidade afetiva do ser humano em sua interação com seu ambiente.

O primeiro ponto da ética deleuzeana se enuncia: afirmar a existência e estar à altura daquilo que acontece. E isso só é possível quando abrimos mão do horizonte normativo de expectativas que o sistema moral constitui, com seu julgamento da ação baseado em critérios transcendentais que negam a vida e a depreciam. Na ética não há espaço para o julgamento. Deleuze considerou que, quando se diz ou se faz algo, você sempre terá como consequência aquilo que mereceu, a vida é justa por si, inocente, e não necessita justificação. Quando alguém faz ou diz algo, não devemos relacionar isso a valores transcendentais, mas nos questionarmos sobre como isso foi possível. Segundo uma visão ética de mundo, nós relacionamos uma coisa, um ato ou um dizer com o modo de existência que implica, que envolve em si mesmo. Como isso ocorreu internamente? Como isso deve ser para que ocorra assim? Que maneira de ser implica? Busca-se os modos de existência envolvidos, e não valores transcendentais: eis a operação da imanência.

⁹⁵ Cf. BARBOSA, M. *L'éthique chez Deleuze*, p. 246 et seq., sobre a questão da hecceidade e da individuação sem sujeito.

II. A etologia imanente

A expressão “ética” surgiu na antiguidade grega a partir do termo *ethike*, que é traduzível por algo como o estudo dos bons costumes (*ethea*). *Ethike* vem de *ethos*, que pode ter dois sentidos: *êthos*, designando o conjunto de costumes, e *éthos*, designando a constância do comportamento do sujeito que se rege pelo costume¹. O *êthos* permaneceu na tradição filosófica como expressão vinculada à ideia de moradia, indicando a cova ou o abrigo em que moram os animais. Deleuze conhecia essa etimologia da palavra “ética” e em diversos momentos explorou a ideia de que a ética pode ser definida tal como uma etologia, aproximando os dois conceitos.

A etologia é uma ciência recente, que tem por objetivo estudar o comportamento dos animais em seu habitat natural. Em Deleuze, essa disciplina se modificou ligeiramente, tornando-se uma ciência prática que investiga os seres vivos a partir dos afetos de que são capazes e das formas de vida em que estão implicados. Deleuze entendia que não se devia analisar os seres humanos e os demais seres vivos segundo as categorias hierárquicas da taxonomia biológica clássica, que possui uma clara inspiração aristotélica. Isso porque a história natural, fundada por Aristóteles, define os animais pelo que são, buscando sua essência e classificando-os de acordo com ela. Esse sistema delimita e reúne os seres segundo determinações de família, gênero, espécie etc., que os qualificam de acordo com suas semelhanças estruturais, formando grandes grupos que variam em seus critérios, mas que se baseiam em identidades funcionais que remeteriam a relações de parentesco na escala evolutiva global.

Alguns biólogos que vieram depois de Espinosa, no entanto, buscaram definir os animais por seu poder afetivo, indicando como em cada caso se deveria avaliar singularmente o tipo de vida que tal ser implicava. Jacob von Uexküll² foi um desses pioneiros da etologia e reconhecido por Konrad Lorenz, biólogo que popularizou essa disciplina. Deleuze foi altamente influenciado pela leitura de *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus mundos próprios*, publicado em 1934 por Uexküll. Ele se interessou pela obra, pois ela indicava um paradigma singular em seu objetivo de compreender como é a existência dos

¹ VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica* 1, p. 13.

² Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1730 - Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible, in *Mille Plateaux*, p. 314.

diversos animais e também do humano, tendo como referência a ideia de mundo ao redor ou ambiente (*unwelt*), esse mundo que para nós é quase imperceptível. Não estamos adentrando somente em uma nova ciência, é muito mais do que isso. Estamos adentrando um novo universo, até então desconhecido e invisível, pois se trata de uma tentativa de se aproximar da existência animal a partir dela própria, um “conhecimento imanente” que se estabelece a partir das percepções e ações dos seres, ou seja, de seus modos de afecção.

Deleuze se interessou por essa abordagem que reconhece a maneira como os animais possuem um mundo próprio, considerando que muitos humanos não teriam um mundo e viveriam a vida de todo mundo, de qualquer um³. O que impressionava Deleuze era o fato de que certos animais pareciam ser extremamente restritos em seu potencial atuante, mas tal restrição animal se mostrou de uma enorme riqueza, enquanto que a complexidade aparente do humano implica em existências quase sempre empobrecidas e desinteressantes. Deleuze exemplificou esse olhar pela análise, já presente em Uexküll, do carrapato⁴. Esse pequeno animal responde a apenas três tipos de estímulos e nada mais; toda sua interação com o mundo se dá por esses estímulos, que constituem seu mundo próprio. O carrapato tem sensibilidade, primeiramente, à luz solar, o que permite que ele escale um galho ou uma árvore e fique lá pendurado por muito tempo, décadas talvez, sem realizar qualquer tipo de ação, quase uma matéria inanimada, um corpo sem órgãos. Ele permanece assim até que um mamífero passe debaixo dele e seu cheiro ative o olfato do carrapato, fazendo com que ele se deixe cair no animal. Caso a queda seja precisa, um terceiro estímulo, de ordem tátil, guia o carrapato em busca de uma área desprovida de pelo que seja habitável. Os carrapatos não sentem gosto e não sabem diferenciar água de sangue, então, eles bebem qualquer tipo de líquido, desde que a temperatura seja conveniente. Preso ao hospedeiro, ele segue sua vida reprodutiva e, se algo dá errado, recomeça o processo, buscando novamente por um feixe de luz e iniciando sua escalada vital.

Essa descrição designa o mundo próprio do carrapato, assim como cada ser teria seu próprio mundo, sem que houvesse um ser mais adaptado, mais evoluído ou mais perfeito em relação ao outro, incluindo o ser humano. Cada vivente forma sua própria maneira de existir e a etologia o define por essa relação com a existência, explicitando como ele age, como ele atua e interage por meio da qualificação de sua capacidade de afetar e ser afetado. No caso do carrapato, a aparente limitação sensível por possuir apenas três sentidos que guiam suas

³ DELEUZE, G.; PARNET, C. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, Letre A : Animal.

⁴ Ibid.

possibilidades se revela de uma riqueza tremenda, constituindo uma forma de vida singular incomparável. Deleuze acreditava que a filosofia ética devia fazer o mesmo que esses estudos ao analisar os seres, especialmente o humano, fundando a ética como uma verdadeira etologia. Segundo Deleuze,

a etologia é, antes de tudo, o estudo das relações de velocidade e de lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam cada coisa. Para cada coisa, essas relações e esses poderes possuem uma amplitude, limiares (mínimo e máximo), variações ou transformações próprias. E eles selecionam no mundo ou na Natureza aquilo que corresponde à coisa, isto é, o que afeta ou é afetado por ela, o que move a coisa ou é movido por ela⁵.

A forma como Deleuze concebeu a ética como etologia faz com que a reflexão sobre a ação se desloque de sua centralidade no sujeito para pensá-lo como vivente em relação com outros viventes e com o mundo ao seu redor. Esse olhar obviamente abre espaço para se pensar questões de bioética, ética ambiental e ética animal, mas também permite refletir sobre problemas mais específicos do convívio humano, como a desigualdade, o racismo, a violência etc., pois trata-se sempre de pensar os modos de vida a partir das relações que os compõem.

Nesse sentido, uma forma de vida é como uma disposição, um agenciamento de relações de composição e decomposição características. Por isso, analisar os afetos implica em se voltar para um exame dos corpos e suas leis de interação que extrapolam as categorias ou faculdades humanas. Não se busca uma essência nesse processo, mas definir um ser por aquilo que ele pode: de que experiências é capaz? O que ele faz? O que ele suporta? Com isso, Deleuze insiste que na ética-etologia a pergunta “como viver bem?” não teria outro objetivo senão compreender as leis imanentes de interação dos corpos. Afinal, a etologia

estuda as composições de relações ou de poderes entre coisas diferentes. É ainda um aspecto distinto dos precedentes. Pois, anteriormente, tratava-se apenas de saber como uma coisa considerada pode decompor outras coisas, dando-lhes uma relação conforme a um dos seus, ou ao contrário como ela corre o risco de ser decomposta por outras coisas. Mas, agora, trata-se de saber se relações (e quais?) podem se compor diretamente para formar uma nova relação mais ‘extensa’, ou se poderes

⁵ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 168.

podem se compor diretamente para constituir um poder, uma potência mais ‘intensa’⁶.

Daí a insistência de Deleuze em nos lembrar do grito ético de Espinosa: “não sabeis do que sois capazes, no bom como no mau, não sabeis antecipadamente o que pode um corpo ou uma alma, num encontro, num agenciamento, numa combinação”⁷.

Que podem os corpos?

A vida é uma relação complexa de movimento: é importante conceber a vida e cada individualidade não como uma forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais e entre abrandamento e aceleração de partículas corpóreas. Mas, afinal, o que é o corpo em Deleuze? Falamos sobre sua potência e a importância de se compreender aquilo que ele pode, mas ainda não chegamos em uma definição, mesmo que geral, de corpo. Veremos como esse conceito é central em Deleuze e remete ao materialismo fulgurante de seu pensamento.

De todos os autores que compõem o triângulo ético, Deleuze extraiu uma concepção sobre o corpo. Para Nietzsche, o corpo é qualificado como uma quantidade de forças em relação⁸. Tendo em vista a concepção nietzscheana sobre a realidade como um conjunto de forças em luta, interação de dominação e subordinação, o que “define um corpo é essa conexão entre forças dominantes e forças dominadas. Toda conexão de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político”⁹. Essa noção de força em Nietzsche assume uma acepção ampla e, sem dúvida, tem um alto teor especulativo. Ele remete diretamente ao campo da física e da energética, mas não deixa de se referir à esfera dos fenômenos das trocas orgânicas e, especialmente, à noção difusa de instinto. Essa última ideia é, talvez, a concepção mais popular sobre a noção de força em Nietzsche, pela maneira como ele insiste que há uma multiplicidade de forças-instintos inconscientes em constante conflito no interior de cada indivíduo.

⁶ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 169.

⁷ Ibid., p. 168.

⁸ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 45.

⁹ Ibid.

Ao entrar em relação, ao menos duas forças desiguais constituem um corpo, pondo em jogo a multiplicidade fundamental dos corpos: não existe um corpo sozinho, ele sempre está em relação com outros corpos, na medida em que ele próprio é formado por forças que também não existem desvinculadas de outra força. Quando Deleuze diz que um corpo é uma relação de forças qualificadas, ele está insistindo em como tais forças são distintas, mas na medida em que estão em relação, elas não são indiferentes. Existe uma hierarquia entre as forças, pois Nietzsche entendia que havia forças dominantes que mandam e forças dominadas que obedecem. Essa hierarquia é determinada pela diferença de quantidades entre as forças – as forças em maior número são as dominantes.

Já em Espinosa o corpo é concebido de maneira distinta. Para ele, a substância absolutamente infinita possui infinitos atributos que exprimem a essência da substância¹⁰, mas nós conhecemos apenas dois: a extensão e o pensamento. Os modos dizem respeito às modificações da substância e, como já vimos, dizem respeito às maneiras de ser da substância. Cada atributo e seus modos representam uma perspectiva diferente acerca da substância, contudo, ambos designam uma mesma modificação dela, cada um a partir de sua perspectiva própria. O corpo, para Espinosa, é um modo finito do atributo extensão enquanto que a mente é um modo finito do atributo pensamento, sendo ambos os modos correlacionados e participantes da potência da substância: “assim como nosso corpo participa da potência de existir, nossa alma participa da potência de pensar”¹¹. Os corpos interagem e sofrem a influência de outros corpos e suas partes extensivas são formadas de outros corpos, assim como a mente é formada por ideias.

Existem muito mais elementos a se pontuar acerca da concepção espinosana sobre os corpos; veremos mais adiante alguns deles, especialmente a relação entre corpo e mente pela tese deleuzeana do paralelismo. Mas aqui é importante pontuar como o corpo remete ao atributo extensão, a dimensão material da substância que designa as leis físicas de movimento e repouso de todos os existentes. Tais leis regem todos os fenômenos do mundo físico e, consequentemente, as ações dos corpos. Não à toa, há também na leitura deleuzeana dos estoicos um interesse na compreensão dos corpos e suas leis de interação.

Para Deleuze, os estoicos concebiam o universo como inteiramente composto por corpos, visto que só existem os corpos “com suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e paixões, e os ‘estados de coisas’ correspondentes. Estes estados de

¹⁰ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 9-10.

¹¹ *Ibid.*, p. 131.

coisas, ações e paixões, são determinados pelas misturas entre corpos”¹². Para os estoicos até mesmo o ser ou as virtudes eram corpos¹³. A unidade total dos corpos compõe o universo que só existe no presente e cujas relações nunca são de causa e efeito, pois os corpos são sempre causas um em relação aos outros. Chama-se destino a unidade das causas.

Os corpos agem e padecem e dessas interações surgem os efeitos incorporais, que não existem de fato, mas subsistem. Tais efeitos dizem respeito ao acontecimento. Eles são sempre misturas profundas, cujos efeitos recolhidos expressam sempre uma ação ou um padecimento, uma modificação do estado de coisas. “Tudo é corpo e corporal. Tudo é mistura de corpo e no corpo, encaixe, penetração. Tudo é física”¹⁴. Isso significa que a ética se relaciona com a física pela compreensão da continuidade de corpos-causas que constitui o cosmos e o agente ético é também um fisicista¹⁵.

É nesse horizonte que o conceito de corpo sem órgãos representa o corpo material livre de sua organização funcional, orgânica, que não apresenta nenhuma modificação e dá o modelo da morte¹⁶. Inspirado em Artaud, esse conceito explicita como os corpos não se definem por sua organização ou função, e expõe ainda que conhecer o corpo é sempre uma questão em aberto e exige a experimentação. Falar em corpo sem órgãos é romper com a funcionabilidade ou organicidade dos corpos e forçar seus limites, experimentar suas possibilidades, descobrir suas potências. Tarefa que pode ocorrer no sentido positivo de colocá-lo sob novas interações e relações, mas também no sentido oposto de desconectar certas ligações, sendo que em ambos os casos se está correndo riscos como o retorno a condições anteriores, a produção de investimentos fascistas, a queda no vazio etc.

A partir desse quadro, Deleuze qualificou os corpos segundo dois eixos: um cinético e outro dinâmico. Segundo Deleuze,

de um lado, um corpo, por menor que seja, sempre comporta uma infinidade de partículas: são as relações de repouso e de movimento, de velocidades e de lentidões entre partículas que definem um corpo, a individualidade de um corpo. De outro lado, um corpo afeta outros corpos, ou é afetado por outros corpos: é esse poder de afetar e de ser afetado que define também um corpo na sua individualidade¹⁷.

¹² DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 13 et seq.

¹³ Cf. BRÉHIER, Émile. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 6-7.

¹⁴ DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 106.

¹⁵ Cf. GOLDSCHMIDT, Victor. *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 67 et seq.

¹⁶ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*, p. 13-15.

¹⁷ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, 165.

O campo cinético diz respeito à variação da capacidade de atuação. Quando ele fala de repouso e movimento, lentidão e velocidade, está indicando que um corpo não se define por sua forma ou funções, mas que ele é composto por partículas em relação de movimentação. Cada vida é isso: uma singularidade qualificada segundo um ritmo próprio. Já o campo ou eixo dinâmico corresponde à capacidade afetiva expressa por aquele corpo. Esse ponto se apresenta na relação entre os corpos e nos interessa mais do que as explicações científicas, afinal, definimos um vivo qualquer não por sua forma, pelos seus órgãos ou as funções que exercem, mas por aquilo de que ele é capaz afetivamente.

Essa dupla qualificação remete a outra duplicidade conceitual que distingue qualitativa e quantitativamente os seres. Deleuze enxerga na ética¹⁸ a determinação quantitativa dos seres em correspondência ao eixo dinâmico. Assim como na noção de individuação quantitativa que está presente na obra de Johann Fichte e Friedrich Schelling, trata-se de definir aquilo que cada ser pode, uma vez que cada existente possui um poder singular e não podemos fazer as mesmas coisas. É nesse sentido que, quando o moralista define o humano como animal racional, Deleuze nos lembra de que nós também podemos ser irracionais, loucos, e isso não qualifica um aspecto negativo do humano, mas uma potência distinta. Estar ou ser louco faz parte da potência do humano e uma das questões históricas em torno da loucura seria justamente a incapacidade do sujeito moderno em lidar com essa potência, extraindo dela sua positividade ao realizá-la até seus limites. A dimensão quantitativa remete a uma escala de potência, de modo que quando o discurso ético fala de variação afetiva, está lidando com constante modificação dos limites daquilo que somos capazes de realizar e suportar. Até porque a filosofia prática de Deleuze não é isenta de limites – tudo é permitido, mas nem tudo convém.

Quanto ao âmbito qualitativo, Deleuze enxergou uma polaridade qualitativa nos modos de existência que os define a partir de oposições determinadas pela variação do seu poder. Essa polaridade remete a duas formas de vidas possíveis: ativo ou passivo, forte ou fraco, livre ou servo. Ainda veremos o sentido dessas qualificações, mas cabe pontuar como essa qualificação remete ao resultado da doutrina do eterno retorno, visto que diante do seu enunciado, os indivíduos são compelidos a adotar uma de duas posturas possíveis, duas formas de conduta que Deleuze distingue radicalmente.

A esse ponto nos perguntamos se bastam esses elementos para qualificar os corpos, segundo Deleuze. Parece que tais caracteres ainda explicam pouco sobre o que são os corpos

¹⁸ Cf. DELEUZE, G. *Cours sur Spinoza*, La puissance et le droit naturel classique - cours du 09/12/1980.

e quais são suas formas ou leis de interação. A noção de corpo em Deleuze assume o papel de horizonte analítico em que a ética se desenvolve, a saber, pela análise das leis de interação entre os corpos. Devemos ter em mente essa colocação quando assumimos a maneira como Deleuze caracterizou e problematizou a ética enquanto uma tipologia dos modos de existência imanentes que se opõe à moral como sistema pautado em valores transcendentais. Para tanto, devemos elaborar alguns conceitos centrais do arcabouço ético deleuzeano, como o conceito de tipologia, que explicita uma dimensão analítica da ética e põe diretamente em jogo o problema da ação. Que significa falar em tipologia dos modos de existência? Esse conceito surge algumas vezes nos escritos de Deleuze, geralmente para tratar das ideias de Nietzsche, mas também em outros pequenos momentos de maneira menos rigorosa. Ele é um conceito aparentemente inexistente no pensamento nietzscheano, embora Nietzsche fale diversas vezes sobre “tipos”, como quando fala de “tipo social” ou “tipos da decadência”¹⁹ – portanto, podemos atribuir sua autoria a Deleuze.

Ativo e reativo

Tudo parece levar a crer que estamos falando de um conceito menor, mas sua importância no pensamento ético deleuzeano é de primeira ordem. A tipologia é caracterizada por Deleuze como um modo ou meio de avaliação ou interpretação dos fenômenos a partir do conjunto de forças que constituem sua forma tal como se apresenta. Deleuze formulou essa noção a partir de sua leitura da teoria das forças nietzscheanas, que está exposta em *Nietzsche e a filosofia*. Segundo essa teoria, a realidade é composta por forças em relação, de modo que tudo é formado por forças, o

próprio objeto é força, expressão de uma força. [...] Não há objeto (fenômeno) que já não seja possuído, visto que nele mesmo ele é, não uma aparência, mas o aparecimento de uma força. Toda força está, portanto, em uma relação essencial com uma outra força. O ser da força é o plural; seria propriamente absurdo pensar a força no singular²⁰.

¹⁹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculos dos ídolos*, p. 17.

²⁰ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 85.

O sentido de algo só pode ser sabido quando soubermos qual é “a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se expressa”²¹. Um fenômeno não é uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual, o que faz da filosofia uma verdadeira sintomatologia, uma semiologia. A dualidade metafísica da aparência e da essência é substituída por Nietzsche pela dualidade entre fenômenos e sentido, sendo que toda força é uma apropriação, dominação, exploração de uma quantidade de realidade. Um mesmo objeto muda de sentido a depender da força que se apropria dele e a história não é outra coisa que o conjunto dessas apropriações e suas variações. O sentido é sempre complexo, uma pluralidade, constelação, complexo de sucessões, mas também de coexistências, que faz da interpretação²² uma arte.

A morte de Deus é um exemplo apresentado por Deleuze que serve para mostrar como o sentido é múltiplo. Nietzsche mesmo não acreditava nos “grandes acontecimentos” ruidosos, mas na pluralidade silenciosa dos sentidos de cada acontecimentos, pois

a avaliação disto e daquilo, a delicada pesagem das coisas e dos sentidos de cada uma, a estimativa das forças que definem a cada instante os aspectos de uma coisa e de suas conexões com as outras, — tudo isto (ou tudo aquilo) compete à mais elevada arte da filosofia, a da interpretação. Interpretar, e mesmo avaliar, é pesar²³.

A interpretação revela sua complexidade quando percebe-se que uma força só surge repetindo outra, usando as máscaras das forças precedentes. Mas a arte de interpretar é também uma arte de atravessar máscaras e de “descobrir quem se mascara e por quê, e com que objetivo se conserva uma máscara remodelando-a”²⁴.

Mais importante que o conceito de tipologia, são os termos, ou tipos, que ele mobiliza e a maneira como eles operam. Vimos como o enfoque ético e etológico do deleuzismo se dá no conceito de corpo como horizonte em que se realiza a ação e, a partir disso, os tipos que a tipologia deleuzeana qualifica são o ativo e o reativo. A atividade e a reatividade são as

²¹ Ibid., p. 3.

²² A noção de interpretação em *Nietzsche e a filosofia* é central, designando a tarefa do filósofo quando se põe a compreender que tipo de forças dão sentido a um fenômeno. Mas posteriormente esse conceito passou a ser alvo de críticas de Deleuze, especialmente ao tratar da máquina interpretativa psicanalítica. Para ele, um dos problemas da psicanálise consiste em realizar uma interpretação que já remeteria todos os enunciados possíveis ao sistema pré-estabelecido de coordenadas do complexo de Édipo. Para um exemplo detalhado dessa interpretação edipiana unívoca, cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1914. Un seul ou plusieurs lous? In: *Mille plateaux*, p. 38 et seq.

²³ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 5.

²⁴ Ibid., p. 6.

qualidades das forças que Nietzsche descobriu e que Deleuze desenvolveu para delimitar como a ética estaria vinculada à busca de um devir ativo e a moral seria íntima ou correlata a um modo reativo de atuação. Mas para compreendermos direito essa concepção, precisamos compreender essa tipologia em toda sua extensão e entender o papel que a noção de vontade de potência exerce nessa qualificação.

Segundo a teoria nietzscheana das forças, uma força está sempre relacionada a outra força, de modo que não faz sentido falar em força no singular; signo da multiplicidade, elas marcam sempre uma pluralidade fundamental. Ação e reação são as qualificações das forças em função de sua atuação que se desenrola em um jogo de dominação: as forças ativas, que agem, são ditas dominantes em relação às forças reativas, que reagem às forças ativas e, em decorrência disso, são dominadas por essas forças.

O que é ativo? Ser ativo é tender à potência, “apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar são os caracteres da força ativa. Appropriar-se quer dizer impor formas, criar formas explorando as circunstâncias”²⁵. Para Deleuze, coube a Nietzsche

ter constituído toda uma tipologia que distingue forças ativas, forças agidas e forças reativas, e analisa suas combinações variáveis. É especialmente o assinalamento de um tipo de forças propriamente reativas que constitui um dos pontos mais originais do pensamento nietzscheano. Este livro tenta definir e analisar as diferentes forças²⁶.

Falamos como se as coisas fossem tomadas por forças que as dominam, mas elas mesmas são uma força, expressão de força, e por isso pode haver mais ou menos afinidade da força que se apodera de um objeto. É nesse sentido que Nietzsche pode dizer, por exemplo, que no corpo humano existe uma miríade de forças ou instintos das mais variadas tendências, sendo que umas dominam as outras em função de sua superioridade. Veremos ainda o sentido dessa noção de “superioridade” e como essa diferenciação entre ativo e reativo estabelece uma hierarquia, mas aqui cabe pontuar que em Nietzsche é como na energética, em que se chama nobre uma força capaz de se transformar. Essa potência é a primeira definição da atividade.

Mas o que é preciso para uma força ser dominante? Qual critério age nessa qualificação? A qualificação das forças se dá por meio de uma determinação quantitativa

²⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 47.

²⁶ DELEUZE, G. Préface pour l'édition américaine de Nietzsche et la philosophie. In: *Deux régimes de fous*, p. 188.

entre as forças, uma vez que a quantidade maior de forças triunfa e é ativa e dominante, enquanto que a força em menor quantidade é dominada e reage. Mas uma força nunca é separada de sua quantidade, assim como não é separada de outras forças que estão em relação ao ponto de qualificá-la. “A própria quantidade, portanto, não é separável da diferença de quantidade”²⁷, e não faz sentido falarmos em quantidades abstratas, mas somente em quantidades relativas, um mais sempre relacionado a um menos. A igualdade de força, por isso, é uma ilusão, um sonho estatístico. Nietzsche critica a quantidade em seu sentido abstrato, mas também sua tendência a identificação e igualação, anulação da diferença.

A relação de dominação e subordinação, contudo, não faz as forças deixarem de ser força. As forças inferiores e reativas não perdem seu caráter de força quando dominadas, mas se exercem assegurando. Eis a caracterização nietzscheana das forças reativas: acomodações mecânicas e utilitárias. A ideia de organismo, por esse ângulo, expõe o sentido dessas forças que se realizam em função daquilo que é determinado pelas forças ativas. As forças ativas, por sua vez, são difíceis de designar em sua operação, primeiro porque elas escapam à consciência, que é um sistema essencialmente reativo e só capta as forças ativas por meio de sua vinculação com às forças reativas. E isso também se aplica à memória e ao hábito, e a outros aspectos da vida guiados por eles, como a nutrição, a reprodução, a conservação e a adaptação – são todas funções reativas que apresentam indiretamente as forças ativas que operam. Por ser reativa, é inevitável que a consciência veja o organismo do seu ponto de vista.

A partir disso, Deleuze insiste em mais um ponto: “o conceito de força é então, em Nietzsche, o de uma força que se conecta a uma outra força: sob este aspecto, a força se chama uma vontade. A vontade (vontade de potência) é o elemento diferencial da força”²⁸. É necessário fazer uma distinção. Na análise das forças tal como Deleuze nos apresenta, uma relação de forças designa tanto uma tipologia como um corpo ou a vontade. Qual seria, então, a diferença entre essas designações? Enquanto corpo, as forças são apresentadas em sua multiplicidade fundamental, pois sempre estão em relação com outras forças. Já do ponto de vista da tipologia, força é qualificada nessa interação enquanto ativa ou reativa. Mas quando estamos tratando da vontade, estamos lidando com o elemento diferencial das forças, ou seja, aquilo que realiza a qualificação das forças. A vontade de potência diz respeito a um “querer interno” das forças, ela é “atribuída à força, mas de uma maneira bem particular: ela é de uma

²⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 49.

²⁸ *Ibid.*, p. 7.

só vez complemento da força e algo interno. Ela não lhe é atribuída à maneira de um predicado”²⁹. Segundo Deleuze

Eis o que é a vontade de potência: o elemento genealógico da força, de uma só vez diferencial e genético. *A vontade de potência é o elemento do qual decorre, de uma vez, a diferença de quantidade das forças postas em conexão e a qualidade que, nessa conexão, cabe a cada força.* A vontade de potência revela aqui sua natureza: ela é princípio para a síntese das forças³⁰.

A vontade de potência é o que produz a relação e a distinção ou diferenciação das forças, ela é uma síntese das forças, um princípio interno que determina geneticamente a qualidade das forças e diferencialmente a quantidade entre elas. De acordo com Roberto Machado, as relações entre as forças permaneceriam indeterminadas caso não houvesse esse elemento capaz de determiná-las nesse duplo ponto de vista³¹. Daí que a vontade não opera na vida material ou em outras forças, mas sempre em outra vontade, de modo que o problema se coloca sempre entre uma vontade que comanda e outra que obedece.

Se as forças possuem as qualidades de ativo e reativo, a vontade também possui suas próprias qualidades: *afirmativo* e *negativo*. Se há afirmação em toda a ação e negação em toda reação, é porque ação e reação são instrumentos da vontade que afirma e nega. Mais do que isso, afirmação e negação ultrapassam a ação e a reação, pois são qualidades do devir da vontade, que resulta que a afirmação não é ação, mas devir ativo. Em Nietzsche, a negação nunca é concebida como essência da força. A força que se faz obedecer não nega a outra ou aquilo que ela não é, mas afirma sua diferença e se regozija com isso, enquanto que o negativo é consequência e não uma atividade. Afirmação e negação são conceitos centrais no deleuzismo que muitas das vezes são interpretados equivocadamente, reduzidos às ideias de aceitação e recusa. Afirmar para Deleuze é, antes de tudo, afirmar a diferença; diz respeito a um estado que não é mediado pela negação. No âmbito ético, diz respeito a uma avaliação ou criação de valores que não surgem em contraposição ou rejeição a valores correntes.

Assim sendo, a questão colocada pela tipologia é a seguinte: dada uma coisa, que estado de forças ela supõe? Que elementos são constitutivos desse modo de agenciamento? A resposta se dá pela caracterização do tipo na qualificação das forças que o compõem enquanto

²⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 56.

³⁰ Ibid., p. 56.

³¹ MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 95.

ativas ou reativas. Mas a tipologia vai além da simples determinação da qualidade das forças em relação, pois constitui uma verdadeira constelação de relações, que variam no espaço e no tempo de acordo com a sua potência. Fazer tipologia é também compreender o devir das forças, suas inversões e transformações, mas também sua estagnação e seu padecimento. É por isso que Carl Jung, ao denunciar o caráter “objetivista” do freudismo, demonstrava admiração por Nietzsche justamente por ter sido o primeiro a ter concebido a própria psicologia como uma verdadeira tipologia, como indicou Deleuze³².

Todavia, não devemos conceber a tipologia como um estudo psicológico, embora grande parte dos conceitos deleuzo-nietzscheanos pareçam indicar esse campo. É verdade que Nietzsche movimentava uma “psicologia das profundezas ou das cavernas”³³ quando expõe os mecanismos que operam no sujeito reativo, mas não se trata de psicologia tão somente. Um tipo não é uma representação psíquica, mas um princípio do qual nossa vida depende e que remete aos âmbitos biológico, sociológico, político, histórico, metafísico etc³⁴. Tendo isso em vista, Deleuze afirmou que o que contaria para Nietzsche seria essa “conexão determinada no próprio sujeito entre forças de diferentes naturezas que o compõem: o que se chama um tipo”³⁵.

Mas o que essa tipologia tem a nos oferecer em nossa análise da ética e da moral? Por que realizar uma tipologia da moral? Qual seria o interesse em compreender a atuação das forças na moralidade? Antes de tudo, a tipologia da reação nos permite compreender nossa própria história. Não nos enganemos: grande parte da experiência humana é fruto da reação, e mesmo nossa pretensão ético-teórico-filosófica não deixa de ter, em larga medida, aspectos reativos e moralizantes. Estamos no cerne da experiência intelectual de Nietzsche, que nunca negou o quanto havia sido ele mesmo envenenado pela bacilo da reação. Disso não decorre qualquer tipo de aceitação passiva da reação, pelo contrário. Todo o pensamento nietzscheano lutou contra a moral e a reatividade; o antimoralismo atravessa toda a obra de Nietzsche, como o fio da agressividade. Se a ética é dita das formas de existência imanentes, é porque elas, por sua vez, remetem a um tipo que age, enquanto a moralidade é expressão das formas de vidas produzidas pela reação. Essa é a grande tese nietzscheana destrinchada na *Genealogia da moral* e que Deleuze abraçou de maneira ostensiva.

³² DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 133.

³³ *Ibid.*, p. 168.

³⁴ *Ibid.*, p. 146.

³⁵ *Ibid.*, p. 132.

A tipologia assume, assim, seu caráter ético por delimitar as categorias analíticas iniciais para o problema da ação – ação e reação – e por fornecer o horizonte em que essa relação se dá. Fazer ética consiste, entre outras coisas, em poder olhar um fenômeno e extrair o sentido das forças que o compõem e a vontade que se expressa nele. Nesses moldes, a ética avalia os sentimentos, as condutas e as intenções dos princípios que articulam e produzem a ação. Não se trata de uma mera análise ou descrição das qualidades das forças, pois em Nietzsche o próprio ato de conhecer já é o exercício de uma vontade que busca dominar, subjugar um objeto. Uma moral reativa pode se satisfazer com a simples catalogação dos diversos tipos que parecem germinar por aí e suas formas de vida correspondentes, mas uma verdadeira ética, ativa e afirmativa, produz seus modos de existência. Ela é força em exercício e tensiona a realidade, retirando dela algo novo.

Sobre a manifestação da vontade de potência, ela designa o poder dos corpos de serem afetados, capacidade essa que é preenchida necessariamente. Para Deleuze, uma quantidade de força corresponde a uma quantidade de ser afetado, sendo que o corpo possui mais força quanto maior sua capacidade de ser afetado, ou seja, de entrar em relações com outras forças. Esse poder não é pura passividade, mas é afetividade, sensibilidade, sensação. Para Nietzsche, a potência foi antes tratada como sentimento e sensibilidade, um *pathos*, para tornar-se uma vontade. A vontade aqui se manifesta como sensibilidade da força. Toda sensibilidade é um devir de forças, sendo que seu estudo depende de uma dinâmica.

Por conta disso, subsiste na analítica deleuzeana dos corpos um outro ponto que diz respeito à distinção entre a ação e paixão. Falar em afecção é tratar da maneira como os corpos afetam e são afetados por outros corpos, sendo que uma afecção é caracterizada como paixão quando ela não é determinada pela natureza do corpo afetado, e é ação na medida em que se explica a partir de si própria. Ou seja, quando uma causa exterior determina tal ou qual afecção, ela é sentida como uma paixão, pois depende de corpos exteriores e não de sua natureza própria³⁶. Espinosa chamou de alegria o aumento da capacidade de agir, de ser afetado e de afetar; e chamou de tristeza a diminuição dessa capacidade.

Os afetos passivos implicam em ideias inadequadas, ou seja, uma representação difusa criada pela mente sobre as modificações sofridas pelo corpo e pelas ideias na memória. Elas são inadequadas porque não nos dão a conhecer a causa do ocorrido, mas somente capturam uma imagem do efeito. Mas existem ideias adequadas da razão que produzem um conhecimento causal em que se conhece algo da natureza dos corpos em relação e modo como

³⁶ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 199.

se afetam enquanto são causas uns dos outros. As paixões são alegres quando dizem respeito a afecções que aumentam a capacidade de agir dos corpos, e são tristes quando implicam uma diminuição dessa capacidade. Já a ação é sempre alegre, pois o corpo que age possui em si a razão de sua ação.

Retomemos a questão fundamental para Deleuze neste ponto: o que pode um corpo? Esse modelo prático e teórico não implica em nenhuma desvalorização do pensamento em relação ao corpo, mas, na verdade, uma desvalorização da consciência relativamente ao pensamento. Essa “teoria da potência”, segundo a qual as “ações e paixões do corpo são paralelas às ações e paixões da alma”, constitui uma visão ética do mundo, visto que a superação da moral pela ética é a consequência direta das teses do paralelismo. Deleuze chega a falar de um “sentido jurídico e ético” dessa questão, na medida em que tudo que pode um corpo é do seu direito natural, pois todo corpo pode e deve sempre ir mais longe naquilo que ele pode, seja na paixão ou na ação; agir no mundo é um direito natural que só encontra sua medida na própria potência afetiva que possui cada corpo.

Crítica da consciência

No regime moral, a consciência é hipervalorizada por ser a qualidade do espírito que tem a função de controle e vigilância sobre o corpo e seus afetos. Grande parte da tradição do pensamento moral, assim como a teologia cristã em geral, defende a contenção do desejo e dos afetos pela razão como forma de se realizar uma vida verdadeiramente ética, já que somente a constância da razão poderia dominar a errância dos afetos e garantir o autocontrole do sujeito sobre si. A dominação da moral é baseada na distinção entre corpo e alma que nasce nos gregos, mas que se torna patente na modernidade: a alma possui uma finalidade superior que deve guiar o corpo que, por sua natureza, só atrapalha essa finalidade.

Na tradição do pensamento filosófico temos pelo menos duas correntes que marcam seu início: trata-se das obras de Platão e de Aristóteles. No que diz respeito à relação entre mente e o corpo na filosofia platônica, a alma é concebida como piloto do corpo, como uma espécie de entidade alojada em outro campo, mas que comandaria o corpo a distância. Já na filosofia aristotélica, o corpo é definido como um instrumento da alma que, para agir no

mundo, se utiliza dele³⁷. Em ambos os casos, a alma representa o controle acerca da ação humana como instância controladora, havendo apenas divergência quanto a sua “localização”, uma vez que em Aristóteles ela não estaria tão apartada do corpo como em Platão.

Pulando alguns séculos e indo dos pensadores da filosofia antiga àquele momento que marca o início da filosofia moderna, vemos em Descartes uma separação radical entre a mente e o corpo. Segundo o filósofo francês, a mente e o corpo possuem cada um uma substância diferente e agem segundo suas leis próprias, sem comunicação alguma. Nessa acepção, o ser humano é para Descartes definido como um “composto substancial e união da alma e do corpo”³⁸. O “dualismo substancial”, contraposto, no caso do humano, a uma “união substancial”, que representa a concepção cartesiana da relação entre a mente e o corpo, é a origem de vários problemas da teoria de Descartes. Basta nos lembrarmos de questões como a da impossibilidade do conhecimento de si uma vez que o ser humano seria uma substância composta, o que tornaria extremamente problemática a possibilidade de se ter uma ideia clara e distinta de si. Na teoria da ação ideal, Descartes considera acerca da alma e do corpo que, quando um age, o outro padece. “A visão moral do mundo aparece em um princípio que domina a maior parte das teorias da união da alma e do corpo: um dos dois não agiria sem que o outro padecesse”³⁹. Contra isso, o “paralelismo” espinosano buscou superar essa condição de determinação excludente entre corpo e alma, pelo entendimento de que eles estão juntos na ordem das ações e das paixões.

A proposição sete da segunda parte da *Ética* é famosa pela apresentação das primeiras considerações da relação entre mente e corpo, e constitui aqui, para nós, a proposição de maior importância. A segunda parte da *Ética* tem como pretensão e titulação a apresentação “da natureza e a origem da mente”, ou seja, explicar o que se segue necessariamente da essência de Deus, que foi apresentada na primeira parte da obra. Dessa maneira, a proposição sete começa por deixar claro como Espinosa exerce uma crítica à tradição que considerava a alma ou mente como piloto do corpo, ou ainda que as tratava enquanto duas substâncias diferentes sem conexão.

Não existe relação causal entre os atributos para Espinosa, pois cada atributo é concebido por si, constituindo a essência da substância divina. Lembremos que as coisas entre si nada têm em comum uma com a outra, “uma não pode ser causa de outra”⁴⁰. Essa

³⁷ CHAUI, M. *Espinosa, uma filosofia da liberdade*, p. 55.

³⁸ Cf. DESCARTES, R. *Meditações*. In: *Textos selecionados (Os Pensadores)*, p. 139, §24 et seq.

³⁹ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 234.

⁴⁰ ESPINOSA, B. *Ética*, 1P3, p. 49.

autonomia dos atributos garante que o corpo não possa determinar a produção de ideias na mente, assim como a mente não tem o poder de determinar a ação do corpo. Seguindo essa lógica, um modo de determinado atributo não pode interferir de maneira causal em outro modo de outro atributo. Quanto ao caso da mente e do corpo, ambos possuem a mesma ordem e conexão no que diz respeito à potência da substância divina, estabelecendo a isonomia da mente e do corpo, ou seja, ambos estão “sob as mesmas leis e sob os mesmos princípios, expressos diferenciadamente”⁴¹.

Aquilo que é paixão na alma também é paixão no corpo, aquilo que é ação na alma também é ação no corpo. É nesse sentido que o paralelismo exclui toda eminência da alma, toda finalidade espiritual e moral, toda transcendência de um Deus que regularia uma série pela outra⁴².

Deleuze defende de maneira geral que a pretensão de Espinosa seria a de criticar qualquer soberania da alma sobre o corpo, concepção essa que estaria na origem de um preconceito moral simpático à teoria da ação ideal. Ora, o que vemos em Espinosa vai de encontro a essa concepção, já que a *Ética* expressa de maneira clara que o que é ação no corpo é ação também na alma, assim como o que é paixão no corpo é paixão na mente da mesma maneira. Falamos agora de alma porque é o termo utilizado por Deleuze, entretanto, se Deleuze usa o termo alma algumas vezes, ele mesmo nos lembra de como Espinosa não utiliza esse termo na *Ética*, e sim as palavras *mens – espírito*⁴³. A alma seria, segundo Deleuze, um termo manchado com preconceitos teológicos muito vinculados às tradições que vimos anteriormente.

Deleuze também nos lembra que o termo paralelismo não tem origem em Espinosa, mas em Leibniz, com a função de designar seu próprio sistema desprovido de causalidade real. Chamamos de paralelas duas coisas ou séries que estão em uma relação constante, de forma que não exista nada em uma que não exista na outra, sem que haja assim uma relação causal entre as duas. Essa definição explicaria a origem do termo paralelismo, assim como parece definir de maneira clara a própria concepção espinosana da relação entre os atributos pensamento e extensão. Mas não é só isso, de acordo com a leitura deleuzeana, o paralelismo espinosano se apresenta em três fórmulas. A primeira fórmula diz que há uma identidade de

⁴¹ CHAUI, M. *Espinosa, uma filosofia da liberdade*, p. 58.

⁴² DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 235.

⁴³ Ibid., p. 96.

ordem ou correspondência entre modos e atributos diferentes⁴⁴. Entretanto, tal fórmula não basta para definir a filosofia de Espinosa, dado que essa identidade de ordem está presente também em outras doutrinas que negam a presença de causalidade real na correspondência entre os modos e atributos.

É por isso que Deleuze evoca mais duas fórmulas que Espinosa teria produzido a partir dessa primeira: a da unidade de conexão ou igualdade de princípio e a da identidade de ser ou unidade ontológica. Deleuze evidencia a importância de se considerar que a identidade de conexão implica algo mais do que somente a identidade da ordem, pois aquele tipo de identidade não significa somente a autonomia das séries correspondentes, mas também sua isonomia enquanto igualdade de princípios entre séries independentes.

Quando Espinosa afirma que os modos de atributos diferentes não têm apenas a mesma ordem, mas também a mesma conexão ou concatenação, ele quer dizer que os princípios dos quais eles dependem são eles mesmos iguais⁴⁵.

O sentido do paralelismo reside na igualdade dos princípios de que dependem os modos dos atributos, garantindo que a conexão seja a mesma entre coisas cuja ordem também é a mesma. Até aqui Deleuze parece não acrescentar nada que já não tenhamos visto.

A novidade se encontra na consideração deleuzeana de como o uso leibniziano do termo implica correspondência entre séries independentes, porém os princípios dessas séries são singularmente desiguais. É como se Deleuze quisesse nos mostrar que a ideia de paralelismo cabe melhor na filosofia de Espinosa, pela real independência e correspondência tanto de princípio ou conexões quanto de ordem, do que em Leibniz, mesmo sendo sua filosofia a origem do termo. A base do paralelismo espinosano, segundo Deleuze, é a instauração de uma imanência plena que não permita qualquer hierarquia entre mente e corpo, entre o pensamento e a extensão.

A doutrina de Espinosa pode ser chamada de “paralelismo”, mas é porque exclui qualquer analogia, qualquer eminência, qualquer transcendência. O paralelismo, estritamente falando, não pode ser compreendido, nem do ponto de vista de uma causa ocasional, nem do ponto de vista de uma causalidade ideal, mas apenas do ponto de vista de um Deus imanente e de uma causalidade imanente⁴⁶.

⁴⁴ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 94.

⁴⁵ Ibid., p. 95.

⁴⁶ Ibid., p. 96-97.

O paralelismo se opõe à teoria da ação ideal, mas também à harmonia preestabelecida e ao ocasionalismo. Espinosa não acreditava em uma superioridade da mente sobre o corpo e vice-versa, e considerava que a consciência era local de produção de uma série de ilusões características, na medida em que sua natureza recolhe efeitos, mas ignora as causas. As causas remetem ao plano de relações entre os corpos na extensão e as ideias no pensamento, havendo sempre a possibilidade de um “desencontro” entre ambos os planos. Afinal, a consciência não é mais do que um sintoma, uma região do eu afetada pelo exterior, mas que é definida menos em virtude dessa relação com o exterior do que com a superioridade que ela pretende⁴⁷. O que acontece na consciência é que ela só capta o movimento ou efeitos desses encontros: sentimos alegria na composição de corpos e tristeza na decomposição deles. Nosso conhecimento é apenas o efeito de um acontecimento muito mais profundo, e tanto o nosso conhecimento como a nossa consciência são muito pequenos diante de todos os corpos e ideias e suas relações.

Disso decorre que tenhamos apenas aquilo que Espinosa chamou de ideias inadequadas sobre o mundo, condição essa que o filósofo holandês considerava como a de uma triste escravidão da ignorância. O poder da consciência reside no fato de que ela tem a capacidade de aplacar a angústia por meio de uma tripla ilusão: a primeira consiste na ilusão das causas finais, na medida em que ela inverte a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas; a segunda é chamada ilusão dos decretos livres, pois a consciência se considera primeira e pretende controlar o corpo; e finalmente há a ilusão teológica, que na falha de si cria um Deus que possua os atributos anteriores bem fundados. Mas não basta dizer que consciência cria ilusões, é preciso ser honesto e dizer que ela é inseparável dessas ilusões que a constituem; a consciência é apenas um sonho de olhos abertos⁴⁸. Um bom exemplo deleuzeano dessa temática está presente na forma como o desejo é concebido pela consciência, pois esta somente acompanha seu processo de representação e é cavada nesse movimento do apetite. Lembrando a determinação da subjetividade em Hume como “sentimento de passagem”, a consciência não é mais do que isso: transcurso entre as afecções, ela é como a “passagem, ou melhor, como o sentimento de passagem dessas totalidades menos poderosas às mais poderosas e inversamente”⁴⁹. Ela tem um valor informativo e nos

⁴⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 44.

⁴⁸ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 31.

⁴⁹ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 33.

apresenta uma informação confusa e mutilada, e aparece na relação com o exterior, relação de subordinação de dominação de um todo com outro todo.

Em Nietzsche a consciência nunca é relacionada a si, mas a outra consciência que surge como superior, e à qual se deve subordinar ou incorporar. Para ele, a consciência é uma dimensão eminentemente reativa, tais como outras funções do organismo que só servem para a conservação do corpo. A consciência é sempre menor em relação ao inconsciente que, esse sim, é vinculado imediatamente à potência desconhecida do corpo e possui forças ativas que o caracterizam como primeiro, do ponto de vista da ação. Um pouco diferente da leitura de Espinosa, a consciência em Nietzsche é sempre envolta de erro, de ilusão, de pretensões inconsistentes até o ponto em que possa tornar-se má consciência e realizar os ideais de uma vida ressentida, estando nas origens da formação do sistema do aparelho reativo.

Sigmund Freud dizia, a partir da chamada “hipótese tópica”, que existem dois sistemas que interagem de modo que um produza marcas no outro, sendo que a receptividade é a qualidade fundamental da consciência que produz as marcas que constituem a memória no inconsciente. Essa hipótese é “polêmica” mesmo para Freud, mas seus elementos gerais estão mais ou menos presentes na concepção nietzscheana: existem dois sistemas do aparelho reativo, a saber, o consciente e o inconsciente. O inconsciente se define, segundo ele, pelos traços mnêmicos ou impressões duráveis, pois é uma dimensão de ruminação em que as forças reativas fixam-se na impressão e investem as marcas, reagindo aos dados da memória. Contudo, o aparelho reativo precisa ainda de uma instância que reaja à sensibilidade exterior, e essas forças definem a consciência, que se origina da reação para com os dados externos, mas podendo ser agida quanto toma a excitação por objeto⁵⁰.

Deleuze apresenta uma teoria de dois inconscientes: um ativo e outro reativo. O inconsciente ativo do humano forte investe os traços mnêmicos, enquanto sua consciência está voltada para fora; já no humano fraco e seu inconsciente reativo, a memória invade a consciência e ela passa a olhar para o corpo, vigiá-lo. As memórias são investidas constantemente e se acumulam na consciência, tornando o sujeito dessa consciência incapaz de esquecer. Por conta disso, a faculdade do esquecimento é a instância que pode separar esses dois sistemas, de modo que a consciência retome sua leveza e constitua uma força que não é reativa, mas positiva e ativa. A consciência em que o esquecimento é fraco é constantemente atacada pelo inconsciente, é marca daqueles sujeitos que possuem uma memória muito forte, muito presente, e por isso estão sempre sob vigilância desse algo

⁵⁰ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 128 et seq.

interior. Aqui, poderíamos discorrer sobre a gênese do ressentimento, da neurose obsessiva ou da paranoia pela incapacidade que alguns sujeitos têm de esquecer, mas o importante é salientar como Nietzsche caracteriza a consciência como instância que é incapaz de guiar e determinar a ação por sua natureza reativa. Isso porque, mesmo que a consciência seja responsável por reagir ao exterior, reação esta que era de certo modo criativa, ao tornar-se sensível aos dados da memória, transforma-se gradualmente em uma instância cada vez mais conflitiva pela mediação entre os “diversos exteriores” que se ligam a ela. Quanto mais a memória pesa sobre a consciência, mais a reação impera sobre a ação, de modo que o agir é suprimido pelo sentir que se alastra incomensuravelmente no ressentimento.

A desvalorização da consciência em Espinosa se dá na instituição do corpo como novo modelo. Muito se falou de como dominar e controlar o corpo por meio da atividade consciente, mas a provocação espinosana nos pergunta por aquilo que um corpo é capaz: de que adianta no preocuparmos em controlar o corpo, se nem sequer sabemos do que um corpo é capaz? Ao colocar o corpo como modelo, e não a consciência, Espinosa pretendia mostrar que “o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos”⁵¹. Tanto nosso corpo quanto nosso espírito estão para além do conhecimento consciente, de modo que é em um mesmo movimento de conhecimento que captamos a potência do nosso corpo e a força do nosso espírito a ultrapassar a condição atualmente dada na nossa consciência. “Procuramos adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir paralelamente as potências do espírito que escapam à consciência, e poder compará-los”⁵². Deleuze, em sua leitura de Espinosa, pretende nos mostrar que o corpo não é inferior à consciência, mas que esta é somente uma parte do pensamento, pois há um inconsciente muito maior e não menos profundo que o desconhecido do corpo.

Tristes corpos

É certo que Deleuze compartilhava com Nietzsche o diagnóstico sobre o triunfo da moral; trata-se de uma questão complexa que exige o aprofundamento de sua genealogia. Mas podemos responder rapidamente pela ideia nietzscheana de que a moral triunfa a partir da atuação das forças reativas, que não prevalecem na história porque produzem uma força maior

⁵¹ DELEUZE, G. *Spinoza, philosophie pratique*, p. 29.

⁵² *Ibid.*, p. 29.

do que as forças ativas produziriam, mas porque trabalham por decomposição – elas separam a força ativa daquilo que ela pode, e, mais do que isso, transformam as forças ativas em reativas. As afecções de uma força são ativas quando se apropriam daquilo que resiste a elas, quando agem a partir de uma gênese imanente e se impõem, mesmo sob risco de serem superadas. Já as forças reativas só sabem obedecer às forças mais fortes, mas as forças reativas também podem trabalhar para separar as forças ativas de sua potência.

A moral consiste em um “conglomerado de ficções reativas, derivadas do ponto de vista reativo”⁵³. Ela tem em sua origem o modo reativo de produzir valores. Na verdade, a reação não produz valores, propriamente falando, mas produz uma imagem invertida de valores produzidos pela ação. Os diversos costumes, o conjunto das leis, os sistemas de crenças, as práticas econômicas, as formações sociais, os regimes políticos, enfim, a cultura humana como um todo seria resultado de um longo processo de moralização produzido pelos fracos e reativos que extraíram dos fortes e ativos valores e os colocaram em função da manutenção ou adaptação da vida como tal. Essa é a maneira de operar do fraco, sua forma *sui generis* de prevalecer diante do forte e de se estabelecer e reproduzir como força hegemônica na humanidade. A *Genealogia da moral* serve, entre outras coisas, para demonstrar o triunfo das forças reativas na história humana; sua encarnação no ressentimento e na má consciência e a produção do ideal ascético.

E como as forças reativas triunfam sobre as forças ativas? Alguém poderia julgar que elas triunfam pela união, que diferentes forças reativas se juntariam e aumentariam sua quantidade em ordem de devir ativo e triunfariam sobre as forças dominantes, mas esse triunfo ocorre por uma divisão e subtração, e não por uma soma. Acontece que as forças reativas, mesmo se unindo, não compõem uma força maior que a das forças ativas. Na verdade, as forças reativas

procedem de um jeito totalmente outro: elas decompõem; elas separam a força ativa do que esta pode; elas subtraem da força ativa uma parte ou quase todo seu poder; e com isso elas não devêm ativas, mas, ao contrário, fazem com que a força ativa junte-se a elas, devesse ela mesma reativa, num novo sentido.

As forças ativas entram no devir reativo no momento em que as forças reativas deixam de reagir a elas, separando-as daquilo que elas podem, ou seja, fazendo-as deixar de agir.

⁵³ BARBOSA, M. *L'éthique chez Deleuze*, p. 65.

Esse processo se inicia com a produção de uma ficção por parte do reativo, que projeta no ativo sua própria perspectiva reacionária. Ele acredita que existe na ação algo que possa impedi-la de se realizar, pois ele próprio é testemunha disso, e consequentemente julga que, já que o forte poderia impedir-se de agir, o fraco é alguém que também poderia agir, se realmente quisesse e não se impedisse. Essa ficção é origem do interdito e produz a imagem da possibilidade de bloqueio da ação. Para Deleuze, essa ficção implica em um paralogismo do ressentimento⁵⁴, que julga ser possível haver uma força separada daquilo que ela pode, e seu triunfo reside nisso.

Não basta que as forças parem de reagir à ação, no entanto, pois elas precisam também reverter sua relação para com as forças ativas, se opondo a elas e se representando enquanto superiores. É esse o sentido que a acusação possui no interior da tipologia do ressentimento:

as forças reativas “projetam” uma imagem abstrata e neutralizada da força; tal força separada de seus efeitos será culpada por agir, e merecedora, ao contrário, caso não aja; ademais, imaginar-se-á que é preciso mais força (abstrata) para reter-se do que para agir⁵⁵.

A acusação reativa do ressentido se dá nesse sentido, culpando a força de agir. O correto seria abster-se de agir, ser como o reativo acredita ser, uma figura pura e imaculada que não produz mal algum, nem sofrimento, que vive para contemplar o milagre da criação. Seu triunfo completo se dá quando as forças ativas se tornam também reativas, reproduzindo sua forma tal como uma peste contagia todos aqueles que, desavisados, entram em contato com ela.

Na história da moral dos costumes, esse processo de “devir reativo” se dá segundo três etapas que Deleuze caracteriza acuradamente. Primeiro, cria-se uma ficção sobre a possibilidade da separação de uma força de sua manifestação, sendo a força recalcada e sua manifestação apresentada como seu efeito. Em seguida, cria-se um sujeito com o pressuposto de que este poderia deliberar livremente acerca da realização ou não da força. Finalmente, moraliza-se a força neutralizada, supondo que ela possa não manifestar sua potência, que o sujeito que a exerce seria culpado e que aquele que se abstém de agir seria merecedor.

De modo geral, o problema da moral para Deleuze consiste no fato de ela ser um empreendimento de controle e determinação da ação que acaba por mortificar a capacidade afetiva do sujeito, separando-o daquilo que ele pode. Apesar de ser um sistema que tem como

⁵⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 140 et seq.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 141.

função fornecer modos de se realizar a boa ação, de agir corretamente, a moral nos impede de realizar plenamente nossa capacidade inventiva. Há no regime moral um contrassenso em que a ação se encontra barrada desde o início, seja pela incapacidade de se realizar as demandas normativas que a lei moral impõe, seja pela repressão das demandas afetivas e sua mutabilidade fundamental. Ou seja, ao invés de a moral possibilitar a boa ação, ela impede cada vez mais a capacidade de agir.

Retomando o paradigma da transcendência apresentado por Vaz a respeito da palavra na revelação hebraica, temos uma bela imagem que caracteriza a transcendência da lei moral na narrativa bíblica da criação da Torá: Moisés recebeu dos céus as leis supremas, escritas pelo próprio criador divino e eternizadas em pedra. Daí em diante, a tarefa do ser humano seria interpretar as escrituras e agir de acordo com as normas ali prescritas. Expressa por enunciados em formas de lei, a moral inibe a ação por princípio.

As leis ligam as ações; elas paralisam e moralizam. Puras instituições sem leis seriam, por natureza, modelos de ações livres, anárquicas, em movimento perpétuo, em revolução permanente, em estado de constante imoralidade⁵⁶.

A lei tem como objetivo e resultado a servidão, a submissão – ela é expressão da moral. Com efeito, a lei implica em uma limitação dos empreendimentos e das ações, e retém da sociedade um aspecto tão somente negativo⁵⁷. A falha das teorias contratuais, para Deleuze, reside em apresentar uma sociedade cuja essência é a lei, que tem como objeto apenas garantir certos direitos naturais preexistentes e que não tem outra origem a não ser o contrato: o positivo é posto fora do social e o social é posto em outro lado, no negativo, na limitação, na alienação. Toda a crítica que Hume faz do estado de natureza, dos direitos naturais e do contrato equivale a mostrar que é preciso reverter o problema. O problema da filosofia de Hume, para Deleuze e Cresson, se exprime segundo um programa: o problema da filosofia moral dos antigos e dos naturalistas implica serem inteiramente hipotéticas e fundadas em concepções arbitrárias. O estudo da natureza humana deve ser o princípio de toda moral. A natureza humana foi seu enfoque de estudo, sendo ela o centro de todas as verdades da crítica, assim como da moral⁵⁸.

⁵⁶ DELEUZE, G. *Présentation de Sacher-Masoch*, p. 79.

⁵⁷ DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*, p. 35.

⁵⁸ DELEUZE, G.; CRESSON, A. *David Hume : Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, p. 45.

Por si mesma, a lei não pode ser fonte de obrigação, porque a obrigação da lei supõe uma utilidade. A sociedade não pode garantir direitos preexistentes: se o ser humano entra em sociedade, é justamente porque ele não tem direitos preexistentes. Na teoria que Hume propõe da promessa, vê-se bem como a utilidade devém um princípio que se opõe ao contrato. Onde está a diferença fundamental? Do ponto de vista das instituições, não é possível determinar sua utilidade e explicá-la a partir desta, dado que as instituições

remetem-nos a uma atividade social constitutiva de modelos dos quais não somos conscientes, e que não se explicam pela tendência ou pela utilidade, visto que esta última, como utilidade humana, ao contrário, a supõe⁵⁹.

A instituição não é uma limitação, como é a lei, mas é, ao contrário, um modelo de ações, um verdadeiro empreendimento, um sistema inventado de meios positivos, uma invenção positiva de meios indiretos de satisfação. Essa concepção institucional reverte efetivamente o problema: o que está fora do social é o negativo, a falta, a necessidade. Quanto ao social, ele é profundamente criador, inventivo, é positivo. Sem dúvida, dir-se-á que a noção de convenção conserva uma grande importância em Hume, porém é preciso não confundi-la com o contrato. Colocar a convenção na base da instituição significa apenas que o sistema de meios representado pela instituição é um sistema indireto, oblíquo, inventado, que é, em uma palavra, cultural.

Há em Deleuze, assim como em Espinosa, uma filosofia da vida que “consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentos direcionados contra a vida, ligados às condições e às ilusões da nossa consciência”⁶⁰. As paixões tristes representam nosso maior distanciamento da potência de agir, a nossa alienação e nossa entrega aos fantasmas da superstição e às mistificações do tirano. Não é por outro motivo que Deleuze considera que a *Ética* de Espinosa é “necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece, nos aproxima da ação e da beatitude da ação. A paixão triste é sempre impotência”⁶¹. Lembrando que alegria não é o mesmo que felicidade, pois expressa o aumento da capacidade de agir do sujeito e não está vinculada aos critérios de bem-estar ou prazer que definem o horizonte em que a felicidade se estabelece.

⁵⁹ DELEUZE, G. *Instincts et institutions*, p. X.

⁶⁰ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 39.

⁶¹ *Ibid.*, p. 42.

Nossa potência afetiva define nossa sensibilidade, pois caracteriza nossa capacidade de ser afetados pelos acontecimentos diversos. Toda sensibilidade é um devir das forças e a potência se manifesta em primeiro lugar como sensibilidade; em segundo lugar, como devir sensível dessas forças. Daí o porquê de se trabalhar contra o advento de paixões tristes tal como Espinosa, que descreveu uma linha de desenvolvimento dessas paixões que mesmo quando sustentadas nos sentimentos de esperança e de segurança não expressam senão nossa incapacidade de devir ativo/agir. Deleuze sempre nos lembrou de como as paixões, por mais que sejam eminentemente alegres, são perigosas e escondem sob o véu de uma aparente alegria a condição de servidão a que o sujeito está submetido.

A paixão, alegre ou não, tem como característica nos separar de nossa potência de ação, de modo que quando um corpo exterior não compõe com o nosso e nossa capacidade de agir é diminuída, estamos em estado de tristeza. Mas quando esse corpo convém e compõe com o nosso, decorre a alegria como paixão, em que nossa capacidade de agir é favorecida. O que acontece é que, por ser exterior e advir do acaso, tal situação implica uma paixão e estamos formalmente separados de nossa potência de agir. Se a ética e a moral se contentassem em interpretar diferentemente os mesmos preceitos, sua distinção seria apenas teórica, mas nossa denúncia deve ser constante. Espinosa analisa os três tipos de seres humanos em sua relação com as paixões tristes: o servo, o tirano e o padre – eis a trindade moralista. E o perigo se torna ainda maior ao alcançar o âmbito da vida pública e política, pois o sujeito triste é aquele que busca a felicidade mesmo que à custa de sua liberdade. A dominação depende de paixões tristes e tem íntima relação com a capacidade de inibir a ação por meio da desqualificação afetiva dela, fazendo os sujeitos lutarem pela servidão como se fosse por sua salvação⁶².

A tarefa fundamental ética e clínica que o deleuzismo impõe é a promoção de uma sensibilidade ativa e produtiva em uma existência que não sucumba nesse processo. A saúde frágil pode ser o começo de uma grande saúde, mas também pode levar à morte, e os limites nem sempre são claros. Sensibilidade é abertura, alteridade, é estar disposto e exposto, correr risco ao lidar com a potência do mundo e sua grandeza. Claro, essa tarefa não é possível sem um longo aprendizado que estabelece o limite a cada momento, limite que é sempre forçado, exigindo experimentação, mas também cuidado e prudência. Eis a prática clínica em seu aspecto cuidadoso, terapêutico: arte de buscar os limites em cada caso.

⁶² DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*, p. 36-37.

O adoecimento verdadeiro não é, para Deleuze, a passagem por um estado mórbido, em que a potência do corpo se vê diminuída, mas o estado em que se cai quando o processo é interrompido ou impedido. A doença não é o processo, mas a parada dele. O patológico reside menos no estado de baixa potência afetiva, e mais na incapacidade de sair dessa situação, de se transmutar. A doença não é processo, mas parada do processo, como no caso de Nietzsche. E por isso o “escritor como tal não é doente, mas antes médico, médico de si mesmo e do mundo. O mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem”⁶³. A escrita, seja filosófica ou literária, é um empreendimento de saúde, o exercício de libertação da vida de onde quer que esteja aprisionada pelo humano e no humano.

Contra a servidão

Em uma visão ética do mundo, trata-se sempre uma questão de poder e de potência, e não de outra coisa. A lei é idêntica ao direito, e as verdadeiras leis, aquelas naturais, são as normas do poder, e não regras do dever. É por isso que a lei moral, que tem a pretensão de proibir e dirigir, implica em uma espécie de mistificação: quanto menos compreendemos as leis da natureza, isto é, as normas da vida, mais as interpretamos como ordens e proibições. A ponto de que o filósofo deve evitar se servir da palavra lei, pois essa palavra conserva um ranço moral: é preferível falar de “verdades eternas”. A lei moral ou o dever são puramente sociais: “só a sociedade ordena e proíbe, ameaça e faz esperar, recompensa e castiga”⁶⁴. Se a razão possui sua normatividade é porque ela funciona a partir da determinação causal, mas ela não implica um dever e sim normas de vida, que dizem respeito à potência de agir. Elas podem até ser as mesmas leis que atuam na moral, mas seu modo de operação e seus motivos de atuação são outros.

Essa concepção tem um aspecto crítico fundamental: a tarefa prática do filósofo consiste em denunciar os mitos, as mistificações, as superstições que nos separam de nossa potência de agir. Superstições essas que surgem do medo, da esperança, do encadeamento dessas paixões tristes e outros sentimentos semelhantes, pois bem sabia Lucrécio que não existe mito ou superstição que seja alegre. O que se opõe à natureza não é a cultura, o estado civil, a razão, mas a superstição, e daí a denúncia de tudo o que é tristeza e todos aqueles que

⁶³ DELEUZE, G. La littérature et la vie. In: *Critique et clinique*, p. 14.

⁶⁴ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 248.

precisam dela para afirmar seu poder, como o soberano ou o Estado precisa enganar os seres humanos pelo medo.

Desvalorizar as paixões tristes, denunciar aqueles que as cultivam e que se servem delas, formam o objeto prático da filosofia. Poucos temas na *Ética* aparecem com tanta constância quanto esse: tudo aquilo que é triste é nefasto e nos torna escravos; tudo aquilo que envolve a tristeza exprime um tirano⁶⁵.

O forte implica uma forma de vida, um modo de existir, um estilo de vida que tende à potência, enquanto o servo tende à impotência. O escravo ou fraco não é o menos forte, mas é aquele que está separado de sua força, pois não se pode julgar uma força pelo desfecho de um embate e seu sucesso, até porque os fracos também podem triunfar. Só se pode julgar as forças em sua qualidade, em sua afinidade com a vontade e a relação entre ambas. Deleuze insiste em como é grotesca nossa representação da vontade e da força, “separamos a força do que ela pode, colocando-a em nós como ‘merecedora’, porque ela se abstém do que não pode, mas como ‘culpável’ na coisa, na qual ela manifesta precisamente a força que tem”⁶⁶. Inventamos um sujeito neutro dotado de livre arbítrio, ao qual conferimos o poder de agir e de se conter, mas não reconhecemos que a vontade é capaz de avaliar a terra nem mesmo a força é capaz de interpretar a existência. Por isso negamos a existência e substituímos a interpretação pela depreciação como maneira de avaliar e interpretar.

Os servos são aqueles que vivem como escravos por sua “própria vontade”. A melhor figura do servo não é o escravizado, mas o tirano ou o sacerdote. Eles têm uma imagem deturpada do poder, como algo a ser possuído, representado, e agem pela manutenção dessa condição a todo custo, reproduzindo paixões tristes. O sacerdote não busca curar, mas aplacar o sofrimento e reproduzi-lo⁶⁷. Deleuze criticou os servos, assim como a psicanálise neurotizante, pela maneira como atuam reproduzindo as paixões tristes. A diferença é que o tirano pensa ter poder, o servo pensa não ter e o sacerdote pensa ter um poder de outra natureza, poder espiritual. Mas eles são impotentes, precisam entristecer a vida para ser bem-sucedidos. O que ocorre para que as pessoas que têm poder, em qualquer domínio, tenham a necessidade de nos afetar de tristeza? Inspirar paixões tristes é necessário ao poder. No

⁶⁵ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 249.

⁶⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 26.

⁶⁷ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III §17, p. 119 et seq.

Tratado Teológico-Político, Espinosa fala que o laço profundo entre o déspota e o sacerdote é a necessidade de entristecer os sujeitos⁶⁸.

É importante salientar que o escravo não designa necessariamente a condição social do escravizado, mas qualifica todos os participantes de um regime de dominação reativa, seja ele dominante ou dominado. Deleuze, que trabalhou para tirar o peso do nazismo do pensamento nietzscheano, indicou como os regimes totalitários são regimes de escravos não só por conta da sujeição popular que os constitui, mas pelo tipo de “senhores” que erigem⁶⁹. Isso fica mais claro se pensarmos que escravo, aqui, possui o mesmo sentido de servo, aquele que não está em uma relação de coerção necessariamente, mas que depende negativamente dos seus grilhões.

É nesse aspecto que a série *Capitalismo e esquizofrenia* retoma problemáticas caras da história da ética e da filosofia política, que passam por Wilhelm Reich e Espinosa até Étienne de La Boétie. Em *O anti-Édipo*, essa tradição é renovada por Deleuze e Guattari quando buscam explicar a gênese da servidão sem recorrer a explicações que consideram a sujeição como fruto de um processo meramente coercitivo. É preciso entender que fenômenos como o fascismo só foram possíveis porque as massas o desejaram, pois o fascismo também sabe, a sua maneira, envolver o desejo. Daí a importância de se constituir os modos de investimentos fascistas do desejo, compreender a sua dinâmica e fornecer um modo para sua libertação.

De certa forma, as teses defendidas nesse livro representam uma retomada dos problemas e conceitos precedentes da filosofia de Deleuze, tanto que basta um cotejo minucioso para se perceber que essa obra configura uma espécie de “encarnação” do projeto filosófico deleuzeano. Com encarnação nos referimos ao fato de que o pensamento deleuzeano de até então passa a enfrentar n’*O anti-Édipo*, de modo direto, questões emergentes da sociedade ocidental pós Maio de 68. Do mesmo modo, parece cada vez mais consistente a tese de Bourdieu acerca da virada ética como decorrência da falência do discurso marxista no pós 68, algo que o testemunho de Guattari atesta claramente. Para Guattari, seu encontro com Deleuze foi consequência do contexto político da época, cheio de confusões que suscitavam as mais diversas incertezas em ambos. Guattari atesta que:

fazemos parte de uma geração cuja consciência política nasceu no entusiasmo e ingenuidade da Libertação, com a sua mitologia esconjuratória do fascismo. E as

⁶⁸ Cf. DELEUZE, G. *Cours sur Spinoza*. Cours du 24/01/1978.

⁶⁹ DELEUZE, G. Préface pour l’édition américaine de Nietzsche et la philosophie. In: *Deux régimes de fous*, p. 189.

questões deixadas em suspenso por essa outra revolução abortada que foi Maio de 68 desenvolveram-se para nós segundo um contraponto tanto mais perturbador quanto nos inquietamos, como tantos outros, com os amanhãs que nos preparam e que bem poderiam cantar os hinos de um fascismo de nova trituração que nos fará lamentar o dos bons velhos tempos⁷⁰.

Algo de radicalmente novo havia ocorrido. E a grande dúvida em torno do marxismo se dava não só pela grande perda que ele havia sofrido, mas por certa crença de que tal teoria já não podia mais explicar os fenômenos sociais contemporâneos. Nesse sentido, as demandas de explicação dessa época acerca das capacidades revolucionárias e da dinâmica da sociedade se desenvolveram em uma análise das relações de força e formações de poder que encontramos em Deleuze e Guattari, mas também em outros autores da época como Michel Foucault. Não à toa, foi Foucault quem percebeu claramente o aspecto ético presente n’*O anti-Édipo*.

Foucault, ao escrever um prefácio para o livro *O anti-Édipo*, disse que ele se tratava de um livro ético, o primeiro livro de ética que há muito tempo não era escrito na França, e isso seria, entre outras coisas, a razão de seu sucesso. Ainda segundo Foucault, seus objetivos fundamentais eram combater o devir fascista inerente a cada sujeito e mostrar as armadilhas presentes no desejo e no poder, caracterizando a obra como uma “introdução à vida não-facista”. Foucault reconhece em *O anti-Édipo* essa “arte de viver” que teria em comum com seu projeto filosófico – e também com o de Jean-François Lyotard – a busca por fazer aparecer “aquilo que, na história de nossa cultura, permaneceu até agora como o mais escondido, o mais oculto, o mais profundamente investido: as relações de poder”⁷¹. Enquanto uma “arte erótica”, a tarefa desse livro era colocar o desejo em marcha, possibilitar que as exigências éticas de produção de novas formas de vidas se materializassem. Mas essa tarefa não é simples; não foram poucos os contrassensos decorrentes dessa tarefa que via no deleuzismo justificativas para se realizar as mais excêntricas empreitadas, às vezes até mortíferas.

⁷⁰ DELEUZE, G. Deleuze et Guattari s’expliquent. In: *L’île déserte*, p. 301.

⁷¹ FOUCAULT, M. La vérité et les formes juridiques. In: *Dits et Ecrits Tome II*, p. 554.

III. *Caute*

Geralmente, quando falamos de ética ou moral, logo surgem acepções que levam em conta somente a dimensão normativa e prescritiva dessa disciplina, pois se pensa usualmente que toda reflexão de ordem prática tem interesse em determinar normas para a ação. E não é possível negar que a dimensão normativa presente no *ethos* é fator de grande interesse na história do pensamento. Uma norma ou regra é tida por Deleuze como um sistema de meios orientados, conceito que deriva de sua leitura de Hume e seu interesse sobre as regras gerais da moral¹. Para Hume, uma regra tem dois polos: forma e conteúdo, conversação e propriedade, sistema dos bons costumes e estabilidade da posse. Estar em sociedade é antes de tudo substituir a violência pela conversação possível dos interesses, fazendo o pensamento de cada um representar para si os interesses dos outros e agir de acordo com normas que englobem e satisfaçam ambos. Mas a ética não deve ser reduzida a uma ciência da norma, pois deve indicar também os momentos em que a norma não tem mais lugar ou quando ela atua contra os verdadeiros interesses e deve ser evitada. Enfim, a ética tem por dever analisar e criticar a norma.

Existiria no deleuzismo algum tipo de direcionamento ético no sentido prescritivo? O que parece acontecer no pensamento deleuzeano é a formulação de uma série de “estratégias éticas” que agem em prol da dissolução do sistema moral de julgamento, mas que não possuem qualquer intenção normativa. Até porque a ética para Deleuze não tem a função de estabelecer novas normas de atuação como na filosofia moral, mas propiciar uma experiência prática em que as determinações regimentais da ação se dissolvem, assim como as premissas e expectativas da prática moral, rompendo com a normatividade que esse sistema pretende. Bem sabemos que todo organismo age a partir de um horizonte normativo e que o ser humano é o único que reconhece essa condição e pode estabelecer para si a regra geral dessa normatividade. Apesar disso, em Deleuze essa tarefa não ocorre, pois a normatividade não é um requisito ético, algo a se buscar, mas mera consequência de uma forma de ação que, por sua natureza, se reproduz.

Tendo isso em vista, é incorreto considerar, tal como alguns comentadores², que a normatividade é um horizonte buscado pela ética deleuzeana. Não podemos nos esquecer de

¹ DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*, p. 29.

² Cf. BORGES. C. *Deleuze, ética e imanência*, p. 12.

como toda a filosofia deleuzeana é atravessada por um projeto crítico que claramente denuncia o uso categorial e normativo de conceitos como diferença, identidade, representação etc. O sentido desse projeto crítico muitas vezes não é compreendido corretamente, o que pode-se perceber em leituras que, por exemplo, julgam haver n’*O anti-Édipo* a promoção moral de um ideal normativo do desejo como afirmação, quase como se a ética suposta por Deleuze e Guattari no livro fosse nada mais que uma nova moral que inverte a antiga e é guiada pelo imperativo de liberação do desejo contra toda repressão, o que está longe de ser correto.

Há no deleuzismo, entretanto, o fornecimento de certas “regras práticas” que servem de “sustentáculo” para suas teses éticas. Vimos como em *Nietzsche e a filosofia* há uma regra prática que é fornecida à vontade para se livrar da posição reativa niilista que caracteriza o ressentimento, e é sintetizada pela sentença “o que quiseses, quere-o de tal maneira que também queiras o eterno retorno”³. O eterno retorno fornece uma forma de superação do niilismo e da existência moral pelo imperativo paródico que possibilita selecionar e afirmar o devir, ou seja, ele estipula uma regra prática para agir, de modo a se liberar das amarras da moral e da vida reativa. Essa regra prática é, evidentemente, uma reprodução paródica do imperativo moral kantiano, embora se tratem de dois casos e funções diferentes. As exigências racionais do pensamento moral de Kant necessitam de critérios universalizáveis de determinação, enquanto a ética deleuzeana não pode nem supor um critério universal para a ação, nem almeja determiná-la de antemão. Toda a cosmologia e ontologia do eterno retorno tal como derivada de Nietzsche não permite qualquer universalidade ou eternidade de entidade qualquer, sendo essa uma crítica direta à tradição deontológica e suas pretensões de determinação moral. Como se pretende determinar aquilo que é da ordem do “dever ser” sem negar a essência trágica da existência no mundo devenida? Toda moral tem como origem a negação dessa essência do mundo e se baseia na formação de um ideal transcendente, fruto do ressentimento e do modo de valoração daquele que não é ativo.

No fundo, o problema gira em torno de como uma regra moral ganha o estatuto de lei universal e submete os indivíduos ao dever que ela implica, de modo que o problema real não se situa na assunção dos valores morais dos costumes, mas na aplicação geral deles enquanto irremediavelmente necessários. Se a moral apresenta um conjunto de regras coercitivas que julga as ações segundo valores transcendentais, a ética é o conjunto de regras facultativas que

³ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 77 et seq.

avalia o que fazemos segundo o modo de existência que ela implica⁴. Isso sempre existiu em Foucault que, enquanto grande estilista, nos apresenta um estilo de vida que, longe de ser pessoal, é uma possibilidade de vida, um modo de existência.

Deleuze e Guattari apresentam em *Mil Platôs*⁵ o conceito de regras facultativas no sentido linguístico para designar um campo ou sistema linguístico aberto e variante, em oposição à concepção científica de sistema linguístico fechado em sua pretensão de neutralidade. A crítica aqui já incide em como esse tipo de concepção da linguagem teria um fundo moral e funcionaria como mecanismo de dominação política⁶. Já em sua leitura de Foucault, o conceito ganha seu sentido ético de fato, indicando processos de subjetivação que não se submetem completamente ao modelo moral de atuação e julgamento. Essa ideia de “regras facultativas” ou “regras variáveis” desempenha um importante papel na ética deleuzeana, fornecendo um modo de se pensar um horizonte de ação desprovido de dever. Esses conceitos estabelecem

a distinção entre a moral como um conjunto de regras coercitivas que julga o que fazemos, dizemos ou pensamos de acordo com valores transcendentais, e a ética como um conjunto de regras facultativas que avalia o que fazemos, dizemos ou pensamos, levando em consideração os modos de existência envolvidos⁷.

Ela permite ainda pensar que a vida prática não é destituída de normatividade ou de regras gerais, mas que tais regras variam de tal modo que não podemos reduzir a eticidade à coerção ou imposição de valores, e que agir atualmente significa lidar com a eminência da incerteza sobre as consequências de cada ato.

As regras facultativas expressam uma norma no sentido de regularidade, mas não inibem a variação dos valores; elas nunca formam um sistema fechado e determinado que guie a ação. Além disso, não implicam na assunção de valores transcendentais. Se elas explicitam uma constância ou continuidade da ação, não inibem processos de ruptura. Ao tratar da formação grega e do seu exercício do poder em Foucault, Deleuze trata da novidade

⁴ DELEUZE, G. *Pourpaliers*, p. 137-138.

⁵ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 20 novembre 1923 - Postulats de la linguistique. In: *Mille Plateaux*, pp. 118-119.

⁶ BARBOSA, M. Regras facultativas ou variáveis: a regulação da vida na ética deleuziana, p. 56.

⁷ Ibid., p. 56-57.

grega que consistiu em conceber uma prática de domínio de si descolada dos códigos morais de virtude e das regras de saber correspondentes.

Mas como eles dominariam os outros, se não se dominassem a si próprios? É necessário que a dominação dos outros se duplique de um domínio de si. É necessário que a relação se duplique de uma relação consigo. É necessário que as regras obrigatórias do poder se dupliquem de regras facultativas do homem livre que as exerce⁸.

Duplicar as regras obrigatórias em regras facultativas implica o exercício da liberdade na medida em que uma regra ou norma deixa de ter o peso moral e propicia o espaço para a criação ética. Isso se deu pela maneira como as práticas de domínio de si se duplicaram em práticas de cuidado de si e possibilitou que os gregos entrassem no âmago da questão ética inventando processos de subjetivação a existência estética como relação a si do ser humano livre⁹.

Leopoldo Thiesen insiste em como tais regras facultativas implicam a ideia de “moral de transição”¹⁰, segundo sua leitura de Bergson. Thiesen demonstra como Bergson trabalhou uma moral de transição para explicar o movimento de passagem de uma moral para outra, sendo esse um movimento de exceção que não tem uma regularidade ou previsão. A moral de transição ou “ética de transitoriedade” se refere à capacidade de constituir passagens entre valores determinados segundo uma visão em que normatividades são erigidas, mas sem inibirem o devir de outras normatividades. Trata-se de algo próximo da ideia de “moral provisória” que está presente em Descartes, para quem não era possível determinar de antemão a verdade primeira, mas dispor de uma moral mínima de poucos princípios, umas “três ou quatro máximas”¹¹. A diferença para o caso deleuzeano reside no fato de que não há aqui a pretensão de instituição de uma filosofia primeira em que tal moral não fosse mais necessária, mas sim uma condição constante de indeterminação em que toda moral, quer queira quer não, só pudesse ser caracterizada como provisória e transitória.

O ponto central desse debate consiste em compreender que, no pensamento prático do deleuzismo, não faz sentido trabalhar tendo a ideia de norma como horizonte para o qual a ação tenderia. Pelo contrário, a ação ética se constitui rompendo normas, mesmo que ao custo

⁸ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 108.

⁹ Ibid.

¹⁰ THIESEN, L. *Por uma ética transitória*, pp. 21-22.

¹¹ DESCARTES, R. Discurso do Método. In: *Textos selecionados (Os Pensadores)*, p. 41.

de produzir, ao seu modo, outro tipo de regras ou regularidades. Nesse sentido, Deleuze não estabelece princípios no sentido prescritivo, mas se utiliza de critérios imanentes que só servem de ponto de base para a realização da avaliação das formas de vida. Mesmo esses critérios não determinam de antemão as formas de vida analisadas e se estabelecem a partir dos próprios elementos do analisando, tendo em vista suas leis de interação, de composição e decomposição.

Os critérios de bom e mau

Deleuze compreendeu que tanto Espinosa como Nietzsche criticaram e desvalorizaram os critérios transcendentais de bem e mal, em proveito de uma compreensão analítica daquilo que é bom ou mau. O sistema moral de julgamento, por sua vez, qualifica as ações e os sujeitos em termos de bem e mal, sendo da ordem do bem todo comportamento condizente com os costumes, e do mal aquilo que rompe com a normatividade instituída. Esse tipo de julgamento não produz uma avaliação efetiva dos componentes que envolvem a gênese da ação, mas apenas aplica a cada caso uma norma estabelecida. Assim, no regime moral não há o problema sobre a origem dos valores, ou sobre qual valor seria o mais justo, em razão de que o único problema para a moral seria apenas como realizar aquilo que se reconhece por bem e como afastar, a todo custo, o que é reconhecido como mal. Daí a importância de uma ética que restaure uma crítica das origens dos valores morais para poder realizar, então, uma avaliação imanente “para além de bem e mal”, que reestabeleça os valores das coisas em termos de bom ou mau como caracterização daquilo que convém ou não à nossa existência ou modo de vida como tal.

Essa elaboração remete, evidentemente, a Nietzsche, autor de *Para além de Bem e Mal*, visto que ele percebeu a necessidade de uma crítica rigorosa e positiva da moral, tarefa essa que é retomada por Deleuze. No decorrer de sua genealogia, Nietzsche analisou essa maneira moral de julgar em termos de bem e mal a partir de uma gênese que tem seu princípio na distinção entre os modos de enunciação do sujeito moral. Nietzsche acreditava que existem dois tipos de produção de valor que caracterizam dois sujeitos específicos: aqueles que produzem e agem de acordo com sua própria avaliação da realidade, e aqueles que agem tendo como parâmetro os valores produzidos por outrem, seja para realizá-los resignadamente, seja para recusá-los e produzir seus valores de modo reativo àqueles. A inversão reativa, nesse caso, se daria na própria distinção etimológica dos termos bom e mau.

Eis aqui as duas fórmulas: Eu sou bom, logo tu és mau. — Tu és mau, logo eu sou bom. Nós dispomos do método de dramatização. Quem pronuncia uma dessas fórmulas, quem pronuncia a outra? E o que quer cada um? Não pode ser o mesmo que pronuncia as duas, *pois o bom de uma é precisamente o mau da outra*¹².

Nietzsche se perguntou: quem diz de si que é bom e quem diz do outro que é mau? Há uma distinção do ponto de vista da enunciação, a começar por aquele que diz de si e do seu modo de vida que se trata de algo bom. Esse é o caso do sujeito chamado de senhor, nobre, forte ou aristocrata, que não compara suas ações e valores a outros casos, ele sequer exige qualquer reconhecimento da “beatitude” de sua ação, pois ela por si só se justifica. Esse sujeito afirma um modo de atuação que está em sintonia consigo; ele “age, afirma e goza” e produz a partir de si e da própria ação a valoração condizente com ela. Poderíamos dizer que a ação é espontânea, se esse termo não fosse carregado de certo subjetivismo.

Já o mau, implica “a consequência e designa o escravo. Mau é negativo, passivo, ruim, infeliz”¹³. O mau aqui é conclusão excludente ou o oposto daquilo que surge como bom, consequência “negativa” de uma afirmação primeira que surge como premissa e remete sua importância sempre a essa afirmação como detentora real do sentido da avaliação. Nesse caso, o indivíduo não começa dizendo sobre si e seu ato, mas sobre o ato do outro; ele também não começa por afirmar, mas por negar: a ação do outro é má, seus valores são maus, ele é mau; logo, eu devo ser bom. Esse tipo de sujeito, chamado servo, fraco ou vil, até produz valores ao seu modo, mas tais valores são criados a partir de uma posição reativa, como forma de resposta a outros valores, buscando negar sua validade e invertê-los. Nesse sentido, esse tipo de valoração não implica uma apreciação de determinada ação em que o indivíduo esteja envolvido, mas uma depreciação da ação de outrem que possui o intuito de destituir a legitimidade dessa ação. Esse caso explicita a inversão que está no cerne da lógica do julgamento moral sob a ação, em que mau é

aquele que age, que não se retém de agir, logo que não considera a ação do ponto de vista das consequências que ela terá sobre terceiros. E o bom, agora, é aquele que se retém de agir: ele é bom precisamente nisso, conectar toda ação ao ponto de vista daquele que não age, ao ponto de vista daquele que experimenta as *consequências*,

¹² DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 136-139.

¹³ *Ibid.*, p. 138.

ou melhor ainda, ao ponto de vista mais sutil de um terceiro divino que perscruta as *intenções*¹⁴.

É bom somente aquele que suprime seu direito de ação em nome de valores superiores: o bom não é violento, não ofende, não ataca etc. Eis o sentido da lei moral: contenção da ação em nome de valores transcendentais que são instaurados pelos fracos e que os beneficiam, afinal, quando os fortes param de agir, os fracos podem se “igualar” a eles. Os fracos invertem a lógica de produção de valor e, a partir daí, instituem o horizonte daquilo que é da ordem do Bem e do Mal enquanto valores supremos, universais e incriados.

Eis o nascimento do bem e do mal: a determinação ética, a do bom e do ruim, dá lugar ao juízo moral. O bom da ética deveio o mau da moral, o ruim da ética deveio o bom da moral. O bem e o mal não são o bom e o ruim, mas, ao contrário, a troca, a inversão, a reversão de sua determinação¹⁵.

O fraco age de tal forma que toma um valor que é relativo e o beneficia, mas que também é reativo e acarreta a supressão dos valores de outrem, fundando-os enquanto critérios universais que devem se aplicar a todos e constroem a imagem do Bem e do Mal. O curioso é o modo como tais valores não são criados pela demarcação de uma norma de ação, mas antes da decisão em se abster de agir, ou seja, não se começa afirmando tal ou qual atuação, mas negando. É por isso que eles surgem como “não criados, divinos, transcendentais, superiores à vida”, com uma aura mística que faz parecer que sempre estiveram e sempre estarão aí, escondendo sua origem baseada em um “ódio contra a vida” e contra “tudo que é ativo afirmativo na vida”. Tal lógica sustenta a verdade por detrás dos valores religiosos, mais precisamente os valores cristãos, tal como criticados extensivamente por Nietzsche e também por Espinosa, ao seu modo.

Seguindo de perto o pensamento de Espinosa, Deleuze considera que, apesar do sistema moral de julgamento, o Bem e o Mal não existem de fato. Afinal, sabemos o quanto Espinosa insistia na tese de que o mal não é nada, pois, do ponto de vista material, a realidade é composta por relações e há sempre relações em sua positividade, implicando que o mal seja sempre parcial e dependente de uma perspectiva analítica particular. Contra a universalidade dos critérios de Bem e Mal, Deleuze defendeu a ideia de que só têm legitimidade verdadeira

¹⁴ Ibid., p. 139.

¹⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 139.

as avaliações parciais, que se realizam nos termos de bom e mau. Não existe o mal em si, mas o mau para mim – bom ou mau são critérios avaliativos imanentes das relações que nos implicam a partir do ponto de vista de sua conservação ou desagregação¹⁶. O mau é definido, então, como a situação em que “partes extensivas que nos pertenciam sob uma relação são determinadas do exterior a entrar sob outras relações; ou então quando uma afecção nos toca e excede nosso poder de ser afetados”¹⁷, de modo que a decomposição ou a mudança no estatuto das relações determinantes de um corpo representam sua morte. Por isso, o mau em Espinosa é como uma espécie de intoxicação, envenenamento ou indigestão, ou ainda uma intolerância ou alergia¹⁸, pois esses casos expressam a situação crítica ou patológica em que uma das relações constitutivas ou características de algo entra em estado de uma mudança tal que é destruída ou decomposta.

Os corpos se encontram dispostos de tal forma que podem vivenciar dois tipos de encontros ou interação: um bom encontro, em que os corpos se compõem e há o aumento da potência de agir; ou então um mau encontro, em que não há conveniência entre os corpos e é produzido algum nível de decomposição que implica a diminuição ou enfraquecimento da potência de agir. O mal, então, não existe na natureza como fenômeno em si ou do ponto de vista do todo; nós só podemos falar de mau a partir de uma perspectiva relativa de uma interação ou mistura entre corpos em que haja decomposição ou degeneração. Espinosa insistiu que todo encontro que caracterizamos na categoria do Mal são dessa natureza: mau encontro que decompõe uma relação característica¹⁹.

Há em Espinosa uma tese que é presente de maneira marcante em Deleuze e diz respeito à maneira como a morte vem sempre de fora²⁰. Essa é uma questão complexa, que envolve problemáticas como a do suicídio, que não teremos tempo nem espaço para elaborar aqui. O importante, contudo, é demarcar como a mudança no estatuto das relações determinantes de um corpo é vista como morte²¹, e que tal fenômeno só ocorre pela interação com um corpo exterior. Males como o assassinato, a violência, o roubo, a indiferença e mesmo o suicídio decorrem de interações com corpos exteriores inconvenientes e são todos fenômenos dessa ordem de maus encontros que decompõem os corpos.

¹⁶ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 48.

¹⁷ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁰ Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*, passim.

²¹ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 47.

Se não há Bem ou Mal na natureza, também não existe essa oposição moral, mas antes uma diferença ética que diz respeito ao gênero de afecções que determinam nossa persistência no ser, ou seja, nosso *conatus*. Isso significa que tanto o sujeito moral-fraco quanto o sujeito forte-ético têm o ímpeto de perseverar no ser, mas cada um deles apresenta uma potência de agir completamente distinta em correspondência à tipologia do seu modo atuante. Bom e mau assumem um primeiro sentido, objetivo, mas relativo e parcial: o que convém à nossa natureza e o que não convém; mas assumem também um segundo sentido, subjetivo e modal, qualificando dois tipos de existência do ser humano. O bom seria aquele que se esforça em organizar bons encontros, aumentando sua potência, consequentemente; e mau, aquele que vive ao acaso dos encontros, se contentando com o sofrimento e reforçando sua impotência. A diferença entre o humano bom e o humano mau é que “o humano bom, ou forte, é aquele que existe tão plenamente ou tão intensamente que conquistou em sua vida a eternidade, e que a morte, sempre extensiva, sempre exterior, é pouca coisa para ele”²².

Além disso, a depender da perspectiva analítica, existem diversas relações possíveis, cada qual implicando um estatuto de conveniência. Por conta disso, um objeto pode convir em uma relação, mas desconvir em outras, mesmo tomando a perspectiva de um mesmo indivíduo. Pensemos em como o alcoolismo pode convir para o estado de espírito que se desinibe, mas mesmo em pequenas “quantidades controladas” já é um verdadeiro veneno para diversos órgãos do corpo. Isso sem contar o fato de que as relações se modificam com o tempo, seja por condições “naturais” ou por mudanças oriundas de doenças ou acidentes. Nesse sentido, mesmo um remédio para dor de cabeça pode ser fatal para um sujeito com debilidade renal, ou, ainda, uma grávida pode ter sua gestação gravemente comprometida pelo uso de remédios comuns, suscitando uma dificuldade que torna complicado distinguir o que é vício e o que é virtude.

A melhor forma de caracterizar o princípio prático da ética deleuzeana talvez resida no “imperativo” de procurar produzir bons encontros, pois dentro do arcabouço conceitual apresentado até agora, ela permite englobar todos os demais, de certa forma. A ideia de encontro era muito importante para Espinosa, porque ela põe em jogo nossa capacidade de não viver ao léu da ordem fortuita das paixões e das determinações exteriores e do devir alegre e ativo. Nesse sentido, se quisermos manter conceitos como virtude e vício, podemos dizer que o virtuoso não é aquele que age segundo a excelência (*areté*), como em Aristóteles, mas aquele que age em busca dos bons encontros e se esforça em organizá-los. E dos bons

²² Ibid., p. 59.

encontros decorre a boa vida. Já o vicioso ou viciado é aquele que está à deriva dos encontros contingentes, pois não busca os bons encontros e ora é beneficiado, ora é vítima dos encontros fortuitos. Mesmo quando o viciado tem a alegria de um bom encontro, e isso vai ocorrer em algum momento, ele detém a causa eficiente de sua ação e não é ainda ativo, mas impotente. Mesmo preenchido de alegria pelo aumento de sua capacidade de agir, ele só devém ativo quando busca as causas de sua alegria e não fica preso por afetos como a esperança, que nos faz sonhar passivamente com a possibilidade de que tenhamos algum dia a posse efetiva da causalidade dos bons encontros.

Como propiciar bons encontros?

Só existe uma maneira de se engajar em produzir bons encontros: conhecendo a ordem das convenções dos corpos que nos dizem respeito. Vimos como as ideias inadequadas correspondem a uma imagem difusa das modificações dos corpos, enquanto a razão é capaz de conhecer as leis entre uma coisa e suas partes. A intuição intelectual nos dá uma ideia adequada das singularidades por meio do conhecimento racional da relação causal que a constitui, ou seja, conhecem-se as leis de interação que regem a coisa. De acordo com o paralelismo, o aumento ou a diminuição afetiva no corpo é correspondido por uma mesma variação na mente, de modo que a ação no corpo corresponde ao conhecimento na mente. Assim, quando permeados por ideias inadequadas, somos passivos e sofremos toda sorte de encontros. Já quando em posse de ideias adequadas, somos ativos e conhecemos na razão a ordem causal entre os corpos, e no conhecimento a capacidade afetiva que caracteriza cada singularidade. Segundo Barbosa,

a tarefa ética, na leitura deleuziana de Spinoza, é a busca da ação por parte do corpo, no esforço de organização dos encontros, simultânea à busca do pensamento por parte da mente, que tenta formar ideias adequadas do segundo gênero. Chega-se de uma só vez, ainda que temporariamente, à liberdade e à razão, nenhuma delas dada de antemão no spinozismo²³.

A ética luta contra o senso comum e a burrice. Deleuze insiste em lembrar-nos como a lei moral nada ensina. Como conjunto de regras a serem aplicadas e reproduzidas, a

²³ BARBOSA, M. Um corpo que experimenta e avalia, p. 872.

moralidade exige apenas obediência e não envolve qualquer tipo de saber. É por isso que a lei moral, que tem a pretensão de proibir e dirigir, implica em uma espécie de mistificação: quanto menos compreendemos as leis da natureza, isto é, as normas da vida, mais as interpretamos como ordens e proibições. Não por outro motivo, Espinosa sempre odiou as superstições, por impedirem a liberdade humana, propagando a tristeza em indivíduos que não estão engajados em conhecer. Afinal, a lei moral ou o dever são puramente sociais: “só a sociedade ordena e proíbe, ameaça e faz esperar, recompensa e castiga”²⁴.

A razão possui sua normatividade, mas que não implica um dever e sim normas de vida, que dizem respeito à potência de agir. Elas podem até ser as mesmas leis que as da moral, mas seus motivos de atuação são outros. A lei, no sentido ético, é idêntica ao direito e remete à ideia de “verdade eterna”, pois designa leis naturais que são normas do poder e não regras de dever. Contra a lei natural, em sua exposição lógica sobre a física, há o interdito moral como regra humana que implica em uma “segunda natureza” do humano. Os valores trazem uma ilusão que acompanha a da consciência, pois na medida em que não se compreende a Natureza e a ordem das coisas, uma lei se instaura como dever moral. A lei moral confunde o sentido da lei da natureza, e devemos ter cuidado com a palavra lei, que para Deleuze tem um forte ranço moral.

É cômodo separar os dois domínios, das verdades eternas da natureza e das leis morais e instituições humanas, mesmo que por seus efeitos. O melhor exemplo que Espinosa nos deu, e que Deleuze reproduziu por diversas vezes, trata da narrativa bíblica de Adão no paraíso. Depois de tê-lo criado, Deus revelou que havia um fruto, comumente tido como uma maçã, que não deveria ser provado. Esse era o único interdito presente na existência no Éden. O que Espinosa indica é que não se tratava de uma proibição, mas de uma lição ética, um aviso divino de que o fruto decomporia o corpo de Adão, de que não era conveniente comê-lo. O fruto do conhecimento do bem e do mal é nada mais do que um veneno que causaria intoxicação ou mesmo a completa decomposição da vida de Adão.

Um dos problemas da noção cristã de pecado seria compreender tal situação como errônea porque Adão teria violado a lei, ao invés de entender que o erro estaria não na transgressão, mas no menosprezo pelo saber divino revelado. Adão seria, então, criminoso ao invés de ignorante. O problema dos ignorantes não consiste em não seguirem a lei moral, que é um dever cuja “obediência é seu único efeito e a sua única finalidade”²⁵; o problema reside

²⁴ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 248.

²⁵ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 36.

justamente no fato de eles se guiarem pelas leis, seja para realizá-las ou violá-las. Mas, como dissemos, a lei moral ou social não produz conhecimento algum, chegando até a impossibilitar qualquer saber ou, no máximo, preparando o conhecimento.

A Ética julga as condutas e intenções relacionando-as, não a valores transcendentais, mas a modos de existência imanentes, ou seja, que elas supõem ou implicam: “existem coisas que não podemos fazer nem mesmo dizer, acreditar, sentir, pensar, a não ser que sejamos fracos, escravos, impotentes; outras coisas que não podemos fazer, sentir etc., a não ser que sejamos livres ou fortes”²⁶. Um método de explicação dos modos de existências imanentes substitui dessa maneira o recurso aos valores morais transcendentais.

E nesse ponto a razão é fundamental, pois ela “também pode ser uma potência! Seu ‘uso legítimo’ está ao lado da atividade que produz um conhecimento por ideias adequadas”²⁷. Longe de caracterizar tão somente a faculdade que legisla na ação, a razão dá a conhecer a ordem das causas. Sem dúvida, a razão influencia a prática, informando-nos da existência de uma coisa, objeto próprio de uma afecção, levando-nos a descobrir uma conexão entre causas e efeitos, assim como meios de uma satisfação. Mas não se pode dizer que ela produza uma ação, nem que a afetividade a contradiga, nem que ela combata os afetos, pois, como lembra Hume, “não é contrário à razão preferir a destruição do mundo a uma arranhadela em meu dedo”²⁸. Aqui, o fato é que a razão não determina a prática: é praticamente, tecnicamente insuficiente.

A esta altura, é possível ter a impressão de uma inconsistência em Deleuze, pois anteriormente ele falava em afirmar o acaso, e agora fala em realizar um esforço racional de organizar os encontros. Haveria compatibilidade entre a dimensão trágica nietzscheana e a dimensão racionalista espinosana em Deleuze? Segundo Barbosa, na verdade

a posição de Deleuze é um pouco mais complicada. Ele concilia o filósofo racionalista com o trágico, ao trazer a seleção para o primeiro plano: o esforço de organização dos encontros spinozista seleciona, do acaso, os encontros alegres e o eterno retorno nietzscheano seleciona, do acaso, a necessidade, que nada mais é do que o acaso afirmado. Conclui-se que, mesmo em Nietzsche, o importante não é o acaso, mas o acaso selecionado, a afirmação do acaso, ou ainda, a seleção da

²⁶ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 248

²⁷ MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 82-83.

²⁸ DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*, p. 18.

vontade de potência afirmativa. Encurta-se, assim, a distância entre Spinoza e Nietzsche²⁹.

Buscar organizar bons encontros parece uma ideia muito inflada, como se o indivíduo ativo estivesse a cada momento calculando suas ações. Não parece ser o caso; trata-se muito mais de uma disposição, de um exercício constante em que a ação e o conhecimento se correspondem imediatamente. É por isso que Deleuze nos lembra de que “em Espinosa, a razão, a força ou a liberdade não podem ser separadas de um devir, de uma formação, de uma cultura. Ninguém nasce livre, ninguém nasce sensato”³⁰. A formação ética é como em Nietzsche uma preparação do sujeito para seu devir ativo, pois ninguém pode dizer, no limite, aquilo que convém à nossa natureza. Lembremo-nos de como Espinosa considerava a infância um período ruim de dependência e obediência, pois o infante não possui noção das leis que regem seu universo. O amadurecimento, caso seja bem realizado, deve trazer esse tipo de conhecimento. Nesse sentido,

é preciso reconhecer que o primeiro ser humano não possuía o poder de usar corretamente a razão, mas era, como nós somos, submisso às paixões. Ou seja: *Não é o pecado que explica a fraqueza, é a nossa fraqueza primordial que explica o mito do pecado*³¹.

Adão seria como que a infância da humanidade, porque podemos crer que ele agiu ingenuamente, não sabia do que se tratava a revelação divina. Assim, Espinosa indica três teses sobre o estado adâmico: Deus não proibiu, apenas indicou o malefício do fruto; Adão encarou isso como lei moral, pois não compreendeu seu conteúdo, acreditando que as leis da natureza são violáveis, como as leis morais; como pensar no primeiro humano como forte e livre, quando a razão exige uma formação?

É importante frisar que o conhecimento da ordem causal dos corpos não é simples. Ela exige um longo caminho de experimentações, permeadas especialmente por ideias inadequadas que só nos dão um leve vislumbre sobre a relação entre os corpos e aquilo que nos convém. Para Deleuze, nós

²⁹ BARBOSA, M. Um corpo que experimenta e avalia, p. 873, nota 5.

³⁰ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 241.

³¹ *Ibid.*, p. 242.

devemos ainda levar em conta outros fatores concretos. Pois o primeiro caso de encontros, os bons encontros com corpos cuja relação se compõem diretamente com a nossa, é completamente hipotético. Temos a seguinte pergunta: *uma vez que existimos, temos oportunidades de ter naturalmente bons encontros e experimentar as afecções alegres que deles decorrem?* Essas oportunidades, na verdade, são muito poucas³².

O problema das afecções passivas consiste no fato de que elas nos separam daquilo que podemos, na medida em que nossa potência de agir se reduz a investir apenas os seus vestígios, seja no sentido de conservá-los, seja para afastá-los, dificultando o aumento da capacidade afetiva. Devemos analisar isso factualmente, pois são muitos os fatores implicados e que estão em movimento, de modo que o ser humano parece ter de tudo para convir com outros humanos, mas, na prática, é o contrário que ocorre.

Temos, portanto, muito poucas oportunidades de fazer, naturalmente, bons encontros. Parece que estamos determinados a lutar muito, odiar muito, e a experimentar somente alegrias parciais ou indiretas, que não bastam para romper o encadeamento de nossas tristezas e ódios³³.

Enquanto preenchidos por afecções passivas, estamos separados daquilo que podemos, fazendo com que o limite desse poder mude gradualmente. Mas como poderíamos saber tal questão com antecedência? Deleuze insiste na importância de experimentação como único exercício que permite não só conhecer as leis que regem os corpos e suas interações, mas também como prática para desenvolver a sensibilidade, nos tornando aptos para entrar em outros tipos de relações e, assim, termos nossa capacidade afetiva aumentada. Esse movimento implica em uma abertura como única forma de conhecer o mundo.

A exigência de experimentação

Boa parte da obra de Deleuze, especialmente aquela escrita com Guattari, está atrelada a uma busca por ampliação de nossa sensibilidade, que corresponde ao devir de novas formas de pensar e agir. *Mil Platôs* coloca constantemente em jogo essa tarefa por meio do problema

³² Ibid., p. 223.

³³ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 224.

de “como criar para si um corpo sem órgãos”, tema geral do sexto platô³⁴. Deleuze e Guattari se questionam sobre como escapar dos processos repressivos de estratificação, em todo seu empobrecimento e entristecimento. A exigência de experimentação se dá como prática necessária para se realizar essa empreitada, afinal, o corpo sem órgãos é uma experimentação inevitável; ele é uma prática ou um conjunto de práticas³⁵.

A experimentação não é por si uma meta ou fim, ela é um meio, uma forma de vida propriamente dita que está vinculada a um processo de formação ou aprendizagem, como dito anteriormente. Mas não se trata de um processo acumulativo de ampliação, organização e conservação de conhecimento; não é um processo que tenha um fim. Nada se acumula, nada de estratifica, cada conhecimento adquirido pode estar em vias de desaparecer a qualquer momento, não só pela finitude da memória humana, mas pelo próprio movimento de mudança e contingência em que as singularidades se encontram dispostas. Nenhuma relação é eterna na ordem dos viventes, e mesmo aquelas que parecem tão verdadeiras e imutáveis só o são diante do ponto de vista humano. Contudo, elas indicam apenas um momento no interior do cosmos que, como diria Nietzsche, está em vias de desaparecer³⁶.

O conhecimento ou saber ético é mais complexo, visto que os elementos que compõem a realidade são incontáveis e captamos a cada momento somente uma parte do que ocorre. Em muitos casos, as próprias categorias em que o conhecimento se baseia são modificadas e há uma mudança de paradigma que parece pôr em xeque tudo aquilo que se sabia. Mas como o conhecimento não é acumulação, a aprendizagem deve ser vista como um processo que envolve transformar-se e transformar a realidade, sendo esse o intuito prático de todo o conhecer: modificar a realidade.

Frederico Lemos³⁷ referenciou muito bem a relação entre os processos de aprendizagem e a experimentação a partir da obra de Carlos Castaneda e suas experiências com as plantas medicinais, tal como ocorreu em seu processo pessoal guiado por Don Juan. O exemplo de Castaneda é bom por trazer à tona as temáticas deleuzeanas levantadas até então: Castaneda coloca seu corpo, sua própria existência à prova da experimentação e por diversos momentos quase sucumbe, parando momentaneamente o processo para retomá-lo depois de algum tempo, sempre com certo receio. A cada momento, ele corria o risco de se perder de si, de romper os limites do eu, algo que é até mesmo esperado e desejado, embora implique em

³⁴ Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 28 novembre 1 947 - comment se faire un corps sans organes? In: *Mille Plateaux*, p. 185 et seq.

³⁵ Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, p. 185.

³⁶ NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira*, p. 25.

³⁷ Cf. LEMOS, F. *A vertigem da imanência: Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação*.

riscos dos quais talvez não tivesse ainda plena consciência. Durante o processo, Castaneda escreveu seus livros que eram ignorados e, de certo modo, ridicularizados por Don Juan. Pouco se sabe sobre o líder xamânico, talvez nem tenha existido de fato, mas tal entidade sabia que não eram os livros ou as ideias de Castaneda que continham o verdadeiro saber. Para Lemos,

o objetivo dos ensinamentos xamânicos em que Carlos foi iniciado era este: mostrar como se tornar um homem de conhecimento, através de uma sequência intensa e exaustiva de lições-experimentações. [...] Tais lições envolvem exercícios corporais intensos, que precisam ser repetidos muitas vezes, toda uma crueldade necessária ao processo de aprendizagem³⁸.

Em Deleuze, como nos estoicos, a experiência do pensamento é íntima de forças impessoais que exigem uma despossessão de si que leva os seres a amarem o mundo como tal. Fruto de uma violência ao pensamento, a aprendizagem está longe de ser uma simples atividade contemplativa, tanto que Deleuze entendia que não se pode sair ileso dessa experiência. Para aprender realmente pela experimentação, é necessário

apagar a história pessoal, perder a importância que se atribui a si mesmo, romper as rotinas da vida, tomar a morte como conselheira, entre outros exercícios que poderíamos chamar de antinarcísicos por meio dos quais o aprendiz fabrica para si um corpo sem órgãos³⁹.

A aprendizagem é um processo cruel que implica a constância, a insistência, a repetição, e a experimentação não ocorre se não houver cuidado com o processo que, quando muito abrupto, gera consequências indesejáveis. Mas de que tipo de consequências nefastas estamos falando? Deleuze trata dessa questão quando acorda a ideia de fissura⁴⁰ ou rachadura (*fêlure*), inspirado pelo texto *The Crack Up*, de Scott Fitzgerald, que foi escrito após uma série de crises vividas pelo poeta. A fissura diz respeito ao fato de que toda mistura corpórea apresenta quebras, falhas, rupturas que nem sempre são percebidas, mas que estão em vias de se manifestar. Composta por tensões e limites obscuros, ela se encontra na fronteira entre os corpos e o acontecimento incorpóreo. Como um pedaço de porcelana trincada prestes a se

³⁸ LEMOS, F. *A vertigem da imanência*, p. 167-168.

³⁹ LEMOS, F. Experimentação, aprendizagem e prudência: Deleuze e Guattari leem Carlos Castaneda, p. 283.

⁴⁰ Cf. DELEUZE, G. Vingt-deuxième série, porcelaine et volcain. In: *Logique du sens*, p. 180 et seq.

destroçar, a quebra raramente é percebida, raramente colhemos seus efeitos, o que não quer dizer que isso não ocorre; pelo contrário, está a acontecer o tempo todo, mas nem sempre conseguimos captar seus efeitos, nem sempre estamos à sua altura.

O surto é um exemplo de quebra psíquica cuja fissura talvez nem se anunciasse. Quando ele emerge, leva tudo consigo e deixa marcas – é dito em psicopatologia que a cada surto psicótico ocorre uma quebra, de tal forma que a terapêutica mais básica é recorrer a medicamentos estabilizadores que evitem novas quebras, a fim de evitar que se entre em uma espiral sem volta. Depois que o surto ocorre, é possível enxergar os motivos que o desencadearam e realizar qualquer tipo de prognóstico, mas a verdade é que, na maior parte das vezes, não se deseja nem espera o surto.

A ocorrência de um surto ou uma quebra levanta todo tipo de questão, como compreender se existia fissura antes de sua manifestação e reconhecimento, ou ainda pensar se ela seria incompleta enquanto não se efetua no presente. No caso do surto, trata-se de uma efetuação em um presente puro, o surto é o presente vivo, de uma intensidade tão grande que chega a ser insuportável, ao ponto de a quebra se prolongar indefinidamente e não retorna desse estado pleno, levando ao completo apagamento, o autismo ou a catatonia. Disso decorre a questão ética dos riscos da experimentação: como lidar com a fissura? É desejável encarnar a fissura? Podemos manifestá-la ou encarná-la sem nos quebrar? Todas essas questões representam os riscos dos processos de transformação.

Deleuze distingue duas dimensões ou processos da fissura: existe a fissura que prolonga a sua linha reta incorporal e existem os golpes internos que a fazem desviar, a aprofundam, a escrevem ou efetuem na espessura dos corpos⁴¹. A loucura, o suicídio, o uso de drogas ou álcool são meios ou experiências que fazem a junção dos dois processos. Apesar de diferirem em sua natureza, a questão que Deleuze coloca é a seguinte: como não fazer um prolongar o outro? Como não fazer um fluxo incorporal sobrepor indefinidamente a corporeidade latente; como não fazer os golpes internos aprofundarem a fissura nos corpos? Nas palavras de Deleuze: “se querer é querer o acontecimento, como não haveríamos de querer também sua plena efetuação em uma mistura corporal e sob essa vontade trágica que preside todas as ingestões?”⁴²,

Em outras palavras, e correndo o risco de uma redução mesquinha, como evitar que o pensamento estrague o corpo e que o corpo anule o pensamento? Como evitar que a vida se

⁴¹ DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 182.

⁴² DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 183.

torne empreitada de destruição? Como aumentar a fissura sem aprofundá-la irremediavelmente? Como ficar na superfície sem permanecer na margem? Como forçar suficientemente a matéria sem fazer com que ela se quebre de vez? Como vincular expectativas existenciais com as condições atuais, ou então, como não padecer diante dessas condições? Faz sentido ainda pensar em qualquer direcionamento ético diante da irrevogabilidade da causalidade corporal? Faz sentido ainda pensar os corpos quando só colhemos deles pequenos efeitos, sendo que as rachaduras fundamentais que expressam os momentos mais dramáticos da existência de um corpo não se expressam plenamente até os momentos mais críticos e, muitas vezes, terminais? Devemos buscar evitar ou nos aproximar desses eventos? Será que podemos fazer isso de fato? Sem dúvida, a vida é um processo de demolição.

Todas essas questões não estão assim expostas à toa. Não são um problema simples que qualquer moral possa resolver, visto que “a questão de saber se a fissura pode evitar de se encarnar, se efetuar no corpo sob esta forma ou outra, não é evidentemente justificável por regras gerais”⁴³. São perguntas reais que suscitam a necessidade de se encarar os processos vitais de transformação e os riscos que se corre quando não estamos à altura deles. E não sejamos inocentes, quebras ocorreram. Mas, se a filosofia prática tem uma função, é justamente a de nos situar no ponto em que será feito tudo aquilo que pode ser feito.

Prudência e cautela

A ideia de prudência (*phronêsis*) é antiga em filosofia, já surgindo em filósofos como Heráclito. Ela ficou popular a partir de Platão e principalmente Aristóteles, que considerou a prudência uma virtude central que teria por função guiar as demais virtudes. No senso comum, utilizamos essa expressão para indicar cuidado ou cautela ao agir, no sentido de evitar a desmedida do julgamento. A acepção aristotélica difere levemente dessa concepção. Nela, a prudência é uma virtude voltada para a vida prática e, se envolve algum tipo de saber, trata-se de um saber prático. A prudência antiga indica certa sabedoria em saber agir no momento certo com a atitude certa. Ela representa a efetuação da ação justa, que em Aristóteles é pensada como mediana ou justa medida, ou seja, diz respeito a uma forma de conduta que evita as duas ordens de exagero, o positivo e o negativo; evita o excesso e

⁴³ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*, p. 58.

escassez, o descomedimento e o comedimento. Nesse sentido, a prudência se vincula à justa medida enquanto busca de equilíbrio. Já em acepções helenísticas, ela estaria atrelada à ideia de ataraxia, como condição em que se evita as perturbações da alma pelo domínio dos desejos, que encarnam as contingências e a imprevisibilidade do universo físico. Mas, no deleuzismo, as coisas se dão de modo diferente.

Deleuze não busca o equilíbrio nem a ideia de repouso, como vimos ao tratar do eterno retorno como princípio cosmológico. Então, que sentido tem a prudência em seu pensamento prático? Diferentemente do sentido “conservador” e moderador que se tem dessa ideia, ela implica em um cuidado com os limites. Enquanto a experimentação impulsiona o vivente para explorar seus limites, a prudência é o saber prático que diz respeito ao cuidado para não extrapolar e romper com tais limites, ou seja, ser prudente é estar atento e ser sensível para os sinais que designam os limites dos corpos. Se o seu sentido em Deleuze não é conservador, é porque para ele a prudência não se direciona naturalmente a uma parada diante dos limites, mas busca tensioná-los até o ponto em que não haja mais volta, o limiar. Veremos isso com calma.

Essa ideia de prudência surge na obra tardia de Deleuze e se apresenta como uma resposta aos incidentes ocorridos em Maio de 68. Após o lançamento de *O anti-Édipo*, houve uma série de contrassensos sobre a obra, como a ideia de que a liberação do desejo significaria festa⁴⁴ ou espontaneísmo⁴⁵, talvez por influência do existencialismo sartreano. De fato, o teor revolucionário do encontro Deleuze-Guattari propicia certo rompimento moral que pode ter sido demasiado abrupto, produzindo todo tipo de situação indesejável. Era necessário estabelecer um contraponto que indicasse que liberar o desejo não significa vale-tudo, e lembrar que processos tais como a experimentação têm seus riscos.

Mesmo quando vemos autores como Nietzsche, que caracterizou a imprudência da nobreza⁴⁶, estamos lidando com um caráter de conduta que desconsidera as normas morais. Mas Deleuze nunca ignoraria a ordem das leis da natureza; pelo contrário, ele se sentiu de certo modo responsável por tudo o que ocorreu nos eventos pós Maio de 68. Mas ele também insistiu que a questão para ele sempre foi evitar que fôssemos transformados em farrapos autísticos, esquizos hospitalizados⁴⁷. Nada causava mais terror em Deleuze do que uma vida dilacerada, cuja capacidade afetiva se via reduzida a quase nada.

⁴⁴ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*, p. 138.

⁴⁵ Cf. DELEUZE, G.; PARNET, C. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, Letre D : Désir.

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, p. 31.

⁴⁷ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*, p. 11.

Deleuze não via problema em hábitos “imorais”, mas se preocupava com essa possibilidade de se tornar farrapo. Ele nos instiga a compreender o que funciona e o que não funciona mais. Em entrevista com Claire Parnet, admitiu o seguinte:

suporto bem alguém que se drogue, mas alguém que se drogue de tal modo que, não sei, de modo selvagem, de modo que digo para mim: pronto, ele vai se ferrar, não suporto. Sobretudo o caso de um jovem, não suporto um jovem que se ferra, não é suportável. Um velho que se ferra, que se suicida, ele teve sua vida, mas um jovem que se ferra por besteira, por imprudência, porque bebeu demais... Sempre fiquei dividido entre a impossibilidade de criticar alguém e o desejo absoluto, a recusa absoluta de que ele vire trapo. É um desfiladeiro estreito, não posso dizer que há princípios, a gente sai fora como pode, a cada vez. É verdade que o papel das pessoas, nesse momento, é de tentar salvar os garotos, o quanto se pode. E salvá-los não significa fazer com que sigam o caminho certo, mas impedi-los de virar trapo. É só o que quero⁴⁸.

Na sequência, ele admite sobre *O anti-Édipo* que “quando se lê esse livro, ele sempre teve uma prudência, me parece, extrema. A lição era: não se tornem trapos”⁴⁹.

Longe de pretendo conservadorismo, Deleuze compreendia as forças que atuavam contra a vida e que encerravam processos. Retomando o ponto sobre a experimentação e o corpo sem órgãos, ele dizia que sua luta não era contra a vida, a produção, nem contra os órgãos, os organismos, contra a vida organizada de tal maneira. Contra isso, eram necessários certos movimentos de ruptura e certo tipo de violência. Mas o que significa desarticular um organismo? Trata-se de um exercício que fazemos diariamente, de desconexão e exploração de novas conexões, mas que não se realiza com golpes de martelo e sim com uma lima fina⁵⁰.

Desfazer o organismo jamais foi se matar, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidades, territórios e desterritorializações mensurados à maneira de um agrimensur⁵¹.

Desfazer o organismo implica dissolver os três estratos relacionados a nós: organismo, significância e subjetivação. Deleuze, contudo, considerou que é necessário conservar o

⁴⁸ DELEUZE, G.; PARNET, C. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, Letre D : Désir.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, p. 198.

⁵¹ Ibid.

suficiente do organismo para que ele renasça, e também a significância e a interpretação – pois certas situações o obrigam –, além de pequenas porções de subjetivação para responder à realidade dominante⁵². O risco que se corre é como a formação de um tecido canceroso em que uma célula se torna destrutiva, replicando a morte, e é necessário que o organismo a reconduza à sua regra para sobreviver, para que a fuga para fora do organismo ainda seja possível⁵³. Não se trata de uma viagem sem volta, mas de um passeio permeado de prudência. É claro, nunca chegamos ao corpo sem órgãos, de fato. Produzi-lo ou encontrá-lo é um exercício, uma práxis de aproximação e distanciamento cujo maior erro seria esvaziar os órgãos ao invés de pacientemente desfazer a organização, o organismo.

Acontece que Deleuze diz que “ir o mais longe possível naquilo que podemos, essa é a tarefa propriamente ética. É isso que a *Ética* toma como modelo para o corpo; pois todo corpo estende sua potência o mais longe que ele pode”⁵⁴. E, nisso, ele está dizendo duas coisas: como preencher nosso poder de ser afetados de tal maneira que nossa potência de agir aumente? Como aumentar essa potência até o ponto de produzir afecções ativas? Há, no entanto, o problema da prudência em se considerar os limites e os riscos em rompê-los. Nós podemos, então, estabelecer uma diferença conceitual entre o “limite” e o “limiar” segundo Deleuze, em que o limite implica o encontro entre duas dimensões sem que haja nenhum tipo de invasão entre elas, como uma cerca que divide dois espaços. Já o limiar é o ponto que está para além do limite e marca uma ultrapassagem⁵⁵.

Dito isso, um órgão se transforma quando se transpõe um limiar, quando se muda o gradiente, de tal forma que o corpo sem órgãos é ainda um limite. Essa noção põe em jogo o “mecanismo do último”, que envolve o reconhecimento daquilo que está perto do fim, perto da dissolução de agenciamento, mas que ainda não a implica. Deleuze trabalhou essa ideia a partir do alcoolismo. Para ele⁵⁶, a bebida envolve uma questão de quantidade, uma proporção direta de dosagem. Quando se bebe, se quer chegar ao último copo; beber é fazer tudo para chegar ao último copo, que representa a parada, o momento em que não se pode beber mais. Deleuze diz que um bêbado está sempre parando. Que isso significa? Significa que o alcoólatra começa todo dia seu ritual de beber e sempre tende ao último copo. Ele avalia o quanto aguenta, e todos os copos são uma passagem para esse último, que representa a capacidade de se beber mais. Esse copo permite que ele recomece no outro dia; extrapolá-lo

⁵² DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, p. 199.

⁵³ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, p. 201.

⁵⁴ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 248.

⁵⁵ Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, p. 546.

⁵⁶ DELEUZE, G.; PARNET, C. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, Letre B : Boire.

seria exceder seu poder: além do último copo, ele desmorona, se acaba, vai ao hospital e/ou necessita mudar de hábito. O último copo que se busca, na verdade, é o penúltimo. Sempre dizem “é o último”, e nunca se cansam de pedir a saideira. Alguns já começam a beber pedindo a saideira. Esse modo de vida quer permanecer assim, quer se sustentar, por isso é a vida do alcoólatra, daquele que ama o álcool, que quer viver próximo da bebida e vai até o limite do que pode. O limiar extrapola o limite e o faria mudar o agenciamento. Ir até o limite é tocar a margem, enquanto no limiar extrapola-se essa margem.

Deleuze considerou, em certo momento⁵⁷, que não é complicado saber o que faz bem ou faz mal, bastando fazer o teste do eterno retorno. De tudo o que eu fizer ou disser, eu posso fazer disso um modo de existência? Se não, é ruim, é feio, é mau. No exemplo do alcoolismo, é boa a forma de beber em que se pode beber várias vezes, claro, no nosso ritmo próprio, que é determinado por esse limite em que se pode continuar bebendo – busca-se sempre o último copo, e para-se antes, no penúltimo. O mecanismo do penúltimo é a encarnação do eterno retorno em que se busca o limiar, mas para-se no limite, pois devemos poder ainda continuar nesse processo. Ainda segundo Deleuze, o que nós devemos temer são pessoas que não estão de acordo consigo, que não vivem de acordo com os seus desejos e limites, o veneno da neurose⁵⁸! Eles propagam sua neurose como vampiros e passam para os outros o seu mal, sua forma de vida viciada, viciosa. Como disse Nietzsche, cuidado com os fracos, pois eles são doentes de uma doença que é contagiosa, como a histeria⁵⁹.

No alcoolismo, busca-se um efeito: o endurecimento do presente⁶⁰. Deleuze considerava que o alcoólatra ama tanto o alcoolismo como a sobriedade, esse flerte entre dois momentos que permite a existência de um no outro. Isso nos lembra da sabedoria do usuário que compreende os riscos do abuso de substâncias: o uso abrupto causa overdose e o uso contínuo leva à resistência, de modo que o verdadeiro alcoólatra, aquele que ama e vive de álcool, sonha com a sobriedade, pois ela lhe permite restaurar a sensibilidade aos efeitos da bebida e poder repetir seu hábito tão querido. Por isso, não confundamos alcoólatra com dependente de álcool: o amor e a dependência são duas coisas diferentes.

E o que fazer, então, com as drogas e os drogados? Deleuze não enxerga uma estrutura de causalidade do uso de droga, mas uma condição, uma relação, um agenciamento ou modo de vida em que ela está presente. Ele coloca em jogo a importância de se distinguir o campo

⁵⁷ DELEUZE, G. *Cours sur Spinoza*, La puissance, le droit naturel classique - cours du 09/12/1980.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III §14, p. 111.

⁶⁰ DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 184.

das experimentações vitais e o campo das empreitadas mortíferas⁶¹. A experimentação vital é quando algo ocorre e novas relações são produzidas, correndo-se o risco de autodestruição, que se pode utilizar ou não de drogas. Mas não se trata de uma empreitada suicida, pois o fluxo de destruição se assenta sobre uma ou outra conexão e propicia novas conexões. Na empreitada suicida, tudo está assentado em um único fluxo. É a fissura causada, por exemplo, pela cocaína, droga exigente, totalitária, solitária. Nesse caso, vive-se em torno desse único fluxo, “cheirar, não cheirar”, “estou bebendo, ainda não estou bebendo”. Essa identidade ou unidade perigosa de um fluxo totalitário delimita o empobrecimento vital dos fluxos.

Tudo é assentado sobre uma linha morna suicida, com dois segmentos alternativos: é o contrário das conexões, das linhas múltiplas entrelaçadas. Narcisismo, autoritarismo dos drogados, chantagem e veneno: eles se juntam aos neuróticos, em sua empreitada de irritar o mundo, para espalhar seu contágio e impor os seus casos (de pronto, mesma empreitada da psicanálise como pequena droga)⁶².

Coloca-se, então, um novo problema a propósito da droga: “será que é possível captar a potência da droga sem se drogar, sem se produzir como um farrapo drogado?”⁶³ Trata-se da questão de como reproduzir os efeitos esperados a partir de outros agenciamentos, de se embriagar bebendo água. O problema é que, na maior parte dos casos, os efeitos correspondem diretamente aos agenciamentos; um alcoólatra pode beber garrafas de álcool ao lado dos amigos e nunca beber sozinho, ou ainda só estar com os amigos se houver álcool. Essa é uma situação delicada que acontece o tempo todo. Como evitar os agenciamentos perigosos, então?

A prudência entra aqui em sua qualificação como sabedoria da dosagem e envolve, ao seu modo, toda uma economia libidinal, uma disposição afetiva, uma distribuição de investimentos. Poderia aparecer como a busca pelo equilíbrio, mas o equilíbrio tende ao ponto zero, à neutralidade máxima e a dosagem implica um cálculo de variação constante, sempre provocando um mesmo questionamento: “você colocou suficiente prudência? Não a sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência. Muitos são derrotados nessa batalha”⁶⁴.

⁶¹ DELEUZE, G. Deux questions sur la drogue. In: *Deux régimes de fous*, p. 140.

⁶² DELEUZE, G. Deux questions sur la drogue. In: *Deux régimes de fous*, p. 141.

⁶³ DELEUZE, G. *Pourpalers*, p. 37.

⁶⁴ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, p. 187.

O cuidado não deixa de ter relação com a prudência, se entendido como disposição para garantir o bom encaminhamento de algo. Assim, ter cuidado com os limites é como alongar um corpo, uma prova física de resistência que impõe o risco da quebra, da lesão muscular ou do rompimento de algum ligamento. E, de fato, esse processo pode implicar em pequenas lesões, ou pelo menos trazer a dor como sinal do limite que deve ser atingido em nome de se expandir a flexibilidade do corpo. Eis uma bela imagem: um corpo que se expande, que se torna flexível. O corpo de um bebê é, naturalmente, extremamente flexível; a vida assim o exigiu até então, para agora começar a se enrijecer e produzir o tônus muscular necessário para poder movimentar-se. Extremamente flexível e sensível, esse corpo se enrijece e dessensibiliza para não padecer. Se ele se alongar durante a vida toda, manterá sempre essa flexibilidade além da força muscular ganhada com os anos, e isso é completamente diferente de um corpo mais velho, nunca estimulado e que em dado momento se vê imbricado de maneira vital em um processo de busca de flexibilidade.

Já a noção de cautela pode também ser atrelada a essa de noção de prudência. Espinosa levava a palavra *caute* impressa no escudo com que selava as cartas que enviava, juntamente com a imagem de uma rosa, que remete ao seu nome – espinhosa. O que queria dizer Espinosa com isso? Obviamente, que era necessário ter cautela com o que faria aquele que tivesse em mãos suas cartas. Perigoso saber elas deviam conter, ainda mais se nos lembrarmos o quanto Espinosa foi perseguido politicamente. Mas podia também ser um lembrete de que aquela carta era de Espinosa, e deveríamos ter cuidado e não mexermos com algo que não é nosso. Especulações à parte, é certo que a ética deleuzeana não deixa de exigir cautela. Seus riscos são muitos, desde nos perder em conceitos complexos e aparentemente abstratos, até abrir mão de um pouco de sistematização e ficar girando no vazio. Não se pode dizer o que fazer, qualquer filosofia séria o sabe, e por isso o mérito de Deleuze consiste no fato de que, para além de suas ideias, problemas ou conceitos, seu pensamento é já uma prática e implica uma ética, pois é quase impossível ficar impassível diante dele. Enfim, um dia saberemos que talvez que não havia arte ou filosofia, mas somente medicina.

Conclusão

Ao término deste percurso, algumas perguntas se colocam imediatamente, como: se Deleuze não escreveu um livro sobre ética, por que deveríamos fazê-lo? É possível responder a tal questionamento pela ideia de que só é interessante fazer história da filosofia quando “torcemos” os autores e fazemos com eles algo que eles não fizeram ou quiseram. Mas uma resposta mais justa envolve explicitar como a tarefa de reunir os elementos esparsos de seu pensamento prático é fundamental, menos por conta do interesse acadêmico de sistematização de um problema segundo um autor, e mais pela maneira como essa conjunção teria um enorme efeito de instigar reflexões sobre a ética e, quiçá, promover as práticas defendidas nesta pesquisa.

Podemos listar uma série de pontos que compõem a ética o deleuzismo: avaliar as formas de vidas imanentes; afirmar a essência trágica do mundo; reverter o platonismo; amar o destino; estar à altura e ser digno do que acontece; querer o eterno retorno; saber afirmar o acaso; pôr um fim ao julgamento; ultrapassar o humano; contemplar a impessoalidade da vida; aproximar-se das condições naturais da vida; fugir do ressentimento; descobrir o que podem os corpos; compreender as leis de interação dos corpos; devir ativo; compreender o paralelismo entre a mente e o corpo; lutar contra as paixões tristes, a servidão e a submissão moral; liberar a vontade; esforçar-se em organizar bons encontros; experimentar, até o limite do que se pode; ser prudente e cauteloso; enfim, suprimir a visão moral de mundo em prol de novos modos de existência éticos. Eis a imagem do sábio deleuzeano.

Talvez não seja possível para esta pesquisa, nem mesmo desejável, estabelecer uma síntese desses elementos, e talvez só possamos aqui especificar esse arcabouço conceitual ético como uma forma de constelação ou cartografia da filosofia prática de Deleuze. Nesse sentido, buscou-se elencar os pontos centrais ou de convergência da ética deleuzeana, tendo como sustentação as leituras feitas por Deleuze de Nietzsche, Espinosa e os estoicos. Se o triângulo ético assumiu prioridade é por pura questão estratégica: em primeiro lugar, são autores que fundamentam o deleuzismo, configurando como suas maiores influências. Em segundo lugar, há um critério de repetição, visto que muitos dos aspectos éticos desses autores surgem frequentemente na boca de Deleuze, mesmo que tenham sido torcidos sem dó. Por conta disso, podemos dizer que esses conceitos éticos que Deleuze constantemente repete seriam, no fim das contas, conceitos dele próprio.

Sua reflexão ética, contudo, não se encerra aí. É possível verificar essa temática em quase todas as suas obras, mesmo que de maneira mais tímida ou velada, como em suas

leituras de Hume, Kant, Sade e Sacher-Masoch, Kafka, Proust e até mesmo quando lida com o problema da ação a partir do cinema. Há ainda uma imensidão de pontos a serem explorados, especialmente no que diz respeito à exploração de uma “estética da existência” própria do deleuzismo.

O interesse inicial desta pesquisa consiste em compreender a dimensão da crítica da moral presente no deleuzismo. Deleuze parte do diagnóstico nietzscheano de hegemonia do sistema moral na determinação da ação humana e sua obra não teria outra intenção senão subverter tal modelo. Isso implica em não apresentar somente novos modelos de atuação ou valores, mas propiciar a sua criação. Se nós pretendemos responder às demandas atualíssimas de inventividade nos âmbitos ético e político, isso só é possível ao realizar a tarefa nietzscheana de transvaloração dos valores e entender o real sentido de se legislar ao invés de simplesmente julgar.

Não é difícil encontrar diagnósticos críticos como o de MacIntyre, que enxergam uma situação atual de relativismo e hedonismo que corroeriam a vida como tal. Contudo, talvez aquilo que estejam considerando como problema seja, na verdade, sintoma. Se é certo que há uma situação geral de falta de uma “unificação moral”, não devemos insistir na ideia de que houve em algum momento uma situação de completa hegemonia ou que essa hegemonia deva ainda ocorrer por qualquer motivo. Isso não parece nem possível nem desejável. Longe de ser um problema, a “dispersão hodierna de valores” marca uma forma de interação fundamental entre formas de vida, que se amplificou e diversificou com a globalização. Não devemos sonhar com a instauração de uma hegemonia ou campo geral e seguro de valores, mas aprender a “surfear na onda” da multiplicidade valorativa. Essa tarefa é ética por excelência e põe em jogo o elemento mais importante deste trabalho, que consiste em suscitar a pergunta sobre quais formas de vida nos dizem respeito.

Fazer ética não é recompor os valores espirituais que até então aparentemente nos resguardaram contra males difusos, mas avaliar as formas de vidas implicadas e pensar formas de constituição de uma vida não “dilacerada”. Em Deleuze há a importância de compreender essa tarefa pela perspectiva da produção constante de um “conhecimento ético” que diz respeito à avaliação das formas de vida, mas devemos ainda compreender o sentido de como esse conhecimento é também uma prática de experimentação. Responder à pergunta sobre “o que é a boa vida” implica em qualificar primeiramente como nós vivemos e, a partir desse exercício experimental de conhecimento do poder dos corpos, expandir o horizonte de como podemos ou queremos ainda viver. Esse ponto me parece o mais importante da ética deleuzeana atualmente.

Por fim, diante de um contexto em que forças conservadoras e reativas emergem com todo o ímpeto, o pensamento deleuzeano parece estar à altura do momento, pois o deleuzismo é sempre uma oportunidade de se pensar contra o *status quo* e os regimes de controle, lutar contra toda forma de submissão e fascismo. Nesse ponto Foucault estava completamente certo. E, aqui, o elemento que coloca o deleuzismo em destaque em relação a outras filosofias consiste na maneira como ele põe em jogo a questão do corpo e do pensamento a partir da tese do paralelismo. Nunca pareceu tão importante trabalhar o corpo em paralelo ao pensamento. Contra toda forma de padecimento e burrice, o deleuzismo permite enfrentar o legado do racionalismo sem se apresentar como uma filosofia irracionalista, como muitos a qualificam. Se sua ética é voltada aos corpos, ela não é menos dedicada ao pensamento e reconhece a função cognoscente da razão; trata-se de um movimento estratégico que busca reverter a ordem de submissão do corpo à consciência como presente no sistema moral.

Em correspondência com Arnaud Villani, Deleuze disse que um livro merece existir se ele contemplar três elementos que definem sua dignidade: se os livros sobre o mesmo tema incorreram em algum erro, se algo essencial sobre o tema foi esquecido, e se acreditamos ser capazes de criar um novo conceito. Ou seja, um erro, um esquecimento, um conceito¹. Em cada um dos livros que Deleuze escreveu devemos verificar o erro que ele buscou combater, o esquecimento que ele tentou compensar e os conceitos que ele foi capaz de produzir. Essa justificativa talvez possa se aplicar a este ensaio quase integralmente.

Combatemos, acima de tudo, o erro de leitura que considera que não haveria espaço para pensar problemas éticos no deleuzismo. Mas também buscamos indicar como a reflexão ética, especialmente segundo Deleuze, não se reduz a uma dimensão prescritiva ou normativa. Por isso não encontramos em Deleuze resposta direta para a questão “o que fazer?” ou “como fazer?”, mas espaço para se desenvolver questões como “o que desejamos?” e, mais ainda, “o que nós podemos?”. Não buscamos também apresentar a ética deleuzeana como se estivéssemos expondo os valores do próprio Deleuze.

É obvio que tais valores estão presentes e animam seus escritos, mas a reflexão ética extrapola tais valores ao, em diversos momentos, apresentar proposições que parecem antagônicas. Talvez o melhor exemplo seja justamente a forma como Deleuze tinha uma imagem próxima do sábio estoico no sentido clássico: um professor pacato, contido, quase asceta, atencioso e completamente apaixonado pelos conceitos. Observando sua ética, vemos como ela tem forte teor revolucionário e disruptivo, enquanto o professor Deleuze talvez não

¹ DELEUZE, G. *Lettres et autres textes*, p. 86-87.

fosse o melhor exemplo dos preceitos dessa ética. Bem, aqui muitas ressalvas podem ser feitas, mas o importante é indicar como a ética deleuzeana não se reduz à sua vida, pois esse ponto de convergência, essa individualidade que conhecemos por Gilles Deleuze, designa apenas uma forma de vida.

Em relação ao fator esquecimento, esta pesquisa não teve a intenção de trazer à tona reflexões ou conceitos inéditos, embora isso possa ter acontecido. Tendo por base o sentido deste estudo e suas limitações naturais, tratou-se sempre de insistir em pontos que parecem extremamente ricos para o debate ético e para os estudos deleuzeanos. Se alguns deles são populares, apresentá-los novamente é uma forma de reconhecer seu potencial e perseverar no trabalho em torno de tais problemas ou conceitos. Nesse sentido, houve um interesse maior de participação e contribuição em um debate já em movimento. Além disso, as expectativas de extrapolar o círculo dos estudos deleuzeanos e certa pretensão didática fazem deste trabalho uma luta contra o esquecimento da obra de Deleuze no geral, bem como um convite de iniciação para aqueles que ainda não sabem do que isso se trata.

Finalmente, tratando-se de uma pesquisa em filosofia, que implica um trabalho sistemático em torno dos conceitos, a escolha de Deleuze como interlocutor privilegiado e de seu pensamento como horizonte de reflexão se justifica, antes de tudo, por uma questão de estilo e de afinidade intelectual e afetiva. Não é possível anunciar de antemão quais conceitos foram produzidos neste trabalho, se é que tal fato ocorreu, visto que o surgimento dos conceitos exige tempo e ruminação. Insistir demasiadamente em um conceito talvez seja decretar sua morte prematura. É possível, ao menos, dizer que toda produção conceitual tem em vista dar conta de problemas práticos e teóricos vinculados à criação de novas formas de se conceber as coisas e, sem dúvida, essa atividade se coloca ao lado da pretensão tácita de fornecer modelos de pensamento em prol da criação de novas formas de vidas. Formas estas que ainda não encontram direito de passagem nas figuras institucionalizadas ou naquilo que configura o pensamento do senso comum. Tal é a tarefa de uma filosofia intempestiva em seus moldes nietzscheanos, que pensa contra seu tempo, mas em favor de um tempo por vir. Este ensaio deve contribuir com essa reflexão crítica que se esboça, procurando renovar o debate ou, ao menos, compor as peças centrais de um campo de discussão que parece riquíssimo.

Referências Bibliográficas

Obras de Gilles Deleuze

DELEUZE, Gilles. *Cours sur Spinoza*. Université de Vincennes à Saint Denis, 1978-1981.

Disponível em: <www.webdeleuze.com/cours/spinoza>.

_____. *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993.

_____. *Deux régimes de fous*. Paris: Minuit, 2003.

_____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

_____. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1993.

_____. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

_____. *Instincts et institutions*. Paris: Hachette, 1953.

_____. *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002.

_____. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963.

_____. *Lettres et autres textes*. Paris: Minuit, 2015.

_____. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

_____. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1971.

_____. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.

_____. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: Minuit, 1967.

_____. *Spinoza - philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981.

_____. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit, 1970.

DELEUZE, Gilles; CRESSON, André. *David Hume : Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris: PUF, 1952.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka : Pour une littérature mineure*. Paris: Minuit, 1975.

_____. *L'anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972.

_____. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Minuit, 1991.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.

_____. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris: Ed. Montparnasse, 2004.

Obras sobre Gilles Deleuze

- ALLIEZ, Éric. *Deleuze philosophie virtuelle*. Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1996.
- BADIOU, Alain. *Deleuze, “la clameur de l’Être”*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2010.
- BARBOSA, Mariana de Toledo. *L’éthique chez Deleuze : un corps qui évalue et expérimente*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – IFCS-UFRJ/Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- _____. Regras facultativas ou variáveis: a regulação da vida na ética deleuziana. *Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, v. 8, 2015.
- _____. Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da “grande identidade” Spinoza-Nietzsche. *Kriterion*, v. 59, 2018.
- BEAULIEU, Alain. *Deleuze y su herencia filosófica*. Madrid: Campo de Ideas, 2007.
- BORGES, Charles. *Deleuze, ética e imanência*. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FFCH-PUCRS.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- FORNAZARI, Sandro Kobol. A crítica genealógica no limiar da filosofia da diferença. *Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, v. 3, 2010.
- _____. A diferença e o eterno retorno. *Cadernos Nietzsche*, v. 20, 2006.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy*. London: UCL, 1996.
- LEMOES, Frederico. *A vertigem da imanência: Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação*. 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – ICHF-UFF.
- _____. Experimentação, aprendizagem e prudência: Deleuze e Guattari leem Carlos Castaneda. *Rev. Interd. em Cult. e Soc.*, v. 5, n. 2, 2019.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- SELLARS, John. An Ethics of the Event: Deleuze's Stoicism. *Angelaki*, v. 11, n. 3, 2006.
- TEIXEIRA, Yasmin. *O problema do fundamento e a aurora da diferença na filosofia de Gilles Deleuze*. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – EFLC-UNIFESP.
- THIESEN, Leopoldo. *Por uma ética transitória: criação ético-estética para além da moral*. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – IFCH-UNICAMP.

Outras obras

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BOURG, Julian. *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2007.
- BRÉHIER, Émile. *La theorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin, 1928.
- CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995.
- DESCARTES, René. *Textos selecionados (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre*. Paris: Minuit, 1986.
- ESPINOSA, Baruch. *Ética*. São Paulo: EDUSP, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits Tome I-IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1998.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- MACINTYRE, Alasdair. *A short history of ethics*. New York: Touchstone, 1996.
- _____. *After virtue: a study in moral theory*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- _____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- _____. *Aurora*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- _____. *Ecce homo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- _____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- _____. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- _____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- _____. *Sobre verdade e mentira*. São Paulo: Hedra, 2008.
- SCHRIFT, Alan. Effects of the *agregation de philosophie* on twentieth-century french philosophy. *Journal of the History of Philosophy*, v. 46, n. 3, 2008.
- _____. *The history of continental philosophy*. Chicago: UCP, 2010.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 59, 1992.
- WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of philosophy*. London: Routledge, 2006.