

# SPINOZA E O SENTIDO

ELTON LUIZ LEITE DE SOUZA \*

*O sentido não é a afirmação de que tudo é igual ou relativo; o sentido é o relacional: ele é a afirmação do encontro; não a relatividade do encontro, mas a sua necessidade.*

JOSÉ AMÉRICO PESSANHA

*Só a boa metáfora pode dar ao estilo uma espécie de eternidade.*

CLÁUDIO ULPIANO

## 1.0 INTRODUÇÃO

Segundo Deleuze e Guattari, a etimologia é o “atletismo propriamente filosófico” (1992, p. 16). Assim compreendida, a etimologia assume uma nova potência: a de um exercício de pensamento que se dobra sobre si mesmo, e não apenas sobre a analiticidade dos termos. O objetivo desse atletismo: produzir uma *re-flexão*, um dobrar-se sobre o que lhe é imanente. Nesse processo, a palavra devém, concomitantemente, objeto e ferramenta, ao mesmo tempo em que o pensamento se reinventa como obra, devir, acontecer. Apoiando-se em Proust, Deleuze afirma que “o importante não é o pensamento, mas o que faz pensar” (1987, p. 30). E o que faz pensar é sempre um signo enquanto nele se expressa e se atualiza a virtualidade de uma ideia. Esse atletismo nada tem a ver com as semânticas do dicionário, pois se trata de encontrar o acontecimento que dá origem às palavras, para assim descobrir que toda palavra é uma atualização, um *drama* (DELEUZE, 2002, p. 131). Ao invés de uma escolástica do significante consagrado, uma poética da ideia, um aprendizado do conceito (COSSUTA, 1994).

Realizar a etimologia de uma palavra não é exatamente seguir os rastros deixados por ela, como se o sentido estivesse no passado. Fazer a etimologia é produzir, como causa eficiente, a consistência de uma ideia adequada, que é adequada sempre ao seu sentido, e este nunca é dado, posto que é produzido enquanto agenciado com um outro sentido. Mais do que “metáforas vivas”, são metáforas que fazem viver, a nossa vida e a vida da ideia. Descobrem-se até mesmo relações transversais entre a ideia e a imagem, como muito bem descobriu Sara Hornäk (2010) entre Spinoza e Vermeer. Nesse agenciamento, constrói-se uma consistência, uma *regra de vizinhança* (DELEUZE E GUATTARI, 1992).

Quando tem verdadeira utilidade, a etimologia busca encontrar elementos virtuais que já são imanentes a uma palavra. Talvez não atinemos para esses elementos virtuais devido a um enrijecimento semântico refém de um determinado uso presente. É por isso que a compreensão etimológica se distingue da mera semântica. Pela pesquisa etimológica, percebemos que o étimo, a origem, não está no passado, pois faz parte do devir da palavra em relação com o campo de acontecimentos que lhe é imanente. Como diz Manoel de Barros, “quem se aproxima da origem se renova” (SOUZA, 2010).

Pela etimologia, ligamos a semântica à pragmática, e compreendemos que esta última não está exatamente circunscrita a um determinado uso de um termo, uso este que lhe seria exterior e remeteria à sociologia, à psicologia ou à gramática acadêmica. Na verdade, o poder de ação de uma ideia já lhe é imanente. O uso de um termo é sua utilidade, no sentido que Spinoza dá ao termo útil. A etimologia nos mostra que o uso literal de uma palavra nada tem a ver com rigor. A literalidade,

---

\* Mestre e Doutor em Filosofia pela UERJ. Mestre em Comunicação e Cultura pela UFRJ. Professor Adjunto do DEPARTAMENTO DE ESTUDOS E PROCESSOS MUSEOLÓGICOS da UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO-UNIRIO.

quando se trata do sentido, muitas vezes é um empobrecimento: o grau mais baixo do sentido. Por outro lado, o estudo etimológico também nos mostra que interpretar nada tem a ver com a intromissão de um elemento subjetivo ligado ao psicologismo. Dizem que a interpretação não entra na matemática. Todavia, Spinoza interpreta o sentido da geometria euclidiana quando a emprega para fins bem pouco euclidianos.

Traduzir tem sua carga de interpretação, é claro. Mas a diferença do bom para o mau tradutor é que este acredita na literalidade, ao passo que aquele sabe que sua tradução é sempre um *esforço* para alcançar o que possui uma virtualidade que sempre escapará à atualidade de suas traduções. A pesquisa etimológica pode nos fazer experimentar que o elemento que interpretamos, o sentido, não é exterior ao termo, mas lhe é imanente. Mais do que traduzir uma palavra de uma língua para outra, a etimologia busca encontrar, dando vida à palavra, um elemento de sentido que não se reduz à língua. Talvez por isso o caráter *anexato* (DELEUZE E GUATTARI, 1980) do latim de Spinoza...

## 2.0 A MODÉSTIA COMO MEDICINA E SALUT

As palavras “modo”, “modéstia” e “medicina” têm uma origem comum: elas nascem de um termo latino que significa “medida”. Assim, em Spinoza os modos são medidas do ser, são maneiras de o ser se expressar/produzir singularmente, ele que não tem medida, posto que é puro processo e devir. A modéstia não é um negar, mas o afirmar de uma medida que não perde o infinito. O modesto não quer o infinito, como o pretensioso, tampouco nega a medida, como o humilde; o modesto afirma o infinito na imanência de sua medida, jamais deixando que ela se feche ou perca consistência. A medicina não é exatamente saber tudo sobre fórmulas ou saber descrever e definir doenças. O autêntico médico é aquele que sabe prescrever a medida do remédio, o remédio como medida.

Há duas concepções de medida. Primeiramente, a medida que se mantém exterior ao medido, como uma régua, e que se define por um limite rígido, um contorno, um padrão (em geral, tais medidas são apenas formas

destituídas de conteúdo). E há a medida que traz em sua imanência o medido como seu conteúdo. Em Spinoza, o conteúdo é sempre a potência (SOUZA, 2007). Por isso, os modos são medidas intrínsecas à potência, são medidas que jamais se fecham: delas jamais nascem padrões, paradigmas ou tudo aquilo que se coloca de forma transcendente aos processos, como Verdade ou Poder. Somente quando se considera a medida como algo exterior e que não varia, somente assim é que nascem as ideias de excesso ou falta: o excesso como aquilo que excede a medida, e erroneamente se identifica esse exceder como potência. Na verdade, a potência é o conteúdo imanente de uma medida que não o nega, e que se expande ao afirmá-lo, afirmando-se. Cada modo é uma maneira de ser do mesmo ser que se expressa de infinitas outras maneiras, cada maneira sendo uma variação ou grau intensivo, que traz em seu coração aquilo que mede, como potência que não se fecha. Ser a medida da potência sem medida é afirmar-se como diferença que difere, em primeiro lugar, de si.

O homem não é a medida de todas as coisas, pois todas as coisas são uma medida singular do mesmo ser do qual o homem também é uma medida diferente. O pensamento não é outra coisa senão uma medida que revela também aquele que mede, e não apenas o medido. O pensar nunca é um produto de um sujeito, ele é sempre um processo cuja causa se encontra na potência que ele expressa. A *Ética* de Spinoza está sustentada em uma simples lição: sejamos uma medida que não diminua o que medimos, o que implica que nos apreendamos, como diria Manoel de Barros, como uma *forma em rascunho*, uma *forma em deslimite* (SOUZA, 2010).

É o não fechamento do medido que possibilita que existam medidas comuns que se aplicam a seres diferentes, desde que haja um bom encontro. Por exemplo, a amizade não é uma medida exterior aos amigos, mas uma medida comum que os amplia. A educação não é uma régua que pertence exclusivamente ao professor, pois a educação é uma medida comum ao educando e ao educador: uma medida comum não é uma igualização homogeneizante, dado que é somente por uma medida comum que educando e educador podem se encontrar na

afirmação de suas diferenças. Uma medida é mais potente quanto mais ela afirma o medido como algo que lhe é imanente e o torna capaz de produzir agenciamentos.

As palavras “medicina” e “modéstia” guardam uma íntima relação com *modus*, na medida em que a “cura” bem como “o agir adequado” envolvem a noção de “medida”. Mais do que em livros, é a própria vida que o mostra: a diferença entre o “curar-se” e o “envenenar-se” muitas vezes diz respeito não exatamente ao que se ministra ou ingere, mas à quantidade do que se ministra ou ingere. A arte das quantidades requer um saber que não é apenas quantitativo, no sentido numérico. A modéstia não é um saber pouco, mas o saber adequado daquilo que se sabe. Nesse sentido, do ponto de vista da intensidade, a modéstia é um muito: é um ligar-se ao muito a partir do que se sabe. Não se trata de um “meio termo”, à maneira aristotélica; diferentemente, trata-se de apreender um termo pelo meio e fazê-lo de *meio* para um aumento da potência de pensar e agir.

A modéstia é uma maneira de ser plenamente potente enquanto maneira, e que se afirma como maneira de um ser que lhe é imanente. Spinoza emprega “*gradus*” (“grau”) como sinônimo de “*modus*” (“maneira”). A palavra *gradus* expressa um momento de um processo. Originalmente, *gradus* é associado ao caminhar ou aos passos de um caminhar. Para compreender um *gradus*, portanto, é preciso apreender o todo do qual ele faz parte, e do qual ele é uma parte ou momento. A palavra “degrau”, por exemplo, deriva de *gradus*: é por isso que cada degrau faz parte de um processo no qual ele está integrado, que é a escada. De degrau a degrau se sobe a escada, o que significa dizer que cada degrau é um momento necessário de uma escalada ou subida. Spinoza diz que entre o primeiro gênero e o segundo não há passagem: sai-se do primeiro e se alcança o segundo por um salto. Isto significa dizer que o primeiro gênero não é um degrau da escada do conhecimento, isto porque ele não é conhecimento, mas ausência do mesmo. As alturas que a *imaginatio* triste promete são todas alucinatórias, e delas advém sempre um tombo, uma queda. É por isso que a *imaginatio* promete saltos mirabolantes, fantásticos,

entusiásticos, através dos quais se atinge píncaros aos quais não antecede nenhum degrau ou esforço de subida, gradualmente.

“Gradual” também provém de *gradus*, assim como “gradiente” e “graduação”. Não se atinge o degrau do terceiro gênero sem passar pelo degrau do segundo, já que este leva àquele. Chegado ao degrau do terceiro gênero, aprendemos a descer ao degrau do segundo e compreender a sua necessidade, o que nos faz aprender que ir do terceiro gênero ao segundo não é exatamente um descer, no sentido de diminuição de altura ou tamanho. Além disso, quando chegamos ao segundo degrau, compreendemos a *imaginatio* não como o primeiro degrau que leva ao segundo, mas como sendo sempre o último, no sentido de último termo (como os “infinitamente pequenos” são os termos últimos, e não primeiros, da Natureza).

Há ainda um *gradus* na *imaginatio*, e é por isso que ela não é uma aparência ou ilusão. A *imaginatio* é o último degrau dos graus, mas isto só conhecemos quando alcançamos o degrau do segundo gênero que, do ponto de vista do conhecimento, é sempre o primeiro. Degradar: perder o *gradus*. O *gradus* não é tanto um estar, mas um poder, uma potência, uma aptidão, uma capacidade. O *gradus* não é como o ponto de uma linha que liga dois lugares no espaço, o *gradus* é como o som que, enquanto dura, tem em si a música que o faz ser. A *imaginatio* é sempre um grau, jamais um degrau, ela não nos lança para fora dela mesma, uma vez que ela sempre se constitui a partir de fora dela mesma, reativamente. Somente as ideias e os afetos da alegria são degraus que nos fazem avançar. *Gradus* tem esse sentido de momentos de um avançar, nunca de um retornar.

### 3.0 O APETITE PELAS IDEIAS

A existência do homem, mas não apenas a do homem, está apoiada em uma noção: o apetite. A palavra apetite nasce de um termo latino que significa “pedir”, assim como “petição” e “pedido”. O apetite é um pedir. Enquanto tal, o apetite não é uma coisa, ele é um processo. É neste processo, apoiado nele, que a existência transcorre e persevera. Quem o diz é Spinoza.

No sentido comum do termo, quem pede, pede alguma coisa a alguém. Contudo, ao falar do apetite Spinoza se coloca em um plano mais direto com a vida. Todo viver é um processo de apetite. A vida se mede pelo apetite. O apetite concerne não apenas ao corpo, ele concerne também à alma. Enquanto existem, e para permanecerem na existência, corpo e alma pedem: o corpo pede por corpos, a alma pede por almas. O corpo precisa de outros corpos para continuar corpo, a alma precisa de outras almas para continuar alma. Quando sentimos fome, por exemplo, a fome é o nosso corpo pedindo corpos (carne, leite, água, frutas, etc.). O alimento da alma é o afeto. A alma pede amor, justiça, amizade, generosidade... A alma precisa do afeto para continuar alma, pois alma é afeto.

O pedir do corpo é o pedir mesmo da alma visto sob outra perspectiva; o pedir da alma é o pedir mesmo do corpo visto sob outra perspectiva, pois corpo e alma é a mesma realidade apreendida de duas formas diferentes pelo intelecto. Se nós pudéssemos entrar em contato com a realidade sem ser por intermédio do intelecto, se nós conseguíssemos ir além do que pode apreender o intelecto, certamente experimentaríamos imediatamente como um aquilo que o intelecto conhece como dois. E esta experiência seria mais do que conhecimento, seria também poesia.

O corpo e a alma são modificações singulares da Natureza ou Deus, que a nada pede, que de nada carece e a tudo produz. Quando reportamos nossa existência à Natureza como sua causa imanente, passamos do pedir ao produzir, ao afirmar. Quando o quadro fica pronto, quando a música devém realizada, se há amor e potência em seu fazer, parece que a tinta pedia o quadro, parece que os sons pediam a música, não como algo de que careciam, mas como realidade intensa na qual tinta e som entram, e que os faz existirem mais, pois os faz existirem em composição, como expressão, criação. O mesmo vale para o apetite finito que se descobre parte da composição musical infinita que a Natureza é, polifonicamente. Deus ou a Natureza não tem apetites: Deus ou a Natureza é Potência. No ser finito, portanto, o apetite é a potência que ainda se ignora.

Em suas existências finitas corpo e alma pedem, mas não pedem o mesmo. Todavia, como a maioria das pessoas vive mais a vida do corpo do que a da alma, em geral os homens buscam mais o que pede o corpo do que aquilo que pede a alma. Essa ignorância existencial os leva a substituir o que pede a alma por aquilo que pede o corpo. É por isso que muitos buscam nas coisas materiais um substituto para o afeto que a alma pede, e assim encontram em tudo que o dinheiro pode comprar uma espécie de substituto para o que não tem preço. As coisas que o corpo pede podem ser compradas, furtadas e até mesmo roubadas, mas não o pode ser o afeto. O inverso também se aplica: o puro idealismo ou a rigidez moral/religiosa nada mais são, na maioria dos casos, do que a impotência de uma existência para ousar obter aquilo que seu corpo pede. Então, aquele que assim padece vai buscar um substituto nas ideias, no imaterial, e assim trai a ambos, o material e o imaterial, a ideia e o corpo, sendo que antes ele trai a si mesmo.

O pedir do apetite só pode ser visto como uma falta ou carência quando reportado exclusivamente à existência finita no qual ele nasce, isolando essa existência de toda a natureza. Mas quando o pedir do apetite é reportado à natureza, compreendemos o apetite como um desejo de conexão, de agenciamento.

Há uma diferença entre o pedir e o implorar. Uma coisa é o corpo pedir por alimento, outra é ele implorar por mais alimento, por mais corpos. Do mesmo modo, uma coisa é a alma pedir amor, outra é implorar por amor ou por mais amor. Quando do pedir nasce o implorar, sucumbe-se a uma vida que passa a ser determinada mais por aquilo que ela não tem do que por aquilo que ela é. O ser finito que perde a dimensão positiva da sua diferença vê em tudo aquilo que não é ele coisas que lhe faltam, ao passo que aquele que está de acordo consigo vê nas diferenças possibilidades várias para se conectar e aumentar sua potência de pensar e de agir.

O apetite pode se transformar em mera passionalidade triste (a que destila a falta) quando do apetite não nasce o desejo. Para Spinoza, o desejo nasce quando o apetite se reflete sobre si mesmo. O desejo nasce quando o

apetite se dobra sobre si mesmo, como a lagarta rastejante que se dobra sobre si para em metamorfose autoproduzir-se asas (SOUZA, 2012). O desejo nasce quando o apetite se dobra sobre si, e não sobre a coisa externa que aparentemente lhe falta, e pela qual ele pede. O desejo é o apetite que reflete sobre aquilo que ele pede, e mede a potência desse pedir, se é liberdade ou servidão. Re-fletir, re-flexão, significa exatamente dobrar-se sobre si mesmo, criando uma pequena distância a si como dimensão crítica e clínica. Assim, a reflexão não é apenas uma atividade psíquica ligada à consciência, ela também é um exercício que concerne ao corpo que devém ativo.

O desejo é a compreensão de que o pedir é conexão, e não falta. Enquanto o prazer é o efeito do apetite em sua relação com quantidades, o desejo é o apetite que descobre mais do que a quantidade: ele descobre a qualidade e, mais ainda, a intensidade. Quando o apetite se metamorfoseia em desejo, uma existência aprende não a negar ou reprimir o prazer, ela aprende a ter prazer com qualquer coisa, sobretudo com a vida em seus aspectos mais simples, e melhor nos ensina isto a própria vida de Spinoza. O apetite é um processo, não uma coisa. Mas quando do apetite não nasce o desejo (que é sempre puro processo), o apetite pode ficar refém do prazer exclusivo com coisas (inclusive as coisas que se fuma e bebe, bem como aquelas mais tecnológicas, nas quais se tecla ou tagarela...).

O desejo não concerne apenas ao corpo, o desejo concerne ao corpo e à alma. É por isso que o desejo também é no que concerne à alma, a ideia adequada do apetite, o seu vencer a mera passionalidade. O desejo não é negação ou repressão do apetite, mas a sua potencialização, de tal modo que aprendemos, pelo desejo, a ter apetite também pelas ideias, pela justiça, pela arte, pelo infinito; do mesmo modo que o corpo também aprende a ter apetite por ouvir, por deambular, por dançar, e não apenas por comer, beber e se anestesiari. O desejo não é o remédio, tampouco o apetite é a doença. O desejo é a saúde, a *salut*.

Não se alcança a saúde através de um mero lutar contra a doença; não se conquista a alegria por um mero reprimir a tristeza. Do ponto

de vista do esforço, e a existência não é um estado, ela é um processo ou esforço mesmo para existir. Esforçar-se para conquistar a alegria e esforçar-se para impedir a tristeza não se diferem, enquanto esforço ou *conatus*. Todavia, do ponto de vista da ideia da alegria, quando de fato a conquistamos, percebemos que o esforço para conquistar e viver a alegria nada tem a ver com o esforço para reprimir a tristeza, uma vez que a tristeza é aquilo que diminui todo esforço, todo desejo, toda existência, a começar pela nossa. Assim, não é diminuindo a existência que, por acúmulo, chegaremos a aumentá-la. Quando tomamos uma vacina para lutar contra uma doença, por exemplo, a vacina age primeiro fortalecendo a ação do nosso corpo para manter-se na saúde, pois é a afirmação da saúde que vence a doença, e não o mero querer destruir a doença. Nele mesmo, o vírus que gera a doença não é uma doença, mas outro ser cuja ideia de saúde difere da nossa.

Apenas quando se alcança a saúde é que se compreende o que é a doença e como vencê-la (e não apenas perpetuá-la através de nossas próprias forças); somente quando se alcança a alegria é que se faz uma ideia adequada da tristeza, inclusive das falsas alegrias da tristeza (como o deboche, o zombar, o ironizar, etc.).

#### 4.0 A *EMENDATIO* E O *CONATUS*

A *emendatio* não é uma correção, tal como se corrige uma resposta errada a uma questão que lhe pré-exista. A *emendatio* é a libertação do intelecto dos falsos problemas. Emendar o intelecto não é corrigi-lo, tampouco reformá-lo, mas fazê-lo parte de um todo não intelectual, e do qual é parte igual o corpo.

Há um poema de Manoel de Barros no qual, em versos (em *perceptos*), o poeta nos põe diante de uma *emendatio* que a própria natureza ensina. Trata-se do poema *Lacraia*. O poeta Manoel de Barros nos fala de uma lacraia cujas partes foram desmembradas. Isto ele viu quando criança. O poeta, afirma Manoel, é aquele que “vai à infância e volta”. Inteira, compara o poeta, a lacraia se assemelha a um trem: neste, vagões unidos que se seguem a partir da locomotiva que vai à frente; naquela, gomos unidos a partir da cabeça. As semelhanças entre uma lacraia e um

trem param sobretudo nesse ponto: descarrilado, um trem sucumbe em pedaços que, por conta própria, jamais voltam a formar uma unidade; já quando a lacraia é desmembrada, e cada gomo/vagão seu é separado do outro, logo a “força de Deus” se mostra onde menos se espera: cada parte da lacraia se move e busca a outra, elas se procuram. Busca na outra o todo sob o qual cada uma existe mais. Cada parte se esforça para se integrar ao todo que é mais do que a mera soma das partes. Esta força também é amor, ensinanos o poeta.

Segundo Spinoza, cada ser se esforça para perseverar na existência. O nome desse esforço é *conatus*, ou desejo. *Co-natus*: junto ao que nasce. Assim, o *conatus* está sempre junto ao que nasce para permanecer existindo, pois o esforço para permanecer na existência nunca está no passado, mas no presente: não como coisa parada ou estática, e sim como esforço dinâmico, como potência, desejo e afirmação. Em nós mesmos, cada molécula, cada célula, cada parte que nos constitui expressa o mesmo *conatus*, o mesmo desejo. Existir é idêntico a este esforço de tudo aquilo que, nascido, continua a (re) nascer a cada momento. Por isso, o nascer é um ato que nunca se completa, posto que nunca termina para aquele que se percebe como parte da natureza que é sempre nascer, e nunca morrer. Assim que nascemos, cremos ser viver o afastar-se do nascer enquanto acontecimento, e assim contamos os anos, os aniversários. O filósofo, diferentemente, nunca se afasta dessa fonte que o regenera: o nascer, sempre no infinitivo.

O *conatus* é o esforço do ser finito para permanecer no infinito renascer da natureza. Manoel de Barros, por sua vez, fala em “natências”, não como data em que nascemos, mas o “tempo quando”, não cronológico, no qual, como duração viva e intensa, estamos sempre a (re)nascer (SOUZA, 2010).

Cortada a lacraia em cinco partes, cada uma das partes expressa um *conatus* que não pode ser numericamente quantificado, posto que ele é, ao mesmo tempo, um e múltiplo, enfim, unívoco. Mesmo na lacraia inteira cada parte dela, suas infinitas partes, já se esforçam para perdurar expressando o todo-lacraia, que é sua essência e ideia. O desmembramento da lacraia

poderia ser em 10 ou cinquenta partes: em cada uma dessas partes o mesmo *conatus* se expressa de forma única e singular, como potência. É este todo que dá a cada parte a sua inteligibilidade e explica o fato de cada parte se mover de forma que não é apenas movimento como resultado de ações externas, pois há uma força que guia cada parte: guia não por fora, mas a partir da imanência de cada uma. As partes desejam refazer a relação que eram, o todo que eram. Em cada parte está a expressão do mesmo *conatus*, ao mesmo tempo um e múltiplo, posto que multiplicidade. E mesmo na lacraia inteira cada parte dela persevera no mesmo desejo: o de continuar na sua existência, e esta é a maior perfeição que ela aspira. Uma lacraia não precisa ser um homem ou um anjo para, enquanto lacraia e permanecendo lacraia, expressar sua maneira de ser, seu modo, sua perfeição enquanto lacraia. Segundo Manoel de Barros, as partes procuram se emendar, elas são movidas por uma *emendatio*, tal como o intelecto precisa se emendar quando se acha separado do contínuo existir da vida, a começar pela vida do seu corpo.

No *Tratado sobre a emenda do intelecto*, Spinoza afirma que todo aquele que deseja produzir algo necessita de um rascunho. O rascunho é o esboço de um ser a produzir, não de um ser a imitar ou copiar. Como se participasse dessa discussão, Manoel de Barros afirma que a poesia nos põe em “estado de rascunho”, tornando-nos “formas em rascunho” (SOUZA, 2010). Emendar não é apenas ligar uma parte à outra, mas ligar cada parte à outra em razão de um todo que faz cada parte existir mais. Isto vale para uma lacraia, como vale para um livro, um poema, uma obra, uma vida.

Há uma diferença entre “parte” e “pedaço”. Para se poder compreender a diferença, porém, é preciso que se faça a ideia do todo. Na arqueologia, por exemplo, muitas vezes se acham pedaços. Para que estes virem partes, e se tornem mais inteligíveis e compreensíveis, é necessário fazer uma ideia do todo ao qual tais partes pertenciam, mesmo que este todo não seja dado de forma tangível, como é o caso do todo da cultura. Se não se consegue formar uma ideia do todo, do pedaço não nasce a parte. A parte faz parte, ao passo que o pedaço é o caco que restou

de um ser partido. O mesmo vale para a natureza. A maioria dos homens se comporta como pedaços, não como partes. Os pedaços não se compõem, as partes sim. Frequentemente, a passionalidade e a ignorância tornam o homem um pedaço com contornos pontiagudos, prontos para ferir ou supostamente se defender da pontiagudez do outro, o que finda por ferir, primeiro, aquele que assim pensa e age, pois o fere por dentro a ideia confusa e equivocada, fruto que é da tristeza e do ódio. A natureza não é um Frankenstein, mas uma *polifonia*. Acumular muitos pedaços quantitativamente é menos do que ter de uma coisa apenas uma parte, por mais diminuta que ela seja. Através da parte sempre se vê o todo do qual ela faz parte, ao passo que quanto mais pedaços se vê e tem menos se enxerga e se conquista, menos se compreende.

A natureza não é feita de pedaços, ela é feita de partes. O mesmo vale para nossos desejos e ações. No homem livre cada pensamento e ação é uma parte dele, ao passo que no escravo as ações e os pensamentos são vividos como pedaços sem muito sentido, posto que deles está ausente o todo, que é o que dá vida. No amor e na amizade cada um é uma parte, não do outro, mas do encontro. A infelicidade acontece quando um quer fazer do outro um pedaço seu, na ausência de um todo, de um bom encontro. As imagens e aparências somente deixam de ser pedaços, e se tornam partes, quando aprendemos a ver para além delas, em busca das essências que elas expressam. A essência não é uma forma estática, ela não é uma figura com contornos e limites rígidos; a essência, diz Manoel de Barros, é “um minadouro”: dela mina e brota um sentido sempre novo, que ela retira de sua imanência, de seu coração.

O todo é sempre maior que suas partes. Mas é um maior que não torna cada parte dele menor do que si mesma; ao contrário, quanto mais cada parte expressar, em seu íntimo, esse todo, mais ela se torna maior, mais ela existe, mais ela se compõe com a outra parte, mais ela adquire singularidade e afirma sua diferença, sem negar ou destruir a outra parte, que é outra parte do mesmo todo. O que é verdadeiramente maior nunca diminui, nunca age por “comparamentos”, mas por “comunhão” (SOUZA, 2010). Enfim, diminuir é negar (e como

poderia o todo negar sua parte? Se ele o fizesse, estaria negando a si mesmo, o que seria um absurdo!).

A parte é partícipe, e extrai seu sentido não sozinha, mas em conexão. O pedaço, ao contrário, é sempre desconexo, como se fosse um todo à parte: à parte do todo, à parte de si mesmo. Este existir como um todo à parte é a solidão característica de tudo o que é pedaço, enquanto que a diferença constituinte de toda singularidade se expressa e se afirma em um fazer parte, mesmo que seja um fazer parte de um “todo ainda por vir”, como diria Nietzsche. Esta conexão que constitui uma singularidade recebe, em Deleuze, um nome: *agenciamento*.

## 5.0 O CRISTO DE SPINOZA

Segundo Spinoza, Cristo é a ideia da perfeição humana. Toda ideia o é de um corpo. Assim, Cristo não é apenas a ideia da perfeição da alma humana, ele também é a perfeição do corpo humano. Corpo múltiplo, heterogêneo, plural e, ao mesmo tempo, singular, intensamente vivo, amoroso. O corpo de Cristo não é um corpo simbólico, substituto, que se ingere em ritos administrados em um templo. O corpo de Cristo também é um corpo orgânico, físico, político, metafísico, poético, sem deixar de ser o nosso corpo mesmo tal como existe no mais simples cotidiano. O corpo de Cristo não é uma convenção, ele não é apenas “carne”, ele também é cérebro, pulmão, sangue, desejo. Em Spinoza, a perfeição não é uma ideia pronta, pois toda perfeição é inseparável de um exercício de aperfeiçoamento: a perfeição não é o quadro pronto, mas o seu perseverante esboço e, antes mesmo deste, a inspiração, a intuição. A perfeição não é a música na partitura, mas a sua execução, o seu durar. A perfeição nunca é um produto ou fim a alcançar, ela é sempre meio, instrumento, processo.

A perfeição da alma é pensar, a perfeição do corpo é agir. O corpo de Cristo é o corpo mesmo do homem enquanto este age tendo como meio o amor, a justiça, a generosidade, a amizade e, também, a indignação. O corpo de Cristo não bebe apenas água, ele também festeja o vinho. O corpo de Cristo não é um corpo morto que eterniza a dor e o sofrimento, ele é o corpo que nasce, que renasce, sempre em nome da vida.

Cristo, portanto, é a ideia da perfeição humana, e não a ideia que corresponde a um grupo da espécie humana. Cristo não é uma ideia que determina uma parte da humanidade como cristã, pois a determinação de uma parte da humanidade como cristã seria também, ao mesmo tempo, a determinação de outra parte como não cristã, o que sempre leva ao conflito e ao ódio, a começar pelos inúmeros subgrupos que existem no interior do grupo que se diz cristão! Se há cristão, é porque existe não cristão. Se Cristo fosse hoje vivo, ele não seria cristão, ele seria, antes de tudo, um ser cujo esforço maior, esforço de compreensão e amor, todo o seu esforço seria para ser um homem, todo seu esforço seria para realizar a ideia da perfeição humana, que ele passaria a ensinar não escrevendo livros, *papers* ou teses, ele a ensinaria com o exemplo vivo, ele ensinaria agindo. E onde houver alguém agindo assim, ali o Cristo está vivo, porque o estará, no homem, o corpo e o espírito. Não uma Perfeição Imaculada, Livresca, mas um *devir-aperfeiçoamento*, o qual sempre depende de um esforço, de um desejo, de um apetite. A ideia de Cristo não é uma ideia que recorta uma parte da humanidade como objeto dela, dado que ela diz respeito à humanidade inteira, enquanto espírito e corpo, desde que em processo ou devir de aperfeiçoamento, o que se faz na alegria, na liberdade, na compreensão.

Cristo é a ideia da perfeição da humanidade como um todo, e não a ideia da perfeição de uma parte dela como sendo cristã. Quando se considera Cristo como não tendo sido um homem, passa-se a imaginar que o que ele fez um homem não o pode fazer, a não ser com a intervenção de um milagre (ou com o pagamento de tributos, tributos em moeda e em obediência, aos espertos representantes de Deus na terra...).

Mas o que Cristo fez senão amar? Dependeria de um milagre o homem amar? Por que não dependeria de um milagre o homem odiar? O ódio define mais a natureza do homem do que o amor? Mas quem determinou isso, o próprio homem? Mas e se for o contrário, se for o amor de fato o que determina a essência do homem, por que é mais difícil aceitar essa tese do que aquela que afirma ser o ódio o que mais define o homem? Além disso, amor e ódio são

mais do que sentimentos psicológicos, eles são expressões existenciais de como nos relacionamos com a potência. Visto assim, o amor é um fortalecimento, uma intensificação do existir, ao passo que o ódio é um enfraquecimento.

Para Spinoza, a essência do homem não pode ser definida sozinha. A essência é sempre uma relação ou agenciamento de essências. O homem não é um todo à parte, ele não é um ego que pensa e, por isso, existe. A essência do homem é ser a modificação singular da essência mesma de Deus ou da Natureza, que é absolutamente infinita. O valor exemplar de Cristo é que sua essência é uma afirmação potente da essência da Natureza ou Deus, essência esta que se expressa em cada essência singular, e não apenas na essência de Cristo.

Para haver amor é necessário existir um encontro. O homem somente se torna capaz de compreender a essência própria quando ele a vive como um encontro. Se ele a conceber como algo isolado, como um todo à parte, que existe em si mesma e em oposição a outras essências, ele tornará abstrata a ideia do amor, tornará imaginativa a ideia do Cristo, que é a ideia do homem mesmo; pois um ser sozinho não tem como compreender o que é o amor, pois este é sempre encontro. O homem sozinho está sempre pronto mais a odiar do que a amar, sobretudo se ele se sentir sozinho em meio aos homens ou, o que é pior, se sentir sozinho diante de si mesmo, se ele não for um bom encontro para si mesmo.

Quando Spinoza fala do profeta e do sacerdote, devemos ouvir esses termos como nomes que se referem a uma tipologia humana que vai além do mero registro histórico do povo hebreu. O profeta é o homem dos signos e da interpretação. Ele transforma tudo em signo, ou melhor, em significante cujo significado remete à interpretação da *imaginatio*. O profeta é o homem da fala, não o da escuta. Ou melhor, ele o é de uma escuta exclusiva: só ele ouve a verdade, pois ele ouve apenas a si mesmo, a sua *imaginatio*. O profeta é o homem do poder, é o homem da promessa: ele sempre promete. Mas na promessa sobre algo futuro já se imiscui o verme que rói o desejo e toda confiança. É por isso que o profeta é o homem da desconfiança: suspeita hereges entre os seus mais próximos, o que o mantém

sempre em uma flutuação mental que impede todo método e firmeza. O sacerdote é o homem que lamenta a fraqueza humana, a considera incurável, e a afaga, como o mendigo as suas chagas. É da fraqueza que o sacerdote retira suas alegrias. O sacerdote tem sempre uma palavra para justificar a fraqueza, para assim perpetuá-la e, dessa maneira, sua própria *potesta*. O sacerdote descobre uma culpa em tudo. No homem passional, é o profeta que mora nele que diz: “eu prometo”; com a promessa não cumprida é a vez do sacerdote dentro dele acordar e dizer: “eu sei por que você não consegue, eu sei por que você não pode. É porque você é mau, fraco, aceite isso e se liberte”. Até novamente o profeta ressuscitar e, com entusiasmo, proferir novas promessas de mudanças, fortalezas, sinceridades, amizades, amor... Como tais ideias confusas se sustentam mais em signos, palavras, do que em ações, logo novamente o sacerdote vem trazer a anestesia para dissimular a impotência.

## 6.0 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Minha alma tem a forma do meu corpo:  
Mas como é afinal meu corpo?  
Eu nunca exato o vi.*

MURILO MENDES

Em Spinoza, a ideia não é uma realidade cujo sentido dependa de uma perspectiva que dela se tenha, uma perspectiva exterior; ao contrário, a ideia é imanente a cada perspectiva que se lhe expressa um sentido. Como afirma Cláudio Ulpiano, não se trata de ver melhor a ideia, tampouco depurar os mecanismos da cognição, seja como *ascesis* ou como reflexão aperceptiva, mesmo transcendental. Segundo Cláudio Ulpiano, é preciso fazer “a ideia ver” (ULPIANO, 2013), e nos colocarmos nessa forma de percepção superior que se apoia em uma subjetividade não egoica, supra ou infra consciente. Fazer ver a ideia por intermédio da nossa percepção. A ideia é sempre variação de perspectivas: a ideia não se mostra como um relativismo, mas como a necessidade do relacional. A ideia de Deus é uma produção dele mesmo como variação de si (todo devir difere de si mesmo...).

As noções comuns podem ser de grande generalidade bem como envolver apenas meu corpo e aquilo com o qual ele se encontra. É um engano supor que as noções comuns mais gerais são as mais libertárias ou que envolvem maior potência de compreensão. Ao contrário, são as noções comuns mais restritas, as que são formadas a partir de um encontro, são estas as mais libertárias, as que mais desencadeiam um processo de alegria e *salut*. Devido à nossa condição, é no encontro que devemos começar a prática de formação da noção comum.

O compreender é inseparável de um processo de formação da noção comum. E estas nascem no encontro que faço com as coisas. Formar uma noção comum também é ser capaz de expressar e desenvolver as outras ideias adequadas que estão encadeadas com ela. Nenhuma ideia adequada é solitária, nenhuma é sozinha. Assim, quando formo uma noção comum sou capaz de desenvolver as outras ideias que estão encadeadas com ela. Este encadear produz efeitos de alegria sobre mim mesmo, pois tal encadeamento me amplia, uma vez que não pode ser explicado sem minha potência de pensar.

A noção comum a mais restrita tem outra importância: ela inclui meu *ponto de vista* no comum que formo, ao passo que as noções comuns mais gerais inclui outros pontos de vista distintos do meu. Por exemplo, do ponto de vista da extensão o meu corpo e o corpo do veneno têm algo em comum, mas este em comum exclui meu ponto de vista, posto que esse comum mais geral se explica pela essência da natureza, que inclui todos os pontos de vista ponto de vista. Quando formo uma ideia adequada da tristeza necessariamente não a faço desaparecer, mas consigo impedir que da ideia inadequada se encadeiem outras ideias inadequadas que serão tanto mais fortes quanto mais eu as faça existir através da minha atividade. Quando formo uma ideia adequada da tristeza, esta não chega a desaparecer, mas me torno capaz de impedir que outras tristezas e ódios se encadeiem com a primeira, pois quando isto acontece sou eu que, em parte, dou vida a este encadear que me entristece e enfraquece, e é isto que é exatamente a passionalidade triste. Importa não exatamente distinguir atividade de passionalidade, mas

distinguir, no seio da passionalidade, uma que gera tristeza e outra que produz alegria.

De todas as ideias, uma guarda especial importância para o homem: a ideia do desejo. Em latim, *cupiditas*. Este termo se refere ao deus Cupido. Em grego, Eros. Cupido era um *daimon*, isto é, um ser das fronteiras, dos limiões. O *daimon* guia a quem quer fazer a travessia entre o que nasce e morre e o que é eterno. O *daimon* é o habitante desse espaço que é travessia, meio, devir, metamorfose. Trata-se de um meio de passagem: não passagem de um lugar para o outro, mas passagem de uma existência a um grau dela mais potente. Em seu livro sobre Spinoza, Yovel se refere ao terceiro gênero de conhecimento como uma “metamorfose mental” (YOVEL, 1993, p. 171). O desejo é a causa dessa metamorfose.

Os que o expulsaram e ainda o expulsam, os que o maldisseram e ainda o maldizem, os que o excomungaram e ainda o excomungam, todos estes têm razão em um ponto: há algo de *demoníaco* nesse simples homem que polia lentes. O *demoníaco* é a potência que expressa um habitar as fronteiras, as passagens, os devires. E disto já sabe quem soube achar em Spinoza um *daimon*.



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSSUTTA, Frederic. **Elementos para a leitura dos textos filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit, 1968.

\_\_\_\_\_. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_. **Espinoza: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. **L'île deserte et autres textes**. Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille plateaux**. Paris: Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

HORNÄK, Sara. **Espinoza e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura**. São Paulo: Paulus, 2010.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Ethique de Spinoza**. Paris: PUF, 1994.

MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Minuit, 1969.

MISRAHI, Robert. **Le Corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza**. Paris: Synthélabo, 1998.

TOSEL, André. **Spinoza ou le crépuscule de la servitude: Essai sur le "Traité Théologico-Politique"**. Paris: Aubier, 1984.

NEGRI, Antonio. **L'anomalie sauvage**. Paris: PUF, 1982.

\_\_\_\_\_. **Spinoza subversif: Variations (in)actuelles**. Paris : Ed. Kimé, 2002.

SOUZA, Elton Luiz Leite de. **Filosofia do direito, ética e justiça**. Porto Alegre: Núria Fabris, 2007.

\_\_\_\_\_. **Manoel de Barros: a poética do deslimite**. Rio de Janeiro: 7 letras/FAPERJ, 2010.

\_\_\_\_\_. Espinoza, Deleuze e Guattari: o desejo como metamorfose. **Revista Alegrar**, nº 10, dez 2012.

SPINOZA, B. **Oeuvres complètes**. Paris: Pléiade, 1954.

\_\_\_\_\_. **Ética**. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ULPIANO, Cláudio. **O papel da metáfora**. Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/pages/Centro-de-Estudos-Claudio-Ulpiano/165794486809224>>. Acesso em: 15 nov. 2013.

YOVEL, Yirmiyahu. **Espinosa e outros hereges**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993.

