

SPINOZA, NIETZSCHE, DELEUZE – BREVÍSSIMAS VARIAÇÕES
EM TORNO DA GRANDE IDENTIDADE

MAURICIO ROCHA *

VIDA FILOSÓFICA – ENTRE A ACADEMIA E O JARDIM...

30 de julho de 1881: Friedrich Nietzsche solicita por carta ao seu amigo Overbeck¹ o envio do volume HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA de Kuno Fischer, além de outras obras do mesmo autor. Nietzsche aprendera com Fischer o que sabia de Kant, e gostaria de recordar a exposição ali feita sobre o filósofo solitário expulso de comunidade judaica de Amsterdã por suas idéias heréticas. A obra de Fischer continha um tomo inteiro dedicado à “Escola Cartesiana” – e a Spinoza em particular². A carta célebre, em clave fraterna e apaixonada, registra e corrige a intelecção do próprio Nietzsche³ sobre o filósofo:

Eu tenho um precursor! Eu estou muito espantado, arrebatado! Eu tenho um precursor, e que precursor! Eu quase não conhecia Spinoza. Que eu me sinta atraído por ele nesse momento releva

* Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação da FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA BAIXADA FLUMINENSE - UERJ. Coordenador do CÍRCULO DE LEITURA SPINOZA & A FILOSOFIA. <http://www.spinoza_filosofo.blogspot.com.br/index.html>

¹ Cf. Curt Paul Janz, NIETZSCHE BIOGRAPHIE, Tome II, p. 361. Nesta altura, Nietzsche acabara de publicar AURORA.

² Sobre Kuno Fischer, cf. M. Gueroult, SPINOZA, I, p. 459. Gueroult insere Fischer na linhagem da “interpretação dinamista” dos atributos, que remontaria a Jacobi e a Herder, a qual partiria do postulado de que Deus é indeterminado e o atributo determinado, derivando daí o problema: *como imaginar que um tal atributo pode ser afirmado de uma substância “que não tolera nenhuma determinação”*. A interpretação do atributo como sendo ao mesmo tempo “subjetivo” e “objetivo”, isto é, como chave da transparência e do acesso imediato às estruturas ônticas é corrente entre os leitores alemães de Spinoza. Cf. para a crítica desta corrente interpretativa, entre outros, Martial Gueroult, SPINOZA, I, Appendice 3, “La controverse sur l’attribut” [pp. 428-461], Gilles Deleuze, SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L’EXPRESSION, Parte I; Jean Bernhardt, “Infini, substance et attributs” in CAHIERS SPINOZA, 2; Pierre Macherey, HEGEL OU SPINOZA, cap. III; M. Chauí, A NERVURA DO REAL, p. 799 ss.

³ Nietzsche ataca Spinoza quase sempre por conta do contrassenso entre a conceito de *conatus* e o princípio de conservação – que ele assimila à idéia de conservação, tal como aparece em Hobbes, mas sobretudo em Darwin.

de um ato “instintivo”. Não é apenas que sua tendência global seja a mesma que a minha: fazer do conhecimento o afeto mais poderoso – em cinco pontos principais eu me reencontro em sua doutrina, e sobre essas coisas, esse pensador, o mais anormal e mais solitário que seja, me é verdadeiramente muito próximo: ele nega a existência do livre-arbítrio; dos fins; da ordem moral do mundo; do não-egoísmo; do Mal. Se, de fato, nossas divergências são igualmente imensas, ao menos repousam sobre as condições diferentes da época, da cultura, do saber. *In summa*: minha solidão que, como do alto das montanhas, muitas vezes me deixa sem ar e faz jorrar meu sangue, é ao menos uma dois-lidão – magnífica!⁴

Precursor, salvo a distância do meio. De resto, o próprio Nietzsche reconhece uma *comunidade* entre ambos, as mesmas *tarefas*: liberar a Filosofia de seu ideal de fundação metafísica, destituir a consciência de suas pretensões conhecimento, combater o modelo *ataráxico* ou *apático* na ética, recusar o voluntarismo na política. Renovar o sentido da atividade filosófica e propor uma outra concepção do *amor* e da *crítica*: filosofar não é aprender a dominar as paixões, aprender a morrer, aprender a amar o real “tal qual ele é”, “tal qual ele deveria” ou “poderia ser”, mas pensá-lo e avaliá-lo em seu devir ativo. Com eles, a Filosofia se definirá como atividade intempestiva cujo objetivo é a liberação: seja como forma de expressão (*ordine geométrico*, aforismo), de experimentação (do que nos fortalece, ou nos dá alegria), de crítica da superstição e dos postulados da moral “para entristecer os tiranos”, para “vencer o negativo e seus falsos prestígios”, para “prejudicar a tolice” – tal como nota Deleuze, que de ambos se apropria em favor de seu devir filosófico.

Que esta relação não é de filiação – como seria o caso de Heráclito, que o próprio Nietzsche evoca inúmeras vezes; nem de oposição – como no caso de

⁴ C. P. Janz, op. cit., aqui traduzido por L. Biolchini. Para outra tradução comentada cf. CADERNOS ESPINOSANOS, XVI, 2007, por Homero Santiago. Para o elenco das referências de Nietzsche a Spinoza cf. G. T. Liveri, NIETZSCHE E SPINOZA.

Sócrates, adversário perene; ou de reversão – como no caso de Hegel, o pensador do negativo e da dialética, apogeu da linhagem que Nietzsche confronta; e muito menos de radicalização – da atividade filosófica como *Crítica* – como no caso de Kant⁵; enfim, que não se trate de influência ou antecedência no quadro de uma filosofia perene, certamente é por tratar-se de um mesmo combate⁶.

A carta célebre confessa uma “fraternidade” – ou um mesmo *estilo*. Um mesmo movimento conceitual, ou um mesmo *devoir* da filosofia, no qual conhecimento e pensamento são formas de experiência vital. Em ambos, o movimento do conceito não interessa apenas por ele mesmo, mas pela dimensão sentida, *não filosófica*, que está no cerne da filosofia (e até um camponês pode ler Spinoza, como lembra O FAZ TUDO, de Bernard Malamud)⁷. Com eles, a filosofia estará a serviço do que torna a vida mais potente, como notava Antonio Candido, entre nós, no imediato pós-guerra:

O ideal nietzschiano seria o pensador que passeia livremente pela vida e recusa considerar a atividade

⁵ Gilles Deleuze, NIETZSCHE E A FILOSOFIA, *passim*. Sobre o tema cf. Pierre Zaoui, “La ‘grande identité’ Nietzsche-Spinoza, quelle identité?”, artigo do qual nos nutrimos para tudo o que se segue.

⁶ *Combate contra a cultura*, tal como pensa Klossowski, em seu NIETZSCHE ET LE CERCLE VICIEUX. Ou ainda, conforme Sousa Dias, LÓGICA DO ACONTECIMENTO – DELEUZE E A FILOSOFIA, conclusão: *A filosofia não é cultura, não é de ordem cultural. Ela é suscitada na cultura da época, que lhe fornece uma necessária ambiência espiritual, mas como elemento que a filosofia deverá contra-efetuar, dele destacando a sua parte de possíveis, a parte de futuro. Como todas as coisas, a filosofia não pode querer ter razão contra sua época, antes será esta a tê-la sempre contra ela, como força mais forte. [...] A cultura é um conjunto histórico efetivo de valores comuns estabelecidos, reconhecidos, objeto de partilha e de discussão, o próprio sistema contraditório das recognições epocais. Mas a filosofia é uma força não-histórica, o que não significa an-histórica ou exterior à história. Entre a filosofia e a cultura, entre o conceito filosófico e o espírito do tempo, nunca há propriamente simbolização, nunca conversa, mas traição. Criar é trair, toda criação um ato de traição, de descomunicação. É trair sua época, a cultura, a tradição, a história.*

⁷ O FAZ TUDO (THE FIXER), livro de 1966 do escritor americano, descendente de judeus russos, Bernard Malamud (1914-1986) serve de epígrafe a *Spinoza, filosofia prática*, de Deleuze. O HOMEM DE KIEV, no título francês, é Iakov Bok, um oleiro judeu russo que escapa da vida medíocre de sua aldeia e do cerceamento da ortodoxia judaica, e parte para Kiev levando na bagagem algumas ferramentas de trabalho e poucos livros, entre eles uma biografia de Spinoza – cuja filosofia deflagra sua partida. Lá, após salvar a vida de um anti-semita, que desconhece sua origem étnica e o acolhe como empregado, é injustamente acusado de um crime, preso e torturado – mas resiste à confissão forçada. Interrogado por um juiz da localidade, que descobrira entre seus pertences o tal livro e que se declara admirador do filósofo holandês, Bok dirá que depois de ler o filósofo já não era mais o mesmo homem de antes, ainda que não tivesse compreendido boa parte do que lera.

criadora uma obrigação intelectual; o homem que, para fecundar a si e aos outros, suprime o hiato existente as mais das vezes entre conhecer e viver [...]. Vindo após séculos de filosofia catedrática, Nietzsche se revoltou violentamente contra a mutilação do espírito de aventura pela oficialização das doutrinas. E a seu modo foi um aventureiro, não só na existência agitada e ambulante, à busca de lugares novos, emoções renovadas (como alguém que necessita atritar-se com o mundo para despedir faíscas de vida), mas também no pensamento, à busca de ângulos novos, posições inexploradas, renovando sem parar as técnicas do conhecimento.[...] É claro que os seus livros, que ensinam a dançar, não emanam de um filósofo profissional, mas de alguém bastante acima do que nos habituamos a conceber deste modo. Como poucos, em nosso tempo, é um portador de valores, graças ao qual o conhecimento se encarna e flui no gesto de vida⁸.

Ambos recusam ou abandonam a cátedra, ambos levaram vida nômade, ambos tinham saúde frágil, ambos experimentaram a exclusão e a deturpação posterior de suas obras e filosofias⁹. Nietzsche, que declarava: “[...] *com efeito, seria preciso colocar como epítáfio sobre o túmulo da filosofia universitária: Ela não entristeceu ninguém*”¹⁰, ou ainda “[...] *a única crítica de uma filosofia*

⁸ Antonio Candido, “O PORTADOR”.

⁹ O caso de Spinoza é abundantemente repertoriado. O de Nietzsche também, mas a relativa proximidade cronológica ainda produz contra-sensos – derivados em boa medida das leituras heideggerianas. Como antídoto, sugerimos os estudos de Jean-Pierre Faye, sobretudo LE VRAI NIETZSCHE, que reconstitui o processo de apropriação do pensamento de Nietzsche pelo movimento nacional-socialista alemão. E ainda Antonio Candido: *É preciso afastar, em relação a pensadores como Nietzsche, o conceito de guerra – propagandístico ou ingênuo –, que [...] procura ver no seu pensamento o precursor do nazismo. Esse antipangermanista convicto deve ser considerado o que realmente é: um dos maiores inspiradores do mundo moderno, cuja lição, longe de exaurida, pode servir de guia [...] Hoje, após os trabalhos e a edição de Karl Schlechta, sabemos com certeza que a Vontade de Potência, como foi publicada, sobretudo nas últimas edições, chamadas completas, não passa duma ordenação arbitrária de fragmentos que não haviam sido destinadas a qualquer obra sistemática. O “sistema” e suas implicações capciosas nasceu do interesse fraudulento de sua irmã e respectivos colaboradores, ingênuos ou cúmplices conscientes.* Cf. “O PORTADOR”, 1946. É grande a tentação de instaurar um processo sobre essa apropriação – de Nietzsche pelo nazismo –, que poderia correr em paralelo com exame da ausência, quase absoluta, do nome Spinoza nos textos heideggerianos... Sobre o tema sugerimos os textos de Jean-Marie Vaysse citados na bibliografia, além de Balibar, “Heidegger et Spinoza” in: Olivier Bloch (ed.), SPINOZA AU XXE SIÈCLE..

¹⁰ F Nietzsche, INTEMPESTIVAS, II, “SCHOPENHAUER EDUCADOR”, § 8.

que é possível e que além disso demonstra algo, ou seja, ensaiar-se se se pode viver segundo ela, nunca foi ensinada em universidades”¹¹ convive bem com o filósofo que, correndo todos os riscos, recusa a cátedra em Heidelberg, por conta de exigências que comprometiam sua *liberdade de filosofar*¹².

O episódio parece indicar algo sobre a concepção da filosofia para Spinoza. Excluir a oficialização institucional, ou colocá-la sob suspeição, equivale a dizer que uma filosofia, quando é professada, arrisca-se a entrar em contradição consigo mesma, desde que aceite ocupar um lugar no interior dos mecanismos de opressão que subordinam todas as coisas ao ponto de vista da imaginação – da alucinação coletiva que é própria das instituições, seus jogos de poder, e de linguagem. Se a tarefa da filosofia é suprimir o temor e a obediência, nesse caso ela não pode ser ensinada publicamente – e submetê-la ao Estado implicaria em admitir os pressupostos e os limites que ele impõe ao pensador.

Não sem razão, Spinoza seria um herói virtual do pensamento em função dos três flagelos que ele soube pensar e denunciar: o poder, cuja essência é envenenar, angustiar, tornar impotente (perigo “fascista”); a *transcendência*, a “dimensão suplementar” ou “plano oculto” que separa o pensamento do que ele pode; uma concepção nociva das relações entre *teoria* e *prática* (eminência da primeira sobre a segunda), e correlativamente, da *natureza da Filosofia*.¹³

Spinoza se inscreve em uma tradição célebre: a tarefa prática do filósofo consiste em denunciar todos os mitos, todas as mistificações, todas as “superstições”, de qualquer origem. [...] A superstição é tudo o que nos mantém separados

¹¹ *Idem, ibidem.*

¹² Cf. a Carta 47, de J. Louis Fabritius, 16 de fevereiro de 1673: *Terás a maior latitude para filosofar, liberdade da qual o Príncipe acredita que não abusarás para perturbar a religião oficialmente estabelecida;* e a Carta 48, de 30 de março de 1673, com a resposta de Spinoza: [...] *não tendo nunca sido tentado pelo ensinamento público, eu não posso me determinar, ainda que eu tenha longamente refletido, a aproveitar essa magnífica ocasião. Penso em primeiro lugar que eu deveria renunciar a prosseguir meus trabalhos filosóficos se me dedicasse ao ensinamento da juventude. Por outro lado, eu ignoro em quais limites minha liberdade de filosofar deveria ser contida para que eu não pareça querer perturbar a religião oficialmente estabelecida: o cisma com efeito provém menos de um zelo religioso ardente que das paixões diversas ou do amor da contradição que desvia de seu sentido e condena todas as palavras, mesmo quando elas são a expressão de um pensamento reto. Eu já o experimentei na minha vida solitária de simples particular, e isso seria bem mais a temer se eu me elevasse a esse grau de dignidade. [...] o que me detém, não é absolutamente a esperança de uma fortuna mais alta, mas o amor de minha tranquilidade que eu acredito poder preservar, de qualquer modo, me abstendo de lições públicas.*

¹³ F. Zourabichvili, “DELEUZE ET SPINOZA”, p. 238.

de nossa potência de agir e não cessa de diminuí-la. Também fonte da superstição é o encadeamento das paixões tristes, o temor, a esperança que se encadeia ao temor, a angústia que nos entrega aos fantasmas. Como Lucrécio, Spinoza sabe que não há mito ou superstição alegre. Como Lucrécio, ele constrói a imagem de uma natureza positiva contra a incerteza dos deuses: o que se opõe à Natureza não é a cultura, nem o estado de razão, nem mesmo o estado civil, mas somente a superstição que ameaça todas as empresas do homem. Como Lucrécio ainda, Spinoza dá ao filósofo a tarefa de denunciar tudo o que é tristeza, tudo o que vive da tristeza, todos aqueles que têm necessidade da tristeza para assegurar seu poder. [...] A desvalorização das paixões tristes, a denúncia, daqueles que as cultivam e que delas se servem, formam o objeto prático da filosofia. Poucos temas na *Ética* aparecem tão constantemente como este: tudo o que é triste e mau, e nos torna escravo; tudo o que envolve a tristeza exprime um tirano¹⁴.

Mas não é acidental a oficialização da filosofia como elemento da cultura estatal. Ela decorre de um vínculo íntimo, que é a determinação de uma imagem do pensamento modelada conforme o aparelho estatal – que extraiu, e extrai, da *forma-Estado* seu modelo. E pelo desenvolvimento desse modelo no interior do pensamento – nas figuras do filósofo rei, na concepção da transcendência da idéia, no ideal da república dos espíritos, na idéia da crítica como tribunal da razão etc. Desde seu nascimento nas bordas orientais no mediterrâneo, a *sophia* inscrita na *Philosophia* é objeto de desejo de muitos pretendentes, inclusive dos amigos dos tiranos. Estes, por sua vez, sempre desconfiaram dessa amizade e desses amigos – e Platão não foi o primeiro, nem o último, a experimentar essa condição ambígua e perigosa¹⁵. E o processo da modernidade seria impensável sem essa oficialização. A *forma Estado* aspira à imagem interiorizada de uma ordem do mundo, a qual, por sua vez, corresponderia uma concepção da filosofia como *Estado puro* ideal. É desse modo que o Estado fornece ao pensamento uma imagem de interioridade, de transcendência, de autarquia – uma seriedade e um poder. Em contrapartida, a forma-Estado se legitima como forma universal por direito outorgada pelo pensamento¹⁶. Recusar a cátedra para seguir vivendo uma *vida filosófica*, eis aí pelo menos um

¹⁴ SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION, cap. XVI, p. 249.

¹⁵ Cf. Jean-Pierre Faye, QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?, p. 17.

¹⁶ Cf. Sousa Dias, op. cit.

traço comum a Nietzsche e Spinoza¹⁷. Confrontar os elementos constitutivos da *imagem do pensamento hegemônica da modernidade* é outro.

Um breve exame da leitura de Spinoza por Deleuze mostra que o percurso até a “aposta na grande identidade”¹⁸ envolve a exploração do que significa pensar, e a afirmação final da imanência – sobretudo nos últimos escritos. No caso, trata-se da “identidade” entre dois “personagens conceituais” de uma filosofia, duas singularidades – do *plano comum* que podemos traçar entre elas. Eis aí um motivo lógico que é incessantemente retomado por Deleuze, e passa por variações, deslocamentos e reformulações vocabulares através de suas obras: o problema da *imagem do pensamento*, ou ainda, do *plano de imanência*.

O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento... Não é um método, pois todo método concerne eventualmente aos conceitos e supõe uma tal imagem. Não é nem mesmo um estado de conhecimento sobre o cérebro e seu funcionamento [...]. Não é nem mesmo a opinião que se faz do pensamento, de suas formas, de seus fins e seus meios a tal ou tal momento. A imagem do pensamento implica uma severa repartição do fato e do direito: o que concerne ao pensamento, como tal, deve ser separado dos acidentes que remetem ao cérebro, ou às opiniões históricas. [...] A imagem do pensamento só retém o que o pensamento pode reivindicar de direito¹⁹.

ILUMINISMO RADICAL – QUE A EUROPA NÃO SEJA UMA MÔNADA FECHADA SEM JANELAS...

Com o auxílio de uma obra recente²⁰, a figura de um Spinoza *protagonista* da modernidade ganha

¹⁷ Em chave autobiográfica, bastaria aqui relembrar os três primeiros capítulos de ECCE HOMO.

¹⁸ F. Zourabichvili, “DELEUZE ET SPINOZA”, notou que Deleuze “arrasta a filosofia de Spinoza em um devir rigoroso e fantástico, em nome de uma fidelidade e admiração superiores”. Leitura que sofreria um “deslocamento”, ou evolução, que é contemporânea de uma “brusca dramatização” de seu pensamento, ligada à rejeição do estruturalismo. Do ponto de vista das obras, a referência a Spinoza irá se multiplicar, até chegar ao manifesto que faz do filósofo “aquele que ensina a alma a viver sua vida, não a salvá-la” (DIÁLOGOS, 1977), “herói filosófico” (SPINOZA, FILOSOFIA PRÁTICA, 1970-1981), “Príncipe” ou “Cristo” dos filósofos (O QUE É A FILOSOFIA?, 1992). Para o elenco das referências a Spinoza na obra de Deleuze, cf. Eric Alliez, DELEUZE FILOSOFIA VIRTUAL, p. 26.

¹⁹ Gilles Deleuze e Felix Guattari, O QUE É A FILOSOFIA?

²⁰ Jonathan Israel, RADICAL ENLIGHTENMENT: PHILOSOPHY AND THE MAKING OF MODERNITY 1650-1750. Versão em português do Prefácio disponível em < http://www.spinoza_filosofo.blogspot.com.br/index.html >

contornos cada vez mais definidos. Propondo uma revisão profunda do processo da modernidade e das *Luzes*, Jonathan Israel analisa os efeitos das ondas de choque provocadas pela filosofia spinozana e documenta o assombro da Europa por seu espectro. O autor acrescenta, ao tanto que já se sabia, outro tanto de detalhes precisos – entre os quais a circulação das idéias do filósofo promovida pelo libertinismo erudito, bem como a maré montante de refutações, além da recepção difusa da OPERA POSTHUMA. Assim, das vertentes moderadas e conservadoras das *Luzes*, aos enciclopedistas franceses e deístas britânicos, dos românticos e idealistas alemães em meio à *querela do panteísmo*, da empresa historiográfica de Hegel até o jovem Marx – enfim, lá está Spinoza, como um *convidado de pedra* a desafiar intempestivamente os quadros cognitivos de sua posteridade²¹. A hipótese, lançada por Negri, se afigura incontornável: “a história das interpretações do pensamento de Spinoza é agora tão longa e contrastada que sobre ela se poderia tecer uma verdadeira história da filosofia moderna”²².

Em 1834, Heinrich Heine, em um livro tão consistente quanto sarcástico, escrito para demonstrar aos franceses que os alemães também eram capazes de filosofar, assinalava:

É notável como os partidos mais diversos lutaram contra Spinoza. Formam um exército cuja composição multicolor proporciona o mais divertido espetáculo. Ao lado de um bando de capuzes brancos e negros, com cruces e incensários fumegantes, marcha a falange dos enciclopedistas, que igualmente investe contra esse pensador temerário. Ao lado do rabino da sinagoga de Amsterdã, que toca o sinal de ataque no chifre de bode da fé, caminha Arouet de Voltaire, tocando o flautim da zombaria para o bem do deísmo. Entre eles, choraminga a velha Jacobi, a vivandeira desse exército da fé²³.

²¹ Sobre o assunto, cf. as obras de Israel, Vèrniere, Vaysse, Zac e Bloch, nas referências bibliográficas. Sobre Hegel, cf. a obra de P. Macherey, HEGEL OU SPINOZA. E sobre a relação Spinoza-Marx, o volume 1 dos CAHIERS SPINOZA, publicado em 1977.

²² Antonio Negri, ANOMALIA SELVAGEM, p. 30.

²³ Heinrich Heine, CONTRIBUIÇÃO À HISTÓRIA DA RELIGIÃO E FILOSOFIA NA ALEMANHA, p. 69. Publicada em francês, em 1834, a obra revisita, com humor corrosivo, alguns momentos decisivos da constituição da cultura religiosa e filosófica germânica, de Lutero – *quando Lutero afixou suas teses contra a indulgência nas portas da Igreja de Agostinho, o fosso da cidade de Wittenberg talvez já estivesse gelado e nele talvez já se pudesse andar sobre patins, que, sendo um prazer bastante frio, não é, portanto, pecado* (p. 35); a Schelling – *em seu período inicial, quando ainda era um filósofo, o senhor Schelling não se diferenciou nem um pouco de Spinoza* (p. 63); passando por Kant – [Continua]

Se Spinoza é o herói filosófico das Luzes radicais, é certo que os séculos seguintes à publicação da *Opera Posthuma* não cessaram de debater-se com e contra ele. Como diz Jonathan Israel: “[...] em toda a história do pensamento moderno, apenas Marx e Nietzsche repudiaram, de maneira tão aberta e provocativa como Spinoza, todo o sistema de crenças da sociedade que os rodeava”²⁴.

Não caberia aqui procurar as vizinhanças, que são inúmeras²⁵. Propomos apenas um texto, que pode nos guiar no exame da hipótese acima sugerida, e que auxilia a compreender a paixão de Nietzsche pelo filósofo que polia lentes. O que interessa é o fato de ambos assinalarem um dos aspectos do processo de modernização hegemônica, o *nacionalismo*, que Spinoza antecipa na *Ética* de modo pertinaz – e que Nietzsche reitera, cerca de um século adiante, justamente na passagem de Humano, demasiado humano em que nomeia Spinoza o “mais puro dos sábios”:

O comércio e a indústria, a circulação de livros e cartas, a posse comum de toda a cultura superior, a rápida mudança de lar e de região, a atual vida nômade dos que não possuem terra – essa circunstâncias trazem necessariamente um enfraquecimento e por fim uma destruição das nações, ao menos das européias: de modo que a partir delas, em conseqüência de contínuos cruzamentos, deve surgir uma raça mista, a do homem europeu. Hoje em dia o isolamento das nações trabalha contra esse objetivo, de modo consciente ou inconsciente, através da geração de hostilidades *nacionais*. [...] esse nacionalismo artificial [...] é na essência um estado de emergência e de sítio que alguns poucos impõem a muitos, e requer astúcia, mentira e força para manter-se respeitável. [...] Diga-se de passagem que o problema dos *judeus*

[Continuação da Nota 23] *mas por que Kant escreveu sua Crítica num estilo tão cinza e seco como de um papel de embrulho? Creio que, ao rejeitar a forma matemática dos cartesianos, leibnizianos e wolffianos, temia que a ciência pudesse perder algo de sua dignidade, se fosse expressa num tom ameno, solícito e alegre... travestiu seus pensamentos numa linguagem forense cortesmente arrefecida. Aqui o filisteu se revela por inteiro... Kant não era um gênio... E causou muitos danos com seu estilo pesado... surgindo entre nós a crendice de que não se é filósofo se se escreve bem* (pp. 91-92).

²⁴ Jonathan Israel, *LES LUMIÈRES RADICALES*, p. 259.

²⁵ Sugerimos aleatoriamente algumas entradas: AURORA, I, aforismo 80, *O cristão compassivo: o reverso da compaixão cristã pelo sofrimento do próximo é a profunda suspeita de toda alegria do próximo, de sua alegria em tudo o que quer e pode*. Outras entradas: AURORA, livro II; o Capítulo 2 de HUMANO, DEMASIADO HUMANO; o Livro III da GAIA CIÊNCIA; a passagem 22 da Segunda Dissertação da GENEALOGIA DA MORAL; o terceiro Capítulo de ALÉM DO BEM E MAL – e por aí vai...

existe apenas no interior dos Estados nacionais, na medida em que neles sua energia e superior inteligência, o seu capital de espírito e de vontade, acumulado de geração em geração em prolongada escola de sofrimento, devem preponderar numa escala que desperta inveja e ódio, de modo que em quase todas as nações de hoje – e tanto mais quanto mais nacionalista é a pose que adotam – aumenta a grosseria literária de conduzir os judeus ao matadouro, como bodes expiatórios de todos os males públicos e particulares²⁶.

Encontramos as sonoridades antecipatórias dessa passagem na Proposição 46 da Parte III da *ÉTICA* – com ênfase na flutuação e ambivalência própria aos regimes afetivos trans-individuais. Mas não menos votadas a indicar um problema que lançaria a Europa em um devir suicidário, após Nietzsche – além de servir de caução ao etnocentrismo colonialista:

Se alguém foi afetado, de alegria ou de tristeza, por um outro, cujo grupo social ou nacional é diferente do seu, alegria ou tristeza que vem acompanhada, como causa, da idéia desse outro, associada à designação genérica desse grupo, ele não apenas amará ou odiará esse grupo, mas também todos os que pertencem ao mesmo grupo²⁷.

De uma seqüência a outra, porque não podemos enlaçar aqui o Nietzsche que afronta a cultura de seu tempo, gestante do *ovo da serpente* do pan-germanismo, que conclui achar-se diante de um alemão quando se queria um grego²⁸, ao Spinoza cidadão da República Holandesa, *Jerusalém do Norte* e refúgio de todas as heterodoxias?

Em 1893, um ainda jovem Victor Delbos interpretava Spinoza com harmônicos em quase nada distantes de Nietzsche, em sua obra magistral *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans la histoire du spinozisme*²⁹. É forte a tentação de cotejar

²⁶ Aforismo § 475 de HUMANO, DEMASIADO HUMANO. Os grifos são de Nietzsche – aliás, era de se esperar que Nietzsche reivindicasse para si a denominação de *Europeu* e não de *alemão*, o que ele não cessou de fazer.

²⁷ Tradução de Tomaz Tadeu.

²⁸ Gilles Deleuze, *NIETZSCHE E A FILOSOFIA*, 3, 15.

²⁹ Victor Delbos, *LE PROBLÈME MORAL DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA ET DANS LA HISTOIRE DU SPINOZISME* (1893). *Presses de l'Université de Paris-Sorbonne*, 1990. Não caberia aqui um exame deste livro magnífico. Limitamos-nos a enviar o leitor aos breves excertos supracitados, todos extraídos do Capítulo V, com exceção do último, que é do Capítulo IX. Para uma avaliação da importância de Delbos nos estudos sobre Spinoza recomendamos a *Apresentação*, por Marilena Chauí, da edição brasileira de *O ESPINOZISMO*, curso proferido por Delbos na Sorbonne em 1912-1913.

as passagens do mestre francês com inúmeras seqüências de aforismos do pensador alemão: “[...] o sofrimento torna-se mérito, a alegria torna-se falta. O homem sente no prazer uma ameaça por nele ver uma tentação. Ele glorifica sua tristeza, sua impotência; desconfia de si mesmo, dos outros, do mundo; não ousa gostar da vida, por acreditar que ela está envenenada [...]” (p. 102). Ou ainda: “[...] em lugar de desenvolver nossa potência de agir, nós a sentimos limitada e desorganizada; em lugar de nos percebermos na plenitude de nossos atos, nós temos o sentimento de constrangimentos que pesam sobre nós [...]” (p. 107). E mais: “O humilde não se contenta de humilhar a si mesmo; voluntariamente humilha também os outros; e afeta a respeito de si mesmo um desprezo que, se é justificado, deve recair ainda mais pesadamente sobre seus semelhantes [...]” (p.117). “É absurdo maldizer a alegria: ela é boa; é absurdo abençoar o sofrimento, ele é mau” (129). Para terminar: “A moralidade é pois independente de todo cálculo mercenário, como de toda especulação abstrata sobre um objeto transcendente ou sobrenatural: ela é desejo de viver, sob a forma da razão, a vida certa e atual. Mas esta vida, que se compreende e que se põe ela própria, não tem necessidade de se apoiar sobre uma outra existência que, concebida ainda na duração, não acabaria nada, não garantiria nada, não teria da eternidade senão a aparência: é por seu princípio mesmo que ela é eterna.” (p. 187).

Se, como dizia Martial Gueroult, “*Delbos ne se trompe jamais*”, temos aí um antecedente da perspectiva adotada por Gilles Deleuze, ao cunhar a fórmula da *grande identidade* entre os dois filósofos.

Com efeito, eu comecei com livros de história da filosofia, mas todos os autores de que me ocupei tinham do meu ponto de vista alguma coisa em comum. E tudo isso tendia para a grande identidade Spinoza-Nietzsche³⁰.

DELEUZE – LEITOR DE SPINOZA

A fórmula da *grande identidade* não envolve um gosto subjetivo pelas semelhanças biográficas, nem remete a uma tentativa de assimilação forçada de filosofias diferentes – como se apesar de toda diferença houvesse ainda uma identidade essencial oculta –, nem é síntese ou “amálgama de complementaridades”. E não se trata enfim da identidade entre filosofias – mesmo que, objetivamente, encontremos inúmeras

“pequenas identidades” entre elas. A rigor, trata-se de uma identidade entre dois filósofos, afirmada da perspectiva de uma terceira margem, ou perspectiva, que é a própria filosofia de Deleuze³¹. O que está em jogo não é apenas o modo como Deleuze opera com a história da filosofia, mas também a elaboração de sua filosofia – duplo movimento indiscernível³².

É costumeira a objeção de que Deleuze ultrapassaria seus “direitos de intérprete”. Alain Badiou aponta o uso constante do estilo indireto livre – “a indecibilidade assumida do *quem fala?*” – como fonte de surpresa para muitos leitores. Segundo o autor:

[Deleuze trata] a filosofia inteira como memória absoluta destemporalizada. Daí o fato de que o estilo “historiador” de Deleuze seja diagonal em relação à clássica oposição entre história objetivista e história interpretativa [...] Não é arquivo nem hermenêutica” [...] sua filosofia restitui Spinoza, Bergson ou Nietzsche à sua exata eternidade, que não é mais do que aquela da sua *potência*, viva apenas quando se atualiza em um pensamento vivo [...] Trata-se de uma verdadeira criação, que neste século só tem equivalente na montagem historial de Heidegger³³.

É fato que Deleuze emite sua própria voz através das vozes alheias, o que põe em crise as idéias de autenticidade ou influência³⁴. Ele procede à distância das clivagens disciplinares, e, por isso mesmo, ignora dilemas como o da explicação-compreensão, ou do comentário-interpretação³⁵. Não se trata de tomar uma filosofia “como ela é”, ou como se supõe que ela é, para dar uma descrição objetiva e exaustiva de seu discurso de um ponto de vista estático. Em suas monografias de história da filosofia nota-se o cuidado em singularizar os autores, em pensá-los a partir de

³¹ Sobre o tema da “grande identidade”, cf. Pierre Zaoui, op. cit.

³² Como notam vários leitores, entre eles Ovídio de Abreu, que assinala a necessidade de ultrapassar a oposição entre o Deleuze historiador da filosofia e o Deleuze autor, que constrói uma filosofia original. Cf. O. de Abreu, “O PROCEDIMENTO DA IMANÊNCIA EM DELEUZE”, p. 91. Sugerimos ainda Manola Antonioli, op. cit.

³³ Alain Badiou, DELEUZE, pp. 23 e 119.

³⁴ F. Zourabichvili, DELEUZE, UNE PHILOSOPHIE DE L'ÉVÈNEMENT, p. 5-6.

³⁵ Cf. Manola Antonioli supracitada, e os textos de F. Zourabichvili. Enfim, um detalhe biográfico: Deleuze assistiu aos cursos de Martial Gueroult, de quem era um admirador, conforme se nota em sua resenha sobre o volume I do comentário de Gueroult sobre o filósofo – “Spinoza e o método geral de Martial Gueroult”. Cf. François Dosse, G. DELEUZE E F. GUATTARI, BIOGRAPHIE CROISÉE, p. 136.

³⁰ Cf. “SIGNOS E ACONTECIMENTOS”, entrevista de Deleuze a R. Bellour e F. Ewald em 1988.

sua problemática original e da criação conceitual correspondente³⁶. Sua leitura os retira dos escaninhos dos manuais e da administração acadêmica³⁷, devolvendo-lhes a dinâmica de elaboração interna e sua vitalidade crítica³⁸, sem prejuízo do exercício superior das técnicas historiográficas – como é o caso de Spinoza, ao qual dedicou sua tese complementar de Doutorado³⁹:

Foi sobre Spinoza que trabalhei mais seriamente segundo as normas da história da filosofia, mas foi ele quem mais me fez o efeito de uma corrente de ar que o empurra pelas costas a cada vez que você o lê, de uma vassoura de bruxa que ele faz com que você monte. Não se começou a compreender Spinoza, e eu tampouco⁴⁰.

Deleuze instala-se no coração do *elemento vivo* onde se desenvolve uma filosofia – e esta não é redutível a uma combinação doutrinal, a um “sistema” que possa ser determinado segundo seus primeiros princípios e últimas conseqüências. Trata-se, dinamicamente, de *produzir*, em vez de *reproduzir*, o movimento intelectual pelo qual ela se tornou o que ela é – um campo problemático no qual uma filosofia intervém. Daí a seleção do *problema da expressão*, quando aborda Spinoza⁴¹. Daí também o recurso ao conceito de univocidade, para dar conta da originalidade filosófica do “Cristo dos filósofos”.

O *problema da expressão* não é objeto de definição, nem de demonstração em Spinoza – mas o verbo *expressar* comparece em momentos decisivos da ÉTICA, como o que dá movimento e torna viva a arquitetura da obra⁴². A Substância se exprime nos atributos, e cada atributo exprime uma essência. Os atributos se exprimem nos modos – que dependem dos atributos.

³⁶ M. Antonioli, op. cit.

³⁷ Cf. Peter Pál Pébart, “Deleuze tirou a poeira das idéias de Bergson”.

³⁸ Cf. Manola Antonioli, DELEUZE ET L’HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, p. 24-27. Daí a idéia da história da filosofia como trabalho de detetive e de retratista, conforme é dito em DIFERENÇA E REPETIÇÃO e O QUE É A FILOSOFIA?

³⁹ SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L’EXPRESSION. Por razões editoriais de toda ordem, esta é única obra de Deleuze ainda não publicada em português e no Brasil.

⁴⁰ DIÁLOGOS, p. 23. Em O QUE É A FILOSOFIA, escrito com Guattari, lemos na página 66: “Spinoza é a vertigem da imanência à qual tantos filósofos tentam em vão escapar. Chegaremos a estar maduros para uma inspiração spinozista?”.

⁴¹ Cf. P. Macherey, “Pensar em Spinoza”.

⁴² Cf. M. Chauí, A NERVURA DO REAL, pp. 813-816 e livro de notas, pp. 77 e 113.

Só há uma substância que tem uma infinidade de atributos, e tudo o que existe são modos desses atributos, modificações (indivíduos) dessa Substância. O atributo é o nervo da *triade* por sua natureza *expressiva*, *afirmativa* – e pela sua importância arquetônica vemos que se o pensamento tem de cuidar de uma origem, esta será muito mais um campo de afirmação (ou de *consistência*) do que de um *fundamento* das coisas. Com isso, Spinoza abre a possibilidade de *pensar de outra forma*.

Se a substância não é anterior, nem logicamente nem cronologicamente, aos seus atributos: a causa não precede seus efeitos; o todo não precede suas partes, nem a unidade precede a divisão. A substância é “sua” diversidade infinita; ela se realiza na sua diversidade e em nada além do seu próprio processo de sua autoprodução, sem começo nem fim (além de qualquer finalismo, sem objetivos ou direção), segundo a infinidade de seus atributos. Spinoza é o pensador de um universo composto de essências singulares, que são por sua vez compostas ou componentes de combinações de essências singulares, e assim ao infinito. E conhecer Deus é conhecer as coisas singulares. Com isso se efetua a crítica das teorias da significação e da representação de fundo teológico, enraizadas na noção de Criação. Essas teorias supõem uma hierarquia do ser, segundo a qual o termo original, aquele que é representado, é mais real que o segundo termo que o representa. Este segundo termo deve ser considerado como derivado ou secundário, e seu grau de realidade é menor do que aquilo ele significa⁴³.

A noção de expressão, além do alcance ontológico, diz respeito também ao conhecimento, pois as idéias são *expressivas* e o conhecimento é *expressão da coisa* no entendimento. A idéia não é apenas representação, mas é dotada de uma potência e produtividade própria. Por fim, a *expressão* permite fundar a univocidade do Ser: os atributos são *formas unívocas* que não mudam de natureza quando se dizem do ser infinito e dos modos finitos – são *formas comuns* e portanto não há hierarquia entre os seres – e as coisas diferem pelo seu grau de potência ou *intensidade*.

A metafísica medieval e moderna, quando atribui um conteúdo positivo à imanência, em oposição à transcendência costumava designar por imanência a interioridade deste mundo, enquanto a transcendência indicava uma ordem superior, distinta e separada, da Criação. O debate concernente à natureza do ser, se ele é equívoco, análogo ou unívoco, envolvia, portanto,

⁴³ Warren Montag, “MODERNIDADE DE SPINOZA”.

questões políticas, porque teológicas, e manifestava a preocupação de combater a heresia e salvaguardar a transcendência divina e também política – pois não eram as questões metafísicas que levavam os homens à fogueira⁴⁴.

Dizer que o ser é equívoco significava dizer que o ser se diz em vários sentidos, ou ainda, que o ser se diz em vários sentidos do que ele se diz, ou ainda que o ser se diz de qualquer coisa. O ser se enuncia em vários sentidos daquilo de que ele se enuncia: uma mesa não é da mesma maneira que um animal, que por sua vez não é da mesma maneira que um homem, que por sua vez não é da mesma maneira que Deus etc., portanto, há vários sentidos de ser. Os defensores da equivocidade diziam que esses diferentes sentidos da palavra *Ser* não têm medida comum. Isso envolvia uma possibilidade de heresia, quando se levava ao extremo tal posição: a afirmação de que o ser se diz em vários sentidos e que os diferentes sentidos do ser não possuem medida comum, poderia levar a dizer que Deus *não é* e não que ele é, pois o enunciado *ele é* poderia ser dito de qualquer coisa. Uma solução intermediária seria afirmar que a equivocidade implicava uma diferença sem medida comum, tão diferente que é superior ao ser. Os que defendiam a univocidade, por sua vez, diziam que o ser não era equívoco, mas unívoco, que o ser só tem um sentido e se diz em um só e mesmo sentido de tudo de que ele se diz. Mais do que os partidários da equivocidade, que aproximavam-se da heresia, os da univocidade diziam: de tudo o que é, o ser se diz em um só e mesmo sentido, seja de um objeto artificial, de um animal, de um homem ou de Deus.

Entre as duas posições, se instala a ortodoxia dos defensores da analogia, que consideram um escândalo pretender que o ser se diz em um só e mesmo sentido de Deus e de uma pulga – e que certamente concordavam em queimar gente que pensava assim. Mas eles também discordavam dos que diziam que o ser se diz em vários sentidos, mas sem medida comum entre eles – pois pensavam que com essa idéia não haveria mais ordem, mais nada. Então concluíam: o ser é análogo, isto é, o ser se diz em vários sentidos daquilo de que ele se diz, mas esses sentidos têm uma medida comum, regida por relações de analogia. A elaboração de uma teoria da analogia iria se apoiar não em similitudes, percebidas ou imaginadas, mas em uma analogia de proporção: o ser se diz em vários sentidos,

esses sentidos não têm medida comum entre eles, mas há uma medida interior, conceitual, por haver um *sentido primeiro* da palavra *ser*. Assim, o ser se diz de vários modos, havendo um sentido primeiro do qual os outros derivam. Mas o problema persiste, já que a substância primeira não era unívoca, ela própria não se dizia em um único sentido. Logo, existem analogias de todo o tipo: a substância se dizia em vários sentidos análogos e daquilo que era substância era preciso dizer que algumas eram primeiras e outras segundas – as quais não eram substâncias do mesmo tipo: as substâncias ditas *incompactáveis* eram primeiras em relação às que pereciam, por exemplo. Assim, a analogia de proporção consistia em pensar uma pluralidade de sentidos hierarquizados e ordenados a partir de um sentido suposto como primeiro. Outra forma de analogia se aproxima da analogia matemática, permitindo afirmar que Deus é bom ou formalmente bom, possuindo a bondade na plenitude desta qualidade. Já o homem só possui esta qualidade por derivação, enquanto criatura, sendo secundariamente bom. Assim, a bondade infinita esta para Deus como a bondade finita para o homem. A posição mais difícil e arriscada nesse debate é a da univocidade, que afirma que *o ser se diz absolutamente em um só e mesmo sentido de tudo isso de que ele se diz*. Então, uma cadeira, um homem e Deus são em um só e mesmo sentido – o que possibilita indagar se Deus é material... Os mais cautelosos diziam que o ser é unívoco enquanto ser, metafisicamente, mas que era análogo, ou com vários sentidos, fisicamente. A cautela resultava do radicalismo implicado na afirmação de que não há diferenças entre os sentidos supostos da palavra *ser* – e que o ser se diz em um só e mesmo sentido de tudo o que é, não havendo diferença de categoria, substância ou forma. Se dissermos que as diferenças entre os seres são diferenças de formas, formais, genéricas, específicas, não podemos escapar da analogia, pois as categorias são os gêneros últimos do ser (que se diz de vários modos etc.). No caso da univocidade, temos um pensamento não específico, não genérico, informe, que opera com as diferenças de outro modo, pois se trata de saber se há diferenças e em que consistem, mas do ponto de vista de um ser unívoco. A única diferenciação concebível do ponto de vista de um ser unívoco é a diferença como graduação ou gradação da potência. O grau de potência distingue os seres porque eles realizam um mesmo ser: Deus e seus efeitos diferem pelo grau de potência na realização de um só e único ser – formas, funções,

⁴⁴ Cf. Alain de Libera, *LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE e LA QUERELLE DES UNIVERSAUX*.

espécies, gêneros, tudo isso é secundário, pois podem haver mais diferenças entre dois indivíduos da mesma espécie, do que entre indivíduos que supostamente são de espécies distintas – aqui se trata de saber em quais tipos de agenciamentos um ser é capaz de entrar (cada grau de potência correspondendo a seu poder de afetar e ser afetado etc.). Trata-se de captar a intensidade de cada coisa, pois aqui a potência não mais se distingue do ato, isto é, o poder de ser afetado é e será preenchido necessariamente, em virtude dos agenciamentos nos quais o ser entra – e um grau certo e determinado de potência é sempre necessariamente efetuado, fazendo variar, para mais ou menos, a potência do indivíduo afetado de acordo com seus encontros. Portanto, não há *eminência*, como perfeição superior incomensurável; nem *analogia*, como perfeição não inteligível diretamente, mas só por gradação ou semelhança; nem *equivocidade*, onde a causalidade ou as operações da substância teriam um sentido outro do que há nos modos⁴⁵. A causalidade substancial é eficiente e imanente, e é a única modalidade de causa que há, tanto na substância que produz os modos, quanto entre os modos, que produzem efeitos uns sobre os outros. Pela crítica à eminência, à equivocidade e à transcendência, Spinoza pode conceber que não há superioridade entre os atributos, que nenhum deles é exclusividade do criador, que nenhum deles é marca da imperfeição da criatura: a mesma coisa ou modificação é produzida no atributo pensamento sob o modo da mente, e na extensão sob o modo do corpo. Daí surgem as conseqüências práticas da ética contra a moral tradicional: o corpo não age fazendo a alma padecer e vice-versa, corpo e alma são ativos ou passivos ao mesmo tempo, de acordo com as relações com os outros modos⁴⁶.

Como notou F. Zourabichvili, a ênfase de Deleuze na tese medieval da univocidade do ser “carrega em si a *afirmação da imanência*”, subverte a ontologia e põe em questão o léxico usual da filosofia e a pertinência do uso do vocábulo *ser*⁴⁷. Spinoza também recusa o uso desse léxico, bastando lembrar dos *Cogitata*, além de toda crítica contida na *Ética aos transcendentais*. O caráter decisivo da imanência é que

ela não remete a um objeto, nem pertence a um sujeito. Seu ser é imanente só a si próprio e está sempre em movimento⁴⁸.

Com Deleuze, a univocidade será pensada como síntese imediata do múltiplo: o um não se diz mais *do* múltiplo, senão em vez de este último se subordinar ao um como ao gênero superior e comum capaz de englobá-lo. No final dos anos 60, em *Diferença e Repetição*, Deleuze observa que a substância ainda conserva certa independência em relação aos modos, leitura que sofrerá mutação posterior, quando a teoria dos corpos for vinculada ao *plano de imanência* – como se nota nos textos dos anos 70 e 80⁴⁹. Esse “plano comum de igualdade implicará uma comunicação transversal e sem hierarquia entre seres que apenas diferem” e a medida entre os seres não será mais externa, mas interior a cada um em relação aos seus próprios limites⁵⁰.

Em Nietzsche e a filosofia (1962), por duas vezes Spinoza comparece. Primeiro, por “chamar a consciência à modéstia necessária, e tomá-la pelo que ela é: um sintoma, nada mais do que o sintoma de uma transformação mais profunda e da atividade de forças de uma ordem que não é espiritual”⁵¹. No caso de Deleuze, em vez de imputar um nietzschianismo mais ou menos explícito à sua interpretação de Spinoza, não seria o caso de compreender que é o inverso que se passa? Pois se ambos são aliados na estratégia de *reversão do platonismo* (tema constante das obras de Deleuze dos anos sessenta), cumpre notar a assimilação das forças reativas às forças de conservação, bem como das forças ativas às forças de expansão⁵² – além disso, é de Spinoza

⁴⁸ Cf. Giorgio Agamben, “A IMANÊNCIA ABSOLUTA”, p. 173, nota que a noção de *campo transcendental* em Deleuze não implica uma consciência e “escapa a qualquer transcendente, tanto do sujeito como do objeto”. O *transcendental* separa-se da consciência para se apresentar como uma experiência *sem consciência, nem sujeito*. Daí a fórmula paradoxal de Deleuze: *empirismo transcendental*. Sobre a fórmula paradoxal, cf. F. Zourabichvili, “ONTOLÓGICO E TRANSCENDENTAL”, introdução inédita à edição de 2004 de DELEUZE, UNE PHILOSOPHIE DE L'ÉVÉNEMENT.

⁴⁹ Em particular SPINOZA, FILOSOFIA PRÁTICA, cap. VI e MIL PLATÔS, Platô 10.

⁵⁰ F. Zourabichvili, VOCABULÁRIO DE DELEUZE, verbete “Univocidade do Ser”: *um pluralismo que não fosse ao mesmo tempo um monismo resultaria na explosão de termos esparsos, indiferentes e transcendentais uns aos outros: a diferença, o novo, a ruptura derivariam de um surgimento bruto e milagroso (criação ex nihilo - mas de onde viria a potência desse nihil? E qual seria essa “vin-da”?). Sob esse aspecto, o um da univocidade condiciona a afirmação do múltiplo em sua irreduzibilidade.*

⁵¹ G. Deleuze, NIETZSCHE E A FILOSOFIA, 2, 1.

⁵² Jean-Marie Vaysse, “NIETZSCHE ENTRE HEIDEGGER ET DELEUZE”, p. 217.

⁴⁵ Gilles Deleuze, SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION, Parte I.

⁴⁶ Seguimos aqui o itinerário dos CURSOS SOBRE SPINOZA de Deleuze em Vincennes.

⁴⁷ F. Zourabichvili, “ONTOLÓGICO E TRANSCENDENTAL”: *Deleuze disse e redisse com todas as letras – à la lettre – seu programa: substituição do É pelo E; ou o que dá no mesmo, substituição do ser pelo devir.*

que vem a idéia de um *poder de ser afetado*, questão crucial⁵³:

Mas o que significa dizer que a vontade de potência se manifesta? A relação das forças é determinada em cada caso na medida que uma força é *afetada* por outras, inferiores ou superiores. *Daí se segue que a vontade de potência manifesta-se como um poder de ser afetado*. Esse poder não é uma possibilidade abstrata, é preenchido e efetuado a cada instante pelas outras forças com as quais está em relação [...] Não nos espantaremos com o duplo aspecto da vontade de potência: ela determina a relação das forças entre si, do ponto de vista da gênese e da produção das forças, mas é determinada pelas forças em relação, do ponto de vista de sua própria manifestação. Por isso a vontade de potência é sempre determinada ao mesmo tempo que determina, qualificada ao mesmo tempo que qualifica. Em primeiro lugar, portanto, a vontade de potência manifesta-se como o poder de ser afetado, como o poder determinado da força de ser ela própria afetada. *É difícil, aqui, negar em Nietzsche uma inspiração spinozista. Spinoza, numa teoria extremamente profunda, queria que a toda quantidade de força correspondesse um poder de ser afetado*. Quanto maior o número de maneiras pelas quais um corpo pudesse ser afetado tanto mais força ele teria. Era esse poder que media a força de um corpo, ou que exprimia seu poder. Por um lado, esse poder não era uma simples possibilidade lógica, era a cada instante efetuado pelos corpos com os quais estava em relação. Por outro lado, esse poder não era uma passividade física, só eram passivas as afecções das quais o corpo considerado não era causa adequada. *Se nossa interpretação é exata, Spinoza viu antes de Nietzsche que uma força não era separável de um poder de ser afetado e que este poder exprimia seu poder*⁵⁴.

UM MESMO ESTILO

Um estilo se define por novas maneiras de pensar, de ver, ouvir e experimentar (conceitos, perceptos e afetos). Deleuze desfaz a imagem de um Spinoza austero e ascético, o filósofo “mais abstrato”,

cujo aparato conceitual seria inacessível ao leigo – imagem que negligencia a descontinuidade radical da ÉTICA, que teria ao menos três níveis de estilo, além de não dar conta dos afetos que aí se exprimem. E o encadeamento do fluxo contínuo da *ordine geometrica demonstrata* sistematiza a correção das idéias inadequadas, e das paixões tristes que as acompanham. Os escólios, inseridos na cadeia demonstrativa apresentam outro estilo, *quase são escritos em outra língua* – são ostensivos, polêmicos e denunciam os déspotas, os sacerdotes, os *philosophis* e todos aqueles que vivem da tristeza. Por fim, na Parte V da ÉTICA, vida e filosofia, afeto e conceito, alegria e razão são inseparáveis – parte da obra na qual o pensamento é medido segundo critérios físicos, como a *velocidade*⁵⁵.

Para além da imagem dogmática à qual sua filosofia parece aderir exteriormente (pela suposição de uma afinidade natural do pensamento e do verdadeiro, pelo modelo de uma verdade preexistente ao ato de pensar). Spinoza elabora em seu plano uma imagem paradoxal do pensamento sem imagem, de um pensamento que não sabe previamente o que significa pensar, e que retorna incessantemente ao ato que o engendra (o corte do caos) incluindo aí as tentativas e as alucinações. Spinoza produziu um plano de experiência que implica sua própria redistribuição potencial ao infinito – ele considera apenas o movimento, além de caracterizá-lo de forma acentrada [...] Pensar composições em que os seres não se destacam mais do cenário e da atmosfera, mas são compostos com eles, imediata e originariamente (não amamos alguém separadamente das paisagens, horas e circunstâncias). O afeto nos arranca dos bordões das afecções usuais, e o percepto das esperas e divisões espontâneas da percepção ordinária⁵⁶.

Da ordem geométrica ao aforismo, a imagem do pensamento sem imagem prévia se constitui na vizinhança demoníaca entre o ateu de sistema e o filósofo sem morada.

A forma aforística traz dificuldades: isto porque atualmente não lhe é dada suficiente importância. Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda “decifrado”, ao ser apenas lido: deve ter início então sua interpretação, para a qual se requer uma arte da interpretação. [...] É certo que, a praticar desse modo a leitura como arte, faz-se preciso algo

⁵³ Como nota Pascal Séverac, “LE DEVENIR ACTIF DU CORPS AFFECTIF”: *On peut interpréter l’augmentation de l’aptitude à être affecté comme une ouverture du corps aux affections déterminées par les corps extérieurs. Être un corps apte à être affecté de multiples façons à la fois, ce serait être capable d’être traversé par de multiples affections s’expliquant par les propriétés communes à soi et aux corps affectants. Le devenir actif du corps serait ainsi un devenir sensible, un élargissement de la sensibilité du corps en chacune de ses parties.*

⁵⁴ G. Deleuze, NIETZSCHE E A FILOSOFIA, 2, 11. Grifos nossos.

⁵⁵ Cf. Deleuze, CRÍTICA E CLÍNICA, “SPINOZA E AS TRÊS ÉTICAS”.

⁵⁶ F. Zourabichvili, VOCABULÁRIO DE DELEUZE, verbete “Plano de Imanência”.

que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” – para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um “homem moderno”: o ruminar...⁵⁷

Em Nietzsche, *o aforismo é interpretação e arte de interpretar*, que deve sempre ser lido duas vezes, *ruminado*, pois o pensamento nele se relança e recomeça.

O sentido de um ser, de uma ação, de uma coisa é o objeto do aforismo. Apesar de sua admiração pelos autores de máximas, Nietzsche vê bem o que falta à máxima como gênero: ela só está apta a descobrir motivos e por isso, em geral, ela só se refere aos fenômenos humanos. Ora, para Nietzsche, mesmo os motivos mais secretos não são apenas um aspecto antropomórfico das coisas, mas também um aspecto superficial da atividade humana. Só o aforismo é capaz de dizer o sentido, o aforismo é a interpretação e a arte de interpretar [...] do ponto de vista pluralista, um sentido remete ao elemento diferencial de onde deriva sua significação, assim como os valores remetem ao elemento diferencial de onde deriva seu valor. Esse elemento, sempre presente, mas também sempre implícito e oculto no poema ou no aforismo, é como que a segunda dimensão do sentido e dos valores. É desenvolvendo esse elemento e desenvolvendo-se nele que a filosofia, em sua relação essencial com o poema e com o aforismo, constitui a interpretação e a avaliação completas, isto é, a arte de pensar, a faculdade de pensar superior ou “faculdade de ruminar”⁵⁸.

Quis a fortuna, e certa historiografia de *índole germânica*, que o rótulo de *dogmático* fosse atribuído justamente a essa experimentação da validade de um percurso demonstrativo no qual as verdades não estão prontas, as idéias não estão feitas, e o pensamento é exercício de liberar a potência da inteligência de falsas percepções e de conclusões sem premissas. A fórmula célebre *verum index sui* significa que o critério de validação de uma idéia verdadeira não é extrínseco a ela, pois uma idéia verdadeira não requer um signo externo que a confirme e é imanente ao seu próprio plano de expressão. É esse também o sentido da *ordine geometrico demonstrata* da ÉTICA: a geometria não é um dispositivo formal que assegura de modo infalível o acesso ao verdadeiro, mas uma forma de expressão que permite desdobrar figuras discursivas nas quais a

própria estrutura do real, em seu processo de constituição, se expressa. De fato, a ÉTICA é um hápax que desconcerta, já que seu conteúdo não precede as condições formais de sua expressão, mas ganha sentido na medida em que estas condições operam. Spinoza sabia que sua filosofia era verdadeira por incitar o leitor a experimentar por si mesmo a validade dos seus enunciados – pelo contínuo movimento de gênese de verdades que são necessárias porque só encontram sua consistência na medida em que são encadeadas, e demonstradas⁵⁹. Quem sabe, igualmente *ruminadas* – como experiência efetiva da potência de pensar, da inteligência, da autonomia, de um pensamento que não sabe antecipadamente o que significa pensar, nem o que pode o pensamento.

Spinoza descobre a autonomia. [...] Trata-se de uma autonomia naturalista, humanista e racionalista: progressivamente destacada da tradição de subordinação a Deus – ela não é autonomia sem Deus, mas autonomia em Deus, concebido como a Natureza, o ser infinito do qual somos cada um uma de suas partes, ou modos. Nesse sentido é infinitamente mais rica e rigorosa do que a autonomia que será exaltada pelo Romantismo e pela *Aufklärung*⁶⁰.



⁵⁷ F. Nietzsche, GENEALOGIA DA MORAL, prólogo, 8.

⁵⁸ G. Deleuze. NIETZSCHE E A FILOSOFIA, I, 13.

⁵⁹ P. Macherey, “LER A ÉTICA DE SPINOZA”.

⁶⁰ B. Rousset, LA PERSPECTIVE FINALE DE L’ÉTHIQUE ET LE PROBLÈME DE LA COHÉRENCE DU SPINOZISME. p. 238.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, O. O procedimento da imanência em Deleuze. *Alceu*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, jul-dez. 2004. Disponível em <http://publique.rdc.puc-rio.br/revistaalceu/media/alceu_n9_abreu.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.

AGAMBEN, G. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, Eric (org.). *Deleuze, uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. [Versão em espanhol disponível em <http://www.freewebtown.com/polis_contemp/deleuze_vida_filosofica.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008].

ANTONIOLLI, M. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Kimé, 1999.

BADIOU, A. *Deleuze, o clamor do ser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CANDIDO, A. O portador. In: NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CHAUÍ, M. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DELBOS, V. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans la histoire du spinozisme (1893)*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1990.

DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Cursos em Vincennes 1978-1981*. Disponível em <http://www.webdeleuze.com/php/liste_texte.php?groupe=Spinoza>. Acesso em: 26 jul. 2008.

_____. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

_____. Signos e acontecimentos. *Magazine Littéraire*, Paris, n. 257, set. 1988. Disponível em <http://geocities.yahoo.com.br/polis_contemp/dossie_deleuze_textos/signos_acontecimentos.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.

_____. Spinoza e o método geral de Gueroult. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 4, out/dez. 1969. Disponível em <http://www.freewebtown.com/polis_contemp/GD_Spinoza_Gueroult.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.

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

DOSSE, F. G. *Deleuze e F. Guattari, biographie croisée*. Paris: La Découverte, 2007.

FAYE, J. P. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Armand Colin, 1997.

_____. *Le vrai Nietzsche, guerre à la guerre*. Paris: Hermann, 1998.

GUEROULT, M. *Spinoza. V. I, Dieu*. Paris: Aubier, 1968.

HEINE, H. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

ISRAEL, J. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford UP, 2001. [Trad. francesa: *Les lumières radicales*. Paris: Éditions Amsterdam, 2005].

JANZ, C. P. *Nietzsche Biographie*. Tome II. Paris: Gallimard, 1984.

LIBERA, A. de. *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 1995.

_____. *La querelle des universaux*. Paris: Seuil. 1996.

LIVERI, G. T. *Nietzsche e Spinoza*. Roma: Armando, 2003.

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza - La première partie*. Paris: PUF, 1998.

_____. Ler a Ética de Spinoza. *Groupe de recherches spinozistes*, Paris, 6/11/1998. Disponível em <http://www.freewebtown.com/spinoza/macherey_ler_etica.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.

_____. Pensar em Spinoza. **Magazine Littéraire**, Paris, n. 257, set. 1988. Disponível em <http://geocities.yahoo.com.br/polis_contemp/dossie_deleuze_textos/Macherey_pensar_em_Spinoza.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.

MALAMUD, B. **O faz tudo**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

MONTAG, W. Modernidade de Spinoza. **Magazine Littéraire**, Paris, n. 370, Nov. 1998. Disponível em <http://www.freewebtown.com/spinoza/montag_modernidade.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.

NEGRI, A. **Anomalia Selvagem**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Obras Incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PÉLBART, P. P. Deleuze tirou a poeira das idéias de Bérghson. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, Domingo, 15 de outubro de 2000. Disponível em <http://br.geocities.com/polis_contemp/peter.html>. Acesso em: 26 jul. 2008.

ROUSSET, B. **La perspective finale de l'Éthique**. Paris: Vrin, 1968.

SÉVERAC, P. Le devenir actif du corps affectif. **Astérion**, Lyon (França), n. 3, set. 2005. Disponível em <<http://asterion.revues.org/document158.html>>. Acesso em: 26 jul. 2008.

SOUSA DIAS. **Lógica do acontecimento – Deleuze e a filosofia**. Porto: Afrontamento, 1995.

SPINOZA, B. **Ética-Ethica**. Edição Bilingüe Latim-Português. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VAYSSE, J.-M. Nietzsche entre Heidegger et Deleuze. In: _____. (ed.). **Technique, monde et individuation – Heidegger, Simondon, Deleuze**. Paris: OLMS Verlag, 2006.

_____. **Totalité et subjectivité, Spinoza dans l'idealisme allemand**. Paris: Vrin, 1994.

VERNIÈRE, P. **Spinoza et la pensée française avant la révolution**. 2 v. Paris: PUF, 1954.

ZAC, S. **Spinoza em Alemanha**. Paris: Méridiens Klincksieck, 1989.

ZAOUI, P. La “grande identité” Nietzsche-Spinoza, quelle identité? **Philosophie**, Paris, n. 47, 1995.

ZOURABICHVILI, F. **Deleuze, une philosophie de l'événement**. Paris: PUF, 1994 [2. ed. 2004]

_____. Deleuze et Spinoza. In: BLOCH, O. (ed.). **Spinoza au XXe siècle**. Paris: PUF, 1993.

_____. **Ontológico e transcendental**. [2004]. Disponível em <http://www.freewebtown.com/spinoza/Zourabichvili_ontologico_transcendental.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.

_____. **Vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

