

revista trágica



estudos de filosofia
da imanência

Publicação do Grupo de Pesquisa “Spinoza & Nietzsche: Estudos de Filosofia da Imanência” (SpiN), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ), do Grupo de Pesquisa “Deleuze: Filosofia Prática”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF), e do Grupo de Pesquisa “Humanismo”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ).

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Reitor: Roberto Medronho

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Diretor: Fernando Santoro

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora: Carla Francalanci

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Reitor: Roberto de Souza Rodrigues

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Diretora: Flávia Braga Vieira

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Francisco José Dias de Moraes

Universidade Federal Fluminense

Reitor: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

Diretora: Flávia Mateus Rios

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora: Mariana de Toledo Barbosa

Editores Responsáveis / Editors-in-Chief

André Martins, UFRJ

Danilo Bilate, UFRRJ

Mariana de Toledo Barbosa, UFF

Editores Associados / Associated Editors

Ádil Bulkool Bernstein, UFF

Caio Hoffmann Cardoso Zanon, UFF

Daniela Magioli Ferreira da Silva, UFF

Letícia Conti Decarli, UFF

Ronaldo Pelli, UFRJ

Conselho Científico / Scientific Advisors

Antônio Edmilson Paschoal (UFPR), Bertrand Binoche (Université de Paris I – Panthéon- Sorbonne), Clademir Araldi (UFPEL), Ernani Chaves (UFPA), Fernando Dias Andrade (UNIFESP), Gilvan Fogel (UFRJ), Guillaume Sibertin-Blanc (Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis), João Constâncio (Universidade Nova de Lisboa), José Nicolao Julião (UFRRJ), Maurício Rocha (PUC-RJ), Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO), Olímpio José Pimenta Neto (UFOP), Oswaldo Giacoia Jr (Unicamp), Rosa Maria Dias (UERJ), Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP), Scarlett Marton (USP), Tereza Cristina B. Calomeni (UFF), Vania Dutra de Azeredo (UNIRIO)

Sumário

Artigos - Varia

O locus do pensamento político em Nietzsche Alice Ferreira Rodrigues Dias	01
Paradoxo e delírio: vislumbres de uma evolução transversal no pensamento de Gilles Deleuze Ivan de Oliveira Vaz	22
Sobre a oposição deleuziana entre Estado e liberdade nos pensamentos de Nietzsche e Spinoza: uma breve leitura crítica de <i>Nietzsche e a filosofia</i> Gabriel Jacobina Marques	40
La méthode herméneutique de Spinoza appliquée à l'interprétation de l'œuvre d'art visuel Leon Farhi Neto	52
Foucault, 1984: a coragem de <i>A coragem da verdade</i> Maria Cristina Franco Ferraz	70
Da civilidade pueril à semente de crápula: um ensaio entre o homem e a alteridade radical Edson Augusto de Souza Neto	80
Do pessimismo prático à morte racional: a viagem a Sorrento à luz do suicídio Lucas Pires Ramos	101
A individuação spinozista: à luz das noções de intensidade, relação e parte extensiva Arion Keller	117
Materialismo e metafísica imanente em Schopenhauer André Henrique M. V. de Oliveira	144
A chaga e o fármaco: relativismo e perspectivismo em Merleau-Ponty e Viveiros de Castro João Paulo Urdiatti Barbieri	157
<i>Traduções</i>	
A revolução cartesiana e o conceito spinozista de substância Léon Brunschvicg	175
Tentativas modernas de um substituto da religião: cap. VI Helene Druskowitz	210
O cinema, a avó e a girafa Félix Guattari & Abraham Segal	222



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.65197>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

O *locus* do pensamento político em Nietzsche

The locus of political thought in Nietzsche

Alice Ferreira Rodrigues Dias  

Doutora em Filosofia pela UFPR.

Docente do Programa de Ciências Humanas da Universidade Federal do Oeste do Pará. Pará, Santarém, Brasil.

Contato: dias.alicefr@gmail.com.br

Resumo: O objetivo desse artigo é avaliar as bases sobre as quais se erguem as crenças de que Nietzsche seria antipolítico, apolítico, suprapolítico ou politicamente reacionário a partir da análise e cotejamento de diferentes argumentos e critérios utilizados por estudiosos. A hipótese considerada é a de que existe uma dimensão política na filosofia de Nietzsche e que esta não pode ser dissociada de sua filosofia. Concluímos que (1) o uso indiscriminado de diferentes sentidos possíveis para a ideia de político é responsável pela má compreensão acerca do *locus* do pensamento político em Nietzsche; (2) existe uma dimensão política na filosofia de Nietzsche construída a partir da contraposição aos valores socrático-cristãos.

Palavras-chave: Nietzsche. Política. Antipolítica. Apolítica.

Abstract: The objective of this article is to evaluate the foundations on which beliefs about Nietzsche being antipolitical, apolitical, suprapolitical, or politically reactionary are based, through the analysis and comparison of different arguments and criteria used by scholars. The considered hypothesis is that there is a political dimension in Nietzsche's philosophy that cannot be dissociated from his philosophy. We conclude that (1) the indiscriminate use of different possible meanings for the idea of "political" is responsible for the misunderstanding regarding the locus of political thought in Nietzsche; (2) there is a political dimension in Nietzsche's philosophy constructed from the opposition to Socratic-Christian values.

Keywords: Nietzsche. Politics. Antipolitics. Apolitics.

Introdução

O tema político em Nietzsche é um tabu mesmo dentre comentadores sérios e proeminentes. De acordo com Paschoal, “tal interdição se fortalece, [...] por conta de más interpretações que produziram mal-entendidos, ou, ainda, de intérpretes mal-intencionados que ligaram o pensamento de Nietzsche a finalidades totalmente alheias à sua filosofia”¹. Decorrente ou não desse tabu², verifica-se, no meio especializado, um considerável número de intérpretes que apresentam Nietzsche como antipolítico, apolítico ou suprapolítico³. No outro extremo, por sua vez, há uma corrente interpretativa que vê o filósofo como defensor de uma política aristocrática de homens superiores⁴.

Em suma, ou o filósofo é posto como um opositor contumaz da política, ou como alguém que passa ao largo dela, ou, ainda, como um defensor de valores políticos reacionários, mas raramente como um filósofo capaz de fornecer instrumentos válidos para a compreensão dos valores políticos da atualidade, bem como para sua superação. Dentre os raros intérpretes que defendem a centralidade do tema político em Nietzsche, Giacóia Jr., em estudo sobre o estatuto e a função do conceito nietzscheano da grande política, assevera “que a política não pode ser tomada como um problema marginal, excrecência de pouca relevância, quando não como uma aberrante *vexata quaestio* no interior do programa crítico nietzscheano”, mas sim como um “precioso fio de Ariadne que, mesmo que por atalhos e veredas labirínticas, pode nos guiar em direção aos problemas fulcrais da filosofia desse pensador”⁵. Martins, por sua vez, ressalta a indissociabilidade entre a visão estética e a vida política, presente em toda a obra do filósofo alemão, desde os primeiros escritos filológicos e filosóficos. De acordo com o intérprete, se a arte é, em Nietzsche, “intrinsecamente e inevitavelmente política, é porque nela e por ela está em jogo a liberdade do indivíduo ou sua escravidão”⁶.

Nesse artigo buscamos defender que Nietzsche pensa o político por uma perspectiva filosófica, por isso a presença de críticas relativas a práticas políticas de seu tempo, em algumas passagens de sua obra, e certo dar de ombros, em outras, não o torna, filosoficamente, antipolítico, suprapolítico ou reacionário. Não é do interesse do filósofo pensar o mundo como governante ou como membro de partido político, e é anacrônico atribuir a ele a postura de um cientista político.

A demonstração parte de um breve *status quaestionis* acerca da polêmica presença do tema político na obra do filósofo e, em seguida, é realizada a distinção de três perspectivas para o que se chama, genericamente, dentre os especialistas, por político em Nietzsche. Por fim identificamos o *locus* do pensamento político do filósofo.

¹ PASCHOAL, A. *Apresentação*, p. 11.

² Cf. MONTINARI, M. *Interpretações nazistas*.

³ Dentre um vasto número de intérpretes com esse posicionamento, citamos, como exemplo, BROBJER, T. *Política*; VIESENTEINER, J. *A grande política em Nietzsche*.

⁴ Tem como seus principais expoentes Ansell-Pearson, Fredrick Appel e Don Dombowsky.

⁵ GIACÓIA Jr., O. *Introdução*, p. 8.

⁶ MARTINS, A. *Política e estética em Nietzsche: a experiência estética na crítica nietzschiana das leituras gregas da tragédia*, 2011, p. 55.

1. *Status quaestionis* do tema político em Nietzsche

Ao longo do século XX as interpretações do tema político em Nietzsche se mostraram tão divergentes entre si quanto numerosas: Theodor Adorno⁷, por exemplo, ressaltou o potencial emancipador de suas críticas aproximando-o do pensamento de esquerda; Robert Holub esclareceu os motivos da popularidade de Nietzsche dentre os anarquistas; houve ainda aqueles que o relacionaram com o liberalismo político de John Rawls⁸. No entanto, no meio especializado, prevalece, nesse mesmo período, a defesa da ausência de intenção política nos escritos de Nietzsche, tal como em Walter Kaufmann, o principal tradutor das obras do filósofo nos Estados Unidos.

Com a conclusão da primeira versão da edição crítica da obra de Nietzsche, por Colli e Montinari, em 1980, novas abordagens sobre o tema da política foram suscitadas, devido ao esclarecimento de que seus últimos fragmentos póstumos eram relativos ao tema da grande política. Somente a partir desse momento que o conceito de grande política⁹ passa a receber atenção por parte dos intérpretes de Nietzsche.

Nesse contexto, de trabalhos produzidos por especialistas em Nietzsche pós edição crítica de Colli e Montinari, que se destaca uma vertente de intérpretes de língua inglesa que traduz a ideia de grande política como defesa de uma política aristocrática radical de fundo maquiavelista, sendo seus mais proeminentes interlocutores Ansell-Pearson, Fredrick Appel e Don Dombowsky. De acordo com Vilas Bôas a “dimensão do destaque alcançado por essa corrente de leitura ‘aristocrático-maquiavélica’ de Nietzsche pode ser avaliada pelo espaço notável que conseguiu conquistar em publicações internacionais de nível elevado”¹⁰, como é o caso das publicações no periódico internacional *Nietzsche-Studien*. Esse alcance privilegiado transbordou para os países de língua portuguesa, tendo sido, no nosso caso, a obra de Ansell-Pearson, intitulada *Nietzsche como pensador político*, a primeira obra, sobre a temática da política em Nietzsche, publicada no Brasil. Nesta obra Ansell-Pearson defende que a dimensão política da obra do filósofo, diferentemente da dimensão filosófica, não serve aos nossos propósitos porque “o pensador apoiaria abertamente o emprego da violência e a prática da escravidão por parte de uma aristocracia de homens superiores”¹¹.

Por outro lado, e a despeito da mencionada revelação feita pela edição crítica de Colli e Montinari, de que os últimos fragmentos póstumos escritos por Nietzsche eram relativos ao tema da grande política, e, do decorrente interesse, dentre os intérpretes, sobre o tema, o posicionamento de Walter Kaufmann não deixou de ser reeditado pelo sueco Thomas Brobjer, intérprete hodierno de Nietzsche que continua a entender o filósofo alemão como um pensador apolítico. De acordo com Brobjer, a “perspectiva de Nietzsche [...] foi ambicionada tanto pessoal e filosoficamente quanto culturalmente, e

⁷ Cf. *Mínima moralia*.

⁸ Cf. SIEMENS, H. *Nietzsche e a sociofisiologia do eu*.

⁹ Cf. VILAS BÔAS, J. *Nihilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*; GIACÓIA Jr., *Introdução*.

¹⁰ VILAS BÔAS, J. *Nihilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*, p. 23.

¹¹ Ibidem, p. 24.

apenas muito raramente meditada politicamente”¹². O intérprete não deixa abertura possível para a hipótese de Nietzsche como pensador político e corrobora seu posicionamento afirmando que o próprio Nietzsche “se autointitulou o último ANTIPOLÍTICO alemão”¹³. Brobjer busca também na biografia do filósofo argumentos para a sustentação de sua tese ao afirmar que Nietzsche foi apresentado por Ritschl à Universidade da Basileia como alguém que não é de natureza política¹⁴ e, em seguida, busca fortalecer sua linha de raciocínio ao mencionar a facilidade com que o então filólogo abandonou voluntariamente sua cidadania prussiana ao se mudar para Basileia, permanecendo até o fim de sua vida sem cidadania reconhecida.

A única exceção ao antipolitismo de Nietzsche, no entendimento de Brobjer, estaria presente em *O nascimento da tragédia*, “um tempo no qual ele estava politicamente muito mais envolvido do que em qualquer outro, por exemplo, anos mais tarde, quando de sua vida adulta”¹⁵. Ainda assim, o intérprete promove uma reviravolta ao afirmar que ao se levar em conta a influência de Wagner, homem politicamente engajado, *O nascimento da tragédia* “é incrivelmente uma obra apolítica”¹⁶, e que a indiferença política de Nietzsche, “se não uma inimizade contra a política”¹⁷ só se torna patente ao escrever *David Strauss, o confessor e o escritor*, momento em que começa a se entender como um extemporâneo. De acordo com o intérprete, tal inimizade em relação à política teria sido “o motivo central para a escolha deste termo, extemporâneo”¹⁸.

Brobjer sobrevoa a obra de Nietzsche com o intuito de demonstrar, por meio da citação de diversos trechos, que é permanente, em sua filosofia, a negação do político, desde *O nascimento da tragédia*, passando pelas quatro *Considerações Extemporâneas*, *Humano, demasiado humano*, *Assim falou Zaratustra*, *Além de bem e mal*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo*, *Ecce Homo* e fragmentos póstumos selecionados entre 1876 e 1888-9. Sem a intenção de levar à exaustão a descrição da tese e da argumentação do intérprete, citamos alguns dos mencionados trechos: “Toda filosofia que se volta, por meio de algum acontecimento político, para o problema da existência ou que acredita [tê-lo] resolvido assim não passa de uma filosofia de galhofa e filosofia de desejos (*Spaass- und Afterphilosophie*)”¹⁹, da primeira metade da década de 1870; referindo-se ao espíritos livres na segunda metade da década de 1870: “Não se deve empenhar em política”²⁰; em meados da década de 1880 afirma que “existem várias coisas contra as quais eu não encontrei necessidade de falar: é autoevidente que [...], para mim, todos os partidos políticos são recrimináveis”²¹. Por fim, o não menos revelador fragmento:

O devaneio político [...] é, acima de tudo, TORNAR TUDO MUNDANO (Verweltlichung), uma crença no *mundo* e um extirpar-o-sentido do ‘além’ e do ‘aquém-mundo’. Sua meta é o bem-estar do

¹² BROBJER, T. *Política*, p. 453.

¹³ Ibidem, cita KSA 14: 472.

¹⁴ Ibidem, cita carta localizada em KGB I/4: 548.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, cita *Considerações Extemporâneas III*, 2, KSA 1: 409.

²⁰ Ibidem, cita *Fragmento póstumo* 1976, 19[77].

²¹ Ibidem, cita *Fragmento póstumo* 1885-86, 2[180].

efêmero indivíduo (*desflüchtigen Individuums*) [...]. Minha doutrina diz: viver assim, de modo que tenha que *desejar* viver novamente, é a tarefa²²

Com essas citações Brobjer não quer defender que Nietzsche não tenha escrito, eventualmente, sobre questões políticas, mas que “esse não era, sem dúvida, seu principal interesse”²³. Sobre a concretude da expressão e do conteúdo da grande política na obra de Nietzsche, Brobjer ruma à desqualificação:

Em sentido politicamente superior encontra-se o chavão ‘grande política’. Entretanto, essa expressão é problemática por seu caráter vago (*Vagheit*), o que induz a livres interpretações sobre o seu significado e o seu conteúdo. Quando se estuda o que Nietzsche disse sobre a grande política e em qual contexto ele disse isso, remanesce pouca – tanto mais política – substância. A expressão ocorre mais ou menos uma dúzia de vezes na obra de Nietzsche, duas vezes de modo crítico e neutro, na maior parte referindo-se à política alemã de seu tempo, à qual, vista como um todo, Nietzsche jamais mostrou apoio. Apenas em duas passagens ele procede de modo consoante ao conceito (respectivamente, nas últimas linhas de JGB 208 e em EH, *Por que sou um destino* 1); no entanto, não é claro se a expressão ultrapassa o político, em sentido habitual, e/ou empresta sentido a algo que não fica absorvido no vocábulo transvaloração de todos os valores. Também o *status* de suas tardias anotações póstumas (NF 1888-89, 25[1]) e de suas cartas que remetem a esse contexto não é claro; ambos os textos revelam nitidamente traços da loucura que estava prestes a acometê-lo²⁴

Para o intérprete supracitado, a ideia de grande política em Nietzsche pode ter, com boa vontade, duas interpretações: 1) espiritual/cultural referindo-se à transvaloração de todos os valores, o que inclui sua luta contra o cristianismo; 2) Fisiológica, referindo-se à reelaboração do domínio fisiológico de forma a se tornar uma opção para a política. No entanto, Brobjer duvida, especialmente, da segunda possibilidade de interpretação, alegando que Nietzsche valoriza as questões culturais em detrimento das questões políticas. Para tal respalda-se em CI, “O que me dista dos alemães 4”, num trecho em que o filósofo opõe Estado e cultura e afirma que o que é grande culturalmente é antipolítico.

Dois anos após a publicação da obra *Léxico de Nietzsche* no Brasil²⁵ contendo a mencionada tese de Brobjer como definição do verbete *política* em Nietzsche, João Paulo Vilas Bôas publica *Nihilismo e grande política em Nietzsche*. Nesse trabalho, Vilas Bôas se defronta fundamentalmente com a tese de um Nietzsche apolítico, de Walter Kaufmann, e com a tese de que Nietzsche seria propositor de uma política aristocrática, de homens superiores, com viés escravocrata, carente de legitimidade e oposta às atuais aspirações democráticas da humanidade, defendida por Ansell-Pearson.

Vilas Bôas se contrapõe à Kaufmann e à Ansell-Pearson com a defesa de que há contribuição de Nietzsche para o pensamento político atual. Contra Ansell-Pearson,

²² Ibidem, cita *Fragmento póstumo* 1881, 11[163].

²³ Ibidem, p. 455.

²⁴ Ibidem.

²⁵ A obra *Léxico de Nietzsche*, organizada por Christian Niemeyer, é publicada na Alemanha em 2011 e no Brasil em 2014 pela editora Loyola.

Vilas Bôas aponta para a ausência de aprofundamento e exposição dos critérios de leitura e interpretação da temática política em Nietzsche, além de condenar a “insustentabilidade de uma interpretação da grande política nos moldes de uma proposta política no sentido tradicional”²⁶, sendo esse “sentido tradicional” entendido por Vilas Bôas como os tipos de propostas que visam determinar os “princípios orientadores de um regime organizado de administração social”²⁷. Por último, Vilas Bôas condena o que chama de “solução *deus ex machina*”²⁸, quando Ansell-Pearson recorre a uma espécie de psicologismo para afirmar que, em sua vida madura, Nietzsche acaba por sucumbir ao ressentimento que ele mesmo denuncia em *Assim falou Zaratustra*. O objetivo dessa “solução *deus ex machina*” seria o de justificar, sem qualquer rigor, de acordo com o intérprete brasileiro, os problemas de incompatibilidade entre sua interpretação e algumas passagens da obra do filósofo que não a coadunam.

Diferentemente de Ansell-Pearson, que busca analisar aparições do tema político ao longo de toda a obra de Nietzsche, sem considerar um conceito em específico²⁹, Vilas Bôas adentra no campo político da obra do filósofo pela chave do conceito de grande política, termo que aparece pela primeira vez em *Humano, demasiado humano I* e, em seguida, em *Além do bem e do mal*, *Crepúsculo dos ídolos* e em *Ecce Homo*, totalizando seis aparições nessas quatro obras. A essas aparições Vilas Bôas adiciona os últimos fragmentos póstumos, pois apesar de não haver o registro da expressão *grosse Politik* diretamente, Colli e Montinari, em sua edição crítica de 1980, revelam se tratar de escritos relativos ao tema da grande política.

Visto que é através do conceito de grande política que Vilas Bôas adentra no campo político da obra de Nietzsche, é fundamentalmente por meio desse conceito que o intérprete combate Ansell-Pearson e constrói o argumento de sua tese. A primeira crítica ao intérprete inglês, no que tange a esse conceito, é sobre a maneira errônea com que este conduz o leitor a acreditar que teria havido uma evolução no pensamento político de Nietzsche. O conceito teria o sentido de crítica às práticas políticas de cunho nacionalista e militarista, num primeiro momento, e, a partir de *Além do bem e do mal*, passaria a ter o sentido de projeto político. Vilas Bôas nega tanto que houve uma substituição de sentido de ordem cronológica, quanto que o discurso da grande política seria uma proposta política nos termos de Ansell-Pearson.

Quanto aos diferentes sentidos do conceito em questão, Vilas Bôas identifica, em sua pesquisa filológica, “dois sentidos distintos para a expressão: o de crítica irônica ao *Reich* alemão e o de proposta que emergiria por contraposição às práticas políticas modernas”³⁰. Vilas Bôas procura demonstrar que não há substituição de um sentido pelo outro, mas o uso concomitante de ambos até os últimos escritos do filósofo, meio pelo qual contesta o argumento evolutivo de Ansell-Pearson. Vemos que ambos os

²⁶ VILAS BÔAS, J. P. S. Op. Cit., p. 151.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ O verbete *Politik* ocorre 193 vezes em 161 unidades textuais desde 1864 até 1888 em *Ecce Homo*. Se considerarmos termos afins ou outras palavras do universo da temática política esse número cresce consideravelmente por toda a obra do filósofo. Pesquisa realizada em www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT. Acessado em 9 de janeiro de 2022.

³⁰ Ibidem, p. 152.

intérpretes, Ansell-Pearson e Vilas Bôas, afirmam haver, em Nietzsche, uma proposta política.

Ansell-Pearson verifica, em Nietzsche, uma proposta positiva de política aristocrática, em que uma elite de homens superiores deveria fazer a gestão das forças produtivas através do uso da violência e emprego da escravidão, de modo a manter viva as condições de afloramento dos espíritos livres. Ao mesmo tempo em que identifica a suposta proposta política de Nietzsche, Ansell-Pearson aponta para o fato de que ela não é bem-vinda e que deve ser descartada. Sendo assim, o filósofo alemão teria muito a nos ensinar no âmbito filosófico de seu trabalho, mas o âmbito político deveria ser condenado e descartado. Verificamos que Ansell-Pearson acaba promovendo uma cisão muito parecida com aquela verificada em Brobjer, entre filosofia e política na obra de Nietzsche, apesar de o fazer por outra via.

Para Vilas Bôas há uma dimensão política na obra de Nietzsche, tal como em Ansell-Pearson, mas que não deve ser descartada pelos seguintes motivos: primeiro, porque nega a interpretação de que haveria uma proposta de política aristocrática de fundo escravocrata e com uso ostensivo de violência; segundo, porque vê na proposta de Nietzsche uma importante contribuição para a política atual.

Vilas Bôas se aproxima da perspectiva de Brobjer no que tange à ideia de que o conceito de grande política, em Nietzsche, pode ser interpretado como de ordem espiritual/cultural, referindo-se à transvaloração de todos os valores, principalmente através da luta contra o cristianismo. Apesar da proximidade com Brobjer, ao pensar o conceito de grande política no âmbito espiritual, Vilas Bôas ignora que o fundamento da interpretação de Brobjer se encontra na consideração de um Nietzsche antipolítico, posição que Vilas Bôas condena em Kaufmann.

Ao longo dessa breve trajetória é possível perceber, no meio especializado, a tendência à exclusão do tema político em Nietzsche, seja tornando o filósofo antipolítico, apolítico ou, ainda, estabelecendo uma cisão entre duas supostas dimensões de sua obra, a saber, uma filosófica e a outra política, para, em seguida, propor o abandono desta última. Vilas Bôas é um dos raros especialistas que se opõe, corajosamente, a esse tratamento dado ao pensamento político de Nietzsche, chegando a apontar problemas no sentido do termo político adotado por Ansell-Pearson quando de sua interpretação do conceito de grande política, mas, infelizmente, não insiste nessa pista.

Em nossa hipótese, o calcanhar de Aquiles, na interpretação especialista, está em tratar a ideia do político como um balaio disposto a aceitar todo e qualquer sentido da palavra, sem uma discriminação que favoreça uma interpretação que não seja anacrônica e que não misture comentários sobre práticas políticas partidárias com um olhar filosófico da política, tema fundamental na filosofia desde Sócrates de Platão. Por entender que a reflexão sobre o tema político em Nietzsche depende da distinção dos diferentes sentidos e propósitos do termo, passamos ao próximo item desse artigo.

2. Política como militância, como ciência ou como filosofia: onde localizar a contribuição de Nietzsche?

Com a exposição do *status quaestionis*, pretendeu-se demonstrar que há lacunas e má compreensão dos intérpretes acerca do que chamam, genericamente, por político na obra de Nietzsche e de seu alcance interpretativo. É no interior desse espaço, inexplorado, que agora começamos a construir nosso argumento. Primeiro, vemos a ausência de diferenciação, por parte dos comentadores, entre militância política, investigação empírica da política e política pela perspectiva filosófica. Apesar da interrelação frequente, cada um desses campos apresenta perspectivas muito diferentes do tratamento daquilo que os intérpretes chamam, genericamente, por político.

No escopo dessa demarcação, Renato Janine Ribeiro, no artigo intitulado *Filosofia, ação e Filosofia Política*, trata das proximidades e distanciamentos entre Filosofia, Filosofia Política e Ciência Política. De acordo com o autor, Filosofia e Filosofia Política tem em comum aquilo que as diferencia radicalmente das ciências:

os objetos, ou o mundo em geral, não têm para nós, em Filosofia, o papel legitimador que possuem para as ciências em geral, inclusive as humanas. Elas se legitimam por referência a algo exterior, que explicam, em que interferem. Em nosso caso, como partimos do pensamento, são as compreensões, as fundações do mundo mesmo que entram em jogo³¹

Ribeiro identifica como um dos papéis prioritários da Filosofia, desde a antiguidade, a capacidade de lidar com tempos difíceis, sendo papel constante dos filósofos a construção de formas de pensar o mundo, a si mesmo e/ou formas de pensar saídas para o insuportável. Isso implica, de acordo com ele, a escolha por um tipo de filosofia. As filosofias que elegem a questão do ser ou a teoria do conhecimento estão localizadas no *otium*, que Ribeiro aproxima da *vita contemplativa*. Estas relacionam *otium* e *negotium*³² como um par de oposição. A Filosofia Política não opõe *otium* e *negotium*, diferentemente das filosofias do ser e do conhecimento, mas cria um espaço de interseção entre o *otium* e o *negotium* para, em seguida, ocupar esse espaço filosófico.

A “diferença decisiva entre a Filosofia e a Filosofia Política é, justamente, que o texto de Filosofia Política pede a seu leitor que o torne efetivo”³³. Ribeiro cita alguns autores clássicos do campo da Filosofia Política como Platão, Maquiavel, Hobbes, Rousseau, dentre outros, e afirma que eles tinham em comum o intuito de “tornar carne o seu verbo”³⁴, através de seus leitores, mas certamente de forma extemporânea, já que, como já foi dito, a tarefa de um filósofo político dificilmente encontra penetração no

³¹ RIBEIRO, R. J. *Filosofia, ação e Filosofia Política*, 1998, s/ nº de página.

³² De acordo com Ribeiro, há “um velho recorte, que nos vem pelo menos dos romanos, que é o do *otium* versus o *negotium* [...]. O *otium* é, mais ou menos, a *vita contemplativa*. Não é simplesmente o lazer ou o estar à margem do mundo do trabalho; é, estando à margem do mundo do trabalho manual, poder com isso frequentar o saber, os grandes valores, o conhecimento. Já *negotium* vem da negação do *otium*, antepondo-lhe a partícula negativa *nec*. É misturar-se nos negócios públicos, aceitar o burburinho do mundo, interessar-se pela coisa pública, pela coisa política” (Ibidem).

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

momento em que seu som é ecoado, pois busca mudanças na ordem dos valores, na mudança de perspectiva, sempre tendo em vista a ação e não uma mera vida contemplativa.

De acordo com Strauss e Cropsey, a Filosofia antecede a Filosofia Política, tendo sido Sócrates³⁵ o primeiro filósofo político da história da Filosofia. Sócrates assim foi considerado por Platão, Aristóteles e por toda a tradição da chamada Filosofia Política clássica, por eles fundada. O marco da fundação da Filosofia Política está no abandono do estudo das coisas naturais e divinas em prol das investigações das coisas humanas, a saber:

as coisas justas, as coisas nobres, e as coisas boas para o homem *qua* homem; sempre falou sobre 'o que é piedoso, o que é ímpio, o que é nobre, o que é baixo, o que é justo, o que é injusto, o que é sobriedade, o que é loucura, o que é valor, o que é covardia, o que é a cidade, o que é o estadista, o que é o governo sobre os homens, o que é um homem capaz de governar outros homens' e coisas similares³⁶

Sócrates pressupôs que se o todo consiste em partes distintas, a abertura para a consideração da distinção entre coisas políticas (ou coisas humanas) e não políticas está dada, pelo menos como possibilidade, pois se as coisas da ordem do humano formam em si uma classe, consequentemente podem ser estudadas em si mesmas. O estudo das coisas da ordem do humano, por sua vez, deve ser precedido pelo estudo da sociedade humana, pois, para Sócrates, não há como compreender a natureza do homem se não compreendemos a natureza da sociedade humana.

Não há, no entanto, nessa manobra de Sócrates (de Platão), mera separação entre o estudo das coisas humanas e da natureza, uma vez que o fundador da Filosofia Política comprehende a natureza como forma ou ideia. O que há é o surgimento de uma nova classe de estudo das coisas naturais, ou seja, agora "a natureza ou ideia de justiça, ou direito natural, e sem dúvida a natureza da alma humana ou do homem é mais importante que, por exemplo, a natureza do sol"³⁷.

A primeira alteração desta noção clássica de ciência da política, tal como Aristóteles chamava, ou filosofia política, termos tratados como sinônimos até o início do século XX, ocorre em Maquiavel com a "formulação original do princípio da distinção entre fatos e valores e na atitude metodológica de proceder a um rebaixamento do olhar, de como devemos viver para como vivemos realmente"³⁸. Ainda no contexto dessa alteração, e na esteira de Maquiavel, Hobbes transforma o conceito de poder em conceito essencial da política, porém anulando todo e qualquer sentido perverso que pudesse ter ao transformá-lo em direito natural.

A partir de Hobbes (embora Bacon de certa forma já houvesse antecipado esse movimento), a acumulação de 'poder' (*power, potentia*) por meio da 'cultura' metódica da natureza levada a cabo pela ciência

³⁵ Strauss e Cropsey consideram o Sócrates de Platão.

³⁶ STRAUSS, L. & CROPSEY, J. *Historia de la filosofía política*, p. 15-16.

³⁷ Ibidem, p. 17.

³⁸ VERÇOSA FILHO, É. *Pósfácio - Leo Strauss e a filosofia*, p. 363.

e pela tecnologia, possibilitada, em última instância, pela criação do Estado racional, protetor da vida humana e garantidor da saída do estado de natureza e, portanto, da paz, passa a ser entendida como o prolongamento e de certo modo a condição necessária do direito fundamental de autopreservação, que logo se tornará, em Locke, o direito à autopreservação confortável³⁹

Rousseau protagoniza a segunda alteração ao se rebelar contra a civilização da autopreservação confortável, e isso se dá com a retomada do conceito de natureza, dando-lhe um sentido novo ao entendimento dos antigos, já, em alguma medida, abalado por Maquiavel e Hobbes.

De acordo com esse novo sentido, “o natural por excelência, o fim do ser humano [...] se encontra no começo, nos rudimentos da humanidade, e não, como pensava Hobbes, na saída desse estado promovida pela vontade informada pela paixão da sobrevivência”⁴⁰, ou ainda, como acreditavam os antigos, na “passagem ‘natural’ e necessária para o estado social, no qual o exercício da razão – para os antigos o homem é animal político ou social *porque*, e apenas *porque* é o animal racional, e não o contrário –, e, portanto, a perfeição do ser humano [...] se torna possível”⁴¹. Dessa maneira Rousseau elimina as barreiras que separavam o direito positivo do direito natural e define o direito natural, bem como o homem ao qual se refere, pela liberdade, identificando-a com a vontade geral.

Nietzsche está debatendo com essa longa tradição do pensamento filosófico político que vai de Sócrates ao século XIX, e não com nossos interlocutores do século XX que, de acordo com Strauss, estiveram ocupados fundamentalmente com outras questões, a saber, com o problema do conhecimento e do ser, passando ao largo da dimensão política da filosofia, como é o caso de Bergson, Whitehead, Husserl e Heidegger, por exemplo. Simultaneamente a este afastamento da dimensão política da filosofia, por parte dos filósofos mais proeminentes desse período, o estudo da política foi rapidamente se tornando cada vez mais técnico, migrando, assim, para as ciências sociais na primeira metade do século XX, período das duas Grandes Guerras não coincidentemente.

De acordo com Agesta, em *Filosofia Política*, tradicionalmente, “propõem-se três grandes temas que se relacionam entre si e, às vezes, se sobrepõem”⁴². O primeiro investiga o que é a política enquanto realidade na qual se projeta a vida social do homem, ou seja, poder, luta e realização de um bem público. O segundo trata dos princípios básicos da convivência política, a saber, liberdade e necessidade. Por último temos o grande tema ético, do dever ser, ou seja, aquele que busca prescrever como deve ser a vida política do homem.

Além desses três grandes temas da Filosofia Política, existem inumeráveis subtemas a eles relacionados tais como a reflexão sobre a concepção homogênea ou heterogênea da sociedade, estando a primeira vinculada ao ideal democrático e a segunda ao ideal hierárquico; reflexão sobre o individualismo e o coletivismo; a

³⁹ Ibidem, p. 364.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² AGESTA, L. S. *Filosofia Política*, p. 479.

contraposição do normativismo como fator predominante da configuração da vida política à afirmação existencial das decisões; a questão do dinamismo da ação humana que opõe a concepção estática de estrutura sociopolítica à concepção dinâmica, estando a segunda subdividida em três possibilidades, a saber, como progresso, como retorno de ciclos ou como incerteza.

Ao se definir, por exemplo, a “realidade política como ‘uma atribuição autoritária de valores’ ou como ‘uma ordem vinculatória da convivência’, é claro que essa atribuição ou essa ordem implicam critérios de distribuição e ordenação que são princípios de filosofia política”⁴³ que tem, intrinsecamente, “um conteúdo de valorações éticas, crenças ou afirmações sobre a natureza da convivência política e sua relação com os princípios de uma ordem universal”⁴⁴. Defende-se, no presente artigo, que Nietzsche tem uma visão filosófica da vida política, por isso está preocupado com os princípios e valores que produzem esta ou aquela realidade e não diretamente com o fato político x ou y do cotidiano.

D’Entreves afirma que nem sempre, ao contrário do que se crê, Filosofia Política e ação política apresentam uma integração recíproca, mas sim de clara oposição, pois “pode muito bem acontecer que a crítica filosófica [...] chegue a contestar ou até demonstrar como inúteis seus propósitos”⁴⁵, e é nesse lugar que encontramos Nietzsche, ou seja, como um filósofo que contesta a militância política de seu tempo por saber quais princípios e valores sustentam tal realidade política, bem como por ter clareza que outra realidade só pode ser construída se guiada por outra perspectiva, por outro conjunto de valores, e que isso se dá no registro dos três grandes temas da Filosofia Política e não em atos isolados da política cotidiana, já embebidos pelos valores que devem ser derrubados.

Desdenhar de fatos políticos de seu tempo ou se esquivar de interagir com eles não destitui Nietzsche da dimensão política de sua filosofia ou de sua filosofia política, na medida em que é próprio do filósofo político se ocupar mais com os valores que estruturam e reproduzem tais fatos que com os fatos em si.

Platão, Grócio, Kant, Hobbes e Rousseau não “pretendiam descrever fatos, mas ditar opções, ou propugnar valores; e eles bem sabiam (talvez melhor do que nós) que os valores não se ‘provam’ mas se ‘propõem’, se ‘argumentam’, se ‘ensinam’”⁴⁶, e isso se faz “apelando não somente [...] para as paixões e para o lado irracional do homem, mas também para a sua capacidade de entender e raciocinar, [...] para efetuar as opções, para julgar a realidade política [...] e, se necessário, para rejeitá-la e também transformá-la”⁴⁷. Nietzsche estava claramente em guerra, em maior ou menor grau, enquanto filósofo político, com esses grandes nomes da história da filosofia política e pais de valores modernos aos quais tão veementemente rejeita. Também à Nietzsche interessa propugnar valores, e essa tarefa é tipicamente do filósofo político. É no registro do terceiro grande tema que tem lugar, em Nietzsche, o filósofo do futuro, o filósofo legislador.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ D’ENTREVES, A. P. *Filosofia da Política*, p. 498.

⁴⁶ Ibidem, p. 496.

⁴⁷ Ibidem, p. 498.

Ao não considerarmos a diferenciação entre Filosofia Política, pesquisa científica em política (Ciência Política, Sociologia, Antropologia Política etc.) e militância política, aumentamos potencialmente o risco de cobrar dos filósofos políticos aquilo que não pretendem realizar. Josef Schmid, por exemplo, lamenta que apesar de Nietzsche iniciar, em fins dos anos 1870, um plano próprio com vistas à criação de uma cultura superior, o que inclui a superação da moral vigente, o novo conteúdo não chega a especificar. Ansell-Pearson, pela mesma via, reclama da ausência das condições necessárias para a transformação moral propugnada por Nietzsche:

retomando o diálogo entre Nietzsche e Rousseau, que dá nome ao seu livro, o autor inglês termina afirmando que, no que diz respeito à sua possibilidade de efetivação, a política de Nietzsche seria tão paradoxal quanto a de Rousseau, pois, da mesma forma que na obra do pensador genebrino, as condições necessárias para a realização da transformação moral na humanidade advogada pelo filósofo alemão (a saber: uma ‘cultura trágica’) não existem na sociedade atual⁴⁸

Como solução às queixas de Ansell-Person, Josef Schmid e Brobjer, ofereço a proposta de mudança de perspectiva, pois se é próprio, por definição, que filósofos políticos sejam extemporâneos, a tarefa de um filósofo político dificilmente encontrará penetração quando seu som é ecoado. De um extemporâneo não se pode esperar, tal como Nietzsche chama a atenção de seus leitores, “algo próximo a programas como resultado no final”⁴⁹, e essa cobrança indevida decorre da não diferenciação, por parte dos intérpretes especialistas, entre ciência política, filosofia política e militância política.

3. O filósofo legislador: pela superação do platonismo

Como vimos, o *locus* da filosofia política está na interseção entre o *otium* e o *negotium*, e é nesse sentido que afirmamos que é próprio da filosofia política tornar carne o verbo. Vimos também que filosofia política e ação política se diferenciam, apesar da relação, pois enquanto esta última age na superfície e tendo em vista o curto prazo, a primeira tende a ser extemporânea, pois busca mudanças na ordem dos valores estruturantes, portanto muito mais profundas e a longo prazo.

Com esta preocupação em tornar carne o verbo, Nietzsche afirma, em *Considerações extemporâneas III*, que “é necessário constranger os homens a levá-lo a sério [Schopenhauer], isto é, deixar-se determinar por ele para uma ação”⁵⁰, pois considera “como escrita inutilmente toda palavra atrás da qual não está essa exigência para a ação”⁵¹. Mais de vinte anos depois Nietzsche revalida, em *Ecce Homo*, essas ideias defendidas nas *Extemporâneas*, fazendo, contudo, um significativo ajuste: não seria bem “Schopenhauer como educador” o título mais adequado para a *terceira extemporânea*, mas “Nietzsche como educador”⁵².

⁴⁸ VILAS BÔAS, J. P. S. Op. Cit., p. 55.

⁴⁹ NIETZSCHE, F. *Sobre o futuro de nossas instituições de formação*, “Prefácio”, KSA I.648.

⁵⁰ NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas III*, §8.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, §3.

Em *Considerações extemporâneas III* Nietzsche mostra que sua filosofia é, ao mesmo tempo, pensamento e prática, ocupação com o futuro distante e com o agora. O tipo de filósofo que Nietzsche se propõe a ser não sofre nem de miopia, nem de hipermetropia. Ele é capaz de compreender o presente em seu singular significado e como parte de um todo, de um processo. É sua capacidade de enxergar à distância, tal como uma águia⁵³, que o dá perspicácia para avaliar o presente⁵⁴ no interior de um todo e de um processo, para criticar esse presente⁵⁵ e, em seu ápice, experimentar novos valores. Esses novos valores, tal como sementes lançadas ao vento, em se frutificando, formarão uma nova cultura. Nesse contexto, Nietzsche afirma que os verdadeiros filósofos, “os verdadeiros amigos [da sabedoria] provam através da ação que o amor à verdade é algo terrível e violento”⁵⁶ porque esse experimento pressupõe pôr tudo quanto é válido para o espírito do tempo em perigo, não deixando nada em segurança.

É justamente por causa da dificuldade em operar no âmbito dos valores que Strauss, em *O que é a Filosofia Política*, afirma que “o diálogo platônico sobre política e leis começa com uma conversa [...] longa sobre o vinho”⁵⁷. Platão pretende nos dizer que para enfrentar valores arraigados, tradições sedimentadas, é preciso ousadia, coragem, e o vinho tem o poder de soltar línguas, nos torna jovens, nos “faz decididos, ousados, dispostos a inovar”⁵⁸. Platão utiliza a metáfora do vinho ou do embebedamento para comparar “a filosofia à loucura, o oposto da sobriedade ou moderação; [pois para o filósofo político] o pensamento não deve ser moderado, mas sem medo, para não dizer sem vergonha”⁵⁹.

Nietzsche, por sua vez, como “devoto de Dionísio, encarna como nenhum outro o empenho platônico de potencialização da vida, [...] um Platão que [...] é capaz de reconhecer no vinho, dom de Dionísio, o *phármakon* que facilita [...] ao corpo a aquisição da saúde e da força”⁶⁰. É nesse *locus* da interseção entre *otium* e *negotium*, da ocupação em tornar carne o verbo, que se encontram Platão e Nietzsche, bem como é nesse *locus* que Nietzsche define Platão como interlocutor e como adversário à altura.

O filósofo alemão rompe com a instituição da ideia, ao se opor à crença na dualidade dos dois mundos, e instaura um marco que separa, na história da filosofia, sua própria filosofia, de caráter imanente, e a tradição metafísica⁶¹. No capítulo IV de *Crepúsculo dos ídolos*, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula: história de um erro”, Nietzsche descreve as etapas da filosofia metafísica desde seu surgimento, com Platão, até seu ocaso.

No primeiro aforismo Nietzsche apresenta a “mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente”, aquela que diz: “Eu, Platão, sou a

⁵³ Metáfora frequentemente utilizada por Nietzsche significando visão global, do alto, ampla.

⁵⁴ Em *Considerações extemporâneas III*, aforismos 1 e 2, Nietzsche avalia a ética cristã como intimidadora e enganadora.

⁵⁵ A crítica filosófica de Nietzsche à ética cristã busca perturbar o *status quo*, se livrar do espírito do tempo (Cf. *Considerações extemporâneas III*, §6, §7 e §8).

⁵⁶ NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas III*, §8.

⁵⁷ STRAUSS, Leo. *O que é Filosofia Política?*, p. 18.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, p. 19.

⁶⁰ MORAES, F. *Notas do tradutor*, 2020, p. XXII-XXIII.

⁶¹ Cf. AZEREDO, V. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*.

verdade”⁶². Nesta etapa, o mundo verdadeiro é alcançável pelo sábio, pelo devoto e pelo virtuoso. No segundo aforismo, Nietzsche passa para a segunda etapa do progresso da instituição ideia, quando o verdadeiro mundo passa a ser prometido também “para o pecador que faz penitência”. Nesse momento, tal instituição “se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – [...], torna-se cristã”⁶³. No aforismo seguinte, o filósofo descreve a terceira etapa do progresso da ideia, a kantiana: o “mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo (o velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, [...] königsberguiana)”⁶⁴. O positivismo, em seguida, aparece como o “primeiro bocejo da razão”⁶⁵ e, por fim, a quinta etapa traz a eliminação do mundo verdadeiro, quando tal ideia é tornada inútil. Esta etapa é identificada pelo “dia claro; café-da-manhã; retorno do *bon sens* [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres”⁶⁶.

A instauração do novo marco, da nova filosofia, ocorre na sexta etapa. Nela Nietzsche conclui que ao abolir o mundo verdadeiro, o mesmo se dá com o mundo aparente. Este momento é caracterizado pelo “meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPT ZARATUSTRA [começa Zarathustra]”⁶⁷. O Zarathustra de Nietzsche simboliza a fundação da filosofia imanente. É interessante notar que o filósofo não se limita a criticar a filosofia tradicional, caso contrário o progresso da instituição ideia poderia ser encerrado na quinta etapa, com a descrição de seu ocaso. Para além de um crítico, Nietzsche é o filósofo das marteladas, no sentido da “qualidade dionisíaca desse martelo, que não denota de forma simplista a destruição brutal e cega da cultura niilista instaurada pelo cristianismo, mas sim o caráter indissociavelmente criador e destruidor da práxis própria ao *Versuch nietzscheano*”⁶⁸. O martelo, aqui, evoca o cinzel do escultor. Sua natureza é, então, “afirmativa e só indiretamente, só involuntariamente tem algo a ver com a contradição e a crítica”⁶⁹. Sua tarefa é prescrever, afirmativamente, os novos caminhos da cultura, enquanto um filósofo legislador.

Platão, o representante da mais velha forma da ideia, ao assentar a eternidade fora do tempo e do espaço, cria as condições para julgar o mundo a partir dessa eternidade, colocando-a como propósito a ser seguido. Na etapa cristã Nietzsche aponta para a introdução dos conceitos de pecado, punição e redenção. A etapa kantiana da instituição ideia, por sua vez, salva o verdadeiro mundo, o incondicionado, no domínio da moralidade, reinaugurando, assim, a oposição entre dois mundos, o mundo das coisas em si e o mundo dos fenômenos. No mundo das coisas em si, “o sujeito agente passa a pertencer a uma ordem que se encontra fora do tempo, pois que o tempo, em Kant, sendo

⁶² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro, §1.

⁶³ Ibidem, §2.

⁶⁴ Ibidem, §3.

⁶⁵ Ibidem, §4.

⁶⁶ Ibidem, §5.

⁶⁷ Ibidem, §6.

⁶⁸ WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, p. 421.

⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, O que falta aos alemães, §6.

apenas a condição dos fenômenos, está aquém da coisa em si”⁷⁰. Assim, “Kant cria um reino para além da determinação temporal, no qual a razão não estaria à mercê de qualquer dinâmica do tempo, já que é livre e independente da necessidade natural”⁷¹. Kant atualiza a imputação da responsabilidade (cristã) na ideia da razão atemporal e incondicionada, afastando, assim, qualquer possibilidade de a razão humana estar submetida ou condicionada por uma necessidade natural. No canto de galo do positivismo há o declínio da crença no mundo verdadeiro, porém a crença na ciência e, por consequência, em seus pressupostos, torna esse movimento ainda refém da metafísica, na medida em que ainda se mantém a dualidade travestida em oposição entre verdadeiro e falso.

Em *Crepúsculo dos ídolos* afirma ter percebido “Sócrates e Platão como sintomas de declínio” e que “aquele *consensus sapientiae* [...] em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam”, mas que “em alguma coisa coincidiam fisiologicamente, para situar-se – *ter* de situar-se – negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas”⁷².

Compreendendo ética, um dos três temas formadores da filosofia política, como estabelecimento de valores, compartilhamos da interpretação de Azeredo ao afirmar que o “confronto entre a afirmação e a negação da vida, expresso [...] na prevalência de valores imanentes, na primeira, e transcendentais, na última, define formas de ser diferentes e modos de vida antagônicos que teriam nessa distinção a diferença entre ética e moral”⁷³. Para a intérprete, a “ética seria expressão de afirmação, para além do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético, igualando querer e criar, fórmula elementar e definidora da vontade de potência que eleva o homem ao fazer dele um criador de valores”⁷⁴.

Em outras palavras, Azeredo quer mostrar que na filosofia de Nietzsche há uma interpretação que conduz da dissolução da metafísica à ética do *amor fati*. Em sua hipótese, a construção dessa ética⁷⁵ aparece a partir de *Assim falou Zaratustra* e os temas que constituem a vertente positiva do seu pensamento, a saber, vontade de potência, além-do-homem e eterno retorno, se interrelacionam a partir da perspectiva dessa ética, que, por sua vez, requer a superação da metafísica. Em nossa tese, diferentemente, vemos a ocupação com a questão ética desde *O nascimento da tragédia*, quando o filósofo afirma ter realizado “a primeira tresvaloração de todos os valores”⁷⁶, apesar de concordar com Azeredo que é mais tardia a presença do que a intérprete chama de “introdução de conceitos novos”⁷⁷, tornando patente “sua positividade no sentido da tentativa de elaboração de uma nova perspectiva ética”⁷⁸.

⁷⁰ AZEREDO, V. *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*, p. 52.

⁷¹ Ibidem.

⁷² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, §2.

⁷³ AZEREDO, V. *Nietzsche e a dissolução da moral*, p. 222.

⁷⁴ Ibidem, p. 222-223.

⁷⁵ Para Azeredo, a presença de uma ética em Nietzsche passa despercebida para a maioria dos intérpretes devido à força e acidez de suas críticas à moral.

⁷⁶ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, O que devo aos antigos, §5.

⁷⁷ AZEREDO, V. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*, p. 17.

⁷⁸ Ibidem.

Ao partir da vontade de potência como interpretação, Azeredo defende a “compreensão dos existentes como multiplicidade de impulsos que fornece a Nietzsche elementos para introduzir uma nova compreensão do agir”⁷⁹, que supera a oposição entre liberdade e necessidade. Sobre o agir, individual ou coletivo, o filósofo quer dissolver as crenças da tradição e devolver à ação sua inocência. Compartimos com Azeredo da compreensão de que essas são “as bases para a possibilidade efetiva de se pensar uma ética e uma política a partir de Nietzsche”⁸⁰, ou seja, por meio da identificação da transvaloração do conceito de ação realizada pelo filósofo.

Mesmo sem discutir diretamente a questão ética, Wotling reconhece que a filosofia de Nietzsche não encontra realização apenas na investigação filosófica, mas também na ação, e que “esta [a ação] por certo não é a que se dá na esfera da pequena política”⁸¹. Por essa via, a interpretação de Wotling vai na direção de nossa tese, a saber, que Nietzsche não atua nem como reformador, na superficialidade, nem somente no âmbito da mera *vita contemplativa*, mas no âmbito da filosofia política, estabelecida entre o *otium* e o *negotium*, espaço esse de intersecção mantido por Nietzsche, apesar da reviravolta conceitual por ele promovida.

O projeto criador ou legislador visa a substituição de “um modo de interpretação por outro a fim de se chegar a uma modificação de valor.”⁸² O filósofo interpreta este momento de esmorecimento da crença nos valores eternos da cultura socrático-cristã como a ocasião para que as forças afirmativas se tornem fortes o suficiente para a promoção de uma inversão, para a instituição de novas tábuas de valor. Tudo “que é e foi torna-se [...] um meio, um instrumento, um martelo”⁸³. Os “autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!', eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano”⁸⁴. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*⁸⁵. Cabe ao filósofo legislador⁸⁶ a “resposta à pergunta pelo valor; é dele que brota a legislação para o dever ser do projeto humano na história”⁸⁷.

No contexto da filosofia de Nietzsche é importante não perder de vista a frequente ressignificação dos conceitos da tradição. Ao usar a expressão homem/humano, o filósofo alemão não tem como intuito adotar o significado idealista do humano como aquilo que se mantém e nem como aquilo que é da ordem do universal. Pela mesma via, também não busca negar o singular. O que está em jogo é justamente a superação do humano por meio do surgimento do além-do-humano⁸⁸. O homem não é uma *aeterna veritas* [verdade eterna], tampouco uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo declara sobre o homem “não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*”⁸⁹. Contra o idealismo da tradição socrático-cristã, sedenta por ver

⁷⁹ Ibidem, p. 19.

⁸⁰ AZEREDO, V. *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*, p. 194.

⁸¹ WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*, p. 17.

⁸² Ibidem, p. 229-30.

⁸³ NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*, §211.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Giacóia Jr. trata as noções de espírito livre, filósofo do futuro, filósofo legislador e além-do-homem como conceitos similares.

⁸⁷ GIACÓIA Jr., O. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*, p. 271.

⁸⁸ Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo. 9; Dos desprezadores do corpo.

⁸⁹ NIETZSCHE, F. *Humano demasiadamente humano I*, Das coisas primeiras e últimas, §2.

no homem uma essência imutável, Nietzsche apresenta a perspectiva da afirmação de si enquanto devir⁹⁰.

Cabe, no entanto, esclarecer que “ao ler Platão e escrever sobre ele, Nietzsche não visa estabelecer um quadro histórico, mas desenvolver uma avaliação da tradição filosófica ocidental como um todo, no sentido de construir uma nova interpretação dessa tradição”⁹¹. A tarefa, legislar novas tábua de valor, considera, para além do conhecimento racional, instituir um tipo de sabedoria que parta das coisas demasiadamente humanas, e não de ideais transcendentais negadores do mundo. Essas novas tábua de valor estabelecem o prazer na existência considerando a vida humana como um pedaço da natureza, como parte do devir, do mutável⁹².

Decerto Platão é um adversário para Nietzsche, bem como sua filosofia política buscou uma alternativa ao platonismo, mas Platão também é visto pelo filósofo alemão como “o mais belo rebento da Antiguidade”⁹³. Inspiração, interlocutor privilegiado⁹⁴ e adversário à altura, Moraes afirma que Nietzsche buscou no filósofo ateniense um espelho, uma identificação, buscou “reconhecer-se em Platão”⁹⁵. Giacóia Jr., na mesma direção, afirma que Nietzsche retoma “a missão platônica e quase divina do filósofo legislador”⁹⁶. É sobre essas ambiguidades⁹⁷, espelhamentos, identificações, que encontramos o elo que liga o início de uma era, a saber, a filosofia política de Platão, e o novo início, a filosofia política de Nietzsche.

De acordo com Moraes, “Platão é visto por Nietzsche menos como aquilo que ele se tornou e mais como aquilo que ele poderia ter sido, não fosse a influência de Sócrates”⁹⁸. A racionalização da vida e o desejo de correção desta, dentre os modernos, “cuja proveniência mais remota Nietzsche encontra no socratismo, é o veneno para o qual seria urgente encontrar um antídoto”⁹⁹. A veneração que Nietzsche dispensa a Platão, de acordo com Moraes, se dá, especialmente, “para a vida accidentada do filósofo ateniense, em busca de uma transformação política”¹⁰⁰ profunda.

Se os socráticos eram ‘lógicos’, Platão teria sido um pensador da vida, um pensador com pretensões políticas, que decide ir ao encontro do tirano Dionísio para aplicar sua filosofia verdadeira e guiar para a

⁹⁰ Cf. NIETZSCHE, F. *Aurora*, §49.

⁹¹ MARQUES, M. *Nietzsche enquanto leitor de Platão*, 2020, p. XXVI. Nesse texto o intérprete salienta que Nietzsche não faz história da filosofia e que, por isso, não pretende confrontar o texto de Nietzsche com o texto de Platão.

⁹² Cf. *Humano, demasiadamente humano I*, Da alma dos artistas e escritores, §222.

⁹³ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 1992, prólogo.

⁹⁴ Cf. MARQUES, M., p. LXVI.

⁹⁵ MORAES, F. J. D. Op. Cit., p. XXII.

⁹⁶ GIACÓIA Jr., O. *Introdução*, p. 20.

⁹⁷ De acordo com Moraes, “Nietzsche apresenta a vida de Platão, seu percurso accidentado, não como critério de demarcação de sua produção literária, mas como o que efetivamente pode explicar sua natureza. Não faz sentido, para ele, falar em um Platão socrático, em um Platão ainda sob a influência de Sócrates, que mais tarde cederia lugar ao Platão autêntico. Este, para Nietzsche, nunca teria sido um socrático puro. Platão, certamente, não se explica sem Sócrates, mas tampouco pode ser visto como seu simples seguidor” (MORAES, F. J. D., Op. Cit., p. XVIII). Platão é tratado por Nietzsche como um tipo moral tomado de ambiguidades.

⁹⁸ MORAES, F. J. D. Op. Cit., 2020, p. XII.

⁹⁹ Ibidem, p. XIII.

¹⁰⁰ Ibidem.

maneira de viver filosófica o tirano de Siracusa, e isso por recear que, recusando a oportunidade oferecida por seu amigo, o siracusano Dion, todo o seu modo de viver pudesse parecer a si próprio mero palavrório. O insucesso de Platão em Siracusa coincidiria, para Nietzsche, com a fundação da Academia [...]. A própria fundação da Academia revelaria a intenção platônica de imitar o círculo pitagórico, com a tendência política deste último, ‘embora com uma finalidade mais elevada’. Para Nietzsche, a vontade de Platão teria sido a sua ‘missão legisladora’¹⁰¹

É como artista e filósofo (político), ou seja, como alguém que cria e age, que Moraes interpreta a admiração que Nietzsche dispensa a Platão. Por essa via defende que, aos olhos de Nietzsche, Platão não foi, “de forma alguma, um homem teórico, um professor acadêmico, mas antes de tudo um reformador político disposto a correr grandes riscos, o fundador da Academia, o homem que queria transformar seu mundo: um revolucionário!”¹⁰². No entanto, Nietzsche condena a solução encontrada por Platão, que apesar de nunca ter sido um mero homem teórico, abandona a arte e abraça a dialética. Esse é o ato fundador da grande era socrático-cristã, a origem da doença moral que se estabeleceu, e que deu origem ao niilismo. Mas

em seu embate apaixonado com Platão, em sua tentativa de reabilitar e valorizar novamente a arte e o artista como o tipo humano superior, o tipo da grande saúde, Nietzsche, devoto de Dionísio, encarna como nenhum outro o empenho platônico de potencialização da vida, seu inconformismo revolucionário, e talvez nos ajude a reconhecer um Platão depois do platonismo, um Platão não dogmático, um Platão que, como o ateniense de *As leis*, é capaz de reconhecer no vinho, dom de Dionísio, o *phármakon* que facilita [...] ao corpo a aquisição da saúde e da força¹⁰³

O projeto de Nietzsche é a inversão do platonismo¹⁰⁴, que não é o mesmo que Platão, pois, de acordo com Marques, o diálogo de Nietzsche com Platão “se entrecruza com outros tantos diálogos, com [...] Montaigne, [...], Rousseau, Pascal e Schopenhauer. [...] o antiplatonismo de Nietzsche é feito de muito mais do que de Platão, há muitos outros ingredientes nesse amálgama”. Essa inversão diz respeito à superação do niilismo, decorrente do platonismo, e à recuperação¹⁰⁵ da afirmação da vida, da capacidade de criar, da recuperação do perspectivismo em sua dinâmica de forças finitas e contraditórias, enfim, da grande política, definida por Vilas Bôas como “proposta que [...] [emerge] por contraposição às práticas políticas modernas”¹⁰⁶.

A grande política, proposta por Nietzsche, se contrapõe à pequena política, entendida como “qualquer tentativa de reedição do antigo fundamento religioso na forma de algum substituto laico (... por exemplo, que coloca o *Reich* acima de tudo), os quais estão presentes em toda a sua obra e o acompanham até seus últimos

¹⁰¹ Ibidem, p. XX.

¹⁰² Ibidem, p. XVII. Nessa avaliação Nietzsche ataca os acadêmicos de seu tempo, por pretendem igualar a atividade intelectual/acadêmica do alemão do século XIX com a atividade filosófica de Platão.

¹⁰³ Ibidem, p. XXII-XXIII.

¹⁰⁴ MARQUES, M. P. Op. Cit., p. XLVII.

¹⁰⁵ Marques fala em recuperação no sentido de recuperação da saúde, após a enfermidade.

¹⁰⁶ VILAS BÔAS, J. P. S. Op. Cit., p. 152.

fragmentos”¹⁰⁷. Nietzsche, enquanto filósofo político, legisla valores da grande política e, para tal, de acordo com o filósofo alemão, “basta criar novos nomes e estimativas [...] para, a longo prazo, criar novas coisas”¹⁰⁸.

Para não concluir

Ao afirmarmos que existe uma dimensão política na filosofia de Nietzsche ou mesmo que Nietzsche é um filósofo político, não pretendemos eclipsar sua dimensão de “filósofo em geral”, desconsiderando ou diminuindo a importância da presença das temáticas do ser e do conhecimento em sua obra.

No que tange à diferença entre militância, ciência e filosofia política, apesar dos pontos de contato, depreendemos que o pensamento político de Nietzsche só pode ser profícuo em apenas uma dessas perspectivas, justamente na única em que o filósofo de fato se propôs a experimentar: na perspectiva filosófica.

Por fim, julgamos cedo demais, diferentemente de Ansell-Pearson e Brobjer, para descartar a possibilidade de um pensamento político em Nietzsche pelo exposto, mas também pelos frutos que essa inflexão pode gerar: (1) afloramento de uma reflexão filosófico-política, de cunho experimental e sem cisões, respeitando a unidade de seu pensamento e de sua tarefa; (2) abertura para pesquisas científicas, no âmbito das ciências sociais/políticas, que partam de outros experimentos filosóficos, nietzscheano neste caso, acerca de sentidos alternativos para a noção de liberdade, para a relação entre indivíduo e sociedade, para a noção de ética, todos diferentes daqueles que prevaleceram ao longo do que Nietzsche identifica por período socrático-cristão.

Referências bibliográficas:

- ADORNO. Theodor Ludwig Wisengrund. *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*. Tradução E. Kaufholz et J.-R. Ladmíral. Paris: Payot, 1980.
- AGESTA, Luís Sanchez. “Filosofia Política”. In: Silva, B. (org.). *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *An introduction to Nietzsche as political thinker: The perfect nihilist*. Cambridge University Press: 1994.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau: a Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*. Cambridge University Press: 1991.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2^a ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí, 2008.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013.
- BROBJER, Thomas. “Política”. In: Niemeyer, C. (org.). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 154.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F. A *Gaia Ciência*, §58.

D'ENTREVES, Allessandro Passerin. "Filosofia da Política". In: Bobbio, N., Matteucci, N e Pasquino, G (orgs.). *Dicionário de Política*. Tradução de João Ferreira. 5^a edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

GIACÓIA JR, Oswaldo. "Introdução". In: Nietzsche, F. *A Grande Política*. Série Clássicos da filosofia. Cadernos de tradução Nº 3. São Paulo: Editora UNICAMP, 2002.

GIACÓIA JR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012.

MARQUES, Marcelo Pimenta. "Nietzsche enquanto leitor de Platão". In: Nietzsche, F. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, pp. XXVI-LXX.

MARTINS, André. "Política e estética em Nietzsche: a experiência estética na crítica nietzschiana das leituras gregas da tragédia". In: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. Rio de Janeiro, nº 2, vol. 4, 2011, pp. 38-55.

MONTINARI, Mazzino. "Interpretações nazistas". In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, nº 7, 1999, pp. 55-77.

MORAES, Francisco José Dias de. "Notas do tradutor". In: Nietzsche, F. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2020, pp. VI-XXV.

NIEMEYER, Christian. (org.). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres philosophiques completes*. 14 tomes, 18 volumes. Paris: Gallimard, 1968-1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. 8 v. Berlin: walter de Gruyter, 1975-1984.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werk. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 v. Berlin: walter de Gruyter, 1967-1977.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador: Considerações extemporâneas III*. Tradução, apresentação e notas Clademir Luís Araldi. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Volume I. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe* (eKKGWB). Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. "Apresentação". In.: Vilas Bôas, J. P. S. *Nihilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

RIBEIRO, Renato Janine. "Filosofia, ação e Filosofia Política". São Paulo: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 13, nº 36, fev. 1998, pp. s/nº.

SCHMID, Josef. "Grande Política". In.: Niemeyer, C. (org.). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SIEMENS, Herman. "Nietzsche e a sociofisiologia do eu". In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, n. 1, v. 37, 2016, pp. 185 - 218.

STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Tradução de Letícia García Urriza, Diana Luz Sánchez, Juan José Utrilla. México: FCE, 1993.

STRAUSS, Leo. "O que é Filosofia Polítca?" In.: *Leviathan – Cadernos de Pesquisa Polítca*. São Paulo, nº2, 2011, pp. 167-193.

VERÇOSA FILHO, Élcio. "Posfácio - Leo Strauss e a filosofia". In.: Strauss, L. *Uma introdução à Filosofia Polítca: dez ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2016.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

VILAS BÔAS, João Paulo Simões. *Nihilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

Recebido / Received: 14/08/2024
Aprovado / Approved: 25/03/2025



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.65357>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

Paradoxo e delírio: vislumbres de uma evolução transversal no pensamento de Gilles Deleuze

Paradox and delirium: glimpses of a transversal evolution in Gilles Deleuze's thought

Ivan de Oliveira Vaz  

Doutorado pela USP. São Paulo, SP, Brasil.
Contato: ivan.oliveira.vaz@hotmail.com

Resumo: Reportando-se com alguma prioridade ao capítulo IV de *O Anti-Édipo*, fez-se uma tentativa no sentido de indicar uma continuidade pouco óbvia entre o grande projeto teórico de “Capitalismo e Esquizofrenia” e as obras produzidas pelo filósofo francês no período imediatamente anterior, com um especial destaque para a *Lógica do sentido*. Adotando esse proceder, tornou-se possível igualmente explicar a relação paradoxal que a filosofia de Deleuze mantém com a psicanálise e com o estruturalismo, a assinalar a importância de Jacques Lacan em sua trajetória intelectual.

Palavras-chave: psicanálise; esquizoanálise; estruturalismo; filosofia da diferença; ética.

Abstract: Referring with some priority to Chapter IV of *Anti-Oedipus*, an attempt was made to indicate a somewhat unclear continuity between the great theoretical project of “Capitalism and Schizophrenia” and the works produced by the French philosopher in the immediately preceding period, with special emphasis on *The Logic of Sense*. By adopting this approach, it also became possible to explain the paradoxical relationship that Deleuze’s philosophy maintains with psychoanalysis and structuralism, highlighting the importance of Jacques Lacan in his intellectual trajectory.

Keywords: psychoanalysis; schizoanalysis; structuralism; philosophy of difference; ethics.

Se déssemos inteiro crédito às aparências, não teríamos qualquer pudor quanto a dizer que os autores de *O Anti-Édipo* exercitam a mais pura e fina arte do escândalo: com eles, essa arte teria sido elevada pelo menos até à segunda potência. Basta tomar conhecimento da denúncia do familismo que eles acreditam entranhado na psicanálise para persuadir-se de que cada sentença desse livro é muito provavelmente depositária de uma carga virulenta que deixaria incrédulos até os mais impiedosos críticos da invenção freudiana. Um escândalo elevado à segunda potência, dizíamos, porque é como se ele se aplicasse sobre si mesmo: se ao menos os escandalizados com a então recém-nascida psicanálise houvessem sabido que Freud cerrava ombros com eles nas fileiras da família burguesa, quantos mal-entendidos não teriam sido evitados, de um e de outro lado do campo de batalha... Nesse contexto, não chega a surpreender a vinculação então proposta entre psicanálise e capitalismo, dentre outros motivos, porque ela não é inteiramente nova. Aldous Huxley, não obstante estivesse muito menos seguro da contribuição de Freud para a permanência da estrutura familiar, já havia aproximado este último de um dos baluartes do capitalismo norte-americano, num conhecido jogo de palavras que consta de *Admirável mundo novo*, quando se faz menção à dupla assinatura do grande fundador da sociedade distópica então imaginada:

Nosso Ford – ou nosso Freud, como, por alguma razão inescrutável, preferia ser chamado sempre que tratava de assuntos psicológicos –, Nosso Freud foi o primeiro a revelar os perigos espantosos da vida familiar. O mundo estava cheio de pais – e, em consequência, cheio de aflição; cheio de mães – e, portanto, cheio de toda sorte de perversões, desde o sadismo até a castidade; cheio de irmãos e irmãs, de tios e tias – cheio de loucura e suicídio.¹

Na ficção de Huxley, capitalismo e psicanálise se conjugam para dar lugar à questionável maravilha de um mundo completamente industrializado em que os homens são produzidos numa linha em série e todos os anseios do espírito são rebaixados à sua estrita materialidade, sendo passíveis de quase que perfeita satisfação quer por meios artificiais, quer pela descomplicação dos encontros que os corpos humanos agora podem realizar entre si. De certa forma, o que esse livro diz é que os humanos foram transformados em meras máquinas ou bem em apêndices de máquinas, condição desprezível a ser designada, ironicamente, como um “admirável mundo novo” – como o faz um dos personagens centrais quando toma essa célebre expressão a uma peça de Shakespeare. Ao nos darmos conta dessa estranha ainda que parcial convergência, seria preciso concluir que estamos aqui muito próximos dessa obra que, logo em sua abertura, diz de pronto que há “tão somente máquinas”²? Para entender bem *O Anti-Édipo*, é preciso ver com alguma clareza que esse não é o caso.

*

¹ HUXLEY, A., *Admirável mundo novo*, p. 60.

² DELEUZE; GUATTARI, *O Anti-Édipo - Capitalismo e esquizofrenia 1*, p. 11.

Contrariando a nossa hipótese inicial, o livro de Huxley é que seria melhor caracterizado como se o escândalo o motivasse e resumisse a sua arte: em linhas gerais, ele pode ser lido como se a denunciar que muito pior que a possibilidade de interpretar o homem em função da tragédia de Édipo (ou mesmo em função de qualquer outra obra canonizada do teatro ocidental, como a de Shakespeare) seria não poder fazê-lo. No que diz respeito a Deleuze e a Guattari, não é preciso abandonar os percursos de superfície em prol das profundidades onde supostamente se escondem os tesouros mais valiosos a fim de perceber que o seu procedimento nada tem que ver com o escândalo cínico que, provocando e espezinhando a moral, não faz mais que brincar com ela de pega-pega: eles não são cultores do escândalo, mas fomentadores dos delírios do bom senso.³ A seu ver, haveria, realmente, um plano em que Ford e Freud se encontram, mas ele não se confunde nem com o do jogo significante em que o significado se vê precedido e determinado inapelavelmente por sua contraparte transcendental (e, em última análise, transcendente), nem com o País de Cocanha desespiritualizado que tem lugar na insípida sátira desse admirável mundo novo (como, com razão, Adorno reprovava a Huxley).⁴ A tudo se reportar como máquina – não de maneira metafórica, mas em apelo ao Real⁵ – não significa de maneira alguma economizar nas determinações espirituais. Nesse sentido, um de seus grandes exemplos teóricos tem de ser, naturalmente, o do Marx que, através da análise de uma realidade sócio-histórica cada vez mais tendente a subordinar-se por completo ao processo de produção, reprodução e circulação do Capital, descobria as manhas teológicas e as sutilezas metafísicas⁶ de uma coisa tão prosaica e trivial como o seria a mercadoria⁷: a homogeneização mercantil das relações que os homens entretêm consigo mesmos e com as coisas ao seu redor não suprime da realidade social a dimensão fantasmagórica, senão que a faz proliferar em sentido

³ Cf. *Ibidem*, p. 385-386.

⁴ Cf. ADORNO, T., *Prismas – crítica cultural e sociedade*, p. 115.

⁵ Apesar de os autores recusarem qualquer uso metafórico para a palavra, existe nela um irredutível núcleo de equívocidade, pois o Real de que falam é de extração marcadamente lacaniana. É certo que Deleuze e Guattari não falam do Real exatamente da mesma forma como o fazia Lacan, sobretudo porque, em significativo contraste com o psicanalista, eles se dispensam de situá-lo em referência quer ao que se chamava de Imaginário, quer ao que atendia pelo nome de Simbólico. Para eles, nada mais há senão o Real: “O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo” (DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 43). Com efeito, essa diferença é o bastante para concluir que o emprego do conceito, tal como ele se dá em *O Anti-Édipo*, não é estritamente lacaniano. Contudo, perceber essa diferença tampouco se mostra suficiente para constatar uma completa estranheza desse emprego ao verdadeiro núcleo de ideias de Lacan: além de a palavra fazer-se acompanhar muito sugestivamente da menção ao nome do psicanalista, ela não pode nunca ser confundida, no emprego que dela fazem Deleuze e Guattari, com a simples referência às coisas do mundo tais como elas seriam e permaneceriam. Se o Real não precisa mais ser pensado num nó inextricável com o Imaginário e com o Simbólico, como era o caso no ensino de Lacan, ele nem por isso deixa de trazer à cena algo de inherentemente excessivo, algo que, como tal, se evade de toda simbolização e de toda representação. Para Deleuze e Guattari, o problema é que esse algo de excessivo não pode de maneira alguma continuar apoiando-se sobre as muletas do Imaginário e do Simbólico, que seriam duas formas de garantir a transcendência do homem em relação à natureza – o que, de outra parte, resultaria em cultivar um pensamento ressentido, ainda demasiado humano. Nesse sentido, *O Anti-Édipo* se pretende mais lacaniano que o próprio Lacan, quando se esforça em restituir ao Real a sua verdadeira realidade (ou, no contexto de *O Anti-Édipo*, a sua legítima jurisdição, a conformar a peculiar empresa transcendental dessa obra filosófica tão única).

⁶ Cf. MARX, K., *O Capital - crítica da economia política* (Volume I, Livro Primeiro: *O processo de produção do capital*, Tomo 1), p. 197.

⁷ Devemos essa associação à leitura do ótimo texto de Danilo de Augusto de O. Costa, “Deleuze, Guattari e Marx – a crítica ao capitalismo como metafísica social”.

imprevisto. E, justamente, o que importa a Deleuze e a Guattari não é etiquetar cada coisa existente como sendo uma máquina, trabalho que poderia ser muito facilmente confundido com a tarefa ingrata de fixar para elas a sua identidade mecânica, como se se tratasse então de dizer que o mundo e os viventes são perfeitamente redutíveis enquanto tais à sua unidade estrutural ou sistemática, ou seja, a um todo. Se eles perfazem um todo, “é na medida em que o todo, o do mundo como o do vivente, está sempre em vias de se fazer, de se produzir ou de progredir, está em vias de se inscrever numa dimensão temporal irredutível e não-fechada”.⁸ Com certeza, sopram aqui os ares de uma velha disputa nacional: recapitula-se o episódio da história da filosofia francesa em que La Mettrie contesta à prevalência das ideias de Descartes em seu tempo a pertinência de uma dualidade substancial que apartaria em absoluto o sujeito humano da condição subserviente dos objetos mundanos, propondo, em seu lugar, o mote de um “homem-máquina”. No entanto, se essa velha disputa, em sendo resolvida favoravelmente a La Mettrie, tendia a nivelar o homem dentro do conjunto fechado e mecânico da natureza, ela assume em *O Anti-Édipo* outras feições, não só a esquivar-se do traçado insuficiente que teriam desenhado para si tanto o mecanicismo quanto o organicismo, mas a tornar explícito o comum expediente a que ambos recorreram para esboçar as suas respectivas ordens: o de uma unidade, estrutural ou específica⁹, que se recorta e se destaca no seio da existência, ora a fazer com que a máquina seja pensada como paradigma a partir do qual apreender a coerência sistemática do vivente, ora o vivente como a unidade semovente sem a qual a máquina não se produz e nem é posta a operar. A questão, portanto, não é a de lançar um olhar soberano que descobre, tão longe quanto ele alcança, um mundo que se contrai na pobreza indesejável de um deserto habitado tão somente por máquinas. Antes, trata-se de colocar-se no meio das máquinas, *entre* elas, de forma a ver que, nesse espaço intersticial, vêm a tornar-se indiscerníveis uns dos outros as máquinas e os viventes: se a produção das máquinas técnicas depende muito obviamente de um ser vivo, isso não quer dizer, no entanto, que elas não possuam um sistema reprodutor, porque também os seres vivos não encerram na sua unidade específica o seu processo de reprodução. A esse propósito é que se recorre ao célebre exemplo da vespa e da orquídea, em que o inseto é entendido desempenhar um papel fundamental na reprodução do vegetal: nesse encontro imprevisto de um organismo com outro, inexistindo qualquer vinculação essencial entre os dois, explicita-se que, para reproduzir-se, uma unidade específica depende de “procriadores particulares e especiais” que se encontram fora dela.¹⁰ O que quer dizer que a própria reprodução não se confina aos limites estritos – e, a bem dizer, estreitos – de uma realidade suficiente em si mesma que, como tal, fosse capaz de plasmar desde um modelo bem definido uma série de cópias mais ou menos semelhantes ao original. Não sendo propriamente autorreferida, ela tem de ser pensada em sua porosidade a encontros que borram os contornos de todas as identidades. E a partir dessa perspectiva é que cabe perguntar: ainda que a família seja uma máquina isolável em sua unidade

⁸ DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 132.

⁹ Cf. Ibidem, p. 377.

¹⁰ Cf. Ibidem, p. 376.

estrutural, é legítimo tomá-la como responsável pelas principais determinações do psiquismo humano?

Em deferindo da resposta afirmativa que a psicanálise teria providenciado a essa pergunta, Deleuze e Guattari afirmam que a “família não engendra os seus próprios cortes” porque, em vez disso, “as famílias são cortadas por cortes que não são familiares”.¹¹ De modo que não se nega que o pai desempenha algum papel de intervenção no inconsciente do filho; nega-se, entretanto, que ele o faça enquanto figura familiar reconhecível e destacável da realidade sócio-histórica sob a silhueta da personagem auto-identica de um pai.¹² A avaliarmos a discussão trazida à cena principal desde o critério que nos permite adotar o capítulo IV de *O Anti-Édipo*, que se nomeia “Introdução à esquizoanálise”, torna-se mais fácil perceber que, colocando-se *entre as máquinas*, é o próprio desejo que passa a ser pensado como se a parasitá-las. Essa é a efetiva consequência para a qual aponta a indiscernibilidade entre máquina e vivente a ser depreendida de uma nova forma de encarar a reprodução: ao fazer ver que a reprodução não é uma realidade autorreferida, os encontros imprevistos que caracterizam o desejo dão testemunho tanto de sua circulação a ocorrer indiferentemente entre as unidades específicas dos organismos e as unidades estruturais das máquinas, como a sua irredutível diferença em relação a umas e outras. O que significa que a distinção verdadeiramente importante para apreciar o desejo em sua realidade produtiva não é a que separa máquina e organismo, mas a que separa duas formas diversas de coletivos ou de arranjos maquinícios, a saber, a dos grandes conjuntos molares, aos quais deve-se atribuir as unidades estruturais e específicas¹³, e a das micromultiplicidades moleculares¹⁴, nas quais são veiculados os excessos do desejo. Feita essa nova partilha dos seres e dos conceitos em que o desejo é investido e em relação aos quais ele impõe novas derivas, não se deve mais procurar saber como as unidades específicas das pessoas humanas são afetadas em exclusivo confronto umas com as outras, como se elas houvessem sido excetuadas de tomar o seu lugar na realidade e pudesse manter-se, assim, incólumes numa espécie de maquete ou de aquário onde não lidariam com nada que não fosse a sua pacata vida familiar. Entenda-se: não é que não existam pessoas ou que elas não assumam um aspecto privilegiado nos investimentos do inconsciente. Em verdade, a unidade pessoal, a partir da qual são formados de igual maneira os conjuntos ainda mais abrangentes das organizações familiares, descreve-se perfeitamente bem como uma máquina molar, e, como tal, constitui um necessário campo de investimento do inconsciente.¹⁵ Todavia, se elas até podem corresponder aos pontos de partida e de chegada dos devires do desejo, as organizações familiares nada explicam sobre a força que o move e que o torna produtivo. Está-se observando, assim, uma recomendação feita em capítulo anterior de *O Anti-Édipo*, segundo a qual uma coisa é sempre mal jugada quando remetida a seu pretenso começo¹⁶: no que diz respeito ao confronto com a psicanálise, o que resulta dessa

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 134.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 392.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 377.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 383.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 387.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 127.

recomendação, especialmente quando pensada no contexto do quarto capítulo do livro em questão, é que a cena familiar, muito embora deva ser reconhecida em sua existência, não pode ser tomada como a origem de nada que seja referível à ordem produtiva do desejo ou do inconsciente.

Mantendo em nosso horizonte essa impossibilidade de tomar a família como a fonte originária dos processos produtivos do desejo, tem-se uma oportunidade de compreender melhor a importância de Marx para a teorização de *O Anti-Édipo*. Apesar de ser bem heterodoxa a relação que se pretende sustentar aqui com o autor de *O Capital*, ela não é anedótica e nem meramente incidental: Marx assume uma precedência tal em *O Anti-Édipo* que, sob um certo aspecto, ele é que é reputado ter ido mais longe do que Freud numa nova consideração do sexo.¹⁷ Segundo Deleuze e Guattari, que acreditam perseguir o rastro de uma pista deixada pelo pensador alemão, no capitalismo é que a essência devém propriamente subjetiva, posto que é nesse momento sócio-histórico que ela se torna “*atividade de produção em geral*”¹⁸: de certa maneira, é a partir desse aporte conceitual que se viabiliza compreender o próprio caráter universal do corte-esquiza – lembrando-nos, em tempo oportuno, que se o grupo correspondente aos grandes conjuntos molares passa a ser designado então como “grupo sujeitado”, o correspondente às micromultiplicidades moleculares o é como “grupo sujeito”.¹⁹ Dessa sorte, nessa leitura, o capitalismo faz as vezes de circunstância sócio-histórica singularíssima em que todos os velhos arranjos de máquinas molares correspondentes aos diferentes tipos de *socius* são desvestidos de suas respectivas identidades e colocados a operar em função de uma determinação imanente que os move e demove de forma indiferente a seu conteúdo original, fazendo-o não em função de uma territorialidade ou de um código prévios, mas a obedecer ao parâmetro absolutamente inédito de uma axiomática que desterritorializa todas as territorialidades e descodifica todos os códigos: sob esse aspecto, o regime de produção capitalista teria parte direta com o desejo, porque é próprio das máquinas desejantes fazer derivar de maneira imprevista ordenações unívocas que antes assumiam um lugar de prevalência na especificação ou na estruturação de uma certa identidade. Em outras palavras, a compreensão teórica que Marx providenciou para o capitalismo teria tornado possível pensar a “teoria geral da sociedade” como “uma teoria generalizada dos fluxos”.²⁰ E é através dessa “teoria generalizada dos fluxos” que as formações sociais anteriores ao capitalismo são apreendidas em sua imanência, dando a ver como, entre os “selvagens”, a sociedade “primitiva” funcionaria nos limites da territorialidade, e, entre os “bárbaros”, como algo semelhante ocorre nos limites da sobrecodificação despótica.

Entretanto, do ponto de vista de Deleuze e de Guattari, a contrariar mais uma vez o que fazem crer as aparências, não é preciso elogiar demasiado o capitalismo; ou pelo menos não é preciso fazê-lo mais do que havia feito o próprio Marx quando tomava nota das realizações impressionantes desse modo de produção, que superariam de muito os aquedutos romanos e as muralhas da China. A essa altura da consideração de suas

¹⁷ Cf. Ibidem, p. 387-388.

¹⁸ Cf. Ibidem, p. 398.

¹⁹ Cf. Ibidem, p. 370.

²⁰ Ibidem, p. 348.

elaborações teóricas, tendo se colocado a descoberto essa que se pode enxergar como sendo a face revolucionária do capitalismo – posto que em certo sentido ele seria movido pela deriva generalizada do desejo –, costuma-se ficar tentado a condenar os dois por falta de dialética, cabendo então recusar-lhes uma efetiva filiação a Marx: melhor prevenido, o pensador alemão realmente elogiava o capitalismo, mas apenas para assinalar, logo em seguida, o seu aspecto contraditório, pois o sistema produtor de mercadorias encontra-se necessariamente defasado em relação às expectativas de progresso que ele mesmo fomenta. Acusação que até poderia ser considerada justa, não fosse o fato de os autores serem impulsionados pelo desejo de evadir-se a qualquer dialética porque, a seu ver, ela acabaria por atrelar todo pensamento do Real a uma falta: ao reportar-se à negatividade como motor da história, perde-se de vista aquilo em que consiste a verdadeira produtividade revolucionária e, tendo se distanciado assim da imanência de seu processo, condena-se a girar em falso. Nesse sentido, é imprescindível ter bem claro que *O Anti-Édipo*, aliando-se a um Marx que é feito diferir de si mesmo²¹, leva a efeito uma filosofia da diferença que Deleuze vinha elaborando em seus meandros já há um bom tempo.

*

Observar esse último detalhe faz-se imprescindível porque o caminho filosófico então trilhado, a conduzir por fim à apreciação conjugada do capitalismo e da esquizofrenia, é repleto de paradoxos, os quais nem por isso dão indício de uma verdadeira contradição. Em primeiro lugar, cabe dizer, portanto, que a via dos paradoxos trilhada por Deleuze encaminhou-se por uma vereda que serpenteou muito proximamente ao estruturalismo, na medida em que a linguagem houvesse contraído ao longo desse percurso a espessura dos incorpóreos: era o que resultava da tentativa de Deleuze de revitalizar a novidade lógica dos estoicos pelo relevo que então se concedia, entre outros, ao enunciado “o escalpelo trincha a carne”²². Na proposição, tal como a davam a pensar os estoicos, o verbo trinchar vale realmente como o infinitivo de um corte que possui a exata dimensão de uma reabertura do ser: estando de alguma maneira pressuposta a natureza corporal da carne e do escalpelo, a proposição exprime o sentido do acontecimento do verbo trinchar, que é completamente impensável para qualquer reflexão filosófica entrincheirada nos limites de uma razão pura, e que, impassível, se

²¹ Esse processo de fazer com que o pensador alemão difira de si mesmo teria como objetivo purgar Marx de tudo o que nele ainda haveria de referência a um sujeito humano que, desde uma posição qualquer de transcendência em relação à natureza, domina o mundo objetivo. Entrevê-se aqui uma interlocução interessante com autores como Adorno e Horkheimer, interlocução cuja pertinência a seguinte passagem parece reforçar: “Não é o sono da razão que engendra os monstros, mas a racionalidade vigilante e cheia de insônias” (Ibidem, p. 153). No entanto, em radical discrepância com o legado hegeliano dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, Deleuze e Guattari levam tão longe a sua crítica às aspirações iluministas de Marx a ponto mesmo de recriminar as suas defasagens filosóficas, como se pode ver no seguinte trecho de sua primeira obra conjunta: “A máquina desejante como passagem ao limite: inferência do corpo pleno, despreendimento das formas simples, consignação das ausências de liame: o método de *O capital* de Marx vai nesta direção, mas os pressupostos dialéticos impedem-no de atingir o desejo como partícipe da infraestrutura” (Ibidem, p. 532). Tem de resultar disso uma outra maneira de se relacionar com o Esclarecimento e com a própria razão, o que de modo algum significa transigir com um puro e simples irracionalismo.

²² Cf. DELEUZE, *Logique du sens*, p. 14.

sobrepõe à lâmina quando esta se afunda na carne e nela desenha um sulco, e à carne, quando esta envolve a lâmina e a inunda com um sangue que possivelmente fará esta última enferrujar. Partindo da situação presente dos corpos, não será preciso a uma tal filosofia permanecer fechada em sua cena inicial, porque não lhe falta o advir de um devir, tanto passado quanto futuro, que faz com que a dimensão do sentido sempre exceda qualquer totalidade: esse é um dos prismas através dos quais se refrata o assombro da questão suscitada por Espinosa, qual seja, a que se enuncia como “o que podem os corpos?”²³ – e isso não porque a filosofia tenha reduzido todo o pensamento aos corpos e à natureza, mas porque os corpos e a natureza providenciam agora a ocasião para encontros que, em sua imprevisibilidade, dão sempre lugar à ilimitação de um devir conceitual. Note-se que, à sua maneira, a carne não deixa de exercer uma espécie de agenciamento no ato de ser trinchada: sem a capacidade de ser afetada pelo escarpelo, o corte desse acontecimento não se produziria. Por conseguinte, não se trata propriamente de fixar o escarpelo na condição de um sujeito perfeitamente ativo e a carne na de um objeto completamente passivo, mas sim de mostrar que, ultrapassando a um e a outro, a dimensão do sentido situa os dois igualmente como dotados de uma produtividade imanente e imprevista que os destitui enquanto instâncias identificáveis em seu isolamento. Eis a via dos paradoxos (re)descoberta por Deleuze, pois, para apresentar-se assim, o plano dos efeitos do sentido nunca pode coincidir de todo com o das causas corporais, os dois restando desemparelhados um em relação ao outro: sem perfazer um encadeamento fechado, o sentido é a dimensão das *quase-causas*, a ser percorrida num mesmo movimento tanto em direção ao passado como em direção ao futuro, nessa longitude impassível que se estende em face de todos os encontros corporais. Uma tal maneira de reabilitar a liberdade²⁴, um tanto inusitada, era também o que aproximava Deleuze do estruturalismo, uma vez que a linguagem fosse encarada como veículo de um possível deslocamento em meio à série inflexível das causas corporais: não é à toa que Jacques Lacan²⁵ e Claude Lévi-Strauss²⁶ tenham o privilégio de nomear os seus próprios paradoxos na sequência do livro. Elemento a que se conjuga, por fim, a vocação prática da reabilitação lógica dos estoicos, afinal, com ela, deseja-se estar à altura de uma ética que, sendo uma espécie de arte de deslizamento nas superfícies, faz com que “o bom senso e o senso comum” sejam “minados pelo princípio de sua produção e revertidos de dentro pelos paradoxos”²⁷: o acontecimento, exemplificado de início pela proposição “o escarpelo trincha a carne”, é acolhido voluntariamente pelo estoico, e isso não como um ato de resignar-se à ferida que tem então o seu sentido expresso²⁸, mas enquanto ele se coloca dessa forma em condições de

²³ A pergunta é enunciada por Deleuze em referência à proposição 2 do livro terceiro da *Ética*, em que Espinosa diz: “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer” (SPINOZA, *Ética*, p. 167).

²⁴ Cf. DELEUZE, *Logique du sens*, p. 15.

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 55.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 63.

²⁷ *Ibidem*, p. 142.

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 175.

atuar como uma instância de contra-efetuação.²⁹ Longe de simplesmente acatar ao ferimento, à guerra e à morte exatamente tal como eles advêm³⁰, trata-se de selecionar o que é propriamente impessoal e singular nesses acontecimentos, denunciando, por exemplo, o que existe de ressentimento na guerra e a exaltar o que no morrer destitui não só o eu mas também a própria morte.³¹

O enorme desvio que acabamos de tomar, aparentemente um rodeio sem maiores propósitos do que o de ligar pontos que poderiam muito bem continuar desligados, propõe-se a tornar evidente que a filosofia da diferença a culminar em *O Anti-Édipo*, apesar de ter transigido a certa altura com a função estrutural de uma falta, não admitiu nunca se despistar do domínio positivo e imanente da produtividade dos corpos. E mais: o colocar-se em face dessa produtividade imanente dos corpos não resultava em qualquer resignação diante da inflexível série de suas causas. Sem nos determos nas inúmeras complicações dessa ética que quereria ativamente os acontecimentos, vale concluir, ainda assim, que tampouco o aspecto desejante, e, portanto, revolucionário do capitalismo implica resignar-se diante da opressão social que ele necessariamente produz e reproduz: não podemos nos esquecer que, de acordo com essa abordagem teórica, além de fazer acompanhar cada desterritorialização de uma correlata reterritorialização, a axiomática do capitalismo, tendo transformado o corpo pleno em uma “instância diretamente econômica” e imanente como tal, torna imanente também o aparelho da antiprodução, que passa a penetrar então “toda a produção e lhe devém coextensivo”.³² Defronte a esse aspecto ambivalente do capitalismo, no quarto capítulo de *O Anti-Édipo*, a problemática da esquizoanálise começa por ser reportada aos dois grandes polos do investimento social inconsciente³³, a saber, o polo paranoico e o polo esquizofrênico: esses dois polos do delírio correspondem, respectivamente, aos grandes conjuntos molares e às micromultiplicidades moleculares, os quais separam entre si o segregativo e o nomádico, a dar ocasião, de um lado, para as paradas fascizantes e, de outro, para as derivas revolucionárias. A irredutível diferença entre esses dois polos não chega a eludir, no entanto, o fato de que cada um deles situa movimentações que processam-se diretamente no campo social, e isso sem qualquer mediação essencial a ser realizada pela família³⁴: é por esse motivo que, no começo do livro, os autores diziam ser um erro concluir que os fascistas são simples paranoicos, posto que isso significaria “reconduzir o conteúdo político e histórico do delírio a uma determinação familiar interna”.³⁵ E vem a ser mais uma vez patente, assim, a precedência que Marx assume em *O Anti-Édipo*, por ter possibilitado uma “teoria geral da sociedade” como “teoria generalizada dos fluxos”: é somente a partir dessa teoria que o delírio recupera todo o seu alcance político e histórico. Com efeito, a singularidade sócio-histórica do capitalismo tal como apreendida por Marx viabiliza à esquizoanálise não se escandalizar de modo cínico tão logo se tenha tornado incontornável reconhecer a importância que o

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 176.

³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 175.

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 179.

³² DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 331.

³³ *Ibidem*, p. 366.

³⁴ Cf. *Ibidem*, 2010, p. 367.

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 124.

dinheiro e os órgãos parciais demonstram ter nas determinações contemporâneas do amor³⁶: sem dar muito crédito a esses protestos feitos só da boca para fora sobre como os antigos valores se perderam e como as relações afetivas são tristemente preteridas em favor da superficialidade dos corpos – protesto que não raramente costuma ser vocalizado também pelos que entesouram todo o valor do dinheiro e que mantêm sob o seu jugo um exército de homens e mulheres reduzidos quase que à sua estrita condição de corpos reprodutivos do capital –, vai-se mais longe na audácia ao deparar o delírio que irrompe de dentro do próprio bom senso. Essa reversão do bom senso a ser operada desde o seu interior, reparemos, vincula *O Anti-Édipo* à *Lógica do sentido*; com uma ligeira discrepância, no entanto, porque a via dos paradoxos agora foi curto-circuitada com a dos delírios.

Constatar essa discrepância, bastante significativa, não deve nos desencorajar quanto a afirmar a continuidade da filosofia da diferença nesses dois momentos da produção intelectual de Deleuze: as diferenças entre esses dois instantes existem, sem dúvida, mas elas não impedem que um seja a evolução do outro, ainda que evolução oblíqua ou transversal. O quarto capítulo de *O Anti-Édipo* reúne alguns indícios preciosos disso: de forma geral, ele faz ver, como nenhum outro capítulo, a difícil relação que Deleuze e Guattari mantêm com o estruturalismo e com a psicanálise. Decerto, não cabe dizer que ele reitera a avaliação mais ou menos positiva do complexo de Édipo tal como ela aparece na vigésima oitava série de *Lógica do sentido*, que era dedicada à sexualidade.³⁷ E correríamos o risco de não ir além de um jogo de palavras ao dizer que, se há qualquer coisa nesse intervalo entre as duas obras que possa ser entendido como um abandono da via dos paradoxos, tem-se aí a constituição de um outro paradoxo, interno ao pensamento de Deleuze, devido ao fato de que, em estranho contraste com o que ocorre em *Lógica do sentido*, o estruturalismo e a psicanálise sejam tão mal vistos em *O Anti-Édipo*. O caso, porém, é que existe uma diferença interna à *Lógica do sentido* que se desenvolve melhor em *O Anti-Édipo*, diferença que esperamos dar a ver por intermédio de algumas das características do quarto capítulo desta última obra. A aludida diferença localiza-se na décima terceira série de *Lógica do sentido*, em grande parte dedicada a Antonin Artaud: se o livro como um todo assume a tarefa de comentar a obra literária de Lewis Carroll, esse capítulo em particular propõe-se a estabelecer um contraponto ao escritor inglês que, a despeito de suas semelhanças superficiais, não se conforma aos percursos de superfície e aos paradoxos que proliferam nos trabalhos do autor de *Alice*. Logo, é nada menos que crucial observar que, apesar de ser registrável num primeiro momento uma atitude mais positiva para com a psicanálise, desde *Lógica do sentido* ela é julgada como se os seus recursos fossem um tanto parcos quando era questão de pensar a esquizofrenia.³⁸ Reportando-se ao caso-limite de Artaud, a esquizofrenia era pensada então constituir uma “falência da superfície” em que a

³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 385-386.

³⁷ No entanto, apesar de o complexo de Édipo não ser rejeitado por completo nessa época, deve-se atentar à seguinte frase pertencente a essa série de *Lógica do sentido*: “A angústia e a culpabilidade não derivam do desejo edipiano de incesto; eles são formados bem antes, uma com a agressividade esquizoide, a outra, com a frustração depressiva” (DELEUZE, G., *Logique du sens*, p. 234). Ou seja, mesmo então a efetividade do inconsciente começava a descolar do Édipo, que, de qualquer modo, não era apreciado nessa época sob a ótica de qualquer pessoalidade.

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 113.

palavra “perde por inteiro o seu sentido”³⁹: nela, a linguagem não mais vale por si mesma, não se devendo tomá-la desde o paradigma do deslizamento do significante sobre o significado⁴⁰, tal como ensinado por Lacan em “A instância da letra no inconsciente”⁴¹, mas, em vez disso, como uma “linguagem-afeto”⁴². É impraticável ignorar, por conseguinte, que essa discrepança, miniaturizada no interior de *Lógica do sentido*, é magnificada em *O Anti-Édipo*, até que toda uma série de outras consequências, avessas à psicanálise e ao estruturalismo, se desenvolva. E, para disso se dar conta, é preciso lembrar que, segundo Deleuze e Guattari, o capitalismo é a idade do cinismo⁴³, período sócio-histórico em que não se crê mais no simbolismo das cerimônias e tampouco em qualquer sacralidade da linguagem: sob essa forma, ele atualiza a prevalência dos fluxos em que a esquizofrenia faz naufragar todas as balizas do sentido. Encontrando-se bem assente esse poder de desmobilizar a prevalência da linguagem nas estruturações da vida social, não é de admirar que a sua consequência lógica seja a percepção de que o estruturalismo não tem como fazer frente à onda de arraste esquizofrênica e à subsequente maré cínica que o capitalismo faz refluir por toda parte. Para concedê-lo em definitivo, preste-se atenção à seguinte advertência: “[...] certamente, nem o capitalismo, nem a revolução, nem a esquizofrenia passam pelas vias do significante, mesmo e sobretudo em suas violências extremas”⁴⁴.

O diagnóstico inicial de *O Anti-Édipo*, repisado ao longo de todo o livro, tem de ser, logicamente, o de que a psicanálise não comprehende nem a esquizofrenia e nem o capitalismo. Pior ainda: detendo o movimento de uma, a invenção de Freud ajuda a dar livre curso ao outro. Com certeza, ela não procede a esse duplo movimento graças a alguma investidura mágica que lhe permitiria ausentar-se da efetividade imanente do campo social e, desde essa fortaleza etérea, parar a esquizofrenia com um simples grito de “alto lá!”: pensar o refreamento que ela impõe à esquizofrenia não exige abordá-lo nos termos de qualquer interpelação ideológica que sujeitasse o esquizofrênico por ter-lhe inculcado a falsa representação que o condicionaria à identidade de legítimo habitante de um asilo ou de um hospital psiquiátrico.⁴⁵ Para crê-lo, seria necessário recair nas armadilhas do estruturalismo, o qual, por sua vez, acaba por basear-se num poder transcendente da linguagem. Do que resulta que, do ponto de vista então adotado por Deleuze e por Guattari, a psicanálise só pode deter os fluxos da esquizofrenia porque ela estaria inserida no capitalismo, a sua instituição dependendo muito estreitamente⁴⁶ da movimentação ambivalente de desterritorialização e concomitante reterritorialização concretizada pelo valor que se valoriza: se as famílias não fossem já um elemento particular de assentamento do capital⁴⁷, a psicanálise não poderia replantar em sua

³⁹ Ibidem, p. 107.

⁴⁰ Cf. Ibidem, p. 111.

⁴¹ LACAN, J., “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”, p. 506.

⁴² DELEUZE, G., *Logique du sens*, p. 107.

⁴³ Cf. DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit, p. 299-300.

⁴⁴ Cf. Ibidem, p. 332.

⁴⁵ Muito embora haja paralelos importantes a serem feitos entre *O Anti-Édipo* e a empresa teórica de Louis Althusser, esse é um ponto de discordância significativo, tal como se pode constatar pela seguinte declaração: “É no nível dos fluxos, e dos fluxos monetários, não no nível da ideologia, que se faz a integração do desejo” (Ibidem, p. 318).

⁴⁶ Cf. Ibidem, p. 413.

⁴⁷ Cf. Ibidem, p. 350.

própria mobília privada os fluxos esquizofrênicos. Dessa forma, à psicanálise nada mais resta senão operar dentro dos limites do duplo movimento do capital, que, a seguir um de seus impulsos, retira o solo a todas as antigas identidades sociais, mas reterritorializa, de acordo com outro de seus impulsos, a representação de uma identidade que lhe seria própria, qual seja, a que se encadeia no “elemento subjetivo da propriedade privada”.⁴⁸ Dessa maneira, é apenas no tablado do teatro privado que o capitalismo constrói para a família burguesa que a psicanálise consegue dar prosseguimento à sua encenação. O que ainda não é o bastante para explicar o funcionamento da psicanálise, porque, em resposta aos violentos arroubos do desejo, que sacodem vez ou outra a estrutura familiar, ela tem de inflar o mito e a tragédia.⁴⁹ É por essa razão que *O Anti-Édipo* confronta não só a psicanálise, mas também o estruturalismo, mais até do que em suas insuficiências relativas aos fluxos-esquizas, em sua cumplicidade com o capitalismo: não se trata mais de constatar uma falta teórica da estrutura, e sim de explicar a função prática que ela acaba dando à falta em face dos processos produtivos do desejo. Nesse sentido, é a própria vocação do estruturalismo para inventariar códigos territoriais que atuariam nas respectivas sociedades a que pertencem como se pela instauração de uma lei despótica que trai a sua secreta afinidade com o capitalismo⁵⁰, pois a lei desses códigos se dá a conhecer sob essa forma separada e transcendente só depois de as formações sociais em que existiam em sua imanência terem sido submetidas à violenta força de desterritorialização e descodificação do capital: no contexto de uma época em que vigora uma identidade vazia estreitamente vinculada à propriedade privada, é natural que o estudioso seja tomado por um gosto mórbido, traduzível nesse fascínio que ele manifesta pelos restos de formações sociais extintas que se põe a colecionar e a propósito das quais vem a destacar a territorialidade do mito selvagem e a codificação da lei despótica da tragédia a surgir no limiar das civilizações bárbaras. Eis a razão para a insistência de

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 400.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 391.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, p. 325. Tendo mencionado em nota anterior um ponto de discordância fundamental que opunha Deleuze e Guattari a Althusser, é preciso dizer, no entanto, que a crítica ao estruturalismo tal como ela aparece em *O Anti-Édipo* apresenta uma série de pontos de contato com a crítica althusseriana a Lévi-Strauss e a sua descendência teórica. Um primeiro aspecto de suas respectivas críticas que chama a atenção – a evidenciar também uma afinidade de seus autores com Jacques Derrida – é o de que elas se baseiam numa firme contestação do caráter originário ou transcendente da estrutura. Entretanto, no que diz respeito à afinidade entre estruturalismo e capitalismo, convém assinalar um outro aspecto: o de que Althusser houvesse criticado Lévi-Strauss por conceber as sociedades primitivas como sociedades que não poderiam ser pensadas a partir das categorias de análise marxistas (Cf. ALTHUSSER, L., *The Humanist Controversy and other writings* (1966-67), p. 21). Em “Sur Lévi-Strauss”, texto que deveria ter sido publicado em *Le marxisme devant les sociétés “primitives”* (este último, aliás, um livro que Deleuze e Guattari citam de maneira favorável em *O Anti-Édipo*), Althusser defende que uma tal diretriz teórica seria decorrente da “má consciência” herdada pela disciplina antropológica ao colonialismo europeu: já que o acesso ao seu objeto de estudo dependeria historicamente da empresa colonial, a fim de expiar a sua culpa, a solução encontrada pela antropologia estrutural teria sido a de conceber as sociedades indígenas como sociedades em que seria observável a passagem da natureza à cultura – portanto, como sociedades originárias – e que, como tais, deveriam ser colocadas à parte, o que acabaria por desvelar a sua dupla face inviolável, tanto de objeto científico neutro como de vivência cultural inapreensível para a abordagem histórica e materialista do marxismo. Ao subtrair essas sociedades à história, como que assegurando-se de sua posse pela apropriação objetivante de suas características estruturais, tende-se a compreender a cultura como algo de alheio ao conflito. No caso de Althusser, isso gera uma discordância de ordem científica, ou que assim se pretende. No caso de Deleuze e de Guattari, porém, ao ignorar como a matéria estrutural destaca-se em seu aspecto transcendente e pretensamente científico apenas graças ao capitalismo, evita-se compreender a própria natureza do poder e da dominação que violariam a sua suposta prerrogativa cultural de vivência “outra”.

Deleuze e de Guattari quanto ao fato de não ter sido a psicanálise a inventar o Édipo e nem o clamor por ele. Ela é a responsável, entretanto, por ter descoberto um meio para preencher a função de uma crença morta-viva⁵¹, em perfeita consonância e mesmo em complemento à idade cínica que se inicia com o capitalismo.

*

O argumento de acordo com o qual a psicanálise torna o mito e a tragédia elementos centrais de uma representação privada, que é tão bem desenvolvido por Deleuze e por Guattari em *O Anti-Édipo*, tampouco se restringe à quadratura filosófica onde inscrever o círculo de suas elaborações conceituais. Com a sua habitual capacidade de promover leituras geniais, o escritor Ricardo Piglia, na conferência “Os sujeitos trágicos (literatura e psicanálise)”, fazia a seguinte observação, a recapitular a recepção que outros escritores deram à invenção de Freud:

Nabokov e também Manuel Puig, nosso grande romancista argentino, insistiram em algo que amiúde os psicanalistas não percebem ou não explicitam: a psicanálise gera muita resistência, mas também muita atração; ela é uma das formas mais atraentes da cultura contemporânea. Em meio à crise generalizada da experiência, a psicanálise traz uma épica da subjetividade, uma versão violenta e obscura do passado pessoal. Ela é, pois, atraente porque todos aspiramos a uma vida intensa; em meio a nossa vida secularizada e trivial, seduz-nos admitir que, num lugar secreto, experimentamos ou experimentávamos grandes dramas; que quisemos sacrificar nossos pais no altar do desejo; que seduzimos nossos irmãos e lutamos com eles até a morte numa guerra íntima; que invejamos a juventude e a beleza de nossos filhos e que nós também (ainda que ninguém saiba) somos filhos de reis abandonados à margem do caminho da vida. Somos o que somos, mas também somos outros, mais cruéis e mais atentos aos sinais do destino. A psicanálise nos convoca a todos como sujeitos trágicos; nos diz que há um lugar no qual somos sujeitos extraordinários, lutamos contra tensões e dramas de grande profundidade, e isso é muito atraente.⁵²

No capítulo IV de *O Anti-Édipo*, esse mesmo aspecto da psicanálise, ao ser desvendado em seu segredo, acaba perdendo significativamente o seu poder de sedução sobre Deleuze e Guattari: em verdade, contra o uso que a psicanálise faz do mito e da tragédia, eles conclamam a um “teatro da crueldade” onde realizar uma curetagem do inconsciente que o livrasse da velha “quinquilharia ideológica” dos mitos e da tragédia.⁵³ A menção positiva a esse outro teatro faz ver algo de muito importante: mesmo quando deploram o teatro de papelão a que a psicanálise e o estruturalismo teriam reduzido a fábrica do inconsciente⁵⁴, o problema não é tanto o teatro quanto a representação que então tem lugar. E o fio da representação nos alcança uma outra maneira de recuperar a continuidade entre dois momentos distintos da produção intelectual de Deleuze: a

⁵¹ DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 414.

⁵² PIGLIA, R., *Formas breves*, p. 51 - 51.

⁵³ Cf. DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 393 - 394; Cf. também p. 426.

⁵⁴ Cf. Ibidem, p. 404.

introdução de *Diferença e repetição* cuidava justamente de falar de um teatro que se opunha à representação.⁵⁵ O motivo para essa oposição parece encontrar-se bem sintetizado na seguinte passagem do livro *Deleuze et le théâtre* (*Deleuze e o teatro*), de Jean-Frédéric Chevallier:

É questão de “avultar as presenças sob a representação”, “de dar a ver a presença, diretamente”, “a pura presença”, aquela mesma que se acompanha de “vivacidade” – uma vivacidade que, precisamente, a representação não pode fornecer.⁵⁶

Vivacidade que ela não pode fornecer porque a representação torna transcendentes os próprios papéis que deverão ser representados: tão logo se tenha admitido os princípios da negatividade e da falta que ela faz valer, tudo estará “de antemão representado”⁵⁷, antes mesmo que os atores tenham subido ao palco.

Em *O Anti-Édipo*, quase que em contraste máximo com *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, o estruturalismo e a psicanálise se encontram implicados de modo um tanto comprometedor nisso que se chama de representação: para cumprir com a tarefa da esquizoanálise, que é a de “reverter o teatro da representação”⁵⁸, não é mais possível transigir com o Édipo e nem com o primado do significante. A impressão de que esse contraste é máximo talvez seja reforçada pelo estilo mesmo de *O Anti-Édipo*, obra que lança impiedosamente o leitor desde a sua abertura em meio a uma vastíssima produção maquinica que, apesar de não ser definida claramente, é tida desde o princípio como elaboração conceitual a que toda a realidade deveria ser reportada. No entanto, a dificuldade dessa primeira evidência já estava presente em *Lógica do sentido* quando Deleuze explicava que, para o esquizofrênico, a primeira evidência é a de que “a superfície se rompeu”⁵⁹: começa-se no fundo dos corpos, a partir de uma “involução fundamental”⁶⁰ em que inexiste fronteira entre as coisas e as proposições. Em seu prosseguimento, o livro não demora para desmentir a aparência de que a produção maquinica estaria desassistida de uma verdadeira produtividade conceitual, dado que a ela sucedam outras sínteses, a compreender espessuras nada evidentes num plano inteiramente maquinico como o seriam a da libido e a da história: esse talvez seja o trecho mais fecundo do livro desde o qual traçar paralelos com o que se chama de conexão, conjunção e disjunção em *Lógica do sentido* e com as sínteses temporais do presente, do passado e do futuro discutidas em *Diferença e repetição*. Todavia, se é no capítulo IV que o rompimento da fronteira se torna mais evidente, posto que é aí que se passa a encarar realmente de uma outra maneira a reprodução e o sexo não-humano⁶¹, a virtude desse capítulo não se restringe a explicitar o fio vermelho da representação, mas, surpreendentemente, ela consiste também em tornar visível uma certa ambivalência em relação à psicanálise e à sua versão estruturalista: de maneira mais exata, seria preciso

⁵⁵ Cf. DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 19.

⁵⁶ CHEVALLIER, J.-F., *Deleuze et le théâtre*, p. 12 - 13.

⁵⁷ DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 406.

⁵⁸ Ibidem, p. 360.

⁵⁹ DELEUZE, *Logique du sens*, p. 106.

⁶⁰ Ibidem, p. 106.

⁶¹ Cf. DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 387-388.

dizer que a ambivalência que se diagnostica nesse capítulo, da psicanálise em relação ao mito e à tragédia, aponta, em retorno, para uma ambivalência de *O Anti-Édipo* em relação à própria psicanálise. No momento em que aprofundam a sua crítica ao caráter representativo de Édipo, por exemplo, Deleuze e Guattari não podem deixar de reconhecer uma lição importante da psicanálise, a saber, a de que a "representação inconsciente nunca pode ser apreendida independentemente das deformações, disfarces e deslocamentos que ela sofre".⁶² Mais importante ainda: na subseção "3. 9" deste mesmo capítulo, esclarece-se que nunca se pode "apreender a desterritorialização em si mesma", devendo-se, antes, apreender "seus índices em relação às representações territoriais".⁶³ E, na subseção seguinte, "3.10", o trabalho da esquizoanálise é entendido diferir em relação ao da psicanálise em referência a um "pequeno esforço suplementar".⁶⁴

Ora, se, começando desde questões muito próximas à psicanálise, constata-se haver necessidade de apenas um pequeno esforço suplementar para que a esquizoanálise se consume, é que parte importante do trabalho já havia sido realizado por Freud e seus discípulos. Sem sombra de dúvida, isso não quer dizer que a esquizoanálise brote espontaneamente do solo em que a psicanálise se assentou: a questão não deve ser posta nos termos de uma evolução linear. O que se tem, na verdade, é uma progressão que se dá em movimento transversal à psicanálise. Em acordo com isso, para entender um pouco melhor como a psicanálise é importante para a progressão das ideias de Deleuze, convém recordar uma estranha frase do início de *Diferença e repetição*, a qual dá uma boa ideia do quanto renovadora do discurso filosófico a sua empresa intelectual esperava ser: "Um livro de filosofia deve ser, de uma parte, uma espécie muito particular de romance policial, e, de outra, uma sorte de ficção científica".⁶⁵ A psicanálise, sobretudo a de corte lacaniano, talvez seja a grande inspiração para a primeira componente: como ignorar aqui que o grande responsável por demonstrar a aptidão estruturalista da psicanálise havia escolhido como abertura de seus *Escritos* um texto intitulado "O seminário sobre a 'A carta roubada'", a integrar um breve comentário sobre um conto policial de autoria do inventor do próprio gênero, quem seja, Edgar Allan Poe? Não por acaso, no texto há pouco citado, além de falar da tragédia, Piglia também aproximava a psicanálise do gênero policial. Ele dizia então:

É o grande gênero moderno [...]. Hoje encaramos o mundo com base nesse gênero, hoje vemos a realidade sob a forma do crime, como dizia Bertolt Brecht. A relação entre a lei e a verdade é constitutiva do gênero, que é bastante popular, como era a tragédia.⁶⁶

E, um pouco adiante, ao explicar como esse gênero trabalha a "não coincidência de verdade e lei"⁶⁷, ele talvez nos dê uma boa chave para compreender as aspirações de

⁶² Ibidem, p. 413.

⁶³ Ibidem, p. 418.

⁶⁴ Ibidem, p. 426.

⁶⁵ DELEUZE, G., *Difference et répétition*, p. 3.

⁶⁶ PIGLIA, Op. Cit., p. 57.

⁶⁷ Apesar de não mencionar Lacan em seu texto uma única vez sequer, é bastante provável que o psicanalista francês tenha sido a inspiração para algumas das reflexões que Piglia faz nessa conferência. A esse propósito, é bom lembrar que o escritor contribuiu de modo bastante significativo para a recepção de vários teóricos

Deleuze ao querer escrever um livro de filosofia como se fosse, em parte, um romance policial:

Poe inventa um sujeito extraordinário, o detetive, destinado a estabelecer a relação entre a lei e a verdade. O detetive está aí para interpretar algo que aconteceu, do qual restaram certos sinais, e pode cumprir essa função porque está fora de qualquer instituição. O detetive não pertence ao mundo do delito nem ao mundo da lei; não é um policial e tampouco um criminoso (ainda que tenha traços deste último). Dupin, Sherlock Holmes, Marlowe, o detetive particular está aí para fazer ver que a lei, em seu lugar institucional, a polícia, funciona mal. E ao mesmo tempo o detetive é o derradeiro intelectual, mostrando que a verdade já não está nas mãos dos sujeitos puros do pensar (como o filósofo clássico ou o cientista), mas deve ser construída em função de perigo, função que passa a encarnar. Vai dizer a verdade, vai descobrir a verdade que é visível, mas que ninguém viu, e vai denunciá-la.⁶⁸

Por essa via, o novo livro de filosofia que Deleuze se dispunha a escrever devia ser, em parte, um romance policial porque, em inevitável desacordo com as leis que regulam as instituições - incluídas sobretudo as da filosofia clássica -, prefere-se investigações locais que, não estando subtraídas de certos perigos (como aqueles em que faz incorrer o desejo), provocam resistências de todos os lados. Por seu turno, a componente de ficção científica, como o elucida o próprio Deleuze, corresponderia à vontade de dissolver o *Cogito* no esplendor do pronome impessoal “*on*”.⁶⁹ Pois bem, esse duplo critério permite avaliar tanto um progresso como uma defasagem: tomando como parâmetro a frase de *Diferença e repetição* há pouco citada, mas agora a considerá-la do ponto de vista de *O Anti-Édipo*, é como se os psicanalistas, não tendo conseguido avançar tanto na via suplementar dos delírios da ficção científica como o haviam feito na dos paradoxos do romance policial, acabassem enfim por se integrar às instituições a que acreditavam opor alguma resistência. Sua incapacidade de mover-se nos dois sentidos faz com que eles coloquem todos os seus progressos a perder: e, realmente, desde o início do livro, Deleuze e Guattari recriminam Freud por ter descoberto e, ao mesmo tempo, esmagado a ordem produtiva do desejo.⁷⁰ Contrariando a sua notável inventividade no que diz respeito a colocar novos problemas a propósito do inconsciente, por meio do Édipo, a psicanálise não pôde senão tornar o eu o centro do mundo⁷¹, e, com a castração, ela teve de reverter o sexo a uma forma humana⁷²: as boas questões conjugam-se a respostas prontas que, como tais, não possuem vivacidade alguma. De sorte que, em *O Anti-Édipo*, a passagem transversal indica-se de forma bem sutil, quase que a dar lugar a um último elogio à psicanálise e ao estruturalismo, só que a ser feito em referência exclusiva à figura

franceses na Argentina da década de 1970, tais como os autores da *Tel Quel* e, pela primeira vez traduzido naquele país pelo próprio Piglia, Alain Badiou.

⁶⁸ PIGLIA, R. Op. Cit., p. 58.

⁶⁹ Cf. Deleuze, 1968, p. 4. O pronome “*on*”, comumente traduzido para o português com o coloquial “a gente”, é definido pelo *Le Petit Robert* 2011 como um “pronome pessoal indefinido da terceira pessoa, invariável, a desempenhar sempre a função de sujeito”.

⁷⁰ Cf. DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 390.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 352.

⁷² Cf. *Ibidem*, p. 389.

ambivalente de Jacques Lacan. Ainda que os rebentos de Lacan sejam quase que integralmente pintados nesse livro como pequenos demônios encarregados de culpabilizar e condenar todos ao inferno de Édipo, o principal responsável por promover o significante a conceito-chave da psicanálise teria imposto aos dois uma deriva esquizofrênica, levando a linguística e o Édipo às suas respectivas autocríticas.⁷³ Com Lacan, teria ocorrido uma esquizofrenização da psicanálise em vez de uma edipianização da esquizofrenia⁷⁴: o que não é de se espantar vindo de alguém que havia entendido que a prática analítica deveria dar lugar a uma “experiência no limite da despersonalização”⁷⁵ e havia concebido a sua ética como a de não ceder do desejo. Uma ética que Deleuze e Guattari se esforçarão por radicalizar em sua deriva real, encontrando para ela uma linha de fuga transversal, como se a planejar fazê-la fugir até mesmo de seu proponente: trata-se, então, de reencontrar a força maquinica de se parir ao se separar⁷⁶ do Nome do Pai que, a seu ver, estava prestes a se tornar completamente estéril.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, Theodor. “Aldous Huxley e a utopia” in *Prismas – crítica cultural e sociedade*. Editora Ática. Tradução: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo, SP. 1998.
- ALTHUSSER, Louis. *The Humanist Controversy and other writings (1966-67)*. Traduzido do francês para o inglês por: G. M. Goshgarian. Verso. Londres. 2003.
- CHEVALLIER, Jean-Frédéric. *Deleuze et le théâtre: rompre avec la représentation*. Éditions Les Solitaires Intempestifs. Besançon. 2015.
- COSTA, Daniel de. A. de O . “Deleuze, Guattari e Marx – a crítica ao capitalismo como metafísica social”. *Revista Sinal de Menos*, número 14, vol. 2. 2020. Disponível em: <https://sinaldemenos.org/2020/10/10/sinal-de-menos-14-vol-2/>
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. PUF. Paris. 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit. Paris. 1969.
- DELEUZE; GUATTARI (2010). *O Anti-Édipo - Capitalismo e esquizofrenia 1*. Editora 34. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, SP.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Globo livros. Tradução: Lino Vallandro. Rio de Janeiro, RJ. 2014.
- LACAN, Jacques. “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” in *Escritos*. Jorge Zahar Editora. Rio de Janeiro, RJ. Tradução: Vera Ribeiro. (1957/1998.).
- LACAN, Jacques. O Seminário: Livro 1: *Os escritos técnicos de Freud*. Jorge Zahar Editor. Tradução: Betty Milan. Rio de Janeiro, RJ. 1986.

⁷³ Cf. Ibidem, p. 410.

⁷⁴ Cf. Ibidem, p. 409.

⁷⁵ LACAN, J., *O Seminário: Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*, p. 265.

⁷⁶ Cf. DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 60 - 61.

- MARX, Karl. *O Capital - crítica da economia política* (Volume I, Livro Primeiro: *O processo de produção do capital*, Tomo 1) in *Os Economistas*. Tradução: Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 1996.
- PIGLIA, Ricardo. *Formas breves*. Editora Companhia das letras. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo, SP. 2000.
- SPINOZA, Baruch. *Ética*. Editora Autêntica. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, MG. 2007.
-

Recebido / Received: 29/08/2024

Aprovado / Approved: 27/05/2025



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.63920>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

Sobre a oposição deleuziana entre Estado e liberdade nos pensamentos de Nietzsche e Spinoza: uma breve leitura crítica de *Nietzsche e a filosofia*

On the Deleuzian opposition between State and freedom in the thoughts of Nietzsche and Spinoza: a brief critical reading of Nietzsche and philosophy

Gabriel Jacobina Marques  

Mestrando em filosofia no PPGF-UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Contato: g.jacobinamarques@gmail.com

Resumo: Este trabalho procura explicitar as diferenças inerentes à filosofia política de Baruch Spinoza e o pensamento de Friedrich Nietzsche a fim de empreender uma leitura crítica da obra *Nietzsche e a filosofia* de Gilles Deleuze, sobretudo no que concerne a leitura deleuziana do estatuto da liberdade e do Estado no pensamento destes dois grandes autores.

Palavras-chave: Política, Estado, liberdade, imanência, potência.

Abstract: This work seeks to render explicit the differences inherent in the political philosophy of Baruch Spinoza and the thought of Friedrich Nietzsche in order to undertake a critical reading of Deleuze's *Nietzsche and Philosophy*, especially with regard to the Deleuzian reading of the status of freedom and the State in the thoughts of these two great authors.

Keywords: Politics, State, freedom, immanence, potency.

Um dos aspectos mais importantes da leitura deleuziana de Nietzsche foi sua capacidade de extrair do pensamento nietzschiano algumas ferramentas crítico-metodológicas fundamentais, a fim de fundar um corpus conceitual que encontraria importantes ecos, tanto distantes quanto contemporâneos, na história da filosofia. O caso de Spinoza parece essencial não apenas porque o próprio Nietzsche se reconheceu como herdeiro do filósofo holandês, mas sobretudo porque, para a filosofia deleuziana, a interseção ou diálogo Nietzsche-Spinoza traz à tona alguns dos conceitos mais importantes do corpus deleuziano: *imanência, potência e uma antropologia anticartesiana*. No entanto, parece que a relação Nietzsche-Spinoza, justamente por conta da inegável proximidade entre os dois filósofos, encerra um aspecto polêmico. O objetivo aqui é analisar esses pontos de tensão entre Nietzsche e Spinoza, especialmente em termos da filosofia política, e apresentar um argumento sobre como Deleuze em sua leitura dessa relação muito raramente consegue dar conta de suas contradições. Tomando a obra *Nietzsche e a filosofia* (1962) como nosso campo de análise, vamos nos concentrar nas consequências políticas que dela decorrem, advogando por uma irredutibilidade das mesmas à perspectiva deleuziana.

A brilhante análise de Deleuze sobre a categoria crítica de *tipologia* em Nietzsche, ou seja, a crítica dos valores ou formas de vida que sustentam uma ordem epistêmica, ética e política, nos mostra em que sentido o conceito de imanência desempenha nesta ordem um papel fundamental: "não há metafísica que não julgue e menospreze a existência em nome de um mundo suprassensível"¹. Ao fazer do niilismo a força reativa que sustenta as categorias de nosso pensamento, Nietzsche está, de fato, empreendendo uma crítica a qualquer forma de ontologia transcendente, uma vez que, na perspectiva tipológica, a moral e a ciência não são duas formas independentes de conhecimento, mas a expressão de uma *relação de forças* (ativas e reativas) dentro do *ser*. Não é por acaso que a descoberta da ontologia imanente de Baruch Spinoza foi um dos momentos de maior espanto intelectual na vida de Friedrich Nietzsche. De fato, uma concepção imanente da ontologia tem consequências completamente interconectadas em ambos os filósofos: uma rejeição da moralidade como base da legitimidade política a favor da potência, uma crítica do *cogito cartesiano* como categoria de análise antropológica e uma perspectiva de realização ética baseada na apreensão, ou postulado, da eternidade: o *eterno retorno* em Nietzsche e o *sub specie aeternitatis* em Spinoza. Entretanto, embora a questão nunca tenha sido uma aproximação totalizante entre as duas obras filosóficas, nosso argumento consiste em dizer que é nas consequências políticas de cada pensamento que as diferenças internas de cada "sistema" se mostram de forma mais explícita. Essa explicitação, por sua vez, nos remete sobretudo à profunda diferença no conceito de potência em cada autor e, consequentemente, suas ideias sobre liberdade e servidão. O caso de *Nietzsche e a filosofia*, obra de Gilles Deleuze publicada em 1962, é particularmente interessante, uma vez que em sua análise da filosofia de Nietzsche, Deleuze destaca repetidamente o que para ele parecem ser as instâncias anti-nietzschianas por excelência:

¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. PUF, Paris, 2014 p. 54.

"a igreja, a moral, o estado, etc."² / "igreja ou estado"³, uma vez que "a filosofia não serve nem à igreja nem ao estado"⁴, mas para fazer "homens livres"⁵ cuja existência sob o "reino da lei e da virtude"⁶ configura uma forma de traição⁷. Deleuze, no entanto, ao indicar *com quem* Nietzsche pensa e, sobretudo, *contra quem ou o que* seu pensamento é dirigido, parece assumir uma similitude muito bem fundamentada entre os conceitos de potência e liberdade na obra do filósofo alemão e na de Spinoza e isso fica claro em toda a sua obra. No livro em questão, lê-se por exemplo a seguinte formulação:

Spinoza abriu para as ciências e a filosofia uma nova via: nós nem mesmo sabemos o que *pode* um corpo, dizia ele; falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre isso tudo, mas não sabemos do que é capaz um corpo, quais forças lhe são próprias nem o que elas preparam. Nietzsche sabe que é chegada a hora.⁸

Em seguida, ao tratar do conceito de potência em Nietzsche e sua relação com o corpo, Deleuze afirma explicitamente que "é difícil, aqui, negar uma inspiração espinosista" e, afinal, após explicitar seu entendimento sobre a relação entre potência e afeto em Spinoza, termina seu raciocínio por afirmar que

O mesmo se dá em Nietzsche: o poder de ser afetado não significa necessariamente passividade, mas *afetividade*, sensibilidade, sensação. É nesse sentido que Nietzsche, antes mesmo de ter elaborado o conceito de vontade de potência e dado a ele todo o seu significado, já falava de um *sentimento de potência*: a potência foi tratada por Nietzsche como uma questão de sentimento e sensibilidade, antes de sê-lo em termos de vontade. Mas quando elaborou o conceito completo de vontade de potência, essa primeira característica não desapareceu, ela tornou-se a manifestação da vontade de potência.⁹

Por fim, produzindo uma triangulação entre Nietzsche "denunciando o ressentimento"¹⁰, Spinoza "denunciando a tristeza"¹¹ e Lucrécio "denunciando a perturbação da alma"¹², como aqueles que mais longe levaram "a tarefa crítica que caracteriza a filosofia"¹³, Deleuze deixa clara então a consequência política desta genealogia filosófica:

Não existe má-consciência que não seja ao mesmo tempo o assujeitamento do homem, uma armadilha para a vontade, a ocasião para todas as baixezas do pensamento. O reino do negativo é o reino

² Ibidem, p. 93

³ Ibidem, p. 137

⁴ Ibidem, p. 164

⁵ Ibidem, p. 165

⁶ Ibidem, p. 94

⁷ Ibidem, p. 166

⁸ Ibidem, p.70

⁹ Ibidem, p.71

¹⁰ Ibidem, p.218

¹¹ Ibidem

¹² Ibidem

¹³ Ibidem

das bestas poderosas, Igrejas e Estados, que nos acorrentam a seus próprios fins.¹⁴

Fica evidente pela naturalidade com que se passa de uma instância à outra que, para Deleuze, existe uma relação clara e explícita de continuidade entre os conceitos de *potência*, *liberdade* e a crítica do Estado no pensamento de Nietzsche e que esse panorama é tido como guardando uma afinidade profunda com o pensamento de Spinoza. No entanto, é preciso nos perguntarmos se o salto de Deleuze, da ontologia à política, se verifica realmente no pensamento de Nietzsche e, sobretudo, se essa afinidade crítico-conceitual apresentada por ele entre Spinoza e Nietzsche tem de fato uma pertinência robusta em suas respectivas obras. Em outras palavras: será que Nietzsche e Spinoza compartilham de fato, até suas consequências políticas, uma perspectiva similar sobre os conceitos de *potência* e *liberdade*? E, sobretudo, seria Nietzsche realmente esse crítico ferrenho do Estado que a interpretação de Deleuze nos apresenta?

Antes de entrar em uma análise sobre o que caracteriza essa diferença essencial entre Nietzsche e Spinoza, cujas consequências parecem ter sido subestimadas por Deleuze, é necessário explicitar aqui como Spinoza relaciona *potência*, *liberdade* e *política*. Em seu *Tratado Teológico-Político* de 1670, assim como no inacabado *Tratado Político*, Spinoza analisa a própria natureza da legitimidade política por meio de uma reflexão sobre o direito natural, afirmando que "o direito de cada pessoa se estende até onde se estende a potência determinada que lhe pertence"¹⁵. Ou seja, nos próprios fundamentos de sua concepção sobre o Estado civil e o direito, Spinoza descarta o papel que uma moral transcendente poderia exercer no ordenamento e na legitimação do poder político. Vemos aqui esboçado um encaminhamento sistemático de seu pensamento. Se a ontologia do filósofo holandês pode ser caracterizada, dentre outros aspectos, pela crítica da concepção antropomórfica de Deus, ou *Substância*, acarretando a exclusão da *finalidade* dentre as formas de causalidade que constituem o conhecimento, também sua concepção sobre a origem e a natureza do poder político exclui qualquer consideração sobre uma finalidade transcendente que pudesse legitimar ou fundamentar a instauração do direito civil. Na verdade, para Spinoza a possibilidade mesmo de se falar em *justiça* é decorrência da instauração do Estado Civil, e não o seu fundamento. Portanto, para garantir que o homem seja protegido do medo¹⁶ tanto quanto possível, uma vez que Spinoza considera que "a Lei e a Instituição da Natureza [...] não proíbe nada, exceto o que ninguém deseja ou pode; nem conflitos, nem ódios"¹⁷, é justamente na transferência da potência de cada indivíduo de governar a si mesmo segundo seus apetites para um poder soberano, representando a sociedade da qual ele próprio faz parte, que "todos permanecem iguais, como eram antes no Estado de Natureza"¹⁸. Vejamos então como se instaura a relação de continuidade entre indivíduo e coletividade organizada no pensamento espinozista.

¹⁴ Ibidem

¹⁵ SPINOZA, Baruch. *Oeuvres 2 - Traité Théologico-Politique*, traduction de Ch. Appuhn, Gallimard, 1965, Paris, p. 262.

¹⁶ Ibidem p.263.

¹⁷ Ibidem

¹⁸ Ibidem p.268.

Lê-se na *parte II, proposição XIII, lema I* da *Ética* que “Os corpos se distinguem uns dos outros com relação ao movimento e ao repouso, à velocidade e à lentidão, e não com relação à substância”. Um corpo individual, para Spinoza, nada mais é do que uma *composição organizada* de corpos aptos a serem afetados conjuntamente de um número determinado de formas e cujo princípio organizador se chama *conatus*. Como *essência atual da coisa*¹⁹, o *conatus* é definido na *Ética* como “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar no seu ser”²⁰. Ou seja, cada coisa considerada em si mesma, não há como deduzir daí nada que possa destrui-la, pois sua existência em ato é causada pela essência mesma de Deus, sua causa eficiente. Daí o caráter, segundo Spinoza, auto evidente da proposição IV, parte II da *Ética*: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”²¹. Levando-se em consideração que da essência atual de um indivíduo não se segue a duração de sua existência, pois isso envolveria uma limitação inerente à afirmação de sua existência em ato, é preciso nos perguntarmos sob que condições esse campo de forças e afetos que constituem os indivíduos singulares (complexos de corpos organizados perseverando no seu ser) constitui, *consequentemente*, uma dimensão política ou coletiva.

Retomando a relação entre o Estado Natural e o Estado Civil na obra política de Spinoza e em consonância com o que foi demonstrado acima, Spinoza afirma claramente no *Tratado Político* de 1677 que

Enquanto os homens permanecem à mercê da cólera, da inveja, ou qualquer sentimento de raiva, eles são conduzidos a se oporem uns aos outros [...]. Como os homens estão sujeitos por natureza a esses sentimentos, eles são também por natureza inimigos uns dos outros.²²

É precisamente porque em Spinoza o *direito natural* é equivalente à *potência que cada um pode exercer*, que a passagem do direito natural ao direito civil não se caracteriza por uma coerção da liberdade, mas, pelo contrário, um aumento da potência de cada indivíduo, caracterizado explicitamente no *Tratado Político*, parágrafo 13 do capítulo II:

Se duas pessoas entram em acordo entre elas e unem suas forças, elas terão mais poder juntas e consequentemente um direito superior sobre a natureza do que cada uma tinha anteriormente por si só, e quanto mais numerosos forem os homens que juntarem suas forças, assim também maior será o seu direito.²³

Da mesma maneira que o *conatus* individual é caracterizado pela potência que cada coisa tem de perseverar no seu ser, o Estado representa na obra de Spinoza essa *composição organizada* de indivíduos exercendo um *direito comum*, ou *imperium*, que se estende até onde vai, numa “dimensão superior”, o *conatus* do Estado Civil, chamado por Spinoza de *potência do número*²⁴ ou *multitudo*. Igualmente, porque “o corpo e a alma

¹⁹ CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. Companhia das Letras. São Paulo, 2003, p. 138.

²⁰ SPINOZA, B. *Oeuvres 3 Éthique*. GF Flammarion, Paris, 1965. p. 143 (E2P6)

²¹ Ibidem, p. 142 (E2P4)

²² SPINOZA, B. *Oeuvres 4 Traité Politique Lettres*. GF Flammarion, Paris, 1966. p. 20

²³ Ibidem

²⁴ Ibidem, p. 21

do Estado como um todo tem um direito que tem por medida sua potência, como vimos que era o caso para cada indivíduo no estado de natureza[...]"²⁵, é precisamente na capacidade dessa coletividade organizada de instaurar de forma mais ou menos abrangente o direito comum que reside o *conatus individual* de cada cidadão e seu direito sobre a natureza. Spinoza desenvolve então, a partir desse raciocínio, uma teoria da liberdade humana indissociável do continuum entre *conatus individual* e *potência da multitudo*, esta última determinada pelo *direito comum*. E mais além, tanto no *Tratado Teológico Político* quanto no *Tratado Político*, nós encontramos explicitadas considerações ulteriores sobre essa relação essencial. Pois que o *direito de coerção*, necessário para a manutenção da paz, que a Cidade exerce sobre cada um de seus cidadãos se legitima *exclusivamente* pela aumento de potência do qual cada um usufrui como *sujeito* dessa mesma, Spinoza deduz, sobretudo ao longo do *Tratado Político*, que existe uma relação direta entre a capacidade do direito comum de produzir uma relação de maior igualdade política entre os cidadãos e a potência que esse Estado poderá exercer na sua proteção e na garantia da liberdade de cada um dos seus sujeitos. Sobre a relação entre as formas do direito comum e a potência coletiva, Spinoza considera que

Se a Cidade concede a alguém o direito e por consequência o poder de viver segundo sua própria vontade, ela se desfaz de seu próprio direito e o transfere àquele a quem ela dá esse poder. Se ela confere esse poder a duas pessoas ou a algumas, ela divide o Estado, cada um destes aos quais foi dado esse poder vivendo segundo sua vontade. Se enfim ela dá esse poder a cada um dentre os cidadãos, ela destroi a si mesma; a Cidade deixa de existir e voltamos ao estado de natureza.²⁶

De forma análoga, ao se debruçar sobre a república romana, uma das duas formas de *governo aristocrático* analisadas no *Tratado Político*, Spinoza afirma que "quando um pequeno número de homens decide tudo segundo suas próprias afeições, é a liberdade, é o bem comum que perece"²⁷. Entretanto, é evidente a necessidade de nos perguntarmos, com Spinoza, em que medida o poder de deliberação dos cidadãos se relaciona com a potência do Estado e o seu direito. Ora, a resposta segue o raciocínio segundo o qual o filósofo conduz toda sua reflexão sobre a relação entre a *potência* e o *direito* no Estado natural e no Estado civil. Na medida em que o Estado, dotado de uma potência superior a cada cidadão e portanto exercendo sobre eles a soberania absoluta para que se instaure o direito comum, *não pode* legislar sobre a *opinião* mas somente sobre os *atos*, pois é impossível para um indivíduo transferir para ele a sua faculdade de refletir e concluir sobre qualquer assunto, sejam as leis, os modos ou a sua fé, o Estado não detém, portanto, o *direito* de fazê-lo, sem que assim não se ponha em perigo o princípio da sua existência e, pela própria natureza do direito natural, a sua existência ela mesma. Por isso, Spinoza insiste que

É portanto somente ao direito de agir segundo seu próprio decreto que ele [o cidadão] renunciou, não ao direito de pensar e de emitir um juízo;

²⁵ Ibidem, p.25

²⁶ Ibidem, p. 26

²⁷ Ibidem, p.103

consequentemente ninguém pode em verdade, sem pôr em perigo o direito do soberano, agir contra o seu decreto, mas ele pode com total liberdade opinar e ter um juízo, e consequentemente falar também, contanto que ele não vá além da simples palavra ou do ensino, e que ele defenda sua opinião segundo a Razão apenas, não pela astúcia, pela cólera ou pela raiva, nem na intenção de modificar o que quer que seja no Estado da autoridade do seu próprio decreto.²⁸

E mais adiante, Spinoza afirma de forma clara que “aquilo que não se pode proibir, deve-se *necessariamente* permitir, apesar dos danos que eventualmente possam resultar”²⁹. Vemos, portanto, que a própria liberdade de expressão, teorizada de forma clarividente por Spinoza, não se baseia numa perspectiva normativa tendo como fundamento um *princípio ideal*, mas decorre da própria natureza do Estado civil, no qual subsiste a relação entre *potência* e *direito* do Estado natural, no entanto em outra dimensão, por assim dizer, onde a questão gira em torno da *soberania* e do *direito comum*. Enfim, torna-se claro porque Spinoza escreve sobre o fundamento e o fim do Estado civil como sendo o de “subtrair os homens à dominação absurda do Apetite e os manter, tanto quanto for possível, nos limites da Razão, para que vivam na concórdia e na paz”³⁰ e que “cumpram todos os seus deveres em segurança, para que eles próprios possam usar uma Razão livre, para que possam suportar uns aos outros sem malícia. O fim do Estado é, portanto, a liberdade”³¹. Ironicamente, Spinoza parece responder precisamente aos argumentos deleuze-nietzschianos ao insistir que “Não, repito, o fim do Estado não é fazer com que os homens passem da condição de seres razoáveis para a de bestas brutas ou autômatos”³². Uma vez que a liberdade natural, ou o exercício da potência individual, só existe retroativamente em um estado que sempre já foi transferido para o poder soberano, a questão suprema para Spinoza é a natureza da organização desse Estado, de modo que o poder soberano seja a expressão mais perfeita do bem comum, guiado pela Razão. Evidencia-se, portanto, no mesmo movimento a indissociabilidade entre liberdade individual e potência coletiva no pensamento político de Spinoza. André Martins considera, de forma esclarecedora, que

Perseverar em seu ser, pois, diferentemente de perseverar em seu estado, significa expressar sua potência; enquanto manter seu estado atual poderia desembocar no seu oposto, pois que a manutenção da não mudança em um real em constante mudança posto que relacional, significaria a tentativa de contrariar o movimento e devir inevitáveis das coisas.³³

Daí a progressão do pensamento político de Spinoza em direção a uma forma particular de governo, não desenvolvida sistematicamente por ele, mas esboçada no

²⁸ SPINOZA, Baruch. *Oeuvres 2 - Traité Théologico-Politique*, traduction de Ch. Appuhn, Gallimard, 1965, p.329

²⁹ Ibidem, p. 331

³⁰ Ibidem, p. 267

³¹ Ibidem, p.329.

³² Ibidem, p.329.

³³ MARTINS, André. “A grande identidade Spinoza Winnicott Ou a força vital da imanência”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 11, nº 1, p. 109-139, 2018

Tratado Político sob o nome de *imperium absolutum*³⁴: a democracia. Diferentemente, portanto, do que a crítica nietzsiana ao socialismo e ao liberalismo parece justificar, a igualdade como objetivo da ordem política, menos do que um fim em si mesma, tem em Spinoza a liberdade como seu fim supremo.

Voltando à nossa reflexão primordial, se Deleuze retrata Nietzsche como o inimigo do Estado e de todo poder instituído, deve haver necessariamente um ponto de ruptura entre o filósofo alemão e o pensamento espinosista. De fato, em uma nota de rodapé, Deleuze nos dá a chave analítica fundamental para entender sua interpretação dessa ruptura, ausente em toda a obra. Falando da vontade de potência e de sua relação com a potência de ser afetado, o sentimento primário da força para Nietzsche, Deleuze ressalta que

Se nossa interpretação é exata, Spinoza viu antes de Nietzsche que uma força não era separável do poder de ser afetado e que esse poder exprimia a sua potência. Nietzsche não é menos crítico em relação a Spinoza, mas em outro ponto: Spinoza não conseguiu se elevar à concepção de uma vontade de potência, ele confundiu potência com mera força e concebeu a força de forma reativa (cf. *conatus* e conservação)³⁵

Podemos ver, então, que, de acordo com Deleuze, o ponto de ruptura entre Spinoza e Nietzsche não é exatamente um ponto de ruptura, mas uma limitação das conclusões políticas de Spinoza em relação aos princípios de sua própria ontologia, desenvolvida posteriormente no pensamento nietzsiano. De fato, se tomarmos o vocabulário de Nietzsche, é perfeitamente razoável afirmar, com Deleuze, que Spinoza concebe a liberdade de forma negativa e, portanto, que a potência spinozista é uma força reativa por excelência. Basta lembrar os exemplos dados pelo autor do *Tratado Teológico-Político* com relação ao medo, ao ódio e à raiva. No entanto, há um ponto em que a continuidade dessa crítica não se sustenta, um argumento que Deleuze também destacou, mas que ainda parece confuso em sua análise: a formulação do vocabulário nietzsiano em torno da força só foi formalizada como um empreendimento de natureza crítica, e não política. Visando a transvaloração de valores, a proposta nietzsiana de superar o niilismo como *ratio cognoscendi* pela afirmação como vontade de potência, superando assim o homem como sujeito-saber-sensível, ou seja, um rearranjo de forças ativas em direção a uma nova “sensibilidade” no sentido kantiano, esse empreendimento não encontra em nenhum lugar da obra de Nietzsche uma expressão explicitamente política. Na mesma linha, Deleuze observa que Nietzsche afirma na *Genealogia da moral*, de 1887, que o tipo que quer fundar sua filosofia é uma “espécie de homem cuja teleologia leva um pouco mais alto do que o bem de um Estado”³⁶. De fato, para Nietzsche, a verdadeira vontade de potência é, por excelência, *não representativa*, mas *criativa*, em outras palavras, fundadora dos *valores dos valores*. O desejo de criar valores, ao invés do desejo de encontrar a verdade, é a finalidade da sua

³⁴ SPINOZA, B. *Oeuvres 4 Traité Politique Lettres*. GF Flammarion, Paris, 1966, p. 113

³⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. PUF, Paris, 2014, p. 97

³⁶ Ibidem p.170

transvaloração. No entanto, como o próprio Deleuze observa, "o elemento criativo do significado e dos valores também é necessariamente definido como um elemento crítico"³⁷, de modo que é necessário concluir que, de fato, essa "teleologia para além do Estado" só é realmente desenvolvida em Nietzsche como uma resposta à pergunta *Quem deve liderar a crítica?*, ou seja, uma pergunta essencialmente relativa à transvaloração de valores.

No que diz respeito à filosofia política, se Nietzsche está comprometido com uma reformulação radical de valores por meio da superação do homem como sujeito crítico, as consequências desse empreendimento são bastante ambíguas em sua obra. É verdade que o filósofo alemão critica repetidamente o Estado, mas uma leitura atenta de sua obra notará que essa crítica é dirigida a um Estado em particular, o Estado representativo ou a democracia burguesa, já que em várias ocasiões ao longo de sua vida vemos Nietzsche criticar radicalmente anarquistas, socialistas, liberais e até o que hoje poderíamos chamar de protofascistas, daí seu desprezo pela atmosfera política e intelectual da Alemanha *fin de siècle*. Por exemplo, em *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche tece um ataque feroz aos anarquistas que nos mostra exatamente onde a perspectiva de Gilles Deleuze parece obstruir a lacuna entre Nietzsche e Spinoza, bem como a lacuna entre a crítica de Nietzsche ao Estado e a sua própria. Referenciando ironicamente a luta política pela liberdade *concebida como uma reação contra leis arbitrárias*, Nietzsche afirma:

A surpreendente realidade, entretanto, é que tudo o que existe ou existiu na Terra em termos de liberdade, delicadeza, ousadia, dança, segurança magistral, seja no pensamento, no governo ou na arte de falar e convencer, só se desenvolveu, tanto na ordem artística quanto na moral, graças à "tirania" dessas "leis arbitrárias"; É aí, ao que tudo indica, que se encontra a "natureza", e não no laissez-faire.³⁸

Essa passagem, tão ambígua quanto provocativa, não deixa dúvidas, entretanto, quanto à natureza da crítica de Nietzsche ao Estado: ela deve ser necessariamente entendida como remetendo ao fato que o Estado representa, na modernidade, o que Nietzsche chama de *moralidade democrática*³⁹, herdeira do cristianismo, uma vez que os verdadeiros opositores do Estado em si mesmo, os anarquistas, não são menos criticados por Nietzsche por seus ataques às leis arbitrárias. O próprio autor de *Além do bem e do mal* vê toda obra "elevada" da história como um produto da ordem estabelecida, instituída. Essa ordem, por outro lado, na filosofia política nietzschiana, serviria para defender os fortes contra os fracos, para proteger e preservar o esforço social direcionado não para encontrar a igualdade, mas para criar uma hierarquia que daria origem ao nascimento e ao desenvolvimento de grandes gênios, grandes filósofos e grandes artistas, nos quais o homem comum encontraria sua própria humanidade superada, daí a admiração de Nietzsche pelo *tipo renascentista*.⁴⁰

³⁷ Ibidem p.133

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal*, §188, p. 125.

³⁹ Ibidem, p. 145

⁴⁰ Sobre aristocracia e democracia no pensamento nietzschiano ver MARTON, Scarlett. "Nietzsche e a crítica da democracia". In: *Dissertatio*, Pelotas, UFPel, nº 33, 2011 p. 17 - 33

Ainda sobre a perspectiva nietzschiana acerca da modernidade democrática, vale ressaltar que sua radical irredutibilidade ao pensamento spinozista se dá repetidas vezes sob a égide de termos como “sentimento gregário”, “mediocridade”, “coletividade redentora”.⁴¹ São exemplares algumas passagens de *Além do bem e do mal* nas quais a aproximação entre os conceitos de potência e liberdade se deixam ver num quadro mais próximo do que seria um “sistema” nietzscheano, ainda que por oposição. Primeiramente, comparando socialistas e democratas liberais, inimigos somente em aparência segundo o filósofo alemão, afirma-se que:

são fundamentalmente e instintivamente contra toda forma de sociedade que não seja a do rebanho *autônomo* [...]; como eles, resistem ferozmente a qualquer reivindicação particular, a toda prerrogativa e *privilégio* [grifo meu].⁴²

Destaca-se então, por oposição, que o privilégio, o particular, como categoria política positiva seria a expressão de uma força moral mais elevada, fundamentando uma construção social que visa a liberdade de um certo tipo de indivíduo. Isso fica explícito na seguinte passagem da mesma obra:

Os instintos os mais elevados e os mais fortes, nos momentos em que elevam o indivíduo muito acima e muito além do baixo nível da consciência gregária, atingem no coração o amor-próprio da coletividade.⁴³

Enfim, reproduzimos aqui uma última passagem, mais extensa, que acreditamos dar corpo e clareza às considerações por nós tecidas. Em prenúncio à vinda dos *novos filósofos*, Nietzsche declara abertamente:

Nós que pertencemos a outra fé, nós que tomamos o movimento democrático não somente por um estágio decadente da organização política, mas também por um estágio decadente onde o homem se apequena, cai na mediocridade e se deprecia, onde colocaremos nossas esperanças? Nos *novos filósofos*, não temos escolha; [...] Para ensinar ao homem o porvir do homem, porvir que será sua *vontade* e que dependerá dela, para realizar uma grandiosa empreitada de educação e de *seleção* [grifo nosso] e acabar com o aterrador reino do sem-sentido, do acaso que se chamou “história” até o presente - o sem-sentido do “maior número”⁴⁴

A questão de até que ponto Nietzsche pode ser considerado um pensador aristocrático em suas visões políticas não encontraria neste texto a extensão necessária para uma reflexão apropriada, mas é inequívoco ao longo de sua obra que a *igualdade* e a *liberdade* são apresentadas como inconciliáveis no que diz respeito à finalidade do poder instituído. Vale reproduzir, no entanto, a breve conclusão de Scarlett Marton sobre

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal*, §202, p. 144-146.

⁴² Ibidem, §201, p. 145.

⁴³ Ibidem, §201, p. 142.

⁴⁴ Ibidem, §203, p. 147. A contradição com a perspectiva spinozista fica explícita nessa passagem.

o assunto: “Que Nietzsche tome a defesa do aristocratismo contra o ideal gregário, fica evidente quando se percorre os seus textos”⁴⁵ e, para além da teoria,

O homem nobre a que se refere não se reduz a mero conceito; em contextos muito precisos, acredita deparar-se com ele. Julga que existiu nos séculos XVII e XVIII com a nobreza francesa, no Renascimento com a comunidade aristocrática de Veneza e sobretudo na Antiga Grécia com a aristocracia guerreira⁴⁶

Pensando em termos espinosistas, para Nietzsche o aumento do *conatus individual* no Estado é consequência da desigualdade hierárquica por ele instaurada, o oposto de Spinoza. No entanto, a questão principal se torna cada vez mais clara: quando Deleuze assume que, para Nietzsche, o Estado é o *oposto* da liberdade, ele não apenas produz uma fissura entre a filosofia de Spinoza e a de Nietzsche que é profundamente difícil de resolver, mas também parece que o filósofo francês está criando uma terceira perspectiva, original, com base em um amálgama particular "espinosista-nietzschiano". *A suposição de que o "antiestadismo" declarado de Nietzsche se relaciona frente à ideia de liberdade da mesma forma que Spinoza a constrói e, acima de tudo, de que há uma identidade entre as noções de potência e liberdade de Spinoza e Nietzsche é precisamente o que tentamos criticar em relação à perspectiva deleuziana.* A expressão política da potência em Spinoza é essencialmente coletiva, da multidão, e é chamada de liberdade. Em Nietzsche, essa dimensão é profundamente ambígua porque nunca expressa de forma sistemática, mas com os elementos que temos, parece ser essencialmente individual e sua expressão política só pode ser relacionada à liberdade se ela se afirmar *contra a massa*, contra o sentimento gregário, em uma hierarquia que visa superar o *tipo de modernidade* e sua moral democrática. Assim, se Deleuze vê em Nietzsche uma oposição radical entre o poder instituído e a liberdade, procuramos demonstrar que essa análise se configura como uma perspectiva *estritamente deleuziana* do Estado, leitura esta que imprime tons anarquistas ao pensamento nietzschiano e, ignorando diferenças fundamentais, o associa de forma inadequada à filosofia de Spinoza.

Referências bibliográficas

- CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. Companhia das Letras. São Paulo, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2014.
- MARTINS, André. A grande identidade Spinoza Winnicott Ou a força vital da imanência. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 11, nº 1, 2018, p. 109-139.
- MARTON, Scarlett. Nietzsche e a crítica da democracia. *Dissertatio*, Pelotas, UFPel, nº 33, 2011, p. 17 – 33.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal*. Paris: Folio, 1987.

⁴⁵ Ibidem, p. 25

⁴⁶ Ibidem, p. 26

SPINOZA, Baruch. *Oeuvres 2 - Traité Théologico-Politique*. Traduction de Ch. Appuhn, Paris: Gallimard, 1965.

SPINOZA, Baruch. *Oeuvres 3 - Éthique*. Traduction de Ch. Appuhn, Paris: Gallimard, 1965.

SPINOZA, Baruch. *Oeuvres 4 - Traité Politique Lettres*. Traduction de Ch. Appuhn, Paris: Gallimard, 1966.

Recebido / Received: 09/05/2024

Aprovado / Approved: 06/06/2025



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.62696>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

La méthode herméneutique de Spinoza appliquée à l'interprétation de l'œuvre d'art visuel

Spinoza's hermeneutic method applied to the interpretation of visual artwork

Leon Farhi Neto  

Professor de Filosofia da UFT, Tocantis, PI, Brasil.
Realizou Pós-doutorado na Universidade Paris 8 (2018)
e na Université de Fribourg (2024)
Contato: leon@uft.edu.br

Résumé: La méthode herméneutique de Spinoza part du principe que l'interprétation des Écritures saintes a pour but de dégager le sens immanent au texte, c'est-à-dire la pensée de son auteur. Dans cet article, nous exposons les trois démarches rigoureuses de l'herméneutique spinozienne, pour expliciter les difficultés, souvent insurmontables, auxquelles l'interprète est confronté pour dégager le vrai sens du texte. À partir de cette méthode, Spinoza conclut que ce que l'interprète peut honnêtement dégager des Écritures n'est rien d'exceptionnel, mais ce sont plutôt des considérations morales facilement accessibles à tout un chacun. Ensuite, en tant qu'exercice de pensée, munis de ce principe et de cette méthode, nous nous tournons vers le domaine de l'interprétation d'œuvres d'art visuel.

Mots clefs: Interprétation, sens, expertise, esthétique.

Abstract: Spinoza's hermeneutical method is based on the principle that the interpretation of the Holy Scriptures aims to release the meaning inherent in the text, that is, the thought of its author. In this article, we present the three rigorous procedures of Spinoza's hermeneutics, to explain the difficulties, often insurmountable, that the interpreter faces to release the true meaning of the text. Based on this method, Spinoza concludes that what the interpreter can honestly release from the Scriptures is nothing exceptional, but moral considerations that are easily accessible to everyone. Next, as an exercise in thought, armed with this principle and this method, we turn to the domain of the interpretation of works of visual art.

Keywords: Interpretation, meaning, expertise, aesthetics.

Introduction

Dans le septième chapitre du *Traité théologico-politique*¹, Spinoza nous présente une méthode avec un ensemble de règles pour l'interprétation des Écritures saintes (des paroles sacrées)². L'exercice que je propose ici est de questionner la possibilité d'application de cette méthode herméneutique à l'interprétation d'œuvres d'art visuel (des images profanes). Cet exercice de pensée ne prétend pas simplement accueillir les précautions interprétatives de Spinoza, mais aussi faire l'essai de leur application dans un domaine différent.

Entre les Écritures et les œuvres d'art visuel, entre l'interprétation de paroles et celle d'images, pourrait-on nous objecter, il y a des écarts qui empêcheraient toute transposition de méthode ; en effet, les deux, les Écritures et les œuvres d'art visuel, concernent certes l'œil du lecteur ou de l'observateur, mais de manière très différente. Le rapport entre l'œuvre d'art visuel et l'œil du spectateur est direct, immédiat, tandis que dans le rapport entre l'écriture et l'œil du lecteur s'interpose, dû à la subvocalisation, la médiation d'une langue parlée, qui fait de toute lecture une expérience non seulement visuelle mais aussi auditive. En outre, les Écritures saintes relèvent du divin, du sacré et de la révélation, tandis que l'œuvre d'art relève de l'humain, du profane et du questionnable.

Ce deuxième empêchement n'en est pas vraiment un. Du moins, pour Spinoza. Pour lui, la Bible, même si on la considère comme un document divin révélé, est un texte écrit par des humains pour des humains. Non pour l'être humain en général, non pour l'espèce humaine, mais pour des individus et des nations d'une certaine époque et d'une certaine culture. Nous ne pouvons pas admettre le texte des Écritures sans le questionner, comme s'il était de bout à bout divin et disait partout la vérité³.

Quant au premier empêchement, plus difficile à franchir, celui dû à la médiation par la langue, nous pourrions l'atténuer en considérant que le rapport entre l'œuvre d'art visuel et l'œil de son observateur n'est point direct, mais indirect. Une série d'intermédiaires sert de médiation entre l'œuvre et l'œil du spectateur. Je fais allusion aux critiques d'art, collectionneurs, commissaires, écoles, galeries, musées etc., qui rendent possible, conditionnent et instruisent préalablement le regard du spectateur.

De plus, la médiation semble être l'incontournable de l'appréhension ou de la production du sens. Même pour les prophètes. Comme le lecteur de la Bible, le prophète entend des paroles ou, comme le spectateur d'œuvres d'art visuel, il voit des images. Paroles et images qu'il doit interpréter. Comme le lecteur de la Bible et le spectateur

¹ SPINOZA, Benedictus de. *Oeuvres III – Traité théologico-politique*. Trad. Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris : PUF, 2009 [1670]. Dorénavant référencé par TTP.

² On peut qualifier cette méthode d'herméneutique, dont le but est l'interprétation du texte à partir de son contexte et de son histoire. L'herméneutique va au-delà de la simple exégèse, dont le but est d'expliquer la littéralité du texte. Pour une explicitation de la différence entre exégèse et herméneutique, cf. GALLOWAY, Alexander R. « Love of the Middle ». In: *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. P. 38ss.

³ Le fondement d'interprétation adopté par la plupart des interprètes est de considérer que le texte biblique est inquestionnable, c'est-à-dire qu'il est en tout divin et vérace « *plerique tanquam fundamentum supponunt [...] ipsam ubique veracem et divinam esse* ». TTP, Préface, §9, ligne 23, p. 66. En cela, selon Spinoza, ces interprètes manifestent moins de croyance que d'adulation. Plus loin, nous verrons que la méthode herméneutique de Spinoza part d'un autre fondement.

d'images d'art, les prophètes sont des interprètes (« *Propheta [...] is est, qui [...] interpretatur* »⁴). Aux prophètes Dieu révèle son idée, non de façon immédiate ou dans une communication purement spirituelle, mentale, mais par l'intermédiaire de choses corporelles, soit des paroles, soit des images, que le prophète interprète à sa manière pour apprêhender le contenu final et substantiel (« *finis et substantia* »⁵) de la révélation. L'interprétation prophétique vise à en dégager le sens, c'est-à-dire la pensée de Dieu. Dieu communique avec les humains uniquement par l'intermédiaire (« *media* »⁶) de paroles ou d'images, sauf avec le Christ à qui Il communique directement ses pensées. Donc un point commun entre le prophète et l'interprète des Écritures saintes ou d'œuvres d'art visuel est le *medium* (parole ou image) qui porte le sens, mais ne le rend pas sans un certain effort d'interprétation.

Ainsi l'objection soulevée plus haut peut être écartée. Premièrement, parce que, comme les images d'art, les paroles sacrées des Écritures sont questionnables. Deuxièmement, parce que l'interprétation sacrée ou profane passe toujours par des médiations, paroles ou images.

L'exercice d'application de la méthode de Spinoza à l'interprétation d'œuvres d'art visuel n'est pourtant possible que sous certaines conditions. Il faut que nous acceptions, hypothétiquement ou pour le jeu de l'exercice ici proposé :

- i) que les images profanes des œuvres d'art visuel sont des *media* qui peuvent être interprétés ;
- ii) que bien interpréter, c'est *dégager le vrai sens* que porte un *medium* ;
- iii) que ce *medium* est un moyen dont l'auteur dispose pour transmettre sa pensée ;
- iv) que le vrai sens d'un *medium* est donc la pensée de son auteur ou de l'artiste dans le cas de l'art⁷.

Ce que nous allons faire par la suite est en premier lieu reconstituer, dans ses principales consignes, la méthode d'interprétation des Écritures proposée par Spinoza. Nous verrons qu'à cause même de ses exigences très élevées, cette méthode ouvre à tout un chacun la responsabilité de cette tâche d'interprétation, une fois celle-ci limitée de manière adéquate. Après cette brève reconstitution de la méthode nous transposerons quelques-unes de ses lignes d'effectuation sur l'interprétation de l'œuvre d'art visuel.

Contre les théologiens : la méthode historique

Les interprètes officiels des Écritures, les théologiens attitrés, - nous avertit Spinoza - sont dans une telle disposition mentale que ce que l'on peut retenir de leurs interprétations est de fait très distant du vrai contenu des Écritures, c'est-à-dire de « la pensée de l'Esprit Saint »⁸. Ces théologiens transfigurent les Écritures en un miroir de

⁴ TTP, I, §1, p. 78, ligne 2.

⁵ TTP, II, §19, p. 142, ligne 29.

⁶ TTP, I, §18, p. 92, ligne 3.

⁷ Ces hypothèses ont bien sûr leurs contraires : i) que les images d'art ne sont pas des *media* intrinsèquement liés à des fins ou à du sens, mais des moyens sans finalité immanente ou avec des fins immanentes impénétrables ; ii) qu'interpréter est une opération en perspective, c'est *donner un sens* à ce qu'on interprète ; iii) qu'entre la pensée de l'auteur et son œuvre il n'y a pas de connexion nécessaire, mais un vide qui ne peut jamais se remplir ; iv) que le sens d'une œuvre d'art dépend donc de l'expérience du spectateur.

⁸ TTP, VII, §1, p. 277, ligne 14.

leurs propres superstitions et ambitions. Ils leur donnent un statut théorique, de manière à ce que les Écritures servent leurs intérêts, plutôt que leurs interprétations ne servent à la vraie compréhension des Écritures. Ou encore ils y trouvent toute sorte de mystères qui ne restent accessibles qu'à eux seuls. Ils se vantent de voir ce que personne n'y a vu auparavant, même si, pour cela, il leur faut déformer les documents, enfler leur contenu et en forger les fictions les plus excentriques. De plus, ils développent une haine virulente envers ceux qui les contredisent ou y perçoivent de choses différentes, parce que cela affaiblit leur autorité et les effets de pouvoir de leurs fabulations.

Il faut que le lecteur du texte biblique se munisse d'une vraie méthode d'interprétation, s'il n'a pas l'intention de remplacer le document divin par des inventions humaines. Un document, comme Spinoza comprend ce mot, n'est pas seulement une pièce passive, une chose inerte, mais une leçon⁹. Un document porte un message, il veut dire quelque chose et se faire entendre. Mais pour entendre ce qu'un document veut dire, il faut se mettre à l'écoute d'une manière ouverte et dégagée.

L'interprète honnête des Écritures doit être dans une disposition mentale absolument libre de préjugés et de présupposés, soit d'ordre superstitieux, soit d'ordre rationnel. Si l'interprète veut saisir ce qu'un document veut dire, sa lecture ne doit être influencée ni par des opinions déraisonnées, ni par des certitudes scientifiques étrangères à son contenu. Son interprétation doit se baser uniquement sur une étude raisonnée du propre texte biblique, sans rien lui ajouter du dehors. Pour Spinoza, la règle universelle ou le fondement de la correcte interprétation des Écritures est donc de ne rien attribuer aux textes sacrés (en tant que documents) qui ne soit reconnu comme évident à partir de leur étude même (« *ex ipsius historia* »¹⁰), c'est-à-dire d'après un examen perspicace, rigoureux et systématique des textes.

Le terme latin *historia* a une double acceptation dans le chapitre XVII du TTP. *Historia* signifie soit une investigation (comme dans « *historia naturae* »¹¹), soit un récit avec une dimension diachronique (une narration qui raconte un certain passage du temps), pouvant osciller entre la description réaliste de faits passés et la description fictionnelle¹².

La Bible est pleine d'histoires de choses insolites (dans le deuxième sens du mot *historia*), comme des miracles (« *historiae miracula* »¹³). Insolites parce que ces choses admirables dépassent les limites de notre appréhension intellectuelle, voire de notre imagination. En effet ces choses insolites n'ont pas été racontées en fonction de notre intellect ou de nos connaissances, mais en fonction des opinions et jugements des historiens qui les ont écrites. Ainsi il faut faire une histoire de ces histoires, une investigation raisonnée de ces récits pour en dégager le sens authentique, c'est-à-dire la

⁹ Le substantif latin *documentum* est sémantiquement lié au verbe *docere*, enseigner : « *Vulgus enim nihil minus curare videtur quam ex documentis sacrae Scripturae vivere* » (TTP, VII, §1, p. 276, ligne 3). Dans la traduction de J. Lagrée et P.-F. Moreau : « Car le vulgaire ne semble se soucier de rien moins que de vivre selon les enseignements de l'Écriture sainte » (TTP, VII, §1, p. 277, ligne 4, je souligne).

¹⁰ TTP, VII, §5, p. 282, ligne 20.

¹¹ TTP, VII, §2, p. 280, ligne 1.

¹² Dans d'autres chapitres, apparaît une troisième acceptation de *historia*: histoire. Cf. la note 8 des traducteurs : TTP, p. 734.

¹³ TTP, VII, §3, p. 280, ligne 18.

vraie pensée des auteurs des Écritures. Interpréter correctement un texte de la Bible, c'est dégager son sens correct, correct parce que correspondant à la pensée de son auteur.

Même si les histoires bibliques dépassent souvent notre compréhension naturelle, la méthode d'interprétation de la Bible ne doit différer en rien de la méthode d'interprétation de la nature. C'est là le geste intellectuel de sécularisation de l'herméneutique : l'interprète des Écritures doit se conduire comme l'interprète de la nature. L'historien de la nature – dans son investigation et dans ses conclusions raisonnées sur la nature des choses – se tient strictement à ce que la nature lui donne, c'est-à-dire aux seuls faits naturels, à partir desquels certes il peut raisonner, conclure certaines vérités, mais de manière cohérente et limitée aux circonstances factuelles. Comme l'historien de la nature, l'interprète des Écritures doit se tenir aux seuls contenus des documents bibliques pour en conclure, par voie hypothético-déductive (« *legitimis consequentiis* »¹⁴), le vrai sens du texte. Il faut surtout se garder de forcer le sens des documents en l'adaptant à son intelligence ou à ses propres croyances.

Si les moyens et les limites matériels des deux sortes de recherche se ressemblent, les faits naturels pour l'histoire de la nature et les documents factuels pour l'histoire des Écritures, leurs buts toutefois diffèrent. L'interprétation de la nature vise la vérité des choses naturelles, tandis que l'interprétation d'un texte biblique vise à saisir la pensée de ses auteurs (« *mentem authorum Scripturae* »¹⁵). La vraie pensée des auteurs de la Bible ne doit pas se confondre avec une vérité théorique sur le réel. Leurs pensées ne correspondent pas à la réalité des choses, mais à leur personnalité et à leurs dispositions mentales (« *genium et ingenium* »¹⁶), selon lesquelles ils comprennent la réalité.

Les trois démarches herméneutiques

Comment devons-nous procéder à cette investigation perspicace et approfondie des Écritures pour en dégager le sens ? Spinoza établit trois démarches herméneutiques.

(1) Avant tout, pour la majorité des passages bibliques, l'interprète ne peut pas se fier aux traductions. Une étude libre et sérieuse des Écritures doit pouvoir accéder aux textes dans leur langue d'origine, celle que « parlaient couramment leurs auteurs »¹⁷. Pour cela, il faut avoir une connaissance approfondie de la nature et des propriétés de l'ancienne langue hébraïque, parce que tous les rédacteurs de l'Ancien comme du Nouveau Testament étaient hébreux. Et même quand ils écrivaient dans une autre langue, en grec par exemple, ils le faisaient à la manière hébraïque.

(2) Ensuite, il faut minutieusement séparer et collectionner les sentences des divers livres qui composent la totalité de la Bible. Les classifier et les grouper selon les différents thèmes. Il faut annoter les sentences ambiguës ou obscures, et signaler celles qui paraissent incompatibles entre elles. Le but étant de ne garder comme documents fiables que les sentences claires et cohérentes avec les autres sentences du même thème, éliminant ainsi les sentences qui se contredisent.

¹⁴ TTP, VII, §2, p. 280, ligne 5.

¹⁵ TTP, VII, §2, p. 280, ligne 5.

¹⁶ TTP, VII, §5, p. 286, ligne 34.

¹⁷ TTP, VII, §5, p. 283, ligne 27.

La clarté d'une sentence n'a rien à voir avec sa vérité. La vérité d'une sentence implique son accord avec la raison. Une sentence peut être fausse et tout de même claire. En effet, une sentence est jugée claire ou obscure dans la mesure où son sens se dégage de son contexte avec facilité ou difficulté. Le vrai sens d'une phrase est immanent à son contexte (non seulement au contexte de la proposition dans les Écritures, mais aussi au contexte de l'usage de la langue par l'auteur de la proposition analysée). Quant à la vérité d'une phrase, elle doit être vérifiée par des critères rationnels qui transcendent le texte. Donc ce à quoi s'applique l'interprète, c'est le seul sens des propositions, non leur vérité (« *De solo enim sensu orationem, non autem de earum veritate laboramus* »¹⁸).

À partir de la combinaison de ces deux démarches, il doit être possible de dégager le vrai sens d'une sentence claire de façon immanente, à savoir : (1) à partir seulement de l'usage de la langue (« *ex solo linguae usu* »¹⁹) ou (2) à partir de raisonnements fondés sur les Écritures (« *ex ratiocionio*²⁰ »). Prenons un exemple discuté par Spinoza lui-même : deux sentences attribuées à Moïse – « *Dieu est un feu ; Dieu est jaloux* »²¹. Si nous sommes attentifs aux significations des mots, les deux propositions sont tout à fait claires, même si contraires à la nature des choses et donc à la raison.

D'abord, la sentence *Dieu est un feu*.

(1) Puisque nous connaissons la signification du mot *feu*, nous devons classifier cette sentence entre celles qui sont claires, même si cela ne peut pas être rationnellement vrai (qui, en saine conscience, dirait que Dieu, puissance absolument infinie, est un feu naturel, une simple partie de la nature, visible comme une chose finie ?). La méthode pourtant nous oblige en principe à retenir le sens littéral de la sentence, si cela ne contredit pas le sens d'autres sentences des Écritures.

(2) En effet, dans beaucoup d'autres passages bibliques, dont le sens est incompatible avec le sens de la proposition en question, Moïse enseigne que Dieu n'a aucune similitude avec des choses visibles. Ainsi, soit nous devons abandonner le sens littéral de la phrase *Dieu est un feu* et l'expliquer métaphoriquement, soit au contraire – dans une manœuvre par trop artificielle – nous devons expliquer métaphoriquement toutes les autres sentences qui lui sont incompatibles. Pour être le plus fidèle possible au sens immanent du texte, il faut se détacher le moins possible du sens littéral d'une sentence – c'est un principe de la méthode d'interprétation spinozienne. L'interprétation métaphorique se prêtant à l'ambigüité, *Dieu est un feu* devrait alors se classer parmi les sentences obscures et mise de côté.

(1) + (2) Cependant, d'après un examen plus poussé de l'usage de la langue hébraïque (et pour l'interprète moderne le seul lieu pour vérifier cet usage, c'est la Bible elle-même), il s'avère que le mot *feu* s'emploie au sens figuré dans d'autres textes bibliques pour signifier aussi la colère et la jalouse. Spinoza fait explicitement référence à la leçon de *Job 31:12* – « C'est [la passion suscitée par l'adultère] un feu qui dévore

¹⁸ TTP, VII, §5, p. 284, ligne 5.

¹⁹ TTP, VII, §5, p. 284, ligne 10.

²⁰ TTP, VII, §5, p. 284, ligne 11.

²¹ TTP, VII, §5, p. 285, ligne 15. Les traducteurs (TTP, p. 735, n. 13) donnent les références bibliques, notamment *Dt 4:24* : « Le Seigneur votre Dieu est un feu dévorant et un Dieu jaloux. »

jusqu'à l'abîme, capable de détruire à la racine toute ma récolte. »²². À partir de ceci nous pouvons conclure que le sens de *Dieu est un feu* ne diffère pas du sens de *Dieu est jaloux*.

Quant à cette dernière sentence, *Dieu est jaloux* : (1) son sens est aussi clair ; (2) il est confirmé par le sens d'autres sentences bibliques et l'étude intégrale de la Bible ne découvre pas d'autre sentence qui lui soit incompatible. Elle doit donc être retenue dans son sens littéral, malgré sa contradiction avec la connaissance rationnelle (qui admettrait que Dieu, étant une cause libre, soit passionnellement affecté de jalousie ?). Nous devons assumer que Moïse pensait ou du moins voulait faire croire que *Dieu est jaloux*. Voilà pour l'exemple.

(3) Finalement²³, la méthode spinozienne préconise, pour chacun des livres des prophètes, l'investigation de la vie de son auteur. Qui était-il ? Quels étaient ses coutumes, ses goûts, sa culture ? Dans quelle époque a-t-il écrit ? Pour qui ? Dans quelle langue ? Cette étude de l'auteur permet évidemment une compréhension plus affinée de la signification de ses paroles et du sens de ses sentences. D'autre part, il faut investiguer aussi le parcours singulier de chacun des livres. Par quelles péripéties un livre particulier est-il arrivé jusqu'à nous ? Fut-il bien recopié ? Par quelles mains ? Y a-t-il des variantes ? Par qui et quand fut-il canonisé ? Par souci d'authenticité, il ne faudrait retenir que les textes indubitables, ceux dont nous pouvons être sûrs que les mots et les sentences n'ont pas été manipulés selon les intérêts des copistes et des archivistes.

Les difficultés de la méthode

Si d'une part la méthode - avec ses trois démarches : (1) étude de la langue originale, (2) étude du sens de la sentence et de sa compatibilité avec les sens d'autres sentences, (3) étude de la vie de l'auteur et de la vie du texte - assure l'interprétation correcte des documents bibliques, libre de fantasmes et de projections de l'interprète, d'autre part elle nous montre indirectement combien il est difficile, voire impossible, de la suivre et de lui rester fidèles.

Serait-il possible de parfaire une étude complète de la langue hébraïque ? Certainement, non : « *linguae Hebrae perfectam historiam non possumus habere* »²⁴. Spinoza nous rappelle qu'il n'y a pas de dictionnaire d'époque de la langue hébraïque ancienne, ni de grammaire, ni de rhétorique. De cette manière, la signification de nombreux noms et verbes de la Bible reste ignorée ou du moins très discutable. Nous ne savons pratiquement rien des expressions idiomatiques de l'époque, ni de l'usage (donc de la signification) d'autres figures de langage. Les particularités de l'écriture hébraïque rendent les exigences de la méthode encore plus difficiles à satisfaire. Par exemple, l'hébreu ancien n'écrivait pas les voyelles et n'utilisait pas de ponctuation pour séparer les phrases, afin d'exprimer ou d'accentuer un sentiment ou une idée. Le lecteur devait les deviner d'après sa connaissance de la langue et du contexte. Les voyelles et la ponctuation qui figurent aujourd'hui dans la Bible ne sont pas authentiques. N'a-t-on

²² <https://www.aelf.org/bible/jb/31>

²³ TTP, VII, §5, p. 286, ligne 20 et ss.

²⁴ TTP, VII, §12, p. 298, ligne 21.

pas substitué une voyelle par une autre ? N'a-t-on pas ici et là forcé une pause dans la lecture de façon à changer le sens d'une sentence ?

Étant données ses difficultés, non seulement nous ne pouvons pas être sûrs de la signification correcte des mots, mais encore (chose que Spinoza lui-même ne s'est pas donné la peine de signaler) nous ne saurions même pas prononcer un texte biblique en hébreu comme il le faudrait, c'est-à-dire à la mode ancienne. Et si, en lisant, nous ne prononçons pas correctement un texte, nous perdons sa matérialité sonore originale. Nous pouvons croire que cette matérialité originale du texte portait en soi un rythme, une mesure du souffle, voire une mélodie, qui indépendamment de la signification des mots avaient l'intention de contribuer à l'expression de la pensée de son auteur. Cette matérialité sensible avait, nous pouvons le supposer, une certaine puissance esthétique, un pouvoir de nous affecter d'une certaine manière déterminée. Soulignons autre chose : la matérialité sonore du texte original se perd inexorablement lors de sa traduction dans une autre langue.

Nous ignorons aussi presque tout de la biographie des auteurs et des parcours des livres canoniques²⁵. Or ces textes sont pleins de choses insolites. En général, nous interprétons la nature d'une histoire selon l'opinion que nous avons de son auteur. Si quelqu'un, que nous considérons comme un rêveur, raconte une certaine histoire – par exemple l'histoire d'un homme pouvant s'envoler dans les airs, « *in aere agitare*²⁶ » – nous la prenons comme de la pure fiction. Si un autre écrivain, que nous considérons être un politicien, raconte une histoire semblable, nous nous efforcerons de l'interpréter dans un sens politique. Et encore si quelque prophète raconte la même chose, nous la reporterons à de choses sacrées, séparées de l'usage ordinaire de la vie.

Comment pouvons-nous dégager le vrai sens d'une histoire insolite, si nous ne savons presque rien de leur authenticité ni du caractère de leurs auteurs ? Ainsi nous sommes forcés à classer presque toutes ces histoires insolites de la Bible (qui portent sur des choses imperceptibles et imaginaires) comme obscures, même après les avoir examinées. C'est la manière la plus honnête de procéder. Si le sens des sentences et des histoires nous échappe, comment saisir la vraie pensée de leurs auteurs ?

Ces difficultés de la méthode historique indiquent pourquoi, pour plusieurs passages de la Bible, il n'y a pas d'interprétation qui puisse garantir sa fidélité au texte. Dans ces cas, toute aventure interprétative correspondrait plutôt à la mentalité, aux préjugés, aux spéculations et aux intérêts de l'interprète, non pas au vrai sens du texte. Ces interprétations ajoutent du sens aux Écritures plutôt qu'elles n'y puisent. Elles falsifient par l'intellect²⁷ ou par l'imagination²⁸ de l'interprète les pensées de leurs auteurs, elles-mêmes en général formidablement imaginaires.

C'est justement ce caractère formidablement imaginaire des auteurs de la Bible qui rend difficile sa compréhension. L'interprétation d'un traité de géométrie, comme celui

²⁵ Cf. *TTP*, VII, §15.

²⁶ *TTP*, VII, §15, p. 306, ligne 12.

²⁷ Comme le fait, par exemple, Maïmonide. Cf. *TTP*, VII, §20.

²⁸ Comme le font ceux qui croient qu'une lumière surnaturelle est nécessaire pour apprécier le sens des textes bibliques. Cf. *TTP*, VII, §19.

d'Euclide par exemple, ne pose aucune de ces difficultés²⁹. Les thèses y sont absolument claires et facilement intelligibles ; elles peuvent s'exprimer parfaitement dans n'importe quelle langue. Il s'agit d'une pensée universelle et atemporelle, accessible à n'importe qui. Lire le texte d'Euclide dans sa langue originale, être exposé à sa matérialité sonore, connaître la vie et le génie singulier de son auteur, de son époque, de son public, ou le destin du livre, tout cela n'a aucune importance pour sa compréhension.

Pour la majorité des passages de la Bible, les pensées des auteurs ne sont pas universelles ni atemporelles. Ces passages sont intrinsèquement confus, parce qu'ils sont le fruit de la très vive imagination de leurs auteurs, de leur puissance d'imaginer le réel et d'en produire des fictions, des images verbales (allégories, métaphores, analogies etc.). Les pensées des auteurs des textes bibliques ne portent pas sur des vérités éternelles ; leurs pensées ne se dégagent pas de leurs dispositions mentales singulières et de leurs situations culturelles. Pour cette raison, le sens des textes qui les expriment est lié à leurs contextes historiques d'énonciation. C'est ce qui rend leur interprétation très difficile, voire impossible.

Les passages les plus difficiles à interpréter sont évidemment ceux qui concernent des choses imperceptibles (« *res imperceptibles*³⁰ »), fantaisistes, immatérielles, abstraites. Pour la majorité de ces cas hiéroglyphiques, si nous ne voulons pas nous dévier de la pensée de l'auteur, nous devons honnêtement les laisser de côté.

Pourtant il y a des passages conceptuellement clairs dans la Bible, à propos desquels nous pouvons avoir une certitude morale. Ces passages, selon Spinoza, sont des documents moraux universels, utiles à la vie commune de tous les jours et, justement pour cela, ils sont faciles à comprendre, leurs sens est simple et facile à saisir. De fait, ils résument tout le message biblique utile à la vie. Ils nous enseignent le chemin du salut, qui n'a rien de mystérieux ou de compliqué, mais constitue la véritable tranquillité de l'âme (« *vera animi acquiescentia*³¹ »). Cette tranquillité ne dépend que de la prudence, de la mesure, de la justice et de la vraie piété. Il s'agit de choses tangibles, raisonnables, à dimension humaine, et non pas de théories théologiques, physiques ou métaphysiques. Ce que la Bible nous enseigne d'universel, ce ne sont pas des théories compliquées sur la structure du réel, mais des choses simples sur la vraie vertu, qui sont à la hauteur de tout un chacun.

Le sens de ces passages clairs et simples est accessible à tous. Il ne faut pas être un expert en exégèse biblique, tout humain ordinaire (*vulgaris*) peut comprendre facilement ces passages dans n'importe quelle langue, tant elles sont communes et usuelles (« *communia et usitata* »³²). Leur interprétation ne demande donc aucune connaissance de la langue hébraïques ancienne, ni des péripéties historiques de leur archivage, mais il suffit d'une lecture sincère (« *ex sincera lectione* »³³). Il suffit de la lumière naturelle, dont chacun dispose dès qu'il s'affranchit de l'emprise des mesquineries et des préjugés de la superstition. La lumière naturelle n'est pas un don exotique ou un acquis érudit, mais la

²⁹ Cf. TTP, VII, §17, p. 308, ligne 20 et ss. On pourrait dire la même chose d'un traité de philosophie écrit à la manière des géomètres.

³⁰ TTP, VII, §17, p. 308, ligne 15.

³¹ TTP, VII, §17, p. 310, ligne 6.

³² TTP, VII, §20, p. 318, ligne 8.

³³ TTP, VII, §21, p. 320, ligne 8.

capacité prosaïque de réfléchir éthiquement à partir d'une disposition mentale ouverte à ce qui est vraiment utile : la joie et la liberté communes. L'autorité et le droit d'interpréter les Écritures appartiennent donc à tout un chacun. Le seul critère de l'interprétation (« *interpretandi norma*³⁴ ») est la lumière naturelle commune à tous, et non une prétendue lumière supérieure appartenant à une autorité religieuse externe au commun des humains.

Voilà pour ce qui est de la méthode herméneutique des Écritures. Quelles recommandations pouvons-nous en tirer pour interpréter l'art visuel ? Évidemment, les conditions de possibilité de cet exercice de pensée³⁵ nous forcent à reconduire l'intention de la technique proposée par Spinoza. Ainsi le point central de notre transposition de la méthode d'interprétation des paroles sacrées à l'interprétation des images d'art, son intention la plus caractéristique, devra être de *dégager la vraie pensée de l'artiste seulement à partir d'une investigation rigoureuse de son œuvre et de son contexte*.

Ce qui suit est inspiré par la méthode herméneutique de Spinoza. Toutefois, comme Spinoza n'a « quasiment rien écrit sur l'art »³⁶, ni sur son interprétation, mon approche se base également sur des éléments externes à sa pensée. J'espère que ces influences seront évidentes pour le lecteur de cet article.

La technique herméneutique spinozienne détournée vers l'interprétation de l'art

Si le sens d'une image d'art est la pensée de son producteur, l'interprète doit se garder d'ajouter à l'œuvre des pensées extrinsèques. L'œuvre d'art visuel doit être prise comme un document, une leçon. En soi et par soi-même, l'image d'art veut montrer et dire quelque chose. Elle porte son sens activement, pas passivement ; elle l'exprime, elle ne l'accueille pas. L'interprète doit se tenir à ce message immanent, et s'interdire de lui additionner ce qu'il pense lui-même, ses propres savoirs, opinions et fabulations. Si interpréter, c'est viser le vrai sens de l'œuvre et non pas lui donner un sens extrinsèque, l'interprète doit s'efforcer de tenir à l'écart ses idées fixes, pour ne pas transfigurer la leçon et la vie de l'œuvre avec ses propres croyances et sa propre vie.

Il faut interpréter une image d'art comme l'on interprète la nature, avec le regard et la pensée dégagés, libres de préjugés et de présupposés. Cette attitude ouverte et réceptive face à l'œuvre n'est pas la prérogative de l'expert en art. Il n'y a pas d'interprète privilégié ou d'interprète attitré *a priori*. Comme les théologiens pour les choses sacrées, les experts en art tendent en effet à projeter sur l'œuvre leurs propres images mentales, leurs spéculations miroitantes et excentriques ; sans se soucier du vrai sens de l'œuvre, ils le transfigurent souvent et le compliquent au lieu de l'expliquer, uniquement pour affirmer leur autorité et leur supériorité sur les autres. Dans le jeu de leur savoir s'implique trop souvent leur désir de pouvoir, leur ambition.

³⁴ TTP, VII, §22, p. 322, ligne 24.

³⁵ Voir l'introduction de cet article pour les quatre conditions qui doivent hypothétiquement être acceptées pour jouer le jeu de cet exercice.

³⁶ BOVE, Laurent. « Entrevista com Laurent Bove ». *Cadernos Espinosanos*, vol. 1, nº 33, 2015, p. 223-246. <http://www.revistas.usp.br/espinosanos/issue/view/8264>

Le plus souvent, une image d'art comporte des éléments clairs (le spectateur reconnaît facilement la chose que l'image montre) et des éléments obscurs (une non-chose, une chose inconnue, une chose méconnaissable, une chose déformée ou une relation étonnante entre deux éléments clairs). Ce qui pose problème à l'interprétation de l'image d'art, comme à celle des Écritures saintes, ce sont ces éléments obscurs.

La difficulté d'interprétation des passages obscurs des Écritures, comme mentionné dans la session antérieure, ne résulte pas d'un manque de discernement et d'intelligence de la part des interprètes. Elle découle surtout du fait que ceux-ci sont trop éloignés dans le temps de la réalité situationnelle des auteurs des textes sacrés, et que la tradition, en raison de la légèreté négligente et malicieuse (« *socordia* »³⁷) des premiers interprètes et de ceux qui les ont suivis, n'a pas veillé à préserver le vrai sens des textes par une investigation sincère lorsque cela était encore possible, c'est-à-dire quand les textes originaux et la vie de leurs auteurs étaient encore présents dans la mémoire des témoins et des générations qui leur étaient proches.

Cette difficulté majeure, en principe, pourrait être évitée dans le cas de l'interprétation des œuvres d'art, du moins les plus récentes. Mais comme les humains, aujourd'hui comme hier, sont davantage guidés par le désir de gloire que par la sincérité intellectuelle, l'oubli ou l'effacement du sens vrai par surinterprétation, comme cela s'est produit pour les Écritures, risque de se reproduire dans le futur avec les images artistiques récentes.

Que dire du vrai sens d'une image d'art ? Les artistes, en quelque sorte comme les prophètes, ont une imagination très vive. Avec leurs images, ils racontent des histoires, des fragments d'histoires, leurs expériences, souvent des choses insolites, qui ne nous seraient pas perceptibles sans ces images sensibles. Ils ne sont pas des théoriciens de physique ou de métaphysique. Le produit de l'art visuel est une image, non une idée claire et distincte ou un concept. Les images d'art, même les figuratives, ne sont pas non plus de simples descriptions ou représentations mimétiques du réel ; elles enveloppent assurément une certaine réalité, mais la développent de manière fictionnelle, imaginaire. Le sens d'une image d'art, même la plus réaliste – comme *Le portrait de la marquise de Pompadour*³⁸ de La Tour ou la série *Maciel* du photographe Miguel Rio Branco³⁹ – est une fiction imagée du réel, non une vérité théorique.

Il arrive que nous disposions d'un témoignage authentique de l'artiste à propos du sens de son œuvre. Gardons-nous pourtant d'attribuer à ce genre d'explicitation le caractère d'une vérité théorique qui serait propre à un traité d'ontologie ou à une esthétique générale. Les artistes racontent souvent des fables, qui n'ont d'autre fonction que de justifier et d'appuyer leur manière d'opérer, leur pratique artistique⁴⁰.

Le principe de la production artistique réside dans le refus, la négation que l'artiste, comme tout un chacun, expérimente, dans une certaine mesure, face à l'actualité dynamique qui l'entoure. L'artiste refuse les contraintes que cette réalité situationnelle impose à son désir, pour – à partir de sa créativité et de son imagination – la voir, la

³⁷ TTP, VII, §19, p. 322, ligne 24.

³⁸ 1759, Musée du Louvre.

³⁹ 1979, Instituto Inhotim.

⁴⁰ SOULAGES, François. « La fiction et la fable ». In: *Photographie et inconscient*. Paris: Osiris, 1986. P. 169-185.

sentir et l'imaginer autrement et à sa propre manière. Mais, à la différence de l'humain ordinaire, l'artiste ne reste pas dans la négation et dans la fantaisie, il affirme son refus mental par le moyen d'une image matérielle. L'image d'art est l'effet de l'imagination critique de l'artiste, qui, d'une part, ressent la situation réelle comme inadéquate à son désir, et d'autre part, engendre dans cette situation même une chose corporelle, l'image, qui a la puissance de la transformer⁴¹.

Dans l'espace de l'image, l'artiste imagine une autre relation entre les choses, c'est-à-dire entre les puissances de sa réalité situationnelle. Et dans la mesure où l'image d'art, une fois accomplie et exposée au public, devient une partie intégrante de cette situation, cette image peut éventuellement, par sa puissance d'affecter, transformer l'espace de cette actualité dynamique à son tour.

Ainsi les œuvres d'art n'explicitent pas la structure profonde de la nature des choses ou les lois de la nature, mais enveloppent et développent – implicitement et avec des images – des évènements réels de la vie affective et intellectuelle de l'artiste. Comme le prophète, l'artiste est un interprète d'une actualité dynamique, non de sa cause lointaine, le fondement de la nature. Une image d'art exprime par des fictions une certaine compréhension, un sentiment, une opinion, une fantaisie, bref une pensée de l'artiste liée à son expérience, donc pertinente à une situation personnelle et culturelle déterminée et pas tout à fait universalisable⁴².

Que l'œuvre d'art, comme la Bible, ne soit pas un traité scientifique ou philosophique sur la nature du réel ne veut pas dire pour autant que l'art et l'image d'art soient des choses surnaturelles ou surhumaines ; ils résultent de processus humains naturels, à la fois matériels et mentaux. L'image d'art porte en elle les idées et les affects qui traversent l'artiste et sa manière d'opérer, de produire l'œuvre à sa manière singulière.

Pour saisir le sens d'une image d'art et donc la vraie pensée de l'artiste qui l'a produite, sans y ajouter des pensées extrinsèques, le spectateur doit se limiter exclusivement à l'œuvre elle-même et à ce qu'il peut en dégager par une investigation historique. Comment pouvons-nous faire l'histoire de ces histoires d'artistes ? Transposons les trois règles de l'herméneutique spinozienne des Écritures à l'interprétation de l'image d'art.

(1) Il faut éviter les traductions, c'est-à-dire, dans le cas des images d'art : les reproductions, les copies, les contrefaçons. Il faut avoir accès à l'original, à son impact direct, à sa puissance esthétique déterminée, pour subir, dans le « *corps à corps* » avec l'œuvre, son effet, son aptitude propre à nous affecter. Si nous ne sommes pas en présence du corps même de l'œuvre, nous sommes en présence d'autre chose (probablement une image d'image) et nous subissons l'interférence d'affections

⁴¹ Pour Freud, l'œuvre d'art est le résultat objectif du conflit entre les principes de plaisir et de réalité chez l'artiste. Ce résultat englobe à la fois la négation et la transformation du réel, dans un apaisement du conflit entre le désir de l'artiste et son actualité dynamique. Cet apaisement provient de la satisfaction que l'artiste retire de l'admiration de son œuvre par ses contemporains, lesquels reconnaissent dans l'œuvre de l'artiste leur propre insatisfaction face à la réalité. Cf. « Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique ». In : *Oeuvres complètes de Freud*, tome 11, 1911-1913. Paris : PUF, 2009.

⁴² Dans l'objet artistique, le seul contenu universalisable est une certaine insatisfaction envers la réalité culturelle donnée.

aliénantes qui font dévier notre pensée du vrai sens de l'œuvre. Seule l'œuvre originale enveloppe, dans sa matière, dans sa texture, dans ses dimensions, la « *manière d'opérer* » propre de l'artiste, qui exprime esthétiquement sa propre « *manière de penser* ». Dans l'expérience vivante du corps de l'œuvre, en œuvre dans notre corps, se développe en nous une manière de sentir en accord avec le corps de l'œuvre, un « *corps-accord* »⁴³. Une manière de sentir implique certains sentiments déterminés. Ces sentiments ou affects sont des idées de nos affections corporelles (des impressions de l'œuvre sur notre corps, des impressions qui le modifient). Ces affects sont donc liés à la manière de penser de l'artiste et ils sont une clef non négligeable pour l'interprétation de l'image d'art, si notre attitude face à l'œuvre est suffisamment ouverte, réceptive. Tenir ses pressentiments et préconceptions à l'écart de l'œuvre permet finalement de se mettre en accord avec elle.

Il est vrai que, dans notre époque de reproductibilité technique de l'art, l'interprète fonde souvent son interprétation sur des reproductions et non sur l'expérience directe de l'œuvre originale. L'absence du *corps à corps* avec l'œuvre rend improbable, voire impossible le *corps-accord*. Par ailleurs, cette consigne d'originalité, voire celle de présence, n'est pas applicable à l'expérience d'images synthétisées d'art numérique, où la notion d'original perd tout sens et l'effet de l'image dépend de sa manipulation par le spectateur, qui en détermine la taille et la visualisation des détails.

Il est important de bien connaître la langue ou les langues parlées par l'artiste et son usage ordinaire, même si l'œuvre analysée est totalement visuelle. Parfois, il y a des mots dans les images ; souvent, un sens ou un contresens se cache dans le titre attribué à l'œuvre (ce qui soulève d'ailleurs une autre question à investiguer : ce titre, est-il authentique ou apocryphe ?). Parfois, encore, un objet dans l'image fait référence à une expression idiomatique spécifique de la langue de l'artiste.

Les images d'art portent occasionnellement des figures et éléments codées (comme certaines tapisseries médiévales ou certaines gravures de Brueghel) avec une signification précise et connue de son époque. Il faut étudier ces codes visuels d'époque pour connaître le sens que ces figures donnent à l'image.

(2) Nous pouvons certes interpréter une image en présentant une autre image. Mais dans le cadre de notre méthode, interpréter, c'est verbaliser. Interpréter une image d'art, c'est traduire son contenu visuel en sentences verbales qui correspondent à la pensée de l'artiste. Une même image porte souvent plusieurs sentences. D'autres images d'art du même artiste portent encore d'autres sentences. Nous devons les classifier ; séparer celles qui sont claires et certaines, de celles qui sont obscures ou seulement probables ; annoter les sentences incompatibles. La fleur de lys dans telle tapisserie médiévale signifie clairement la monarchie française. Mais que dire de la figure de l'unicorn dans la même image ? Une image d'art comporte toujours plus que des figures codées à signification précise. Composée d'éléments clairs et obscurs, une image d'art, dans sa totalité, équivaut toujours à une sentence obscure.

Prenons le fameux tableau *Souliers* de Van Gogh⁴⁴, à propos duquel on a tellement parlé et même philosophé. Nous sommes devant une paire de souliers. L'artiste pense

⁴³ Sur ces notions – *corps à corps*, *manière d'opérer*, *manière de penser*, *corps-accord* – voir les propos de Laurent Bove dans : « Entrevista com Laurent Bove ». *Op. cit.*

⁴⁴ *Souliers* (Paris, 1886). Van Gogh Museum, Amsterdam : vangoghmuseum.nl/en/collection/s0011V1962

et nous montre : voilà une vieille paire de souliers sales, usés, déchirés, qui ont vécu ; peut-être ils ne sentent pas bon. Est-ce tout ? Sans une investigation sérieuse, que pouvons-nous en dire de plus qui ne soit une espèce de délire ou intellection que nous projetons sur l'œuvre ? Spinoza nous dirait peut-être : n'allez pas trop loin dans la pensée spéculative : sentez ! Il faut éviter d'abandonner le sens littéral (iconique) de l'image et d'embrasser rapidement un sens métonymique (indiciel) ou métaphorique (symbolique). L'image d'art a un sens, mais n'est pas un signe⁴⁵ ; elle a une chair, une puissance de nous affecter d'une certaine manière, elle est corporelle, singulière. Prenons ce tableau sans titre de Tomie Ohtake : un cercle d'un rouge intense de la taille de mon propre corps⁴⁶. Que signifie-t-il ? À quoi pensait Ohtake ? Au soleil ? Aux tropiques du Brésil ? Au drapeau du Japon lointain ? À la chaleur ? À l'exil ? Je le sens. Plus qu'une sensation visuelle, le rouge rond pulse dans mon corps. Une certaine pulsation déterminée. Que peut-on honnêtement en dire de plus ?

(3) Nous pouvons examiner d'autres images d'art du même artiste. D'autres souliers de Van Gogh, d'autres rouges d'Ohtake, d'autres épaisseurs réelles de Rio Branco. Si l'artiste est vivant, nous pouvons le rencontrer, discuter avec lui pour savoir ce qu'il pense dans son œuvre, ce que son œuvre pense. Nous pouvons lire ses textes, entendre ses fables. S'il est décédé, nous pouvons faire l'histoire de sa vie, de son œuvre comme un tout, nous pouvons apprécier un peu de sa disposition mentale, de son génie, de son goût, de la culture de son époque. Nous pouvons sonder les théories scientifiques, les religions, les cosmologies qui informaient la pensée de l'artiste. Nous pouvons comparer son œuvre avec les tendances esthétiques de son temps. Nous pouvons connaître le public à qui il s'est adressé, pour avoir une idée de ses opinions, de sa vision du monde et de son expérience historique.

Nous pouvons encore nous intéresser aux médiateurs. Comment une image est prise comme image d'art et exposée en tant que telle ? Pourquoi a-t-on archivé une œuvre d'art ? À quoi, à qui sert son exposition ? Comment le vrai sens, le sens immanent d'une image d'art se dégage-t-il du sens transcendent que lui attribuent le marché, les critiques d'art, les galeristes, les commissaires ?

Cet examen de la vie de l'artiste et de la vie de son œuvre nous aidera certainement à acquérir une compréhension plus complète et plus affinée du sens d'une image d'art. Ainsi, le sens que nous pouvons dégager d'un tableau d'un soulier peut aller au-delà de la simple imagination sensible, pour devenir l'imagination critique d'un soulier, la pensée critique propre au peintre lui-même.

Faire l'expérience d'une image d'art afin d'en saisir le sens immanent est un exercice aussi bien affectif qu'intellectuel ou d'enquête. Tant la partie affective comme

⁴⁵ Le signe, selon Ferdinand de Saussure, est la relation entre un composant matériel et un composant conceptuel – dans le cas du signe linguistique, entre un son et un concept. Cette relation est la signification. La signification est arbitraire et dépendante des différences entre les signes d'un ensemble systématisé de signes. Voir surtout le chap. IV du *Cours de linguistique générale*. Édition critique publiée par Tullio de Mauro. Paris : Payot, 1974.

L'image n'est pas un signe : elle ne remet pas à un concept ; elle n'est pas intérieurement orientée par un régime de signification ; elle ne fait pas partie d'un ensemble systématisé. Et le vrai sens de l'image n'a rien d'arbitraire : la relation de sens entre l'image d'art et la pensée de l'artiste est de l'ordre de l'expression.

⁴⁶ Tomie Ohtake, *Brasa Rubor*, tableaux exposés en 2019, à l'Institut Tomie Ohtake, São Paulo. <https://fotografia.folha.uol.com.br/galerias/1627286460784832-tomie-ohtake-brasa-rubor>

l'enquête demandent un effort important et une disposition corporelle et mentale très dégagée, chose rare et difficile, d'autant plus que cela demande une connaissance libre de superstitions, non seulement de l'œuvre, mais aussi de soi-même. Pour cette raison, souvent, il faudra se limiter en toute honnêteté à dire peu de choses : voilà une paire de souliers d'époque, usés et sales, tels que l'artiste les portait probablement ; il les a pensés et sentis d'une certaine manière, surtout il les a peints, sculptés ou photographiés à sa manière singulière.

Cette manière singulière d'opérer de l'artiste, son style, son mouvement de style, opère également dans le spectateur réceptif un mouvement de pensée, un mouvement de son mode de vie. Le sens d'une image d'art se transmet ainsi de l'être de l'œuvre vers l'être de son spectateur, à travers son affection. En fin de compte, le sens d'une œuvre – si l'on fait abstraction de son sens spécifique, l'imagination critique déterminée de l'artiste – indique de manière générale, ce mouvement de passage, cette direction. Une image d'art réellement significative provoque une modification durable de notre être, ne serait-ce qu'une minuscule métamorphose, un accord infinitésimal, un devenir similaire, un léger mimétisme, une très partielle identification avec l'autre. Une image d'art qui ne nous émeut pas, en nous incitant à penser ne serait-ce qu'un peu comme elle, n'a finalement pour nous aucun sens.

Interpréter une image d'art, ce n'est pas appréhender la vérité des choses, mais plutôt saisir la vraie pensée de l'artiste dans ce qu'il nous montre. À partir d'une investigation basée exclusivement sur l'œuvre, sur son contexte et sur des déductions raisonnables, l'interprète honnête peut devenir conscient de quelque chose du sens immanent au document – la pensée de l'artiste, ce qu'il désirait consciemment montrer à son public en produisant l'image. Mais l'interprète contemporain sait que, dans ce que montre l'artiste, il y a des pensées dont l'artiste lui-même n'a pas conscience⁴⁷. Cela rend l'image d'art plus obscure et son interprétation encore plus difficile. Toutefois, en prêtant à l'œuvre une attention flottante⁴⁸ – une attention qui ne cherche pas immédiatement à comprendre clairement ce qu'elle voit, mais qui y accueille la pensée inconsciente en tant que telle, avec ses éléments obscurs –, le spectateur laisse opérer dans son propre corps, de manière inconsciente, l'affection produite, à travers l'œuvre, par la manière d'opérer de l'artiste, et ainsi capter un certain sens de l'œuvre, même si, dans un premier moment, il ne peut pas le verbaliser⁴⁹.

Toute image d'art, en tant qu'art, de manière consciente ou inconsciente, comporte nécessairement d'une négation de la réalité situationnelle dans laquelle elle a été produite, même si elle est minime, même lorsqu'elle affirme cette réalité par une démarche mimétique. L'image d'art est elle-même une interprétation d'une expérience

⁴⁷ Ici, je fais référence à l'interprète qui tient compte des notions opératrices de la psychanalyse, mais également à celui qui, averti par Deleuze, reconnaît l'idée d'une pensée inconsciente chez Spinoza. « Que veut donc dire Spinoza quand il nous invite à prendre le corps pour modèle ? Il s'agit de montrer que le corps dépasse la connaissance qu'on en a, et que la pensée ne dépasse pas moins la conscience qu'on en a. » DELEUZE, Gilles. *Spinoza : Philosophie pratique*. Paris : Minuit, 2003. P. 29.

⁴⁸ Dans le contexte de la clinique, Freud parle d'une *attention flottante* (*gleichschwebende Aufmerksamkeit*). Voir: « "Psicanálise" e "Teoria da Libido" ». Trad. Paulo César Lima de Souza. In: *Obras completas*. Vol. 15 (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. P. 280.

⁴⁹ Laplanche et Pontalis nous rappellent comment l'exercice de cette « attention (également) flottante » est difficile. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Quadrige. Paris: PUF, 2007.

réelle, parfois pleine de fantaisies, de fictions de l'artiste ; elle n'a pas de compromis avec la vérité des choses, même si elle a un compromis total avec l'expérience de l'artiste. L'image d'art est appropriation et transfiguration du réel. Interpréter une image d'art est donc interpréter une interprétation. Si nous prenons en compte toutes les difficultés que cette interprétation de deuxième degré enveloppe, si elle est sincère, nous pouvons la caractériser comme une expérience d'expérience, qui n'atteint certes pas toute la vérité du sens, mais qui peut-être frôle et pénètre un peu l'expérience de pensée de l'artiste, tout en s'y mêlant.

Considérations finales

La méthode d'interprétation des Écritures proposée par Spinoza se montre utile dans sa transposition à l'interprétation d'œuvres d'art visuel, si nous acceptons sa consigne principale : ne pas rajouter du sens à l'œuvre, mais se limiter strictement à son sens immanent. D'un côté, ce principe méthodique restreint fortement la portée de l'interprétation. Même un expert en art ne pourra pas affirmer grand-chose avec certitude du sens d'une image d'art, d'autant moins à mesure qu'elle s'éloigne de sa propre réalité situationnelle. D'un autre côté, au contraire, ce principe étend la portée de l'interprétation, au-delà des experts, à tout un chacun. Nul besoin d'être un expert en art pour capturer certains sens d'une œuvre, il suffit d'une disposition mentale libre de préjugés ou d'une disposition corporelle ouverte aux affections, c'est-à-dire capable d'être facilement modifiée.

Spinoza sépare les sentences bibliques en deux groupes : (a) celui des sentences claires ; (b) celui des sentences obscures. (a) Une sentence biblique est immédiatement claire dans les cas où elle concerne des enseignements moraux universels ; son sens se laisse facilement comprendre par n'importe qui, parce qu'elle figure parmi les certitudes qui constituent depuis toujours la vie de tout être humain aimant la joie et la liberté communes. Dans les autres cas, la sentence paraît claire mais son vrai sens doit être dégagé par une étude rigoureuse de l'hébreu et de la Bible (comme dans la sentence *Dieu est un feu*). (b) Les sentences bibliques obscures constituent la majorité des histoires mirobolantes, écrites d'après la disposition mentale et culturelle propre à leurs auteurs et à leur public. Ces sentences ne peuvent être interprétées que dans certains cas, après une investigation minutieuse de la langue et de l'histoire du texte, en suivant les mêmes principes d'une investigation de la nature. Elles n'ont pas de valeur universelle et ne suscitent pas un grand intérêt, elles expriment plutôt la pensée singulière de leurs auteurs.

L'application des consignes spinoziennes à l'interprétation d'objets d'art visuel nous constraint à appréhender la pensée de l'artiste, le contenu de son imagination critique. L'image d'art dans son ensemble ne compose jamais une sentence claire. Une certaine ambiguïté constitue l'essence de l'art. Pour saisir la pensée de l'artiste à travers son œuvre, il faut à l'interprète un effort esthétique, à la fois affectif et intellectuel. Il faut se laisser affecter par l'image d'art et en même temps affiner sa sensibilité par une étude rigoureuse de l'histoire de l'artiste et de son œuvre. Si nous choisissons de restreindre notre interprétation exclusivement à la pensée de l'artiste, il est fréquent que nous ne

puissions affirmer, avec certitude et en toute honnêteté, que peu de choses sur le vrai sens d'une image d'art.

Les experts en art – historiens, marchands, critiques ou philosophes – pensent à partir de l'image d'art, leurs interprétations tendent souvent à théoriser et à universaliser le contenu singulier d'une expérience artistique, en lui ajoutant un sens qui ne correspond pas avec certitude à la pensée de l'artiste (et qui souvent surprendrait l'artiste, s'il en était informé). En soi, ce procédé n'a rien de mauvais ou d'illégitime, au contraire. Mais il va au-delà de la consigne spinozienne de viser exclusivement, dans l'œuvre, le sens correspondant à la pensée de son auteur.

L'image d'art enveloppe une puissance esthétique, une tendance à affecter l'observateur d'une certaine manière. Le sens général d'une image d'art est celui du mouvement d'affections spécifiques qui, lors d'une expérience esthétique, passent du corps de l'œuvre au corps de l'observateur. Cette expérience esthétique n'est pas la prérogative d'un expert en art, mais de quiconque aie une disposition perceptive ouverte, un corps capable de vibrer et une pensée libre d'idées figées.

Souvent notre investigation d'une œuvre d'art visuel rencontre de telles difficultés que ce que nous pouvons saisir et dire de la pensée de l'artiste, en toute honnêteté, ne va pas au-delà de la verbalisation la plus économique et directe des affections que l'œuvre produit dans notre corps : des choses simples et accessibles, des affects et des idées, qui sont communs à l'usage que l'artiste et tout un chacun fait de leurs vies.

La méthode de Spinoza est certes une herméneutique, mais dans la mesure où elle vise le vrai sens de l'œuvre et en reconnaît les difficultés de le saisir complètement, elle se met des limites. Appliquée aux paroles sacrées ou à l'image d'art, la méthode de Spinoza nous met en garde contre une certaine arrogance de l'interprétation⁵⁰.

Références bibliographiques

- BOVE, Laurent. « Entrevista com Laurent Bove ». *Cadernos Espinosanos*, vol. 1, n° 33, 2015, p. 223-246. <http://www.revistas.usp.br/espinosanos/issue/view/8264>
- FREUD, Sigmund. « Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique ». In : *Oeuvres complètes de Freud*, tome 11, 1911-1913. Paris : PUF, 2009.
- FREUD, Sigmund. « “Psicanálise” e “Teoria da Libido” ». Trad. Paulo César Lima de Souza. In: *Obras completas*. Vol. 15 (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GALLOWAY, Alexander R. « Love of the Middle ». In: *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. P. 25-76.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Quadrige. Paris: PUF, 2007.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Édition critique publiée par Tullio de Mauro. Paris: Payot, 1974.

⁵⁰ L'expression « arrogance of interpretation » vient de : SONTAG, Susan. « Against interpretation » in : *A Susan Sontag Reader*. New York, Vintage Books, 1983, p. 102. Sontag propose aux spectateurs d'œuvres d'art une approche érotique, plutôt qu'herméneutique, une attitude d'attention sensible à l'apparence (la forme), plutôt qu'un effort intellectuel pour en saisir le sens caché (le contenu).

- SONTAG, Susan. « Against interpretation » in : *A Susan Sontag Reader*. New York, Vintage Books, 1983, P. 95-104.
- SOULAGES, François. « La fiction et la fable ». In: *Photographie et inconscient*. Paris : Osiris, 1986. P. 169-185.
- SPINOZA, Benedictus de. *Oeuvres III – Traité théologico-politique*. Trad. Jacqueline Lagréé et Pierre-François Moreau. Paris : PUF, 2009.
-

Received / Received: 25/01/2024
Approved / Approved: 11/04/2025



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.68321>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

Foucault, 1984: a coragem de *A Coragem da verdade*

Foucault, 1984: the courage of The Courage of Truth

Maria Cristina Franco Ferraz  

Doutora em Filosofia (Universidade de Paris I-Sorbonne), com quatro estágios de pesquisa pós-doutoral, três em Berlim e um em Paris. Professora Titular da Escola de Comunicação da UFRJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: mcfrancoferraz@gmail.com

Resumo: Ministrado em 1984 por Michel Foucault, pouco antes da morte do filósofo, o curso *A coragem da verdade* ganha contornos especiais em tempos de cinismo disseminado na cena pública e política. Retracing certas relações entre o pensamento de Nietzsche e o trabalho genealógico foucaultiano, e relembrando a noção de *verdade factual* em Hannah Arendt, a ênfase é atribuída a uma noção de *coragem* capaz de reativar o problemático termo *verdade*. Conforme lembrou oportunamente Foucault, o cinismo antigo estava vinculado à noção de *parresia*, o dizer-verdadeiro que implica riscos, tensões, ao indexar a palavra a certas formas e estilos de vida. O dizer-verdadeiro grego antigo sustenta-se na ética, na identidade entre o sujeito da ação e o sujeito da verdade, tal como Foucault já havia sublinhado no curso anterior, em torno da *Hermenêutica do sujeito*. Ao investigar e ressaltar os liames entre *bios* e *parresia* no falar-franco do cinismo antigo, identificamos com mais nitidez um aspecto problemático da atualidade: o cinismo como corrosão de qualquer lastro de uma palavra radicalmente descomprometida com a vida, com o mundo e a ética.

Palavras-chave: Foucault, Nietzsche, Arendt, Cinismo, Parresia.

Abstract: Developed in 1984 by Michel Foucault, shortly before the philosopher's death, the course *The Courage of Truth* takes on special significance in times of widespread cynicism in the public and political arena. Retracing certain relationships between Nietzsche's thought and Foucault's genealogical work, and recalling Hannah Arendt's notion of *factual truth*, the article emphasizes a notion of *courage* capable of reactivating the problematic term *truth*. As Foucault opportunely recalled, ancient cynicism was linked to the notion of *parrhesia*, the *saying the truth* that implies risks and tensions, by indexing the discourse to certain forms and styles of living. Ancient Greek *parrhesia* is based on ethics, on the identity between the subject of action and the subject of truth, as Foucault had already stressed in his previous course on the *Hermeneutics of the subject*. By investigating and highlighting the links between *bios* and *parrhesia* in ancient cynicism, we identify more clearly a problematic aspect of the present: cynicism as the corrosion of any ballast of a word radically uncommitted to life, the world and ethics.

Key-words: Foucault; Nietzsche; Arendt; Cynicism; Parrhesia.

Durante os meses de fevereiro e março de 1984, pouco antes de sua morte em 25 de junho, Foucault ministrou seu último curso no *Collège de France*. O curso foi editado em 2009 com o título *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros*. A primeira parte do título poderia causar certa estranheza inicial. Sobretudo em um filósofo que, por exemplo em maio de 1973, pronunciou na cidade do Rio de Janeiro as conferências *A verdade e as formas jurídicas* e que, arguto leitor de Nietzsche, se dedicou a tematizar a fabulação de *verdades* em diferentes relações de poder-saber. Meu intuito aqui é o de sublinhar algumas ideias apresentadas nas aulas de 1984, articulando-as ao movimento do pensamento de Foucault e ressaltando sua atualidade em um momento histórico no qual se exacerbaram o cinismo e o que talvez possamos chamar de *cowardia* de palavras desprovidas de qualquer alicerce em um (disputado) *real*. *Cowardia* em um duplo sentido: não apenas porque o *dizer-verdadeiro* – oportunamente lembrado e reativado por Foucault – se encontra radicalmente corroído na cena pública, mas também porque vidas de figuras poderosas não dissimulam, mas ostentam sua truculência e imbecilidade. Do histrônico e patético Elon Musk a Trump, Bolsonaro, Milei e afins.

Atualmente assistimos a um renovado embate: face ao indiciamento de vários envolvidos – todos comprometidos com o governo Bolsonaro, inclusive o próprio – em um plano de golpe de Estado, de assassinato e envenenamento de figuras públicas, erguem-se vozes para desqualificar tudo o que foi investigado e documentado pela Polícia Federal. Ante evidências de todo tipo de documento ou prova, o negacionismo reativa a banalidade da versão (sem provas) de conspiração persecutória. Esse cenário não deixa de convocar igualmente o pensamento de outra filósofa: Hannah Arendt. No ensaio *Verdade e política*, Arendt salientou a vulnerabilidade política do que chamou de “verdade factual”¹. Eis de que modo a filósofa discute esse conceito:

A longo prazo o resultado mais assegurado da lavagem cerebral é uma espécie de cinismo peculiar – uma recusa absoluta em acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais bem estabelecida que ela possa ser. Em outras palavras, o resultado de uma substituição total e consistente da verdade factual por mentiras não é as mentiras passarem a ser aceitas como verdade, e a verdade difamada como mentiras, mas um processo de *destruição do sentido através do qual nos orientamos no mundo real* – e a categoria de verdade versus falsidade é um dos meios mentais para esse fim².

Quando esse texto foi escrito, nos idos dos anos 60, a lavagem cerebral se dava sobretudo por meio da propaganda, da disseminação de clichês e de manipulações políticas (por exemplo, de fotografias); em suma, por falsificações de toda ordem. Ainda que Arendt tenha insinuado o tema da produção deliberada, politicamente orientada, de dissonâncias e caos cognitivos³, em tempos de redes sociais e de IA generativa torna-se ainda mais difícil sustentar qualquer adjetivo acrescido ao surrado termo *verdade*, tal como em “verdade factual”. Mas sempre é bom lembrar que, no mesmo ensaio, Arendt

¹ ARENDT, H. *Truth and Politics*, p. 223-259.

² Ibidem, p. 252-253, tradução e grifo nossos.

³ Cf. ROCHA, J. C. de C. *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político; Bolsonarismo: da guerra cultural ao terrorismo doméstico; Retórica do ódio e dissonância cognitiva coletiva*.

ressalta a *stubborn thereness*⁴ da factualidade dos fatos, sua teimosia e insistência como “pedras no meio do caminho” do negacionismo: cadáveres, corpos mortos ou desaparecidos. Em tempos de guerra cultural e de superação tendencial da distância entre ser e não-ser, entre verdade e mentira, ou, como escreveu Arendt, de radicalização do processo de “destruição do sentido através do qual nos orientamos no mundo real”, talvez seja mais oportuno, em vez de adjetivar “verdade”, ação-la como complemento de um termo menos minado: *coragem*. Voltamos assim a Foucault, que articulou o conturbado termo *verdade* à coragem manifesta em determinados regimes de vida. Como, segundo Nietzsche, só pode ser definido o que não tem história⁵, em vez de buscar novas definições para “coragem” ou “verdade”, destaquemos, com Foucault, o que ficou ao mesmo tempo guardado e esquecido nos interstícios da história da filosofia ocidental.

De início, cabe acentuar a importância de Nietzsche em todo o percurso de Foucault. E isso desde *O Discurso filosófico*, trabalho escrito em 1966 e apenas editado em Paris em 2023. Na primeira linha desse texto, Nietzsche é referido como propulsor de uma mutação crucial no âmbito da filosofia europeia, que teria passado a assumir a tarefa de *diagnosticar*, de detectar acontecimentos que estão à nossa frente sem que os percebamos. Nas palavras de Foucault, a tarefa de “iluminar, repentinamente, essa hora cinza em que estamos. Profetizar o instante”⁶. Curiosa tarefa de traçar um diagnóstico “que não seria uma interpretação e não teria por finalidade uma terapêutica”⁷. O filósofo como “médico da cultura” – expressão extraída de Nietzsche –, mas que não tem por missão curar. Para Foucault, um “médico sem remédio”⁸. A filosofia como diagnóstico, como “estranho discurso derrisório”, teria o presente em mira:

E o filósofo estará quite se lhe acontece, por fim, trazer, para fazê-lo cintilar por um momento na rede de suas palavras, o que é “hoje”. Ele é apenas o homem do dia e do momento: passageiro, mais próximo da passagem do que qualquer um⁹.

Portanto, sua tarefa seria a de diagnosticar o presente, o que Foucault nunca perdeu de vista. Minha aposta aqui é a de devolver ao filósofo o que ele escreveu em 1966 acerca de Nietzsche. Pois, com efeito, *A Coragem da verdade* pode “iluminar, repentinamente, essa hora cinza em que estamos. Profetizar o instante”.

A ligação mais visível entre Foucault e Nietzsche remete, evidentemente, aos desdobramentos da genealogia na obra do francês. Desde Nietzsche, genealogia entendida como estimativa do valor dos valores, o que implica avaliar e diagnosticar perspectivas vitais que engendram valores, modos de ser e de viver. No caso da “verdade”, a palavra pode ter se mantido (no mínimo desde a *Alétheia* da Grécia Arcaica), mas os sentidos e seus regimes de funcionamento remetem a solos históricos

⁴ ARENDT, H. *Truth and Politics*, p. 253.

⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, § 13.

⁶ FOUCAULT, M. *Le Discours philosophique*, p. 13.

⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 17.

singulares, em variação permanente. Cabe mencionar o início do parágrafo 13 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, no qual Nietzsche desatrela o *castigo* de uma pretensa produção de culpa e se afasta da suposição de que todo castigo teria por efeito único, e supostamente trans-histórico, a inoculação do sentimento interiorizado de culpa. Ora, antes de mais nada, esse próprio “interior” teve de ser escavado, produzido. Eis o que Nietzsche ressalta naquele texto:

Voltando ao nosso tema, ao *castigo*, há que se distinguir dois aspectos: por um lado, o que nele é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o “drama”, uma certa sequência rigorosa de procedimentos; de outro, o que nele é *fluido*, o sentido, a finalidade, a expectativa ligada à realização desses procedimentos¹⁰.

Observemos os termos utilizados por Nietzsche para caracterizar o que pode durar *relativamente*, atravessando diferentes situações histórico-culturais, podendo se prestar à ilusão de repetição do mesmo: o costume, o ato, o *drama*. Este último termo remete ao teatro, ao ficcional, marcando a distância crítica própria ao perspectivismo. Isto é: nada dura, a história é sempre múltipla e cambiante, mesmo em seu aspecto aparentemente mais repetitivo; ela é, portanto, teatral. Quanto aos sentidos, estes são necessariamente fluidos e moventes. Lição, portanto, da genealogia: descolar as práticas, os atos, os *dramas* dos sentidos que, em geral, ficam tão soldados a eles que acabam por passar por uma segunda natureza.

Vejamos alguns exemplos bastante evidentes e precisos dessa pista metodológica em Foucault. Nas obras mais diretamente ligadas à análise genealógica das relações de poder-saber, Foucault mostra de que modo a confissão como estratégia de captura de cada *alma* nas malhas da Igreja se laicizou nas ciências humanas emergentes, a partir do final do século XVIII europeu. Certa continuidade relativa do “drama”; diferentes sentidos, efeitos e expectativas ligados ao gesto de confessar-se em uma nova chave, laica. Outro exemplo: no primeiro volume da *História da sexualidade (A vontade de saber)*, Foucault ressalta que, antes do século XIX, práticas sexuais entre pessoas do sexo masculino eram enquadradas pelo direito civil e canônico sob o signo da *sodomia*, termo de cunhagem bíblica. Os que eram flagrados praticando tais atos eram sujeitos jurídicos. No século XIX, surge o *homossexual* como um personagem: “um passado, uma história e uma infância, um caráter, uma forma de vida”¹¹. De um ato transgressor das regras do dispositivo da aliança, que giravam em torno do matrimônio, na Modernidade europeia passou-se ao dispositivo da sexualidade, que regula mais finamente a maneira como se vive e o que se é. Já no segundo volume da *História da sexualidade (O uso dos prazeres)*, Foucault salienta que, na Grécia Antiga, o erotismo estava especialmente ligado a relações de prazer entre mestres e jovens discípulos. Nesse *drama*, o eixo de problematização não estava centrado (como atualmente poderia certamente estar) nem na prática *homossexual* nem na *pedofilia*, que são termos e sentidos obviamente anacrônicos. O que era problemático concernia ao difícil aprendizado do jovem grego,

¹⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, §13, alterado de acordo com o original alemão.

¹¹ FOUCAULT, M. *História da sexualidade I*, p. 59.

que devia ser capaz de governar a si mesmo para tornar-se apto a governar a *pólis*¹². Ou seja: não se pode considerar experiências como invariantes; tampouco colar costumes e atos a sentidos fixados.

Eis alguns exemplos evidentes da distância, por um lado, entre ato, costume, drama e, por outro, sentidos, efeitos, expectativas. O gesto genealógico implica desgrudar esses dois polos, abrindo férteis caminhos de pesquisa. Como os sentidos são fluidos e, portanto, totalmente transformáveis, cabe desentranhá-los da complexidade múltipla e viva da historicidade. Essa perspectiva também favorece um descolamento em relação a sentidos de nosso tempo, que incorporamos e que tendem a ser ingenuamente tomados como eternos, a-históricos e únicos possíveis. Em suma: a genealogia mina de modo definitivo, e a um só tempo, as ilusões do Uno e do Universal.

Quanto aos sentidos do complexo e gasto termo *verdade*, basta remeter às cinco conferências apresentadas por Foucault em 1973, na PUC do Rio de Janeiro. Foucault tematizou a variação das práticas de produção de verdades com peso jurídico em diferentes circunstâncias históricas europeias. Como aquilo que funciona como verdade com efeitos jurídicos varia historicamente, são tais modos de efetuá-la, práticas implicadas em sua efetuação que precisam ser analisadas. Nas conferências, Foucault aborda três diferentes formações históricas: mundo grego antigo, regimes medievais tardios e modernidade, relacionando a cada um deles diferentes maneiras de produzir verdades jurídicas: respectivamente, prova, inquérito e exame. É o “hoje” do exame que o filósofo enfatiza e que mais desenvolve em sua obra, cunhando o conceito de sociedade disciplinar, com seus modos específicos de ver, ser, agir e engendrar verdades.

Em 1984, o curso sobre a *coragem da verdade* não restitui, evidentemente, qualquer suposto sentido unívoco ou invariante de *verdade*. O filósofo desdobra o que estava implicado em um termo grego específico: *parresia*, o dizer-verdadeiro, bastante presente também no curso de 1981-1982 acerca da *Hermenêutica do sujeito*. Foucault lembra que essa palavra de origem grega tem como base etimológica *pan rēma*, dizer tudo. Na Antiguidade, esse *dizer tudo* sem dissimulação recebia valor e tratamento tanto positivos quanto pejorativos. Em Aristófanes, por exemplo, aparece como dizer qualquer coisa, como mera tagarelice¹³. Já nos discursos de Demóstenes, proeminente orador e político grego da Atenas do século IV antes de nossa era, o “tudo dizer” equivale a dizer a verdade sem nada ocultar, à diferença daqueles que ele mesmo considerava “maus parresiastas”. Segundo a síntese foucaultiana, os “maus parresiastas”, no sentido antigo, seriam os que “dizem qualquer coisa e não indexam seus discursos à razão”¹⁴, dedicando-se tão somente a retaliar e a injuriar. Ou seja: falam apenas para prejudicar o adversário e para favorecer seus próprios interesses. Mas Demóstenes não pretendia fazer o mesmo. A partir de Demóstenes, Foucault avança conceitualmente a compreensão positiva da *parresia* remetida à *pólis*, salientando duas condições suplementares ao “dizer tudo indexado à verdade”, além da injunção de *dizer tudo* sem medo ou dissimulação e da regra da verdade¹⁵.

¹² FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*, p. 207-236.

¹³ FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité*, p. 11.

¹⁴ Ibidem, p. 12.

¹⁵ Ibidem.

Em primeiro lugar, o parresiasta que dá sua opinião e fala o que pensa “assina ele próprio, de algum modo, a verdade que enuncia; liga-se a essa verdade”, comprometendo-se com o que diz¹⁶. Toda a sua vida está implicada no que ele diz. Esse compromisso com a palavra lembra a noção nietzschiana da *promessa*, entendida na chave da *memória da vontade*, uma memória lançada para o futuro: seguir querendo o que foi uma vez querido¹⁷; memória, neste caso, não como prisão ao passado e a suas marcas, mas como perspectiva ética endereçada ao futuro. Esta é uma das condições suplementares da parresia positiva: palavra alicerçada em uma vida. No entanto, segundo Foucault, para caracterizar o sentido positivo da antiga parresia grega isso ainda não basta. É preciso que se corram perigos com esse dizer-verdadeiro, riscos de ferir, de irritar e encolerizar o outro, podendo até mesmo levá-lo a atos de extrema violência. Trata-se, portanto, da “verdade no risco da violência”¹⁸. De verdades arriscadas. A parresia implica certa forma de coragem, no sentido de pôr em risco tanto elos de amizade quanto a própria vida¹⁹. Implica também o risco daquele para quem a veridicação se dirige; ou seja, estabelece um pacto corajoso entre aquele que fala e aquele que ouve. Portanto, além de nomear relações tensas e arriscadas, o peso da noção de “coragem da verdade” recai mais sobre *coragem* do que sobre *verdade*; ou melhor, articula ambos os termos de tal maneira que gera um vínculo indissolúvel entre eles. *Verdade*, nesse caso, está tanto ligada ao falar francamente, correndo riscos, quanto aos elos necessários entre palavra, vida e ação no mundo. Portanto, o dizer-verdadeiro grego antigo sustenta-se na ética, na identidade entre o sujeito da ação (nesse caso, o falante) e o sujeito da verdade, tal como já sublinhado no curso sobre a *Hermenêutica do sujeito*. Isso supõe a elaboração de si como sujeito ético da verdade e uma relação de imanência entre verdade e vida.

No curso *A Coragem da verdade*, Foucault distingue três modalidades mais tradicionais da *parresia* antiga: veridicação profética, veridicação ligada à sabedoria e aquela vinculada ao ensino. A partir dessa distinção, ressalta a mudança representada pela figura de Sócrates, inaugurador de uma nova modalidade do falar-franco, propriamente filosófico, apoiado mais diretamente no indivíduo do que na *pólis*. Foucault destaca “duas grandes linhas de desenvolvimento da veridicação socrática através da filosofia ocidental”²⁰. A partir do diálogo *Alcibiades*, o cuidado de si (*epimeleia heautou*) é indexado à alma, conforme detalhado no curso *Hermenêutica do sujeito*. Nesse caso, instaura-se uma orientação metafísica que tem como alvo o conhecimento do ser da alma. Já no diálogo *Laques*, ressaltado no curso de 1984, o *bios*, a vida, o modo como se vive passam a ocupar o centro do cuidado de si. Orientação, portanto, mais explicitamente ética. O que está em jogo nesse caso é a coragem necessária para emprestar à própria vida certo estilo. Para criar, em suma, uma estilística da existência²¹.

As análises foucaultianas acerca de Sócrates em *A Coragem da verdade* são bastante instigantes. Tomando por base esse último curso de Foucault, sobretudo a aula de 29 de

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Cf. primeira dissertação da *Genealogia da moral*.

¹⁸ FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité*, p. 12.

¹⁹ Ibidem, p. 13.

²⁰ Ibidem, p. 149.

²¹ Ibidem.

fevereiro de 1984, gostaria, entretanto, de salientar um personagem grego mais ambíguo, diretamente vinculado à inflexão ética da *parresia* ligada ao *bios*. Não custa lembrar: segundo Foucault, *êthos* diz respeito à “maneira como [alguém] se constitui como sujeito moral”²². O que está em questão: a ligação entre o falar-franco e “o estilo de vida, a maneira de viver, a própria forma que se dá à vida”²³. Na Grécia antiga, desde o século IV antes da era atual, surgiu um personagem filosófico exemplar nesse sentido: o cínico, figura sobre a qual se conhece muito pouco, em geral através de fontes tardias, datando dos primeiros séculos de nossa era. Sabe-se que o cínico emergiu no período helenístico e que esteve presente pelo menos até o final do Império Romano. Embora no diálogo socrático *Laques* se explice a vinculação entre o dizer-verdadeiro e a prática de uma bela existência, no caso do cinismo a *parresia* ganha contornos mais precisos, requer códigos de comportamento regrados, bem definidos e claramente identificáveis, reconhecíveis.

Inicialmente, tracemos, com Foucault, uma caracterização mais esquemática da figura do cínico legada pela Antiguidade. Errante, ele não possui casa, família ou pátria, esquivando-se de qualquer inserção social. Em sua imagem quase estereotipada e redutora, usa um cajado, um manto curto e rústico, sandálias ou pés nus e sujos, barba hirsuta. Em esquinas, praças públicas ou na porta de templos, interpela pessoas para lançar-lhes *verdades*²⁴, muitas vezes de forma insolente. Foucault ressalta que ele é livre de qualquer liame e pratica um modo de vida radical. Exerce uma função *angélica*, remetida a *aggelos*, mensageiro. Furta-se a todas as convenções inúteis e a opiniões supérfluas para fazer com que o escândalo da verdade emerja à luz do dia. Foucault lembra, por exemplo, uma anedota bastante citada na Antiguidade: Diógenes, o cínico, se masturbava em praça pública por considerar que se tratava da satisfação de uma necessidade de mesma ordem do que a da alimentação. Segundo o cínico, se comemos em público, por que não se poderia satisfazer publicamente essa outra necessidade? Portanto, sintetiza Foucault: “modo de vida que possui [uma] função redutora com relação a convenções e crenças”²⁵. Além disso, a maneira como o cínico vive e se mostra, em sua nudez irredutível, revela o que seria verdadeiramente indispensável à vida humana. Como se pode observar, no caso do cinismo o liame entre *bios* e *parresia* é direto e inextricável. Testemunho e escândalo da verdade. Foucault resume: “A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade: eis o que é manifestado no cinismo”²⁶.

Ao longo das aulas, Foucault cita diferentes versões de personagens cínicos antigos, alguns mais aristocratas, conselheiros de governantes, outros praticantes da mendicância e mais ligados à cultura popular. Há grandes diferenças, por exemplo, entre o culto Demétrio, louvado pelo estoico Sêneca, e o vagabundo-ostentação Peregrinus, detratado e desqualificado pelo romano Luciano²⁷. Existiria, entretanto, um traço que lhes seria comum: para todos eles a filosofia não se estabiliza através de teorias doutrinárias, que são neles sempre muito rudimentares, mas concerne a modos de viver.

²² Ibidem, p. 60.

²³ Ibidem, p. 134.

²⁴ Ibidem, p. 179.

²⁵ Ibidem, p. 158.

²⁶ Ibidem, p. 160.

²⁷ Ibidem, p. 179-181.

O cinismo funciona por meio de exemplos e de anedotas. Muitas vezes o estilo da veridicação cínica se expressa no próprio despojamento retórico, em uma retórica do despojamento: frases diretas, sem volteios ou ornamentos. A vida verdadeira do cínico tem, segundo Foucault, as seguintes características²⁸: não precisa esconder nem dissimular nada, encenando e dramatizando material, cotidiana e publicamente seu modo de viver; não depende de nada nem de ninguém; mostra-se como uma vida reta e soberana. “Visibilidade absoluta da vida cínica”, conforme arremata Foucault²⁹. Mais para o final do curso, o filósofo utiliza o termo atualmente anacrônico *militantismo* para caracterizar a radicalidade e o comprometimento da vida do cínico, em favor de toda a humanidade.

Esboçamos aqui as características centrais do cinismo antigo. Não deixa de ser significativo que, poucos meses antes de morrer, Foucault tenha enfatizado a *parresia* ética vinculada ao tema de uma vida verdadeira porque bela – e vice-versa. Não apenas arrematando o movimento de seu pensamento e de uma bela vida, mas também deixando um recado para nosso século. O que escutamos desse recado: o cinismo como criação de um estilo de vida, de uma estilística da existência, só poderia estar associado à coragem de uma *verdade* que se corporifica em modos de viver na contramão dos valores e costumes vigentes em certo tempo. A forma da existência funciona, por si só, como escândalo vivo da verdade³⁰. Foucault menciona ainda a seguinte missão que o cínico Diógenes teria recebido do oráculo de Delfos: “mudar o valor da moeda”. Essa passagem foi objeto de diferentes interpretações. Para Foucault, trata-se de um princípio de vida, sem dúvida o mais característico do cinismo antigo. Ele lembra, inicialmente, que em grego moeda é *nomisma*, remetendo a *nomos*, lei, costume, regra³¹. Reavaliar, mudar valores implica confrontar-se corajosamente com seu tempo. O dizer-verdadeiro implica, portanto, quebrar regras, hábitos, costumes, leis, convenções. Em suma: trata-se de mudar o mundo. Em certo sentido, podemos aproximar essa noção de *verdade* como *estilo* e *criação* contra valores reinantes da seguinte afirmação de Clarice Lispector, retirada de *Água viva*: “Não quero ter a terrível limitação de quem vive apenas do que é passível de fazer sentido. Eu não: quero é uma *verdade inventada*”³².

Retomando o eixo central desse curso de Foucault, podemos mensurar as distâncias radicais entre o cinismo antigo, em suas diferentes emergências, e práticas cínicas atuais. A vociferação e a insolência dos cínicos antigos supunham modos de viver na contramão dos valores estabelecidos. Já os achincalhes, virulências e a violência do cinismo atual funcionam desprovidos de qualquer vinculação ética com o outro e com a vida. Estão muito longe de pretenderm mudar as moedas sonantes. Ao contrário, nutrem-se da monetarização das redes. Desatrelado da ética, o suposto falar-franco agressivo funciona como tática de acusação e provação do outro, mobilizando, modulando e instrumentalizando seus afetos. Embora possa soar, em insultos e lacrações, como divertidos e “sinceros”, “autênticos”: suposta *autenticidade* sem qualquer

²⁸ Cf. aula de 14 de março de 1984, p. 231-245.

²⁹ FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité*, p. 234.

³⁰ Ibidem, p. 166.

³¹ Ibidem, p. 209.

³² LISPECTOR, C. *Água viva*, p. 18, grifo nosso.

lastro que não a reprodução e incorporação de metas políticas e mercadológicas que, apostando nas crises da política tradicional e trabalhando para acentuá-las, intentam ocupar suas rachaduras. Atualmente, o próprio termo *engajamento*, há poucas décadas adjetivado de modo imediato como *político*, esvazia-se eticamente, passando a dizer respeito, única e exclusivamente, a um envolvimento contínuo e absorvente em redes sociais. Em sua nova condição de verbo intransitivo, *engajar-se* reduz-se a estar disponível para ser fiscado por estratégias de captura da atenção, de ocupação do tempo de vida e de arregimentamento de afetos, em geral fundindo entretenimento com agressividade e práticas de cancelamento.

Nesse sentido, o tema do cuidado de si atrelado à *parresia* e à vida verdadeira, a uma verdadeira e bela vida, ao ressaltar em seu desfecho – também ao final de uma vida – a figura antiga do cínico acena dupla e corajosamente para nosso tempo. Tempos em que viceja a covardia de palavras desprovidas de lastro e enunciadas por vidas torpes. Em vez de escândalos propiciadores de mudanças de moeda, dissemina cotidianamente estridências que intentam sugar e mobilizar forças da vida, apostando todas as moedas no nada de valor. Profetizando este nosso instante, aqui e agora, Foucault nos lembra de outro estilo de cinismo, corajoso inventor ético de “verdades”.

Referências Bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *Truth and Politics*. In: *Between past and future*. Londres: Penguin Books, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité : le gouvernement de soi et des autres II*. Paris : Seuil/ Gallimard, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Le Discours philosophique*. Paris : Seuil/ Gallimard, 2023.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I (A vontade de saber)*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II (O uso dos prazeres)*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.
- LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke (KSA, 15 vol.)*. Berlim/Nova York: DTV/de Gruyter, 1988.
- ROCHA, João Cézar de Castro. *Bolsonarismo: da guerra cultural ao terrorismo doméstico; Retórica do ódio e dissonância cognitiva coletiva*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024. Vol. 1.
- ROCHA, João Cézar de Castro. *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Editora e Livraria Caminhos, 2021.

Recebido / Received: 10/05/2025
Aprovado / Approved: 17/06/2025



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.62868>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

Da civilidade pueril à semente de crápula: um ensaio entre o homem e a alteridade radical

From puerile civility to the seed of scoundrels: an essay between man and the radical alterity

Edson Augusto de Souza Neto  

Universidade Federal de Sergipe. Aracaju, SE, Brasil.

Contato: edson.asnt@gmail.com

Resumo: Este ensaio propõe um encontro pela via do contraste entre a obra do teólogo humanista Erasmo de Roterdã (1466-1536) e a obra do poeta e etólogo Fernand Deligny (1913-1996). Distantes no tempo, no espaço e nos interesses, ensaiam-se com eles encontros que se dão mais pela via do problema do que pela via de suas tentativas de solucioná-los. Deste ponto, avista-se a silenciosa formulação do *homem* como uma categoria central à emergência da norma e da psiquiatrização da infância, bem como sua possível atualização contemporânea, por meio da difusão diagnóstica do Transtorno do Espectro do Autismo. Constrói-se, assim, uma série de pontuações a fim de pôr em perspectiva problemas contemporâneos da educação, remetendo a temas que, ao parecerem atuais, têm raízes históricas e filosóficas profundas, e, ao parecerem antiquados, mostram-se somente contemporâneos pouco visitados. No interdito, explora-se o desenvolvimento das ideias educacionais de ambos os autores como uma maneira de propor perspectivas outras sobre a educação e a experiência com a alteridade radical.

Palavras-chave: Deligny; humanismo; história da psiquiatria; autismo; infância.

Abstract: This essay proposes an encounter through contrast between the work of the humanist theologian Erasmus of Rotterdam (1466-1536) and the work of the poet and ethologist Fernand Deligny (1913-1996). Distant in time, space and interests, meetings are rehearsed with them that take place more through the problem than through their attempts to solve them. From this point, one can see the silent formulation of *man* as a central category to the emergence of the norm and the psychiatrization of childhood, as well as its possible contemporary update, through the diagnostic dissemination of Autism Spectrum Disorder. A series of scores is thus constructed to put contemporary problems in education into perspective, referring to themes that, when they seem current, have deep historical and philosophical roots, and, when they seem old-fashioned, appear to be only contemporary ones that are little visited. In interdict, the development of the educational ideas of both authors is explored as a way of proposing other perspectives on special education and the experience with radical alterity.

Keywords: Deligny; humanism; history of psychiatry; autism; childhood.

Retos fazeres, trágicos agires

Aqui, busca-se propor um trajeto bastante peculiar: lançar um olhar, ainda que dúvida, sobre a impossibilidade de localização do pensamento e da prática de Fernand Deligny (1906-1996) na esteira de uma certa educação e filosofia educacional. Para isso, toma-se como ponto de contraste a difusão da forma homem ligada à pedagogia, visitada a partir da obra de Erasmo de Roterdã (1466-1536), com uma dessemelhança, que é formulada por Deligny em seu convívio com as crianças autistas. Nesse percurso, o homem assume caráter bastante particular, sendo compreendido, a partir dos estudos de Michel Foucault (1926-1984) acerca da obra de Immanuel Kant (1724-1804) como um ponto de sustentação do pensamento moderno, centro de referência do ente enquanto tal, e usado para a acepção do ente em sua totalidade. O homem, portanto, concebido como aquele que, marcado pela teleologia, é um fim em si mesmo, dada a sua capacidade de produzir, pela razão, seu próprio sistema de fins¹.

Ao se aproximar da discussão acerca do humano, em função do seu vínculo com a experiência autística, Deligny parece construir um refluxo desta figura em um local bastante diverso. Em seus textos, o homem emerge como um estranho elemento, ferido e singular, que, longe de estar erigido em seu império simbólico e à parte do mundo natural, como se dizia outrora, vê-se parte da natureza e subitamente desprovido de sua certeza civilizatória. Não é tanto o seu espírito, mas suas ações, que lhe concederão o ponto comum de articulação com a alteridade. Assim, sua obra pode ser sintetizada como um excêntrico e inconveniente lembrete spinozista de que “o homem não é um império dentro de outro império”².

Antes de executar o percurso argumentativo de um ensaio como este, entretanto, é importante introduzir brevemente as implicações destas páginas, a fim de evitar uma ambiguidade teórica e política — posto que não se tem como objetivo situar Deligny ante o cânone educacional, nem lhe reivindicar um local no interior de uma grande “História Geral da Educação ou da Filosofia”. Isso porque, embora se busque a sua contribuição para os desafios contemporâneos no âmbito da filosofia, da pedagogia e da psicologia, situá-lo dessa maneira seria tão indesejável quanto contraditório em relação à sua própria obra e vida.

Assim, é também importante que se conceda um destaque devido às obras escritas e às experiências clínico-educacionais de Deligny, que funcionam como exercícios de diferenciação dos modos de fazer da educação e da psiquiatria do seu tempo. Aqui, o trato é com a fuga à expressão hegemônica do paradigma manicomial e da ideia do hospital psiquiátrico como laboratório social — concepções resultantes de uma convergência normativa entre as formas de saber e de poder que se estendem aos dias atuais³. Os textos e experiências de Deligny, assim, parecem estar sempre executando uma crítica em relação à individualização, à semelhantização e à normatização.

¹ Cf. FOUCAULT, M. *Una lectura de Kant: introducción a la antropología em sentido pragmático*.

² Cf. ROCHA, M.; MIGUEL, M. *Fernand Deligny, Spinoza e o “o homem-que-nós-somos”*.

³ Cf. FOUCAULT, M. *A história da loucura na idade clássica*.

A análise deste processo normatizador é mais comumente pensada a partir das obras de Michel Foucault⁴, destacando-se *A História da Loucura*; mas é relevante considerar que a obra de Deligny⁵ parece ensaiar, décadas antes, ainda que de forma pouco sistematizada e mais intuitiva, as consequências da forma de pensamento normativa, uma deriva histórica da modernidade. Um bom exemplo disso é *Pavillon 3*, obra na qual o autor registra criticamente sua experiência no asilo de Armentières, na França. Hoje, tais instituições psiquiátricas são consideradas mais nitidamente como lembranças de uma tragédia histórica, dados os altos níveis de mortalidade dos internos por desnutrição, doenças contagiosas e maus-tratos⁶.

Sobre essa a obra de Foucault⁷, é importante pontuar que, derivada de sua tese de doutorado, e tendo a primeira publicação sob o título *Folie Et Déraison*, em 1961, pela editora Plon, só em 1972, voltou a ser publicada sob o título *Histoire De La Folie À L'âge Classique*, pela editora Gallimard. A diferença se deu pelo prefácio reescrito, que havia sido motivo da severa crítica de outros pesquisadores, especialmente de Jacques Derrida, que expressou discordância explícita quanto à maneira como Foucault compreendia o processo de separação entre a razão e a des-razão no século XVIII, com a emergência da categoria de doença mental. Para Derrida, tal separação é mais antiga, e a emergência da categoria patológica consiste em uma mudança muito menor do que o prefácio supunha, como um desdobrar-se interno de uma cisão preexistente. A data do original, citado ao longo deste artigo, refere-se a esse segundo manuscrito, sem o prefácio, mas cabe observar que a formulação da maioria de suas ideias é anterior, quase contemporânea à obra de seu mestre, Georges Canguilhem⁸.

Deligny, por sua vez, executa junto às crianças autistas uma curiosa operação de pensamento. Ante a compreensão corrente de que o lugar do espírito é a linguagem, ele reencontrará junto àquelas figuras um agir que é mais arcaico que o espírito, e que lhe toma, portanto, o posto no que se refere à criação de uma rede com elas. Este *agir*, desprovido de uma natureza psíquica da ordem da intencionalidade, e que se executa em um certo tempo infinitivo, diferencia-se do *fazer* finalista, mas constitui um aparelho de rastreio e de trama do lugar coabitado. Como lembra Séverac⁹, o trabalho de Deligny, na esteira de Nietzsche e de Wittgenstein, relembra que a definição de si próprio repousa em solo menos firme do que se supõe — habita o âmbito da invenção ou ficção gramatical do eu. Estas crianças parecem vivenciar uma experiência bastante diversa: corpo disperso, fragmentado, desidentificado ou sem identidade fixa.

Em função disso, Deligny caminha com a busca por uma identidade comum, não linguística ou simbólica, que produza comunidade sem produzir semelhantização. Nesse sentido, substitui a interpretação pela iniciativa que, lúdica ou laboriosa, gestual, escrita ou filmada, substitui o posto do espírito na construção da rede, em uma troca que se dá no abandono do espírito em detrimento da natureza. Trata-se, por assim dizer, de uma desvalorização das faculdades ordinárias — autoconsciência, entendimento,

⁴ FOUCAULT, M. *A história da loucura na idade clássica*, §1, p. 2.

⁵ Cf. DELIGNY, F. *Pavillon 3*.

⁶ Cf. FICHET, M. *Fernand Deligny: un innovateur social aux prises avec les circonstances (1938-fin des années 1950)*.

⁷ FOUCAULT, M. *A história da loucura na idade clássica*, §1, p. 2.

⁸ Cf. CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*.

⁹ Cf. SÉVERAC, P. *L'agir au lieu de l'esprit*.

projetualidade etc. — e de uma valorização de uma normatividade distinta da intencionalidade. Com isso em mãos, seria possível articular contribuições que, mesmo distantes de um compêndio canônico, se mostrem capazes de desdobrar e produzir desvios nas raízes da educação atual?

Para pôr em andamento tal proposta, lança-se uma âncora no tempo, em uma busca pelas formulações da concepção de homem que, afeita a formas certas de pensar o espírito, habita e constitui os projetos políticos e pedagógicos que nos são contemporâneos. Em certo contraste, que é propositalmente artificial e arriscado, faz-se despontar as diferenças entre as obras fundamentais do padre, filósofo e teólogo Erasmo de Roterdã e as obras do etólogo e poeta Fernand Deligny. O intuito, com isso, não está — como não poderia — na atribuição de responsabilidades ou contra-argumentações 400 anos distantes no tempo, mas, diferentemente, na busca pela variação histórica e conceitual do tema do homem e do humano, do qual Erasmo é exímio porta-voz.

Este ensaio é dividido em (1) uma discussão em torno da articulação entre a civilidade atrelada à similitude e à ideia de homem como modelo virtual do comportamento desejável e ponto fulcral da compreensão da totalidade dos entes; (2) a diferenciação entre a loucura e a idiotia, bem como o papel dessa segunda na emergência do poder psiquiátrico atrelado ao tratamento moral; (3) o papel do conceito de homem nas propostas pedagógicas e psiquiátricas, com especial destaque à perspectiva de Erasmo de Roterdã sobre a loucura. Por fim, encerra-se com uma breve síntese que convoca ao questionamento sobre a ética e a estética atreladas à convivência e à habitação.

A civilidade e o homem

A arte de instruir a criança consta de diversas etapas. A primeira e principal consiste em fazer com que o espírito ainda tenro receba as sementes da piedade; a segunda, que tome amor pelas belas artes e aprenda bem; a terceira, que seja iniciada nos deveres da vida; a quarta, que se habitue, desde cedo, com as regras da civilidade¹⁰.

A figura do homem composta pelos textos de Erasmo e de seus contemporâneos assume como central o papel da instrução infantil na formação do homem civilizado e racional. Este ideal, fortemente marcado pelo humanismo como movimento do pensamento, foi bastante difundido junto às ideias que tomariam a Europa em sua transição do final da Idade Média para o início da Modernidade. Nesse momento histórico, o aumento demográfico, sustentado pelo desenvolvimento de novas técnicas agrícolas, o surgimento da imprensa e de outras invenções, como a bússola e a pólvora, passaram a convocar o aumento da população urbana, atrelada a uma progressiva mudança nas formas de vida e nos eixos de poder¹¹.

É importante ter em vista que este homem, agora se percebendo central às artes e à técnica, vê-se em uma posição bastante diferente de outrora. Deparando-se com o

¹⁰ ERASMO. *De pueris (dos meninos): a civilidade pueril*, p. 144, grifo nosso.

¹¹ Cf. PINTO, M.; JARDILINO, J. *A educação no alvorecer da modernidade: "o projeto pedagógico" de Erasmo De Rotterdam*.

papel de agente transformador da realidade, ele terá como marco cultural da sua época o Humanismo Renascentista, que constituirá, junto à Reforma Protestante, uma das principais forças de oposição aos preceitos católicos que marcavam o teocentrismo medieval. É desse período, e, mais especialmente, do momento convencionado como início da Idade Moderna, que se verá emergir obras clássicas, como *A História do Dr. Johannes Faust*, de Johaness Spies¹², que ecoará por séculos a fio na literatura. Na obra, o protagonista, encantado pelas ciências e artes mágicas, empenha sua alma a um diabo – um lembrete de que, a despeito dos poderes humanos, a salvação só viria àqueles cidadãos simples, modestos e de boa índole. O romance, que marca um divórcio entre o luteranismo e o humanismo, também distancia inicialmente a Alemanha do restante da Europa, que se verá tomada, em maioria, por essa segunda forma de pensamento. Como exemplo, no início da obra, lê-se a moral da história a ser contada:

O temor ao Senhor protege quem peca / Logo, quem cavalga sem temor
não ficará aquém de Deus e a sua liberdade o derrubará. Resista ao
Diabo e ele fugirá de você¹³.

As propostas de Erasmo se comunicam diretamente com a disputa espiritual de sua época, travada entre o luteranismo e o humanismo. É conhecida, por exemplo, sua grande discordância acerca da ideia luterana de livre-arbítrio, que, na visão do humanista, seria excessivamente restritiva e daria excessivo destaque aos aspectos negativos do homem. Para os luteranos, este ser, desgraçado, dependeria totalmente da graça divina para encontrar a bondade e a beleza. A discordância com Martinho Lutero (1483-1546) e o comprometimento com o humanismo, que chegaria a ser expressa em algumas de suas cartas ao líder protestante, não significam, entretanto, que a obra do autor se distancie de alguma maneira do cristianismo. Erasmo¹⁴ executaria suas críticas simultaneamente à Igreja e aos luteranos, expressando com exímio as tensões do pensamento em sua época. É nesse sentido que Delumenau¹⁵ chega a afirmar categoricamente que o humanismo teria sido muito mais religioso do que se costuma descrever, e que seus precursores seriam espíritos religiosos, ainda que mais independentes em relação à Igreja, se comparados aos pensadores da Idade Média. Erasmo é, assim, dada a sua relevância e a sua posição, uma figura bastante emblemática do seu próprio tempo.

A observação atenta das obras de Erasmo¹⁶, especialmente de *Dos Meninos: A Civilidade Pueril*, que será assumida como um dos eixos centrais deste texto, indica elementos importantes da concepção do filósofo sobre esta ideia de homem, que começa a se formar na puerilidade. Formula-se, em sua obra, uma etiqueta do corpo e da alma, que se traduz em regras enumeradas: olhares plácidos, respeitosos e circunspectos;

¹² Cf. SPIES, J. *Historia vnd Geschicht Doctor Johannis Faustj*.

¹³ Tradução livre da obra alemã *Historia vnd Geschicht Doctor Johannis Faustj*, originalmente anônima. Na capa, é possível ler: *Die Forcht des Herren wehret der sündt / dann wer ohn Forcht fehret der gefehlt Gott nicht vnnd seine Freyheit wirdt Jn stürzen. Resistite Diabolo et fugiet à vobis.*

¹⁴ Cf. ERASMO. *Elogio da loucura (Encomium moriae)*.

¹⁵ Cf. DELUMENEAU, J. *Nascimento e afirmação da Reforma*.

¹⁶ ERASMO. *De pueris (dos meninos): a civilidade pueril*, §4, p. 4.

sobrancelhas distendidas; fronte ridente e descontraída; nariz limpo com uso de lenços; lábios que se tocam de leve, sem premirem-se; bocejos ocultos pela mão e marcados pelo sinal da cruz; dentre outras regras para o busto, o pescoço, a flatulência, as pernas, a genuflexão, vestes e toda sorte de comportamentos pueris, que se estendem, em parte, aos hábitos da etiqueta adulta contemporânea.

Como indica Phillippe Ariès¹⁷, as propostas educacionais de Erasmo formulariam em manual a própria noção de civilidade, que garantiria a difusão social da pedagogia das boas maneiras, fixando-a nestes termos por, ao menos, três séculos. Também seria uma considerável novidade da sua obra o destaque dado ao início da vida, quando o indivíduo ainda estaria, por princípio, livre dos vícios presentes nos adultos, que seriam os principais obstáculos à educação e à construção da civilização. Erasmo¹⁸, com isso, possui papel central no alvorecer de uma concepção da infância como um projeto; ou seja, como a existência de um ser ainda em porvir, incompleto em relação ao homem que se almeja.

A obra, que se faz basal na formulação do processo educacional infantil, dá extensão a uma tradição compósita que recorre sobremaneira a Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.), Cícero (106 a.C. - 43 a.C.), Plutarco (46 d.C. - 120 d.C.) e Quintiliano (35 d.C. - 96 d.C.), além de fazer usos de provérbios, fábulas e máximas que lhe indicam um saber acessível, simples e pretensamente insensível às modas, rés à compreensão moral do mundo e da convivência que o autor articula e desenvolve. A leitura psicológica a ser depositada nos gestos — e, por consequência, na etiqueta —, assim, carrega consigo a ligação entre eles e a vida interior, como uma revelação do espírito profundo do homem e uma ponte construída também entre sua moral íntima e as formas desejáveis de convivência¹⁹.

O projeto pedagógico de Erasmo é determinante na difusão de uma nova concepção educacional, e radical em suas críticas ao modelo educacional de sua época. Em *De Ratione Studii*²⁰, ou “Plano de Estudos”, publicada originalmente em 1511, uma das principais obras sintéticas do humanismo renascentista, dedicada ao seu amigo, Pierre Viterius, professor de artes liberais em Paris, o filósofo propõe um currículo-modelo de grande influência para as escolas e universidades europeias. No documento, é marcante a defesa da valorização dos saberes dos filósofos antigos, grandes influências em sua obra. Para ele, teria cabido aos pagãos, por meio das suas maiores descobertas, como a descoberta da arte da retórica, a construção de um saber sólido, que seria parte do projeto divino de fornecer bases para que o cristianismo fosse purificado em sua essência. Uma defesa, assim, das chamadas boas letras, sistematizadas em torno dos conceitos de *inventio* e de *elocutio*: duas, das cinco tarefas atribuídas aos oradores antigos²¹.

Além de *inventio* e *elocutio*, faculdades que podem ser compreendidas respectivamente como a capacidade de descobrir verossimilhanças e causas prováveis,

¹⁷ ARIÈS, P. *Por uma história da vida privada*, pp. 9-20.

¹⁸ ERASMO. *De pueris (dos meninos): a civilidade pueril*, §4, p. 4.

¹⁹ Cf. REVEL, J. *Os usos da civilidade*, pp.169-208

²⁰ Cf. MARGOLIN, J.-C.; MICHEL, A. *Un Maître ouvrage de pédagogie humaniste: le plan des études d'Érasme (1512)*.

²¹ Cf. PINTO, F. O *De Ratione Studii (ou Plano de Estudos)*, de Erasmo de Rotterdam.

e a capacidade de acomodar as palavras e sentenças adequadas à invenção, outras três também eram sistematicamente convocadas. Assim, havia, ainda: *dispositio*, que corresponde à capacidade de ordenar e distribuir as coisas; *memoria*, a apreensão, no âmbito do ânimo, das coisas, das palavras e de sua disposição; e *pronuntiatio*, a faculdade da voz, do gesto e do semblante.

Esta *inventio*, especialmente quando compreendida a partir de Cícero, se orienta mais para o âmbito da escolha das boas palavras existentes, da descoberta de novos e bons argumentos, do que da mera invenção de novas palavras. É neste âmbito que, para Erasmo, reside a arte da palavra: a articulação entre o argumento e o uso artístico da linguagem. Essa arte se dá, necessariamente, em uma união entre *res* (conteúdo) e *verba* (forma). A capacidade inventiva do aluno é, assim, central ao processo, e caminha na direção de desatar-lhe da imitação, das técnicas de memorização dominantes na pedagogia da época, e entregar-lhe à formulação de julgamentos e juízos próprios. Somente tal educação, atenta ao peculiar, permitiria o desenvolvimento das potencialidades naturais e capacitaria o homem a dispor de sua razão. No ensino, em vez das repetições gramaticais, as interessantes sentenças morais dos sábios antigos e da doutrina cristã é que fazem despontar o gosto pela leitura. Este bem falar, assim, caminharia ao lado do bem julgar e do bem agir.

Em *De Utraque Verborum Ac Rerum Copia*, publicada originalmente em 1512, e atualizada ao longo da vida do autor, Erasmo busca, no estudo da retórica, elementos corolários para a compreensão da escrita. Seu caminho aponta para a importância de que o estudante domine a retórica no âmbito de seus estudos, traduções e falas, para que não se constranja, mas, sim, para que se mostre capaz do domínio de seus próprios meios de expressão. A obra, assim, alia-se à moral dos antigos, agora considerada purificada pelo evangelho cristão, na formação de indivíduos capazes de criatividade e responsabilidade — característica de união entre *latinitas* e *christianitas* que é apresentada em várias obras do autor. O projeto pedagógico erasmiano, assim, inicia debruçado sobre os jovens cujo aprendizado já contemplava a leitura, como no caso de *De Utraque Verborum Ac Rerum Copia*, e mesmo a questão do currículo e da arte da fala, como em *De Ratione Studii*. Caberia a uma obra posterior, *De Pueris* a temática da educação propriamente infantil²².

É curioso que tal obra sobre a educação infantil, de relevância conhecida, foi criticada pela simplicidade do seu texto, visto à época como de média ou baixa erudição, obra menor e comum. Restou à história atribuir à obra *Dos Meninos* três grandes inovações em relação ao momento em que foi produzida: (1) dirigir-se às crianças, quando o mais comum para a época seria dirigir-se a jovens e adultos; (2) dirigir-se indistintamente a todas as crianças, e não exclusivamente a jovens das elites; e (3) buscar ensinar a todos um código universal, não remetendo a grupos, classes sociais, ou meios restritos na educação das boas maneiras. Tais novidades parecem se estender aos pensamentos pedagógicos e psicológicos contemporâneos dirigidos à infância, inclusive acerca da concepção sobre o modo do desenvolvimento intelectual e moral.

²² PINTO, F. Op. Cit. §1, p. 7.

Em um trabalho dedicado ao estudo da educação do corpo da criança pequena como um elemento central do projeto civilizador, Linhales e Silva²³ optam por tomar a obra de Erasmo sobre a civilidade pueril como um importante elemento da arte da educação infantil. A escolha do texto pelas autoras, nesse caso se dá tanto como a tomada de um marco inicial do debate da educação infantil, quanto como metáfora para análise das representações sociais. Isso porque a quantidade de traduções, inspirações e interpretações de uma obra de tal magnitude se estendeu, intensamente, por ao menos três séculos. Em tais deslocamentos, o livro orientador do processo educativo infantil viria a encarar mudanças no próprio percurso da civilidade, para a qual cumpriria uma função mediadora, uma normativa básica que se difundiria nas bases do projeto civilizador.

Para as autoras, as ideias de *Dos Meninos* ressoariam também na produção de representações sociais associadas à bondade das crianças e à sua educabilidade, que, por sua vez, se articulariam a um projeto de escolarização da civilidade. Tal projeto moderno convergiria em escolas religiosas, que teriam reconfigurado o seu modelo em um instrumento disciplinar, e os novos contornos dos manuais derivados da obra passariam a incluir ativas vigilâncias do tempo e dos modos das crianças, chegando ao presente como uma educação infantil que se pretende corporal, mas que, agora, é reacomodada e ajustada a um dispositivo com diversas novas camadas.

A afirmação da escola moderna, assim, teria feito ofuscar da contribuição original de Erasmo elementos como a importância da sensibilização das crianças e a importância das lições aprendidas no ambiente familiar a partir da imitação. Esta educação escolar teria passado a priorizar a hierarquia, a obediência, o controle externo e o corpo disciplinado à leitura. Em meio a uma teia de interesses políticos, culturais e socioeconômicos, o equívoco logo estaria posto: a confusão, ou a produção de uma articulação, entre *civilizar* e *escolarizar*.

Com fim a produção do homem desejável, pode-se estender exemplos sobre a supracitada articulação: a aproximação entre higiene corporal e higiene social; a associação entre o funcionamento termodinâmico das máquinas industriais e o funcionamento do corpo humano; a definição de posturas e gestos autorizados e proibidos para as aprendizagens; e mesmo a definição universal de estágios do desenvolvimento humano. Em meio a tal articulação, ressoa, reinterpretada e sistematizada, a outrora inaugural articulação entre os gestos e o espírito, bem como a centralidade da criança na formação do homem. A cultura corporal anunciada por Erasmo, assim, torna-se tarefa escolar e modelo ético-político imerso no que se comprehende como modelos do corpo e da infância que surgem em cada época. Parece-nos que é essa maquinaria que Deligny desafia ao se associar à infância autística, distante aos seres da linguagem, e à infância inadaptada, distante do modelo de homem de seu tempo; ambas à mercê de um funcionamento sociocultural cujo modelo lhe é refratário.

²³ Cf. LINHALES, M.; SILVA, G. *A educação do corpo da criança pequena como um projeto civilizador: ressonâncias no debate educacional brasileiro*.

A criança como semente, na civilidade pueril de Erasmo²⁴, e a semente do crápula, na infância inadaptada que seria tema de Deligny²⁵, ainda que distantes em seus princípios e em seu tempo, compartilham, em alguma medida, uma estética literária que também interessa. Se o teólogo separa o seu texto em pequenos tópicos que tratam dos códigos de comportamento; o etólogo, em sua obra autocriticada, se dirige aos educadores com suas 136 pequenas fórmulas aforísticas. Se o primeiro pretendia formular o homem a partir da criança, o segundo, com objetivo menor, parece convocar memórias aos educadores de que este homem é só uma das formas possíveis de existência.

Existem, assim, duas maneiras de se prosseguir com a analítica destas questões, para que se evitem anacronismos. A primeira consistiria na montagem de uma formulação histórica que contextualizaria a obra de Erasmo em seu tempo e seguiria, cronologicamente o desenrolar de suas ideias até os efeitos do cânone educacional no contemporâneo. Isso, entretanto, corresponderia a um estudo exaustivo que se distanciaria do objetivo e limite deste texto. A segunda, mais modesta e mais compatível com a proposta de um ensaio, consistiria em fazer comunicar os *problemas* sobre os quais se debruçam tais obras.

Problema, nestes termos, compreendido enquanto conceito, enquanto aquilo que convoca o pensar a um tensionamento que é, dentre outras coisas, epocal; ou seja, aquilo para além da *questão*, da pergunta cuja resposta é convocável, suficiente e silenciadora. Se as questões de Erasmo²⁶ foram respondidas em seus textos e cessaram em sua publicação, são os seus problemas que convocam atualmente sua obra à relevância²⁷. Por esta via, na qual um manual de educação infantil nos convoca ao homem e à infância inumana, os séculos talvez possam, por um breve instante, compor o plano de fundo de nosso campo – jamais sendo esquecidos, portanto –, a fim de se ouvir aquilo que os problemas ainda nos comunicam.

Há de se lembrar, para tanto, que *Semente de Crápula* é escrito quatro séculos depois de *Dos meninos*. Quando a obra de Erasmo é publicada, está em voga uma mudança bastante própria de cosmovisão, convocada pela bússola e pelas grandes embarcações. A Alemanha lidava ainda com a Dieta Imperial e com a tentativa de síntese das doutrinas teológicas, que culminaria na rejeição à Confissão de Augsburg – que separaria luteranos e católicos. Quando Deligny publica as suas palavras, o mundo já assiste à queda do regime nazista alemão. Na França, cinco anos antes, a rápida vitória do eixo sobre o país, até então considerado uma importante potência bélica, teria sido motivo de suposta surpresa e grande estupor.

Ainda assim, quando Deligny, que trabalharia com as chamadas crianças inadaptadas – classificadas de “infelizes”, “dotadas de desvios morais” ou “deficientes” – escreve sobre suas experiências nas áreas judiciais, clínicas e educacionais, encontrará o substancial desejo institucional da construção de uma forma

²⁴ ERASMO. *De pueris (dos meninos): a civilidade pueril*, §3, p. 5.

²⁵ Cf. DELIGNY, F. *Semente de crápula: conselhos aos educadores que gostariam de cultivá-la*.

²⁶ Cf. ERASMO. *De pueris (dos meninos): a civilidade pueril*, §4, p. 4.

²⁷ Cf. WILLIAMS, J. *Pós-estruturalismo*.

de homem, ser da racionalidade e da linguagem, persuadida ou disciplinada para tal. Suas obras, hoje, passam a ser retomadas como contribuintes para o pensar a alteridade, propondo, sob uma perspectiva mais topográfica e espacial do que individual e de treinamento, modos de cuidar não normativos²⁸. Sob o risco de simplificação, pode-se dizer que Erasmo²⁹, ao observar as mudanças do seu tempo, via ser firmado a figura do homem, igualmente capaz de difundir a educação e de ser corolário de uma demanda normativa que se estenderia séculos a fio; e que, esta, ao alcançar a França do século XX, ergue um grandioso edifício moral, pedagógico e psiquiátrico, ao qual Deligny³⁰ relembraria e contrapõe aqueles à margem, especialmente as classes de “crianças ineducáveis”, “adolescentes invisíveis” e “encefalopatas profundos”³¹.

De um ponto de vista da problemática dos autores, a radicalidade de Deligny levanta importantes problemáticas. Por certo, o francês propõe formas de convivência mediadas pela presença e pelo espaço, e faz considerar que a linguagem e a racionalidade talvez não digam tudo acerca do humano, ou mesmo sobre o que lhe é mais especial. Isso porque o balbuciar e o mutismo das crianças autistas em seu convívio põe em questão mesmo as estratégias consideradas mais democráticas para a saúde mental da época, como a assembleia. Afinal, àqueles refratários à linguagem, a forma de convivência política mediada pelo poder da fala, pela imagem do homem que fala, ainda é um problema em franca abertura.

Crianças que não aprendem e a infância asilar

E ano após ano, algumas marionetes aqui, uns corais ali, testes e tretas, complexos e estatísticas, congressos e relatórios tecem uma rede de camuflagem em torno desse misterioso lixo social da infância inadaptada que morre em cortiços, dá errado em casas burguesas e definha com frequência bem maior do que se admite nos anexos de prisões ou de estabelecimentos inumanos.³²

Em 1939, Deligny começou a trabalhar no Hospital Psiquiátrico de Armentières, uma das maiores instituições francesas de saúde mental. Chegaria a deixar o posto brevemente, mobilizado pelo exército, mas voltaria para uma Armentières já controlada pelo regime nazista, após o rápido armistício da França. Ocupando atividades no Instituto Médico Pedagógico (IMP), estaria em constante contato com as crianças classificadas como “atrasadas intelectualmente”. Logo, com um bombardeio que atingiria o asilo, Deligny se tornaria educador no pavilhão 3, tendo sob sua responsabilidade ainda mais direta as crianças “atrasadas” e “ineducáveis”. Seu trabalho junto a esses infantes renderia uma série de artigos publicados com Paul Guilbert, o diretor médico do IMP, pelo Ministério da Justiça francês. Em 1945, ano da escrita de

²⁸ Cf. MENDES, M.; CASTRO, E. *Fernand Deligny e uma clínica por vir: mobilizações sobre modos de cuidar em saúde mental na infância e adolescência*.

²⁹ ERASMO. *De pueris (dos meninos): a civilidade pueril*, §4, p. 4.

³⁰ DELIGNY, F. *Semente de crápula: conselhos aos educadores que gostariam de cultivá-la*, §4, p.9.

³¹ Cf. ARAGON, L. *Deligny clínico*.

³² DELIGNY, F. *Os vagabundos eficazes: operários, artistas, revolucionários: educadores*, p.18.

Semente de Crápula, ele seria nomeado como diretor do primeiro Centro de Observação e Triagem (COT) da região Norte, em Lille³³.

O Centro reuniu 80 adolescentes fugidios das casas de correção, que passaram a ser acolhidos pelo diretor. Sua experiência no asilo e no COT, bem como na rede La Grande Cordée, no Hospital Psiquiátrico de La Borde e outras instituições de saúde mental, o levaram à construção posterior de uma rede que ofertaria cuidados às ‘crianças inadaptadas’, especialmente os “encefalopatas profundos” – aquelas que, hoje, nos referiríamos, provavelmente, como pessoas com transtorno do espectro autista com alto grau de suporte. Esta rede, que encontraria lugar de origem somente em 1967, seria vista como uma de suas principais contribuições no âmbito clínico e pedagógico³⁴.

O pedagogo guardaria consigo, assim, uma preocupação com a etiologia humana, que, entretanto, não seria orientada para uma biologia estrita, a propor explicações generalizadas para a existência daqueles à margem – o fossem por conflitos com a lei ou pela excentricidade de seus comportamentos. Seguindo por outra direção, sua concepção etiológica anunciaria os limites linguísticos que considerava serem expostos pela experiência autística e pela radicalidade da convivência entre ela e os homens da linguagem. Anuncia, portanto, uma atualização do debate entre natureza e sociedade que se dá, agora, entre a experiência e a topologia.

Ocorre-lhe que o real evocado, de acordo com o sentido que o homem lhe concede, nem sempre é o mesmo: real é o que se encontra sempre no mesmo lugar, ou se movimenta por seu próprio movimento; outrora: real é o que se encontra na hora certa, como na mesma hora da noite desponta a mesma estrela em tal meridiano – e que, portanto, é sempre a mesma. Constrói-se primeiro, curiosamente, o marco celeste e, só depois, faz-se uma carta geográfica do globo. Apesar disso, lembra Deligny³⁵, não era fácil ver, entre aquelas crianças, as referências em seu deslocamento espacial, posto que, ainda que reparassem no nome, isso não lhes indicava especial entendimento, mas, antes, um reparar que, infinitivo, inclui-se em uma experiência fugidia à linguagem. Os mapas produzidos pelas presenças próximas às crianças, assim, remetem aos próprios seres linguísticos, que mapeiam como o homenzinho mapeava as estrelas, para se situar minimamente; para que se possa criar campo com essas crianças. Imaginar o que aqueles pontos de referência são para elas, entretanto, é constituir a elaboração de uma mitologia, como o homenzinho que se projeta em grande dimensão ao pensar as constelações e suas histórias míticas.

É nesse sentido que sua obra caminha rotineiramente com o desafio tênue de uma pedagogia que se faz “junto com o agir autista e não sobre o agir autista”³⁶. Ainda que ambos concordem que estrelas, no que se refere ao real, estejam fora, há uma cisão entre Deligny e psicanálise lacaniana precisamente quando essa segunda reitera uma estruturação linguística que constitui o universo interior do homem, enquanto o primeiro aponta para a ideia de que um ser humano que não tem consciência de ser é,

³³ Cf. MATOS, S. *O pedagogo francês Fernand Deligny (1913-1996) e a sensibilidade estética da existência autista*.

³⁴ Ibidem, §3, p. 11.

³⁵ Cf. DELIGNY, Fernand. *O aracniano e outros textos*.

³⁶ MATOS, S. Op. Cit., §3, p. 11.

também, o real — é, também, refratário ao que funciona no simbólico. O etólogo se propõe, assim a suspender as interpretações simbólicas desse agir, costumeiramente convocadas pela psicanálise, e enfocar, em seu lugar, o acompanhamento cartográfico dos modos de habitar o território. Com isso, Deligny³⁷ se furtar do que chamará de semelhantização: o homenzinho que se projeta gigante sobre as estrelas, ou uma forma de pensamento que busca ver naqueles seres sua ausência ou falha em relação ao homem.

Rocha e Miguel³⁸, dentre as suas várias contribuições para o estudo brasileiro das obras de Deligny, relembram que a interpretação supõe, em primeiro lugar, um código que dê sentido a si própria, e, depois, a sua atribuição a um certo conceito de homem. Tal conceito é, necessariamente, a concepção de um modo de existir, um modo que nos é familiar e que constitui uma norma abstrata a qual os indivíduos devem tender, ainda que virtualmente. A apostila de Deligny é, em sua base, mais simples no que se refere às suas premissas: criar um comum com pessoas que funcionam de forma radicalmente diferente, ao invés de convocá-las ao homem que nós somos. Nesse seu projeto topológico ou territorial, o comum é, portanto, ponto de partida e objetivo. Sua cartografia é a construção do espaço comum e sua diferenciação a favor da convivência. Mas como afastar as crianças da passividade e lhes propiciar algum bem-estar? E como tirar os adultos dos seus finalismos? Eis os problemas de Deligny quando reposiciona a questão do humano: habitar territórios entre fazeres, ligados à teleologia linguística, e agires, ligados à ação no campo do real.

Se retornamos brevemente ao pensamento de Foucault³⁹, às voltas com Kant e com o problema do homem como elemento de compreensão da totalidade dos entes, pode-se reencontrar aqui um antigo problema, ainda contemporâneo. Torna-se possível vislumbrar tal articulação na forma de expressão técnica que se dá (1) na disposição espacial do ambiente e nos mapas de Deligny — abertos, voltados ao acompanhamento do real e à produção de um convívio com uma alteridade bastante radical —; (2) na concepção pedagógica de Erasmo — suas definições de como educar, como transmitir saberes, como formular o homem futuro e o seu espírito —; e, (3) no aparato moral e técnico desenvolvido nos séculos XVII e XVIII — espaços fechados, controle da experiência como laboratório social, produção de pedagogias especiais para normatização do desvio.

Nesse sentido, quer-se dizer que é preciso ver o homem na experiência de Bentham⁴⁰ quando ele imagina o seu panóptico, paradigma das escolas, prisões, conventos e outras instituições disciplinares. A estrutura, na qual há uma torre de observação central e um anel de celas ao redor, das quais se pode ver a torre, mas, não, se há alguém a observar, é apresentada pelo autor como uma experimentação metafísica. Para sua investigação, seria próprio pôr as crianças, logo após o nascimento, naquela estrutura, antes que começassem a falar ou a tomar consciência, para que se pudesse acompanhar a genealogia de cada uma de suas ideias. O autor, à sua maneira, se

³⁷ DELIGNY, F. *O aracniano e outros textos*, §3, p. 12.

³⁸ ROCHA, M.; MIGUEL, M. Op. Cit., §1, p. 2.

³⁹ FOUCAULT, M. *Una lectura de Kant: introducción a la antropología em sentido pragmático*, §1, p. 2.

⁴⁰ BENTHAM, J. *O panóptico; ou a casa de inspeção*, pp.13-88.

inscreveria em uma tradição de pensamento fundamental para a época, convocando, consigo, tanto a concepção genética de Étienne Condillac (1714-1780) — filósofo empirista, normalmente considerado mais radical do que John Locke (1632-1704), por rejeitar quaisquer ideias inatas — quanto o ideal tecnológico de Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) — que, influenciado por Locke e Condillac, pretendia levar a sua filosofia empirista ao debate moral e político; trânsito, novamente, do homem ao mundo, mas no qual, em lugar da faísca divina a ser alimentada, se vê a operacionalização do homem a partir de sua experiência.

Se séculos antes Erasmo⁴¹ estava a formular manuais de etiqueta nos quais a persuasão da criança em direção à moral seria central para a condução do homem à civilidade, aqui vemos, ao mesmo tempo, não uma oposição, mas uma progressão de um deformado espelho dessa ideia: a infância inadaptada como centro da intervenção pedagógico-psiquiátrica. É por esse caminho, por exemplo, que Canguilhem⁴² chegará à concepção, que articula adequadamente a educação e a psiquiatria, de que “Normal é o termo pelo qual o século XIX vai designar o protótipo escolar e o estado de saúde orgânica”. A emergência desse maquinário de normas, da maneira como Foucault⁴³ comprehende, aponta que a emergência desse poder sobre a infância não teria nascido com a figura da “criança louca” — que, para ele, é tardia e só seria tema central com a emergência da histeria nos trabalhos de Charcot, por volta de 1880. A centralidade da criança e da infância adviria, paradoxalmente, de outra figura: a “criança imbecil” ou a “criança idiota”, que, logo, passaria a ser formalmente tratada mais genericamente por “criança retardada”, em evocação temporal que situa a condição de idiota como momento desenvolvimental do indivíduo do qual alguns não progridem. É em formulação bastante explícita que Jean-Étienne Esquirol define que “A idiotia não é uma doença, é um estado no qual as faculdades intelectuais jamais se manifestaram ou não puderam se desenvolver o suficiente”⁴⁴ e que evoca, para tanto, noções cronológicas e de desenvolvimento consideravelmente novas em termos psiquiátricos — o idiota é, precisamente, aquele que não se desenvolve conforme a norma.

Uma série de transformações ocorreriam após as formulações de Esquirol⁴⁵, mas, nelas, encontramos os elementos principais para o vislumbre da relação entre o pedagógico e o psiquiátrico. O surgimento dos primeiros asilos voltados a esse público, entretanto, só ocorreria a partir de uma outra orientação: a necessidade de locais onde os pais pudessem deixar os filhos “anormais” para que continuassem trabalhando. Nesse sentido, a emergência de tais instituições convocaria mais a retirada do encargo do cuidado do que o desenvolvimento da aptidão dessas crianças ao trabalho⁴⁶. O esforço de separação entre as categorias de “idiota” e “louco”, entretanto, logo convocaria a categoria abstrata e sintética de “alienação mental”, que justificaria, para

⁴¹ ERASMO. *De pueris (dos meninos): a civilidade pueril*, §4, p. 4.

⁴² CANGUILHEM, G. Op. Cit. §20, p. 2.

⁴³ FOUCAULT, M. *A história da loucura na idade clássica*.

⁴⁴ Cf. ESQUIROL, É. *Des maladies mentales: considérées sous les rapports medical, hygiénique et médico-legal*, §14, p. 13.

⁴⁵ ESQUIROL, E. *Des maladies mentales: considérées sous les rapports medical, hygiénique et médico-legal*.

⁴⁶ Cf. FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*.

Edouard Séguin (1812-1880), educador e médico renomado, a estadia de ambos em grandes asilos voltados para o chamado “tratamento moral”⁴⁷, de caráter fortemente pedagógico.

A obra de Séguin é marcada pela ideia de que todos seriam capazes de aprender. No caso da idiotia, ainda que tal educação plena não pudesse ser concedida, seria possível, ao menos, o alívio pelo seu método fisiológico de ensino e a aproximação de uma forma civilizada de homem. A constituição do seu método se orientava por uma disputa de vontade entre o adulto e a “criança retardada”, cuja vontade de não ter vontade seria determinada, como uma forma anárquica, contrária à ordenação monárquica necessária ao indivíduo. Relegando aos pais o eventual direito à dor, para ele o mestre deveria exercer o seu poder somente por meio da autoridade manifestada em seus traços corporais: fisicamente impecável, porte franco, palavras e gestos nítidos, voz gutural, olhar inexpressivo. Por essa ligação física, exemplar, o corpo do mestre — ou psiquiatra — transmitiria o conteúdo pedagógico que tornaria o corpo aprendiz semelhante a si.

Inicialmente, é preciso ensinar a “criança idiota” a olhar para o seu mestre, conter seus braços e pernas por meio do corpo do próprio adulto, captá-la fisicamente. Depois, ensiná-las a alinhar seus corpos empregando-as todo o tempo até irem se deitar: acordar, lavar, vestir, escovar roupas, engraxar sapatos. Em última instância, fornecer-lhe devido tratamento moral ao trazer e sistematizar a disciplina no interior do asilo com intuito de instruir para a vida externa e os modos de viver em sociedade. Com isso, já em 1904, por exemplo, em tentativas de moralizar, ou socializar, são feitas designações ao ministro da Instrução Pública francês para a criação de comissões com o intuito de criar testes para identificação de retardos de desenvolvimento, vistas por excelência como formas de cuidado e de estímulo⁴⁸. Assim, ainda que não se possa registrar uma continuidade propriamente dita, nem uma sobreposição total das ideias entre uma pedagogia no século XVI e uma pedagogia psiquiátrica no século XIX, não deixa de ser observável a similaridade dos problemas que convocam suas estratégias educacionais sobre os corpos expelidos da norma, ou a maquinaria que a composição entre o saber e as estratégias de poder é capaz de produzir⁴⁹.

Em meio a essa infância asilar, estariam aqueles que, como preconizado por Esquirol⁵⁰, ou nunca haviam expressado suas faculdades intelectuais, ou não tinham recebido estímulo o suficiente para corresponder às crianças na mesma idade. Assim, fala-se de um ambiente no qual a categorização clínica e sua nosografia ainda estão por se formar, reunindo desde surdos a crianças encontradas nas selvas cuja integração à cultura havia sido dificultosa. Já na época em que Deligny⁵¹ atuaria no COT, após a síntese de tais categorias clínicas sob o termo “infância inadaptada”, realizada em 1943, estariam dispostas a “infância infeliz”, a “infância em perigo moral” e a “infância

⁴⁷ Cf. SÉGUIN, E. *Traitement moral hygiène et éducation des idiots et des autres infantes arrières*.

⁴⁸ FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*, §2, p. 14.

⁴⁹ LINHALES, M.; SILVA, G. Op. Cit., §2, p. 8.

⁵⁰ ESQUIROL, E. Op. Cit., §1, p. 14.

⁵¹ DELIGNY, F. *Os vagabundos eficazes: operários, artistas, revolucionários: educadores*, §1, p. 11.

deficiente". Em seus registros, seria constante a observação de que os familiares apresentariam tais crianças como resultados de suas tendências hereditárias, que o autor ironizaria a partir do chiste, ou conceito: "heredo-católicas", em uma mescla do prefixo hereditário e do sufixo de cunho religioso.

O estudo do conceito de *moral* como é apresentado nos textos de Esquirol⁵² ou de Séguin⁵³, bem como nas revisões realizadas por Foucault⁵⁴, tem sido alvo de debates em função de sua ambiguidade. Ainda que inicialmente possa ser compreendida a partir dos textos foucaultianos em sua formulação mais direta como ato de moralização, etiqueta restrita ou mesmo repercussão de preceitos religiosos, pesquisas como a de Freitas⁵⁵ colocaram em suspensão a compreensão dessa chave conceitual. Isso porque a retomada de obras e documentos não acessados, ou pouco explorados por Foucault, como em seu explícito uso do mito de Phillippe Pinel (1745-1826) – dada a alegada falta de materiais disponíveis – ter-lhe-iam permitido uma interpretação pouco precisa do termo. Para Freitas, elementos como a ideia difundida à época de que não havia laboratório melhor para investigação e prática dos princípios de socialização do que o asilo, como na referida menção a Bentham⁵⁶, deveriam ser colocadas mais seriamente em questão.

Com isso, se veria na ideia de 'tratamento moral', dentre outras, uma ideia técnica, metafísica, pedagógico-psiquiátrica, de algo que hoje poderíamos nos referir sob o termo *socialização*. Não obstante, reencontramos aqui novamente os elementos outrora adiantados nos estudos de Foucault⁵⁷ sobre Kant: a definição de homem convoca a compreensão de um modo de relacionamento que carrega em si uma centralidade teleológica e racional, uma *civilidade entre homens*. Para Freitas⁵⁸, assim, resguarda-se um profundo risco na experiência contemporânea em relação à misteriosa figura da moral. Mais do que um tigre de papel, que poderia ser desfeito com uma reforma física dos espaços – que, certamente, é importante e mesmo indispensável –, o isolamento social, o funcionamento monárquico e mesmo o emprego do autoritarismo estariam relacionados a questões de trato mais difícil: o trato com o problema da semelhança como única forma tolerável de convivência, e da semelhantização como única política de desenvolvimento.

Faz-se necessário, assim, pensar uma análise também moral – neste sentido, relativa aos costumes, às práticas e à convivência – para a compreensão do fenômeno da loucura e da infância inadaptada. Essa análise parece ser um dos eixos de leitura para o problema de Deligny⁵⁹: ações ambientais e sobre os processos de convivência, mas que se furtam à semelhantização. Que se dão, portanto, na tentativa de não convocar a diferença em relação ao homem, mas de compreender essa figura como uma estadia

⁵² ESQUIROL, E. Op. Cit., §1, p. 14.

⁵³ SÉGUIN, E. Op. Cit., § 1, p. 18.

⁵⁴ FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*, §2, p. 14.

⁵⁵ Cf. FREITAS, F. *A história da psiquiatria não contada por Foucault*.

⁵⁶ BENTHAM, Op. Cit. §3, p. 13.

⁵⁷ FOUCAULT, M. *Una lectura de Kant: introducción a la antropología em sentido pragmático*, §1, p. 2.

⁵⁸ FREITAS, F. Op. Cit., §1, p. 15.

⁵⁹ DELIGNY, F. *O aracniano e outros textos*, §1, p.11.

possível e transitória, e, não, como uma identidade ou espécie naturalizada — considerar o humano como elemento ligado ao convívio e dotado de alteridade, de um campo de imprecisão. Esta seria, assim, uma questão física e estrutural somente enquanto forma de uma ética topológica, ou seja, de uma estrutura que favoreça a criação de um comum topológico entre diferentes. Uma formulação, claro, radicalmente diferente do que um manicômio é capaz de propor.

Neste ponto, ao se observar Erasmo⁶⁰ e Deligny⁶¹, esses parecem realizar uma aproximação na qual nunca ocorre um cruzamento completo, mas o desdobrar de um problema. Por um lado, é próprio ao humanista que esse veja na educação um meio para convocar o pleno desenvolvimento do homem. Trata-se de um desdobrar da criança que só se faz ao conceder-lhe estímulo e mesmo autonomia na busca pelas virtudes que ligam o homem ao divino. Não lhe é por completo uma questão considerar aqueles que seriam refratários a essa plena realização, demorando em presentificar ou desconsiderando tal possibilidade. Acerca disso, nos caberia, talvez, imaginar se lhe seria aceitável pluralizar tal modelo ideal, ou se restaria completamente aproximar as diferenças ao homem racional, pleno. É a essa segunda opção que tende o poderio disciplinar que o sucede, em seu desenvolvimento de técnicas para regulação disciplinar do corpo infantil.

Por outro, Deligny se distancia daquilo que trata por “homenzinho”, que busca medir o mundo e as estrelas conforme sua própria medida. Em sua obra, o humano é um ser de muitos rostos, que não se constitui à parte do mundo natural, e que se multiplica pelo convívio, ainda quando suas potencialidades e desejos parecem singulares ou incompreensíveis. Em sua etologia, o humano é uma face que se constitui em uma relação que se dá no espaço, que pode, inclusive, ser aberta com a linguagem, com as instituições, com a natureza e com as presenças próximas, mas da qual a semelhantização é ativamente expelida — não se sabe tanto sobre aquilo que se pode ser. Trata-se de reconhecer o rosto humano também naquilo que abandona o *fazer* pelo *agir*; abandonar o homem como princípio geral de compreensão e cartografar, primeiro, as estrelas.

Elogio À Idiotia

Texto normalmente mais evocado do que a pequena obra *Dos meninos* é o *Morias Encomium*, ou “Elogio da loucura”, no qual Erasmo realiza uma curiosa sátira, na qual faz um ataque aberto à Igreja Católica. Na obra, a loucura se apresenta como uma personagem em monólogo que anuncia os grandes luxos de bispos e padres, bem como o papel da instituição religiosa nas guerras, ironizando as classes sociais e as instituições vigentes em seu tempo. Sua fala anuncia a loucura como um elemento próprio à criatividade cotidiana e que, assim, denuncia que o estudo dos sábios renascentistas de sua época estaria perdido em escritos antigos, longínquos, que já não falavam mais do momento histórico no qual viviam. A loucura emerge na fala do autor como aquilo que se perfaz em meio às paixões humanas, mas que, cotidiana, se insinua no interior do

⁶⁰ ERASMO. *Elogio da loucura (Encomium moriae)*, §4, p. 4.

⁶¹ DELIGNY, F. *O aracniano e outros textos*, §1, p. 11.

homem para lhe mostrar as incompletudes e imperfeições, as contradições e as mazelas do seu tempo.

Mas, ainda que a loucura e a idiotia, inicialmente indiferenciadas, fossem ocupar os manicômios, junto a inúmeras outras formas de comprometimentos morais, estas noções tracejam histórias singulares entre si. Em contraste com a loucura em Erasmo, que assume local criativo e se insinua no interior do homem, a idiotia é pouco discutida. Normalmente, é convocada em meio às ofensas dirigidas à degenerescência descrita pelo autor, e, digna somente de lugar secundário, é atribuída diversas vezes à figura ingênua e grosseira, despojada das letras e dos jogos de poder. “Tendo estabelecido, em seus decretos, que salvaria os homens com a loucura da cruz, utilizou nessa tarefa apóstolos grosseiros e idiotas⁶². Ou, ainda, em outro momento: “Ora, onde haverá animal mais estúpido do que a ovelha? Antigamente, por desprezo e injúria, costumava-se dar esse nome às pessoas estúpidas e idiotas”⁶³.

Ainda assim, como é notável, o texto de Erasmo não recorre a um uso estrito do termo, como o faz com a loucura. Há, no máximo, um breve rascunho em paralelo que prenuncia a idiotia dos homens das letras e a idiotia dos apóstolos, que negligenciam, respectivamente, a vida prática e os conhecimentos letrados — idiotia como ignorância. O autor parece se colocar ao lado da idiotia desses últimos, os apóstolos capazes de levar à loucura divina. Para tanto, sua retórica irônica a convoca como elemento também comum aos homens, ainda que não o suficiente para ser atribuída a ela nome como Moria.

A idiotia, entretanto, assume papel central na operacionalização pedagógica e médica; em suma, na emergência do tratamento moral que busca conduzir o homem à sua plena realização⁶⁴. Se consideramos que a fiscalização do desenvolvimento infantil e as formas de cuidado populacional dispendidos se articulam sobre o corpo da criança pequena, como argumentam Linhales e Silva⁶⁵, talvez a idiotia faça mais do que ser um apóstolo da loucura. As imagens constituídas em torno deste modo de ser denunciam sua relevância: a ignorância ante saberes, o retardamento ante o que se espera que seja o homem, a incompletude ou, mesmo, o empuxo anárquico em resistência a uma monarquia corporal — a idiotia se forma como sobrejo daquilo que resiste à formação do homem pela repressão institucional, pela normatividade ou mesmo pela persuasão de um cuidado sobre si próprio.

A “criança idiota”, vista como uma predecessora do adulto problemático, é, em Esquirol⁶⁶ e Séguin⁶⁷, aquela cuja inatividade demanda a atividade extrema do seu mestre. É a partir desse ponto que se diferenciam as inúmeras estratégias que buscam redirecionar estes corpos para a faixa da normalidade, para a formação do homem ou para a atenuação do seu contraste com tal figura. Tais concepções didáticas convocam uma educação que se dá pela semelhantização como formulação moral e como elemento necessário para a socialização.

⁶² ERASMO. *Elogio da loucura (Encomium moriae)*, §3, p. 66.

⁶³ ERASMO. *Elogio da loucura (Encomium moriae)*, §3, p. 64.

⁶⁴ ESQUIROL, E. Op. Cit., §1, p. 14.

⁶⁵ LINHALES, M.; SILVA, G. Op. Cit., §2, p. 8.

⁶⁶ ESQUIROL, E. Op. Cit., §1, p. 14.

⁶⁷ SÉGUIN, E. Op. Cit., p. 15.

É curioso, entretanto, que a semelhantização no interior desse pensamento pareça trazer consigo uma concepção bastante estrita dos modos possíveis de viver e de existir. A tragédia manicomial e a Segunda Guerra Mundial podem ser vistas, assim, como reveladoras de uma problemática da ordem da diferença, cujo trato, no contexto da infância inadaptada em Deligny, passa por uma socialização, ou moral, diferente; que se orienta para o espaço, para a etologia e para o dessemelhante como horizontes éticos de uma convivência que não se dá nem às vias do utilitarismo e nem, a rigor, parte da formulação de um humanismo teleológico.

Se ao lermos *Elogio da loucura* certamente não buscamos propor uma romantização da experiência do louco, tampouco um “Elogio à idiotia” deve recair em tal equívoco. Mas a loucura convoca um desafio bem recebido e trabalhado por Erasmo⁶⁸: há, nela, produtividade, arte e mudança. Se, ao pensarmos a idiotia, considerarmos que ela não é somente a não realização do homem, mas uma entidade de alteridade radical, da qual desconhecemos as potencialidades, e com a qual é possível estabelecer relações de convivência, em potencial reconhecemos que há, nela, a curiosa extensão do rosto de um humano para além do homem. Um desafio, por certo, à captura do tratamento moral, para o qual o elogio da loucura é aceito somente em doses comedidas de produtividade e o enfoque na criança é sua pedagogia corporal e moralização.

A ideia do homem como estado e a relação com o *dessemelhante* são os pequenos moteis da obra marginal de Deligny, para a qual a grande aposta em acompanhar as formas de se habitar o território e de se desenvolver convivências são as principais contribuições. Esguia, a obra do autor acerca dos chamados “vagabundos eficazes” é aforística e se furtá às formulações totalizantes, propondo, em sua guerrilha asilar, novas políticas (des)civilizatórias. Isto quer dizer, por certo, não um contraponto à educação, ou à educação para todos, mas uma crítica aos seus impulsos individualizantes, normativos ou totalizantes.

Entre Fernand Deligny, Erasmo de Roterdã e tantos outros, o que se pode convocar é uma perspectiva histórico-conceitual: o emergir e o submergir de ideias e, mesmo, das metafísicas que as fundam. Por vezes, termos como “moral” nos parecerão facilmente ultrapassados para o saber psiquiátrico, até que se vire a esquina e, em um susto, encontre-se com a sua atualidade ante uma “socialização do divergente”. Enquanto outros, aparentemente inovadores, como a “educação para todos”, nos farão soar uma série de alarmes e se mostrarem mais antigos e difíceis do que sua primeira máscara. A tais estranhos exercícios, talvez se possa dispor um ensaio, mas, sempre, convocá-lo à sua fundamental e salutar inconclusão. Se um elogio à loucura convoca a lembrança de que a desrazão possui suas potências, um elogio à idiotia convoca a lembrança de que nem sempre se sabe, ao se observar um trajeto cartográfico de uma criança autista, quando um de seus desvios convocará a descoberta de uma nova forma de ser, de habitar e de conviver. Continua sendo uma questão fundamental o que tal desvio convoca às raízes da educação contemporânea.

⁶⁸ Cf. ERASMO. *Elogio da loucura (Encomium moriae)*.

Considerações Finais

Neste ensaio, o que se propôs foi a realização de um breve encontro, em grande medida artificial, entre a obra de Erasmo de Roterdã e Fernand Deligny. No caminho percorrido com alguma falta de pudor cronológico, alguns elementos merecem ser destacados. Primeiro, pode-se notar que as experimentações práticas e conceituais de Deligny são dotadas de nítida relevância no que se refere às experiências educacionais que se pretendem não normativas, ao propor estratégias ambientais e institucionais que favoreçam a convivência sem atrelar a educação à semelhantização. Ainda, que tais estratégias parecem relevantes por considerarem uma perspectiva outra sobre a etologia humana e seus aspectos, deslocando-se do homem como identidade para um homem que é como um estado ou modo de ser, dentre outros mais ou menos diferentes.

Em segundo lugar, ao se recuar até Erasmo, vê-se que o homem também é objeto de sua preocupação, mas de forma diferente. Tal identidade é convocada como forma unificadora que lhe permite ultrapassar as classes sociais na concepção de uma educação para todos, demonstrando o esforço de propor uma civilidade que inaugurasse, ou firmasse a relação entre o interno e o externo, entre a etiqueta e o homem profundo. Nessa direção, sua obra parece introduzir a pedagogia moderna, e mesmo boa parte da pedagogia contemporânea, orientadas aos processos de simbolização, dando extensão a uma tradição compósita de pensamentos ligados ao âmbito simbólico da experiência.

Em terceiro lugar, vê-se como o perfil educacional e civilizatório desejado, que emerge com o humanismo, ressoa com certa forma de empirismo na arquitetura e na formulação dos asilos, como na obra de Bentham⁶⁹. Com isso, essa conjunção normativa carrega consigo a problemática manicomial e a sua perigosa implicação com processos de isolamento social. Ainda que este texto não seja suficiente para convocar relações de causa e efeito, a emergência da figura da norma, como, igualmente, a emergência da figura do homem, tensionam conceitualmente na produção de uma pedagogia orientada à produção do mesmo e da semelhança. Tal articulação convoca, por fim, ao desafio educacional contemporâneo sobre este novo lugar, no qual lógicas diferentes disputam espaços arquitetônicos e práticas educacionais no interior das óticas semelhantes e dessemelhantes que convocamos ao pensar o antigo problema do humano e do inumano, do simbólico e do real, diante da experiência.

Referências bibliográficas

- ARAGON, Luís. "Deligny clínico". In: *Cadernos Deligny*, nº 1, pp.175-182. Disponível em: <https://cadernosdeligny.jur.puc-rio.br/index.php/CadernosDeligny/article/view/23?articlesBySameAuthorPage=3>. Acesso em 09/02/2024.
- ARIÈS, Phillip. "Por uma história da vida privada". In: *História da vida privada, 3: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁶⁹ BENTHAM, J. Op. Cit. §3, p. 13.

- BENTHAM, Jeremy. "O panóptico; ou a casa de inspeção". In: *O panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, pp.13-88.
- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1966.
- DELIGNY, Fernad. *Pavillon 3*. 1. ed. Paris: Les éditions opéra, 1944.
- DELIGNY, Fernand. *Semente de crápula: conselhos aos educadores que gostariam de cultivá-la*. São Paulo: n-1 edições.
- DELIGNY, Fernand. *Os vagabundos eficazes: operários, artistas, revolucionários: educadores*. São Paulo: n-1 edições. 2018.
- DELIGNY, Fernand. *O aracniano e outros textos*. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- DELUMENEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- ERASMO. *De pueris (dos meninos): a civilidade pueril*. São Paulo: Editora Escala, 2008.
- ERASMO. *Elogio da loucura (Encomium moriae)*. São Paulo: Atena Editora, 2002.
- ERASMO. *De utraque verborum ac rerum copia lib. II*. [S.L.]: Barth Fuhrmannus. Disponível em <https://play.google.com/store/books/details?id=6G08AAAAAcAAJ&rdid=book-6G08AAAAAcAAJ&rdot=1> Acesso em 02/08/2024.
- ESQUIROL, Étienne. *Des maladies mentales: considérées sous les rapports medical, hygiénique et médico-legal*. Londres: Libreire de l'académie Royale de medecine, 1838, p.284. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k85089d/f237.item#>. Acesso em 09/02/2024.
- FICHET, Maxime. *Fernand Deligny: un innovateur social aux prises avec les circonstances (1938-fin des années 1950)*. Paris: Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2016. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/52808045.pdf> Acesso em: 09/02/2024.
- FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant: introducción a la antropología em sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *A história da loucura na idade clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FREITAS, Fernando. "A história da psiquiatria não contada por Foucault". *História, ciência e saúde: Manguinhos*, nº 1, 2004, pp. 75-11. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/vV9RdYRWThb7KYrwM9xm6xd/?lang=pt>. Acesso em 11/02/2024.
- LINHALES, Meily; SILVA, Geovanna. A educação do corpo da criança pequena como um projeto civilizador: ressonâncias no debate educacional brasileiro (Minas Gerais, décadas de 1920 e 1930). In: *Anuario de Historia de la Educación*, nº 1, v. 21, 2020, pp. 107-124. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2313-92772020000100107&lng=es&nrm=iso&tlang=pt. Acesso em 03/08/2024.
- MARGOLIN, Jean-Claude; MICHEL, Alain. "Un Maître ouvrage de pédagogie humaniste: le plan des études d'Érasme (1512)". In: *Bulletin de l'association Guillaume*. [S.L.]: nº 3, 1976, pp. 273-275. Disponível em:

- https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1976_num_1_3_3369 Acesso em 02/08/2024.
- MATOS, Sonia. "O pedagogo francês Fernand Deligny (1913-1996) e a sensibilidade estética da existência autista". *Revista entreideias: educação, cultura e sociedade*, nº 2, 2016, pp. 97-102. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/entreideias/article/view/17983>. Acesso em 10/02/2024.
- MENDES, Maria; CASTRO, Eliane. "Fernand Deligny e uma clínica por vir: mobilizações sobre modos de cuidar em saúde mental na infância e adolescência". In: *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*, nº 1, 2020, pp. 343-355. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cadbto/a/vkV5hwWmSf78Yw6Fv8KQR7S/?lang=en>. Acesso em 09/02/2024.
- PINTO, Fabrina. "O *De Ratione Studii* (ou Plano de Estudos), de Erasmo de Rotterdam". *Letras Clássicas*. São Paulo: nº 13, 2009, pp. 28-47. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73921> Acesso em: 02/08/2024.
- PINTO, Marcel; JARDILINO, José. "A educação no alvorecer da modernidade: 'o projeto pedagógico' de Erasmo De Rotterdam". In: *Revista Imagens da Educação*. Maringá: nº 2, 2022, pp. 182-199. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ImagensEduc/article/view/56890> Acesso em: 09/02/2024.
- REVEL, Jacques. "Os usos da civilidade". In: *História da vida privada 3: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ROCHA, Maurício; MIGUEL, Marlon. "Fernand Deligny, Spinoza e o "o homem-que-nós-somos"". In: *Cadernos Deligny*. Rio de Janeiro: nº 1, 2018, pp.183-193. Disponível em: <https://cadernosdeligny.jur.puc-rio.br/index.php/CadernosDeligny/article/view/24> Acesso em 01/02/2024.
- SÉGUIN, Edouard. *Traitement moral hygiène et éducation des idiots et des autres infantes arrières*. Paris: Librairie de l'académie royale de medecine, 1846. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k770708.texteImage>. Acesso em 09/02/2024.
- SÉVERAC, Pascal. "L'agir au lieu de l'esprit". In: *Cadernos Deligny*. Rio de Janeiro: nº 1, 2018, pp.202-224. Disponível em: <https://cadernosdeligny.jur.puc-rio.br/index.php/CadernosDeligny/article/view/27> Acesso em 09/02/2024.
- SPIES, J. *Historia vnd Geschicht Doctor Johannis Faustj*. Halle: R. Petsch, 1587. Disponível em: <https://www.lernhelfer.de/sites/default/files/lexicon/pdf/BWS-DEU2-0280-01.pdf> Acesso em 09/02/2024.
- WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.



Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

Do pessimismo prático à morte racional: a viagem a Sorrento à luz do suicídio¹

From practical pessimism to rational death: the trip to Sorrento in the light of suicide

Lucas Pires Ramos  

Bacharel e Licenciado em Filosofia pela UNICAMP.

Mestrando em Filosofia pela mesma universidade.

Campinas, São Paulo, Brasil. Contato: lucaspriesramos@gmail.com

Resumo: O presente trabalho visa destacar a mudança de postura de Nietzsche em relação ao “suicídio” a partir de sua viagem a Sorrento. Enquanto o professor de filologia se concentrava sobretudo no “pessimismo prático” e em como combatê-lo, seja no caso do homem artístico ou do teórico alexandrino, o filósofo Nietzsche, ao romper com a metafísica de seus antigos mestres, ao retomar suas anotações sobre “suicídio” que não haviam sido publicadas e ao vivenciar ele mesmo alguns anseios suicidas, desloca o ponto central da problemática: em vez de promover a fuga do “pessimismo prático”, pautando-se na conservação da vida a todo custo, dever-se-ia tentar encará-lo diretamente, não mais apenas aguardando a “morte natural”, mas possibilitando uma atividade no morrer, sua consumação a partir de uma decisão racional.

Palavras-chave: Suicídio; Pessimismo Prático; Sorrento; Nietzsche.

Abstract: The present work aims to highlight Nietzsche's change of stance regarding “suicide” starting from his trip to Sorrento. While the professor of philology concentrated above all on “practical pessimism” and how to combat it, whether in the case of artistic human being or the Alexandrian theoretician, the philosopher Nietzsche, by breaking with the metaphysics of his former masters, revisiting his unpublished notes on “suicide” and personally experiencing some suicidal longings, shifts the central point of the problem: rather than promoting an escape from “practical pessimism”, based on preserving life at all costs, one should instead attempt to confront it directly, not waiting for “natural death”, but enabling an activity in dying, a consummation through rational decision.

Key-words: Suicide; Practical Pessimism; Sorrento; Nietzsche.

¹ O presente trabalho foi elaborado com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2023/04901-4. Agradeço-a, porém, não apenas pelo apoio dado, mas também pelo atual apoio (Processo nº 2024/16313-2), bem como a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por apoiar o início do mestrado, através do Programa de Excelência Acadêmica (PROEX).

Introdução

Há muito já se sabe sobre a importância que a viagem a Sorrento tem para a filosofia de Nietzsche. No entanto, um aspecto específico desta viagem foi pouco enfatizado pelos pesquisadores, para não dizer negligenciado, a saber, a mudança decisiva da postura de Nietzsche em relação ao suicídio. Em obras publicadas e em obras póstumas, encontramos até a viagem a Sorrento toda a concentração de Nietzsche, no que diz respeito a essa temática, voltada ao que ele chama de “pessimismo prático”, um tipo específico de suicídio decorrente de uma visão pessimista de mundo, por não suportar viver uma vida cruelmente sem sentido. Embora o autor tivesse feito uma ou outra anotação que abre margem para outras noções de suicídio, estas apenas se farão presentes publicamente em *Humano demasiado Humano*, primeiro livro publicado por Nietzsche após a viagem a Sorrento, na qual, não apenas por sua débil condição de saúde, mas também por suas novas reflexões, o autor esteve à beira de pôr fim a sua própria vida. É neste livro que, na contramão do que foi abordado em seus escritos anteriores e retomando algumas anotações particulares, Nietzsche defende pela primeira vez a prática do suicídio em oposição à tentativa de conservar a vida a todo custo. Essa nova postura não é fruto apenas de antigas reflexões do autor, mas também uma resposta à difícil condição em que ele próprio se encontrava: não que todo tipo de suicídio deve ser incentivado, mas também que nem todo tipo deve ser impedido.

A fim de mostrarmos como a viagem a Sorrento é determinante para a nova postura de Nietzsche frente ao suicídio, que se faz presente a partir de *Humano*, começemos (1) analisando a presença desta temática em suas reflexões e escritos anteriores a ela, enfatizando o papel exercido pelo “pessimismo prático”. Em seguida, (2) acompanhemos sua viagem a Sorrento à luz sobretudo de suas novas reflexões, decorrentes do rompimento com Wagner e Schopenhauer e de suas novas influências, do agravamento de sua saúde e de seus próprios anseios suicidas. Por fim, (3) vejamos sua defesa do suicídio racional e a defendamos como contraposição tanto ao pessimismo prático quanto à morte natural.

1. A temática do suicídio antes de Sorrento

Os primeiros momentos em que o termo “suicídio” aparece nos escritos de Nietzsche, conforme pesquisas na *Nietzsche-source*², podem ser encontrados em algumas de suas cartas durante os anos de 1866 e 1867, dentre as quais, no entanto, apenas a terceira apresenta certa relevância³. Nela, Nietzsche relata a Carl von Gersdorff sobre “o

² Para a realização da pesquisa, diversos termos e expressões que dizem respeito ao tema do “suicídio” foram pesquisados na *Nietzsche-source*: *Suizid*; *Selbsttötung*; *Euthanasie*; *Selbstmord* e seus derivados (*Selbstmorde*, *Selbstmordes*, *Selbstmords*, *Selbstmordemanie*, *Selbstmörder*, *Selbstmörders*, *selbstmörderisch/e/en/em/es*); *das praktische Pessimismus* e seus derivados (*praktisch/e/en/em/es Pessimismus*); *der freiwillige Tod* e seus derivados (*freiwillig/e/en/em/es Tod/t/e*); *der freie Tod* e seus derivados (*frei/e/en/em/es Tod/t/e*); algumas expressões como *sich das Leben nehmen*, *sich umbringen*, *sich töten*, *aus dem Leben scheiden*; e “suicídio” em outros idiomas.

³ Na primeira, em um rascunho fragmentário de carta, Nietzsche escreve para alguém que nos é desconhecido sobre a “entusiasmada mania suicida” a que os ingleses são levados pelas “tardes turvas, sombrias e nevosas”, mas não desenvolve o assunto (Rascunho de carta a um desconhecido de 1866 ou 1867;

infeliz suicídio de Kretzschmer em Schulpforta”, um de seus antigos professores que era “adepto de Schopenhauer”⁴. Esse comentário, no entanto, não é fortuito. Aos olhos de Nietzsche, seja de maneira mais distante ou seja como “causa do mesmo”, a filosofia de Schopenhauer está relacionada a esse acontecimento. Não nos interessa, porém, tentar apresentar uma relação causal entre o fato de Kretzschmer ser um schopenhaueriano e o seu suicídio, nem mesmo tentar justificar se o próprio Nietzsche teria realmente cogitado isso na ocasião. Parece-nos mais pertinente apenas destacar, como faz Stellino, que “[a] confrontação filosófica de Nietzsche com o suicídio começa com Schopenhauer”⁵.

Um segundo período, breve, mas relevante, a que podemos nos atentar, inicia em 1869 e finda em 1870, durante o qual o suicídio começa a ser abordado sobretudo à luz dos gregos e no campo estético, preludiando em alguma medida as reflexões de *O Nascimento da Tragédia*⁶. No entanto, não podemos negligenciar, nesse mesmo período, ao menos duas tentativas de refletir sobre essa temática para além do escopo estético, as quais devem ser lidas como contraposições parciais à filosofia de Schopenhauer, uma vez que “Nietzsche critica a refutação filosófica de Schopenhauer do suicídio ao mesmo tempo em que compartilha sua metafísica da vontade”⁷.

“O suicídio não deve ser contestado filosoficamente”, defende Nietzsche, pois “[e]le é o único meio de se livrar dessa atual configuração da vontade”⁸. Primeiro, diminuindo o peso do suicídio, Nietzsche questiona: “Por que não deveria ser permitido descartar aquilo que o acontecimento mais casual da natureza pode destruir em um minuto?”. “Caso o suicídio também seja apenas um experimento! Por que não!”. Em seguida, favorecendo esse mesmo ato, ele escreve: “Um sopro de ar frio pode ser mortal: o humor que descarta a vida não é ainda mais racional do que tal sopro de ar? Não é a estupidez absoluta que a descarta”. Com a fragilidade da vida, Nietzsche se opõe ao espanto diante de um suicida; e com a racionalidade do ato de fazer-se morrer, ele inclusive sugere uma maior estima a ele em comparação com aquele que se deixa morrer. Não é por isso, no entanto, que Nietzsche defenda a naturalidade desse ato. Para ele, através de seus deveres e agradecimentos — “laços da vontade onipotente” — a própria

KGB 1.2, p. 189). Na segunda, Nietzsche informa seu amigo Hermann Muschacke que, numa outra oportunidade, lhe contará sobre como um texto de Lachmann “provém do interior da Rússia e da herança de um suicida” (Carta de 4 de abril de 1867 a Hermann Muschacke; KGB 1.2, p. 191).

⁴ Carta de 24 de novembro e primeiro de dezembro a Carl von Gersdorff; KGB 1.2, p. 239.

⁵ STELLINO, Paolo. *Philosophical Perspectives on Suicide*, p. 124.

⁶ Além de aparecer junto a outros temas do interesse de Nietzsche (Fragmento Póstumo 1 [110] do outono de 1869; KGW 3.3, p. 39), o suicídio está presente em três outros momentos para se pensar as expressões artísticas gregas. Em suas reflexões sobre as similaridades e diferenças entre o drama e a epopeia, ele anota: “o auto-esquecimento é pressuposto para ambas as artes, em uma pela mais forte atividade da fantasia, na outra pela mais forte atividade do ânimo”, mas enquanto o drama entoa produtivamente a vontade, a epopeia entoa a intuição, o que poderia ser percebido ao fazer uma comparação entre “a narração e a intuição pessoal de um suicídio” (Fragmento Póstumo 2 [15] do inverno de 1869-70/primavera de 1870; KGW 3.3, p. 48). Nesse mesmo âmbito, Nietzsche escreve em uma outra anotação que “é necessária a contemplação de catástrofes”, tal como o suicídio, para que se compreenda “os experimentos da consciência, o fato da tragédia e o seu abalo — em sua repercussão sobre a obra de arte” (Fragmento Póstumo 5 [88] de setembro de 1870/janeiro de 1871; KGW 3.3, p. 120). E, por fim, chega até mesmo a afirmar que “o verdadeiro sinal de saúde é a bela morte, a eutanásia”, “o elemento característico dos tipos de composição e artes gregas” (Fragmento Póstumo 3 [6] do inverno de 1869-70/primavera de 1870; KGW 3.3, p. 60).

⁷ STELLINO, Paolo. *Philosophical Perspectives on Suicide*, p. 125.

⁸ Fragmento Póstumo 3 [5] do inverno de 1869-70/primavera de 1870; KGW 3.3, p. 59-60.

natureza cuida para que o suicídio não seja cometido, embora ainda alguns o façam “pelo puro conhecimento do ‘tudo é em vão!’”. Em outras palavras, embora o suicídio seja “inatural” em certo sentido, ele calha de ser cometido racionalmente, quando se constata que nada tem sentido, o que será mais bem desenvolvido por Nietzsche justamente com a noção de “pessimismo prático”.

Na outra anotação do período, Nietzsche reflete sobre a relação dos ascetas com o suicídio, dado que “[n]ão se pode passar por cima da vontade”⁹. “Suicídio? (Possível apenas pelo embriagamento ou pela negação da consciência?)”. Sua intenção, no entanto, não seria o não-ser, mas um ser feliz. “O suicídio é possível apenas na aspiração do ser feliz. Não se deve pensar no não-ser”. Essas reflexões sobre a vida ascética, no entanto, terminam por precisar ainda mais a questão da naturalidade do suicídio, mencionada na anotação anterior. Segundo Nietzsche, “as direções ascéticas são o mais altamente contra a natureza e na maioria das vezes são apenas a consequência da natureza atrofiada”. Em outras palavras, não é como se o suicídio, neste caso, fosse uma ação “inatural” propriamente dita, mas “natural” para determinado tipo de “natureza”, a saber, a “atrofiada”. De maneira ainda bastante basilar, mas já presente, podemos visualizar aqui um dos pontos centrais para se pensar sobre o suicídio na filosofia nietzscheana: as condições fisiopsicológicas que incentivam ou impedem o suicídio – presentes, em certo sentido, em *Humano* através da noção de “temperamento”.

Se fôssemos seguir cronologicamente as anotações e os escritos de Nietzsche, deveríamos agora nos atentar ao período de 1870 a 1871, marcado, no que diz respeito à temática do suicídio, sobretudo por *Sócrates e a Tragédia Grega*. No entanto, uma vez que suas considerações sobre o suicídio são basicamente as mesmas daquelas encontradas em *O Nascimento da Tragédia*, com poucas reformulações, parece-nos mais pertinente abordarmos diretamente o texto publicado em 1872. Nele, o suicídio aparece uma vez para referenciar o suicídio de Nausicaa¹⁰, uma para se referir ao costume de certo povo¹¹ e duas vezes em sentido figurado: como suicídio da tragédia, uma vez que ela mesma se leva ao fim¹²; e como procedimento suicida de Eurípedes, por concluir sua carreira glorificando seu adversário, Dioniso¹³. Apesar de Nietzsche empregar aqui poucas vezes esse termo, a temática do suicídio permeia todo plano de fundo desta obra. Nela, encontramos três diferentes maneiras de prender-se à vida, cada qual correspondente a uma modalidade histórica de cultura: pelo “véu de beleza da arte” (cultura artística, helenística); pelo “consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua fluindo indestrutivelmente a vida eterna” (cultura trágica, budista); e pelo “prazer socrático do conhecer” e pela “loucura de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência” (cultura socrática, alexandrina)¹⁴. Somos apresentados, portanto, a três

⁹ Fragmento Póstumo 3 [91] do inverno de 1869-70/primavera de 1870; KGW 3.3, p. 84-85.

¹⁰ *Die Geburt der Tragödie* (KGW 3.1), §12, p. 79.

¹¹ *Ibidem*, §15, p. 96.

¹² *Ibidem*, §11, p. 71. O suicídio da tragédia já havia antes aparecido em uma anotação do começo da década de 1970: “[a] tragédia morreu, como disse, por suicídio” (Fragmento Póstumo 7 [124] do fim de 1870/abril de 1871; KGW 3.3, p. 188).

¹³ *Die Geburt der Tragödie*, §12, p. 78.

¹⁴ *Ibidem*, §18, p. 111-112.

diferentes maneiras culturais de lidar com o sofrimento, isto é, de evitar o suicídio: os deuses olímpicos, a tragédia ática e a ciência socrática.

O que se evita nesses três casos não é, porém, todo e qualquer tipo de suicídio, mas especificamente o que Nietzsche nomeia de *pessimismo prático*¹⁵. De modo sumário, podemos tomar essa expressão como um ato suicida decorrente de uma visão pessimista de mundo, na qual não apenas não se encontra sentido para o sofrimento, mas tampouco forças para dotá-lo de sentido por si mesmo. Não é nada senão aquele tipo já comentado de suicídio cometido “pelo puro conhecimento do ‘tudo é em vão!’”¹⁶. Em *O Nascimento da Tragédia*, no entanto, Nietzsche coloca esse conhecimento numa posição muito mais basilar; ele já aparece expresso na sabedoria do deus Sileno, contada a um rei apenas após muita insistência: “Por que me forças a te dizer o que te é mais profícuo não ouvir? O melhor de tudo para ti é completamente inalcançável: não ter nascido, não *ser*, *nada ser*. O segundo melhor para ti, porém, é morrer em breve”¹⁷. O que Nietzsche enfatiza, no entanto, não é tanto essa prática pessimista, mas as maneiras de combatê-la. Ao se cobrir com o manto artístico em geral — arte, religião ou ciência —, o ser humano altera sua relação com o que existe, impedindo que se derive do contato cru com o dionisíaco alguma prática pessimista, alguma ação suicida decorrente do sofrimento e da injustificabilidade da vida. É sobretudo nesses termos que podemos compreender a estima do jovem Nietzsche pela arte; com ela, pode-se impedir esse tipo de suicídio e suportar a vida.

No que diz respeito à temática do suicídio, será a noção de pessimismo prático que caracterizará as reflexões de Nietzsche em suas obras publicadas ou escritos póstumos até a viagem a Sorrento, sobretudo para se pensar a condição do homem inartístico, do teórico alexandrino, que, desesperado, busca refúgio no trabalho. Em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, Nietzsche narra a trajetória de um jovem estudante que, carente de instintos artísticos e de um guia, é levado a uma situação insuportável consigo mesmo, pois “repentina e instintivamente se persuadiu da ambiguidade da existência e porque perdeu o solo firme das opiniões tradicionais nutritas até então”¹⁸, “ele sente que não pode conduzir a si mesmo, ajudar a si mesmo: então, pobre em esperança, mergulha no mundo do dia a dia e do trabalho cotidiano”¹⁹. Ainda em 1872, retomando uma anotação de 1871²⁰, Nietzsche escreve em seus 5 *Prefácios para Livros Não Escritos*: “Dessa luta pela existência”, desse “esforço inevitável do trabalho de milhões” em que se encontra “o impulso de existir a qualquer preço”, “podem surgir apenas aqueles que imediatamente voltam a se ocupar da cultura artística por meio de nobres quimeras, para

¹⁵ O primeiro registro sobre o “pessimismo prático”, assim escrito, aparece em uma anotação que aparecerá, com poucas reformulações, em *O Estado Grego* dos 5 *Prefácios Para Livros Não Escritos*. Em seguida, ele se faz presente em *Sócrates e a Tragédia Grega* quase que identicamente a em *O Nascimento da Tragédia*. Uma anotação, no entanto, talvez seja ainda mais basilar do que essas: “A tragédia é o poder de cura da natureza contra o dionisíaco. Deve-se deixar *viver*: portanto, é impossível o puro dionisismo. Pois o pessimismo é prático e teoricamente ilógico. Porque a lógica é apenas a μηχανή da vontade” (Fragmento Póstumo 3 [32] do inverno de 1869-70/primavera de 1870; KGW 3.3, p. 69).

¹⁶ Fragmento Póstumo 3 [5] do inverno de 1869-70/primavera de 1870; KGW 3.3, p. 60.

¹⁷ *Die Geburt der Tragödie*, §3, p. 31. Ainda podemos aproximar outro conceito do “pessimismo prático” que, no entanto, foge do escopo deste artigo, a saber, o “niilismo suicida”, apresentado em *A Genealogia da Moral*.

¹⁸ *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (KGW 3.2), “Fünfte Rede”, p. 234.

¹⁹ *Ibidem*, p. 236.

²⁰ Fragmento Póstumo 10 [1] do começo de 1871; KGW 3.3, p. 351.

que não caiam no pessimismo prático, que a natureza abomina como sendo a verdadeira antinatureza”²¹. Dado que Nietzsche tem em vista sobretudo o homem alexandrino, não nos surpreende que ele escreva, em meados do ano seguinte, em *Sobre a Verdade e a Mentira em Sentido Extramoral*, que o pesquisador precisa construir “seu abrigo junto à torre da ciência, para poder auxiliá-lo e encontrar, ele mesmo, amparo sob o baluarte à sua disposição”, uma vez que “há forças terríveis que lhe irrompem constantemente e que opõem às verdades científicas ‘verdades’ de um tipo completamente diferente com as mais diversas espécies de emblemas”²². Esse tipo de homem, Nietzsche escreve meses depois em sua *Primeira Extemporânea*, “trabalha de forma tão dura quanto a quarta classe, a classe escrava, seu estudo não é mais uma ocupação, mas uma necessidade”²³.

Embora no começo de 1874, na *Segunda Extemporânea*, o suicídio apareça em meio à crítica de Nietzsche à *Filosofia do Inconsciente* de Hartmann, segundo o qual, em vez de suicidar-se, dever-se-ia abandonar a vida e as dores para o processo do mundo²⁴, a preocupação central ainda gira em torno da fuga do homem alexandrino do pessimismo prático por meio do trabalho incessante. É de nosso conhecimento, escreverá Nietzsche ainda no mesmo ano, em sua *Terceira Extemporânea*, “como nós mesmos nos entregamos, do modo mais ardente e irrefletido, ao trabalho mais pesado do dia, como se fosse necessário para viver: porque isso nos parece mais necessário para não chegar à reflexão”²⁵. Em vez do trabalho, a arte poderia se opor ao pessimismo prático: “Existe uma única esperança e uma única garantia para o futuro do humano: *ela consiste em que o estado de alma trágico não pereça*”²⁶. Mas isso não diz respeito ao homem teórico; não é a ele que Wagner se dirige²⁷, comenta Nietzsche em sua *Quarta Extemporânea*, em meados de 1876.

Nos fragmentos póstumos, no entanto, não é a noção de pessimismo prático que predomina. Antes da viagem a Sorrento, a temática do suicídio aparece ainda quatro vezes em suas anotações: duas em 1875 e duas em 1876. Referente a 1875, a primeira aparece apenas como um tema interessante dentre outros “pontos selecionados da antiguidade”²⁸. A segunda, no entanto, é muito mais detalhada e profunda: trata-se das anotações de Nietzsche sobre o livro *Der Werthe des Lebens* (*O valor da Vida*), de Eugen Dühring. Dentre os vários elementos que poderiam ser analisados detidamente, três em particular nos chamam a atenção. Primeiro, uma certa inocência do suicídio quando comparado com um sufocamento da essência da espécie ocasionado pela abstração das paixões presente sobretudo na ascese, onde “é negado tudo o que é concedido à vida”, onde o homem “se torna um monstro repugnante” e onde se volta “contra todo o

²¹ *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (KGW 3.2), “Der griechische Staat”, p. 259. Na anotação de 1871, essa última oração subordinada encontra-se um pouco modificada: “enquanto condição que a natureza abomina ao máximo” (Fragmento Póstumo 10 [1] do começo de 1871; KGW 3.3, p. 351). É interessante destacar que é retomada a noção de “natural” e “inatural” presente naqueles fragmentos de 1869.

²² *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, (KGW 3.2), II, p. 380.

²³ *Unzeitgemäße Betrachtungen I: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* (KGW 3.1), §8, p. 198.

²⁴ *Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (KGW 3.1), §9, p. 312. Em uma anotação do período, Nietzsche toma a meta hartmaniana de “conduzir a humanidade à esnobice” como um “suicídio geral” (Fragmento Póstumo 29 [52] do verão/outono de 1873; KGW 3.4, p. 258).

²⁵ *Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher* (KGW 3.1), §5, p. 375.

²⁶ *Unzeitgemäße Betrachtungen IV: Richard Wagner in Bayreuth* (KGW 4.1), §4, p. 67-8.

²⁷ *Ibidem*, §9, p. 110.

²⁸ Fragmento Póstumo 5 [36] da primavera/verão de 1875; KGW 4.1, p. 126.

conteúdo” da vida²⁹. Segundo, a relação entre tarefa e o momento oportuno de morrer. “A morte mais difícil é a de idade amadurecida; com dor pela tarefa incompleta, com cuidado com os familiares que ficam. É a *extemporaneidade*³⁰, o que torna aqui a morte tão amarga”³¹. Terceiro, a defesa da morte voluntária. “A morte voluntária não precisa encerrar em si nenhuma condenação da vida. O amor à vida é o mesmo que dá preferência à perda da existência do que ao sentimento de ausência de uma ausência essencial”. Afinal, “[q]uem prefere sofrer pela morte a [sofrer] pela dor da honra ou do amor perdido, concede a um elemento singular da vida uma tal importância a fim de considerar a perda do mesmo exatamente como a perda da vida”. Mas isso não significa que ela seja sempre uma grande ação. “A morte voluntária pode ser uma grande ação ou ser a expressão de uma miséria completamente geral ou de uma distorção repugnante”; depende do motivo pelo qual ela é realizada³².

Já em 1876, temos, primeiro, uma anotação relacionando novamente suicídio e ascese, embora sucinta e incompleta: “A ascese sob a consideração geral do suicídio, assim como o sacrifício não egoísta”³³. É, porém, a segunda anotação do período que nos chama atenção. Nela, Nietzsche enfatiza o papel da produtividade para se impedir o suicídio: considerando a vida sem produtividade como “indigna e insuportável”, Nietzsche comprehende que é pela ausência de produtividade ou pela fraca produtividade que as pessoas “refletem sobre a libertação da vida, da qual entendo não apenas o suicídio, mas cada libertação sempre mais completa das ilusões da vida”³⁴. Embora sejamos levados, à princípio, a compreender essa passagem à luz do homem alexandrino, para o qual a vida é insuportável sem trabalho, sem estar em incessante produção, não devemos resumi-la a isso. Não apenas podemos ver certo eco da “tarefa” comentada por Dühring, mas também um forte elemento pessoal, pois o próprio Nietzsche, como veremos, não estava conseguindo realizar na época seu trabalho na Basileia devido ao agravamento de sua saúde. Parece-nos adequado, portanto, considerar as anotações de Nietzsche sobre o suicídio não apenas em vista de seus contatos teóricos e reflexões, mas também em vista de suas próprias vivencias pessoais.

²⁹ Fragmento Póstumo 9 [1] do verão de 1875; KGW 4.1, p. 214-215.

³⁰ Embora, nos estudos nietzschianos, acostumou-se a relacionar “extemporâneo” a *unzeitgemäßig*, parece-nos pertinente nos servirmos de seu substantivo correlato para traduzir aqui *Unzeitigkeit*. Tal como “extemporâneo”, *unzeitig* diz respeito ao que se encontra em um tempo deslocado. Não se trata, todavia, de algo “atemporal”, como se fosse alheio ao tempo, mas de algo que, embora tenha “seu” tempo, não ocorre nele. Daí também a possibilidade de traduzir *unzeitig* como “inóportuno” ou, em inglês, como *unseasonable*.

³¹ Fragmento Póstumo 9 [1] do verão de 1875; KGW 4.1, p. 239.

³² *Ibidem*, p. 240-241. A partir destas anotações, no entanto, não devemos apressadamente concluir que Nietzsche tomou de imediato para si as reflexões de Dühring, uma vez que estas anotações expressam os pensamentos desse último, não precisamente as concordâncias e discordâncias do primeiro. Seria equivalente a pressupormos que Nietzsche, nesse período, entenderia o ressentimento como Dühring o entende, simplesmente porque anotou suas considerações a esse respeito no anexo de seu livro. Trata-se, portanto, mais de apresentar o contato teórico que Nietzsche teve do que exatamente insinuar que ele desde então começou a defender tais argumentos, embora seja plenamente possível relacionar a futura postura de Nietzsche diante do suicídio com as considerações de Dühring.

³³ Fragmento Póstumo 16 [6] de 1876; KGW 4.2, p. 384.

³⁴ Fragmento Póstumo 18 [8] de setembro de 1876; KGW 4.2, p. 412.

2. Viagem a Sorrento: condições e reflexões

Ao menos desde abril de 1875, o estado de saúde de Nietzsche piora expressivamente. Sob ameaças de desistir de sua docência, Nietzsche convence sua mãe a deixar sua irmã, Elisabeth Nietzsche, viajar até a Basileia para cuidar dele³⁵. Assim, durante todo o restante do ano, Nietzsche se preocupa com sua saúde, buscando médicos, tomando medicamentos e adotando severas dietas que, entretanto, não tiveram qualquer resultado duradouro. No começo de 1876, devido à sua débil saúde, Nietzsche pede à secretaria de educação para que ele tenha menos aulas no *Pädagogium*, indica um substituto para seu cargo e desiste de suas preleções já planejadas³⁶. Em maio, ele faz o pedido de um ano de licença da universidade, que é aceito para ser iniciado no mês de outubro do mesmo ano. Nesse ínterim, porém, Nietzsche não ficou em pleno repouso: ele ainda consegue publicar sua *Quarta Extemporânea*, em que defende Wagner e seu empreendimento, e participar do evento wagneriano tão aguardado por ele em Bayreuth, com o qual, no entanto, ele se frustra completamente. Acrescenta-se, assim, à sua debilidade física, uma grande frustração espiritual. Com o retorno de sua viagem, não era mais apenas de suas dores, mas também de seu rompimento espiritual com Wagner, que Nietzsche buscava refúgio. É assim que se dá início, em outubro, a hospedagem de quase meio ano na *pension allemande*, localizada na Vila Rubinacci da cidade de Sorrento, na Itália, compartilhada por Nietzsche, Malwida von Meysenbug, Albert Brenner e Paul Rée.

Em Sorrento, a condição de Nietzsche era muito instável: suas melhorias eram quase que imediatamente seguidas de pioras. Em acréscimo, os abalos espirituais não cessaram: Nietzsche teve o último encontro com Richard Wagner e Cosima Wagner, o que o deixou bastante abalado. O fim de sua amizade, no entanto, não marcava definitivamente apenas um rompimento com Wagner, mas também com seu antigo mestre Schopenhauer. Sem a metafísica do artista de *O Nascimento da Tragédia*, sem o novo consolo que Wagner traria, Nietzsche se encontra num momento de rever suas bases conceituais e de encontrar uma nova maneira de encarar a vida. Em acréscimo a isso, Nietzsche recebe a triste notícia das mortes de seu colega Franz Dorotheus Gerlach, de sua avó Wilhelmine Oehler, e de seu querido professor Friedrich Ritschl³⁷. Em tais circunstâncias, não nos surpreende que Nietzsche tenha refletido bastante acerca da morte. Em meio aos rascunhos de Nietzsche, D'Iorio destaca as seguintes palavras de Spinoza: “O homem livre em nada pensa menos do que na morte, e seu saber não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida”³⁸. Ao lado da morte, no entanto, também devemos abrir um espaço para o suicídio — não apenas devido à sua débil saúde e aos fragmentos do período, como veremos, mas também pelo contato com a obra *A Filosofia*

³⁵ JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume I: infância, juventude, os anos em Basileia*, p. 483.

³⁶ Ibidem, p. 495.

³⁷ Ibidem, p. 586.

³⁸ D'IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*, p. 15.

da Redenção, de Philip Mainländer³⁹, para o qual o suicídio, quando exercido conscientemente através do conhecimento da essência do mundo, seria apenas um meio “de realizar completa e conscientemente aquela finalidade, o nada absoluto para o qual no fim das contas o mundo inevitavelmente aponta”⁴⁰.

É nestas circunstâncias que Nietzsche faz duas anotações bastante próximas, embora com algumas nuances, defendendo tanto uma aceitação da morte quanto uma espécie de fatalismo. “De duas sensações ruins a filosofia pode gradualmente se libertar: primeiro, do temor do leito de morte, porque nada aí se deve temer, segundo, do arrependimento e do tormento da consciência do ato, porque cada ato era completamente inevitável”⁴¹. Para tanto, Nietzsche se volta contra o desconforto (*Unmuth*) sobre um ato, pois, em sua concepção, é ele que, ao acusar alguém pelo ato, promove a responsabilidade pela ação. “Porque existe desconforto, deve existir responsabilidade, portanto uma liberdade em algum lugar: assim Schopenhauer veio com o conceito de liberdade inteligível”. Mas como “o fato do desconforto não prova a racionalidade racional desse desconforto”, Nietzsche se opõe a Schopenhauer e reflete sobre a possibilidade de se desabituar do desconforto. Afinal, seria preciso, como “atitude filosófica”, um “fatalismo frio” em relação a tudo o que passou, para que a filosofia se libertasse daquelas duas sensações ruins.

No entanto, caso não houvesse desconforto, como consequência de uma “ação ruim torpe”, a atitude fria em relação ao passado “também teria arrancado o prazer no que foi feito”, pois “o agir dos homens é determinado pela antecipação do desprazer ou prazer a se adquirir”, sem a qual nenhuma sensação o deteria na ação ruim nem o conduziria ao ato bom. “Ele se tornaria em vista do que há de vir tão frio quanto em vista do que passou”. Assim, a mesma atitude filosófica que nos libertaria do medo da morte e do arrependimento e do tormento da consciência acarretaria ao menos duas graves consequências: com ela, “a moral teria retrocedido a uma doutrina utilitária” e seria preferível o suicídio⁴². Em outras palavras, sem a (falsa) ideia de liberdade e de responsabilidade poderia decorrer o suicídio. E por isso, segundo Nietzsche, é tão valorizado que a vida, como um todo, tenha efeitos da sensação (prazer ou desprazer). O que impede uma crítica ao conceito de liberdade, o que impede a adoção de uma nova postura filosófica, é precisamente suas consequências: “teme-se enfraquecer a crença no valor da vida e encorajar o prazer no suicídio”. “A vontade de vida se defende contra os desfechos da razão e tenta turvá-los: por isso a importância que se dá aos últimos instantes de vida no leito de morte como se aí ainda houvesse algo a se temer ou a esperar”.

Nietzsche não pode mais, no entanto, voltar atrás e prestar novamente homenagens a Schopenhauer. Perante essa nova atitude filosófica, ele não critica o suicida, mas a ética filosófica que, sem razão, se contrapõe à supressão (*Aufhebung*) da liberdade e da responsabilidade, pois, ao seu ver, “a filosofia não tem de se atentar

³⁹ Mainländer é citado não apenas na lista de livros que Nietzsche faz para Cosima Wagner (Carta de 21/23 de maio de 1876 a Cosima Wagner; KGB 2.5, p. 159-60), mas também indicado como autor do próximo livro a ser lido para Overbeck (Carta de 6 de dezembro de 1876 a Franz Overbeck; KGB 2.5, p. 202).

⁴⁰ RAMOS, Flamarion C. *O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer*, p. 42.

⁴¹ Fragmento Póstumo 19 [39] do outubro/dezembro de 1876; KGW 4.2, p. 435-436.

⁴² Fragmento Póstumo 20 [2] do inverno de 1876-1877; KGW 4.2, p. 456-457.

completamente nas consequências da verdade, mas apenas *nela mesma*"⁴³. Em outras palavras, uma ética filosófica, que descobriu a falsidade da liberdade e da responsabilidade, não poderia continuar se pautando em tais conceitos, receando as consequências da verdade que descobriu, pois é precisamente com a verdade que ela está comprometida, e não com as consequências de sua descoberta. Não nos surpreende, portanto, que Nietzsche retome isso em outras anotações do período: "A ética de toda religião pessimista consiste em subterfúgios diante do suicídio"⁴⁴; "Há apenas bases contra o suicídio individualmente. Forte medicina. Bases morais absolutamente não"⁴⁵; "Os filósofos acham ter comprovado a *vontade de vida*, a saber, por eles verem o horrível ou o inútil da vida e por não agarrarem o suicídio — mas a *descrição* deles da vida poderia ser *falsa!* — "⁴⁶. Assim, vemos em formação uma postura negativa menos em relação ao suicídio e mais em relação àqueles que se refugiam do suicídio através de uma deformação da realidade. Se pensarmos em sua própria condição, a problemática não giraria mais em torno de como evitar o suicídio, mas de se, nas atuais circunstâncias, seria adequado evitá-lo⁴⁷.

Com a saída de Rée e de Brenner da *pension allemande* em abril de 1877, Nietzsche decidiu antecipar o fim de sua estadia, deixando-a logo no começo de maio, retornando ao norte, porém, "com suas dores oculares e de cabeça, com a angústia de ter de retomar o ensino na Basileia e a impaciência por poder se consagrar à sua vocação filosófica"⁴⁸. No dia 13 de maio, descobrimos por meio de uma carta a von Meysenbug o estado quase suicida em que Nietzsche se encontrava durante uma viagem de navio:

em suma, hoje estou novamente na disposição de espírito do "alegre aleijado", ao passo que no navio eu tinha pensamentos mais sombrios e, referente ao suicídio, ficava em dúvida apenas de onde o mar era mais profundo, para não ser imediatamente repescado e ainda ter de pagar como agradecimento aos meus salvadores uma pavorosa quantidade de ouro⁴⁹.

Em Gênova, segundo D'Iorio, Nietzsche anota em sua caderneta "palavras mais sombrias" do que aquelas contidas na carta enviada a sua amiga: "Anseio pela morte, como aquele que, tendo enjoo marítimo e vendo às primeiras horas da madrugada as luzes do porto, sente anseio pela terra". Mas não nos chama a atenção apenas que Nietzsche deseja a morte, vale também destacar que lhe acompanham as reflexões decorrentes de seu rompimento com seus antigos mestres. Eis outra anotação destacada por D'Iorio: "Som de sino ao anoitecer em Gênova — melancólico, pavoroso, infantil.

⁴³ Fragmento Póstumo 19 [39] do outubro/dezembro de 1876; KGW 4.2, p. 436 e Fragmento Póstumo 20 [2] do inverno de 1876-1877; KGW 4.2, p. 457.

⁴⁴ Fragmento Póstumo 19 [41] do outubro/dezembro de 1876; KGW 4.2, p. 436.

⁴⁵ Fragmento Póstumo 21 [24] do fim de 1876/verão de 1877; KGW 4.2, p. 466.

⁴⁶ Fragmento Póstumo 23 [89] do fim de 1876/verão de 1877; KGW 4.2, p. 531.

⁴⁷ A título de completude, até o fim da viagem Nietzsche volta a colocar o "suicídio" em meio a outros temas de seu interesse (Fragmento Póstumo 19 [72] do outubro/dezembro de 1876; KGW 4.2, p. 443 e Fragmento Póstumo 19 [86] do outubro/dezembro de 1876; KGW 4.2, p. 446) e o relaciona de maneira breve ao autodesprezo: "A vaidade acompanha o autodesprezo — o valor mais elevado do suicídio" (Fragmento Póstumo 21 [5] do fim de 1876/verão de 1877; KGW 4.2, p. 465).

⁴⁸ D'IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*, p. 126.

⁴⁹ Carta de 13 de maio de 1877 a Malwida von Meysenbug; KGB 2.5, p. 235-238.

Platão: nada do que é mortal é digno de grande seriedade”⁵⁰. No lugar da metafísica do artista, floresce em Nietzsche um mundo meramente “demasiado humano”. Nessas circunstâncias, não seria inadequado considerar que Nietzsche se encontrava num ponto muito próximo daquele que desde o início de seu cargo como professor lhe chamava a atenção, a saber, o do “pessimismo prático”.

Após o término de sua viagem, Nietzsche retorna à Basileia, onde repassa suas anotações acima e escreve dois aforismos intitulados, respectivamente, *Desejo de morte* (*Sehnsucht nach dem Tode*) e *Tudo o que é humano* (*Alles Menschliches insgesamt*)⁵¹. Não apenas pelo sofrimento vivenciado, portanto, mas também pelas conclusões alcançadas, Nietzsche poderia ter posto fim a sua vida. No entanto, ele não apenas denega seu anseio suicida, como também formula, a partir de um mundo sem sentido, demasiado humano, uma maneira de viver que não presta homenagens ao pessimismo prático, mas que, pelo contrário, nos lança a uma filosofia vindoura. Na versão final de *Humano Demasiado Humano*, o aforismo sobre suicídio some e o outro é reformulado ainda algumas vezes e passa a ser intitulado *No entanto (Trotzdem)*. Na leitura de D'Iorio:

Em vez de limitar-se a experimentar profundamente e a exprimir toda a angústia da depreciação do mundo, do erro, da morte, a angústia da condição humana ante a visão da eternidade temporal tal como havia sido imaginado por Platão, pelo cristianismo e através deles, por toda a tradição filosófica ocidental, Nietzsche destaca agora o desafio. Ele acrescenta um *trotzdem*: nada tem valor, tudo é vazio, e no entanto... Destacar o desafio significa também renunciar ao suicídio, e isso explica por que a gênese do aforismo sobre a nostalgia da morte se interrompeu nesse momento preciso⁵².

Por fim, esse aforismo, intitulado agora como *Epílogo*, colocado na última parte do livro e concluído em dois travessões, é antecedido por dez outros aforismos, acrescentados somente na correção das provas, e, no último instante, é invertido de posição com o aforismo 628, perdendo sua posição final e sendo intitulado como *Seriedade no Jogo (Ernst im Spiele)*. Tais mudanças teriam sido feitas, segundo D'Iorio, porque Nietzsche poderia assim dar “um caráter mais afirmativo ao final do livro” e terminá-lo “com a imagem do sino do meio-dia em vez daquela do anoitecer”⁵³.

3. Os “suicídios” em *Humano*: novas perspectivas

Embora em *Humano* já não seja mais o “pessimismo prático” o que ganha centralidade em relação à temática do “suicídio”, ainda podemos ver alguns de seus ecos, dando continuidade às reflexões de Nietzsche em Sorrento. No aforismo 33, Nietzsche retoma a necessidade de falsificação da vida: se o homem “vê, em tudo o que faz, a ausência de meta última dos homens, seu próprio atuar assume a seus olhos caráter

⁵⁰ D'IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*, p. 136.

⁵¹ Ibidem, p. 154-5. Cabe ressaltar que *Sehnsucht* poderia ser também traduzido, num sentido mais forte, por “anseio” ou mesmo por “nostalgia”, como aparecerá no final da próxima citação longa de D'Ioro, conforme a tradução de Joana Angélica d'Avila Melo.

⁵² Ibidem, p. 156.

⁵³ Ibidem, p. 159.

de desperdício” e, uma vez que apenas o poeta consegue se consolar deste sentimento, deve-se manter uma “impureza do pensar” para que se suporte viver⁵⁴. Mas, então, questiona Nietzsche no próximo aforismo, “se poderia permanecer consciente na inverdade? Ou, caso se *deva* fazê-lo, não se deveria preferir a morte?”⁵⁵. Trata-se novamente de pensar as consequências das verdades alcançadas. A questão não é tão simples, no entanto. O efeito posterior do conhecimento não decorre determinada e imediatamente do próprio conhecimento, pois esse só admite como motivos o proveitoso e o nocivo, o prazer e o desprazer, sendo esses determinados essencialmente por nossa inclinação, aversão e suas mediações injustas⁵⁶. Em outras palavras, entre o conhecimento e seu efeito há um elemento de mediação: o *temperamento* individual. Não se deve entender, com isso, no entanto, que tudo depende da autonomia do indivíduo. Como Nietzsche anotou previamente, ele se contrapõe, no aforismo 39, ao conceito de liberdade inteligível de Schopenhauer. Embora tenhamos sucessivamente tornado o homem “responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser”, descobrimos que ele não pode ser responsável por nada, “na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se concretiza a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes”⁵⁷. Conseguir ou não conseguir viver consciente da inverdade, portanto, não é uma questão de escolha, mas de temperamento. É precisamente essa ênfase na força espiritual que distingue as considerações de Nietzsche sobre o suicídio em *Humano* e em *O Nascimento da Tragédia*, segundo Stellino⁵⁸. Do contato com a ausência de sentido da vida não precisaria decorrer necessariamente um pessimismo prático; há margem para desencadear um novo estilo de vida, em que não é mais preciso, na tentativa de impedir o suicídio, conservar a vida a todo custo.

Assim, nos deparamos tanto no primeiro quanto no segundo tomo de *Humano* com uma defesa de certo tipo de suicídio em contraposição à tentativa de sempre impedi-lo, empregada sobretudo pelas religiões⁵⁹. No aforismo 80 de *Humano*⁶⁰, Nietzsche se

⁵⁴ *Menschliches, Allzumenschliches: Erster Band* (KGW 4.2), §33, p. 48-49.

⁵⁵ *Ibidem*, §34 p. 49-50.

⁵⁶ *Ibidem*, §34 p. 50-51.

⁵⁷ *Ibidem*, §39, p. 61-62.

⁵⁸ STELLINO, Paolo. *Philosophical Perspectives on Suicide*, p. 163.

⁵⁹ Um tanto quanto inadeguado seria negligenciar a base estoica de Nietzsche presente desde Pforta, uma vez que “uma das coisas que Nietzsche e os estoicos têm em comum é que eles apresentam as duas defesas mais entusiásticas do suicídio na história da filosofia”, como bem apontam e desenvolvem a temática Faustino e Stellino (FAUSTINO, Marta; STELLINO, Paolo. *Leaving Life at the Right Time: The Stoics and Nietzsche on Voluntary Death*, p. 472).

⁶⁰ Há outras passagens em que a temática do suicídio é abordada que, no entanto, são menos centrais para o argumento que Nietzsche há de desenvolver com o passar dos anos do que essa passagem em específico. No aforismo 61, Nietzsche cita o suicídio de Ajax e de Otelo e comenta, referindo-se sobretudo a Ajax, que se ele “tivesse deixado o sentimento esfriar por um dia apenas, seu suicídio já não lhe teria parecido necessário”, mas “o trágico na vida de grandes homens está, frequentemente, [...] na sua incapacidade de adiar por um ou dois anos a sua obra” (*Menschliches, Allzumenschliches: Erster Band*, §61; KGW 4.2). Aqui, como anota Nietzsche em 1877, o suicídio satisfaz precisamente “o superexcitado sentimento de honra” (Fragmento Póstumo 22 [60] da primavera/verão de 1877; KGW 4.2, p. 485). É a partir dessa mesma anotação que Nietzsche centra o final do aforismo no caso do duelo. Nele, ambos os duelistas devem não poder esperar: a vida de um deve significar a imediata morte do outro. “Em tal caso, esperar significaria sofrer por muito tempo ainda o horrendo martírio da honra ferida, diante de quem a feriu; o que pode constituir mais sofrimento do que o que vale a própria vida” (*Menschliches, Allzumenschliches: Erster Band*, §61; KGW 4.2). No aforismo 88, Nietzsche reflete sobre a crueldade da vida: “Há um direito segundo o qual podemos tirar

questiona se seria mais louvável para o homem envelhecido que sente a redução de suas forças cometer suicídio, tal como recomendariam certos gregos e romanos, ou esperar pela morte, tal como recomendariam as religiões. Considerando o primeiro caso como racional, Nietzsche não apenas defende o suicídio como fruto de um processo de reflexão para tais casos, mas também critica a falsa insinuação das religiões de que, por se oporem ao suicídio, seriam enamoradas da vida⁶¹. Em certo sentido, essa mesma temática, de maneira ainda mais elaborada, reaparece no aforismo 185 de *O Andarilho e sua Sombra*⁶². Nesse aforismo, que já recebe muito mais atenção pelos pesquisadores⁶³, Nietzsche se concentra, sobretudo, em realizar uma crítica à perspectiva cristã do suicídio. Considerando a morte natural, involuntária, como suicídio da natureza, que fora da maneira religiosa de pensar não vale nenhuma glorificação, Nietzsche se posiciona ao lado da morte racional, pertencente à moral do futuro e realizada quando se conclui sua obra (tarefa)⁶⁴. Resgatando algumas de suas antigas anotações e dando continuidade àquelas de sua viagem a Sorrento, Nietzsche não deixa de se opor ao pessimismo prático, mas, junto à possibilidade de viver num mundo demasiado humano, adota uma nova postura diante do suicídio: muito mais preferível do que conservar a vida a todo custo, mantendo um pensamento inexato e receando as consequências de encarar a realidade, é poder racionalmente pôr fim à própria vida quando se finaliza sua tarefa, quando não se tem mais motivos e condições para se prender à vida. Através das próprias experiências e reflexões durante a viagem a Sorrento, Nietzsche contrapõe ao pessimismo prático não o aguardar a morte natural, mas o saber oportunamente dispor de sua morte.

Considerações Finais

Embora em suas anotações Nietzsche tenha refletido sobre o suicídio sob outras perspectivas para além do campo estético e em relação à antiguidade grega, sua atenção

a vida de um homem, mas nenhum direito que nos permita lhe tirar a morte: isso é pura crueldade" (*Menschliches, Allzumenschliches: Erster Band*, §80; KGW 4.2). Por fim, no aforismo 322, Nietzsche põe sua ênfase nos familiares que ficam: "Os familiares de uma suicida não lhe perdoam não ter ficado vivo em consideração ao nome da família" (*Menschliches, Allzumenschliches: Erster Band*, §322; KGW 4.2).

⁶¹ *Menschliches, Allzumenschliches: Erster Band* (KGW 4.2), 1967, 80.

⁶² Assim como no primeiro tomo, no segundo também há outros aforismos em que a temática do "suicídio" aparece, os quais, embora sejam interessantes, abrem margem para outras questões que fogem do escopo deste artigo: trata-se dos aforismos 33 e 94 de *Opiniões e Sentenças Diversas* (*Menschliches, Allzumenschliches: Zweiter Band* (KGW 4.3), "Vermischte Meinungen und Sprüche", §§33 e 94, p. 31-32 e p. 50). No aforismo 33, o suicídio aparece relacionado à temática do livre-arbítrio, com o qual "pode acusar, condenar, expiar e pagar" e considerar a história universal como "culpa, autocondenação, suicídio". Já no aforismo 94, Nietzsche defende que a morte de Sócrates e de Cristo, os dois maiores assassinatos legais da história do mundo, teriam sido "suicídios mascarados e bem mascarados". Em ambos os casos, "a pessoa *quis morrer*", mas, ao invés de suicidar-se diretamente, "fez com que a mão da injustiça humana lhe introduzisse a espada no peito". A figura de Sócrates e de Jesus são aqui centrais, pois "[n]a história da cultura europeia a concepção metafísica da morte se enraíza em parte na filosofia grega, em parte na religião cristã", cuja paradigmática maneira de morrer "Nietzsche quer sobretudo combater e tirar o crédito" (JUHÁSZ, Anikó; CSEJTEI, Dezsö. *Überlegungen zu Nietzsches Todesverständnis*, p. 296).

⁶³ Conferir SOMMER, Andreas. *Das Sterben denken. Zur Möglichkeit einer ars moriendi nach Nietzsche und Elias*; WIENAND, Isabelle; et al. *How Should One Die? Nietzsche's Contribution to the Issue of Suicide in Medical Ethics*; STELLINO, Paolo. *Philosophical Perspectives on Suicide*.

⁶⁴ *Menschliches, Allzumenschliches: Zweiter Band* (KGW 4.3), "Der Wanderer und sein Schatten", §185.

se volta, em suas obras publicadas e em seus escritos póstumos até sua licença da universidade, sobretudo à noção de pessimismo prático, contra o qual, para conservar sua existência, o homem teve de se munir com alguma arma artística: o mundo olímpico, a tragédia ou a ciência. Em meio às complicações de sua saúde e às novas reflexões em que se encontrava durante a viagem a Sorrento, a perspectiva de Nietzsche quanto ao suicídio sofre algumas alterações: em vez de concentrar sua atenção em como o teórico alexandrino, temendo o pessimismo prático, refugia-se desesperadamente no trabalho incessante, Nietzsche questiona se de fato esse movimento de refúgio seria preferível ao suicídio. Diante de um mundo demasiado humano, em que o temperamento individual, não a liberdade, define a (im)possibilidade de viver consciente da inverdade em que se coloca a vida a fim de suportá-la, a questão não é mais de como evitar o suicídio enquanto pessimismo prático, mas de, na contramão de uma tentativa de conservar a vida a todo custo, aprender a dispor oportunamente da própria morte. Foi quando Nietzsche esteve mais próximo do suicídio que ele não apenas o confrontou com uma nova postura, mas o fez de tal maneira que, em vez de simplesmente promover um desesperado apego à vida como reação, nos lançou a uma filosofia da manhã, na qual há espaço para que o suicídio expresse não mais negação, mas afirmação da vida.

Referências Bibliográficas

- D'IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- FAUSTINO, Marta; STELLINO, Paolo. Leaving Life at the Right Time: The Stoics and Nietzsche on Voluntary Death. In: *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, v. 26, n.1, p. 89-107, 2021.
- NIETZSCHE, F. W. Briefe von Friedrich Nietzsche September 1864 – April 1869. In: *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe (KGB)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Zweite Abteilung, fünfter Band (1.2). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975.
- NIETZSCHE, F. W. Briefe von Friedrich Nietzsche Januar 1875 - Dezember 1879. In: *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe (KGB)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Zweite Abteilung, fünfter Band (2.5). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980.
- NIETZSCHE, F. W. Die Geburt der Tragödie. In: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, erster Band (3.1). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1972.
- NIETZSCHE, F. W. Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. In: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, zweiter Band (3.2). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1973.
- NIETZSCHE, F. W. Menschliches, Allzumenschliches. Erster Band. In: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino

- Montinari. Vierte Abteilung, zweiter Band (4.2). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1967.
- NIETZSCHE, F. W. Menschliches, Allzumenschliches. Zweiter Band. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Vierte Abteilung, dritter Band (4.3). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1967.
- NIETZSCHE, F. W. Nachgelassene Fragmente, 1876 bis Winter 1877-1878. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Vierte Abteilung, zweiter Band (4.2). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1967.
- NIETZSCHE, F. W. Nachgelassene Fragmente Anfang 1875 - Frühling 1876. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Vierte Abteilung, erster Band (4.1). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1967.
- NIETZSCHE, F. W. Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 - Ende 1874. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, dritter Band (3.4). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1978.
- NIETZSCHE, F. W. Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 - Herbst 1872. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, dritter Band (3.3). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1978.
- NIETZSCHE, F. W. Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, zweiter Band (3.2). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1973.
- NIETZSCHE, F. W. Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, zweiter Band (3.2). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1973.
- NIETZSCHE, F. W. Unzeitgemäße Betrachtungen I: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, erster Band (3.1). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1972.
- NIETZSCHE, F. W. Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, erster Band (3.1). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1972.
- NIETZSCHE, F. W. Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, erster Band (3.1). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1972.
- NIETZSCHE, F. W. Unzeitgemäße Betrachtungen IV: Richard Wagner in Bayreuth. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio

- Colli und Mazzino Montinari. *Vierte Abteilung, erster Band (4.1)*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1967.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume I: infância, juventude, os anos em Basileia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- JUHÁSZ, Anikó; CSEJTEI, Dezsö. "Überlegungen zu Nietzsches Todesverständnis". In: *Nietzschesforschung (Band 12): Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche*. Berlin: Akademie Verlag, 2005.
- RAMOS, Flamarion C. "O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer". In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 10, p. 35 - 50, 2007.
- SOMMER, Andreas Urs. "Das Sterben denken. Zur Möglichkeit einer *ars moriendi* nach Nietzsche und Elias". In: *Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses: Friedrich Nietzsche und Norbert Elias*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, p. 159-174, 2010.
- SELLINO, Paolo. *Philosophical Perspectives on Suicide*. Cham, Suíça: Palgrave Macmillan, 2020.
- WIENAND, Isabelle *et al.* "How Should One Die? Nietzsche's Contribution to the Issue of Suicide in Medical Ethics". In: *Contemporary Debates in Bioethics*. Emilian Mihailov, Tenzin Wangmo, Victoria Federiuc, Bernice Elger (Eds). Berlin, Sciendo, p. 160-168, 2018.

Recebido / Received: 06/06/2025

Aprovado / Approved: 23/06/2025



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.63393>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

A individuação spinozista: à luz das noções de intensidade, relação e parte extensiva

The spinozist individuation: in light of the notions of intensity, relation, and extensive part

Arion Keller  

Doutorando em Filosofia pela PUC-PR, Curitiba, PR, Brasil.

Contato: arionkeller@gmail.com

Resumo: No presente trabalho, tentaremos solucionar o problema da individuação dos modos finitos, tal como ele se apresenta na filosofia de Spinoza. Para tal, nos valeremos da interpretação deleuzeana, sobretudo de três elementos que Deleuze define como constituintes da realidade modal: a essência intensiva do modo finito, a relação eterna característica da essência deste modo finito, as partes extensivas que atualizam a essência na duração. Partiremos das leituras panteístas de Spinoza como contraponto, para então deduzirmos estes três elementos fundamentais que, de certa maneira, superam a visão panteísta da filosofia spinozista.

Palavras-chave: Spinoza. Deleuze. Individuação. Substância. Modos Finitos.

Abstract: In this work, we aim to address the problem of the individuation of finite modes as it appears in Spinoza's philosophy. To accomplish this, we draw on Deleuze's interpretation, particularly focusing on three elements he identifies as constitutive of modal reality: the intensive essence of the finite mode, the eternal relation characteristic of this mode's essence, and the extensive parts that actualize the essence in duration. We begin with pantheist readings of Spinoza as a point of contrast, and then move on to deduce these three fundamental elements, which, in a certain sense, go beyond the pantheist view of Spinoza's philosophy.

Keywords: Spinoza. Deleuze. Individuation. Substance. Finite Modes.

Introdução

O marco interpretativo do spinozismo tem sua inauguração com o verbete *Spinoza*, do *Dicionário Histórico e Crítico*, publicado pelo historiador e polemista Pierre Bayle em 1697 e aumentado em 1702. Este texto “expõe o mal-estar causado pela filosofia de Espinosa. [...] Nele consolida-se a imagem do perigo espinosista, isto é, de uma razão que não conhece limites, cuja *hýbris* a faz descambar no paradoxo e na incoerência”¹. Deste verbete, cujo sucesso pedagógico é gigantesco, influenciando praticamente todos os leitores de Spinoza dos séculos XVII ao XX², surge uma leitura mais distintamente marcante de sua ontologia: a leitura panteísta, que terá desdobramentos fundamentais desde as próprias opiniões de Bayle até, por exemplo, o *Pantheismusstreit* protagonizado posteriormente por Jacobi, ou mesmo o hegelianismo francês contemporâneo, através do sucesso pedagógico dos cursos de Kojève.

Exemplarmente, Bayle, Jacobi, Hegel ou Kojève, por vias distintas, duvidam da consistência lógica e ontológica de uma filosofia que afirma a unicidade substancial, isto é, de que há somente uma substância absolutamente infinita, e que todos os indivíduos e seres finitos seriam meros “modos”, modificações parciais desta mesma substância, chamada de Deus por Spinoza. Esta tese, considerada a “mais monstruosa que se pode imaginar, a mais absurda e a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes de nosso espírito”³, confundiria o ser de Deus com o ser das criaturas. Panteísmo.

Contudo, o que parece absurda é justamente a consolidação de uma leitura de viés panteísta de Spinoza para o seu leitor mais atento. Desde o *Tratado da Emenda do Intelecto*⁴, o filósofo é muito claro sobre aquilo que afeta a mente: coisas singulares. A busca, do *Tratado da Emenda à Ética*, é sempre em direção às coisas singulares, de seu conhecimento adequado. Além disso, as duas pontas do conhecimento: a imaginação e o intelecto, conhecem apenas coisas singulares; a primeira, de modo incompleto, mutilado e fortuito; o segundo, de modo adequado segundo essa coisa necessariamente é *em Deus*. Não obstante, Spinoza se esforça desde a primeira página da *Ética* por não confundir as realidades da substância e dos modos: “tudo o que é, ou é em si ou em outro”⁵. No entanto, a acusação geral que perseguimos é de que Spinoza não somente ignora, como também não demonstra efetivamente a realidade modal, singular. Acusação muito bem resumida por uma passagem central de Hegel na *Encyclopédia*:

¹ CHAUI, Marilena, *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa v. 1 Imanência*, p. 281.

² “[do verbete] vem a imagem do Espinosa cabalista, que Wachter e Leibniz iriam explorar; a do oriental, que, primeiro, Malebranche e Leibniz e, depois, Hegel não cessariam de enfatizar, vindo a ser retomado por intérpretes nossos contemporâneos; a do materialista, que iria receber a boa acolhida dos ilustrados franceses, a repulsa dos idealistas alemães e o interesse de Feuerbach, Marx e Engels, passando aos marxistas, até chegar a nossos dias; a do místico entusiasta, que repugnaria Kant, mas iria apaixonar os românticos; a do herdeiro de Scot, que será desenvolvida por nossos contemporâneos [Deleuze]” (Ibidem).

³ BAYLE, Pierre. *Escritos sobre Spinoza y el Spinozismo*, p. 38.

⁴ SPINOZA, Baruch. *Tratado da Emenda do Intelecto*, §§ 81-83, p. 78-9.

⁵ SPINOZA, Baruch. *Ética*, I, ax. Com relação aos textos de Spinoza, citaremos doravante a abreviação do referido texto em latim (“E” para a *Ética* e “Ep.” para as Cartas), seguido da referência ao livro, proposição, demonstração etc., no caso da *Ética*; da referida Carta e página da edição consultada, no caso das Cartas. A edição da Abril Cultural possui tradução feita por Marilena Chaui para as Cartas 12 e 35. Quanto às outras cartas, utilizamos a edição da Ed. Perspectiva. Houve cotejamento com as traduções espanholas das Cartas.

A denúncia de ateísmo feita à filosofia de Spinoza[...], resume-se a que, nela, o princípio da diferença ou da finitude não obtém seu direito; e assim, como segundo essa filosofia não há propriamente mundo absolutamente nenhum, no sentido de um essente positivo, tal sistema não devia se designar como ateísmo, mas antes, inversamente, como *acosmismo*. Daí resulta também o que se deve pensar sobre a denúncia de panteísmo. *Entendendo por panteísmo, como sucede com frequência, uma doutrina que considera as coisas finitas e o complexo destas como sendo Deus, não se pode deixar de declarar o spinozismo inocente dessa denúncia* pois, segundo ele, não compete nenhuma verdade, absolutamente, às coisas finitas ou ao mundo em geral; *todavia essa filosofia é sem dúvida panteísta, justamente por causa de seu acosmismo*⁶

Hegel apresenta nesse trecho sua compreensão do sistema de Spinoza e sua tomada de posição frente a ele no debate da época. E ela é marcante: o panteísmo em sua face spinozista é um acosmismo, pois só há Deus sem coisas finitas. Essa é a tese central. Em outras palavras, o panteísmo, se levado às últimas consequências, desagua num acosmismo, ou seja, em um “mundo sem mundo”, realidade sem “cosmo”, ontologia em que apenas Deus possui realidade enquanto os indivíduos são meros epifenômenos.

Podemos alimentar ainda mais esse debate citando um outro filósofo, do qual nutrimos grande simpatia, que compartilha quase que integralmente dessa *lição hegeliana*⁷ do spinozismo: trata-se de Gilbert Simondon, o grande pensador contemporâneo da individuação. Simondon, em sua célebre *L'Individuation* (1958), reproduz a mesma estrutura discursiva hegeliana ao tratar de Spinoza:

Um monismo substancialista como o de Spinoza choca-se contra uma grande dificuldade quando se trata de dar conta do ser individual. [...] Essa dificuldade é apenas mais aparente em Spinoza porque ele aceita até o fim as consequências do substancialismo e recusa-se a colocar uma gênese da substância sob forma de constituição das noções individuais completas, isto é, das essências substancialias, no início do devir. O ser substancial dificilmente pode devir porque o ser substancial está resolvido de antemão; ele é sempre o ser absolutamente monofasado, pois ele consiste em si mesmo; o fato de ser em si e por si é também o fato de ser coerente consigo mesmo, de não poder opor-se a si mesmo. A substância é *una* porque é *estável*; ela é atual, e não está tensionada por potenciais. O que falta à substância, apesar da terminologia de

⁶ HEGEL, G. W. F. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – v.1 A Ciência da Lógica*, p. 281, itálicos nossos, tradução levemente modificada.

⁷ O texto de Macherey, *Hegel ou Spinoza* (1979), tem como pano de fundo essa problemática. Segundo ele: “Não se pode pensar em ler Spinoza hoje em dia sem pensar em Hegel, precisamente porque entre Spinoza e nós está Hegel, que se interpõe ou que intercede” cf. MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*, p. 23. No mesmo sentido, Gainza atualiza essa declaração: “Os traços do perfil de Spinoza desenhado por Hegel, podem ser reconhecidos nas alusões que, sobre o pensamento do holandês, fizeram diversos filósofos, e por isso podemos falar da existência de uma espécie de “marco instituído de interpretação”, cujos créditos autorais deveriam remeter-se, precisamente, ao grande idealista alemão”. Na sequência de seu texto, Gainza traz passagens de Merleau-Ponty e Adorno como exemplos de filósofos influenciados pela leitura hegeliana de Espinosa. Merleau-Ponty, ao considerar Spinoza um dos marcos do “intelectualismo”, e Adorno, ao criticar a compreensão de método spinozista, valendo-se do paralelismo, apresentam citações distorcidas e raciocínios influenciados, de fato, por Hegel. Daí, portanto, que Gainza possa parafrasear a passagem de Macherey nos seguintes termos: “Entre Espinosa e Merleau-Ponty, entre Espinosa e Adorno, está Hegel interpondo-se e interferindo” (cf. GAINZA, Mariana. *Espinosa – uma filosofia materialista do infinito positivo*, p. 51-7). Vamos um pouco adiante e colocamos nessa esteira, infelizmente, Simondon.

Spinoza, é ser natureza, ou ainda não ser ao mesmo tempo e indissoluvelmente naturada e naturante⁸

“A substância está de antemão colocada”. “Nunca tensionada a potenciais”. “Spinoza recusa-se a dar a gênese da constituição de noções individuais”. Todas estas são passagens que asseveram e reforçam uma postura acosmista para o spinozismo. E que demonstram, no fundo, um grande problema a ser resolvido pelos spinozistas: como dar conta, conceitualmente, do processo de individuação e de ontogênese das coisas singulares?⁹ Talvez por isso Deleuze afirme o seguinte:

Eis então meu sonho: que fique clara a concepção de individualidade tal como tentamos extrair da filosofia de Spinoza, porque, parece-me, [...] que é um dos elementos mais recentes no spinozismo. Esta maneira da qual o indivíduo como tal é levado, retomado, recolocado no Ser¹⁰

Devemos ir, então, em busca da demonstração da realidade modal, isto é, deveremos percorrer o processo conceitual de demonstração da essência, da existência e da dinâmica da realidade modal na filosofia spinozista. Para tal, seguiremos o rastro da tripla caracterização dos modos finitos assinalada por Deleuze: “as três dimensões são as partes extensivas exteriores umas às outras que me pertencem, as relações sob as quais essas partes me pertencem, e a essência como grau, *gradus* ou *modus*, a essência singular que se exprime nessas relações”¹¹.

* * *

Após Spinoza ter demonstrado, nas primeiras proposições da *Ética*, que Deus é o ente absolutamente infinito, o qual se exprime em infinitos atributos infinitos, cada um dos quais exprimindo uma qualidade infinita de ser (o pensamento, a extensão, ou outras infinitas qualidades que desconhecemos), seu foco se volta para os efeitos da potência divina, que age no mesmo sentido em que existe¹². Segundo o filósofo, tal é a lógica da produção do absoluto, apresentada na proposição 16 do primeiro livro da *Ética*:

⁸ SIMONDON, Gilbert. *A Individuação à luz das noções de forma e de informação*, p. 485-6.

⁹ Neste apanhado geral da recepção de Spinoza, poderíamos nos perguntar se a questão da individuação não constitui uma “aporia do espinosismo”, isto é, “podemos indagar se Espinosa *demonstra* efetivamente essa existência [das coisas singulares] ou se esta não introduz, afinal, uma aporia no sistema”. Segundo Chaui, todos estes pensadores citados “duvidaram de que fosse possível demonstrar a existência dos seres singulares”, pois, “uma filosofia que afirma a existência de uma única substância imanente a todos os seres do universo, que nada mais são que suas afecções ou seus modos, não tem como demonstrar que estes são reais” (CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*, v. 2 *Liberdade*, p. 51-2).

¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 207. A relação de Deleuze com Spinoza possui uma curva de influência cada vez maior. Aqui, usamos indistintamente os textos dos anos 60 e os posteriores cursos e textos dos anos 80, mas com a plena consciência de que a posição de Espinosa na obra de Deleuze se altera. Primeiramente como um continuador “metafísico” de Scot, ainda distante da grande revolução nietzscheana, para posteriormente convergir cada vez mais para a “grande identidade” Spinoza-Nietzsche, com desdobramentos práticos fundamentais muito mais claros em *Mil Platôs* (1980) e *Espinosa Filosofia Prática* (1981). Sobre estes importantíssimos deslocamentos e desdobramentos, cf. TOLEDO, Mariana. *A ontologia espinosista de Deleuze*, p. 465-6.

¹¹ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 240.

¹² E, I, prop. 25, esc.

Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito). *Demonstração*: [...] da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que realmente dela (isto é, da própria essência da coisa) seguem necessariamente, e tantas mais quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. Ora, como a natureza divina tem absolutamente atributos infinitos (*pela def. 6*), dos quais também cada um exprime uma essência infinita em seu gênero, logo, da necessidade dela devem seguir necessariamente infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)¹³.

Como bem percebeu Tschirnhaus¹⁴, esta parece ser a proposição nuclear da primeira parte da *Ética*. É, com efeito, a partir deste momento que Spinoza compromete-se com a produção divina. Para nós, esta proposição também parece central pois ela é prenhe de consequências. Em primeiro lugar, o filósofo afirma que da *necessidade* da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos. Isto significa, de início, que da natureza divina seguem-se infinitas coisas, isto é, Deus é natureza absoluta, gênese infinita de potência de ser. Além disso, como tudo o que é, é em Deus¹⁵, isto significa que tudo o que decorrer pela necessidade de sua essência, irá decorrer em seu interior, visto que fora de Deus nada pode ser ou existir: o que caracteriza as coisas como afecções ou modos substanciais. Em segundo lugar, Spinoza afirma a inteligibilidade integral da natureza, pois, de todos os infinitos modos que seguem da potência de Deus, isto é, as afecções dos atributos substanciais, haverá uma ideia correspondente. Em outras palavras, para cada essência formal em Deus, haverá na ideia de Deus uma essência objetiva. Tudo que não envolve contradição em sua definição, quer exista na duração, quer não exista, já existe contido nos atributos divinos.

Provado que da essência infinita de Deus seguem-se infinitos *modos*, isto é, de que toda coisa singular existente será uma modificação divina, Spinoza demonstra que Deus não será causa eficiente apenas de suas existências, mas também de suas essências¹⁶. O escólio desta proposição é imediatamente ligado à proposição 16, pois, uma vez que tudo o que é, é em Deus, tudo quanto for essência ou existência deverá seguir-se da potência infinita de Deus. Por isso, Deus será causa eficiente tanto de suas existências quanto de suas essências, e no mesmo sentido ou da mesma maneira que Deus causa a si mesmo, Deus causará todas as coisas, isto é, como *causa eficiente imanente*. Por isso o corolário: “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”¹⁷. Ora, isso significa, então, que o ser de Deus é constituinte tanto da essência quanto da existência dos modos e que estes não existem fora de Deus pois tudo o que existe, deve estar compreendido na ideia do ser infinito¹⁸.

¹³ E, I, prop. 16, dem.

¹⁴ Correspondência Completa e Vida (vol. 2), Ep. 82, p. 297-8.

¹⁵ E, I, prop. 15.

¹⁶ E, I, prop. 25.

¹⁷ E, I, prop. 25, cor.

¹⁸ E, I, prop. 16.

Porém, abre-se uma dificuldade: qual o estatuto da essência de modo? Pois, se tudo que é, é em razão de Deus, em que medida pode-se distinguir essência de Deus e de modo? Na *Ética* II, Spinoza assim define o que entende por essência:

Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, *que sem a coisa não pode ser nem ser concebido*¹⁹.

Essa definição implica uma série de inovações. Se lembarmos do exemplo dado por Spinoza no *Breve Tratado*, em que a junção de uma cabeça em um busto não acrescenta nada nem à essência da cabeça, nem à essência do busto, perceberemos do que ela se trata. A primeira parte da definição de essência, com efeito, é aceita por toda a tradição metafísica: “digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida”, ou seja, a essência é aquilo que faz com que a coisa seja. Se aceitássemos, porém, apenas esta primeira parte da definição de essência, então a leitura panteísta faria todo o sentido, uma vez que para Spinoza tudo o que é tem Deus como causa eficiente imanente absolutamente primeira. Então, para que as coisas sejam, Deus tem de ser: a essência de Deus se confundiria com a essência das coisas; a essência de Deus *pertenceria* à essência das coisas.

A cláusula da reciprocidade e reversibilidade entre essência e coisa, exigida pela definição de Spinoza, no entanto, inibe uma tal confusão. Vejamos novamente esta regra: “[...] e vice-versa, aquilo que sem a coisa não pode ser nem ser concebido”²⁰. Isto significa que, além de só existir a coisa se existir sua essência, também só existe tal essência se existir a coisa. Conclusão: *existem apenas essências de coisas reais*. Em outras palavras: “a essência não é um universal abstrato, uma *natura communis*, nem gênero ou espécie que se singularizam numa existência determinada, nem é um possível lógico à espera de passar à existência: é singular em si mesma e indissociável de sua própria existência”²¹. Esta inovação spinozista é central, pois é ela que permite a refutação da leitura panteísta de sua filosofia. A essência nunca é causa de sua existência ou da existência do modo que a corresponde. A causa da essência é sempre a potência do atributo divino, entendida enquanto causa eficiente imanente. Que o modo partilhe de uma parte da potência da substância, isso não significa que ele tenha a mesma essência que ela. A *participação modal* não implica *identidade essencial*: “Spinoza jamais confunde uma essência de modo e [...] de substância: minha potência continua sendo minha própria essência, a potência de Deus continua sendo sua própria essência, ao mesmo tempo em que minha potência é uma parte da potência de Deus”²².

¹⁹ E, II, def. 2, itálicos nossos.

²⁰ *Breve Tratado: de Deus, do homem e do seu bem-estar*, p. 66 ss. Retomando o exemplo: a essência da cabeça é uma, e a essência do busto é outra, ambas existindo singularmente. O fato de juntarmos a cabeça e o busto na escultura, faz com que tenhamos outra essência também singular, ou seja, uma outra modalidade ou grau de potência que não se confunde nem com a cabeça e nem com o busto, da qual ela é constituída.

²¹ CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Spinoza*. v. 2 *Liberdade*, p. 143, itálicos nossos.

²² DELEUZE, Gilles. *Spinoza e o Problema da Expressão*, pp. 99-100.

A causa desta confusão, então, poderíamos concluir, é de que “os críticos de Spinoza não tiveram o cuidado de se debruçar sobre o sentido dos verbos *pertencer* e *constituir*, decisivos para a compreensão da causalidade eficiente imanente da substância”²³. A essência da substância havia sido definida como sendo constituída de infinitos atributos infinitos, os quais exprimem uma certa essência (neste caso, qualidade) infinita em seu gênero, a qual por sua vez envolve existência necessária. Portanto, essência e existência de substância jamais se confundem com essência e existência de modo, mesmo que todo modo seja causado necessariamente pela potência do atributo substancial (forma comum a ambos). Nesse sentido, se esclarece a passagem spinozista na proposição 24 do primeiro livro e sua demonstração: “*Proposição*. A essência das coisas produzidas por Deus não *envolve* existência. *Demonstração*: É patente pela def. 1. Com efeito, aquilo cuja natureza (em si considerada) envolve existência é causa de si e existe pela só necessidade de sua natureza”²⁴. Da mesma forma, pertence à essência do modo um certo grau de potência que ele exprime de maneira certa e determinada, com respeito a seu atributo constituinte. Por esta razão, a importância da distinção destes dois verbos para a boa compreensão de Spinoza é de imenso valor: “pertencer tem o sentido de *involvere* significando, portanto, relação de implicação recíproca ou de unidade indissolúvel”, ou seja, aquilo que uma essência envolve é o que a ela pertence: a essência da substância envolve existência necessária, a essência do modo não envolve existência necessária. E, por outro lado, constituir “significa unidade intrínseca de uma totalidade ordenada em si mesma e um ato contemporâneo ao ser do agente, exprimindo-o e exprimindo sua natureza”²⁵, isto é, constitui a essência da substância uma infinidade de atributos infinitos, constitui a essência do modo um grau de potência de certo atributo.

Por isso, já na parte II da *Ética*, Spinoza poderá dizer que o ser de Deus não pertence à essência do homem (mas isso se aplica a qualquer outro modo finito) pois ele não constitui a *forma* do homem (seu conjunto de partes extensivas), isto é, Deus é causa da essência humana sem a ela pertencer:

O ser da substância não pertence à essência do homem [ou de qualquer outro modo finito]. Esta, portanto, é algo que é *em* Deus e que sem Deus não pode ser nem ser concebido, ou seja, uma afecção, ou seja, um modo que exprime a natureza de Deus de maneira certa e determinada [...] Sem Deus, as coisas singulares não podem ser nem ser concebidas, e contudo Deus não pertence à essência delas; mas eu disse que constitui necessariamente a essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é posta e, tirado, a coisa é suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido²⁶.

O que vemos Spinoza retomar aqui é, justamente, a distinção entre pertencer e constituir assegurada por sua nova concepção de essência. Agora, no entanto, isso não

²³ CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Spinoza*. v. 2 *Liberdade*, p. 138.

²⁴ E, I, prop. 24, dem.

²⁵ CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Spinoza*. v. 2 *Liberdade*, p. 138.

²⁶ E, II, prop. 10, cor., dem., esc.

mais nos surpreende. Que o ser da substância não pertença à essência do homem (ou de quaisquer modos) isto em nada altera que ela (a substância) seja causa eficiente imanente da essência e da existência destes mesmos modos. Da mesma forma, que o ser do homem seja um grau de potência de certos atributos substanciais, isso não faz com que sua essência envolva existência necessária. Parece-nos, portanto, que Spinoza mantém-se completamente seguro e afastado de qualquer resquício de panteísmo.

Ademais, podemos voltar ao corolário da proposição 24 da parte I da *Ética* que, com efeito, passa a ter um sentido esclarecedor, ao mesmo tempo em que, articulado com algumas passagens da parte II, implicará em outros problemas:

Daí segue que Deus é causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir, ou seja (para usar um termo Escolástico), Deus é a causa do ser das coisas. Pois, quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que prestamos atenção a sua essência, descobrimos que ela não envolve nem existência nem duração; por isso a essência delas não pode ser causa nem de sua existência nem de sua duração, mas apenas Deus, a cuja só natureza pertence existir²⁷.

Esta passagem apenas assevera o fato de que Deus é causa do “ser da essência” e do “ser da existência” dos modos, para retomar o termo dos *Pensamentos Metafísicos*. No entanto, o que chama nossa atenção é a segunda parte deste corolário: “quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que prestamos atenção a sua essência, descobrimos que ela não envolve nem existência nem duração”. Isto significa que a essência possui em si mesma uma espécie de eternidade²⁸, pois, para usar um exemplo do próprio Spinoza, o fato de que Paulo não existe *hic et nunc* não faz com que sua essência não exista enquanto contida nos atributos substanciais. Em outras palavras, a essência de Paulo existe mesmo que Paulo não exista na duração pois, como vimos, de Deus seguem-se *infinitas coisas de infinitos modos*, ou seja, tudo aquilo que pode ser abrangido por um intelecto infinito, o que significa dizer que, se a essência de Paulo não envolve contradição, ela é necessariamente em função de sua causa, mesmo que Paulo não exista na duração. O intuito de nosso filósofo neste sentido é muito claro:

O que [Spinoza] quer é a destruição radical da categoria de possível. Só o real existe. Em outras palavras, a essência não é uma possibilidade lógica, *a essência é uma realidade física*. Ser uma realidade física, o que isto quer dizer? Em outros termos, a essência de Paulo, uma vez que está morto, ela permanece uma realidade física. *É um ser real*²⁹.

Soma-se a essa característica da essência do modo, isto é, sua verdade intrínseca na medida em que está contida em seu atributo, uma outra: “as ideias das coisas singulares ou modos não existentes devem estar compreendidas na ideia infinita de

²⁷ E, I, prop. 24, cor.

²⁸ Isto ficará mais evidente adiante, em que exploraremos as propriedades e os “níveis” da essência dos modos finitos.

²⁹ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*. p. 229, itálicos nossos.

Deus tal como as essências formais das coisas singulares ou modos estão contidos nos atributos de Deus”³⁰. Aqui, Spinoza nos explicita, do ponto de vista epistemológico e ontológico (“estar compreendido e estar contido”), o que ele queria dizer com essências de modos não existentes na duração. Como Deus é gênese de *infinitas* coisas em infinitos modos, a existência e inteligibilidade delas já estão contidas ou compreendidas nos atributos divinos, que são potências infinitas³¹. É o que Spinoza afirma neste corolário:

na medida em que as coisas singulares não existem senão enquanto compreendidas nos atributos de Deus, seu ser objetivo, ou seja, suas ideias, não existem senão enquanto a ideia infinita de Deus existe; e quando se diz que as coisas singulares existem não apenas enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto são ditas durar, suas ideias também envolvem existência, pela qual se diz que duram³².

As essências das coisas singulares possuem, portanto, ao menos duas camadas de existência: sua existência enquanto “contida” no atributo substancial e sua existência enquanto “desenvolvida” neste mesmo atributo substancial. Isto quer dizer, então, que nosso problema se desloca: já que nossas essências são partes da potência dos atributos: “a potência do homem, enquanto é explicada pela essência atual dele, é parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é (pela prop. 34 da parte I), da sua essência infinita”³³, isto significa que não nos confundimos com nenhuma outra parte singular que também exprime a potência dos atributos. Porém, enquanto existindo na duração, esta distinção é muito simples de ser concebida. Agora, e com relação a essa distinção enquanto a essência existe apenas enquanto “contida no atributo”? Pois, como vimos, essências nunca são universais à espera de serem atualizadas. Elas são singularidades.

Enfim, já sabemos que a essência não é causa da existência da coisa da qual ela é essência. Ademais, a essência de modo, segundo a afirmação de Spinoza “não envolve existência nem duração”, isto significa que a essência tem uma existência que não se confunde com a existência na duração do modo da qual ela é essência. Em outras palavras: “uma essência de modo existe, é real e atual, mesmo se não existe atualmente o modo do qual ela é essência”³⁴. Como podemos, então, diferenciar uma essência de modo enquanto ela existe apenas enquanto contida ou “complicada” em seu respectivo atributo? O que faz desta essência não se confundir com o atributo? Qual a diferença intrínseca da essência dos infinitos modos enquanto não existem na duração? Em outras palavras, precisamos de um critério intrínseco de distinção da essência de modo, pois, se não for dessa maneira, ela passaria a ser uma mera possibilidade lógica da existência, à maneira leibniziana; ou uma forma da qual os indivíduos singulares apenas preenchem com sua matéria, à maneira platônica; ou ainda um gênero comum, à maneira aristotélica.

³⁰ E, II, prop. 8.

³¹ Ou, segundo a fórmula deleuzeana: “a existência da essência coincide com o ser-causado da essência” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza e o Problema da Expressão*, p. 217).

³² E, II, prop. 8, cor.

³³ E, IV, prop. 4, dem.

³⁴ DELEUZE, Gilles. *Spinoza e o Problema da Expressão*, p. 211.

* * *

Devemos justificar a terminologia que usaremos neste momento: *modo intrínseco* não é um termo de Spinoza, mas um termo de Duns Scot, e quem se utiliza dele para explicar a essência do modo spinozista é Deleuze, sobretudo em *Spinoza e o Problema da Expressão* (1968), em *Espinosa Filosofia Prática* (1981) e nos *Cursos sobre Spinoza* (1981). A resposta de Deleuze para o problema da diferença intrínseca das essências de modos passa por uma distinção que atravessa o conjunto de sua leitura: trata-se do problema da qualidade, da quantidade intensiva e da quantidade extensiva³⁵. Então, a partir desta estrutura categorial “qualidade”, “quantidade intensiva” e “quantidade extensiva”, nos propomos a resolver os problemas deixados pela dedução da essência dos modos finitos.

No curso do dia 10 de março de 1981, Deleuze nos diz como devemos entender essa estrutura categorial apresentando o sentido de cada um dos três termos:

É preciso fazer [um] agrupamento terminológico. [...] o branco do muro branco, eu chamaria: qualidade. A determinação das figuras no muro branco, chamaria: grandeza ou comprimento [...]. Grandeza, ou comprimento, ou quantidade extensiva. A quantidade extensiva é, com efeito, a quantidade que é composta de partes. Lembram o modo existente? [...] isso se definiu precisamente pela infinitude de partes que me pertencem. O que há além da qualidade, o branco, e a quantidade extensiva, grandeza ou comprimento[?] os graus. Há os graus. Que são o quê? Chamamos em geral: as quantidades intensivas, e que na verdade são tão diferentes da qualidade quanto da quantidade extensiva. São graus ou intensidades³⁶.

Imaginemos então este esquema: Há um quadro branco. A brancura do quadro branco é o que chamaremos de qualidade. As figuras que traçamos neste quadro branco são as chamadas quantidades extensivas, isto é, aquelas figuras que existem sob certa determinação. Mas, para além destas duas, há uma *quantidade intensiva*, que segundo o exemplo são os graus de brancura nesse mesmo quadro branco. A qualidade “branco” comporta graus ou tons de branco de modo que ainda que todos sejam “branco”, todavia havendo uma diferença intrínseca entre todos eles, pois seus graus são singulares. É este grau de brancura e não *aquele*. Cada grau de brancura do branco é uma quantidade intensiva, ou, um modo intrínseco do branco.

Como devemos traduzir isto em termos spinozistas? Lembremos do que já vimos até aqui. Quando deduzimos a substância, dissemos que os atributos eram “substâncias

³⁵ Há um debate deleuzeano subjacente nesta temática com relação à filosofia de Hegel. Não entraremos nela em seus pormenores. Há alguns estudos que exploram justamente a mesma problemática com respeito aos três filósofos (Spinoza-Hegel-Deleuze). Por um lado, o estudo de Simon Duffy *The Logic of Expression in Spinoza, Hegel and Deleuze*, no qual o autor tensiona essas categorias a partir da apropriação deleuzeana de Spinoza e a compara com a própria crítica de Deleuze ao conjunto da filosofia de Hegel. Por outro lado, Gillian Howie em seu *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*, também explora o uso deleuzeano dessas categorias para além do estudo sobre Spinoza, mas em sua incorporação em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, assim como em sua relação com a dialética. Trata-se, no fundo, do debate Expressionismo contra Dialética (Cf. DUFFY, Simon. *The Logic of Expression in Spinoza, Hegel and Deleuze*, p. 2 ss. e HOWIE, Gillian. *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*, p. 187 ss).

³⁶ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 234.

qualitativas", isto é, eles exprimiam uma certa essência eterna e infinita, que é a essência da substância, mas apenas em seu gênero, isto é, apenas segundo sua própria qualidade. Por exemplo, o pensamento é uma qualidade da substância absolutamente infinita. A extensão é outra qualidade. E assim até o infinito, pois a substância é constituída de infinitos atributos. É este esquema de distinção qualitativa, mas nunca ontológica, que permitiu pensarmos a substância em sua unicidade e ainda assim comportar toda a diferença. Então, nesses termos, o "branco" é o atributo, o atributo é a "qualidade".

Além disso, dizemos que o atributo é uma potência infinita em seu gênero, que se distribui em infinitos modos. Mas, segundo esse esquema, devemos entender que, mesmo que não se distingam extensivamente, os graus do branco se distinguem do "branco qualidade" e de todos os outros graus. Então, mesmo que a figura "extensivamente" não esteja *traçada*, não significa que ela não exista. Os graus no interior da qualidade é justamente o que a compõe intensivamente³⁷. Em outras palavras, o atributo possui infinitas partes intensivas, seus próprios modos intrínsecos, isto é, os infinitos graus de potência segundo sua qualidade, os infinitos graus de branco da "brancura":

A substância é como que a identidade ontológica absoluta de todas as qualidades, a potência absolutamente infinita, potência de existir sob todas as formas e de pensar todas as formas; os atributos são as formas ou qualidades infinitas e, como tais, indivisíveis. *O finito não é, portanto, nem substancial nem qualitativo. Mas também não é aparência: ele é modal, isto é, quantitativo.* Cada qualidade substancial tem uma quantidade modal-intensiva, ela mesma infinita, que se divide atualmente numa infinidade de modos intrínsecos. Esses modos intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, são as partes intensivas do próprio atributo. E com isso, eles são as partes da potência de Deus³⁸.

Podemos, ainda, recorrer ao exemplo do próprio Spinoza para explicar essa distinção intensiva dos modos contidos em seu atributo. No escólio da proposição 8 da segunda parte da *Ética*, proposição em que o filósofo nos fala da realidade modal contida no atributo (e que encerramos nosso subtítulo anterior), ele nos alerta da precariedade do exemplo: "se alguém precisasse de um exemplo para mais ampla explicação do assunto, nenhum por certo eu poderia dar que explicasse adequadamente aquilo de que falo, dado que é único"³⁹. No entanto, à luz destas categorias que acima apresentamos, acreditamos que o exemplo spinozista se torna mais claro. Vejamos como ele o explica:

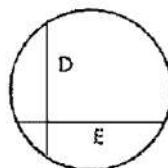
Sabe-se que o círculo é de natureza tal que os retângulos traçados a partir dos segmentos de todas as linhas retas secantes no mesmo ponto são iguais entre si; por isso estão contidos infinitos retângulos iguais entre si; porém, nenhum deles pode ser dito existir senão enquanto o círculo existe, nem também a ideia de algum destes retângulos pode ser

³⁷ Seguindo com o exemplo: "O muro branco tem graus. E posso variar os graus do branco [...] O branco tem distinções de graus, tem degraus e os graus não se confundem com figuras [...] Diria das figuras que se distinguem extrinsecamente, tendo em conta suas partes comuns. Diria dos graus que é outro tipo de distinção, que há aí uma distinção intrínseca [...] Há distinções intrínsecas!" (Ibidem, p. 233-4).

³⁸ DELEUZE, Gilles. *Spinoza e o Problema da Expressão*, p. 219, itálicos nossos.

³⁹ SPINOZA, Baruch. *Ética*, E, II, prop. 8, esc.

dita existir senão enquanto compreendida na ideia do círculo. Dentre aqueles infinitos retângulos, conceba-se agora existirem apenas dois, a saber, E e D. Por certo também suas ideias agora não apenas existem enquanto compreendidas somente na ideia do círculo, mas também enquanto envolvem a existência destes retângulos, o que fazem com que se distingam das outras ideias de outros retângulos⁴⁰.



Da natureza do círculo, segue-se que infinitos retângulos iguais entre si nele estejam contidos. Nenhum destes infinitos retângulos existem fora do círculo enquanto não forem traçados, mas existem já enquanto contidos apenas na própria natureza de sua causa (o círculo). Em termos da ontologia de Spinoza, o círculo poderia ser compreendido como o atributo (qualidade), enquanto os infinitos retângulos não traçados são os próprios modos enquanto existentes apenas contidos no círculo (os graus), e os retângulos traçados, no caso D e E são os retângulos existentes também “extensivamente”, isto é, compostos de partes que os atualizam *na duração*. O problema deste exemplo, é que Spinoza nos diz que os retângulos enquanto contidos são *iguais* entre si, por isso ele nos alerta de sua precariedade: trata-se de um exemplo geométrico, não exatamente de um exemplo físico. O que devemos entender deste exemplo é que, na verdade, estes retângulos são iguais entre si *enquanto ambos exprimem um certo grau de potência*, uma certa intensidade, decorrida de sua causa. Eles são iguais enquanto modos, mas absolutamente diferentes em suas próprias essências. Um retângulo, mesmo sem ser traçado, não se confunde com nenhum outro. Cada um exprime de maneira singular um grau de potência ou de intensidade que não pode ser confundido. Por mais que os retângulos “B” e “C” não existam na duração, a essência de “B” e “C” contidas no círculo é absolutamente singular, independentemente de sua existência traçada. A quantidade intensiva dos modos contidos no atributo é já a existência da essência do modo. Em termos deleuzeanos, *a individuação spinozista é, primordialmente, intensiva*.

A partir deste exemplo, portanto, podemos entender as duas maneiras de existência da essência dos modos, isto é, “de uma parte enquanto compreendidos ou contidos no atributo, e de outra parte enquanto se diz que duram. Duas existências: existência ‘durante’, existência imanente”⁴¹. Os modos contidos no atributo compõem uma variação intensiva infinita que não se confunde entre si. A potência do atributo é a de se modificar infinitamente *de forma diferencial*. Então, por mais que formem uma “comunidade de essências” – uma série intensiva infinita – as intensidades são singulares.

Aceitamos, então, que as essências dos modos possuem intrinsecamente uma distinção intensiva que faz com que sejam absolutamente diferenciais e singulares entre si mesmo não existindo na duração. Mas, como vimos, este é apenas um lado da essência

⁴⁰ E, II, prop. 8, esc.

⁴¹ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 231.

dos modos. Eles são, sim, um grau de potência, uma *parte* da potência de absoluta de Deus⁴². São, neste sentido, uma parte intensiva da potência dos atributos divinos. Mas, como Spinoza mostra no exemplo do círculo, apenas quando são traçados é que dizemos que os modos existem *aqui e agora*, isto é, passam a ter uma existência na duração e não apenas “complicada” no atributo que as contém. Se a essência de modo tem estes dois lados, isto é, um enquanto existe apenas de forma contida e outro enquanto ela possui um conjunto de partes, devemos buscar a ontogênese destes modos na duração, isto é, entender como ocorrem as condições de atualização de uma essência singular na duração. Em outras palavras, convém buscarmos as condições de existência do modo para além de sua essência contida. Devemos, enfim, responder à pergunta: como uma essência de modo existe em suas partes extensivas?⁴³

* * *

Neste momento, passamos para o segundo aspecto da realidade da essência do modo finito, isto é, a existência na duração da própria coisa da qual ela é essência. Para cumprirmos tal objetivo, percorreremos sobretudo a “pequena física” deduzida como escólio da proposição 13 da parte II da *Ética*, proposição em que Spinoza demonstra que o objeto da mente é um corpo existente em ato⁴⁴. Além dela, trechos da terceira parte da *Ética* também se fazem centrais, pois é em seu início que o filósofo deduz o *conatus* como essência atual do modo finito. Também, na Carta 32 a Oldenburg, Spinoza dá importantes elementos para compreendermos a natureza da existência modal e, consequentemente, podemos ensaiar uma noção de “indivíduo transindividual” em sua filosofia. Através da complexidade causal que será demonstrada conseguiremos entender como essa interconexão entre as partes de um indivíduo complexo exprime uma essência de modo no aqui e no agora.

Spinoza inicia a dedução de sua “pequena física”⁴⁵ com dois axiomas: “todos os corpos ou se movem ou repousam”⁴⁶, “todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais rapidamente”⁴⁷. E no lema 1 ele, então, afirma que “os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância”⁴⁸. Esta afirmação esclarece o percurso da primeira parte da *Ética*

⁴² E, IV, prop. 4, dem.

⁴³ Quando utilizamos o termo “extensivo” e “extensivamente”, empregamos em sentido da “quantidade extensiva”, que não deve ser confundida com o atributo ou qualidade “extensão”. Em português esta distinção parece confusa, mas se utilizarmos o francês como referência, o “extensivo” não se confunde com a “extensão”, ou seja, o primeiro como *Extension* e o segundo como *Étendue*. Esta distinção é importante pois a mente (modo do atributo pensamento, portanto não extensa no sentido da *étendue*) também possui partes “extensivas”: “A ideia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas ideias” (E, II, prop. 15).

⁴⁴ Não é do escopo de nosso trabalho a dedução da gênese da mente como ideia de um corpo existente em ato, e da mente humana como ideia de um corpo humano existente em ato. A psicologia e a epistemologia spinozistas poderão ser mais bem compreendidas à luz das partes II e III de *Spinoza e o problema da Expressão*.

⁴⁵ Faremos aqui uma exposição sumária da pequena física. Para uma análise detalhada, cf. MATHERON, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*, pp. 7-78. Além disso, as próximas citações de Spinoza neste trecho estão contidas no escólio da proposição 13 da Parte II da *Ética*.

⁴⁶ E, II, prop. 13, esc. ax. 1.

⁴⁷ E, II, prop. 13, esc., ax. 2.

⁴⁸ E, II, prop. 13, esc., lem. 1.

em alguns sentidos: Spinoza considera o movimento e o repouso como os modos infinitos imediatos do atributo extensão, como ele confirma na Carta 64, ou seja, os primeiros efeitos decorrentes de sua potência como “leis eternas de sua produção”⁴⁹. Movimento e repouso, portanto, são as leis de produção daquelas “modificações dos atributos” da qual fala a proposição 28 da primeira Parte da *Ética*⁵⁰. Os corpos, modos finitos, serão então distintos em relação a seu movimento e seu repouso e não em razão da substância, pois, como vimos, à substância não pertence a forma dos modos finitos. Essa forma sendo, antes, constituída pelas relações diferenciais de movimento e de repouso entre os corpos, eles mesmo sendo constituídos por essas relações.

Destes corpos formados e diferenciados pelo movimento e pelo repouso, Spinoza nos apresenta sua estrutura de causalidade: “Um corpo em movimento ou em repouso veio a ser determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo, que também foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este por sua vez por outro, e assim ao infinito”⁵¹. E nos demonstra da seguinte maneira:

Corpos (pela def. 1 desta parte) são coisas singulares que (pelo lema 1) se distinguem umas das outras em razão do movimento ou do repouso; e, portanto (pela prop. 28 da parte 1), cada um deve ser necessariamente determinado ao movimento ou ao repouso por outra coisa singular, a saber (pela prop. 6 desta parte), por outro corpo, que também (pelo ax. 1) se move ou repousa. E este também (pela mesma razão) não pode mover-se ou repousar se não foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este, ainda uma vez (pela mesma razão), por outro, e assim ao infinito⁵².

Spinoza explica, agora em termos físicos, o que já havia explicado na parte I em termos metafísicos: os modos finitos estão infinitamente determinados a operar por outros, que também assim estão, até o infinito. A rede causal que determina os modos, – que por si mesmos não podem se converter em indeterminados⁵³ – os determina em razão do movimento e do repouso. Em outras palavras, os corpos possuem um certo *ritmo* de causalidade necessária. É em razão de seus ritmos que os corpos interagem, que se conectam ou se desconectam, que se compõem ou se decompõem. No caso dos corpos simplíssimos, isto é, aqueles que são os modos mais infinitamente pequenos, em que a sua distinção é apenas por sua rapidez e lentidão, será esta estrutura que determinará

⁴⁹ E, I, prop. 21.

⁵⁰ A inovação spinozista de conceber o par movimento e repouso de maneira positiva e indissoluvelmente conectada, afasta sua física da cartesiana, como atestam as Cartas 81 e 83 a Tschirnhaus: “Agora, da extensão como a concebe Descartes, isto é, como uma massa em repouso, não é somente difícil, como dizeis, mas completamente impossível tirar por demonstração a existência dos corpos. A matéria em repouso, com efeito, perseverará em repouso tanto quanto nele estiver, e não seráposta em movimento senão por uma causa externa mais poderosa. Por esta razão, não tive medo de afirmar outrora [aqui Spinoza se refere aos seus *Princípios da Filosofia Cartesiana*] que os princípios das coisas da natureza admitidos por Descartes são inúteis, para não dizer absurdos” (*Correspondência Completa e Vida* (vol. 2), Ep. 81, p. 296); “Em relação ao que perguntais, a saber, se a variedade das coisas pode ser estabelecida *a priori*, partindo-se da exclusiva ideia da extensão, creio já haver demonstrado assaz claramente que é impossível. Eis por que eu penso que a definição dada por Descartes da matéria, que ele reduz à extensão, é má, e que a explicação deve ser procurada em um atributo que exprima uma essência eterna e infinita (Ep. 83, p. 298).

⁵¹ E, II, prop. 13, esc., lem. 3.

⁵² Ibidem.

⁵³ E, I, prop. 27.

suas futuras conexões e acabará por formar corpos compostos, que, a rigor, são os únicos corpos que se distinguem por sua essência e não apenas pelo movimento e repouso⁵⁴.

Neste ponto, Spinoza termina sua dedução dos chamados corpos simplíssimos e passa à dedução dos corpos compostos. O primeiro passo será sua definição de Indivíduo:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa *proporção certa*, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por sua união de corpos⁵⁵

Percebemos que os corpos simplíssimos não podem ser considerados indivíduos. Eles são, antes, um *quantum* diferencial de movimento e repouso que se conectarão com outros e somente a partir dessa junção, por manterem uma relação proporcional característica, poderão ser ditos indivíduos. Ou seja, a noção de indivíduo para Spinoza nada tem de atômica ou substancial, e nem poderia ser. Como a forma dos modos, isto é, sua constituição “extensiva”, é definida pelo efeito de afetação recíproca entre infinitas coisas, o indivíduo nunca poderá ser pensado como uma simplicidade. A simplicidade ou atomicidade individual, para Spinoza, é um contrassenso: “um indivíduo, qualquer que seja, e por pequeno que seja, tem uma infinidade de corpos simples, um indivíduo tem uma coleção infinita de infinitamente pequenos”⁵⁶. É esta coleção de corpos e seu modo de entrar em relação que caracterizará, portanto, o indivíduo spinozista.

Definido, então, como uma *relação de proporção*, haverá também de haver uma *constância* para a manutenção deste indivíduo como tal. E é este o objeto dos lemas seguintes da dedução da física: se alguns corpos que compõem um indivíduo dele se separam, mas ao mesmo tempo outro de mesma natureza toma este lugar, o indivíduo manterá sua forma, isto é, conservará sua natureza, pois, como é a união de corpos que determina a forma de um indivíduo, se ela for conservada na mesma proporção, mesmo com mudança contínua, o indivíduo será conservado; assim também se estas partes crescem ou diminuem: se as partes que compõem o corpo crescem ou diminuem mas mantêm a mesma proporção de movimento e repouso entre elas, o indivíduo manterá sua natureza; se, ainda, alguns corpos que compõem o indivíduo sofrerem uma mudança brusca de direção por uma afetação externa, mas de maneira tal que continuem a transmitir entre eles a mesma proporção de movimento, o indivíduo também manterá sua natureza; enfim, um indivíduo sempre mantém sua natureza, independentemente

⁵⁴ Em outras palavras, os corpos simplíssimos não podem ser entendidos como átomos: “os simplíssimos não são átomos de matéria e sim um *quantum* mínimo de movimento e repouso, rapidez e lentidão pelos quais se distinguem uns dos outros. Não são partículas inertes que receberiam de fora o movimento, mas são movimento/repouso, isto é, *operações determinadas* cuja causa são outras operações determinadas, ao infinito” (CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Spinoza*. v. 2 *Liberdade*, p. 162).

⁵⁵ E, II, prop. 13, esc., def.

⁵⁶ DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza*, p. 210.

das variações de movimento e repouso das partes que o compõem “desde que cada parte conserve seu movimento e o transmita às demais”⁵⁷.

Há, portanto, quatro espécies de variação que não alteram o sistema ou estrutura do indivíduo: regeneração, crescimento e diminuição, variações internas e variações externas⁵⁸. Trata-se da constituição de um corpo vivo: “todo indivíduo físico é um sistema de movimento e repouso que, abstração feita das perturbações de origem externa, funciona num ciclo fechado: um sistema cujo funcionamento tem por resultado a reprodução deste mesmo sistema”⁵⁹. Veremos, contudo, que fechado não significa atômico, simples ou indiferente.

O que parece se desenhar na física spinozista é de que extensivamente um indivíduo se caracterizará “pela *convenientia* ou concordância recíproca de seus componentes, pela *cohaerentia* ou articulação e comunicação regrada entre eles, e pela *constantia* ou permanência de sua *ratio* ou da proporção de movimento e repouso entre seus componentes”⁶⁰. Conveniência, coerência e constância: tal é o ritmo das coisas singulares existentes em ato na duração. Descrição *viva* dos corpos: Spinoza, diferente de Descartes e Hobbes, não entende os corpos como máquinas, mas antes como coisas *vivas*, capazes de uma infinidade de coisas e de capacidade de auto-organização. Muito similar, aliás, com uma descrição de Simondon sobre o vivente:

A estrutura interna do organismo já não resulta unicamente da atividade que se completa e da modulação que se opera no limite entre o domínio da interioridade e o domínio da exterioridade [...] o indivíduo vivo tem uma verdadeira interioridade, porque a individuação se completa dentro; no indivíduo vivo, o interior também é constituinte. [...] O indivíduo vivo é contemporâneo a si mesmo em todos os seus elementos. [...] O vivente, em seu próprio interior, é um núcleo de comunicação informativa; ele é sistema num sistema, comporta em si *mesmo* mediação entre duas ordens de grandeza⁶¹

Ademais, podemos acrescentar que desta descrição surgem duas definições de corpo: uma cinética e uma dinâmica. Por um lado, o corpo é uma união regrada de corpos em razão de sua proporção de movimento e de repouso (cinética); por outro lado, o corpo será uma potência de ser afetado, tanto mais conexões e proporções entre as partes quanto mais potência de ser afetado o indivíduo tiver (dinâmica).

O filósofo, então, conclui sua dedução da física com um grande escólio:

Até aqui, concebemos um Indivíduo não é composto senão de corpos que se distinguem entre si apenas por movimento e repouso, por rapidez e lentidão, isto é, que é composto de corpos simplíssimos. Se agora concebermos um outro composto de muitos Indivíduos de natureza diversa, igualmente descobriremos que pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, contudo, a sua natureza. De fato, visto que cada uma de suas partes é composta de muitos corpos, cada

⁵⁷ E, II, prop. 13, esc., lem. 7.

⁵⁸ MATHERON, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*, p. 37 ss.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 43.

⁶⁰ CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Spinoza*, v. 2 *Liberdade*, p. 169.

⁶¹ SIMONDON, Gilbert. *A Individuação à luz das noções de forma e de informação*, p. 21-2.

uma delas poderá então mover-se ora mais lentamente ora mais rapidamente, e por consequência comunicar os seus movimentos às outras ora mais depressa ora mais devagar, sem nenhuma mudança de sua natureza. Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de Indivíduos, compostos de Indivíduos deste segundo gênero, da mesma maneira descobriremos que podem ser afetados de muitas outras maneiras, sem nenhuma mudança de sua forma. E se continuarmos assim ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança do Indivíduo inteiro⁶²

Spinoza consuma neste trecho, com grande originalidade, uma teoria *transindividual* da individualidade⁶³. Por um lado, esta transindividualidade é garantida já pela dinâmica causal que foi apresentada na *Ética* I. Toda coisa é uma causa⁶⁴ e todas estas causas se causam reciprocamente em cadeias infinitas⁶⁵. Como agora sabemos que o que determina uma coisa complexa como “indivíduo” é uma espécie de atividade autorregulativa decorrente da natureza própria dos corpos, então, notamos que todas as coisas terão causas de absolutamente “todos os lados”, tanto mais quanto mais complexa for sua constituição. Não é apenas uma cadeia causal *linear* que determina a essência atual da coisa, mas *infinitas cadeias causais*, que levam a outras infinitas cadeias causais. É uma verdadeira *rede* causal da qual um indivíduo singular está imerso. Portanto, não podemos falar que A causa B, que causa C etc. mas que a ação de A sobre B é ela mesma modulada por vários Cs, vários Ds e assim ao infinito. Uma verdadeira transindividualidade causal. Uma sobreDeterminação.

Por outro lado, o que este trecho de Spinoza nos mostra, é uma integração dos indivíduos, eles mesmos constituídos transindividualmente, em indivíduos cada vez mais complexos. Como vimos, é impossível pensar em qualquer indivíduo existente em ato na duração sem pensar que ele está imbricado de infinitas cadeias e constituído por infinitas relações, e são justamente estas relações que compõem a Natureza inteira em sua totalidade, pensada ela também com um Indivíduo “de terceiro gênero”. A integração e progressão em corpos simplíssimos, indivíduos complexos, e a natureza inteira (*facies totius universi*) como a estrutura que comporta toda a variação, é o que faz com que *toda* a realidade modal possa ser pensada como necessariamente transindividual. É neste sentido que Balibar afirma que:

a concepção completa de um indivíduo é a de um equilíbrio que não é fixado, mas dinâmico – um equilíbrio *metaestável* que precisa ser destruído se não for continuamente recriado. Ademais, tal equilíbrio implica uma decomposição virtual ou desconstrução, contanto que

⁶² E, II, prop. 13, esc., lem. 7, esc.

⁶³ BALIBAR, Étienne. *Spinoza: da Individuação à Transindividualização*, p. 239-63. Nesta conferência de 1993, Balibar enfatiza o uso desta noção para explicar a natureza do indivíduo em Spinoza. Apesar de não dizer que Simondon é um herdeiro direto de Spinoza, ele os aproxima em vários momentos. Em seu texto, Balibar atribui três aspectos da transindividualidade spinozista: como um esquema causal, como integração individual e como uma mediação entre imaginação e razão (Ibidem, p. 245). Na esteira de Balibar, recentemente Mariana de Gainza explorou algumas aproximações entre Spinoza e Simondon, malgrado as negativas simondonianas (Cf. GAINZA, Mariana. *El límite y la parte*, p. 208 ss).

⁶⁴ E, I, prop. 36.

⁶⁵ E, I, prop. 28.

sempre haja um processo de recomposição ou reconstrução já ocorrendo. Mas essa reconstrução, embora exprima a essência singular do indivíduo, é ela mesma determinada por processos “coletivos”, i.e., a “proporção constante de movimento e repouso” ou, numa terminologia diferente, a *convenientia* que permite que indivíduos construam um indivíduo maior, ou um indivíduo de ordem mais elevada⁶⁶.

Em suma, parece-nos que esta natureza transindividual é ela mesma garantida pois Spinoza pensa os indivíduos como *relação*⁶⁷. É uma relação, ela mesma eterna, que permite a expressão da essência intrínseca de um modo finito em uma realidade extensiva. Como o filósofo nos mostra em sua física, a relação é a própria condição de possibilidade da formação e manutenção dos indivíduos extensivamente. Este caráter aberto e relacional da realidade modal é o que nos permite, então, ensaiar a ontologia spinozista como uma autêntica ontologia relacional⁶⁸. Tais ou quais partes pertencem a tal ou qual indivíduo, isto é, exprimem na duração um grau de potência (essência de modo) apenas *sob certa relação*. As partes extensivas são *extrínsecas*, são efeitos de cadeias causais; a *relação é intrínseca*: quer a essência de tal modo tenha partes ou não na duração, é uma verdade eterna que essa mesma relação de partes exprimirá tal essência⁶⁹.

Em suma, vimos que os corpos são eles mesmos constituintes de indivíduos e que formam também indivíduos sempre mais complexos. E, também, que são de natureza tal que é impossível pensá-los isoladamente. Mas, como se dão estas relações e conexões com outros corpos no processo de individuação? Para nossa sorte, Spinoza escreveu uma Carta em que ele se coloca na perspectiva mesma destes corpos enquanto partes de um todo maior e em sua conexão com o restante da natureza. Trata-se da Carta 32 a Oldenburg. Vejamos como o filósofo a apresenta.

* * *

⁶⁶ BALIBAR, Étienne. *Spinoza: da Individuação à Transindividuação*, p. 252. Novamente, Balibar (p. 253, nota 26) invoca uma proximidade de Spinoza com Simondon: “Eis onde uma comparação com Simondon se mostra tão estimulante. Sua ideia chave é de que qualquer individuação permanece dependente, num equilíbrio metaestável, no *potencial pré-individual* do qual o indivíduo emerge através de sucessivas “estruturações” ou “distanciamentos do ambiente”. Logo, a existência de um indivíduo é sempre “problemática” ou tensa. É essa tensão que indivíduos tentam resolver (ou entender) ao buscarem um grau maior de individualização na construção de coletividades. Mas uma coletividade viva nunca é um simples agregado ou, ao contrário, uma fusão de indivíduos pré-existentes: precisa ser uma cultura (o que Simondon também chama de “*spiritualité*”), ou um jeito dinâmico de solucionar o problema do indivíduo. Ela tem que retornar ao nível pré-individual (consistindo, entre outras coisas, em padrões emocionais) para integrá-los numa entidade nova, superior, metaestável que, por essa razão, não aparecerá nem como “externa” nem como “interna” aos indivíduos (mas precisamente transindividual).

⁶⁷ “A concepção spinozista de relação como imanência é melhor descrita pelo termo ‘transindividualidade’” (Ibidem, p. 260).

⁶⁸ Cf. MORFINO, Vittorio. *Plural Temporality*, p. 46 ss. Neste texto, Morfino propõe ler Spinoza a partir de uma Ontologia da Relação, isto é, onde inverte-se a ordem categorial aristotélica e comprehende-se que a existência da relação é primária em relação aos termos desta mesma relação. Certamente, Morfino é influenciado por este texto de Balibar. E, antes deles, é Deleuze quem afirma algo semelhante ao encontrar em Spinoza tal princípio de natureza empirista, derivado de sua leitura de Hume.

⁶⁹ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 255: “Minhas relações, elas cessam de ser efetuadas, de acordo, mas há uma verdade eterna destas relações. [...] viu-se que para Spinoza as relações eram largamente independentes dos termos”.

Toda esta dinâmica apresentada na física se esclarece com os exemplos dados por Spinoza na Carta 32. Na carta anterior, Oldenburg havia perguntado a Spinoza de que maneira seria possível compreender como cada uma das partes da Natureza concordaria (*conveniat*) com o seu todo e como se vincularia (*cohaeret*) às restantes partes. Ao passo que nosso filósofo responde o seguinte: “julgo que pergunta quais as *razões* que nos persuadem desse acordo (*convenire*) e desse vínculo (*cohaerere*)”, e continua: “pois em minha última carta eu vos disse que ignorava como conhecer de maneira absoluta de que modo as partes se vinculam reciprocamente e de que modo cada uma delas concorda com seu todo”⁷⁰. Ora, para que se pudesse conhecer como cada parte concorda com seu todo, isto é, como se dão *todas* as infinitas conexões de *todas* as infinitas coisas que existem na natureza, seria preciso conhecer a natureza em sua totalidade. O que é impossível. Spinoza, então, promete a seu amigo demonstrar apenas a *razão* (isto é, as leis) que torna possível a ele afirmar esta regra geral que mais tarde ele apresenta na física: isto é, o caráter relacional e de afetação recíproca dos corpos:

Por vínculo (*cohaerentia*) entre as partes entendo apenas aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se ajustem às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas a menor contradição. Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, à das outras, de maneira a se conformarem (*consentiant*) umas às outras. Mas enquanto essas coisas são distintas entre si, cada uma delas forma uma ideia distinta em nossa mente, e devem, então, ser consideradas cada uma como um todo e não como uma parte. Por exemplo, enquanto o movimento das partículas da linfa, de quilo etc., se ajusta reciprocamente em razão de sua grandeza e figura, de sorte que se conformam entre si de maneira completa e constituem um só líquido, a linfa, o quilo etc., serão considerados como uma parte de um mesmo todo, o sangue. Mas, enquanto concebemos as partículas linfáticas diferindo das de quilo em razão da figura e do movimento, consideramo-las como um todo e não como uma parte⁷¹

Esta passagem é esclarecedora pois ilustra o que ele diz com outros termos na física. Em virtude da natureza dos corpos como “uma proporção específica de movimento e repouso” e como “uma potência de ser afetado”, a própria variação infinita da natureza obriga seus membros a se relacionarem, isto é, deixarem uma marca e serem marcados pelos infinitos encontros do qual estão submetidos. Quando há um vínculo ou conexão completamente coerente entre várias partes extensivas, elas mesmas singulares, haverá então a formação de um novo “todo”, isto é, um novo indivíduo mais complexo. Esta é a explicação da natureza do sangue: considerados apenas em si mesmos, a linfa e o quilo possuem certa proporção de movimento e de repouso que é *sua*, que marca *sua* singularidade extensiva como expressão de uma essência singular. Agora, quando estas duas singularidades entram numa relação tal que elas mantêm certa proporção de movimento e repouso, elas passam a exprimir também outra essência singular, no caso,

⁷⁰ Correspondência. Ep. 32, p. 545.

⁷¹ Ibidem, p. 545-6.

o sangue. Neste sentido, elas são ditas “todo” enquanto estão em uma relação em que elas formam um só conjunto, e como “parte” enquanto elas formam, junto de outras e na medida do possível, um todo maior que também faz parte de outro conjunto, até o infinito.

Mas, este exemplo fica ainda mais interessante quando Spinoza nos pede o seguinte exercício: “Inventemos, se quiserdes, um vermezinho vivendo no sangue. Suponhamos que seja capaz de distinguir pela vista as partículas do sangue, da linfa etc., e de observar como cada parte vem encontrar uma outra ou é repelida, ou lhe comunica seu movimento etc.”⁷². O exercício é claro. Nós que víamos apenas “de fora” estas relações, ou seja, que víamos o sangue como uma “totalidade”, somos convidados agora a “adentrar” no sangue para notar como a perspectiva se altera:

Esse vermezinho vivendo no sangue, *como nós vivemos numa parte do universo*, consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte e, assim, não poderia saber como todas as partes são governadas pela natureza global (*universalis*) do sangue, e como são obrigadas por ela a se ajustarem reciprocamente para que se estabeleça uma certa relação (*certa ratione*) entre elas. Se supusermos que não há qualquer causa exterior ao sangue que comunique novos movimentos às partes, e que não há qualquer espaço exterior ao sangue, nem outros corpos ao aos quais as partes pudessem transferir seu movimento, é certo, então, que o sangue permaneceria sempre em seu estado e que suas partículas não sofreriam qualquer variação, fora aquelas que podem ser concebidas a partir da natureza do sangue [...]. E assim, o sangue deveria ser sempre considerado como um todo e não como uma parte. Mas, como há muitas causas que governam de uma certa maneira a natureza do sangue, e que por sua vez dependem da natureza dele, têm origem nesse líquido outros movimentos e outras variações que não dependem apenas das relações (*ex ratione*) do movimento recíproco das partes, mas das relações recíprocas do movimento sanguíneo e das causas exteriores. Sob essa relação (*ex hac ratione*), o sangue é uma parte e não um todo⁷³.

Submerso em sua própria condição de ser parte de algo maior, o vermezinho não poderia compreender todas as conexões que fazem com que aquilo que ele experiencie seja também uma parte imersa em outra ainda maior. Como a experiência do vermezinho está condicionada pelas partes do sangue, para ele todas elas aparecerão como todos independentes, isto é, ele não compreenderia as razões de conexão e comunicação das coisas na natureza da qual ele está imbricado. Spinoza, ademais, diz isso também desse modo que nós mesmos somos: “assim como nós vivemos numa parte do universo”. Assim como o vermezinho vê as partes como um todo por sua própria condição de parte, também nós, que somos partes da Natureza, experienciamos coisas como “todo” na medida em que estas também são partes.

O sangue não conta apenas com sua própria relação característica, como se fosse um ser isolado. O sangue conta também com infinitas outras causas eficientes transitivas que lhe afetam e que são por ele afetadas. Então, que a relação pertença à coisa

⁷² Ibidem, p. 546.

⁷³ Ibidem, itálicos nossos.

eternamente, pois sempre será uma mesma *ratio* de movimento e repouso que atualizará essa essência singular na duração, contudo Spinoza não nos garante que a manutenção desta *ratio* ou proporção será algo fácil de ser conquistado. Por nossa característica mesma de sermos partes de um universo infinito, ou seja, estarmos imersos durante toda nossa existência ao regime das partes extensivas, haverá momentos em que a manutenção da relação que nos caracteriza será grandemente desafiada pelas outras causas que buscam entrar em suas próprias relações características. Em outras palavras, a existência extensiva de uma essência terá como grande marca, justamente, o conflito. E esse conflito se traduzirá internamente para a coisa como um impulso vital, em forma de *conatus*: um esforço da essência por se manter na existência, ou seja, manter ativas suas relações extensivas que lhe caracterizam e lhe exprimem na duração.

* * *

Nossa existência atual na duração é atravessada por adversidades. Contudo, isto não significa que há um plano universal para nossa destruição. Nada mais distante disso que a compreensão spinozista da finalidade⁷⁴. Vimos que é uma comunidade de corpos que formam um indivíduo. No entanto, a manutenção das relações características de uma essência de modo será sempre marcada por conflito, justamente pela natureza dos corpos. É da natureza dos encontros que as relações possam ser mantidas ou destruídas em razão da conveniência das potências que nos afetam. Como nos diz Spinoza: “na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída”⁷⁵ ou ainda “a força pela qual o homem [ou qualquer outro modo finito] persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas”⁷⁶. Ora, dada uma coisa singular qualquer, será dado um A mais potente que ela, e outro mais potente que A e assim ao infinito. Estamos, então, segundo se desenha, em um regime de certa heteronomia na realidade extensiva. A manutenção de nossas relações características será dada por um esforço da essência de permanecer nestas mesmas relações.

Desta maneira, uma essência será sempre positiva, dotada de um certo grau de potência intrínseco que lhe caracteriza. Por isso, enquanto se exprime extensivamente:

Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser. *Demonstração*: As coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada [...], isto é, [...] coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual Deus é e age; e nenhuma coisa tem algo em si pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência (pela prop. 4); ao contrário, opõe-se a tudo que pode tirar-lhe a existência e por isso, o quanto pode e está em suas forças, esforça-se por perseverar em seu ser⁷⁷

⁷⁴ E, I, app.

⁷⁵ E, IV, ax.

⁷⁶ E, IV, prop. 3.

⁷⁷ E, III, prop. 6, dem.

Este esforço, portanto, comportará uma variação. Quando o corpo tiver uma potência de agir muito alta, isto é, quando uma sequência de bons encontros mantiver e otimizar suas relações características, tanto mais simples e efetivo será este esforço. E, do contrário, quanto mais passivo estiver este mesmo corpo, mais este esforço será difícil de ser mantido, pois a potência de agir deste corpo será mais baixa e as causas externas terão uma potência que ameaça muito mais suas relações características.

Spinoza segue, então, com a dedução da natureza do *conatus*:

O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa. *Demonstração*: Da essência dada de uma coisa qualquer seguem necessariamente efeitos (pela prop. 36 da parte I); e as coisas não podem nada outro a não ser o que segue necessariamente de sua natureza determinada (pela prop. 29 da parte I); por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz [age] ou esforça-se para fazer algo, isto é, (pela prop. 6), a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual⁷⁸

Neste momento Spinoza equaliza esforço, potência e essência. Já sabíamos que a essência de algo é sempre a potência de agir deste mesmo algo. Mas, neste momento, dadas as circunstâncias da vida característica das coisas singulares, esta potência ou essência será *sempre* traduzida como esforço. E esta concepção é interessante pois ela traz algumas consequências importantes para a sua filosofia: como o esforço é definido como uma variação da potência de agir da coisa, este esforço e esta potência sofrerão sempre variações, e estas variações são variações *na* essência. A essência, para Spinoza, será *capaz de sofrer variações*. E é justamente esta característica que o afasta ainda mais de alguma espécie de platonismo. Esta ideia passa pela noção de limite.

A concepção platônica de limite é o limite-contorno. Em outras palavras, o limite é a figura da coisa, os termos da coisa. Pensar o limite como o contorno da forma é a chave do idealismo platônico⁷⁹. Mas, dado que o limite será o limite de uma forma, é indiferente a matéria da qual essa forma é “preenchida”. Por exemplo um cubo: quer eu ponha areia, cimento, matéria inteligível, qualquer coisa, o que definirá sua essência será sempre sua forma, definida por seus contornos. Em outras palavras, a essência será a ideia e a ideia é imutável. A essência é estática. Dessa forma, a essência pensada como ideia só será possível enquanto o limite da forma for sua figura. “O indivíduo será a

⁷⁸ E, III, prop. 7, dem.

⁷⁹ Cf. *Tratado Político*, p. 439. A crítica spinozista ao idealismo platônico se estende também à ética e à política. Já no primeiro parágrafo do *Tratado Político* a postura de Spinoza é clara: “Os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através de seus discursos a que realmente existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fosse. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, tenham escrito uma sátira [...]” (TP, I, § 1).

forma relacionada ao seu contorno”⁸⁰. Sendo o indivíduo a forma que preenche um contorno pré-estabelecido pela ideia, nada que aconteça de variação neste indivíduo existente, afetará a essência deste mesmo indivíduo.

Por outro lado, há uma concepção estoica de se pensar o limite: como ação. E aqui vemos inúmeras semelhanças com Spinoza. Para os estoicos “o limite de alguma coisa é o local no qual a coisa cessa de ser”⁸¹ e não onde ela se afirma. A crítica dos estoicos a esta concepção de limite-contorno é o fato de que a matéria que está “preenchendo” a forma não é de modo algum indiferente. Uma estátua feita de mármore, madeira ou bronze não é a mesma coisa. Não é a mesma essência em cada uma destas estátuas. A indiferença material da essência como limite-contorno é, então, o alvo deste materialismo estoico: “quando se define uma figura por seus contornos, dizem os estoicos, nesse momento tudo o que se passa no interior não tem mais importância”⁸². A inversão estoica, portanto, é de que a essência será sempre essência de corpos, e por conseguinte, sempre essência singular e nunca ideia universal. Por isso, deixará de se pensar o contorno para se pensar a ação da coisa: “as coisas são dos corpos, isso quer dizer que as coisas são ações. O limite de alguma coisa é o limite de sua ação e não o contorno de sua figura”⁸³.

Um exemplo que poderia ser facilmente de Spinoza é o da floresta e da orla. Quando caminhamos numa floresta escura e de repente tudo começa a ficar claro e avistamos a orla, pensamos: a orla é o limite da floresta. No entanto, conseguimos dizer claramente qual o fim da floresta e o início da orla? Ou, inversamente, o fim da orla e o início da floresta? Esta percepção não é clara, o que significa que o contorno é borrado, torto, curvado, variável... ele não é uma linha divisória clara. Não há como saber *exatamente* onde acaba uma e onde começa outra. Por isso, não diremos que a floresta vai até seus contornos com a orla, mas, pelo contrário, de que a floresta vai até onde vai sua potência, assim como a orla vai até onde vai sua potência: “é um limite dinâmico que se opõe ao limite contorno. A coisa não é outro limite do que o limite de sua potência ou de sua ação. A coisa é então potência e não forma”⁸⁴. Em outras palavras, o limite da floresta vai até onde chega a potência de seu esforço por perseverar em sua existência, ou, seu limite é o esforço de sua essência atual. E, lembremos, é a essência *desta* floresta. Outra floresta terá outra essência marcada por outras relações e por diferentes esforços, já que suas afetações recíprocas serão com *outras* coisas singulares. Assim também com a orla, e com as infinitas coisas singulares⁸⁵.

Este exemplo, Spinoza já o havia dado de outra maneira na Carta 12. Nela, o filósofo dá algumas compreensões possíveis da infinitude. 1) o infinito em razão de sua natureza (substância e atributo); 2) o infinito em razão de sua causa (modos infinitos). E, há ainda um terceiro gênero. Aquele infinito, ou indefinido, em que se pode conceber

⁸⁰ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 196.

⁸¹ Ibidem, p. 198

⁸² Ibidem, p. 199.

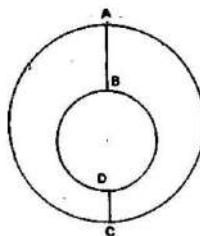
⁸³ Ibidem, p. 200.

⁸⁴ Ibidem, p. 201.

⁸⁵ Cf. SILVA, Cíntia. *Corpo e Pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*, p. 182-3. Para uma descrição da relação intensidade-latITUDE.

um máximo e um mínimo, mas que extrapola todo número⁸⁶. Spinoza explica este terceiro tipo de infinito com o seguinte exemplo:

A soma das distâncias desiguais AB, CD, interpostas entre os dois círculos não concêntricos e a de todas as variações que pode sofrer a matéria em movimento nesse espaço ultrapassam todo número. Mas isto não provém da extraordinária grandeza das distâncias interpostas, pois, por menor que seja a porção que suponhamos, a soma das proporções desiguais ultrapassa todo número. Mas isto também não provém de que não tenhamos um máximo e mínimo para essas distâncias, pois no exemplo temos um máximo AB e um mínimo CD⁸⁷



Ora, neste caso, podemos conceber um máximo “AB” e um mínimo “CD” de espaço entre os círculos não concêntricos. Contudo, esta medida, por menor que seja, ultrapassa qualquer número possível. É, portanto, infinita, mas *contém um limite*. A matéria nestes espaços tem uma natureza tal, que é limitada e comporta uma infinidade de diferenciais que lhe pertencem enquanto matéria *neste* espaço. Portanto, esse limite apresentado por Spinoza neste exemplo é um limite interno. Um limite que faz com que a coisa seja o que é, ou, em outras palavras, um limite que vai até onde ir a potência da matéria neste limite espacial. A matéria que se move neste espaço tem um aumento máximo e uma diminuição mínima, mas que mantém, enquanto esta mesma matéria se mantém nesta relação, uma proporção de movimento no interior deste espaço definido. “A matéria móvel que constitui a ‘interioridade’ concreta deste espaço se define, desta maneira, pela proporção variável de movimento e de repouso em que consiste sua existência”⁸⁸.

Este exemplo, portanto, assevera aquilo que havíamos apresentado: em um espaço que tem um máximo e um mínimo, pois nosso corpo possui um máximo e um mínimo de potência (assim como a floresta ou a orla), nossa potência, ou nosso limite, possui um poder de ação até onde nossa natureza de coisa permite. Por isso, a equalização essência = potência = *conatus* se faz central na filosofia de Spinoza. Somos constituídos de infinitos corpos que nos caracterizam enquanto mantêm uma certa relação que exprime nossa essência na duração. O nosso limite, então, possui uma variação tal que corresponde à nossa própria potência de agir. E como todas as coisas existentes em ato no mundo possuem esta característica, a tradução do indivíduo enquanto *conatus* se explica na medida em que o conflito atravessa necessariamente as razões de composição. A morte extensiva do modo, então, acontece quando este mínimo do qual a essência ainda é

⁸⁶ Correspondência, Ep. 12, p. 535.

⁸⁷ Ibidem, p. 534-5.

⁸⁸ GAINZA, Mariana. *Spinoza – Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*, p. 222.

exprimida, se desvanece. Destruída esta relação, ou, em outros termos, as partes sendo coagidas a formar outras relações que não se compõem mais com aquela que exprime este modo, ele deixa de existir. Suas partes extensivas já não lhe pertencem, seu *conatus* já não possui forças para manter as partes que fazem com que sua essência se exprima. Por isso, a morte será sempre efeito de uma causa externa que obriga os componentes de um *conatus* singular a entrar em outras relações que lhe descaracterizam. A coisa não teve forças suficientes para resistir naquela relação. Não é outra coisa que Spinoza quer dizer com a proposição 8 da parte III, que encerra a dedução do *conatus*:

O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido. *Demonstração*: se envolvesse um tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, então da só potência pela qual a coisa existe seguiria que a coisa não poderia existir depois daquele tempo limitado, mas deveria ser destruída; ora, isto (pela prop. 4) é absurdo; logo, o esforço pelo qual a coisa existe não envolve nenhum tempo definido; e sim o contrário, já que (pela mesma prop. 4), se não for destruída por uma causa externa, prosseguirá sempre no existir pela mesma potência pela qual agora existe; logo, este esforço envolve tempo indefinido⁸⁹

A dinâmica da resistência do indivíduo em sua própria existência possui então, indefinidamente, uma duração. A duração é justamente este período de sucesso em resistir às forças do externo, de manter as partes extensivas exprimindo uma essência singular na duração. Vemos, assim, que uma interpretação como a de Kojève, em sua leitura da *Fenomenologia* de Hegel sobre o tempo e a duração se mostrava errônea⁹⁰. A duração spinozista não é de forma alguma falsa. Que as coisas não possam ser determinadas como verdadeiras senão do ponto de vista da eternidade, não significa que a experiência do temporal seja ilusória. Esta experiência é absolutamente real e constitutiva da vida extensiva do modo finito. Ela é, simplesmente, parcial, pois capta apenas o *efeito* dos corpos externos sobre os nossos, e não a *relação* que nos compõe extensivamente ou a *essência* que se exprime sob esta relação.

Deste modo, acreditamos ter apresentado os três componentes da compreensão spinozista da individuação dos modos finitos segundo a fórmula dada por Deleuze: essência intensiva, relação eterna característica, partes extensivas na duração.

Referências Bibliográficas

BALIBAR, Étienne. "Spinoza: da Individuação à Transindividuação". In: *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 2, n. 4, jul./dez., 2018, p. 239-63.

⁸⁹ E, III, prop. 8.

⁹⁰ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 320 ss. A interpretação feita por Kojève na 6^a, 7^a e 8^a conferências de seu célebre curso do ano letivo de 1938-39 sobre a *Fenomenologia do Espírito*, intituladas *Nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito*, exploram o "absurdo" de Spinoza, ou seja, a inexistência do tempo.

- BARBOSA, Mariana. "A ontologia espinosista de Deleuze: univocidade, imanência, diferença". In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 32, n. 56, maio/ago., 2020, p. 463-481.
- BAYLE, Pierre. *Escritos sobre Spinoza y el Spinozismo. Edición, introducción y traducción de Pedro Lomba*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa*. Vol. 1 – Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa*. Vol. 2 – Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza: (Vincennes, 1978-1981)*. 2ª Ed. Fortaleza: EdUECE, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o Problema da Expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa – Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DUFFY, Simon. *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Hampshire: Ashgate Publishing Ltda., 2006.
- JACOBI, F. H. "Cartas sobre la doctrina de Spinoza ao señor Moses Mendelssohn". In: *El Ocaso de la Ilustración: La Polémica del Spinozismo*. Selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas: María Jimena Solé. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2013, p. 119-235.
- GAINZA, Mariana. "El límite y la parte: los confines de la interioridade em la filosofía spinoziana". In: *Demarcaciones – Dossier Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas*, n. 4, mayo, 2016, p. 208-219.
- GAINZA, Mariana. *Espinosa: uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. São Paulo: Edusp, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)* – v. 1 A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.
- HOWIE, Gillian. *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*. London: Palgrave, 2002.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 2002.
- MACHEREY, P. *Hegel o Spinoza*. Traducción de María del Carmen Rodríguez; corrección de Graciela Daleo. 2ª Ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*. 2ª ed. Paris: Minuit, 1988.
- MORFINO, Vittorio. *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*. Leiden – Boston: Brill, 2014.
- SIMONDON, Gilbert. *A Individuação: à luz das noções de Forma e de Informação*. Tradução de Luís Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2020.
- SILVA, Cíntia. *Corpo e Pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.
- SPINOZA, Baruch. *Breve Tratado: de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- SPINOZA, Baruch. *Ética: demonstrada segundo a ordem geométrica*. Edição bilíngue latim/português; trad. Tomaz Tadeu. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- SPINOZA, Baruch. *Correspondência*. Traducción y notas de A. Dominguez. Madrid, Alianza, 1988

- SPINOZA, Baruch. *Correspondência Completa e Vida* (vol. 2). *Obra Completa* (4 vols.). J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano (orgs.). São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado Político; Correspondência*. (Col. Os Pensadores). Tradução e notas de Marilena Chaui, Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Edição bilíngue latim/português; tradução e nota introdutória de Cristiano de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
-

Recebido / Received: 23/03/2024

Aprovado / Approved: 28/06/2025



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.68305>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

Materialismo e metafísica imanente em Schopenhauer

Materialism and immanent metaphysics in Schopenhauer

André Henrique M. V. de Oliveira  

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará
Professor de Filosofia do Instituto Federal de
Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí, Teresina, PI, Brasil.
Contato: andylantista@gmail.com

Resumo: O intuito deste artigo é discutir a aproximação da filosofia de Schopenhauer com um tipo de materialismo científico, notadamente um materialismo que converge para as ciências da natureza. Procuramos discutir acerca das dificuldades que o filósofo tenta superar para a conciliação entre filosofia transcendental e materialismo científico e sua proposta de uma metafísica imanente, que seria capaz de realizar adequadamente tal conciliação.

Palavras-chave: Idealismo transcendental; Materialismo; Vontade.

Abstract: The purpose of this article is to discuss the approximation of Schopenhauer's philosophy to a type of scientific materialism, notably a materialism that converges towards the natural sciences. We seek to discuss the difficulties that the philosopher tries to overcome in order to reconcile transcendental philosophy and scientific materialism and his proposal of an immanent metaphysics, which would be capable of adequately achieving such conciliation.

Keywords: Transcendental idealism; Materialism; Will.

1. Introdução

Muito do que concede relevância e profundidade ao sistema filosófico de Schopenhauer provém justamente das dificuldades e contradições nele implicadas. A passagem que o filósofo empreende da sua teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) para sua metafísica não se faz sem a criação de um difícil paradoxo, que faz a filosofia transcendental de inspiração kantiana desembocar na chamada “antinomia da faculdade de conhecimento”¹.

Neste sentido, o fato de sua filosofia exigir um tipo de complementaridade entre metafísica e materialismo é, a nosso ver, algo bastante significativo para a linha que a filosofia transcendental seguiu rumo a uma concepção contemporânea a respeito da interface entre o conhecimento científico e a especulação filosófica.²

Há de considerarmos, no mínimo, como faz Mattioli, que a “associação entre realismo e idealismo, somada à tese do caráter cego da vontade e do caráter ilusório do ‘eu’, faz com que Schopenhauer ocupe uma espécie de ‘não-lugar’ no contexto da filosofia transcendental.”³ Por certo, essa característica não estaria vinculada à filosofia schopenhaueriana se com ela não houvesse o ensaio de uma ultrapassagem do idealismo subjetivo kantiano.

É nesse projeto de ultrapassagem da doutrina kantiana que veremos Schopenhauer associar idealismo e materialismo. Alguns intérpretes veem ali um significativo progresso em relação a Kant. Janaway, a título de exemplo, no capítulo “Materialism” em *Self and world in Schopenhauer’s philosophy*, considera que o questionamento de Schopenhauer à concepção unilateral de Kant acerca do sujeito e o reconhecimento da necessidade de complementá-la através de uma abordagem objetiva é “a maior realização de sua filosofia.”⁴ Precisamos levar em conta, porém, que a tentativa de empreender uma síntese entre a filosofia transcendental e a dimensão objetiva da realidade (que aparece também como uma filosofia da natureza) já existia em Schelling, como crítica e superação do idealismo eminentemente subjetivo de Fichte.

¹ A antinomia da faculdade do conhecimento é expressa na asserção conhecida como “paradoxo de Zeller” e aponta a circularidade na tese de que a representação é um produto do cérebro, e o cérebro um produto da representação.

² O diálogo entre a filosofia e as diferentes ciências se faz tão mais necessário quanto mais reconheçamos que as investigações dos domínios específicos e circunscritos de cada ciência particular nos fornecem sempre um recorte que pode ser remetido a um retrato mais amplo da realidade, ou seja, a especialização técnica do conhecimento é limitada por seus próprios meios, o que torna salutar sua inserção numa compreensão contextual de maior alcance. Nesse sentido, compartilhamos da ideia de Heil de que: “Mesmo que cada ciência tivesse um êxito completo no seu campo de aplicação, ainda continuariamos a ter de lidar com a questão de saber como se relacionam estes domínios [...]. E é evidente que não é possível responder a essa questão a partir do interior de qualquer uma das ciências em particular” (HEIL, John. *Filosofia da mente: uma introdução contemporânea*, p. 21). Podemos mesmo dizer que existe sempre nas diversas ciências uma ontologia subjacente, de modo que, como afirma Mario Bunge, “quando afirmamos que não nos importamos com a filosofia, o que provavelmente fazemos é substituir uma filosofia explícita por outra implícita, por isso imatura e descontrolada” (BUNGE, Mario. *Física e Filosofia*, p.11). Ademais, a atual discussão sobre o aspecto transcendental do conhecimento leva em conta uma interface entre filosofia transcendental e biologia.

³ MATTIOLI, William. *Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer*, p. 73.

⁴ JANAWAY, Christopher. *Self and world in Schopenhauer’s philosophy*, p. 186. Tradução nossa.

Como esclarece Jair Barboza a respeito do projeto schellingiano e de sua crítica à Fichte, “a esse lado [subjetivo e ideal] e à revelia do acosmismo da doutrina-da-ciência, porém para proveito do seu futuro leitor Schopenhauer, será acrescida a filosofia-da-natureza como equilíbrio para a filosofia transcendental”.⁵ Isso indica que o duplo ponto de vista (*Sichtpunkt*) no qual o sistema schopenhaueriano se ancora remonta a um percurso que o idealismo alemão já vinha seguindo e que talvez possa ser entendido como um trabalho de ampliação dos resultados da filosofia crítica.

Temos então um movimento em direção à natureza objetiva da realidade que se exibe como contraponto ao sujeito transcendental. Nesse movimento, em especial na transição de Schelling para Schopenhauer, o que se tornará cada vez mais evidente será a hipótese de uma matéria que se caracteriza como substrato último da totalidade dos fenômenos. Assim, é possível observar, num primeiro momento, que, “sob o influxo do *En kai pan* – que na verdade é o pensamento da substância absoluta de Espinosa –, nasce no primeiro Schelling aquilo que se pode considerar uma invenção sua no interior do idealismo: a *Naturphilosophie*.⁶ Isso posto, o nome de Espinosa reforça o indício de que o incondicionado que se busca, salvaguardadas as diferenças entre os sistemas, é um ponto de passagem entre Schelling e Schopenhauer, que se revela como um tópico de grande valia para mensurarmos o alcance e a originalidade da filosofia do segundo. Mesmo com a ressalva de que as noções de “incondicionado” e “absoluto” por vezes são acusadas como contrassensos por Schopenhauer (isso quando hipostasiadas independentemente do princípio de razão suficiente), não há como desviar da passagem pela noção de substância em Espinosa.

Nesse sentido, é notável a passagem dos “Fragmentos sobre a história da Filosofia” (capítulo da obra *Parerga e Paralipomena*) em que Schopenhauer afirma o seguinte:

Se Espinosa tivesse investigado a origem daquele conceito de substância, então ele teria por fim de ter descoberto que essa origem é tão somente a matéria [*Materie*] e que, por isso, o verdadeiro conteúdo do conceito não é outra coisa senão as propriedades essenciais e a priori que são atribuídas a ela [...] ela é não originada e, portanto, sem causa, eterna, particular e única, e suas modificações são a extensão e o conhecimento. Sendo este último uma propriedade exclusiva do cérebro, que é material.⁷

A esse respeito Rodrigues Jr. comenta que “a crítica à metafísica monista da substância de Spinoza acaba por alcançar a quem Schopenhauer concebe como seus descendentes intelectuais na Alemanha do século XIX – Schelling e Hegel”⁸, sendo que a análise do conceito de matéria em Schopenhauer “pode esclarecer não apenas sua relação com os principais filósofos do idealismo alemão como, talvez, iluminar alguns problemas profundamente difíceis em sua teoria da representação, bem como em sua

⁵ BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, p. 61.

⁶ Ibidem, p. 30.

⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e paralipomena I*, p. 104. Tradução nossa.

⁸ RODRIGUES, Jr., Ruy de Carvalho, *Schopenhauer: uma filosofia do limite*, p. 105.

metafísica da natureza”⁹. Destarte, a crítica a Schelling também pode ser compreendida a partir da aproximação entre Schopenhauer e o pensamento materialista.

Como já ressaltamos, tal aproximação é repleta de pontos delicados, assim, de forma alguma, podemos ver aí uma vinculação aberta e irrestrita. Tampouco é o caso de se afirmar que o pensador alemão rejeite toda e qualquer forma de materialismo. Se por um lado a noção de matéria serve, às vezes, como suporte contra o idealismo subjetivo de Fichte, ou o absoluto de Hegel, a ausência de uma adoção mais abrangente do materialismo está diretamente ligada a sua tentativa de se manter no solo do idealismo transcendental. Isso se manifesta inclusive na própria doutrina da dupla definição do conceito de matéria, caracterizada de duas maneiras diferentes: *Stoff* e *Materie* (e na ambiguidade específica da segunda, que ora é substrato metafísico, ora objeto do pensamento).

2. Materialismo e metafísica imanente

No que concerne aos pontos problemáticos que saltam à vista quando abordamos a relação entre o sistema schopenhaueriano e o materialismo, há alguns tópicos que podem nos servir de baliza para compreendermos tal relação. Um deles se refere à distinção feita pelo filósofo entre dois tipos de materialismo: um considerado “rude” e “raso”, porque pretende ilegitimamente reduzir tudo às forças mecânicas, enclausurando a natureza nos modelos da física e da química, e outro, que tem legitimidade e se coaduna com a metafísica. A distinção entre o materialismo “tosco” e o legítimo é apresentada no prefácio à segunda edição do ensaio *Sobre a vontade na natureza*, em que Schopenhauer tanto apresenta a rejeição àquele primeiro tipo de materialismo como manifesta seu apreço por um outro tipo, a saber, aquele representado por cientistas como Brandis, Cabanis e Bichat. Trata-se de um materialismo mais ligado à fisiologia e que não reduz o mundo a forças mecânicas. Sem o recurso a esse tipo de materialismo, o projeto de *Sobre a vontade na natureza* se veria impossibilitado, já que o próprio subtítulo deixa claro que se trata de uma obra que apresenta “uma discussão sobre as confirmações [Bestätigungen] que a filosofia do autor encontrou nas ciências empíricas desde seu aparecimento.”¹⁰

Outro tópico se refere à dependência do intelecto em relação à matéria, ou, mais especificamente, a sua dependência em relação ao cérebro enquanto objeto físico. A associação entre esse tópico e a defesa de um materialismo “coerente” carrega as principais dificuldades teóricas para o viés idealista que o sistema filosófico de Schopenhauer obstinadamente busca conservar. A esse respeito, considera que “bem mais difícil do que apreender a posição negativa contra o materialismo mecânico, é apreender o conceito positivo do materialismo que Schmidt também acha adequado, numa certa medida, à filosofia de Schopenhauer”¹¹. Tal conceito positivo, que não serve apenas como meio para uma “confirmação” de seu pensamento através das ciências

⁹ Ibidem.

¹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na natureza*, p. 21.

¹¹ KOSSLER, Mathias. *A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt*, p. 95. O autor aqui se refere ao ensaio *Schopenhauer und der Materialismus*, publicado no „Schopenhauer-Jahrbuch“, n. 58, de 1977.

empíricas, mas como base metafísica para a totalidade de sua construção teórica, fica mais evidente no segundo volume de *O mundo como vontade e como representação*. Nessa obra, como aponta Jair Barboza,

Assoma um filósofo cada vez mais materialista, porém como que assustado consigo mesmo, e tomado por um hercúleo trabalho de conciliar seu kantismo, ou seja, a idealidade do mundo dos fenômenos, e esse novo materialismo, isto é, uma matéria que possibilita os fenômenos não como mera forma do princípio de razão [...] mas, sim uma matéria autônoma e independente, substância absoluta, existente por si mesma, sem o concurso daquelas formas a priori do princípio de razão. Noutras palavras, entra em cena na sua filosofia o destaque para uma matéria independente do sujeito.¹²

Já no primeiro capítulo daquela obra, Schopenhauer declara que o problema da relação entre o ideal e o real, instanciado justamente pela descoberta de que o mundo empírico é representação do sujeito, constitui o traço filosófico distintivo do pensamento moderno. A realidade empírica e, por conseguinte, a matéria recebem agora a tinta da idealidade. A pergunta “A matéria enquanto tal existe apenas em nossa representação ou é independente dela?” torna-se uma questão central, pois “a realidade ou a idealidade desta [da matéria] é sobre o que em última instância se disputa.”¹³

Não há como passar despercebida a postura vacilante do pensador alemão no interior desse debate, já que ele se agarra ora a argumentos idealistas, ora a argumentos materialistas. Assim, em algumas passagens, Schopenhauer considera absurda a ideia de que o mundo “também deveria existir, como tal, independentemente de todo cérebro”¹⁴, enquanto, em outras, rotula o intelecto, por conseguinte o cérebro, como um “produto de origem tardia” (*ein Produkt spätesten Ursprungs*)¹⁵ em relação à (temporal?) objetivação da Vontade na natureza. Procura ainda apresentar sua filosofia como aquela em que uma adequada mediação é levada a termo, lançando a acusação de que “o erro fundamental de todos os sistemas é o desconhecimento desta verdade: o intelecto e a matéria são correlatos, isto é, um existe apenas para o outro.”¹⁶ Essa mediação, porém, é amplamente questionável, mas, antes de discuti-la, retomemos por ora aquela distinção entre o materialismo “tosco” e o legítimo, ou coerente.

No prefácio à segunda edição de *Sobre a vontade na natureza* (1854), Schopenhauer manifesta o contentamento de ver sua obra passar a ser alvo de interesse do público. No que tange a esse escrito em específico, o filósofo acredita que sua reedição representa “um indício do interesse na filosofia séria em geral e atesta que a necessidade de avanços efetivos na mesma se torna perceptível atualmente de modo mais urgente do que nunca.”¹⁷ É digno de atenção que nessa passagem Schopenhauer fale de “avanços” (*Fortschritte*) na filosofia e que se refira diretamente àquele momento em questão, pois o

¹² BARBOZA, Jair. *Filosofia e música: uma inflexão conceitual no pensamento de Schopenhauer e a música de Brahms*, p. 230.

¹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação II*, p. 15.

¹⁴ Ibidem, p. 8.

¹⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 108.

¹⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação II*, p. 19.

¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*, p. 23.

horizonte do ensaio de 1854 significa uma espécie de acerto de contas tanto com seus contendores, a quem o filósofo ataca violentamente, quanto com a ciência de modo geral, o que fica evidente já pelos temas que constituem os capítulos do livro: fisiologia e patologia, anatomia comparada, fisiologia vegetal, astronomia física, entre outros ligados às ciências empíricas.

Por se tratar de uma “discussão das confirmações” que sua metafísica imanente recebera das ciências empíricas, fica claro que o pensador alemão arroga para sua filosofia o caráter daquilo que chamou de “filosofia séria”, ou seja, aquela que, de alguma forma, traria avanços para esse ramo do saber. Mas o que permitiria conceder à metafísica da vontade esse insigne título? O que faz de *Sobre a vontade na natureza* um escrito de “importância especial” (*besonderer Wichtigkeit*) para seu sistema? A resposta é que, naquele escrito, diz o seu autor:

partindo do puramente empírico, das observações de pesquisadores da natureza que seguem *imparcialmente* os caminhos de suas ciências específicas, chego, aqui, sem mediações, ao cerne mesmo de minha metafísica, estabeleço os pontos de interseção dela com as ciências naturais e forneço, assim, de certo modo, a prova real para meu dogma fundamental.¹⁸

Ao leitor mais atento soa um pouco estranho que um filósofo que defende a legitimidade (e até mesmo a preeminência) do ponto de partida idealista faça agora alusão a um suposto ponto de partida *puramente empírico* (*rein Empirischen*), trilhado *imparcialmente* (*unbefangener*). Afinal, onde fica a tese de que todo objeto pressupõe um sujeito e suas formas *a priori*? A despeito dessa questão, tal referência a um conhecimento puramente empírico não deve ser entendida como um elogio a toda e qualquer forma de materialismo, o que fica claro ao notarmos que, se por um lado Schopenhauer alude a um conhecimento empírico das ciências naturais que serve de apoio para sua metafísica, por outro, apresenta um materialismo que é por ele completamente rechaçado em seus pressupostos e em suas consequências. Talvez faça parte dos avanços na filosofia a necessidade de separar o joio do trigo na peneira materialista. Ao menos é isso o que deixam supor as circunstâncias que Schopenhauer aponta como motivadoras da necessidade de avanços na filosofia, quais sejam:

Por um lado, a atividade incomparavelmente assídua de diversos ramos da ciência da natureza, a qual, realizada em grande parte por pessoas que não aprenderam nada além dela está ameaçada de levar a um materialismo estúpido, em que o mais *imediatamente* objetável não é a bestialidade moral dos resultados finais, mas a insensatez inacreditável dos primeiros princípios, que desmentem até mesmo a força vital, rebaixando a natureza orgânica a um jogo aleatório de forças químicas [...] A outra que demanda avanço efetivos na filosofia é a cada vez mais preponderante descrença [que] ameaça repudiar, juntamente com a forma do cristianismo, também seu espírito e sentido (os quais se estendem muito além dele mesmo), substituindo-o pelo

¹⁸ Ibidem.

materialismo *moral*, que é ainda mais perigoso do que o materialismo químico antes mencionado.¹⁹

A partir dessa crítica, é possível percebermos que os “vulgares e superficiais materialistas” aos quais o filósofo se refere são os partidários de uma espécie de reducionismo físico-químico que ignora a força vital, noção basilar para sua metafísica. Tanto que, numa nota encontrada na edição de suas obras realizada por Frauenstädt, Schopenhauer afirma que tais materialistas ricos chegam ao cúmulo de supor que “a chave do mistério da essência e da existência deste admirável e misterioso mundo tenha sido encontrada nas deploráveis afinidades químicas!”²⁰

A partir da introdução, ainda do ensaio de 1854, Schopenhauer começa a apresentar o que de verdadeiro se deve enxergar no materialismo, sempre tomando como critério central a sua descoberta metafísica da essência do mundo, o seu “dogma fundamental”, pois este é que possibilita apontar aquilo que de todo modo foge ao escopo das ciências naturais, ou seja, o significado profundo do mundo para além da mera aparência fenomênica. As ciências são ali, portanto, tomadas como meio para demonstrar a verdade de sua filosofia. As conclusões científicas daqueles “empíricos imparciais”, por si sós, não seriam de grande valia se não se somasse a elas a tese filosófica que decifra o enigma da existência, pois, segundo ele: “a totalidade das ciências naturais tem a desvantagem insuperável de apreender a natureza exclusivamente pelo lado *objetivo*, sem se preocupar com o *subjetivo*. É aqui, porém, que se encontra necessariamente o *elemento principal*: ele cabe à filosofia”.²¹

Uma vez a ciência vindo a confirmar, pela via objetiva, aquilo que ele apresentara como essência do mundo pela via subjetiva, seu sistema distinguir-se-ia como o único capaz de oferecer uma resposta concordante com a experiência. Sua metafísica, nos diz ele, “mantém-se como a única que possui efetivamente uma fronteira comum (*gemeinschaftlichen Grenzpunkt*) com as ciências físicas”²². Esse ponto de convergência entre a compreensão metafísica e a explicação física, Schopenhauer considera-o como sendo a descoberta da Vontade enquanto coisa em si: “esse substrato de toda aparição (e, com isso, de toda a natureza)”, que, pela via subjetiva, “encontramos dentro de nosso próprio eu como vontade”²³; que, pela objetiva, se manifesta em todo o mundo natural e que “fornecce a todas as coisas, quaisquer que venham a ser, a força graças à qual elas podem existir e atuar”.²⁴ Nesse sentido é que o vemos ressaltar:

Que tenham se tornado confirmações justamente desse dogma fundamental de minha doutrina é vantajoso sob duas perspectivas: a saber, em parte porque ele é o pensamento central que condiciona todas as outras partes de minha filosofia; em parte porque é somente a ele que poderiam confluir confirmações de ciências alheias, totalmente independentes da filosofia. Pois os dezessete anos que passei constantemente ocupado com minha doutrina trouxeram numerosas

¹⁹ Ibidem, pp. 24-25.

²⁰ Ibidem, p. 218.

²¹ Ibidem, p. 221.

²² Ibidem, p. 43.

²³ Ibidem, p. 44.

²⁴ Ibidem, p. 45.

evidências também às suas demais partes – à parte ética, à estética e à dianoiológica; estas, porém [...] não podem trazer o caráter de um testemunho extrínseco, e, por terem sido descobertas por mim mesmo, não são tão irrefutáveis, inconfundíveis e impressionantes como aquelas que tocam a própria metafísica.²⁵

É esse casamento entre física e metafísica que vemos em *Sobre a vontade*, sobretudo nas rubricas “Fisiologia e patologia”, “Anatomia comparada”, “Fisiologia vegetal” e “Astronomia física”. Na primeira, Schopenhauer polemiza com o médico dinamarquês Joachim Dietrich Brandis, cujas considerações fisiológicas e patológicas serviriam de apoio à sua tese fundamental, se não tivessem sido em grande parte retiradas, sem a devida menção, de sua própria obra.

Afora a polêmica endossada pelos vários trechos dos livros de Brandis que Schopenhauer cita, o principal tema desenvolvido naquele capítulo é o da “separação completa da vontade em relação à cognição” (*die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntnis*)²⁶, tema que o pensador arroga ser um traço distintivo de sua filosofia em relação a todas as outras. Em suma, é realizada ali a tentativa de mostrar que a fisiologia tem o privilégio de confirmar, objetivamente, a tese de que a vontade é “o *prius* do organismo”²⁷, à medida que atua de forma imediata nas funções vegetativas e relega à cognição uma posição subalterna.

“Eu estabeleço”, diz Schopenhauer, “a vontade enquanto coisa em si como absolutamente originária; em segundo lugar, a sua mera visibilidade, sua objetivação, o corpo; e em terceiro lugar a cognição, como mera função de uma parte desse corpo”.²⁸ Essa separação está associada a sua tese metafísica fundamental e apresentada como resultado das pesquisas de vários fisiólogos (Haller, Burdach, Meckel, entre outros). Segundo ela, do mais profundo âmago do organismo até os mais evidentes movimentos corporais, a vontade atravessaria seu funcionamento, estando subjacente a todas as atividades conscientes e inconscientes, porém, que “nessa cadeia causal ascendente, o último elo seja a vontade, isso os fisiólogos jamais teriam descoberto pelo caminho de suas pesquisas e hipóteses experimentais”²⁹, pelo que se faz necessário o ponto de vista subjetivo, isto é, o da filosofia.

No capítulo sobre anatomia comparada, Schopenhauer se dedica a uma questão teleológica: a relação entre o querer de cada animal e sua constituição anatômica e orgânica, ou seja, a finalidade para que se voltam os órgãos que constituem os animais e sua relação com a vontade. Ali o filósofo, também recorrendo a nomes das ciências naturais, sustenta a ideia de que a conformação anatômica dos animais revela o caráter particular, metafísico, inscrito na vontade de cada um deles, de forma que seus órgãos e seu comportamento são apenas a expressão material daquela. Nesse sentido, “o caráter de seu querer como um todo deve estar na mesma relação para com a forma e a constituição de seu corpo que o ato singular da vontade está para a ação corporal

²⁵ Ibidem, p. 46.

²⁶ Ibidem, p. 66.

²⁷ Ibidem, p. 66.

²⁸ Ibidem, p. 67.

²⁹ Ibidem, p. 76.

singular que o executa.”³⁰ O aspecto metafísico é visto mais uma vez como aquilo que fundamentaria toda a realidade física, agora no que diz respeito à teleologia.

Assim, sobre a questão de se o modo de vida dos animais teria se ajustado à sua forma corporal ou se esta àquele, Schopenhauer adota a segunda tese, ou seja, para ele, “foi o modo de vida querido pelo animal para sua manutenção que determinou a sua constituição”³¹. Também quando considera a fisiologia vegetal, a realidade noumênica se faz presente enquanto essência íntima dos seres, através daquilo que, do ponto de vista externo, é observado como *espontaneidade*. Apenas o ponto de partida diferenciaria isso que, na verdade, consiste numa identidade. Em outros termos, “o conceito de espontaneidade é cunhado a partir da intuição externa, enquanto o da manifestação da vontade o é a partir de nossa própria consciência.”³²

Para Schopenhauer, apesar dos significativos avanços no ramo da fisiologia vegetal, realizados por estudiosos como Cuvier, Carl H. Schutz e Franz J. F. Meyen, nessa ciência haveria ainda fortes resquícios de uma concepção equivocada, a saber: a “opinião segundo a qual a consciência seria uma exigência e uma condição para a vontade.”³³ A teleologia do pensador alemão garante que os entes são de tal forma porque *querem* de tal forma, ou seja, neles a vontade se corporifica de forma determinante, os constituindo exatamente daquela maneira. Todos os órgãos e capacidades dos animais são dados “numa relação exata com as carências [Bedürfnissen] de cada espécie animal”.³⁴ Do mesmo modo, devemos compreender que “a planta, por ter tão menos carências que o animal, finalmente não necessita de cognição alguma”³⁵, assim, nela o estímulo toma o lugar da cognição.

Desde o capítulo sobre fisiologia animal até o que examina a fisiologia vegetal, há, nas entrelinhas, um caminho por determinados graus da escala da natureza, que Schopenhauer já havia esquematizado em obras anteriores. A fisiologia animal, enquanto ciência, estuda o ápice das manifestações naturais, porquanto nela é possível conhecermos objetivamente o intrincado mecanismo da percepção empírica, no qual a Vontade mostra-se a si mesma na medida em que se converte no mundo como representação. Essa percepção empírica requer um intelecto, e esse, por sua vez, requer um corpo, pois é no cérebro que uma imagem do mundo será “construída” a partir de dados sensoriais. A anatomia, por seu turno, desempenharia seu papel explicando como a constituição corporal de cada animal daria suporte para que a vontade individuada neles alcançasse seus fins.

Da fisiologia para a anatomia temos uma descida para um nível mais básico de atuação da Vontade, já que não mais diz respeito àquele em que ela se torna consciente de si via cognição. Aqui nos aproximamos do domínio dos estímulos: transição da natureza vegetativa dos animais para a fisiologia vegetal, na qual os motivos desaparecem por completo. O passo seguinte nesse movimento descendente é o que nos leva ao capítulo sobre a “Astronomia física”, em que o objeto a ser considerado são as

³⁰ Ibidem, p. 83.

³¹ Ibidem, p. 92.

³² Ibidem, p. 114.

³³ Ibidem, p. 120.

³⁴ Ibidem, p. 122.

³⁵ Ibidem.

forças mais fundamentais presentes na natureza inorgânica. Nesse capítulo, o quarto de *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer cita o nome do astrônomo inglês John Herschel como exemplo de pesquisador cujas investigações também levam “à fronteira paralisante em que o físico tem somente o metafísico além de si”³⁶, reconhecendo igualmente na vontade essa instância metafísica.

O reconhecimento da atuação da Vontade na matéria bruta toca o problema da atribuição de um conceito de vida ao reino inorgânico, problema que, segundo Schopenhauer, esbarra na falsa concepção da inseparabilidade entre vontade e consciência. Para ele, na medida em que se entenda a vontade como atrelada a uma consciência, a noção de vida que se quererá atribuir à natureza bruta será a de uma vida guiada por uma inteligência. O filósofo afirma que “Desde o início deste século desejou-se atribuir, até mesmo com certa frequência, uma *vida* ao inorgânico: de modo altamente errôneo”³⁷, e o erro consistiria em ignorar a evidente fronteira entre o orgânico e o inorgânico, a qual não é flexível como a que há entre o animal e o vegetal, ou entre o que é sólido e o que é líquido. Não reconhecer essa fronteira, diz ele, “significa trazer propositadamente confusão [*Verwirrung*] aos nossos conceitos.”³⁸

O problema seria solucionado desde que se reconhecesse que a vontade não depende da cognição, a qual é uma manifestação secundária da primeira. Assim, alcançaríamos a verdade de que no inorgânico a vontade também está presente, embora sem consciência de si, e que, no reino orgânico, como algo posterior, sua aparição já ganha o atributo da vida. Essa postura demarca toda a filosofia da natureza de Schopenhauer, pois, como o vemos afirmar no capítulo sobre a astronomia física, “para mim a vontade não é, como se afirmou até hoje, um acidente da cognição, e, portanto, da vida; mas, ao contrário, a própria vida é aparição da vontade. A cognição, por sua vez, é efetivamente um acidente da vida, e esta, um acidente da matéria.”³⁹

Para Schopenhauer, portanto, não há “nenhuma matéria sem manifestação da vontade”, com o que se deve reconhecer que “A manifestação mais baixa e por isso mesmo mais geral da vontade é a gravidade: por isso foi considerada uma força fundamental essencial à matéria.”⁴⁰ Deve-se salientar que essa postura implica uma determinada compreensão a respeito do *movimento* existente nos fenômenos da natureza, tema sobre o qual Schopenhauer se posiciona ainda no capítulo sobre a astronomia física, tomando partido contra a ideia advinda da tradição de que haveria uma dupla origem para o movimento dos corpos e que essas origens seriam distintas, a saber, uma origem interna, atribuída à vontade, e outra externa, na qual se reconheceriam as causas. Contra essa tese da dupla origem, o pensador alemão sustenta a inseparabilidade entre o aspecto interno e o externo. Para ele, a vontade sempre pressupõe uma causa, e as causas devem ser entendidas como a manifestação, ou a ocasião externa, daquele princípio interno, isto é, da vontade.

Ocorre que a relação entre os aspectos interno e externo mostra como eles se diferenciam de acordo com o grau de objetivação da Vontade: nos mais inferiores, a

³⁶ Ibidem, p. 138.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, p. 139.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

vontade e a causa não se diferenciam de modo nítido e se encontram ligadas de forma muito mais direta, ao passo que, nos mais superiores, essa ligação se torna mais sutil e tende a haver um distanciamento entre os dois aspectos. Nas palavras do próprio filósofo, “no patamar mais inferior da natureza, causa e efeito são completamente homogêneos e uniformes; razão pela qual entendemos aqui a conexão causal de modo mais perfeito.”⁴¹ Já no caso dos seres cognoscentes, “o motivo e o ato da vontade, o representar e o querer, se distinguem e se separam de modo cada vez mais nítido.”⁴²

Conclusão

O papel que a noção de matéria desempenha no sistema filosófico schopenhaueriano faz, portanto, com que nele se acomode uma interpretação particular do materialismo. Em *Sobre a vontade na natureza*, vemos então a apologia do que o pensador sustenta como um materialismo acertado, qual seja: um materialismo cuja minuciosa investigação do aspecto físico da realidade deixa espaço para a metafísica, à medida que revela uma dimensão que as ciências naturais não alcançam e que, assim, em vez de negar, legitima uma metafísica da natureza.

Todas as disciplinas científicas às quais Schopenhauer recorre naquela obra atestariam, segundo sua leitura, que uma explicação profunda e completa do mundo não se faz sem uma compreensão de seu aspecto metafísico, pois a ciência natural chega sempre a uma fronteira “para além da qual é incapaz de avançar, aí parando e entregando seu objeto à metafísica.”⁴³ A explicação física só encontra completude quando apoiada numa intelecção filosófica. Nesse sentido, quando

Pesquisadores especialmente perspicazes e atentos do campo da ciência natural logram alcançar um olhar furtivo através da cortina que perfaz a sua fronteira, sentir a fronteira não apenas como tal, mas também perceber em certa medida a sua constituição, espiando até mesmo o campo da metafísica que há para além dela, então a física, assim beneficiada, determina agora positiva e explicitamente a fronteira desse modo explorada como sendo aquilo que um sistema metafísico que lhe era totalmente desconhecido [...] estabeleceu como a verdadeira essência íntima e o princípio último de todas as coisas.⁴⁴

Assim, a verdade dessa particular leitura do materialismo se dá em função do “ponto de interseção” entre física e metafísica, que justificaria uma complementaridade entre os dois modos de apreensão do real. O materialismo de *Sobre a vontade na natureza* deixa espaço para uma metafísica vitalista que renega o mecanicismo em nome de um princípio mais próximo da força vital. Tal princípio também é valorizado pelos naturalistas aos quais o filósofo recorre naquela obra, portanto a realidade da matéria não anula a da Vontade; ao contrário, indica o caráter absoluto e onipresente dela. Por isso, atentando para a ressalva de Kossler de que, para uma consistente interpretação

⁴¹ Ibidem, p. 143.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, p. 47.

⁴⁴ Ibidem.

materialista de Schopenhauer, “é, pois, decisivo se a sua explicação metafísica das forças da natureza buscada numa explicação da ciência natural é apta para construir a partir do naturalismo um materialismo dinâmico fundamentado metafisicamente”⁴⁵, acreditamos que um tal materialismo não-reducionista traz uma interessante interpretação para os limites entre física e metafísica.

Referências bibliográficas

- BARBOZA, Jair. “Filosofia e música: uma inflexão conceitual no pensamento de Schopenhauer e a música de Brahms”, *Artefilosofia: revista de estética e filosofia da arte do Programa de pós-graduação em Filosofia* – UFOP, [s.l.], n. 12, p. 229-43, jul. 2012.
- BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- BUNGE, Mário. *Física e filosofia*. Tradução de Gita K. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- HEIL, John. *Filosofia da mente: uma introdução contemporânea*. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- JANAWAY, Christopher. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. New York: Oxford University Press, 1999.
- KOSSLER, Mathias. “A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt”, Tradução de Maria Lúcia Cacciola, *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, [s.l.], v. 5, n. 2, p. 92-104. 2º sem. 2014. <https://doi.org/10.5902/2179378633941>
- MATTIOLI, William. “Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer”, *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, 4(1), 2013, 66-97. DOI: <https://doi.org/10.5902/217937863399>
- RODRIGUES JR., Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- SCHMIDT, Alfred. „Schopenhauer und der Materialismus“, *Schopenhauer-Jahrbuch* 58. Frankfurt am Main, 1977.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Textkritik bearbeitet und hrsg. Von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbusch wissenschaft, 1989.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipómena I*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

⁴⁵ KOSSLER, Mathias. *A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt*, p. 99.

ZELLER, E. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, zweite Auflage. München: Oldenbourg, 1875.

Recebido / Received: 08/05/2025

Aprovado / Approved: 01/07/2025



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.68134>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

A chaga e o fármaco: relativismo e perspectivismo em Merleau-Ponty e Viveiros de Castro

The Wound and the Remedy: Relativism and Perspectivism in Merleau-Ponty and Viveiros de Castro

João Paulo Undiciatti Barbieri  

Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFAM e doutorando em Filosofia pelo PPGFil/UFSCAR. São Carlos, SP, Brasil. Contato: jp_barbieri@hotmail.com

Resumo: O mundo e o conhecimento revelados a partir de uma única perspectiva – por se pressupor uma multiplicidade de pontos de vista – é frequentemente cotejado enquanto um “perigoso” relativismo. No presente artigo, quer-se mostrar que, embora o perspectivismo em Merleau-Ponty seja fundamentalmente distinto do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, sobretudo porque oriundos de campos do conhecimento distintos, uma comparação entre ambos no que diz respeito às relações que mantêm com o relativismo não devolve um som oco. Para tanto, primeiramente, será proposta uma “perspectiva” do conceito de perspectiva, uma trajetória do conceito que passa por Merleau-Ponty até chegar ao perspectivismo de Gilles Deleuze, influência teórica com a qual Viveiros de Castro, junto às próprias referências etnográficas que são repertório da disciplina de Antropologia Cultural, fundou o conceito de perspectivismo ameríndio. Na sequência, será demonstrado que a noção de multiplicidade em ambos os autores é a chave para se compreender que, ainda que ambos os perspectivismos não sejam relativismos, eles mantêm estreita relação com a relatividade, isto é, com o primado da relação que se faz no seio da diferença.

Palavras-chave: perspectiva, perspectivismo, relativismo, multiplicidade.

Abstract: The world and knowledge revealed from a single perspective – precisely because a multiplicity of viewpoints is presupposed – are often regarded as a form of 'dangerous' relativism. This article aims to show that, although perspectivism in Merleau-Ponty is fundamentally distinct from the Amerindian perspectivism of Viveiros de Castro – above all because they originate from different fields of knowledge – a comparison between the two, in terms of their respective relationships to relativism, does not yield an empty echo. To that end, a perspective on the concept of perspective will first be proposed – a conceptual trajectory that moves from Merleau-Ponty to the perspectivism of Gilles Deleuze, a theoretical influence through which Viveiros de Castro, along with the ethnographic references that make up the repertoire of Cultural Anthropology, developed the concept of Amerindian perspectivism. Subsequently, it will be demonstrated that the notion of multiplicity in both authors is key to understanding that, although neither form of perspectivism is reducible to relativism, both maintain a close relationship with relativity – that is, with the primacy of relation that emerges within difference.

Keywords: perspective, perspectivism, relativism, multiplicity.

O perspectivismo como verdade da relatividade
(e não relatividade do verdadeiro)
(Gilles Deleuze, *A Dobra: Leibniz e o barroco*)

Um diálogo possível

O percurso perspectivista no pensamento ocidental tem sido, para dizer o mínimo, paradoxal. De saída, importa pontuar que embora haja um mínimo consenso acerca do que se quer dizer quando se fala em perspectivismo, algo como uma multiplicidade de pontos de vista e, consequentemente, de sentidos possíveis sobre uma “dada” realidade – ou, muito pelo contrário, sobre um mundo que se constitui precisamente a partir de um ponto de vista –, no final das contas os tantos perspectivismos já delineados pela tradição filosófica se desassemelham sobremaneira nos seus sentidos, fundamentos e consequências. É muito comum que o conceito de perspectiva esteja ligado ao conceito de relativismo e, consequentemente, de impossibilidade de se estabelecer um terreno de conhecimento que seja compartilhado e universal. Nesse sentido, sempre haveria uma perspectiva, um ponto de vista, que teria o poder de validar qualquer conhecimento, mesmo que falso. Se a afirmação “o universo gira em torno da terra” é inequivocamente falsa, aquela que diz “segundo Ptolomeu, o universo gira em torno da terra” tornar-se “perigosamente” verdadeira.

Curiosamente, nas últimas décadas, a literatura brasileira vem sendo fonte de disseminação de alguns tipos de “perspectivismos”, com destaque para o potencial decolonial do seu emprego na narrativa ficcional, enquanto possibilidade de se fazerem ouvir “vozes” outrora silenciadas pelos colonizadores. No Brasil, especificamente, suspeita-se que o abundante emprego do termo “perspectivismo” nos mais diversos círculos tenha sido influenciado pela repercussão do conceito de perspectivismo ameríndio desenvolvido pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro¹. Tal conceito, argumenta-se, inspirado na filosofia da diferença e nos devires deleuzianos, segundo os quais os conceitos filosóficos não deveriam perder de vista a multiplicidade e a capacidade de apreender o singular, apresentaria bom rendimento no atual contexto de crise semiótica como potencial multiplicador de agenciamentos que povoam o mundo², num esforço para nos reavermos diante das hierarquizações e exclusões perpetradas pelas grandes sínteses conceituais típicas do estruturalismo reinante no século passado.

Segundo Viveiros de Castro, o pensamento ameríndio manifestaria uma qualidade perspectiva própria, segundo a qual o mundo é habitado por várias espécies de sujeitos (pessoas), humanos e não-humanos, os quais percebem o mundo, cada qual, a partir de um ponto de vista diferente. Existe uma confusão recorrente com relação ao conceito de perspectiva aqui: não é como se os animais, os espíritos, os mortos, os vegetais etc. fossem gente como nós o somos. É tudo uma questão de perspectiva: de maneira direta e simples, é o mesmo que dizer que, do seu ponto de vista, “os animais são gente” – ou que, pelo menos, a partir da sua perspectiva, é assim que eles se veem, como pessoas –,

¹ A obra “O som do rugido da onça”, de Micheliny Verunschik, vencedora do prêmio Jabuti em 2022 na categoria “Romance Literário”, foi, por exemplo, admitidamente inspirada no pensamento de Viveiros de Castro.

² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*, s/p

o que é bem diferente de dizer que eles, os animais, são gente “como nós”. Deve-se atentar para a qualidade relacional do problema da perspectiva: a partir do ponto de vista deles, do jaguar por exemplo, nós é que somos os animais – as presas, mais especificamente. Em suma, é como se cada espécie vivente vestisse uma “roupa”, um corpo, que, por seu turno, esconderia uma formatação inherentemente humana, de modo que a “condição original comum aos humanos e animais não é, portanto, a animalidade, mas a humanidade”³. Aqui, vê-se, ao contrário do humanismo clássico para o qual o “l'espirit”, a alma, é o elemento que singulariza e revela a condição humana, no perspectivismo ameríndio é como se o corpo (natureza) fosse o elemento que diferencia e a alma (cultura) a condição comum a todos os seres.

Inevitavelmente, a noção segundo a qual uma perspectiva está inherentemente conectada a um corpo evoca, por sua vez, o conceito de perspectivismo conforme concebido na fenomenologia da percepção do filósofo Merleau-Ponty. Entretanto, não nos apressemos demais: os perspectivismos nos dois autores são fundamentalmente distintos. Não só eles pensam tendo como base preocupações de tempos diferentes, mas também a partir de referências de disciplinas distintas, a saber filosofia e antropologia social, cada qual tendo que lidar com seus próprios “problemas”. Por exemplo, ainda que ambos compartilhem a ideia de uma perspectiva situada no corpo, ao passo que o perspectivismo de Viveiros de Castro, que tem respaldo no vasto reservatório etnográfico da disciplina, propõe, a partir desse material, uma inversão do valor semiótico das noções de corpo e alma, em Merleau-Ponty o que temos é precisamente a impossibilidade desse dualismo: não se trata de uma alma (sujeito) que habita um corpo (objeto), mas de um corpo ambíguo, uma consciência encarnada.

Não há, ressalta-se, na obra de Viveiros de Castro, menção explícita ao perspectivismo de Merleau-Ponty enquanto inspiração para o conceito de perspectivismo ameríndio. Entretanto, como bem apontou Aparecida Vilaça (2005), desde os anos 70, o corpo e as relações entre corpos passaram a ocupar espaço privilegiado entre os antropólogos americanistas, sobretudo enquanto importante princípio estruturador do *socius*; ou, como bem pontuaram Seeger, Da Matta, e Viveiros de Castro, “indigenous socio-logics is based on a physio-logics”⁴. Vilaça atribui tanto à fenomenologia de Merleau-Ponty quanto à teoria da prática de Bourdieu essa força universalizante do corpo enquanto categoria que estreita o desgastado abismo ontológico “west and the rest”, propiciando, consequentemente, um alívio à dura dicotomia natureza/cultura. Viveiros de Castro, por sua vez, figura-se como um desses americanistas que se valem do estudo de uma a realidade incorporada – “embodied” –, para a qual a socialização a partir do corpo é fundamental para a compreensão das estruturas sociais de determinada sociedade⁵. Trocando em miúdos, embora os perspectivismos “incorporados” de Merleau-Ponty e Viveiros de Castro tenham diferenças fundamentais, como será evidenciado, não se trata de um diálogo de surdos,

³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*, p. 127.

⁴ SEEGER, DA MATTÀ & VIVEIROS DE CASTRO. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, p. 14.

⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*, p. 11.

motivo pelo qual o presente artigo quer compará-los em suas relações com a relatividade.

Perspectivismos

Inicialmente, ainda que sob o risco de excessiva generalização, crê-se imprescindível que seja apresentada uma “perspectiva” do conceito de perspectivismo⁶. Isso porque, ironicamente, o pluralismo semântico caro ao termo “perspectivismo” talvez seja sintoma de sua acepção mais costumeira: a depender do “olhar”, pode ser qualquer coisa. Afinal, o que é uma perspectiva, um ponto de vista? Tratar-se-ia, conforme propaga o senso comum, de uma visão particular de mundo, uma tal que, no limite, resultaria na máxima segundo a qual toda perspectiva carrega, pois, um conhecimento que, por definição, deve ser válido e efetivo, na medida em que é uma singularidade? Ou, muito pelo contrário, justamente porque é uma singularidade entre tantas outras, uma perspectiva não seria senão uma dentre as inúmeras ficções possíveis sobre um mundo que, ainda que se queira, não pode ser diretamente conhecido? Ou, indo mais fundo, não seria a perspectiva a própria (única) condição do ser no mundo, o meio por excelência de revelação desse mundo? Afinal, o perspectivismo é uma doutrina sobre o conhecimento do mundo ou uma doutrina sobre o mundo que, por sua vez, teria como consequência uma determinada concepção do conhecimento? Não há respostas simples para qualquer das perguntas levantadas. A tradição filosófica, pelo menos desde a modernidade⁷, vem oferecendo tratamentos e respostas distintos para o fenômeno da perspectiva.

Embora o uso propriamente do conceito tenha sido inaugurado por Leibniz, no contexto da sua metafísica monadológica, os problemas filosóficos caros ao perspectivismo podem ser rastreados em inúmeros outros filósofos, ainda que estes não o tenham feito explicitamente⁸. E quais são, afinal, os problemas filosóficos caros ao perspectivismo? Proponho o seguinte recorte, ainda que provisório⁹: um ponto de vista coloca em relação, pelo menos, dois elementos fundamentais: aquilo que percebe (expressa) e aquilo que é percebido (expressado). Noutros termos, para se pensar o conceito de perspectivismo é preciso que se recorra ao problema central da filosofia, de como se dá a ponte entre o mundo e o conhecimento do mundo – perspectivamente.

⁶ A trajetória do conceito de perspectivismo que será apresentada aqui não tem a ambição de sugerir uma genealogia do conceito. Quer-se modestamente propor, a partir do ponto de vista deste autor, um plano de consistência do conceito sobre o qual se construirá uma trajetória de comunicação entre autores de diferentes tempos.

⁷ Este artigo se limitará a pensar o conceito de perspectiva a partir do que convencionou chamar de modernidade filosófica, tendo como ponto de partida Descartes e do pressuposto amplamente aceito na literatura de que teria sido este autor quem inaugurou a categoria de subjetividade no pensamento ocidental, e, consequentemente, teria fundado a noção de sujeito moderno. Uma importante discussão acerca da “invenção” do sujeito moderno em Descartes é trabalhada por Joceval Andrade Bitencourt, em *Descartes e a invenção do sujeito*.

⁸ F. Kaulbach faz, a partir da obra *Philosophie des Perspektivismus*, uma história do conceito de perspectiva que se inicia em Leibniz e, passando, dentre outros, por Kant e Hegel, chega até o perspectivismo em Nietzsche. Na coletânea de ensaios publicada in memoria em homenagem a Kaulbach, denominada *Perspektiven des Perspektivismus*, é evidenciada a importância deste autor como um dos principais propagadores do recorte “perspectivo” da filosofia de Nietzsche.

⁹ Provisório no sentido de que essa própria sugestão será o objeto de críticas no séc. XX.

Em primeiro lugar, a noção de ponto de vista não deve ser confundida com a de sujeito, muito embora a relação entre os termos nos dê interessantes pistas sobre como a tradição filosófica pensou, ainda que incidentalmente, as implicações epistemológicas e ontológicas do perspectivismo. Nesse sentido, proponho a seguinte reflexão: não seria razoável afirmar que, por detrás de qualquer perspectiva/ponto de vista, ainda que se questione o tipo de percepção/conhecimento possível de ser acessado, há ali um sujeito? Sim e não: não há necessariamente precedência de um sobre o outro. De todo modo, eis um dos poucos pontos a partir do qual é possível fazer dialogar os vários perspectivismos na tradição filosófica: a conceituação das categorias “sujeito” e “objeto” na tradição ocidental desvela interessantes pistas para se pensar o conceito de perspectiva.

O *cogito* cartesiano é, por exemplo, uma posição que pode ser pensada perspectivamente. Aquele que percebe o mundo – um ponto notável no espaço extensivo cartesiano – conhece somente sobre si mesmo; isto é, não pode afirmar mais nada com relação àquilo que está dado. Por isso, poderíamos pensar o perspectivismo cartesiano como negativo¹⁰, como revelação de uma finitude negativa, na medida em que instaura um ponto de vista muito singular: só se percebe o próprio sujeito metafísico. Aterrorizado por um gênio maligno, Descartes duvida que seja possível que ele esteja, de fato, diante de uma cidade – conquanto não haja cidade, pode-se ter certeza acerca do pensamento sobre a cidade. Leibniz, ao contrário, está seguro de que aquela cidade que percebe é a única possível (o melhor dos mundos possíveis é o expresso comum a todas as mônadas). Seus sujeitos metafísicos, as infinitas mônadas, representam todo o universo sob sua perspectiva. Assim como em Descartes, sujeito e ponto de vista se implicam e se complicam, mas de maneira renovada em Leibniz: a singularidade, aqui, ao contrário, revela uma pluralidade, uma multiplicidade, positiva¹¹. Cada mônada se distingue de todas as demais precisamente em virtude de sua perspectiva. A dicotomia sujeito-objeto toma outro sentido em Leibniz: o dado (infinito) está previamente inscrito na mônada (finita); o ponto de vista, residente no próprio sujeito metafísico, que por sua vez é eminentemente interno e autônomo (as mônadas “não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair”), carrega consigo toda a expressividade potencial do dado. Há, portanto, uma ambiguidade em Leibniz no que diz respeito à sua Monadologia: ainda que o Ser aparente univocidade e que as mônadas harmonizem-se entre si, tal coordenação se dá a partir da diferença. O que as mônadas compartilham é serem absolutamente diferentes entre si¹².

Para David Hume, aos racionalistas teria carecido um espírito experimental que só poderia ser sanado a partir de uma crítica ao dogmatismo próprio do sujeito metafísico (*cogito*, mônada etc.). Hume então inverte a ordem do problema da perspectiva: o ponto

¹⁰ Ademais, o próprio rompimento com a tradição filosófica sugerido por Descartes já seria, nesse sentido, uma evidência da negatividade do seu pensamento.

¹¹ É em crítica à noção cartesiana de um infinito indefinido que Leibniz postula o seu infinito positivo revelado pela matemática infinitesimal: “Embora sejamos finitos, podemos saber muitas coisas acerca do infinito, como o que sabemos sobre [...] as somas de séries infinitas. De outra maneira, tampouco conheceríamos algo com certeza a respeito de Deus. Sem dúvida saber algo sobre uma coisa é diferente de compreendê-la, isto é, ter em nosso poder o que ela encerra” (LEIBNIZ, G. *Animadversiones*, p. 360, apud LACERDA, M. T. *Leibniz: a infinitude divina e o infinito em nós*).

¹² Essa ambiguidade inerente à mônada será bastante explorada por Deleuze na sua ontologia da diferença.

de vista é quem inaugura o sujeito. É a partir da percepção do dado (objeto) que se instaura um sujeito (sujeito de experiência). Ou, como pontuou Deleuze sobre Hume: “o dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado”¹³. Dando continuidade ao exemplo da cidade: do ponto de vista empírico, a cidade é, antes, um conjunto de afecções percebidas por um ponto de vista; o sujeito é, portanto, constituído a partir desse conjunto de afecções que vão se somando a outras tantas percepções e experiências sensórias. A crítica kantiana ao empirismo de Hume reside precisamente nessa noção de um ponto de vista que se faz no dado (não em um sujeito); para o idealismo crítico kantiano, o dado não é a coisa em si, mas uma coleção de fenômenos que são concebidos a partir de uma síntese *a priori* somente possível a partir de um sujeito transcendental. Tal sujeito transcendental não é exatamente um sujeito, mas uma função, uma “apercepção transcendental” que, ainda que seja uma identidade (“sujeito transcendental = x”¹⁴), é uma forma totalmente vazia, não-empírica e puramente intelectual. A cidade percebida pelo sujeito empírico só existe enquanto fenômeno que, necessariamente, foi sintetizado pelo “ponto de vista-função” próprio de um sujeito transcendental.

Até aqui, o problema do perspectivismo girou em torno sobretudo do problema da relação entre o mundo e a possibilidade de conhecê-lo, da configuração de um sujeito que conhece e de um mundo que é passível de ser conhecido. Entretanto, para Friedrich Nietzsche¹⁵, é como se a tradição filosófica jamais tivesse sido suficientemente perspectivista. Não há um mundo a ser conhecido, revelado, pelo mesmo motivo que não há “coisas em si”. Isso porque, para que existam coisas em si, é preciso que haja, assim como concebiam os renascentistas, uma exterioridade ao ponto de vista, uma tal que seja absoluta e incondicionada, “um ver subsistente em si próprio e sem órgão visual”¹⁶, que percebe tais “coisas em si” (um ponto de vista de Deus). Em Nietzsche, o perspectivismo deixa de ser uma forma de conhecer o mundo e passa a ser o próprio Ser.

¹³ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 101.

¹⁴ A célebre passagem kantiana na Crítica da Razão Pura: “[...] outro fundamento que não seja a representação eu, representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um conceito e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este ‘eu’, ou ‘ele’ ou ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, por que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto em particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio.” (KANT, *Crítica da razão pura*, B 404).

¹⁵ Mota (em *Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo*) advoga que o déficit de evidências textuais do termo “perspectiva” e seus derivados (“Perspektivismus”, “Perspektive”, “perspektivistische”, “Das Perspektivistische”) na obra nietzschiana resulta em que, entre seus comentadores, não haja consenso acerca do conceito na sua obra. Um tal exercício de montagem do “quebra-cabeça” perspectivista nietzschiano teria passado a ocupar papel central na interpretação de sua obra somente a partir da década de 1960. O presente artigo trabalha com a interpretação do perspectivismo nietzschiano como sendo uma ontologia que recusa uma teoria do ser em favor de uma teoria do devir, própria da interpretação de Gilles Deleuze em *Diferença e Repetição*.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*, III, §12.

Não há coisas; há pontos de vista¹⁷. A dicotomia sujeito-objeto perde a razão de ser no instante em que não há qualquer centralidade (exterioridade) a partir da qual se possa afirmar um Universal; a produção de qualquer conhecimento do mundo torna-se recurso meramente interpretativo, ficção gramatical, cujo produto pode ser justificado senão por um embate entre os pontos de vista (vontade de poder). Ou seja, não se nega, sob o ponto de vista de Nietzsche, que haja uma cidade: cada ponto de vista é uma outra cidade. Contudo, ao inverso da noção de Leibniz, de uma razão suficiente que engendra um único mundo possível, em Nietzsche há “infinitas” cidades (pontos de vista) que, justamente a partir das suas diferenças (equivocidade), podem se comunicar e, ao cabo, lutam entre si por um sentido soberano de cidade.

Perspectivismo e relativismo em Merleau-Ponty

A denúncia nietzschiana acerca do caráter ficcional do sujeito irá inspirar e mobilizar muito da crítica ao excesso de centralidade que teria sido dado à categoria “sujeito” na modernidade filosófica. Boa parte dessas críticas culminará em um movimento de descentramento do sujeito característico do pensamento filosófico no séc. XX. Na virada para o séc. XX, duas tradições filosóficas marcavam bem e embate subjetivismo *versus* objetivismo, respectivamente o idealismo filosófico pós-kantiano e um renovado empirismo científico, positivista. Diante desse cenário, eis que uma terceira via desponta como alternativa sintética aos dois extremos¹⁸: um retorno às coisas mesmas. Essa, portanto, uma via fenomenológica que afirmava que, sim, já existe um mundo dado cuja onipresença se dá para além de qualquer reflexividade subjetiva, para além de um mundo imanente à consciência. Os existencialistas, árvore produto da semente fenomenológica, apostaram nesse caminho; afinal, optar por qualquer um dos extremos seria “escapar de Caribdes e cair em Cila”¹⁹, como brincou Sartre. Não é à toa que este entendia os dois extremos como dois lados de uma mesma moeda: de um lado, ser do fenômeno; de outro, fenômeno do ser. Indistintos, o primeiro está no segundo e vice-versa; a ontologia na fenomenologia; a metafísica na história, e por aí vai²⁰. Ou, como também pontuou o citado autor, para nos valermos da providencial aplicação ético-política do existencialismo: “a guerra e a ocupação, precipitando-nos num mundo em ebulição, forçaram-nos também a redescobrir o absoluto no interior da própria relatividade”²¹.

Chegamos, pois, à fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty e suas implicações ao conceito de perspectivismo²². Penso que, em Merleau-Ponty, a chave para compreender essa redescoberta do “absoluto no interior da própria relatividade”, cuja

¹⁷ Clément Rosset, em *O objeto singular*, trabalha com a ideia de que há em Nietzsche uma ontologia negativa, no sentido de uma ontologia destituída de um Ser enquanto essência, que permanece idêntica a si mesma. É nessa linha que Deleuze irá ler Nietzsche, para quem o Ser é Devir.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*, Prefácio, p. 18.

¹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*, p. 150.

²⁰ SOUZA, T. M. *Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre*, p. 164.

²¹ SARTRE, Jean-Paul. *Situações*, p. 159.

²² O presente artigo irá se limitar ao perspectivismo contido na dita primeira fase do autor (A Estrutura do Comportamento e Fenomenologia da Percepção), momento anterior àquele de O visível e o invisível quando a noção de corpo evolui para a de carne.

possibilidade se dá precisamente a partir do entendimento do seu perspectivismo, passa pelo abandono da noção de um mundo que é constituído a partir da dinâmica correlacional sujeito/consciência-objeto²³. Merleau-Ponty redireciona o vetor da apreensão do mundo do sentido sujeito-mundo para o sentido mundo-sujeito; o mundo deixa de ser aquilo que se pensa, enquanto uma unidade “constituída”, e passa a ser aquilo que se percebe. Chegamos, pois, à condição perspectiva da percepção: em relação ao mundo, só é possível percebê-lo a partir de um corpo próprio. O conceito merleau-pontiano de corpo próprio é o meio de superação da dicotomia sujeito-objeto especialmente por ostentar uma ambiguidade imanente: o corpo é ao mesmo tempo objeto do mundo (corpo objetivo) e ponto a partir do qual é fundado um eu empírico (corpo subjetivo); é a partir dele que se tem acesso ao mundo: “Ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço”²⁴. Meu corpo tem o mundo antes mesmo que eu – sujeito – o tenha; o ponto de vista é, nesse sentido, para Merleau-Ponty, anterior ao sujeito empírico. O corpo é o ponto de vista.

É em torno da possibilidade de uma perspectiva ativada a partir do sensível, de um corpo, que se estabelece o principal argumento segundo o qual o perspectivismo de Merleau-Ponty não é um relativismo. Afinal, ainda que de forma perspectiva, todos os corpos percebem o mesmo mundo, antes mesmo que as consciências façam nascer as representações deste mundo. Nesse sentido, não há uma norma preexistente que informaria, a seu turno, a conformação de um “logos”; ao contrário, é a percepção do real²⁵ que faz nascer uma razão, um sentido, tudo isso a partir de uma dinâmica de “reconhecimento” entre o interior e o exterior – jamais de uma projeção daquele sobre este. O próprio espetáculo que dá os contornos à “minha” percepção²⁶.

O descentramento do sujeito proposto por Merleau-Ponty não culmina num empiricismo, porquanto é também um descentramento do objeto. Isso porque a perspectiva particular – que advém, necessariamente, de um corpo próprio – não abarca nenhum objeto, nenhuma coisa-em-si, em sua inteireza. Por exemplo, ao percebermos uma casa perspectivamente, não a contemplamos em sua totalidade; o quadro objeto-horizonte dentro do qual percebo uma casa é, aí sim, uma unidade. Na percepção, a depender da minha perspectiva, vejo um recorte desta casa, e a propriamente dita “casa”, enquanto unidade, é senão uma casa vista de lugar nenhum²⁷. Há uma importante distinção a ser feita aqui: a partir de uma singularidade perspectiva, de um único ponto de vista, experimento, antes que uma relatividade, uma parcialidade. Não uma parcialidade que não mantém relação com as demais partes, mas uma “parte total”, composta dos seus elementos visíveis e invisíveis. A porção invisível do mundo vai se tornando cada vez mais “visível” à medida que somamos perspectivas umas às outras.

²³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*, Prefácio, p. 6.

²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*, p. 205.

²⁵ O real, para Merleau-Ponty, não é algo que possa ser constituído ou construído, não é da faculdade dos juízos e tampouco passível de predicação. O real pode somente ser descrito (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*, Prefácio, p. 05).

²⁶ MOUTINHO, L. O sensível e o inteligível, p. 289) é claro neste aspecto: “Daí porque Merleau-Ponty insiste em que é o próprio espetáculo que dá as “indicações” ao meu olhar: este apenas reúne um sentido esparso no espetáculo, reúne apenas o que se oferece para ser reunido”.

²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*, Prefácio, p. 103.

Há um problema com a cidade vista por Merleau-Ponty: ela não é um ponto de vista; ela é uma cidade vista de “lugar nenhum”. Um sentido de cidade (objetividade), isso sim, vai emergindo a partir da síntese do elemento inumano (pré-objetivo) – de sua unidade imanente fruto de cada um dos seus aspectos que se reenviam indefinidamente uns aos outros – com a soma das “partes totais” percebidas pela multiplicidade de pontos de vista: “(a) história da constituição é a história da passagem da multiplicidade à identidade”²⁸. Curiosamente, ainda que pré-objetivamente já seja uma unidade (um em-si; cidade = n), a cidade depende de uma transcendência perspectiva para aparecer. Perspectivamente, a cidade tende a “n” – sem jamais chegar efetivamente a ser “n”; não há contradição entre o inacabamento do mundo e a sua existência unitária.

Em outras palavras, não existe um mundo acabado, um horizonte espaço-temporal fechado e objetivo. Os horizontes revelados pelo ponto de vista são carregados de intencionalidade e de sentido. Destarte, veja-se que Merleau-Ponty, por meio do seu perspectivismo, encontrou a possibilidade de um sentido absoluto em meio à singularidade. Diz-se “um sentido” pois, conforme se depreende da noção de perspectiva nesse autor, é na intersecção das experiências perspectivas que o mundo fenomenológico aparece e a racionalidade se funda. Ou seja, seria na alteridade, na relação com o Outro, que se poderia depositar a esperança de uma tal pretensa objetividade. Sobre essa questão, Merleau-Ponty reflete no ensaio *De Mauss a Lévi-Strauss* não somente as inter-relações entre a filosofia da percepção e o estruturalismo, mas também, e principalmente, intenta responder à importante questão: “como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa lógica e sem sacrificá-lo a ele?”²⁹; ou, em outras palavras, em se pretendendo algum estatuto de objetividade, como fazer dialogar entre si perspectivas sem que nada – ou muito pouco – seja perdido no processo? A antropologia social, concluiu Merleau-Ponty, ofereceria um olhar privilegiado, todo um método de acesso ao outro que, ao fim e ao cabo, pode resultar não somente numa ampliação propriamente dita das fronteiras do conhecimento, mas também num desejável “alargamento da razão”³⁰.

Devir-ponto-de-vista

O percurso perspectivista proposto até aqui, desde Descartes até Merleau-Ponty, evidencia que é possível pensar numa variedade de “fenomenologias do ponto de vista”. Até aqui, o conceito de ponto de vista parece se alinhar àquela máxima expressa por Leonardo Boff de que “todo ponto de vista é a vista de um ponto”³¹, isto é, de uma multiplicidade atomizada de entes descontínuos, assemelhados a um “sujeito” mínimo, permanente e indivisível; ponto de vista = “x” (x = mònada/ substância/sujeito transcendental /corpo etc.). Para se compreender o perspectivismo em Viveiros de Castro é preciso capturar as consequências da crítica feita por Gilles Deleuze não

²⁸ MOUTINHO, L. O sensível e o inteligível, p. 279.

²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *De Mauss a Claude Levi-Strauss*, p. 384.

³⁰ Ibidem, p. 389. Sobre a questão, Marinela Chauí, na nota de rodapé “9” da citada edição, faz contraposição entre o alargamento da razão pensado por Merleau-Ponty em decorrência dos achados da antropologia social e a impossibilidade de um espaço de encontro com o Outro em Foucault.

³¹ BOFF, L. *A águia e a galinha* p. 09.

somente ao conceito de perspectiva, mas de maneira geral aos conceitos da tradição filosófica, os quais, ao seu ver, carregam a mácula da representação. É dizer: não se escapa da representação quando a forma do conceito é a forma da identidade, “ $x = x$ ”, quando as diferenças estão subsumidas nessa identidade, ou mesmo quando os pontos de vista são “forçados” a se voltarem para um centro, para essa identidade “ x ”. Um conceito-identidade é, acima de tudo, uma perspectiva única, metaestável, um ponto de vista de Deus – um ponto de vista de lugar nenhum. Consequentemente, Deleuze propõe uma outra ontologia, da diferença pura, em que o Ser se expressa univocamente enquanto diferença imanente, uma “estranha ‘razão’, o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômades, as anarquias coroadas)”³², a partir da qual o “ente” não é senão um “entre”, algo que não chega a ser uma unidade numérica e estanque, mas uma multiplicidade em regime de perpétua diferenciação. Sob a ótica dessa ontologia da diferença, o perspectivismo, sobretudo pela condição de multiplicidade inerente ao conceito, desponta como importante máquina de guerra contra essa tal forma de “pensar-estado” que seria típica dos conceitos-identidade. Ressalta-se que o tema do perspectivismo está implicado na obra deleuziana como um todo, com destaque para as leituras que Deleuze faz do perspectivismo em Nietzsche e Leibniz constantes de *D&R* e *Lógica do Sentido*, mas, principalmente, na monografia sobre Leibniz intitulada *A Dobra*, cujos achados serão o cerne da presente análise do conceito de ponto de vista em Deleuze³³.

É mais à semelhança do atomismo epicurista, como revelado por Lucrécio, que Deleuze encontra uma saída para o problema da unidade: sobre o átomo incide uma “força” (peso) promotora de uma declinação que lhe é, por conseguinte, inerente; tal força, por sua vez, incita-os a se chocarem – a se relacionarem³⁴. Uma tal identidade “ n ” jamais chega a ser “ n ”, assim como um “átomo declinante”, um átomo infinitesimal (uma função de “ n ”), não é senão um devir relacional. Por jamais ser uma unidade numérica, um ente “per se” – uma descontinuidade –, um ponto é uma entidade fractal e aberta, uma função que só pode ser pensada a partir de uma relacionalidade que se dobra e se desdobra³⁵. É em Leibniz que Deleuze encontra este mundo como curva

³² DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p. 94.

³³ O conceito de perspectivismo está difusamente espalhado pela obra deleuziana. Ele não ocupa dedicação exclusiva em nenhuma de suas obras (mesmo aquelas escritas com Félix Guattari) e parece servir, antes, como conceito fluido e vivo que vai se moldando às preocupações filosóficas centrais dos textos. De todo modo, se no início, por exemplo, em *Diferença e repetição*, o perspectivismo de Leibniz e Nietzsche servem para sustentar a sua teorização da diferença pura, aos poucos o conceito vai ganhando contornos e vida próprios na obra deleuziana, passando pelos livros sobre arte *A Lógica do sentido* (1981), *Cinema I e II* (respectivamente 1983 e 1985) e seus cursos em Paris VIII, até atingir seu ápice em termos de relevância conceitual em *A Dobra – Leibniz e o Barroco* (1988).

³⁴ A teoria do *clinamen*, contida na obra do poeta Lucrécio, é retomada em A lógica do sentido como forma de demonstrar como o “desvio imprevisível” do átomo é a causa da relacionalidade entre os átomos. Cita-se, pois, Tito Lucrécio Caro, poeta latino do séc. I a.C, na sua única obra *Da Natureza*, fazendo um elogio ao pensamento atomista em Epicuro, em linha com a proposta deleuziana “[...] quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento. Se não puderem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque: se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma” (*Da natureza*, p. 50).

³⁵ Em *A Dobra: Leibniz e o barroco*, Deleuze vale-se da estética das dobras barrocas, dentre outros propósitos, para explicar a sua teoria da diferença: “A unidade da matéria, o menor elemento do labirinto é a dobra, não

complexa, como contínuo que, no seu limite, dobra-se sem descontinuidades, enquanto ponto de inflexão (variação), sem fixação de pontos discretos ("n", sujeito, objeto etc.). É aqui que se encontram a cosmovisão barroca leibniziana e a ontologia da diferença deleuziana: a variação como o objeto³⁶.

Um tal "percurso" de constituição de sujeito-objeto em Deleuze não se traduz em linearidade composta por pontos independentes e descontinuados. Pensa-se essa linha mais como "um tecido ou folha de papel que se divide em dobras até o infinito ou que se decompõe em movimentos curvos, sendo cada um deles determinado pela circunvizinhança consistente ou conspirativa"³⁷. Uma linha de curvatura variável, cujos pontos de inflexão são os infinitos pontos-dobra - a variação como a regra - de forma que "o objeto já não se define por uma forma essencial, mas atinge uma funcionalidade pura, declinando uma família de curvas enquadradas por parâmetros"³⁸, o que faz com que o ponto notável, aquele ponto de inflexão que revela a variação, não seja uma essência, mas um acontecimento. O ponto de vista, segundo Deleuze, é aquele ponto que representaria essa variação/inflexão/acontecimento. Para cada inflexão, um ponto de vista: "todo ponto de vista é ponto de vista sobre uma variação"³⁹. Ou seja, o ponto de vista não só independe de um sujeito previamente constituído como, em verdade, somente será sujeito aquele que vier a um ponto de vista.

Na ontologia deleuziana, o ponto de vista faz a passagem do virtual ao atual: o ponto-dobra, o "ponto de inflexão", extremidade de uma linha infinitesimal de produção de diferença, é percebido por um ponto de vista que captura essa variação; o ponto de vista, por sua vez, já não é mais extremidade de linha, mas "ponto de posição", um lugar, um foco de conjunção de vetores da curvatura. Aqui, o ponto de vista assemelha-se àquele de Nietzsche: "o ponto de vista adquire valor genético: o puro extenso será a continuação ou a difusão do ponto, mas de acordo com as relações de distância que definem o espaço (entre dois pontos quaisquer) como 'lugar de todos os lugares'"⁴⁰. Ao ocupar um ponto de inflexão, o ponto de vista, que está no corpo, na coisa extensa, ainda é virtualidade (intensidade). É somente quando este ponto de vista se torna "ponto metafísico", quando ele é ocupado por um sujeito, que ele se atualiza e, ao cabo, se torna "ponto de inclusão"⁴¹. A este "ponto de inclusão", ponto sobre o qual se projeta um sujeito, Deleuze dá o nome de alma; e é a partir daí que se firma a leitura singular que Deleuze faz de Leibniz: a mònada não seria tal qual o ponto de vista (ponto de posição) deleuziano, mas seria precisamente este "ponto de inclusão", unidade metafísica individual e irredutível a partir do qual o mundo é expresso. A individuação é a operação própria da alma, não do corpo; este, por sua vez, continua sendo, enquanto ponto de vista, antes que um ente, um "entre", uma singularidade.

³⁶ o ponto, que nunca é uma parte, mas uma simples extremidade da linha" (DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, p. 18)

³⁷ A este objeto (dado) que não se define por uma forma essencial, que é funcionalidade pura, Deleuze dá o nome de "objéctil" (DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, p. 38).

³⁸ DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, p. 18.

³⁹ Ibidem, p. 38.

⁴⁰ Ibidem p. 40.

⁴¹ Ibidem, p. 46.

⁴¹ Ibidem, p. 45.

Tal qual é a cidade percebida pelo ponto de vista deleuziano: um labirinto (multiplicidade) passível de ordenação; uma série infinita de curvaturas (inflexões) sobre as quais a alma (mônada), portadora de todos os predicados, desde a sua perspectiva, expressa alguns destes predicados, uma sequência ordenada e finita. No perspectivismo da Monadologia conforme lido por Deleuze, passa-se, como se viu, ao modo empirista, do mundo ao sujeito. Entretanto, essa passagem tem um preço: o sujeito metafísico só apreende aquele mundo que é atualizado por ele mesmo. Essa é condição de clausura experimentada por um ser-para-o-mundo cuja sinu é representar finitamente o infinito: “é preciso colocar o mundo no sujeito, a fim de que o sujeito seja para o mundo”⁴². Em outros termos, o sujeito (alma) é a expressão do mundo, a atualização do mundo que está virtualmente contido nesses sujeitos. O ponto de vista deleuziano comporta-se como potência de ordenar o caos, a condição necessária de manifestação da verdade através da ordenação dos casos. A partir dele, do ponto de vista, à alma (sujeito) é possível captar uma série (virtual) e é essa a via de concepção de um mundo-para-si (atualidade). Não é o caso, como se mostrou, de sujeitos que fundam um ponto de vista, caso esse em que “os indivíduos corriam o risco de serem relativos, chamados a se fundirem em um espírito universal ou alma capaz de complicar todas as séries”⁴³. Ou seja, não existe variação da verdade de acordo com o sujeito; é a verdade de uma variação que aparece a este sujeito por meio de um ponto de vista.

Antropologia cultural e a “chaga” da relatividade

A antropologia social/cultural possui uma relação intrincada com a relatividade e é para ela que voltamos nossos olhos agora. Por óbvio, a antropologia admite, de modo geral, que a diversidade do gênero humano pressuporia uma diversidade de mundos. É justamente a possibilidade de comunicação, de tradução, entre esses mundos que configura a apostila da antropologia enquanto disciplina acadêmica. Não por menos, a disciplina teria abalado a “paz intelectual geral” com seu professado relativismo, produto dos dados etnográficos dos antropólogos, já dizia Clifford Geertz⁴⁴. A relatividade nesta disciplina possui menos uma relação de temor como aquela da filosofia e mais uma que é decorrente das marcas de nascença, as quais não podem ser ignoradas e com as quais se deverá manter permanente relação. Não por menos, o mais óbvio e ao mesmo tempo controvertido dos relativismos, o conceito de relatividade cultural, segundo o qual haveria uma “equivalência” de culturas, teria sido o fundamento a partir do qual se pretendeu qualquer “objetividade” na disciplina; uma objetividade, reforça-se, também relativa, vez que os antropólogos, eles próprios, pertencem a uma cultura.

Pode-se argumentar que a forma como se processa a mediação dessa condição relativa é a principal marca das “escolas” antropológicas. Um relativismo cultural extremado da antropologia culturalista norte-americana chegaria ao ponto de defender a impossibilidade de inteligibilidade entre culturas. Por outro lado, o relativismo

⁴² Ibidem, p. 51.

⁴³ Ibidem, p. 47.

⁴⁴ GEERTZ, *Nova luz sobre a antropologia*.

estruturalista de Lévi-Strauss advogaria não só pela necessária inteligibilidade entre culturas, mas também pela equivalência entre elas em termos de estruturas fundantes⁴⁵. O antropólogo Roy Wagner generaliza o problema: a própria antropologia, enquanto disciplina, seria um empreendimento de contenção contra a relatividade⁴⁶: é preciso que haja uma “invenção”, a imposição de determinada ordem ao aparente caos de práticas e sistemas simbólicos observados. No limite, o próprio conceito generalizado de cultura teria chegado ao ponto significar metaforicamente “ordem”⁴⁷.

Como bem observaram Goldman e Viveiros de Castro⁴⁸, Roy Wagner vale-se do termo “relatividade” antes que “relativismo”. Desponta aí uma dicotomia já evidenciada por Deleuze: enquanto o relativismo defende que a realidade é relativa, a relatividade é a noção de que o relativo é que é o verdadeiro. Ou seja, enquanto a relatividade – ameaçadora – é inevitavelmente revelada pela disciplina, o relativismo, já no âmbito do seu discurso estruturado, é o primeiro exercício de controle dessa relatividade: revelaria ele próprio, ao contrário do que se esperaria, uma segurança, uma domesticação, antes que uma desejável perturbação⁴⁹. O relativismo torna-se, assim, antítese de sua própria tese; e a síntese, por sua vez, oferece proteção – contenção – contra a relatividade que ela mesmo, a antropologia, revela.

O conceito de perspectivismo ameríndio conforme cunhado por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima é um desses conceitos que, à primeira vista, convoca um relativismo. Afinal, afirmar que existe uma humanidade imanente⁵⁰ aos seres do cosmos e que esta condição resulta numa multiplicidade de pontos de vista leva-nos a concluir, inadvertidamente, que temos uma base comum, uma mesma qualidade ontológica, e várias formas de representar – várias epistemologias – este mundo. Nesse ponto, teria havido um equívoco na apreensão, pelos antropólogos, de algumas “ideias indígenas”, equívoco esse que frequentemente levaria a tais relativismos. O equívoco diz respeito à própria condição humana, a qual deveria ser melhor notada perspectivamente: enquanto nós, ocidentais, sob o prisma do multiculturalismo, concebemos uma unidade biológica humana – unicidade da natureza – que, por sua vez, representa o mundo de forma culturalmente diversa – multiplicidade de culturas –, o perspectivismo ameríndio pressuporia, ao contrário, sob o prisma de um multinaturalismo, uma unidade de “espírito” – humanidade enquanto condição generalizada – e uma diversidade de corpos – multiplicidade da natureza, esta vista, portanto, enquanto a produtora das formas do particular. Se no multiculturalismo há uma ontologia constante (espécie humana) e uma epistemologia variável (várias representações do mundo), no multinaturalismo, ao contrário, há uma ontologia variável (descontinuidade em função das especificidades

⁴⁵ ALMEIDA, *Guerras Culturais e Relativismo Cultural*, p. 12.

⁴⁶ WAGNER, *A Invenção da Cultura*, s/p

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ “Entrevista com Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro” - Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica.

⁴⁹ GOLDMAN, M. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*, s/p.

⁵⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*, s/p. Viveiros de Castro empresta de Roy Wagner a noção de “humanidade imanente” para descrever como, na cosmologia indígena, numa inversão das funções semióticas de corpo e alma, seria o corpo que estaria sob tutela dos agentes para construção, contra um fundo inato e universal de uma humanidade que é imanente.

dos corpos, dos pontos de vista) e uma epistemologia constante (todos veem coisas diferentes da mesma maneira, como humanos)⁵¹.

Essa qualidade humana imanente pode ser rastreada no mito indígena: “o discurso mítico consiste em um registro do movimento de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência”⁵². Tal condição manifesta um regime de indiferenciação entre humanos e animais, um “caosmos” onde as diferenças entre as espécies são ao mesmo tempo nulas e infinitas, mas sobretudo internas, pois no mito a transformação (metamorfose) – a condição de devir imanente ao mito – é anterior à forma e à unidade. O regime ontológico do mito, fundo de virtualidade indestrutível e inesgotável, é, portanto, muito assemelhado àquele contínuo virtual deleuziano (universo curvo) em que o objeto só pode ser a variação; e o ponto de inflexão, o acontecimento. Ou seja, Viveiros de Castro aplicou ao mito a condição de virtualidade deleuziana e, a partir de tal operação, buscou evidenciar o papel do ponto de vista nesse processo de passagem do virtual ao atual. Assim como no perspectivismo deleuziano, para quem o ponto de vista está no corpo e é a condição de apreensão de uma variação – e que, por conseguinte, faz a passagem do ponto de inflexão ao ponto metafísico (ao sujeito, à alma) –, em estando o ponto de vista ameríndio no corpo, este corpo, operador da descontinuidade, de atualização do discurso contínuo e virtual do mito, é quem funda um sujeito. Na medida em que o fluxo contínuo mítico não cessa de fluir por debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos de espécies, o virtual não cessa de fazer vazar seus devires por meio da atualização mítica.

Consequentemente, por programa, o perspectivismo ameríndio não é relativista nos termos da definição de relativismo enquanto informada pelo multiculturalismo (relativismo cultural). Contudo, ao propor um conceito que funciona como crítica ao relativismo, a alter-antropologia ameríndio proposta por Viveiros de Castro inevitavelmente tem que se haver com uma outra relatividade: ainda que no multinaturalismo todos vejam da mesma forma, isto é, a partir das mesmas “categorias humanas”, não se compartilha um mundo comum:

Mas esta é justamente a questão: a teoria perspectivista ameríndia está de fato afirmando uma multiplicidade de representações sobre o mesmo mundo? Basta considerar o que dizem as etnografias, para perceber que é o inverso que se passa: todos os seres veem (“representam”) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem.⁵³

Não obstante sangue e cauim serem categorias comuns aos humanos e aos jaguares, cada qual vê coisas (mundos) objetivamente diferentes: o nosso sangue é o cauim dos jaguares. Não mais uma diversidade de representação, mas uma diversidade de coisas observadas, uma relatividade ainda mais radical, já que concebe a possibilidade de mundos objetivamente distintos. Ou seja, ainda que o perspectivismo

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

⁵³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, p. 127.

ameríndio não seja um relativismo cultural, como bem pontuado por Viveiros de Castro, ele não afasta a “marca de nascença” relativista. Para um mundo ontologicamente invertido, uma nova relatividade. Ora, nada a ser temido pelo autor; afinal, lembremos que este se propõe, como programa, a construir conceitos verdadeiramente relacionais, que se baseiem não em identidades, mas em diferenças: o relativo como a própria relação, como bem diria Deleuze.

Quantos mundos há, afinal?

É possível concluir, portanto, que, ao passo que o perspectivismo da *Fenomenologia da Percepção* revela um único mundo, o perspectivismo ameríndio é, ao contrário, uma ontologia de múltiplos mundos? Tudo vai depender de como vamos nos haver com a noção de multiplicidade em Merleau-Ponty e em Viveiros de Castro, pois cada qual convencionou teorias da multiplicidade distintas para o problema da perspectiva.

Inspirado pela *Gestalttheorie*, Merleau-Ponty concebe um mundo cuja totalidade não só é independente, mas é maior do que as suas partes. A percepção desta unidade, todavia, só pode se dar perspectivamente, de forma que o todo somente se revela na parte. Em outras palavras, ainda que a unidade da coisa, do mundo, seja objetiva e imanente, que haja sim uma natureza “em-si” deste mundo, ele só pode ser vivido perspectivamente, como um “em-si-para-nós”. Eis o mundo da *Fenomenologia*: nem só fenômeno empírico e imanente (objetivo) nem só fenômeno idealista e transcendente (subjetivo), mas sim um fenômeno corporal que, pela sua ambiguidade inerente (do corpo), não chega a determinar completamente uma identidade, um “n”, mas um sentido, um “n” por vir, uma identidade que vai “aparecendo” às perspectivas. O absoluto se fixa na relatividade e, por conseguinte, dá um sentido ao mundo: temos uma noção clara de um mundo, pois o sentido imanente do mundo está intrinsecamente ligado à soma das perspectivas mais “recorrentes” deste mundo (aquele que nos dá de volta um aspecto e ordem muito próprios dele). Se fixamos um ponto de vista inovador de percepção deste mundo, por exemplo, a partir do núcleo da terra, este ponto de vista (corpo), sujeito da percepção, não vê mais ali “o mundo” – o mundo se torna toda uma outra coisa... isso até que “o” sentido de mundo se imponha sobre esse sujeito empírico, constituído. No entanto, algo dessa perspectiva inovadora é retida por essa História e o mundo se aproxima cada vez mais do Mundo (em-si).

Em Viveiros de Castro, por sua vez, se se entende multiplicidade como “uma multiplicidade de unidades”, poderíamos pensar que sim, que temos objetivamente vários mundos, afinal quando humanos veem – ainda que do mesmo modo, como humanos – coisas objetivamente diferentes daquelas que os jaguares veem, há aí pelo menos dois mundos, um para cada espécie (o dos humanos-humanos e o dos humanos-jaguares). Nessa linha, para “algo = n” teríamos um desdobramento para cada um desses mundos: no mundo da espécie humano-humano, ao passo que teríamos a identidade “algo = n = sangue”, no mundo humano-jaguar teríamos uma outra, um “algo = n = cerveja”, já que, perspectivamente, o que para nós humanos é sangue, para os jaguares é cerveja. Entretanto, não é este o caso. Se assim o fosse, se pressuporia a aplicação de uma descontinuidade específica que, como vimos, não é própria à multiplicidade

deleuziana, a qual serve de programa ao perspectivismo ameríndio. É assim que Viveiros de Castro explica o seu conceito de multinatureza enquanto multiplicidade:

O que existe na multinatureza não são entidades autoidênticas diferentemente percebidas, mas multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sangue/cerveja. Só existe o limite entre o sangue e a cerveja, a rigor; a borda por onde essas duas substâncias “afins” se comunicam e divergem. Não há, enfim, um *x* que seja sangue para uma espécie e cerveja para outra; há, desde o início, um sangue/cerveja que é uma das singularidades ou afecções características da multiplicidade humano/jaguar.⁵⁴

Essa singularidade sangue/cerveja não representa uma renovada unidade cujos termos ainda permanecem destacáveis um do outro (pluralidade); tampouco se trata de uma síntese dialética cujos termos estão em permanente tensão. Sangue/cerveja não compõem uma unidade “n”, mas uma multiplicidade mínima, de dois termos, que, por sua vez, funcionam como ponto de inflexão – a variação enquanto objeto. Consequentemente, se a multiplicidade humano/jaguar é um ponto de inflexão, este então é precisamente o ponto-variação captado por um “ponto de posição”, um ponto de vista, aquele, claro, do humano/jaguar. O ponto de vista, como se viu, ordena a série para aquela posição específica, dá-lhe a condição de manifestação de uma verdade. É, pois, quando um sujeito vem ao ponto de vista, quando a singularidade sangue/cerveja é enfim atualizada, que ao sujeito, por exemplo, é possível descontinuar e expressar o seu próprio mundo, o mundo-para-si. Ocorre que uma tal descontinuidade fenomênica e atualizada pelo sujeito jamais deve ser separada da fonte de toda a sua potência, qual seja, a multiplicidade própria do elemento virtual do Real, ou, como bem apontou Viveiros de Castro ao se referir ao mito: o “turbulento fluxo mítico (que) continua a rugir surdamente por debaixo das tranquilas descontinuidades aparentes entre os tipos de espécies”⁵⁵. É o mesmo que dizer: “no mundo indígena, toda cerveja tem um travo de sangue, e vice-versa”⁵⁶.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro W. B. “Guerras culturais e relativismo cultural”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 12, 1999.
- BARCELOS NETO, A.; RAMOS, D.; BÜHLER, M. S.; SZTUTMAN, R.; MARRAS, S.; MACEDO, V. Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. *Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)*, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 177-190, 2006. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p177-190>.
- BITENCOURT, Joceval Andrade. “Descartes e a invenção do sujeito”. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção Filosofia em questão).

⁵⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metáfisicas canibais*, s/p.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

- BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998. p. 9.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz B.L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2. ed., 2006 [1968].
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 5. ed., 2009 [1969].
- GERHARDT, Volker; HEROLD, Norbert. *Perspektiven des Perspektivismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. Capítulo 3: Anti anti-relativismo.
- GOLDMAN, Marcio. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*. São Paulo: Ponteio, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. A/B/C. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus: 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. Tübingen: Mohr, 1990.
- LACERDA, T. M. "Leibniz: a infinitude divina e o infinito em nós". *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 34, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/116945/114474>.
- LUCRÉCIO. *Da Natureza*. Col. "Os Pensadores". São Paulo: Abril S.A., 1973, Vol. 5. p. 39-140.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss". In: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 193-206.
- MOTA, T. "Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo". *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 27, 2010, p. 213-237.
- MOUTINHO, L. D. S. "O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade". *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 110, dez. 2004, p. 264-293.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ROSSET, Clément. *L'objet singulier*. Paris: Éditions de Minuit, 1985.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- SEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 2-19, 1979.

- SOUZA, T. M. de. "Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre". *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 35, n. 1, abr. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000100010>.
- VILAÇA, Aparecida. "Chronically unstable bodies". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 11, p. 445-464, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Maná*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Metafísicas canibais*. São Paulo: CosacNaify, 2015. E-book Kindle.
- WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010. E-book Kindle.

Recebido / Received: 27/04/2025

Aprovado / Approved: 17/07/2025



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.38657>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

A revolução cartesiana e a noção spinozista de substância*

Léon Brunschvicg

Tradução de Gionatan Carlos Pacheco  

Pós-doutorando em Filosofia na UFRGS (PDJ-CNPq).

Doutor em Filosofia pela UFSM.

Porto Alegre, RS, Brasil. Contato: gionatan23@gmail.com

Nas últimas páginas de uma obra tão engenhosa, quanto ácida, [Paul-Louis] Couchoud, que é o historiador mais recente de Spinoza na França, se expressa nos seguintes termos:

A teoria da substância única, o panteísmo substancialista, foi a culminação de toda a filosofia pré-cartesiana. Para chegar lá, bastou-lhe resumir e concluir. Ela quis colocar em ordem as três definições diferentes de substância que Descartes havia aceitado: uma coisa que só precisa de si mesma para existir¹, uma coisa que só precisa de Deus para existir², uma coisa na qual residem certos atributos dos quais temos ideia³. Ele esclareceu e simplificou brutalmente uma doutrina complexa e util. A metafísica do primeiro livro da *Ética* – que tanto impressionou as mentes e sobre a originalidade da qual nos equivocamos – foi, no seu princípio, não mais que o resumo escolar, e permaneceu sendo a simplificação elementar de uma filosofia vigente. Ela existia confusa nos filósofos italianos da Renascença e em direção a ela toda uma corrente originada na escolástica tendeu. O que nos resta da escolástica dos Países Baixos e dos filósofos italianos? Resta o primeiro livro da *Ética*. Leia-o, o resto apenas será interesse de detalhe.⁴

O tom desta página mostra o interesse e a seriedade da tese aí apresentada. Em primeiro lugar – e neste ponto é à obra toda de Couchoud que se deve remeter o leitor

* Tradução de BRUNSchVICG, Léon. "La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance", *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.12, n.5, 1904, pp. 755-798.

¹ Os princípios da filosofia, I, §57; *Meditações*, III (Nota de Couchoud).

² *Meditações*, Resumo das seis meditações seguintes (Nota de Couchoud).

³ Respostas do autor às segundas objeções, def. 5 (Nota de Couchoud).

⁴ COUCHOUD, P-L. *Benoît de Spinoza*, p. 300. Cf. p. 171.

— ela muda completamente a imagem que tínhamos da fisionomia intelectual de Spinoza: ele recebe tanto quanto cria, justapõe de fora mais do que organiza de dentro, e finalmente fracassa sobre teses contraditórias que ele mantém — talvez por um hábito hereditário de economia — e das quais não esconde a incompatibilidade senão por força de habilidade técnica. Além disso, ela modifica a noção que o historiador havia formado do curso do pensamento no século XVII. Se um filósofo como Spinoza não se contenta em “cultivar as sementes do cartesianismo”, se, para além das definições cartesianas de substância⁵, ele se junta às fórmulas da Escola e as reproduz, um tanto rejuvenescidas pela influência do Renascimento italiano, mas sempre atreladas às categorias fundamentais do aristotelismo, isso se deve a que, no século XVII, nem a Escolástica foi atingida por aquela esterilidade repentina, nem o cartesianismo demonstrou essa vitalidade invasora e excludente com a qual gostamos de representá-lo, a que não houve uma ruptura repentina na continuidade entre a tradição da Idade Média e o espírito moderno, a que não é a Descartes que remonta a origem de nossa civilização filosófica.

Para tentar resolver um problema tão geral e importante, é necessário, portanto, determinar as origens que podem, no estado atual da ciência histórica, ser atribuídas à noção spinozista de substância.

É claro que não se trata de contestar nem a influência de Descartes sobre Spinoza, nem a diferença entre Descartes e Spinoza. A questão é se essa diferença se explica por uma influência persistente de doutrinas anteriores a Descartes — ou, pelo contrário, por uma reflexão original sobre o método e sobre o sistema de Descartes, com vistas a uma aplicação mais rigorosa do método, para completar o sistema em oposição ainda mais acentuada às concepções escolásticas. A primeira opinião é aquela que Couchoud expõe com a clareza que vimos; a segunda é a que nós vamos tentar justificar.

Não nos propomos a examinar propriamente a primeira tese, da qual ninguém, até onde sabemos, tentou a demonstração metódica. É suficiente para nosso propósito registrar o escopo exato dos argumentos que se levantaram em seu favor. Embora não possamos invocar nenhum testemunho externo, nenhuma referência expressa, seguramente Bruno é uma das fontes indiretas do spinozismo. Bayle já notara que “sua hipótese é bastante semelhante ao spinozismo... A imensidão de Deus e o resto não são dogmas menos ímpios em Giordano Bruno do que em Spinoza; esses dois escritores são unitários radicais”⁶. A crítica moderna, com Sigwart, com Avenarius, esclareceu um pouco essas conexões. Porém, ela não pôde discernir nessas comparações aquelas que dariam a prova de uma influência específica de Bruno: por trás de Bruno e de Spinoza, como o recente historiador de Bruno⁷ observou, há o neoplatonismo cujo

⁵ Victor Cousin já havia apontado as relações entre as definições cartesianas e a definição spinozista: “Enfim, para esgotar a enumeração das causas ocasionais do spinozismo em Descartes, não esqueçamos que ele vacilou a respeito da verdadeira definição de substância, e que mais de uma vez ele pareceu reconhecer como substâncias apenas aquelas que são por si mesmas” (COUSIN, V. *Fragments de philosophie cartésienne: Des rapports du cartésianisme et du spinozisme*, p. 467).

⁶ Artigo *Brunus de BAYLE*, P. *Dictionnaire Historique et Critique*.

⁷ MCINTYRE, J. L. *Giordano Bruno*, p. 342.

espírito penetrou toda a metafísica da Idade Média, em particular a metafísica dos teólogos judeus que foram os primeiros mestres de Spinoza⁸.

Infinitamente mais preciso é o traço deixado nas obras de Spinoza pelos jovens escolásticos aos quais ele deve a sua cultura propriamente filosófica. Ele lhes pega emprestada a linguagem. Ele, em seus *Cogitata metaphysica*, trata das questões que são estudadas nos manuais da época, e segue a mesma ordem em que eram estudadas. As fórmulas mais características da *Ética* lembram muito de perto as fórmulas que se utilizavam no ensino tradicional da Escola. Todos esses pontos foram trazidos à luz por Freudenthal com uma clareza e uma precisão que os tornam parte das descobertas adquiridas pela ciência histórica⁹.

Mas, pela analogia das fórmulas, temos o direito de concluir imediatamente à analogia de doutrinas? Sob a pena de ter que fabricar um sistema de novos signos, que não seria entendido por ninguém, os cartesianos e o próprio Descartes tiveram de falar como os filósofos falavam antes deles e ao redor deles. Esta simples observação permite que as dissertações de Freudenthal sejam interpretadas em seu verdadeiro sentido. E é isso que o próprio Freudenthal faz quando escreve sobre os *Cogitata metaphysica* em seu trabalho muito recente sobre a vida de Spinoza:

Da Escolástica, ele toma emprestado a armadura, a ordem das partes, conceitos e expressões. Mas, essas formas antigas, ele as preenche com um novo espírito. Ele insiste na inanidade de muitas concepções escolásticas, e vincula às noções da Escola pesquisas que se apoiam inteiramente sobre a base do cartesianismo.¹⁰

Assim, somos assim trazidos de volta ao terreno do cartesianismo, e é na segunda parte da alternativa que devemos situar o esforço de nosso exame. Partiremos de Descartes, tentando explicar pelo cartesianismo a formação da noção spinozista de substância. Não é mais suficiente, aqui, isolar um grupo de fórmulas em um sistema e transpô-las a outro sistema para julgar sua coincidência. Seria necessário instituir, sobre uma matéria transparente, uma observação metódica da geração intelectual. A esse respeito, as obras didáticas de Descartes podem ser menos significativas do que as *Cartas*, menos significativas especialmente do que a incomparável *Coleção de objeções e respostas*, que apareceu ao mesmo tempo que as *Meditações metafísicas*. Spinoza a estudou: ele se refere a ela expressamente no *Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua beatitude*¹¹. Ele retoma e prolonga, em seus *Princípios da Filosofia Cartesiana*, a transposição geométrica que Descartes, por sugestão de seus correspondentes, havia iniciado em sua *Respostas às segundas objeções*. Nenhum estudo poderia ser mais frutífero. Aqui, de fato, o cartesianismo é obrigado a desenrolar suas dobras, a lançar luz sobre os princípios que invoca, sobre as consequências distantes que ele prepara.

⁸ Ver as últimas páginas, abaixo neste artigo, como determinamos a participação dessas influências difusas e latentes.

⁹ FREUDENTHAL, J. *Spinoza und die Scholastik* apud *Philosophische Aufsätze* Eduard Zeller gewidmet, p. 85-sq.

– Em uma resenha que dedicou ao nosso trabalho sobre Spinoza, Freudenthal nos censurou severamente por termos afirmado o contraste entre a substância escolástica e a substância spinozana. (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, t. 106, p. 113, sq.).

¹⁰ FREUDENTHAL, J. *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, p. 119.

¹¹ SPINOZA, B. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, parte 1, cap. 7, pp. 79-sqq.

Ao mesmo tempo em que foi confrontado com o ensino da Escola por “teólogos”, “doutores” como Arnauld, ele passou, via Hobbes e Gassendi, pelo crivo de uma crítica informada e independente que detectou as obscuridades, as incertezas, que marca o local onde o edifício ainda se encontra inacabado; onde, para futuras construções, deverá concentrar-se o esforço de uma nova reflexão.

Se o pensamento vivo de Spinoza procede de Descartes, é do pensamento vivo de Descartes, tomado com a ousadia de suas inovações e a timidez de seus escrúpulos, com o progresso definitivo que alcança e as dificuldades em que se embaraça, com o imenso entusiasmo que o acolhe e com as resistências invencíveis com que se choca, transbordando de vida e de promessas, mas atravessado por uma inquietação que é o próprio sinal da fecundidade.

I – A doutrina cartesiana da substância

Entre a teoria escolástica e a teoria cartesiana há, em primeiro lugar, uma diferença de subestrutura lógica, que se reflete claramente na oposição clássica entre a extensão e a compreensão dos conceitos. Uma lógica da extensão, concebida em imitação das classificações propostas para as espécies zoológicas, traça um quadro de ideias gerais, e não pode deixar de colocar no topo das ideias aquela que tem maior extensão. O ser é o gênero supremo. O conceito de ser é independente de todos os outros conceitos; é por meio dele que devemos penetrar na diversidade das coisas particulares. Qualquer afirmação de um ser determinado é função da concepção do ser em geral.

Ora, com a nova lógica, de origem matemática, os princípios escolásticos perdem toda espécie de significação, já que é impossível traduzi-los para a linguagem da compreensão, a única que a ciência moderna então consegue falar. Expresso em termos abstratos que desnudam sua raiz, é isso que foi a revolução cartesiana, e é isso que Descartes marca com a mais plena consciência. Quando Gassendi, por uma tática que aparece muitas vezes em sua discussão, interpreta as soluções cartesianas à luz da terminologia escolástica, Descartes lhe responde:

Admiro-me também de afirmardes que a ideia daquilo que em geral se denomina uma *coisa* não pode existir no espírito [esprit], se as *ideias de um animal, de uma planta, de uma pedra e de todos os universais* não estiverem aí ao mesmo tempo; como se, para conhecer que sou uma coisa que pensa, eu devesse conhecer os animais e as plantas, porque devo conhecer aquilo que se chama uma *coisa*, ou melhor, o que é em geral uma *coisa*.¹²

E quase imediatamente acrescenta: “O que alegais em seguida contra os universais dos dialéticos em nada me atinge, pois os concebo de maneira bem diferente da deles”¹³.

¹² *Respostas do autor às quintas objeções*, Das coisas que foram objetadas contra a quinta Meditação terceira, p. 196-197.

¹³ *Ibidem*, p. 207.

Podemos, portanto, imaginar que transformação sofrerá a concepção escolástica da substância com Descartes. Sem dúvida, as expressões parecem idênticas, as conclusões equivalentes: Descartes insiste em justificar, como um dado do bom senso, a substancialidade de Deus, das mentes [*esprits*], dos corpos. Mas o espírito da doutrina, a continuidade lógica é bem diferente; a oposição se manifesta em fórmulas surpreendentes. Aristóteles, no início do segundo livro dos *Analíticos Postiores*, determina a ordem dos problemas, primeiro o τὸ ὅτι [*to hoti*] ou o εἰ ἔστι [*ei esti*], em seguida o τὸ διότι [*to dioti*] ou o τὶ ἔστι [*ti esti*]: γνῶντες δὲ ὅτι ἔστι, τὶ ἔστι ζητοῦμεν [Logo que sabemos que é, procuramos saber o que isso é]”.¹⁴ De acordo com as leis da verdadeira lógica”, diz Descartes, “nunca se deve perguntar sobre qualquer coisa *se ela é*, a menos que se saiba primeiro *o que ela é*”.¹⁵ O que isso significa, senão que o problema da substância agora assume um significado exatamente oposto ao que tinha até então?

Ser enquanto ser era uma categoria primária, independente de qualquer determinação de qualidade ou relação, matéria metafísica igualmente capaz de receber todos os tipos de atributos e predicados. A realidade da substância era, assim, afirmada desde o início da investigação metafísica, sem levar em conta qualquer especificação do que seja. Para Descartes, a afirmação da substância não poderia ser primeira. Tal afirmação supõe antes dela a percepção da essência:

Para compreender as substâncias [*as coisas imateriais e as coisas corpóreas*] basta verificar que podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada. Mas quando se trata de saber se alguma dessas substâncias existe verdadeiramente, isto é, se está presente no mundo, digo que não é suficiente que exista dessa maneira para a percebermos, pois por si só não nos faz descobrir nada que desperte algum conhecimento particular em nosso pensamento. É necessário, portanto, que possua alguns atributos que possamos notar.¹⁶

Não se trata mais de buscar a exclusão de toda qualidade, o *x* que estaria além de tudo o que é representado. Mas, sim, de resolver este problema: por qual propriedade reconhecer a substância?

Portanto, se Descartes responde que existem várias ordens de substâncias: Deus, mente [*esprit*], corpo (e mesmo seres compostos), não é mais porque uma primeira parte da metafísica – parte geral ou ontologia – as postula como também pertencendo a um gênero comum. É simplesmente por reunirem, em uma adição final, as conclusões de teorias particulares que, por vias diferentes, operaram a passagem da essência à existência: “é outra coisa”, escreve Descartes a Clerselier,

buscar *uma noção comum*, tão clara e tão geral que possa servir de princípio para provar a existência de todos os Seres, os *Entia* que

¹⁴ 89b, 34 [N.T.: A tradução deste trecho é de Pinharanda Gomes (ARISTÓTELES. *Organon IV: Analíticos Postiores*, p. 110); é também retirada de Gomes a seguinte nota, a qual pode ser, em alguma medida, útil ao leitor: “O que, τὸ ὅτι (*quod res sit*); o porquê, τὸ διότι (*cur sit*); se é, εἰ ἔστι (*an sit*); o que é, τὶ ἔστι (*quid sit*)” (Ibidem, n. 66, p. 172)].

¹⁵ *Respostas às primeiras objeções de Catarus*. DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Ed. Adam & Tannery [doravante AT, IX, p. 85-6, as traduções dessa edição são nossas].

¹⁶ DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*, I, 52, p. 46.

conheceremos posteriormente; e outra coisa buscar *um Ser*, cuja existência seja mais conhecida por nós do que a de qualquer outro.¹⁷

Ora, ao seguir as deduções particulares pelas quais Descartes estabelece, passo a passo, a natureza substancial do eu, a natureza substancial da extensão, a natureza substancial de Deus, a relação da essência com a existência parece ser considerada de acordo com três modos bem diferentes.

No eu, a relação é uma identidade imediata. Por cada um de nossos atos individuais, mesmo pela imaginação de um objeto quimérico, apreendemos, antes de qualquer outra determinação, o fato de que pensamos. A mente atinge assim a essência do pensamento que é o conhecer a si mesmo, e nesta própria essência a existência, pois é impossível se conhecer sem existir. O *Cogito ergo sum* significa que o ato de compreender a essência e o ato de postular a existência são um e o mesmo ato. Ele estabelece a equivalência dessas duas afirmações: Nós pensamos. — Existe uma substância pensante.

Essa célebre dedução deve sua clareza, sua solidez indiscutível, ao fato de ser adaptada à natureza do sujeito pensante. O mesmo procedimento não poderá, portanto, ser aplicado ao estudo da substância material. A mente não penetra diretamente na essência do objeto. É por uma série de eliminações sucessivas que ela poderá identificar o que não pode ser separado da coisa, o que a caracteriza como coisa. Um corpo como a cera é assim despojado de todas as “qualidades secundárias” que dizem respeito em primeiro lugar aos órgãos dos sentidos. Ele tem por essência ser extenso, ele será a substância extensa. Método totalmente negativo, que requer uma confirmação positiva. Ele a recebe, sem dúvida, segundo Descartes, pela concepção moderna da mecânica. A mudança de lugar no espaço, com os choques resultantes dentro de uma massa contínua, é suficiente para dar conta de todos os fenômenos físicos, sem recorrer a um princípio de espontaneidade interna, que seja a forma ou a alma da matéria¹⁸. Não há senão uma espécie de movimento, o movimento local¹⁹. Ora, esse movimento é objeto de uma intuição intelectual. Ele se relaciona à ideia clara, à noção inata de extensão. Contudo, se longas cadeias de razões se desdobram a partir dessa primeira evidência, se a ciência do universo físico é constituída de forma matemática, o próprio método que legitima a ciência impede conferir-lhe imediatamente o valor de realidade que a metafísica demanda. O intelecto tem a jurisdição dos possíveis. Ele não pode postular, por sua própria autoridade, a existência de qualquer substância real. No mundo dos corpos, a relação da essência com a existência é a relação do possível com o real.

Enfim, esta relação da essência com a existência se apresenta a nós com uma terceira característica. Encontramos em nosso pensamento uma ideia que, de alguma forma, vai além da própria capacidade de nosso intelecto, pois essa ideia é incomensurável com a essência finita que podemos afirmar como ligada à nossa

¹⁷ Por volta de junho de 1646, DESCARTES, AT, vol. IV, p. 444.

¹⁸ Cf. *Carta a Mersenne*, de 28 outubro de 1640 “Vou à outra carta de um dos seus religiosos de Blaye... Tem razão quando diz que foi muito errado admitir por princípio que nenhum corpo se move por si” (AT, III, p. 213).

¹⁹ Ver *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*, prop. II, 6, Sch. (II, 434).

própria existência. Essa é a ideia de infinito. A presença da ideia de infinito na mente do homem atesta a realidade de uma essência infinita. Temos o direito de atribuir existência a essa essência? O mero fato de que existem seres finitos, como o eu pensante, implica que a passagem do não-ser para o ser foi efetivamente operada. Ora, do não-ser ao ser, do nada a alguma coisa, as matemáticas mostram que a distância é infinita. Somente o ser infinito pode cruzá-la. A potência da existência, que é absoluta, pertence à natureza de Deus e Lhe pertence necessariamente. É preciso, de fato, escreve Descartes, “notar que a existência possível está contida na noção ou na ideia de todas as coisas que concebemos clara e distintamente, mas que a existência necessária está contida apenas na ideia de Deus”²⁰.

Em suma, existem três essências: o eu, a extensão, o infinito, e para cada uma dessas essências a afirmação da substância tem um significado e um alcance igualmente particulares. A existência do pensamento é atestada por um julgamento categórico. A substância extensa, considerada em si mesma, é um objeto intelectual ao qual pertence tão somente a existência possível. A substância infinita se dá ser a si mesma; ela é a fonte da existência necessária.

Certamente, é fácil traduzir esses resultados para a linguagem da crítica moderna e dar-lhes uma interpretação positiva. Porém, Descartes passa pelo idealismo apenas como uma posição provisória e paradoxal. Ele conclui com o realismo. Ele reivindica reconstituir a doutrina metafísica da substância. Entra, assim, numa série de dificuldades que deve imediatamente ter saltado aos olhos dos seus contemporâneos, que ele próprio sublinha pelo embaraço da sua exposição, pelas divergências de suas redações. Na *Terceira Meditação*, Descartes alude a uma ideia geral de substância:

Embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias.²¹

Esta ideia geral é definida no início desta mesma frase, cujo final da qual acabamos de citar, com a ajuda de um parêntese: “quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si capaz de existir²², e em seguida que sou uma substância”²³. Mas se tomarmos essa definição estritamente, nem a pedra nem o eu são substâncias, pois nenhuma coisa finita obtém sua existência de si mesma. E quando Descartes escreve o *Resumo das Meditações*, ele dá, também entre parênteses, uma definição que é literalmente oposta à anterior: “a fim de saber que em geral, todas as substâncias, isto é, todas as coisas que não podem existir sem serem criadas por Deus²⁴, são por sua natureza incorruptíveis”. Sem dúvida, as duas fórmulas não são irreconciliáveis. Na *Primeira parte dos Princípios da Filosofia* (§ 51), Descartes mostra que, segundo a concepção que responde diretamente à ideia clara e distinta de substância,

²⁰ *Respostas às primeiras objeções* (AT, IX, p. 92). Cf. *Respostas às segundas objeções*, Axioma X (Ibidem, p. 128).

²¹ NT: DESCARTES, *Meditações*, p. 115.

²² *Sive esse rem quae per se apta est existere*.

²³ NT: DESCARTES, *Meditações*, p. 115, grifos de Brunschvicg.

²⁴ NT: Ibidem, p. 88, grifos de Brunschvicg.

“falando com propriedade, só Deus é assim”. Ele invoca o uso da Escola para continuar a fazer uso de uma noção que “não é unívoca relativamente a Deus e às criaturas”²⁵. No entanto, o que significa essa distinção escolástica dentro de uma doutrina inteiramente fundada na simplicidade das noções fundamentais?

Descartes enfrenta a dificuldade de uma forma mais urgente quando é convidado, pelos autores das *Segundas Objeções*, a expor os princípios de sua metafísica de forma geométrica. Em uma definição matemática de substância, não se poderia introduzir uma condição completamente restritiva, ainda mais porque essa restrição é relativa à noção de Deus: ora, Deus não pode ser definido antes da substância, porque a existência da substância pensante deve ser demonstrada antes da existência de Deus. Assim, Descartes se vê levado a justapor em uma mesma definição²⁶, por um lado, sua própria concepção de substância, que só é adequada para Deus e, por outro, a concepção escolástica que define a substância pela inerência do predicado ao sujeito. – Mas esta relação de inerência em nada prejudica a natureza do sujeito ou do predicado. Esta relação é um elo extrínseco, como entre o que suporta e o que é suportado, de forma que não se comprehende por que o atributo pensamento não seria referido a um substrato material. Diz Hobbes,

Todos os filósofos distinguem o sujeito [*sujet*] de suas faculdades e de seus atos, isto é, de suas propriedades e de suas essências; pois uma coisa é a própria coisa *que é*, e outra coisa a sua *essência*. Pode-se, portanto, fazer que uma coisa que pensa seja o sujeito da mente [*esprit*], da razão ou do intelecto e, portanto, que seja algo de corporal, cujo contrário é tomado, ou avançado, e não é provado.²⁷

Descartes, sem dúvida, responde a Hobbes. Contudo, sob a condição de retirar da substância seu caráter absoluto: “Não conhecemos a substância imediatamente por si mesma”²⁸; é baseando a distinção das substâncias na distinção dos atos dos quais ela é o sujeito, ou melhor, na razão “comum” desses atos, que aqui é pensamento, e ali extensão.

Em suma, giramos em um círculo e a consequência é óbvia: devemos desistir de constituir uma teoria *única* da substância.

É até mais fácil conhecer uma substância que pensa ou uma substância extensa do que a substância em si, deixando de lado a questão de saber se ela pensa ou se é extensa, porque encontra-se alguma dificuldade em separar a noção que nós temos da substância daquela que temos do pensamento e da extensão; pois estas noções só diferem da substância porque algumas vezes consideramos o

²⁵ NT: DESCARTES, *Princípios da filosofia*, p. 45.

²⁶ Def. V: “Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade, ou atributo, de que temos em nós real ideia, chama-se substância” (DESCARTES, *Respostas do autor às quintas objeções*, p. 180). Cf. LUDEWIG, *Die Substanztheorie bei Cartesius in Zusammenhang mit der Scholastischen und neueren Philosophie*, p. 14-sqq.

²⁷ *Terceiras objeções*, II (AT, IX, p. 134) – Regius, na querela de Utrecht, dá satisfação a Hobbes, em nome dos princípios cartesianos. Veja a segunda das teses que ele expôs em Utrecht em 1647. (AT, VIII (2), p. 342).

²⁸ *Terceiras objeções*, II (AT, IX, p. 136).

pensamento ou a extensão sem refletir sobre a própria coisa que pensa ou que é extensa.²⁹

Entre atributo e substância, a distinção não é mais para Descartes nem real nem modal. Esta distinção está inteiramente no pensamento. À máxima dos escolásticos: *Do conhecer ao ser a consequência não é boa*, Descartes opõe o princípio contrário: “Do conhecer ao ser, a consequência é boa”³⁰. E ele escreve em sua resposta às *Objeções de Arnauld*:

Que se depois disso quiséssemos despojar essa mesma substância de todos os atributos que a tornam conhecida para nós, destruiríamos todo o conhecimento que temos dela, e assim poderíamos muito bem dizer algo sobre a substância, mas tudo o que diríamos sobre ela consistiria apenas em palavras, das quais não poderíamos conceber clara e distintamente o significado.³¹

A subsistência por si mesma, que aos olhos de Descartes forma a noção inteligível da substancialidade, pode ser expressa em termos de atributos: “É assim que um dos atributos de cada substância, seja ela qual for, é que ela subsiste por si mesma”³².

Em última análise, a lógica interna da nova ciência é mais forte do que as intenções sistemáticas de Descartes: o retorno à ideia geral da substância é impossível para um matemático que nota a inconsistência dos universais, que quer dar um sentido positivo e um conteúdo intrínseco a cada um dos objetos de seu pensamento. O que é inteligível na substância é o que é acessível à mente, e é o atributo: a substância vem a ser como função do atributo, a radical diversidade de atributos implica a radical heterogeneidade das substâncias. A unidade da doutrina substancialista está irremediavelmente quebrada — e esta é uma consideração feita para comover um filósofo como Spinoza, aos olhos de quem a unidade é a marca essencial da verdade³³.

²⁹ DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, 1^a parte, § 63. p. 51.

³⁰ *Resposta às séptimas objeções do Padre Bourdin* (AT, VII, p. 520).

³¹ *Resposta às quartas objeções* (Resposta a 1^a parte) (AT, IX, p. 173).

³² *Examen du placard d'Utrecht* (1647): sobre o segundo artigo (AT, VIII (2), p. 348).

³³ Ludewig (Op. Cit., p. 6) cita um texto interessante de Suarez que critica a denominação de substâncias, e opõe claramente os dois sentidos: “Isso também está compreendido no mesmo verbo *substar* [sustandi; estar abaixo, sustentar], pois significa que uma coisa é em si mesma tão sólida e consistente que pode suportar outra. De acordo com essa interpretação, no verbo *substar* e no substantivo *substância* dele derivado, duas razões ou propriedades são indicadas: uma é absoluta, a saber, existindo em si mesma, uma propriedade que, de acordo com sua simplicidade, nós expressamos através da negação de existir em um sujeito; a outra é quase relativa e consiste em suportar acidentes.[S] Parece que esta é a primeira etimologia do nome, se levarmos em conta sua imposição, que procede de nosso conhecimento; de fato, partindo dos acidente chegamos ao conhecimento da substância, e a esta concebemos primeiramente pela relação de *substar*; por outro lado, se considerarmos a realidade em si mesma, a segunda condição ou razão tem prioridade absoluta, e inclusive é por si suficiente para a razão de substância, prescindindo da posterior. Por isso, em Deus se encontra a razão perfeita da substância, já que existe eminentemente em si e por si, ainda que não suporte acidentes” (*Disp.*, 33, Seção I, §1-2, Suarez, F. *Disputaciones Metafísicas*. Vol. 5, Madrid: Gredos, 1963, p. 267). É a esta passagem ou uma passagem semelhante que Descartes, sem dúvida, se referiu quando escreveu que “temos razão quando na Escola dizemos que o nome de substância não é unívoco relativamente a Deus e às criaturas” (DESCARTES, *Princípios da filosofia*, 1^a, 51, p. 45). Mas a distinção parece estar confinada em Suarez a um simples apontamento sobre as palavras, precisamente porque o uso da noção de substância no sentido absoluto permanece negativo para ele, como acontece com a noção correlata de *Causa sui*.

Além disso, e por uma consequência necessária, a doutrina torna-se inutilizável para a solução dos problemas precisos aos quais tinha sido aplicada até então no ensino filosófico. Se a alma e o corpo são duas substâncias distintas, o que é o ser humano? Uma substância completa em relação a substâncias incompletas³⁴? Um ser composto em comparação a seres simples³⁵? O retorno às sutilezas e complicações da escolástica marca o limite da filosofia cartesiana. Tal retorno sublinha, aos olhos dos contemporâneos, a impotência face aos novos problemas que esta mesma filosofia suscitou pelo progresso científico do qual ela procede.

De fato, a constituição de uma mecânica autônoma tem, por corolário, a constituição de uma psicologia autônoma. A noção de pensamento se liberta da equivocidade que Aristóteles deixava pairar sobre ela, ao definir a alma, ora em função do pensamento, ora em função do movimento. A substância pensante não é mais a fonte de uma ação física que tornaria inexplicável o curso regular dos fenômenos, e que seria incapaz de se explicar a si mesma. Não está mais dividida em três almas, é apenas a alma racional³⁶. “Eu pensei”, escreve Gassendi, “falar a uma alma humana, ou então a este princípio interno pelo qual o homem vive, sente, se move e comprehende e, no entanto, falei apenas a um puro espírito”³⁷. O dinamismo, o animismo de Aristóteles são doravante formas do materialismo. Sobre a dupla base da mecânica racional e da reflexão de consciência, o intelectualismo cartesiano fundou o espiritualismo.

Ora, este progresso, do qual saiu integralmente a filosofia moderna, cuja fecundidade ainda hoje não parece esgotada, é para o próprio Descartes, e porque ele deseja manter a sua filosofia sob a forma de um realismo substancialista, a fonte de um embaraço inextricável. O problema da união da alma e do corpo é colocado em termos que o tornam insolúvel. Eliminar-se-á um dos fatores presentes? Descartes é conduzido, então, pelas exigências de seu método: ele arrisca, como hipótese, o paradoxo dos animais-máquinas. Para os humanos, isso é impossível: mente e corpo devem se relacionar um com o outro. Mas, então, como entender essa relação?

A crítica de Gassendi, que é um modelo de precisão analítica, fecha todas as saídas. “Você dirá”, pergunta ele ao *espírito*, “que não é extenso, porque está por inteiro no todo e por inteiro em cada parte?” Esta segunda hipótese está em contradição com qualquer ideia de relação local. É

manifesto que nada pode ser, de uma só vez, em vários lugares: então sempre será mais evidente que você não é por inteiro em cada parte, mas apenas no todo e, portanto, que você é difuso por todo o corpo, de acordo com cada uma de suas partes, e assim você não é sem extensão³⁸.

³⁴ *Respostas às quartas objeções* (de Arnauld): “Da mesma forma, o espírito e o corpo são substâncias incompletas, quando se relacionam com o homem que compõem; mas sendo considerados separadamente, elas são substâncias completas” (AT, IX, p. 173).

³⁵ *Examen du placard d'Utrecht* (1647): “Este é composto, no qual consideramos a extensão unida ao pensamento, ou seja, o homem que é composto de corpo e alma” (AT, VIII (2), p. 351).

³⁶ Ver a carta a Regius, de maio de 1641: *Animam in homine unica est, nempe rationalis* (AT, III, p. 371).

³⁷ *Quintas objeções*, contra a segunda meditação (AT, VII, p. 263).

³⁸ *Quintas objeções*, contra a sexta meditação (AT, VII, p. 339).

Ou, para reduzir materialmente, para fazer quase desaparecer a dificuldade, você concentrará a liberdade da ação espiritual em uma pequena parte do cérebro, entretanto, você não poderá tratar esta pequena parte como um ponto matemático: porque o ponto matemático é uma abstração que não comporta nenhuma aplicação efetiva, e não poderia servir como um centro real para o concurso dos nervos que conduzem às diferentes partes do organismo. Portanto, terá que ser um ponto físico. "Por menor que seja essa parte, ela é extensa, e você tanto quanto ela"³⁹.

Responder como Descartes responde, que nenhuma comparação deve ser feita entre essas coisas, porque são de dois gêneros totalmente diferentes⁴⁰, é admitir o fracasso do sistema metafísico diante de um fato da experiência do qual ele é incapaz de dar conta. De fato, é verdade que Descartes estabeleceu a comparação, quando buscou em certa interpretação das leis do movimento o meio para compreender como a alma pode modificar a direção dos espíritos animais e, quando deixa entrever, como na *Sexta meditação*, que a misteriosa união da alma e do corpo deve estar ligada à intervenção transcendente de Deus. Ora, exatamente sobre esses dois pontos, Spinoza demarca explicitamente que se separa de Descartes. *Que entende, pergunto, por união da Mente e do Corpo?* ele pergunta no *Prefácio* à Parte 5 da *Ética*:

Que conceito claro e distinto tem ele do pensamento estreitíssimamente unido a uma certa porçãozinha da quantidade? Deveras, eu queria muito que ele tivesse explicado essa união por sua causa próxima. Mas ele concebera a Mente tão distinta do Corpo que não poderia assinalar nenhuma causa singular nem dessa união, nem da própria Mente, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, Deus.

Justapor duas coisas que são totalmente diferentes em gênero, recorrer a uma causa geral e transcendente para explicar um efeito singular, é contradizer duplamente o método das ideias claras.

Considerada em seu princípio, a doutrina cartesiana da substância era ambígua. Considerada em suas consequências, ela é estéril. Ela se mostra a Spinoza como algo a ser totalmente repensado.

II – A geometria cartesiana e os atributos spinozistas

Se Spinoza se afasta de Descartes, é para se aproximar da escolástica? As últimas críticas que acabamos de relembrar já respondem de forma significativa.

O que Spinoza reprova em Descartes é este ter permanecido fiel à superstição escolástica. Se Descartes busca uma solução na intervenção de um Deus, cujos desígnios e ação misteriosa não podem ser compreendidos pela razão humana, se ele se defende de toda invasão sobre o domínio da revelação, é porque sua atitude se conforma com a disciplina da Escola, porque ele, ao menos aparentemente, respeita o *philosophia ancilla theologiae*. Ora, Spinoza não consente em deixar publicar seus *Princípios de Filosofia Cartesiana*, sem que o *Prefácio* registre sobre esse ponto o repúdio

³⁹ Ibidem, p. 340.

⁴⁰ Ibidem, p. 390.

formal da teoria de Descartes: ele não admite que: “isso ou aquilo supera a compreensão humana”⁴¹. Ou a ciência não possui fundamento, ou a verdade integral é acessível ao homem. Por outro lado, quando Descartes reúne alma e corpo em um composto, análogo às misturas da alquimia, para formar uma substância completa, Spinoza o acusa de ter reintroduzido em seu sistema o que tantas vezes alegou excluir, a qualidade oculta da escolástica⁴². Em suma, em uma filosofia racional que nada pode afirmar senão sob a categoria da imanência, a intervenção de Deus e a ação da alma sobre o corpo devem ser eliminadas, justamente por serem resíduos da transcendência escolástica.

É notável que essa dupla eliminação fosse encontrada na filosofia natural dos italianos. A atividade de Deus, a atividade da alma, a atividade do corpo, é uma e a mesma atividade, é a vida universal. Algumas das fórmulas pelas quais Spinoza expressa o paralelismo psicofísico poderiam, portanto, fazer pensar no animismo dos italianos, se fosse permitido, para um filósofo como Spinoza, considerar as consequências à parte das premissas, para, então, relacionar as conclusões sem ter em conta o método que as fornece. Ora, se as sínteses do panteísmo renascentista permitem vislumbrar algum procedimento de aparência científica, é por meio de um pressentimento confuso da observação biológica. Podemos encontrar algo semelhante no método de Spinoza? Pode-se imaginar uma escrita mais distante do espírito de Giordano Bruno do que a do *Tractatus de Intellectus Emendatione*?⁴³ Podemos finalmente desejar uma declaração mais significativa do que a do *Apêndice da Primeira parte da Ética*? Uma ciência sozinha é capaz de tirar a humanidade da infância intelectual, é “a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras”. Só ela ensina o método da verdade. Ora, o método matemático, para Spinoza, é Descartes.

Para compreender a substância spinozista, a melhor forma parece-nos fazer um aparente desvio, e referir-se à geometria cartesiana, naquilo que ela apresentava de novo e original. O método geométrico de Spinoza é o método específico de Descartes, não o de Euclides. É verdade que o arranjo exterior da *Ética*, a escolha dos exemplos, em particular a repetição do teorema clássico da igualdade de dois retos na soma dos ângulos do triângulo⁴⁴, nos remetem à geometria de Euclides. Mas é importante limitar essa aproximação com precisão. Aos olhos de Spinoza, Euclides fixou a forma da exposição geométrica. Ele não o aplicou à ciência das relações puramente intelectuais que é chamada, na linguagem do século dezessete, a *Geometria*.

A geometria de Descartes, como os contemporâneos apontaram, é propriamente uma álgebra⁴⁵. Deve-se notar que, entre os projetos que Spinoza confidenciou a seus

⁴¹ MEYER, Prefácio dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, p. 109.

⁴² “E decreto não posso admirar-me o bastante que um Filósofo, que firmemente sustentara nada deduzir senão de princípios conhecidos por si mesmos e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente, e que tantas vezes repreendera os Escolásticos por terem querido explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas, adote uma Hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas” (Prefácio da parte V da *Ética*).

⁴³ Cf. ELBOGEN, *Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas*, p. 58.

⁴⁴ Descartes já havia feito uso dela para transmitir a necessidade da existência divina na demonstração do argumento ontológico (*Quinta meditação*).

⁴⁵ GIBSON, *La Géométrie de Descartes au point de vue de sa méthode*, t. IV, p. 391.

amigos, estava o de escrever uma *Álgebra* seguindo um método mais curto e mais inteligível⁴⁶. E é da álgebra que Spinoza, no *De Intellectus Emendatione*⁴⁷ e na *Ética*⁴⁸, toma emprestado o tipo de inteligibilidade perfeita: a intuição de proporcionalidade adequada entre números simples⁴⁹. A demonstração euclidiana é apenas uma forma inferior de conhecimento, intermediária entre a percepção sensível e a ciência intuitiva. O julgamento que Spinoza expressamente faz sobre a proposição 19 do livro VII de Euclides convém em seu pensamento a toda a geometria de Euclides. Sem dúvida, a linguagem de Spinoza pode ser enganosa: a definição do círculo que é recomendada no *De Intellectus Emendatione*: “figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel”⁵⁰ parece, como observa Pollock, oposta àquela que é dada pelos tratados de geometria analítica⁵¹. Na realidade, se nos referirmos à *Geometria* de Descartes, veremos que a condição necessária para estudar as figuras pelo método analítico é que elas possam ser traçadas com um movimento ininterrupto⁵². É enquanto cartesiano que Spinoza opõe a definição generativa [*génératrice*] pela causa próxima que fornece a essência, e a definição estática que indica apenas uma propriedade: “figura cujas linhas traçadas do centro para a circunferência são iguais”⁵³.

De fato, a ideia euclidiana do círculo é uma imagem, recebida pela mente, uma pintura feita em imitação de um modelo externo. A ideia cartesiana de círculo é um conceito nascido da atividade propriamente intelectual, da força nativa do espírito. O círculo e sua ideia pertencem a duas ordens diferentes: “uma coisa é o círculo, outra, a ideia do círculo. A ideia do círculo, de fato, não é uma coisa que tem periferia e centro, como o círculo, nem a ideia do corpo é o próprio corpo: e como é algo diverso de seu ideado, será também alguma coisa inteligível por si”⁵⁴. Um círculo é uma curva. A ideia de um círculo não é a imagem de uma curva, é uma equação: “Pelo método que uso”, escreveu Descartes, “tudo o que cai sob a consideração dos geômetras é reduzido a um mesmo tipo de problema, que é encontrar o valor das raízes de alguma equação”⁵⁵.

Se o método spinozista é o método cartesiano interpretado à luz da própria obra em que Descartes tinha, como ele mesmo diz, demonstrado sua excelência⁵⁶, a

⁴⁶ JELLES, *Préface de l'Édition des Œuvres posthumes* (1677), folheto 5, p. 3.

⁴⁷ Doravante TEI (§23, p. 55).

⁴⁸ Doravante sinalizada por “E”, seguida do número da parte e da indicação pela letra “p” da proposição ou com “ax” para axioma ou “esc” para escólio ou “dem” para demonstração. Aqui, E2p43esc.

⁴⁹ Este é exatamente o exemplo que Descartes dá no capítulo VI das *Regras*, que não foram publicadas até 1701. Mas, na *Geometria* de 1637, Descartes vai por indução do problema de Pappus, como os antigos o colocavam, para a nova solução, e a teoria das equações só é exposta no Livro III, quase como um parêntese. Foi por causa desse modo de composição que Descartes, tão satisfeito com sua obra no final de 1637, pensava, nos últimos anos de sua vida, em apresentá-la sob uma forma mais clara? Ver as curiosas declarações da *Carta a Mersenne*, de 4 de abril de 1648 (AT, V, p. 142).

⁵⁰ TEI, §96, p. 72.

⁵¹ POLLOCK, *Spinoza, his Life and Philosophy*, p. 148.

⁵² *Géométrie*, livro II (AT, VI, p. 390 e 412).

⁵³ TEI, §95, p. 72.

⁵⁴ TEI, §33, p. 57.

⁵⁵ *Géométrie*, livro III (AT, VI, p. 475).

⁵⁶ Descartes escreveu a Mersenne sobre sua *Geometria*: “Acho apropriado que é a respeito do que eu lhe disse que ela é tal que nada mais desejo; e que apenas tentei, pela *Dióptrica* e pelos *Meteoros*, persuadir que meu método é melhor do que o ordinário; mas eu afirmo ter demonstrado isso pela minha *Geometria*” (AT, I, p. 478).

concepção spinozista da verdade deve necessariamente ser oposta à concepção escolástica. No entanto, a definição de verdade na Ética não é calcada sobre a definição escolástica? O axioma VI da Parte 1: *Idea vera debet cum suo ideato convenire* [A ideia verdadeira deve convir com o seu ideado], não é a transposição da fórmula clássica que reproduz São Tomás: *Veritas consista in adaequatione intellectus et rei* [A verdade consiste na adequação do intelecto e a coisa]⁵⁷? Freudenthal cita duas variantes interessantes, que Spinoza conhecia; uma de Suarez: *(veritas est) conformitas judicii ad rem cognitam prout in se est* [(verdade é) conformidade do juízo com a coisa conhecida como é em si]; outra, de Burgersdijck: *veritas in mente est convenientia mentis cum rebus* [verdade na mente é a conveniência da mente com a coisa]. As analogias são marcantes. Devemos concluir disso que o dogmatismo de Spinoza é idêntico ao dogmatismo escolástico? De forma alguma⁵⁸.

Se Spinoza satisfaz o que considera como a noção comum de verdade, se ele funda uma certeza equivalente àquela que em vão a metafísica tradicional afirmava, isso é precisamente porque ele encontrou, na aplicação do método matemático, uma nova via para a realidade. Para o dogmatismo pré-cartesiano, a conformidade com a realidade sempre foi a flexibilidade às impressões externas, a assimilação ao objeto. A teoria do conhecimento baseia-se em metáforas extraídas da pintura e da escultura, das quais a geometria de Euclides, como vimos, não pode escapar. Somente a geometria cartesiana torna possível relacionar a verdade à autonomia da inteligência. As propriedades de uma curva são de fato deduzidas da definição analítica dessa curva, isto é, de uma equação abstrata, sem recorrer à consideração direta da figura. Só ela torna possível interpretar a noção spinozista de correspondência. A correspondência não implica mais a anterioridade do objeto em relação ao sujeito, mas a correspondência do sujeito que comprehende e do objeto que é extenso, o paralelismo entre duas ordens de existência que se bastam em si mesmas, que nunca se interferem.

Portanto, se quisermos, também notaremos que São Tomás e Spinoza definem a verdade por adequação. Porém, se as palavras são iguais, é porque as mesmas palavras têm um significado precisamente contrário. Aos olhos de São Tomás, adequação é uma relação externa que supõe que um dos dois termos serve de regra e de medida. É a inteligência que estabelecerá a lei nas obras de arte ou nas ações morais, mas no reino da realidade é a coisa: “Assim, quando as coisas são a regra e a medida do intelecto, a verdade consiste na adequação do intelecto com a coisa”⁵⁹. Para Spinoza, a relação de correspondência que constitui propriamente a verdade será apenas uma denominação extrínseca. A adequação é uma denominação intrínseca, é a plenitude da ideia em relação a si mesma, a atividade da mente realizando efetivamente o conteúdo da

⁵⁷ Qu. 21, art. 2, apud FREUDENTHAL, J. *Spinoza und die Scholastik*, p. 128.

⁵⁸ Para justificar o princípio da crítica que é aplicado, poderemos dar o seguinte exemplo, porque dificilmente encontraremos um que fosse mais curioso e mais atual. Quando Descartes escreveu a primeira regra de seu método, ele se lembrou de uma passagem do chanceler Du Vair, em um Tratado então clássico sobre *La Philosophie morale des Stoïques*: “Devemos consentir com o que vemos obviamente verdadeiro, negar o que é obviamente falso e, em questões duvidosas, suspender nosso julgamento, até que encontremos alguma razão para nos assegurar disso”. (DU VAIR, *La Saincte Philosophie, avec plusieurs traitez de piété*, p. 55). Devemos concluir disso que a filosofia matemática de Descartes é inspirada em Du Vair?

⁵⁹ AQUINO, *Suma teológica*, part. I, q. XXI, art. II, p. 433.

definição, e em virtude de sua própria realidade garantindo a realidade na ordem paralela da natureza formal:

Não reconheço qualquer diferença entre a ideia verdadeira e a ideia adequada, senão que a palavra verdade se relaciona apenas à concordância da ideia com seu objeto, enquanto a palavra adequada relaciona-se com a natureza da ideia em si mesma. Não há, portanto, qualquer diferença entre uma ideia verdadeira e uma adequada, além dessa relação extrínseca⁶⁰.

Assim, o realismo de Spinoza nada tem em comum com a espécie de materialismo ingênuo que é o postulado da escolástica. E é a conclusão do idealismo absoluto do qual a matemática cartesiana é a base. Em nossa opinião, portanto, não é apropriado dizer que Spinoza se afastou de Descartes sob a influência da escolástica, mas antes que ele tentou estabelecer um cartesianismo integral contra Descartes, que teria sido apenas um meio-cartesiano. Para além da “geometria abstrata”, que é apenas um exercício formal, Descartes persegue o estabelecimento de uma geometria concreta, de uma geometria do universo: “A minha física nada mais é do que a geometria”⁶¹. Por isso é possível expor de forma geométrica a segunda parte dos *Princípios*, que trata dos “princípios das coisas materiais”. E esta é a única que Spinoza escreveu espontaneamente, quando teve que ensinar cartesianismo a Casearius. Mas é diferente para a *Primeira Parte*, que é sua introdução metafísica. Spinoza só a acrescentou por insistência de seus amigos e com reservas expressas de que testemunham o *Prefácio* e o próprio corpo da redação. Isso ocorre porque Descartes fundou uma geometria da física, não uma geometria da metafísica. Aqui ele se deparou com a concepção ininteligível de uma relação de transcendência, isto é, de uma relação externa, entre o Criador e as criaturas, entre as mentes e os corpos. Ela materializou o espírito como os escolásticos o fizeram, enquanto a peculiaridade da geometria é espiritualizar a extensão, reduzindo-a a um sistema de ideias claras. Para constituir uma doutrina de substância que seja verdadeira, isto é, suscetível de certeza metafísica, é preciso, portanto, pedir ao próprio método geométrico que transforme esta dupla relação de transcendência em uma relação interna de imanência; essa dupla transformação será a própria obra de Spinoza.

Surge, então, a questão que nos parece a questão essencial da metafísica spinozista: em que condição a relação do corpo e da alma poderá ser concebida como a relação da figura geométrica e de sua expressão analítica? Essa condição será a elaboração da noção cartesiana do corpo e da noção cartesiana da alma – pela sugestão, sobre mais de um ponto importante, das *Objeções* feitas a Descartes por seus correspondentes.

Em primeiro lugar, no que diz respeito à noção do corpo, os autores anônimos das *Sextas Objeções* observam que o mecanismo é como a antecâmara do materialismo:

⁶⁰ Carta 40, a Tschirnhaus (*Obra completa II: Correspondência completa e vida*, p. 248, doravante as cartas de Spinoza serão indicadas apenas por seu número, sendo todas retiradas dessa edição).

⁶¹ Carta de 2 de julho de 1638. (AT, II, p. 268). Cf. Carta a Clerselier, que responde a uma coleção das principais instâncias feita pelo senhor Gassendi (12 de janeiro de 1646). “Tenho muito a me consolar, porque aqui minha física se junta à matemática pura, com a qual desejo sobretudo que se pareça” (AT, IX, p. 212).

Se for verdade que macacos, cachorros e elefantes agem desse modo em todas as suas operações, haverá vários que dirão que todas as ações do homem também são semelhantes às das máquinas, e que já não vão querer admitir nele nem sentido nem entendimento.⁶²

Desde o princípio, o *Homem-Máquina* aparece como o herdeiro natural dos *Animais-Máquina*. Que princípio o cartesianismo oferece que impeça essa extensão? “Não sabemos”, está escrito ainda nas *Sextas Objeções*, “até que ponto se pode estender a virtude dos corpos e seus movimentos”⁶³. Ora, é esta mesma observação que serve de base para a argumentação de Spinoza contra os adversários do paralelismo psicofísico: “Com efeito, ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela mente”⁶⁴. Esta observação não contém em si mesma o germe da reforma da física cartesiana? Visto que é impossível conceber, atribuir de fora um limite à própria atividade do corpo, o corpo deve ser colocado como capaz de servir de princípio para a universalidade dos fenômenos que são da ordem da matéria.

Sem dúvida, Descartes, e este é um ponto crucial⁶⁵, concebeu o plano da verdadeira ciência: ele reduziu a física à matemática, definindo o corpo pela extensão. Parece que há uma infinidade de corpos; há apenas uma extensão. A continuidade é estabelecida entre os diferentes estados da matéria. Se uma parte da extensão está em movimento, o movimento se transmite de uma parte a outra segundo relações fixas e constantes que permitem considerar o universo como um único sistema: “A matéria é indefinidamente extensa e a matéria do céu e da terra é uma só e mesma matéria”: proposição cartesiana que Spinoza registra em sua escrita geométrica dos *Princípios*⁶⁶, e que ele reproduz na *Ética* para provar a unidade indivisível da extensão infinita⁶⁷.

Mas se Descartes demonstrou que existe uma relação entre extensão e matéria, se essa relação é a condição necessária da ciência, ele não demonstrou que essa relação é uma identidade, isto é, que, para dar conta da matéria, basta colocar diante da mente um objeto passivo, totalmente estático: a extensão em comprimento, largura e profundidade. Questionado sobre este ponto por Tschirnhaus, Spinoza respondeu na última carta que nos resta dele, datada de 15 de julho de 1676:

Em relação ao que me perguntais, a saber, se a variedade das coisas pode ser estabelecida *a priori*, partindo-se da exclusiva ideia da extensão, creio já haver demonstrado assaz claramente que é impossível. Eis por que eu penso que a definição dada por Descartes da matéria, que ele reduz à extensão, é má, e que a explicação deve ser necessariamente procurada em um atributo que exprima uma essência eterna e infinita. Mas eu vos falarei disso mais claramente, talvez, um

⁶² *Sextas objeções feitas por diversos teólogos e filósofos* (AT, IX, p. 219).

⁶³ *Sextas objeções dos filósofos e dos geômetras ao Sr. Descartes* (Ibidem, p. 225).

⁶⁴ E3p2esc.

⁶⁵ Carta 6, a Oldenburg.

⁶⁶ E2p6.

⁶⁷ E1p15esc.

dia, se bastante vida me for concedida, pois até agora me foi impossível dispor com ordem este assunto.⁶⁸

Qual é o significado e o alcance desta breve crítica? Podemos apenas nos referir aos escritos anteriores de Spinoza. Em 1665, ele declarou que aceitava toda a mecânica de Descartes, com exceção da sexta regra⁶⁹. No mesmo ano, no que diz respeito às observações sobre o anel de Saturno que invalidavam a própria teoria de Descartes, ele se limitou a deplorar a precipitação do filósofo, que o impediu de encontrar a verdadeira causa que poderia facilmente ter sido deduzida de seus princípios⁷⁰. Mas, em 1676, ele parecia totalmente diferente na afirmativa: com Leibniz, ele discutiu “os defeitos das regras do movimento de Descartes”⁷¹. Finalmente, relembrando com segurança suas velhas dúvidas, ele escreveu a Tschirnhaus em 5 de maio de 1676: “Por essa razão, não tive medo de afirmar outrora que os princípios das coisas da natureza admitidos por Descartes são inúteis, para não dizer absurdos”⁷².

Essa mudança de atitude, ou de ênfase, talvez se explique se levarmos em conta a importância do ano de 1675 na história dessa parte da física que Spinoza cultivava pessoalmente e com a qual se preocupava, como todos os sábios da época, para compreender sua relação com os princípios da ciência cartesiana. Cassini, de quem vemos que, em 1665, Huygens o informara das observações relativas aos satélites de Júpiter, em agosto de 1675, expôs esta tese, que aliás retira quase imediatamente a seguir, de que a luz leva algum tempo para mover⁷³. Em 22 de novembro do mesmo ano, Röemer leu para a Academia de Ciências a dissertação em que provou, “pelas imersões e emersões, que essa propagação não é instantânea”.

Ora, que esta prova experimental arruinou pela base a filosofia cartesiana, é o que de certa forma o próprio Descartes teria reconhecido, antecipadamente, em sua carta de 21 de agosto de 1634. Ele escreveu a um correspondente (sem dúvida Beckmann) que defendia que a luz precisava de um certo tempo para vir dos astros até o olho: “Contra ego, si quæ talis mora sensu perciperetur, totam meam Philosophiam funditus eversam fore inquietabam [Ao contrário, preocupa-me que toda a minha Filosofia está a ponto de ser completamente anulada se qualquer atraso desse tipo fosse percebido pelos sentidos]”⁷⁴. Mas em que ponto preciso a negação da propagação instantânea da luz atinge a física cartesiana? Basta lembrar o axioma que o próprio

⁶⁸ Carta 83.

⁶⁹ “Em relação ao que me escreveis ainda a respeito das regras do movimento estabelecidas por Descartes, que eu teria dado a entender que elas são falsas, foi, se minhas lembranças não me enganam, a opinião do senhor Huygens que relatei e não afirmei, eu mesmo, a falsidade de nenhuma dessas regras de Descartes, salvo a sexta, a respeito da qual eu disse que o senhor Huygens, ele também, como Descartes, havia cometido um erro” (Carta 32, de 20 de novembro de 1665).

⁷⁰ Carta 26 a Oldenburg.

⁷¹ Leibniz acrescenta, é verdade, que Spinoza “não os via bem”. Cf. STEIN, L. *Leibniz und Spinoza*, p. 54. Mas Ludwig Stein mostrou, no início de seu capítulo V, que, nesse ponto particular da crítica da física cartesiana, Leibniz fora diretamente influenciado por Spinoza (p. 72 e sqq). Em uma nota na página 71, ele lembra uma palavra que Spinoza disse com graça a Tschirnhaus (*apud*Gerhard, *Math. Schriften von Leibniz*, IV, p. 475): “Credisne, mi amice, omnia quae Cartesius dixit, vera esse? [Você acredita, meu amigo, que tudo o que Descartes disse é verdadeiro?]”.

⁷² Carta 81.

⁷³ MONTUCLA, *Histoire des mathématiques*, t. II, p. 516.

⁷⁴ AT, I, p. 308. Cf. DUHEM, *Histoire des théories de l'optique*, p. 98.

Descartes formula em sua *Resposta às segundas objeções*: “O tempo presente não depende daquele que imediatamente o precedeu; eis por que não é necessário uma menor causa para conservar uma coisa, do que para produzi-la pela primeira vez”⁷⁵. O interesse da distinção radical entre as partes do tempo deve-se, portanto, ao fato de que em cada instante indivisível está encerrada a individualidade de um movimento elementar: para ligar um instante a um instante, um movimento a um movimento, é necessária a intervenção do poder criador, que sozinho é capaz de “continuar” a criação. Contudo, se, mesmo no exemplo privilegiado que Descartes invocou, a transmissão do movimento não é instantânea, torna-se impossível separar essas duas noções: movimento de um lado, duração de outro. O prolongamento do movimento é interno, não externo, ao próprio movimento. Daí a dupla consequência que Spinoza expressa. É “inútil” recorrer às infinitas perfeições de Deus para explicar a constância e a imutabilidade do movimento. Qualquer tese que não afirme entre as diferentes partes do tempo a mesma continuidade, a mesma solidariedade, como entre as diferentes partes do espaço, torna-se “absurda”. A massa em repouso nada pode explicar sobre o corpo real. O princípio da física deve ser um princípio de atividade interna que envolve em si a continuidade infinita da existência, o esforço para durar, isto é, segundo a expressão spinozista, “um atributo que exprima uma essência eterna e infinita”⁷⁶.

Correlativamente a essa elaboração da noção de corpo, Spinoza elabora a noção de mente, tal como a encontrou em Descartes. Essa noção parece-lhe completamente estática, como a de extensão. Não que não haja razão para notar no próprio Descartes reservas significativas, que serão diretamente colocadas em uso por Spinoza. Descartes rejeita a assimilação das ideias “apenas às imagens representadas na fantasia”⁷⁷. Ele insiste na realidade intrínseca do pensamento, que não precisa “de uma ciência refletida ou adquirida por uma demonstração, e muito menos a ciência desta ciência, pela qual ele sabe que sabe, e novamente que sabe que sabe, e assim até o infinito”⁷⁸. Mas, de fato, ele concebe a ideia como um objeto da consciência individual, suscetível de ser refletido pelo sentimento interior como por um espelho. A ideia está em repouso como a matéria: o movimento deve lhe advir de fora, como à própria matéria. E é por isso que Descartes invoca uma segunda faculdade, que deve desempenhar no *eu* o papel que Deus desempenha no universo físico, a vontade. Enquanto o entendimento varia em graus, do mais obscuro ao mais claro, a vontade é um absoluto. Pois a vontade procede por afirmação e negação: ora, há uma diferença absoluta entre o *sim* e o *não*, como entre o ser e o não-ser. O entendimento é finito. A vontade só pode ser infinita. Daí o livre-arbítrio do homem, ao qual está ligada a possibilidade do erro.

Quão abstrata e arbitrária é essa distinção, Gassendi o havia feito ver com precisão: “Eu só pergunto por que você restringe o entendimento dentro de certos limites, os quais você não dá à vontade ou à liberdade do livre-arbítrio [...] Diga-me,

⁷⁵ Ax. II (DESCARTES, *Respostas do autor às quintas objeções*, p. 182). Deve-se notar que, em seus *Princípios de Filosofia Cartesiana*, Spinoza reproduz apenas a segunda proposição (Cf. Parte I, Ax. X; II, 395).

⁷⁶ Carta 83.

⁷⁷ *Respostas de Descartes a Gassendi*, Das coisas objetadas contra a terceira meditação (AT, VII, p. 366). Cf. E2p43.

⁷⁸ *Respostas às sextas Objeções* (AT, IX, p. 225) Cf. TEI, §33, p. 57.

eu lhe peço, a que pode estender-se a vontade ao que o entendimento não pode alcançar?" A causa do erro estará na imperfeição do entendimento: "Se ele não concebe a coisa senão com obscuridade, então o livre-arbítrio não pronuncia seu julgamento senão com medo e incerteza, mas, contudo, com a crença de que isso seja mais verdadeiro do que seu contrário"⁷⁹. Consequentemente "o erro não pode vir, como você diz, do fato de que a vontade tem mais extensão do que o entendimento, e que se estende ao julgar coisas que o entendimento não concebe, mas antes porque, sendo essas duas faculdades de igual extensão, o entendimento mal concebendo certas coisas, a vontade também as julga mal"⁸⁰. Essa discussão de Gassendi parece decisiva para Spinoza: ele concede de bom grado, no *escólio* final da segunda parte da *Ética*,

que a vontade se estende para além do intelecto, se por intelecto entenderem apenas ideias claras e distintas; mas nego que a vontade se estenda além das percepções, ou seja, da faculdade de conceber; e certamente não vejo por que a faculdade de querer, mais do que a faculdade de sentir, deva ser dita infinita.⁸¹

A doutrina do erro é uma das imperfeições essenciais que, a pedido de Oldenburg, Spinoza nota na filosofia de Descartes, e aponta sua origem na superstição escolástica dos universais: Descartes isola a vontade em geral da volição particular, ele forja para si mesmo um ídolo transcendental, semelhante à "matéria-prima dos peripatéticos"⁸², que, sendo apenas um ser da razão, não pode ser limitado por nada de real, que doravante é erigida a infinita⁸³.

Se voltarmos à realidade concreta, a unidade da vida mental é restabelecida: todo fenômeno mental, qualquer que seja, pressupõe uma ideia, e a passagem da ideia para o que é chamado de movimento da alma é feito diretamente, por via de consequência interna, como a passagem da extensão para o movimento da matéria. Hobbes, em suas *Objeções à Terceira Meditação*, descreveu essa passagem com clareza surpreendente:

Embora no bom entendimento o medo seja um pensamento, não vejo como pode ser outra coisa senão o pensamento ou a ideia daquilo que se teme. Pois o que é o medo de um leão vindo em nossa direção, senão a ideia desse leão, e o efeito que tal ideia gera no coração, pelo qual aquele que teme é levado a esse movimento animal que chamamos de fuga?⁸⁴

É claro que Spinoza não seguirá Hobbes, sempre suspeito de simplificar e mutilar a realidade, em sua interpretação materialista da emoção. A tendência psíquica não se confunde com o movimento corporal. Porém, permanece o fato de que ela é, como ele, uma realidade singular e completa. A expressão hobbesiana de *conatus* se aplica igualmente sobre um e outro, pois designa o que está também ao fundo de um e de

⁷⁹ *Quintas Objeções*, contra a quarta meditação (AT, VII, p. 305).

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ E2p49esc.

⁸² Carta 2.

⁸³ Expressão dos *Cogitata Metaphysica*, no capítulo final, onde Spinoza cita e refuta Hereboord (TEI, parte II, cap. XII, p. 46).

⁸⁴ *Sextas Objeções* (AT, IX, p. 141).

outro, o esforço do ser para perseverar no ser: “relacionado somente à alma, chama-se vontade; referido ao mesmo tempo ao corpo, é denominado apetite”.

Daí a ideia integral, ou seja, a concepção, que envolve a afirmação e a eficiência, ser equivalente à extensão, que envolve o movimento e a ação. A base do paralelismo entre extensão e pensamento é estabelecida. Mas a própria noção desse paralelismo abre uma nova perspectiva para o filósofo.

De fato, a ciência da extensão se baseia no princípio de que não se pode explicar o estado de um corpo apenas pela consideração do que está compreendido nos limites deste corpo. Ignorar as coisas que o circundam e o envolvem seria ignorar sua própria realidade que reside na solidariedade de um determinado corpo com o sistema do universo. O mesmo acontecerá com a ideia: ela só é inteligível com a condição de cruzar os limites da consciência individual em que Descartes a encerrou. É derrotar deliberadamente a ciência universal para justapor a ela uma metafísica heterogênea, de origem inteiramente psicológica. O próprio Descartes entreviu ao menos o princípio. Ele protesta contra a afirmação de um de seus adversários:

que não basta que uma coisa seja uma substância que pensa para ser completamente espiritual e acima da matéria [...] mas, além disso, é requerido que, por um ato refletido sobre seu pensamento, ela pense que pensa, ou que ela tenha um conhecimento interior de seu pensamento.⁸⁵

O pensamento, que é uma realidade primeira, uma realidade formal, é então independente da percepção do pensamento pela consciência, que é uma realidade segunda, e em relação a ela uma realidade objetiva. A crítica de Gassendi, ademais, livrou-o do limite transcendente que Descartes lhe impunha, em nome do livre-arbítrio da vontade. Portanto, nenhum obstáculo impede, torna-se mesmo uma necessidade, de aplicar rigorosamente uma mesma ordem de leis ao *conatus* nascido da ideia e ao *conatus* nascido do corpo. Por um lado, a ciência é feita de ideias, assim como a extensão é feita de corpos. Por outro lado, a realidade da ciência deve ser a verdade da extensão. É preciso, portanto, que as ideias componham entre si um único sistema, correspondendo e coexistindo com o universo total.

Das condições mesmas da explicação científica que determina o estado de um determinado corpo, por exemplo, do sangue, pelo estado de todos os corpos circundantes, Spinoza expressamente deduz esta conclusão:

creio, com efeito, que há na natureza um poder infinito de pensar e que esse poder contém objetivamente, na sua infinitude, a natureza inteira, encadeando-se os pensamentos particulares que ela forma da mesma maneira que as partes da natureza, que é o objeto do qual ela é a ideia.⁸⁶

Tal como o corpo humano, a mente humana é uma parte da natureza. A consciência é reintegrada à ciência. A ciência é completada. Mais exatamente, ela existe,

⁸⁵ *Resposta a P. Bourdin*, ao fim das *Séptimas Objecções* (AT, VII, p. 559).

⁸⁶ Carta 32, a Oldenburg.

porque deve haver apenas uma ciência, se só deve haver uma verdade: é preciso, portanto, que ela se aplique igualmente a todos os aspectos do universo, a todas as manifestações da realidade.

Em resumo, Descartes havia libertado o pensamento de qualquer noção espacial, de qualquer relação imediata com o movimento. Spinoza libera o pensamento dos limites que a consciência individual parecia demarcar para ele: o pensamento é uma realidade infinita, e uma vez que a necessidade sistemática que liga suas determinações particulares umas às outras é precisamente isso que o constitui como pensamento, o pensamento é ao mesmo tempo uma realidade una. Spinoza assim se junta à concepção moral do universo, que era a dos estoicos. Descartes já havia mostrado, particularmente em seu *Tratado sobre as paixões da alma*⁸⁷, que ela era a conclusão da ciência moderna. Spinoza fará mais do que pedir-lhe auxílio indireto para curar as mazelas: a compreensão da necessidade universal torna-se a condição e o centro da vida moral.

III – A substância de Spinoza

Resta ver como essa noção original de pensamento e de universo permite a Spinoza constituir uma doutrina do ser, isto é, uma metafísica da substância que, embora esteja em estreita relação com a nova ciência, tem a estrutura forte, a unidade dogmática da teoria escolástica. E, de fato, remove os obstáculos que haviam bloqueado Descartes. Entre a alma e o corpo não há mais nenhum vínculo causal a ser procurado. Ao constituir a mecânica, ao substituir a alma pela mente, o pensamento moderno tornou possível eliminar o panteísmo de todo equívoco dinamista. O universo físico não é o que é movido, mas o que é concebido. A “alma do mundo” se torna a mente do mundo. Afirmar a indivisibilidade da extensão não é mais sobrepor à experiência imediata uma série de paradoxos desconcertantes, concebendo um fogo inteligente e corporal que penetraria com sua sutileza uma matéria mais grosseira e, por sua tensão, manteria a coesão do todo. Atrelar as determinações particulares à unidade da lei que as explica é passar do domínio da imaginação que conhece uma curva pela multiplicidade de pontos traçados no espaço, para o domínio da inteligência que a comprehende em sua expressão analítica. Uma função determinada não é uma abstração, como era a ideia geral dos escolásticos, mas ela é, tanto quanto a ideia geral, a unidade de uma multiplicidade. Sem perder sua singularidade, uma função determinada se presta a uma série ilimitada de aplicações. A “*facies totius universi, quæ, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem [forma (face) do universo inteiro, que permanece sempre a mesma, embora mude em uma infinidade de*

⁸⁷ Ver o fim da segunda parte, e especialmente o artigo 145: “quando uma coisa que estimamos depender da fortuna não ocorre, isso testemunha que alguma das causas necessárias para produzi-la falhou, e, por conseguinte, que era absolutamente impossível, e que jamais aconteceu outra semelhante, isto é, produção da qual houvesse faltado também uma causa semelhante: de modo que, se não tivéssemos ignorado isso de antemão, nunca a teríamos considerado como possível, nem, por conseguinte, a teríamos desejado.” (DESCARTES, *Respostas do autor às quintas objeções*, p. 280).

maneiras]"⁸⁸ é a equação do universo; a unidade da legislação, que é a condição da ciência, atesta a indivisibilidade de sua verdadeira natureza.

Então, a extensão tornada intelectual recobre exatamente a mente que se tornou universal. Assim, não é preciso escolher entre extensão e pensamento: a alternativa em que o materialismo e o subjetivismo lutam é uma ilusão da imaginação metafísica, que é uma função abstrata e parcial. Mas a razão é a faculdade de afirmação integral, cabe a ela estabelecer na unidade de uma mesma síntese, como dois aspectos inseparáveis, qual é a realidade total do universo considerado como objeto e qual é a verdade total do universo considerado como sujeito. A extensão e o pensamento não podem ser concebidos sem este vínculo de correspondência mútua que garante a realidade a um e a verdade a outro. A extensão e o pensamento são duas essências infinitas, autônomas pelo tipo de expressão que as constitui, mas necessariamente unidas em sua existência.

A passagem da essência à existência, que resolve o problema da substância, surge, portanto, apenas uma vez, e no infinito. A substância é o que será a razão comum da natureza pensante e da natureza extensa.

Ora, esta posição do problema, que implica o postulado da unicidade da substância, é ininteligível na concepção escolástica. Isso é notavelmente testemunhado por uma passagem do *Dicionário* de Bayle, um espectador, talvez mais desinteressado que imparcial, mas que não pode ser criticado por não estar suficientemente ciente da tradição filosófica. Ele diz de Spinoza:

Devo dar aqui um exemplo da falsidade de suas primeiras Proposições; isso servirá para mostrar como é fácil derrubar seu sistema. Sua quinta proposição contém as seguintes palavras: *Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo.* Eis o seu Aquiles, é a base mais firme de seu edifício; mas, ao mesmo tempo, é um pouco de sofismo. Que não haja nenhum Escolar [Écolier] que se deixe levar, depois de ter estudado o que se chama *parva logicalia*, ou as cinco vozes de Porfírio. Todos aqueles que regem a Filosofia da Escola ensinam primeiro a seus Ouvintes o que é o gênero, a espécie, o indivíduo. Basta essa lição para enguiçar em um só golpe a máquina de Spinoza. Tudo o que é necessário é uma pequena *distinção*, concebida nestes termos: *Que não se possam dar, em número, várias substâncias de mesma natureza ou atributo, concedo; que não se possam dar, em espécie, várias substâncias de mesma natureza ou atributo, nego.* O que Spinoza poderia dizer contra essa distinção? Não seria preciso admiti-la em relação às modalidades?⁸⁹

Essa refutação é certamente fraca demais, e Bayle nem mesmo escondeu a falha em seu próprio raciocínio. Ele mostrou que o spinozismo traduzido para a linguagem escolástica perde o sentido. Faltou notar que a escolástica perde todo o sentido na linguagem de Spinoza. E, de fato, a distinção entre identidade específica e identidade

⁸⁸ Carta 64, a Schuller.

⁸⁹ BAYLE, Op. Cit., artigo *Spinoza*, nota P. — Pillon insiste com razão sobre o interesse histórico do *Dictionnaire* de Bayle (PILLON, *Les Remarques de Bayle sur le Spinozisme*, pp. 138-sq.); o interesse crítico nos parece mais duvidoso. Em particular, o artigo sobre Spinoza é um modelo de incompreensão voluntária. Admitimos que ele prova que o substancialismo de Spinoza é contraditório com o substancialismo da Escolástica, mas não que cada um seja contraditório em si mesmo.

digital numérica é relativa à lógica da extensão. Ela não tem direito de cidadania na ciência cartesiana, que é uma forma de matemática, que concebe os indivíduos, não como espécies de um gênero, mas como partes de um todo. A redução em classes é cômoda para a imaginação: o número é um “auxiliar da imaginação”⁹⁰. Para a inteligência, os múltiplos modos, que a linguagem reúne sob um mesmo nome geral, são essências particulares, radicalmente distintas umas das outras.

Compreender essas essências não significa deixá-las entrar — e fazê-las desaparecer — em quadros cada vez mais vagos de semelhança. É ligá-las por meio de leis, é determiná-las por sua relação com o conjunto de coisas que agem sobre elas. É por isso que — o que Bayle não entendeu — o julgamento da existência não incidirá sobre uma coisa particular isolada, mas sobre o conjunto de coisas particulares. É por isso que os modos serão concebidos apenas por sua relação com o atributo. Apresentar vários juízos de existência, aos quais os juízos de relação estariam subordinados, afirmar que há uma pluralidade de substâncias, correspondendo à pluralidade dos modos finitos, seria negar a continuidade através do universo físico ou do universo mental. Isso seria introduzir rachaduras e lacunas na explicação científica.

Necessariamente, portanto, e por ser, em oposição à tradição escolástica, a consequência do mecanismo moderno, o spinozismo exclui qualquer pluralidade de substâncias. A noção de substância não pode ser conveniente para coisas singulares. De antemão, pelos próprios termos que definem o problema, ela se aplica apenas a Deus. A extensão e o pensamento infinito são atributos da substância. Serão também os atributos de Deus, os únicos — na esfera acessível ao homem — que podem ser considerados atributos no sentido positivo e concreto da palavra. As provas da realidade da substância serão, portanto, as provas da existência de Deus⁹¹. Embora a definição de Deus acrescente algo à definição da substância, e haja através da primeira parte da *Ética* uma dedução geométrica que vai da substância a Deus, não existem efetivamente duas noções, uma da substância e outra de Deus. O raciocínio conclui aqui, seguindo um processo comum em Spinoza, em identificar dois conceitos na unidade de uma intuição. Podemos, portanto, demandar ao estudo das provas da existência de Deus que ilumine a noção spinozista de substância.

A existência de Deus pode ser provada *a posteriori* ou *a priori*. Sobre esses dois pontos, Spinoza retoma o argumento de Descartes. Contudo, ao transformar os conceitos essenciais nele envolvidos, ele transforma seu significado e alcance.

A prova *a posteriori* repousa no princípio de que a existência é um absoluto, que a passagem do ser ao não-ser requer uma potência infinita. Não se pode, portanto, conceber que isso tenha sido efetivamente realizado em alguma criatura finita, a menos que admitamos a realidade desse poder infinito, do ser absoluto. Mas para implementar esse princípio, Descartes, que não tem outro ponto de apoio senão o eu pensante, já erigido em substância, insiste no contraste entre os atributos e a substancialidade do *eu*. Estes uns têm graus e permanecem imperfeitos; a outra é de natureza absoluta. A quem quer que pudesse ter dado a si mesmo essa natureza absoluta, teria sido fácil levar esses mesmos atributos ao seu grau de perfeição. Se o

⁹⁰ Carta 12, a Louis Meyer.

⁹¹ Ver LAGNEAU, *Les Preuves de l'existence de Dieu dans Spinoza*, p. 403.

homem não se criou perfeito, ele não se criou de maneira alguma: portanto, é necessário um ser perfeito para dar conta do criado. Ora, há aqui uma comparação de mais e menos, de mais difícil e mais fácil, que está ligada a julgamentos inteiramente externos, inteiramente qualitativos⁹² e que é destituída de qualquer valor objetivo, de qualquer significação positiva. “O que ele quer dizer com isso, não sei”, escreve Spinoza, e ele se detém no momento de expor a prova *a posteriori* de Descartes⁹³.

No entanto, a prova é retomada na *Ética*, fundada neste princípio, concebido como evidente, de que é uma impotência poder não existir, e uma potência poder existir⁹⁴. Note-se que o nervo da argumentação é a comparação, não da substância e dos atributos, mas do finito e do infinito. Permanecemos em um mesmo plano. Vamos, não de um ser a outro ser, mas de uma concepção parcial a uma concepção total do ser. A potência da natureza é a sua infinitude, pela qual as determinações das coisas finitas são inteligíveis. Então, a alternativa se coloca: ou os seres finitos não existem, ou essa natureza infinita existe. *Vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario existit* [ou nada existe, ou necessariamente o Ente absolutamente infinito existe]⁹⁵. O contraste descrito por Descartes, entre a existência do eu e a existência de Deus, podia parecer arbitrário, aqui o raciocínio disjuntivo assume a própria força da necessidade. Em Descartes, de fato, as duas existências foram postas como numericamente distintas, e se tratava de atrelar extrinsecamente a substancialidade de uma com a causalidade da outra. Para Spinoza, existe apenas uma e mesma existência: a *natura naturata* é numericamente idêntica à *natura naturans*. As coisas finitas são manifestações parciais, inadequadas, que não são suficientes por si mesmas. Elas não são totalmente definidas senão pela sua relação aos atributos infinitos. O fato de que elas existem, portanto, implica a existência de atributos infinitos, e os atributos infinitos, postos como existentes, são a substância.

A prova *a priori* também se vê transformada, e essa transformação tem um significado decisivo para a compreensão do spinozismo. Descartes viu claramente que o argumento ontológico, uma vez reconhecido como verdadeiro, deveria ser considerado o próprio fundamento da metafísica. No argumento ontológico, de fato, se opera a passagem de um pensamento que tem seu centro no homem, que fornece uma representação fragmentária e talvez arbitrária das coisas, para a afirmação independente de todas as condições e restrições para a verdade, que é uma mesma coisa com o ser⁹⁶.

No sentido que estas palavras devem ser entendidas aqui, digo que o pensamento de cada um, isto é, a percepção ou conhecimento que tem de uma coisa, deve ser para ele a regra da verdade desta coisa, isto é, todos os julgamentos que ele faz dessa coisa devem estar de acordo com esta percepção para serem bons; mesmo no tocante às verdades

⁹² A objeção havia sido feita a Descartes, que reconhece “que tal poderá fazer um bom discurso, não poderá fazer por isso uma lanterna”. *Carta a Mersenne* de 21 de abril de 1641 (AT, III, p. 362).

⁹³ *Principia Philosophia Cartesiana*, I, 7. Sch. (II, 398).

⁹⁴ E1p11.

⁹⁵ E1p11.

⁹⁶ *Meditação Quinta*; adição ao texto latino: “A verdade sendo uma mesma coisa com o ser [La vérité étant une même chose avec l'être]” (DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, t.1, p. 312).

da fé, devemos perceber alguma razão que nos convença de que foram reveladas por Deus antes de nos decidirmos a crer nelas.⁹⁷

Mas esta interpretação, válida para o *Cogito*, válida até mesmo para as duas primeiras provas da existência de Deus, não pode mais convir ao argumento ontológico. A existência não está mais ligada a uma propriedade da substância pensante, é interior à essência do infinito e do perfeito: “não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira”⁹⁸.

Ora, esse movimento de virada, que constitui a significação decisiva do argumento ontológico, Descartes o justificou pela forma rigorosa da argumentação? Ele evitou a falácia de que seu argumento tem, como ele mesmo admite, toda a aparência? O ponto de partida da prova ontológica é a ideia de infinito ou perfeito, ou seja, uma ideia simples entre as ideias simples que compõem a base da mente. A existência é uma propriedade entre as propriedades que pertencem a essa ideia. Ela se segue da definição de infinito como as propriedades do triângulo decorrem da definição do triângulo. Contudo, é claro que não cruzamos assim os limites de uma dedução de todo ideal, permanecendo como a dedução matemática no interior do pensamento. À essência concebida pertence a existência concebida. E isso é o que Caterus disse claramente a Descartes, lembrando as objeções que, depois de Gaunilo, Santo Tomás tinha feito valer contra o argumento de Santo Anselmo:

Embora ainda concordemos que ser supremamente perfeito por seu próprio nome carrega a existência, no entanto não se segue que esta mesma existência seja na natureza realmente algo, mas somente que com o conceito ou a noção do ser supremamente perfeito, aquele [conceito ou noção] da existência é inseparavelmente unido.⁹⁹

Então, o que é preciso para escapar dessa consequência? É preciso que a existência não seja mais concebida como uma propriedade comparável a este ou aquele outro predicado, atrelando-se ao sujeito por um elo exterior. De acordo com a observação luminosa de Gassendi, e que mais tarde se mostraria muito fecunda, Descartes tinha o direito de comparar “existência com a existência ou a propriedade com a propriedade”, mas não “a existência com a propriedade”¹⁰⁰. E para isso é necessário que a existência esteja referida, não mais a uma essência que seja concebida como externa a outras essências, mas à essência total, da qual toda essência — essência finita das criaturas, essência infinita dos atributos — não é, na realidade, senão uma

⁹⁷ *Carta em resposta às reservas feitas pelo Sr. Gassendi* (AT, IX, p. 208).

⁹⁸ DESCARTES, *Meditação Quinta*, p. 133.

⁹⁹ *Primeiras Objeções* (AT, IX, p. 79).

¹⁰⁰ *Sextas Objeções* (AT, VII, p. 322). Cf. *Ibidem*, p. 323: “Na verdade, o que não existe não tem perfeição nem imperfeição; mas aquilo que existe, e que, além da existência, tem várias perfeições, não tem existência como uma perfeição singular e outras como elas, mas apenas como uma forma ou um ato pelo qual a própria coisa e suas perfeições existem, e sem as quais nem a coisa nem suas perfeições existiriam. Disto decorre, que não dizemos que a existência seja uma perfeição em uma coisa, nem dizemos que uma coisa carece de existência, não dizemos que ela é imperfeita ou que ela é privada de alguma perfeição, dizemos que ela é nula ou que ela não é de todo”.

abstração. Sem dúvida, ainda temos que ultrapassar o limite que separa o representado do real, a ideia do ser. Mas, não é mais em relação a uma determinada ideia que se acrescenta a outras ideias, nem a um determinado ser que se sobrepõe a outros seres. Trata-se da ideia da qual toda ideia é um momento constitutivo, trata-se do ser do qual todo ser é uma parte integrante. E é ainda uma alternativa que reaparece: ou nenhuma afirmação do ser é legítima em qualquer forma e grau, ou a ideia põe o ser, a essência envolve a existência. A prova *a priori*, portanto, implica a mesma necessidade que a prova *a posteriori*. Aqui, a totalidade da natureza foi posta como necessariamente existente; lá, ela se põe a si mesma como existente. A substância era posta pelos atributos, ela torna-se razão de ser, causa de si, *causa sui*.

Da prova *a priori*, a substância recebe, portanto, seu caráter definitivo. A substância não é mais isso em que as coisas são, suposição de existência: ela é isso pelo que as coisas são, fonte da existência. Conceber o universo sob a categoria da substância única não é de forma alguma, como os críticos de Spinoza repetem ao longo dos séculos, cristalizar e paralisar a vida universal, reduzindo-a à imutabilidade monótona do substrato, mas é, pelo contrário, afirmar um princípio de atividade universal que manifesta em uma infinidade de formas sua potência infinita, que funda por sua unidade a identidade interna dessa infinidade de manifestações infinitas, a correspondência perpétua de cada uma de suas determinações singulares. A relação de todo imaginativa e estática entre o que suporta e o que é suportado havia sido afirmada por Aristóteles como específica da substancialidade, e assim permanece até Descartes. A substancialidade é, acima de tudo para Descartes e unicamente para Spinoza, a fecundidade inteiramente intelectual que é a raiz do ser, que envolve, interiores à unidade da essência, a totalidade das suas consequências. A substância é entendida pela causalidade.

Sem dúvida, como Freudenthal observa, nem a patrística, nem a escolástica judaica ou cristã ignoraram essa noção de causalidade de si, da qual o ἐαυτὸν χίνον do *Fedro* é talvez a origem¹⁰¹. Mas Freudenthal, imediatamente após esta observação, lembra os textos importantes das *Objeções às Meditações e Respostas*, que estabelecem uma diferença decisiva entre Descartes e seus predecessores. “Esta palavra *por si*”, diz Caterus, “é tomada de forma negativa e é a mesma coisa que *por si mesmo ou não por outros*; e é assim que, se bem me lembro, é tomada por todos”. E, de fato, é impossível para a filosofia pré-cartesiana dar um sentido positivo à causalidade de si, uma vez que a causalidade ali é concebida sob o tipo realista da causalidade eficiente. Nessa ordem de causalidade, o que produz é necessariamente distinto do que é produzido; é preciso que exista anteriormente, ou se o que é produzido é o ser primeiro, acontece que ainda não existia no momento do agir: “Ninguém se dá o que não tem, portanto, ninguém pode se dar a si mesmo o ser, exceto aquele que já o possui; ora, se ele já o tem, por que o daria a si mesmo?”. Pergunta Arnauld a Descartes, em uma dissertação sólida e útil que termina com estas palavras significativas: “Ao que me parece, nosso autor deve considerar diligentemente e com atenção todas essas coisas, porque há poucos teólogos

¹⁰¹ FREUDENTHAL, Op. cit., p. 119.

que não se ofendam com esta proposição de que Deus é por si mesmo positivamente e como por uma causa”¹⁰².

A crítica é irrefutável, na medida em que exclui uma certa interpretação da linguagem de Descartes, que neste ponto se aproveitou da advertência¹⁰³. Ela atinge o fundo de seu pensamento? Descartes não acredita nisso. Mas, para explicá-la, ele é levado a descobrir uma perspectiva e como que uma nova orientação desse pensamento. Ele havia dito que nos era permitido presumir que Deus “faz de alguma forma a mesma coisa com respeito a si mesmo, como a coisa eficiente com respeito ao seu efeito”. Ele, então, protesta que a equivalência das consequências de forma alguma implica a identidade dos princípios.

As palavras, a causa de si mesmo, não podem de forma alguma ser entendidas da causa eficiente, mas somente que esta potência inesgotável que está em Deus é a causa ou a razão pela qual ele não precisa de uma causa. E tanto mais que esta potência inesgotável ou esta imensidão de essência é *muito positiva*, por isso eu disse que a causa ou a razão pela qual Deus não precisa de uma causa é *positiva* [...]. Estimo, [acrescenta ele,] enfim, que é necessário mostrar que entre a *causa eficiente* propriamente dita e *nenhuma causa*, há algo que se mantém como o meio, ou seja, a *essência positiva de uma coisa* para a qual a ideia ou o conceito de causa eficiente pode ser estendido da mesma maneira que estamos acostumados a estender na geometria o conceito de uma linha circular, a maior que se pode imaginar, ao conceito de uma linha reta, ou o conceito de um polígono retilíneo de número indefinido de lados, ao conceito de círculo.¹⁰⁴

Deus não poderia ser a causa de si mesmo, no sentido estrito da causalidade eficiente que é a causalidade física. Mas é causa de si mesmo, se identificamos a causa e a razão, isto é, segundo a expressão peripatética que Descartes lembra, no sentido da causalidade formal, que é a causalidade matemática.

Essas passagens dão pleno sentido à prova *a priori* da existência de Deus. A prova ontológica, como Hannequin¹⁰⁵ mostrou de maneira excelente, não é o argumento tênuem que Descartes trabalhou em vão para colocar em forma lógica, que não é mais satisfatório após a correção verbal de Leibniz, ela é a intuição imediata e plena de uma coisa *positiva* em Deus: “a imensidão de sua potência ou de sua essência”¹⁰⁶. “É evidente, pela luz natural, que isso que pode existir por sua própria força existe sempre”¹⁰⁷. Deus é a *causa de si*, mas por “uma superabundância de sua própria potência”¹⁰⁸.

¹⁰² AT, IX, p. 166.

¹⁰³ *Respostas às Quartas Objeções*. Sobre a importância que Descartes atribuiu a esta crítica de Arnauld, ver as Cartas a Mersenne de 4 de março e de 18 de março de 1641, e a nota que ele adicionou nas *Respostas as Primeiras Objeções* (AT, III, pp. 330 e 335). — Ver também ao fim do *Examen du placard d'Utrecht* (AT, VIII (2), p. 368) a extrema vivacidade com que ele se defende de jamais ter escrito que Deus *não deve ser dito apenas negativamente, mas também positivamente, a causa eficiente de si mesmo*.

¹⁰⁴ *Resposta a outra parte das Quartas Objeções* (AT, IX, p. 185).

¹⁰⁵ HANNEQUIN, *La Preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz*, pp. 452-sq.

¹⁰⁶ *Respostas às Quartas Objeções de Arnauld*, (AT, IX, p. 183). Cf. *Respostas às Segundas Objeções* (AT, IX, p. 126).

¹⁰⁷ *Respostas às Segundas objeções*.

¹⁰⁸ HANNEQUIN, Op. Cit., p. 455.

Por que a meditação de Descartes não fez dessa intuição o centro luminoso de um sistema universal? Sem dúvida, ele não teria aceitado envolver, no laço todo interno da necessidade inteligível, a relação de Deus com os seres finitos. Deus é a causa livre das essências e existências, e a liberdade dessa causalidade deve ser entendida no sentido da liberdade da indiferença. Por um lado, portanto, permanece na natureza íntima de Deus uma parte de mistério, que abre o caminho para todos os dogmas da teologia: “a própria incompreensibilidade está contida na razão formal do infinito”¹⁰⁹. Por outro lado, os seres finitos permanecem substâncias exteriores a Deus.

Ora, essas mesmas limitações que acabamos de lembrar brevemente, o próprio desenvolvimento do pensamento spinozista teve por efeito removê-las. Desde o início do *Breve Tratado*, Spinoza rejeita a tese tomista de que Deus não tem causa¹¹⁰, e com ela toda a tradição dos escolásticos fundada na distinção radical entre a substância e a causa, entre o *ens in se* e o *ens a se*¹¹¹. A isso ele opõe a concepção que Descartes trouxera, mas que ainda não tinha podido deslindar em plena liberdade, em toda a sua integridade: a substância sendo explicada pela causalidade, a causa entendida como razão, a razão fazendo brotar da unidade absoluta a infinita infinidade das coisas — e isso é Spinoza como um todo.

Se essa interpretação do spinozismo for verdadeira, ela poderá ser confirmada de maneira eficaz, levando em conta as dificuldades apresentadas pela própria exposição de Spinoza, e que os intérpretes sublinharam pelas suas próprias divergências. Acabamos de estudar sucessivamente duas provas da realidade da substância ou de Deus, a prova *a posteriori*, a prova *a priori*. Ora, Spinoza, ao aceitar as duas, acrescenta que elas não têm o mesmo valor¹¹². A prova *a posteriori* é indireta, ou ainda, hipotética. Ela se baseia, para demonstrar substância, sobre o que não é substância. A prova *a priori* é direta e positiva. Ela funda a realidade da substância na natureza interna da substância. Portanto, uma vez que provar a realidade da substância é efetuar a passagem da essência à existência, a essência, que é posta como ponto de partida aqui e ali, não poderia ser concebida da mesma maneira. De fato, nas definições que Spinoza coloca no início do *De Deo*, a definição da substância se encontra como que enquadrada entre duas outras definições, cada uma contendo uma noção particular da essência. Primeira definição: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente”. Quarta definição: “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”. No primeiro sentido da palavra, a essência é a razão *a priori* da substância, razão geradora que é a razão absoluta, *ratio essendi*. No segundo sentido, a essência é a razão *a posteriori*, razão representativa para uma inteligência comparável à inteligência humana, *ratio cognoscendi*. É por isso que as duas provas da existência de Deus não poderiam ser equivalentes, porque a prova *a priori* é a única prova adequada.

¹⁰⁹ *Respostas às Quintas objeções*.

¹¹⁰ *Breve tratado*, Parte I, cap. 1.

¹¹¹ Essa tradição segue viva. Um editor anônimo do *Cosmos* escreveu, em 1894, sobre o meu livro sobre Spinoza: “A obra filosófica de Spinoza repousa inteiramente na definição de substância: *Ens in se*, definição confundida por Spinoza com a definição de Deus *Ens a se*. Daí seu panteísmo”.

¹¹² *Breve tratado* Parte I, cap. 7. Cf. E1p11esc.

Essa distinção fica ainda mais clara se considerarmos suas origens. Já tivemos oportunidade de mostrar como Descartes, fazendo da substância uma função do atributo, põe, como atributo essencial, ora o pensamento ou mesmo a extensão, ora essa propriedade “que subsiste por si mesma”¹¹³. Estas duas concepções diferentes do atributo tornaram-se em Spinoza duas concepções diferentes da essência. Salvo que, em Descartes, elas se aplicavam a seres distintos, uma às criaturas, a outra a Deus. Em Spinoza, elas convêm necessariamente ao mesmo ser, visto que há apenas uma substância. É, portanto, do ponto de vista do método, não do objeto, que a dualidade se justifica. Elas correspondem aos dois aspectos do método que Descartes havia distinguido¹¹⁴: a regressão analítica que vai do complexo ao simples, do condicionado à condição; a progressão sintética que desce do um ao múltiplo, da razão à consequência. A análise ocorre naturalmente sobre o plano da inteligência, a síntese ocorre na ordem do ser.

Ao discernirmos na exposição de Spinoza esses dois métodos inversos de demonstração, as contradições aparentes estão muito perto de se dissipar. Assim, a teoria dos atributos às vezes foi apresentada como uma doutrina realista: “Logo, nada é dado fora do intelecto pelo que várias coisas possam distinguir-se entre si, exceto substâncias, ou seja, o que é o mesmo (pela Definição. 4), seus atributos, e suas afecções”¹¹⁵; às vezes como uma doutrina idealista: “Por atributo entendo a mesma coisa, a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza”¹¹⁶. Em seu interessante estudo sobre *as características fundamentais da teoria do conhecimento e da metafísica de Spinoza*¹¹⁷, Busolt enumera os comentadores dessa teoria e os alinha sob duas fileiras, como dois exércitos prontos para a batalha. Para nós, eles nos aparecem como duas tropas de turistas pacíficos se reunindo na encosta de uma colina: um já descendo a encosta, enquanto outros ainda a escalam.

Na ordem analítica, os atributos são colocados antes da substância, que é exigida como o fundamento de sua existência, como o princípio de sua identidade interna. Falta-lhes, pois, precisamente o que a substância lhes acrescenta, isto é, a posição no ser, a existência como independente da inteligência que concebe a essência, o que hoje chamaríamos de objetividade absoluta. Na ordem sintética, ao contrário, a substância é colocada antes dos atributos; ela é a *natura naturans*, o ser que gera o ser; os atributos dos quais ela é a razão são os produtos imediatos dessa atividade imanente, participando desta vez de sua objetividade absoluta: eles são *extra intellectum*.

Mas entre a ordem analítica e a ordem sintética há inadequação, desproporção como entre a prova *a posteriori* e a prova *a priori*. Portanto, as conclusões obtidas pela análise e as conclusões obtidas pela síntese não devem ser postas como equivalentes.

Seguindo a ordem de análise, os atributos são idênticos à substância, como Jacó é idêntico a Israel, visto que esses dois nomes designam igualmente o terceiro

¹¹³ *Examen du placard d'Utrecht* (1647): sobre o segundo artigo.

¹¹⁴ O Prefácio de Louis Meyer aos *Princípios da Filosofia Cartesiana* reproduz neste ponto a distinção desenvolvida por Descartes nas *Respostas às Segundas Objeções*.

¹¹⁵ E1p4dem.

¹¹⁶ Carta 9, a de Vries.

¹¹⁷ BUSOLT, *Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas*, parte II, § 11, pp. 107-sq.

patriarca¹¹⁸. Não há nada no atributo que não seja encontrado na substância. Ao proceder de um atributo qualquer à substância, exaurimos completamente a natureza do atributo, que consiste inteiramente na expressão da substância. Porém, a recíproca não é verdadeira — a substância não se esgota em nenhum de seus atributos. Com efeito, entre aqueles atributos, que a inteligência do homem separa um do outro, que ela começa a enumerar, que uma inteligência infinita conceberia como infinitamente numerosos, e a potência absolutamente infinita da qual eles possuem o ser, há ainda a distância entre uma afirmação relativa a um certo gênero de determinação, rodeada por todos os outros gêneros como por uma infinidade de negações¹¹⁹, e a afirmação absoluta, que é inteiramente indeterminada, excluída de toda negação. A causalidade de si, que é a atividade radical, a produção interna, transborda infinitamente as manifestações particulares que ela dá de si, os produtos já exteriorizados: a essência que envolve a existência é incomensurável com as essências que a inteligência determina¹²⁰.

Isso justificaria as palavras de Spinoza, conforme relatado por Tschirnhaus: “O comum dos filósofos começa pelas criaturas, Descartes começou pela mente, ele começa por Deus [Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo]”¹²¹. Descartes concebeu Deus do ponto de vista da mente, não como Deus mesmo. Ele permaneceu sobre o plano da inteligência, seguindo a ordem analítica. Daí é que ele assimilou o entendimento de Deus ao entendimento do homem:

Pois estou disposto a admitir francamente que a ideia que temos, por exemplo, do entendimento divino não me parece ser diferente daquela que temos de nosso próprio entendimento, senão apenas como a ideia de um número infinito difere da ideia do número binário ou ternário; e é o mesmo com todos os atributos de Deus, dos quais reconhecemos em nós algum vestígio.¹²²

Mas ele ousou ir além da ordem do entendimento para entrar no coração da substância divina? Não registramos aqui senão negações: “Meu entendimento, que é finito, não pode compreender o infinito”¹²³. “A própria incompreensibilidade está contida na razão formal do infinito”¹²⁴. E ele escreveu, em 28 de janeiro de 1641: “Nunca tratei o infinito, exceto para me submeter a ele, e não para determinar o que é ou o que não é”¹²⁵.

Para Spinoza, a verdadeira noção de Deus é aquela que subordina, de acordo com as exigências do método, a ordem analítica à ordem sintética. O Deus do

¹¹⁸ Carta 9, a de Vries.

¹¹⁹ Ver JOACHUM, *A Study of the Ethics of Spinoza*, pp. 44-sqq.

¹²⁰ LAGNEAU, Op. Cit., p. 407.

¹²¹ Conversa com Leibniz sobre a *Ética*, apud STEIN, Op. Cit., Beilage II, p. 283. Cf. a Carta 2 de Spinoza a Oldenburg.

¹²² *Respostas às Primeiras Objeções* (AT, IX, p. 85).

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Respostas a Quintas Objeções de Gassendi* (A T., VII, p. 368). No entanto, nessa passagem, Descartes insiste na possibilidade de conhecer, ainda que de maneira incompleta, todo o infinito; mas não se pode entendê-lo, isto é, esgotá-lo. A porta permanece aberta para a teologia revelada: “Não podemos compreender a grandeza de Deus embora a conheçamos” (*Carta a Mersenne*, 15 de abril de 1630, AT, I, p. 145).

¹²⁵ *Carta a Mersenne* (AT, III, p. 293).

entendimento é um Deus antropomórfico. Gassendi já tinha salientado: “Não é a proporção que existe entre as perfeições de Deus e as do homem infinitamente menor, como aquela que existe entre um elefante e um ácaro?”¹²⁶. Já em 1663, nos *Pensamentos Metafísicos* que ele anexou aos seus *Princípios de Filosofia Cartesiana*, Spinoza escreveu: “Com efeito, entre a ciência de Deus e a humana parece haver tanta convergência (*convenientia*) quanto entre o Cão, signo celeste, e o cão, animal que ladra, e talvez ainda menos”¹²⁷. Ele retoma a comparação na *Ética*, a fim de aplicá-la ao intelecto de Deus, que nada pode ter em comum com o intelecto do homem¹²⁸. Mas renunciar ao antropomorfismo não é se resignar ao agnosticismo. Ao contrário, Spinoza vai além das analogias do intelecto para alcançar a intuição da razão, para apreender Deus. O preconceito por excelência, contra o qual ele havia protestado no *Prefácio* de seus *Princípios de Filosofia Cartesiana*, o que teria impedido para sempre o homem de se comunicar com a verdade, é acreditar que Deus é inacessível ao homem. Spinoza escreve um *De Deo*, e a conclusão começa com estas palavras: *Com isto, expliquei a natureza de Deus e suas propriedades*¹²⁹.

Em última análise, existem dois idealismos em germe em Descartes: de um lado, o idealismo da razão, que é ao mesmo tempo realismo absoluto, ele tem seu fundamento na matemática, afirma um pensamento adequado ao universo; por outro lado, o idealismo da consciência, que tem como base uma interpretação psicológica do *Cogito*, que resulta em uma concepção subjetivista e antropocêntrica do mundo. Malebranche desenvolve os dois: sua concepção particular de filosofia consiste na oposição constante entre o caráter positivo do idealismo matemático, que faz perceber imediatamente em Deus o conteúdo real das ideias, o “arquétipo” dos objetos, e o caráter negativo do idealismo psicológico, que se resolve em um sentimento obscuro do *eu*, em imagens às quais talvez nada corresponda. Em nenhum momento Malebranche se sentiu um spinozista, porque em nenhum momento ele ligou os dados da consciência com as ideias claras da razão por um vínculo de homogeneidade. Em Spinoza, ao contrário, o pensamento é uma realidade por si mesmo. A consciência, que se adiciona a ele, é de certo modo apenas um fenômeno secundário. Ela é a ciência da ciência, que segue em todos os seus graus o desenvolvimento da ciência primária. O sentimento obscuro, parcial, inteiramente individual, que é, para uma psicologia empírica, característico da consciência, corresponde a uma ciência, ela mesma obscura, parcial, inteiramente individual. A ciência verdadeira, que é clara, infinita, universal, se reflete em uma consciência que é ela mesma clara, infinita, universal. Assim, o idealismo psicológico, que confinava todo o conhecimento na esfera da afirmação própria do sujeito individual, é eliminado em favor apenas do idealismo matemático. O paralelismo da ideia é então afirmado, sem restrições, como a condição de inteligibilidade universal.

O fundamento desse idealismo é necessariamente o pensamento. Mas o papel do pensamento pode ser considerado sob um duplo aspecto. O pensamento é primeiro

¹²⁶ AT, VII, p. 287.

¹²⁷ TEI, Parte 2, Cap. 12.

¹²⁸ E1p17esc.

¹²⁹ Apêndice da Primeira parte da *Ética*.

concebido em sua especificidade, como uma propriedade do sujeito que conhece em relação ao objeto conhecido. Em certo sentido, é um atributo particular que acompanha o atributo da extensão, como acompanha qualquer outro atributo, seja ele qual for, da substância infinitamente infinita: toda realidade requer um pensamento que lhe corresponda¹³⁰. Mas se há assim uma correspondência perpétua, concebível numa infinidade de formas que vão além do horizonte do homem, entre o pensamento e o seu objeto, necessariamente o pensamento é mais do que essas inumeráveis reflexões: não é apenas o lado subjetivo de toda correspondência, deve ser a razão da correspondência. A verdade não é apenas a afirmação adequada, mas é a unidade interna que liga a realidade adequada à afirmação adequada, a fonte profunda da qual emanam, em uma infinidade de formas, o sujeito e o objeto. A verdade é o que funda a sua existência e o que garante o seu paralelismo, ela é a substância.

A noção spinozista de substância é, portanto, para nós, o produto de uma reflexão exercida sobre a doutrina cartesiana, que se aplica ao desenvolvimento de suas consequências, seguindo integralmente o método matemático, tal como Descartes deu o modelo em sua *Geometria*. Devemos concluir disso que Spinoza rompe totalmente com a tradição pré-cartesiana? Sim, sem dúvida, se essa tradição estivesse inteiramente em Aristóteles e no ensino peripatético da escolástica. Não, se nos voltarmos ao mestre que Aristóteles, se não entendeu mal, pelo menos contradisse, a Platão. O platonismo toma como base a matemática pitagórica, cujo método lhe parece suscetível de extensão universal. A tarefa do filósofo é tornar a integralidade do mundo da experiência matematicamente inteligível. Ele não precisa descobrir novos objetos. Mas, de certa forma, ele aprofunda em diversos pontos seu conhecimento dos objetos, penetrando-os com uma luz interna. A εἰκασία [eikasia; conjectura, mera impressão] se torna πίστις [pistis; crença], πίστις se torna διάνοια [dianoia; pensamento discursivo], διάνοια se torna νόησις [noesis; inteleção], pelo mesmo progresso dialético que Spinoza descreve, em termos exatamente correspondentes, do conhecimento do primeiro gênero ou *impressão*, ao conhecimento do segundo gênero ou *razão*, ao conhecimento do terceiro gênero ou *Ciência Intuitiva*¹³¹, cujo estudo é a própria chave para a interpretação do spinozismo.

O problema da verdade, idêntico para Platão e para Spinoza, leva necessariamente a uma conclusão idêntica. Nem as metáforas ingênuas e contraditórias do materialismo, nem as ilusões do subjetivismo explicam esse fato posto pela ciência e pelo pensamento humano: a adequação da ideia e da coisa. Essa adequação exige a ascensão do plano onde sujeito e objeto ainda se distinguem e se confrontam, a um plano de unidade onde se identificam em sua fonte comum, em uma intuição indivisível. A ideia do *um* é esta unidade suprema, “cuja luz faz que veja tão maravilhosamente nosso sentido da vista e sejam vistos os objetos visíveis”¹³²; isso que, se nossa interpretação for bem fundamentada, seria idêntica à substância de Spinoza. Só que Platão, cuja especulação se desenvolve em um círculo de filosofias exclusivamente objetivistas, marca o caráter especial dessa intuição, ao dizer que ela

¹³⁰ POLLOCK, Op. Cit., pp. 172-sq.

¹³¹ E2p40esc2.

¹³² PLATÃO, *A República*, VI, 508a.

está além do objeto, “ἐπέχεινα τῆς οὐσίας [excede de muito a essência]”¹³³. E Spinoza, que solda seu sistema a uma filosofia do entendimento como o cartesianismo, dizendo que ela é inacessível à própria inteligência.

No entanto, Spinoza não esteve em nenhum grau sob a influência direta de Platão. O platonismo apareceu-lhe, mas desfigurado, pela interpretação realista da Idade Média, que substituía uma lógica da compreensão e uma metafísica da imanência por uma lógica da extensão e uma metafísica da transcendência. Platão ocupa seu lugar ao lado de Aristóteles entre os sonhadores e quase loucos da Antiguidade. Deve-se dizer, então, que somente a meditação sobre a filosofia cartesiana levou Spinoza a reconstituir as ideias platônicas em “essências afirmativas singulares”, a erigir com base na dialética geométrica o monismo do pensamento? Certamente seria dizer demais. Entre Platão e Spinoza, a continuidade é restabelecida pelos neoplatônicos. Profundamente imbuídos de aristotelismo, eles, no entanto, se distinguem de Aristóteles exatamente como Spinoza se distingue de Descartes: substituindo Deus pela mente propriamente dita. O *voūs* [*nous*; *intelecto*] supõe um objeto, a *ousia* [*ousia*; *substância*]; a dualidade do *nous* e da *ousia*, do sujeito e do objeto, da ideia e do ideado, só pode ser o penúltimo grau da dialética. A verdade definitiva é a unidade da qual emana a relação dos dois termos, uma vez distintos. No entanto, a influência neoplatônica penetrou de todos os lados a teologia da Idade Média, a teologia judaica, bem como a teologia árabe e a cristã. No *Escólio* que acompanha o teorema da *Ética* sobre a identidade da ordem e da conexão das ideias com a ordem e da conexão das coisas, Spinoza escreve:

Assim também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa expressa, todavia, de duas maneiras; o que parecem ter visto certos Hebreus, como que entre a névoa, ao sustentarem que Deus, o *intelecto* de Deus e as coisas por ele entendidas são um só e o mesmo.¹³⁴

Essa luz que passa pela nuvem, foi o neoplatonismo que a transmitiu aos antigos hebreus¹³⁵, é Filo, o judeu — e ela vem de Platão. Quando Spinoza a faz aparecer com a clareza da evidência geométrica, a coloca no coração de um sistema fundado na lógica matemática, é verdade que ele resiste à corrente da tradição escolástica para seguir a nova filosofia, é verdade que ele usa, para obedecer a uma inspiração comum, de um método insuspeitado pelos filósofos italianos do Renascimento. Também é verdade que, sem saber, mas de fato, ele retoma o caminho do neoplatonismo ao próprio platonismo. Isso explica por que duas obras, com estruturas tão díspares como a *República* e a *Ética*, se aproximam tanto em seu último aprofundamento — uma constatação que talvez não seja indiferente, se considerarmos que por meio da renovação sem fim, necessária e benéfica, dos conceitos científicos,

¹³³ Ibidem, 509b.

¹³⁴ E2p7esc.

¹³⁵ Freudenthal (Op. Cit., pp. 124-5) faz uma conexão semelhante e conclui que as mesmas contradições são encontradas no neoplatonismo e no spinozismo. Julgamentos desse tipo mostram melhor do que qualquer outra consideração a necessidade de levar em conta, na interpretação de Spinoza, não apenas fórmulas isoladas da *Ética*, mas a significação exata do método científico que as relacionam e as justificam.

morais, religiosos, das formas de expressão e argumentação, algo fundamental permanece o mesmo para aqueles que tiveram um senso livre e profundo das condições da verdade.

Referências bibliográficas

- AQUINO, T. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2009.
- ARISTÓTELES. *Organon IV: Analíticos Posteriores*. Trad. de Pinharanda Gomes Lisboa: Guimarães Editores, 1987.
- BAYLE, P. *Dictionnaire Historique et Critique*, 16 vols. in-8. Paris: Desoer Libraire, 1820.
- BUSOLT, G. *Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas*. Berlin: Mittler, 1875.
- COUCHOUD, P-L. *Benoît de Spinoza*. Paris: Félix Alcan, 1902.
- COUSIN, V. *Fragments de philosophie cartésienne: Des rapports du cartesianisme et du spinozisme*. Paris: Didier, 1852.
- DESCARTES, R. *Respostas do autor às quintas objeções*. Col. Os Pensadores, v. 15. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Ed. Adam & Tannery, 11 vol. Paris: Léopold Cerf, 1897-1909.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Trad: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1995.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Ed, COUSIN, t.1. Paris: Levrault, 1822.
- DUHEM. *Histoire des théories de l'optique, Revue des Deux Mondes*, v. 123, n.1, 1894.
- DU VAIR, G. *La Saincte Philosophie, avec plusieurs traitez de piété*. Paris: Adam Mallassis, 1603.
- ELBOGEN, *Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas*. Breslau: Preuss & Junger, 1898.
- FREUDENTHAL, J. *Spinoza und die Scholastik apud Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet*. Leipzig: Fues's Verlag, 1887.
- FREUDENTHAL, J. *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1904.
- GIBSON, "La Géométrie de Descartes au point de vue de sa méthode". *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1896.
- HANNEQUIN, A. "La Preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz", *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1896.
- JOACHUM, H. H. *A Study of the Ethics of Spinoza (Ethica ordine geometrico demonstrata)*. Oxford, 1901.
- LAGNEAU, J. "Les Preuves de l'existence de Dieu dans Spinoza", *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. III, 1895.
- LUDEWIG, C. *Die Substanztheorie bei Cartesius in Zusammenhang mit der Scholastischen und neueren Philosophie*. Fulda: Fuldaer Actien-Druckerei, 1893.
- MCINTYRE, J. L. *Giordano Bruno*. London: Macmillan and Co, 1903.
- MEYER, L. "Prefácio dos Princípios da Filosofia Cartesiana". *Revista Conatus*, Fortaleza, v.1, n.1, jun. 2007.
- MONTUCLA, J.-É. *Histoire des mathématiques*, Paris: Ch. Ant. Jombert, 1758.

- PILLON. *Les Remarques de Bayle sur le Spinozisme*. In: *Année philosophique*, 1895. *Dixième année*.
- PLATÃO, *A República*. Belém: EDUFPA, 2000.
- POLLOCK, F. *Spinoza, his Life and Philosophy*. London: C. K. Paul, 1880.
- SPINOZA, B. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- SPINOZA, B. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2015.
- SPINOZA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SPINOZA, B. *Obra completa II: Correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- STEIN, L. *Leibniz und Spinoza*. Berlin: G. Reimer, 1890.
-

Recebido / Received: 30/09/2020

Aprovado / Approved: 15/06/2025



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.68243>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

Tentativas modernas de um substituto da religião: cap. VI

Helene Druskowitz

Tradução de Lucas Pires Ramos  

Mestrando, Bacharel e Licenciado em Filosofia pela UNICAMP. Campinas, SP, Brasil. Contato:
lucaspriesramos@gmail.com

Apresentação da tradução*

Helene Druskowitz nasceu no dia 2 de maio de 1856, em Hietzing, e, sem sair de Viena, pôde ter uma boa formação escolar. Com seu encerramento em 1874, porém, ela se muda para Zurique, único lugar na época em que era permitido a mulheres se inscreverem como estudantes regulares da universidade e receber diplomas¹. Com a mudança para a Suíça, Druskowitz estudou, até 1878, diversas áreas do conhecimento, sobretudo “filosofia, filologia clássica, arqueologia, ciências orientais, germanística e línguas modernas”². Após retornar a Viena, ela conhece, em 1881, a escritora Marie von Ebner-Eschenbach, por intermédio da qual se aproxima de Meta von Salis-Marschllins, uma historiadora suíça, filósofa e amiga de Friedrich Nietzsche³. Ao longo de sua vida, Druskowitz se vincula ao movimento feminista e funda as revistas feministas *Der heilige Kampf* (A Luta Santa) e *Der Fehderuf* (O Grito de Guerra)⁴. Suas atividades profissionais, no entanto, eram acompanhadas de constantes transtornos devido ao seu vício em álcool e em cigarro, o que foi particularmente intensificado com a perda de sua mãe e de seus irmãos e com o término de seu relacionamento com Therese Malten⁵. Em certa ocasião, após um descontrole emocional, fruto de sua saúde mental perturbada e de suas crises existenciais, Druskowitz foi levada pela polícia para um hospital psiquiátrico em Dresden⁶ e, a partir então, viveu até o final de sua vida em diversas clínicas psiquiátricas. Apesar disso, Druskowitz não cessou com suas publicações. Em 1905, por exemplo, ela

* O presente trabalho foi realizado com parcial apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), através do Programa de Excelência Acadêmica (PROEX), e com parcial apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2024/16313-2.

¹ BORŠIĆ; KARASMAN. *Meet Helene Druskowitz*, p. 180.

² JANZ. *Friedrich Nietzsche*, p. 274.

³ BORŠIĆ; KARASMAN. *Meet Helene Druskowitz*, p. 181.

⁴ JANZ. *Friedrich Nietzsche*, p. 274.

⁵ BORŠIĆ; KARASMAN. *Meet Helene Druskowitz*, p. 182.

⁶ Ibidem.

publicou uma de suas obras mais importantes: *Pessimistische Kardinalsätze: Ein Vademekum für die freisten Geisten* (*Proposições Cardinais Pessimistas: Um Vade-mécum para os mais livres espíritos*). Sua morte se deu, muito possivelmente, devido a uma tuberculose, no dia 31 de maio de 1918⁷.

Em outubro de 1884 em Zurique, ocorre o primeiro encontro entre Druskowitz e Nietzsche, o que deve ter sido amigável e intelectualmente estimulante para ambos⁸. Sobre este momento, Nietzsche escreve à sua irmã:

De tarde eu fiz um longo passeio com minha nova amiga Helene Druskowitz⁹, que mora com sua mãe a algumas casas da pensão Netuno: de todas as mulheres que conheço, ela se ocupou de longe o mais seriamente com meus livros, e não à toa. Veja se lhe agrada os seus últimos escritos (“Três poetas ingleses”, entre eles Eliot, que ela muito venera) e um livro sobre Shelley. Agora ela traduz o poeta inglês Swinburne. Eu acredito que ela seja uma criatura nobre e honesta que não provoca nenhum dano à minha “filosofia”¹⁰.

Além de Druskowitz fornecer temas para conversas que seriam interessantes aos olhos de Nietzsche, sobretudo no que diz respeito às problemáticas filosóficas da metafísica e do livre-arbítrio¹¹, ela era vista por ele como mais uma seguidora de sua filosofia¹². Alguns meses depois, no entanto, Nietzsche descobriria que estava profundamente enganado a seu respeito¹³.

O *Assim falou Zarathustra* de Nietzsche, cujo terceiro volume havia sido publicado poucos meses antes do encontro do autor com Druskowitz, não agradou a autora. Em dezembro do mesmo ano, Druskowitz escreve a Ferdinand Conrad Meyer: “Meu entusiasmo pela filosofia de Nietzsche acabou sendo apenas uma *passion du moment*, um miserável fogo de curta duração. A expressão profética de Nietzsche agora me parece tão ridícula”¹⁴. No ano seguinte, a interação entre os dois definitivamente se encerrou com a publicação da quarta parte de *Zarathustra*. No dia primeiro de agosto de 1885, Nietzsche pede a Heinrich Köselitz (Peter Gast) para enviar um exemplar de *Zarathustra* a Druskowitz¹⁵, o que é feito de imediato, conforme resposta de Köselitz no dia 10¹⁶. De maneira inesperada, entretanto, Druskowitz devolve o exemplar recebido, o que foi sentido por Nietzsche como um grave insulto¹⁷. Embora não tenha sido conservada a carta de Druskowitz, podemos perceber o quanto Nietzsche se chateou com ela por meio de um rascunho da carta que ele nunca chegou a lhe enviar.

⁷ Ibidem, p. 183.

⁸ Ibidem, p. 181.

⁹ Nas cartas ou anotações de Nietzsche, o nome da autora aparece ora como Druskowitz e ora como Druscowicz. Por uma questão de padronização, mantivemos a primeira grafia.

¹⁰ Carta de Nietzsche de 22 de outubro de 1884 a Elisabeth Nietzsche (549); KGB 3.1, p. 548.

¹¹ JANZ. *Friedrich Nietzsche*, p. 274.

¹² Ibidem, p. 273.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Citações de Druskowitz em BORŠIĆ; KARASMAN. *Meet Helene Druskowitz*, p. 181. A referência citada pelos autores é de Conrad Ferdinand Meyer Nachlass, Central Library of Zurich, sig. Ms CFM 331.7.

¹⁵ Carta de Nietzsche do dia primeiro de agosto de 1885 a Heinrich Köselitz (618); KGB 3.3, p. 76.

¹⁶ “Para a Srta. Druskowitz, enviei imediatamente a parte 4 de Zarathustra quando chegou seu benévolo cartão” (Carta de Heinrich Köselitz de 10 de agosto de 1885 a Friedrich Nietzsche (290); KGB 3.4. p. 47).

¹⁷ BORŠIĆ; KARASMAN. *Meet Helene Druskowitz*, p. 181.

O exemplar lhe foi destinado como propriedade: mas certamente: é diferente apropriar-se de uma só palavra dele. E agora você já quer escrever sobre estas coisas! em relação às quais você nunca vivenciou, quem dirá o abalo mais sagrado e íntimo, que deveria antes de tudo anteceder a todo grau de compreensão!

Para a minha triste surpresa, eu vejo através de suas — — — tanto quanto eu sei sobre esta gente de hoje em dia, minha esperança é pequena.

Perdão, minha prezada Srta., mas eu não pertenço àqueles que “fazem literatura”, menos ainda àqueles que acreditam que se poderia falar abertamente sobre todas as coisas. Àquele que não sabe me ser grato, do fundo do coração, por algo como meu Zarathustra ter sido de fato compartilhado por mim, quem não abençoa toda a existência por ser possível, nela, algo como esse Zarathustra, falta tudo, ouvido, entendimento, profundidade, cultura, gosto e sobretudo a natureza de um “homem escolhido”. São tais “escolhidos” que quero aproximar de mim: — — —

Ps. O exemplar enviado, como é justo, lhe pertence, minha querida e venerada Srta., como sua propriedade.

No que tange a sua carta tão honesta, embora não exatamente cuidadosa e sensata, de fato, talvez também não particularmente “humilde”: eu digo, como tão frequentemente: Que pena que não se pode ter uma meia hora de conversa quando ela é necessária! Ainda este inverno, eu levei um companheiro inteligente e muito dedicado de minha idade a rasgar em pedaços, por vergonha, um ensaio que ele havia escrito sobre mim¹⁸.

Acerca do insulto de Druskowitz, Nietzsche tece apenas um breve comentário a Köselitz no dia 21 do mesmo mês: “O envio do Zarathustra 4 a Srta. Druskowitz foi uma burrice de minha parte; felizmente ela compreendeu como se ela apenas tivesse permissão de *ler* o livro: ela o *devolverá*, portanto; eu lhe dei o endereço necessário para isso”¹⁹. Köselitz, também ofendido, compartilha da dor de Nietzsche e tenta, de certa maneira, acalentá-lo com as seguintes palavras: “Acaba de chegar o livro de Druskowitz. É bom que não tenhamos ideia do que pensou dele um feminino tão erudito”²⁰. Assim, o episódio envolvendo Druskowitz é deixado de lado e supostamente esquecido.

No ano seguinte, porém, Druskowitz publica o livro *Moderne Versuche eines Religionsersatzes* (*Tentativas Modernas de um Substituto da Religião*), no qual critica publicamente Nietzsche em seu sexto capítulo. Neste livro, cuja parte do ataque se encontra traduzida abaixo, ela pretende mostrar que podem ser encontrados em cada escritor apontado por ela diferentes elementos de um longo projeto para a substituição da religião com um sistema filosófico, o que, entretanto, jamais teria sido bem-sucedido²¹. “A principal objeção é que eles estavam todos construindo uma nova religião ao invés de oferecer alguma coisa estruturalmente nova que substituiria a religião”²². Embora seu ataque, realizado, segundo Janz, de forma superficial e sem quaisquer

¹⁸ Rascunho de carta de Nietzsche do meio de agosto de 1885 a Helene Druskowitz (623); KGB 3.3, p. 83-4.

¹⁹ Carta de Nietzsche de 21 de agosto de 1885 a Heinrich Köselitz (624); KGB 3.3, p. 86.

²⁰ Carta de Heinrich Köselitz de 26 de agosto de 1885 a Friedrich Nietzsche (292); KGB 3.4. p. 51.

²¹ BORŠIĆ; KARASMAN. *Meet Helene Druskowitz*, p. 186.

²² Ibidem.

escrúpulos, tenha ferido profundamente a sensibilidade de Nietzsche, ele não o interferiu ao ponto de estragar os dias desconstruídos em meio a novas amizades musicais em que Nietzsche se encontrava²³

Apesar de não transparecer na época, o ataque de Druskowitz certamente abalou Nietzsche e se manteve em sua mente por um bom tempo. Em fevereiro de 1887, um ano após a publicação do livro de Druskowitz, Nietzsche pergunta a Malwida von Meysenbug sobre o que fazem algumas garotas que ele conheceu por intermédio dela, e comenta:

Uma Sra. Druskowitz parece ter recentemente pecado contra meu filho Zarathustra por meio de um precoce papo-furado de literato: parece que, por algum crime, direcionei os cálamos femininos contra meu peito – e é isso mesmo! Pois, como minha amiga Malwida fala: “eu sou ainda pior do que Schopenhauer”²⁴.

E ainda, em setembro do mesmo ano, Nietzsche escreve a Carl Spitteler, como resposta a uma carta que infelizmente não foi conservada: “A pequena gansa da literatura, Druskowitz, é tudo menos minha ‘aluna’...”²⁵.

Referências Bibliográficas

- BORŠIĆ, Luka; KARASMAN, Ivana S. Meet Helene Druskowitz. *Prolegomena*, v. 19, n. 2, 2020, p. 177-195.
- JANZ, Curt Paul. Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume II: os dez anos do filósofo livre (Primavera de 1879 a dezembro de 1888). Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich W. Briefe an Friedrich Nietzsche Januar 1885 - Dezember 1886. In: *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe (KGB)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, vierter Band (3.4). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1982.
- NIETZSCHE, Friedrich W. Briefe von Friedrich Nietzsche Januar 1880 - Dezember 1884. In: *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe (KGB)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, erster Band (3.1). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich W. Briefe von Friedrich Nietzsche Januar 1885 - Dezember 1886. In: *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe (KGB)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, dritter Band (3.3). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1982.
- NIETZSCHE, Friedrich W. Briefe von Friedrich Nietzsche Januar 1887 - Januar 1889. In: *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe (KGB)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, fünfter Band (3.5). Berlin; Boston: Walter De Gruyter, 1984.

²³ JANZ. *Friedrich Nietzsche*, p. 275.

²⁴ Carta de Nietzsche do final de fevereiro de 1887 a Malwida von Meysenbug (809); KGB 3.5, p. 34-5.

²⁵ Carta de Nietzsche de 17 de setembro de 1887 a Carl Spitteler (914); KGB 3.5, p. 45-59. Em alemão, Nietzsche emprega o termo *Gans* (“gansa”), utilizado para se referir, de modo depreciativo, a uma mulher jovem e inexperiente.

Tentativas Modernas de um Substituto da Religião: VI*

Dos esforços notáveis em solucionar o problema que nos ocupa também faz parte o livro original de Friedrich Nietzsche: *Assim falou Zaratustra*²⁶. Não se deve de modo algum duvidar que o autor, que, em alguns aspectos, ocupa uma posição excepcional dentre os escritores de nossos dias, acredita ter criado com esta obra um novo Evangelho. Ele até mesmo almeja reproduzir a forma e o tom dos livros santos, o que é, de maneira primorosa, alcançado por ele, o mestre da forma.

As numerosas obras de Nietzsche permaneceram em grande medida despercebidas pelo público e pela crítica até agora. Nietzsche é de fato conhecido, ou melhor, é de fato uma personalidade altamente venerada, apenas nos círculos cultos, musicais, e isso tanto devido a uma amizade íntima de muitos anos com Richard Wagner, quanto através do trabalho *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, que contém, segundo o juízo dos conhecedores, a mais genial representação do espírito da música wagneriana, e através do brilhante escrito comemorativo *Richard Wagner em Bayreuth*, que também foi traduzido para o francês. Além do mais, o nome de Nietzsche é amiúde conhecido, reconhecido como grande, sem que se saiba em que se fundamenta essa fama. Por isso, antes de nos atentarmos à sua obra que está aqui sobretudo em questão, permitimo-nos algumas observações gerais sobre esse escritor, assim como uma curta caracterização e crítica de seus principais pensamentos contidos nas obras anteriores, — uma crítica que, sem dúvidas, será essencialmente negativa.

Nietzsche é sobretudo um espírito artístico, um poeta; no que diz respeito à sensação, à sensibilidade, à força intuitiva e à beleza harmônica do discurso e enquanto estilista, ele poderia ter apenas poucos iguais. Além disso, ele possui um modo de pensar distante de todos os que estão reclusos em moldes, uma espantosa abundância espiritual, uma esplêndida visão geral dos distintos domínios da vida, da arte e da ciência e um juízo muito determinado, ou melhor, soberano.

No entanto, Nietzsche dificilmente poderia ficar satisfeito com este reconhecimento. É certo que ele se considera, ao menos desde a publicação de sua obra *Humano demasiado Humano* (1878), um filósofo. Ele tem o direito de fazer isso? Suas obras são obras filosóficas? Em todo caso, elas contêm uma grande quantidade de pensamentos filosóficos, a saber, suas coletâneas de reflexões e de aforismos mais longos ou mais curtos que ele publicou sob os títulos em parte paradoxais *Humano demasiado Humano*, *O Andarilho e sua Sombra*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*, e nas quais ele menciona quase todas as questões mais importantes, na maioria das vezes enfileirando os pensamentos dos mais distintos pesos e valores de maneira completamente não metódica. É de fato extraordinário quanto espírito está depositado nestas obras. Mas que valor têm especialmente os pensamentos filosóficos que o autor nos oferece neles? Acima de tudo, deve-se perceber aí que Nietzsche dificilmente tratou de um problema em detalhes. Ele

* Para a realização da tradução, foi utilizada a edição publicada em 1886: DRUSKOWITZ, Helene. *Moderne Versuche eines Religionsersatzes: Ein philosophischer Essay*. Heidelberg: Georg Weiß Verlag, 1886, p. 45-59 — cujas citações das obras de Nietzsche foram sempre comparadas com as da edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Em caso de divergências significativas, elas foram destacadas em notas de rodapé.

²⁶ Chemnitz, 1883 e 1884.

gosta de onde os outros trabalharam, de alongar-se no gesto, na alusão e nas imagens espirituosas; ele de fato gosta mais do papel de incumbir tarefas científicas do que o de trabalhar cientificamente. Ele tem o direito de fazer isso? Segundo nossa opinião, sua força parece se basear sobretudo em uma genial capacidade de reprodução. Ele possui a superioridade da expressão e da forma, e ele mostrou de fato, através de algumas palavras pertinentes, de alguma designação nova, de alguma imagem feliz, os resultados da pesquisa e da especulação em uma nova iluminação; assim, porém, ele frequentemente chega a um posicionamento oposto ao dos verdadeiros autores desses pensamentos, no qual não se encontra humildade.

Que em suas obras, porém, não faltem em nenhum lugar pensamentos originais, suas análises psicológicas e geniais raios de luz, não pode ser negado. Em geral, é dito sobre suas reflexões filosóficas que a afirmação dos problemas não harmoniza com sua importância; que as declarações de uma sabedoria genuína se alteram com espertezas inúteis e sofismos duvidosos, que amostras de genuína agudeza se alteram com paradoxos e às vezes com enganos certamente lamentáveis; e que o autor se contradiz em quase todo ponto. Ainda assim, devemos admirar especialmente sua inabitual capacidade de reprodução no domínio filosófico. Mas, o limite de sua aptidão filosófica se mostra assim que ele busca fixar as últimas tarefas e metas a partir de sua própria compreensão. Imediatamente, então, se manifesta uma notável falta de sentido sadio para a realidade, de habilitação para encontrar o meio correto.

Embora Nietzsche seja tomado por certas correntes modernas de pensamento, ele está, por outro lado, completamente distante das questões práticas da vida; é um idealista extremo, se realmente significa ser idealista não levar a realidade em consideração. *Seu espírito imagina condições e ideais antigos* que não encontram nenhuma aplicação em nosso tempo, enquanto ele confronta friamente muitas das melhores e mais nobres aspirações contemporâneas. Não admira que o público também o confronte friamente.

Ele mostrou de uma só vez sua grande falta de habilitação para uma avaliação justa e correta da vida e do homem em seu primeiro escrito filosófico, *Schopenhauer como Educador*²⁷ (1874), no qual é colocada à sociedade a tarefa de *gerar o gênio*. E esta tarefa não é porventura colocada a uma sociedade artística, ideal, na qual os homens aprenderam a manter sua dignidade humana, na qual eles conquistaram, de modo geral, uma formação [*Bildung*] e uma maturidade espiritual mais elevada; mas, à sociedade de nosso tempo, é gritado o imperativo “Deves gerar e promover o gênio”²⁸. No entanto, a partir da simples razão, este imperativo deveria aparecer para toda sociedade como uma estranha exigência, porque não está em seu poder realizá-la. Mas Nietzsche está convencido do contrário. No exemplo de Schopenhauer, do qual ele era partidário de modo absolutamente desagradável na época em que compôs o escrito questionável, ele deseja mostrar o que a sociedade tem de aprender para facilitar o renascimento do gênio e especialmente de Schopenhauer, com o que Nietzsche se preocupa aqui em primeiro

²⁷ O trabalho forma a terceira parte das *Considerações Extemporâneas*.

²⁸ N.T.: Há, no original, um erro ortográfico nesta passagem: em vez de *zugernfen* (termo inexistente), deveria ser *zugerufen* (particípio segundo de *zurufen*: gritar, chamar, saudar).

lugar, ou o renascimento do gênio filosófico, uma vez que deveriam impedir o *surgimento* do gênio os mesmos motivos que dificultam sua *efetividade*.

Qual foi o principal motivo, questiona Nietzsche, pelo qual Schopenhauer teve de esperar por tanto tempo até que chegasse o dia em que ele exclamou em um triunfo decerto dolorosamente emocionante: *legor et legar!*²⁹ A resposta está na falta de simplicidade e de naturalidade de seus contemporâneos. Por isso, pensa Nietzsche que deveriam ser reunidos os amigos e os admiradores de Schopenhauer para engendrar, através deles, uma corrente que facilitasse o renascimento do gênio filosófico.

Um culto heroico fortemente transviado, uma visão completa da real questão, da real relação entre gênio e sociedade!

O gênio se abre à sociedade ao se desenvolver em oposição ao fluxo do tempo ou ao conceder expressão ao que os contemporâneos sentem apenas de maneira obscura, isto é, a um novo domínio espiritual do qual a sociedade aprende muitas vezes a se apoderar apenas de maneira gradual, mas que ela não pode conhecer antes da chegada do gênio, para se preparar em certa medida para sua aparição. Certamente não é feito o suficiente com a mera naturalidade do pensamento e da sensação. A sociedade necessita de uma certa maturidade espiritual para entender o gênio, o qual, no entanto, apenas através do gênio pode ser dado à sociedade. Assim vemos que Nietzsche toma de maneira completamente oblíqua a relação entre gênio e sociedade, ou melhor, inverte totalmente a verdadeira questão. Como, por fim, Nietzsche imaginou a promoção do renascimento do gênio através da sociedade, é-nos completamente misterioso. Até agora, Nietzsche persistiu no pensamento de que a natureza depende apenas do “homem heroico”.

Quando Nietzsche escreveu o escrito sobre Schopenhauer, ele ainda não julgava a si mesmo como filósofo e jamais acreditou se tornar um, como ele mesmo admitiu abertamente³⁰; naquele tempo, ele era apenas um entusiástico adepto de Schopenhauer.

Logo depois, consumou-se nele uma plena separação de seus antigos mestres. Nietzsche havia se cansado da adoração incondicional, seu sentimento de si [*Selbstgefühl*] havia crescido e não há dúvida de que ele acreditou ter proferido, em seu *Humano demasiado Humano*, um pensamento autônomo, de profunda importância. Nietzsche havia alcançado precisamente a dolorosa convicção de que somos determinados por motivos em todas as nossas ações, e daí, como é habitualmente o caso, tirou a conclusão fundamentalmente errada de que não há qualquer distinção entre bem e mal, que não há, portanto, nem ações morais nem imorais, que a virtude não merece nenhuma admiração, que é um erro lógico irar-se com o vício e castigar o criminoso. Nietzsche não poderia, entretanto, se tranquilizar com este conhecimento até que lhe auxiliasse um pensamento consolador. “Mas, para isso, há um consolo”, lemos no final do capítulo “A História dos Sentimentos Morais”³¹:

²⁹ N.T.: “Sou lido e serei lido”, como exclama Schopenhauer no prefácio à segunda edição de *Sobre a Vontade na Natureza*.

³⁰ Que se relacione às seguintes colocações: p. 92: “Um erudito jamais pode se tornar um filósofo” e p. 97: “Mas Kant já era, como nós eruditos costumamos ser, atencioso e subserviente”. N.T.: A primeira referência é do sétimo capítulo de *Schopenhauer como Educador* e a segunda, do oitavo.

³¹ P. 91. N.T.: referência ao aforismo 107 de *Humano Demasiado Humano I*, intitulado *Irresponsabilidade e inocência*.

Tais dores são as contrações do parto. A borboleta quer romper seu casulo, ela o puxa, ela o dilacera, então a cega e a confunde a luz desconhecida, o reino da liberdade. Em tais homens que são capazes dessa tristeza — quão poucos o serão! — será feita a primeira tentativa de [saber] se a humanidade *pode ser transformada de uma humanidade moral em uma sábia*. ... Mesmo que continue a nos reger o hábito herdado de avaliar, amar, odiar erradamente, ele se tornará mais fraco sob a influência do conhecimento crescente: um novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com a vista, pouco a pouco se agita em nós no mesmo solo, e em milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de gerar o homem sábio, inocente, consciente da inocência, de modo tão regular quanto hoje ele gera o homem tolo, injusto, consciente da culpa — isto é, o *precursor necessário* daquele, não seu oposto³².

A possibilidade de uma humanidade sábia é um pensamento ao qual de fato ninguém antes recorreu. Espinosa considerou possível uma comunidade de pensadores na qual ninguém cometeria ofensas. [Mas], para o pensamento de uma “humanidade sábia”, ele balançou a cabeça. O entendimento realmente deveria poder ter o poder de se tornar senhor das forças mais originais dos sentimentos? E supondo que ele devesse ser capaz de se tornar um tal feiticeiro, não diminuiriam com as sensações éticas também as estéticas e não restariam, por fim, apenas as sensações mais baixas, salvo um entendimento infalível? Quando um Herbert Spencer sonha com uma condição futura da sociedade em que os interesses pessoais e gerais estejam situados em perfeita harmonia, trata-se de um belo sonho e há momentos em que se pode acreditar em sua efetivação, enquanto a utopia de Nietzsche oferece uma imagem futura altamente desagradável. É tão pouco comprehensível por que Nietzsche se tranquilizou com este pensamento, uma vez que, um pouco antes, ele se expressou da seguinte maneira³³: “São apenas os homens demasiado ingênuos que podem acreditar que a natureza do homem poderia ser transformada em uma puramente lógica; se, entretanto, houvesse graus de aproximação a esta meta, o que não se haveria de perder neste caminho!”. Aliás, também podemos não estar de acordo com estas declarações, uma vez que devemos descartar a opinião [*Anschauung*] subjacente de que nossos juízos morais se baseiam em erros do intelecto. Mas não consideramos como nossa tarefa desenvolver, neste lugar, nossa própria opinião sobre este ponto.

Muito ousada é a afirmação de Nietzsche quando, em algum lugar de *Aurora* (1881), expressa o pensamento de que se deveria devolver ao homem a confiança em suas ações, malfaladas como egoístas, uma vez que, assim, se tira da vida a má aparência e, quando não se considera mais mau, o homem deixa de ser mau.

³² N.T.: Em relação à edição de G. Colli e M. Montinari, há algumas distinções na citação de Druskowitz que merecem ser destacadas. Em invés de *Dafür aber gibt es einen Trost* (“Mas, para isso, há um consolo”), como escreve a autora, encontra-se *aber darnach giebt es einen Trost* (“mas, depois, há um consolo”); em vez de *verwandt werden könne* (“pudesse ser transformado”), encontra-se *umwandeln könne* (“pudesse se converter”); em vez de *regt sich* (“agita-se”), encontra-se *pflanzt sich an* (implanta-se); em por fim, em vez de *unschuldbewußtsten* (“consciente da inocência”) não estar entre parênteses, ele se encontra entre parênteses.

³³ P. 33. N.T.: referência ao aforismo 31 de *Humano Demasiado Humano I*, intitulado *A necessidade do ilógico*.

Além disso, é verdadeiramente surpreendente a posição que Nietzsche assume contra a compaixão. Ele vê aí apenas uma manifestação do sentimento de poder, um “agradável movimento do impulso de apropriação”³⁴, o mais agradável sentimento daqueles que são pouco orgulhosos e que podem pouco fazer outras conquistas. Ela não lhe é nada senão uma moda moral e o compassivo, apenas um tipo especial de egoísta.

Nietzsche tem mil vezes razão, quando ele critica a leviandade, com a qual são habitualmente prestados benefícios, e, em vista do ensinamento de Comte, adverte dos perigos do altruísmo passado dos limites. Mas, Nietzsche não distingue entre a condução rude, insultante, daqueles que, não alcançando nenhum sentimento cultural mais elevado, seguem seus impulsos [*Impulsen*], e as nobres formas da verdadeira compassividade. A genuína compassividade, da qual apenas é capaz o homem verdadeiramente moral [*sittliche*], fantasioso e sensato, não quer exercer violência, não quer insultar. Quase que Nietzsche também se contradiz neste ponto. Na *Gaia Ciência* é dito: (Nr. 74) “O que há de mais humano? Poupar alguém da vergonha”³⁵. Mas poupar alguém da vergonha não é também uma forma de compassividade? O mais profundo motivo pelo qual Nietzsche trata a compaixão de maneira tão depreciativa é a consciência de que há casos em que o bem-estar do próximo deve ser sacrificado a uma finalidade mais elevada. Assim é dito no parágrafo “Também por sobre o próximo” em *Aurora*³⁶:

A essência do que é verdadeiramente moral está em termos em vista as consequências próximas e mais imediatas de nossas ações para os outros e nos decidirmos de acordo com elas? Esta é apenas uma moral estreita e pequeno-burguesa, mesmo que também seja uma moral. Mas parece-me mais elevado e livre *olhar também por sobre* essas consequências próximas para os outros e, em [certas] circunstâncias, promover finalidades mais remotas também com o sofrimento do outro, por exemplo, promover o conhecimento, inclusive pela compreensão de que, de início e de maneira imediata, nossa espiritualidade livre [*Freigesterei*] lançará os outros em dúvida, preocupações e em coisas piores³⁷.

Devemos ser gratos a Nietzsche por ele ter fortemente destacado este ponto de vista. Como, no entanto, há considerações mais elevadas do que o bem-estar do semelhante

³⁴ N.T.: Referência ao aforismo 118 de *A Gaia Ciência*, intitulado *Benevolência*.

³⁵ N.T.: Embora Druskowitz tenha referenciado esta passagem como sendo o aforismo 74 de *A Gaia Ciência*, ela aparece na edição de G. Colli e M. Montinari como o 274, intitulado *O que há de mais humano para ti?* Nota-se aqui a única diferença em relação à citação da autora: a ausência do pronome de segunda pessoa do singular no dativo, *dir*.

³⁶ P. 142 (Nr. 146). N.T.: como indicado pela autora, trata-se de uma referência ao aforismo 146 de *Aurora*, intitulado *Também por sobre o próximo*.

³⁷ N.T.: Em relação à edição de G. Colli e M. Montinari, há algumas distinções na citação de Druskowitz que merecem ser destacadas. Em vez de *spießbürgerliche*, encontra-se *kleinbürgerliche*, o que não parece consistir em nenhuma grande alteração, uma vez que ambos os termos significam “pequeno-burguês”; em vez de *doch durch die Einsicht* (“inclusive pela compreensão”), encontra-se *doch trotz der Einsicht* (“inclusive apesar da compreensão”). Por fim, vale ainda destacar que foi acatada a tradução de Paulo César de Souza do verbo *hinwegsehen*, “olhar por sobre”, a qual conserva a relação de *doch über [...] hinwegzusehen* com o título *Auch über [...] hinweg*, embora assim não fique tão explícito os sentidos do verbo em questão: “relevar”, “ser conivente”, “tolerar”, “ignorar”.

em certos casos, estes são apenas casos excepcionais e como a vida empobreceria se dela desaparecesse a compassividade!

O que nos toca de maneira mais simpática em Nietzsche é a sua ênfase na *alegria compartilhada*, cuja existência alguns filósofos, p. ex. Hobbes, negaram, [sua ênfase] na consciência intelectual, que apenas se faz de fato vigente em muito poucos, e a sua corajosa e jubilosa afirmação da vida, com um orgulhoso olhar para longe, o que é duplamente benéfico para um antigo discípulo de Schopenhauer. Em *Assim Falou Zaratustra*, última obra de Nietzsche, a qual passaremos imediatamente, a mesma [afirmação da vida] obteve a mais intensa expressão, embora certamente errada. Por fim, também nos toca de maneira simpática o mais forte individualismo de Nietzsche, exceto quando Nietzsche também vai longe demais aí, isto é, quando ele, em contradição com seu menosprezo pelos homens medíocres, considera cada um como único e nega a legitimidade de leis que vinculam a todos em comum.

O que Nietzsche quer, por fim, ensinar em *Assim falou Zaratustra*? Nós já mencionamos que Nietzsche acreditou abertamente ter criado com essa obra um novo Evangelho e que ele reproduziu aí inclusive a forma dos livros santos, sem que pudéssemos aprovar isso. Se a língua antiga também oferece a vantagem de um maior ímpeto e força, então ela não é capaz de reproduzir nossos modernos e refinados pensamentos e sensações. Quem, por isso, se serve desta língua, não poderá abster-se de uma retroação embrutecedora em seu pensamento, como também se mostra muito claramente na obra de Nietzsche. No livro sobre o qual em breve falaremos, W. M. Salter encontrou o tom de longe mais correto em que se deve hoje apresentar um ensinamento para inflamar os senhores.

O pensamento que está na base de *Zaratustra* é uma consequência do darwinismo e já foi proferido repetidas vezes antes de Nietzsche. Mas, deve ser concedido a Nietzsche o mérito de ter apreendido o mesmo [pensamento] de maneira mais afetiva do que qualquer outro. No entanto, através do afeto, como tão frequentemente, Nietzsche é induzido a ultrapassar os limites.

Citamos os principais trechos do primeiro discurso de *Zaratustra*, o qual ele dirige à multidão reunida, para que o leitor conclua das palavras do herói o principal pensamento do livro e [para que ele] forme para si uma ideia [*Vorstellung*] do modo como o autor deixa *Zaratustra* falar³⁸:

“Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. O que vós fizestes para superá-lo?”

“Todos os seres até então criaram algo para além de si e vós quereis ser a vazante desta grande enchente e ainda preferis regredir ao animal a superar o homem?”

“O que é o macaco para o homem? Uma risada e uma dolorosa vergonha. E precisamente isso deve o homem ser para o além-do-homem, uma risada e uma dolorosa vergonha.”

“Vós fizestes o caminho do verme ao homem e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco”

³⁸ P. 9 ff. N.T.: com exceção das três últimas citações, que são do quarto parágrafo do *Prólogo de Zaratustra*, todas as demais são do terceiro.

“Quem é, porém, o mais sábio de vós, é também apenas um conflito e híbrido de planta e fantasma. Mas eu vos digo para se tornarem fantasmas e plantas?”

“Vede, eu vos ensino o além-do-homem! O além-do-homem é o sentido da terra! Que vossa vontade diga: seja o além-do-homem o sentido da terra!”

“Eu vos suplico, meus irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis naqueles que vos falam sobre esperanças extraterrenas! Envenenadores são, saibam eles ou não!”

“Desprezadores da vida são aqueles que estão se extinguindo e que envenenaram a si mesmos, dos quais a terra está cansada: que partam, então!”

“Outrora o sacrilégio a Deus era o maior sacrilégio, mas Deus morreu e assim morreram também estes sacrílegos. Cometer sacrilégio na terra é agora o que há de mais terrível e dar maior valor às entradas do inescrutável do que ao sentido da terra!”.....

“O que há de maior que vós podeis vivenciar? Essa é a hora do grande desprezo, a hora em que o nojo também vos torna vossa felicidade e da mesma forma vossa razão e vossa virtude”.

“A hora em que dizeis: O que importa minha felicidade! Ela é pobreza, sujeira e uma lamentável satisfação. Mas minha felicidade deveria justificar a própria existência!”

“A hora em que dizeis: O que importa minha razão! Ela cobiça o saber, como o leão, seu alimento? Ela é pobreza, sujeira e uma lamentável satisfação!”

“A hora em que dizeis: O que importa a minha justiça! Não vejo que eu seja brasa e carvão! Mas o justo é brasa e carvão!”

“A hora em que dizeis: O que importa minha compaixão! A compaixão não é a cruz na qual é pregado aquele que ama os homens? Mas minha compaixão não é crucificação!”

“Vós já falastes assim? Já gritastes assim? Ah, que eu já vos tivesse ouvido gritardes assim! Não vosso pecado — vosso comedimento grita ao céu, vossa própria avareza em vossos pecados grita para o céu!”

“Onde está o raio que vos lamberia com sua língua? Onde está a loucura, com que deveríeis ser vacinados?”

“Vede, eu vos ensino o além-do-homem, que é esse raio, que é essa loucura!”.....

“O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem — uma corda sobre um abismo!”

“Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso arrepiaar-se e se deter.”

“O que é grande no homem é que ele é uma ponte e não é uma finalidade; o que pode ser amado no homem é que ele é uma *passagem* e um *declínio*!”³⁹

³⁹ Que o pensamento dessa “passagem” e “declínio” do homem despertou-se em Nietzsche de maneira completamente repentina, concluímos do seguinte trecho de *Aurora*, em que Nietzsche expressa a opinião [Anschauung] contrária (p. 44 Nr. 49): “Outrora buscava-se alcançar o sentimento de magnificência do homem apontando para uma procedência divina; isso se tornou agora um caminho proibido, pois, em sua porta, agora está o macaco juntamente com outros animais horríveis... Testa-se agora, então, uma direção oposta. O caminho, *para o qual* vai a humanidade, deve servir para provar sua magnificência e parentesco divino. Ah, isso também não é nada!... O quanto elevado a humanidade não haveria de se desenvolver — e talvez se tornasse ainda mais baixa do que no começo! — não há para ela *nenhuma passagem para uma ordem mais elevada*, assim como a formiga e a lacrainha, no final de sua trajetória na terra, tampouco ascendem ao parentesco divino e à eternidade”. N.T.: como indicado pela autora, trata-se de uma referência ao aforismo 49 de *Aurora*, intitulado *O novo sentimento fundamental: nossa definitiva transitoriedade*. A única diferença a ser

É preciso perceber, em primeiro lugar, que não é precisamente gratificante a posição que é concedida ao homem por Zarathustra. Se o homem também deve passar para uma ordem mais elevada, é mais horrível e mais indigno pensar que ele está em uma relação com ela exatamente como aquela do macaco com o homem. Que exigência descabida [Zumuthung], a de que o homem deve almejar gerar um tipo mais elevado para o qual ele será apenas uma “risada e uma dolorosa vergonha”! E o que se deve dizer da declaração de que, até agora, apenas o homem não criou nada para além de si, enquanto todos os seres vivos o fizeram? É preciso se lamentar por encontrar um pensamento tão oblíquo em um escritor como Nietzsche.

Além disso: sempre pode ser apresentado como possibilidade que o homem seja deixado de fora de uma ordem mais elevada, mas de maneira alguma [pode ser apresentado] como certeza. Uma extraordinária perfeição do homem é cogitável sem que os seres ideais já tivessem ultrapassado o tipo humano. Tais propriedades, que Nietzsche characteristicamente destaca como para o além-do-homem, estavam de fato corporificadas no gênio humano; todavia, uma vez que o além-do-homem deve evidentemente sobrepujar também o gênio, Nietzsche não nos dá basicamente nenhum indício de como temos de imaginá-lo. Mas se o além-do-homem não é nenhuma certeza, então, por este motivo, ele já não pode ser apresentado como meta da aspiração humana. No entanto, isso não poderia ser feito assim, supondo que tal passagem fosse certamente garantida, porque nós não conhecemos as condições do surgimento de um novo tipo, e porque o ideal da aspiração humana de modo algum tolera alguma corporificação determinada. Ele cresce com o crescimento do homem; quanto mais elevado o homem, tanto mais elevado seu ideal. Também o além-do-homem seria apenas a realização de uma determinada etapa de desenvolvimento do ideal, — ele não pode, portanto, ser colocado como última meta.

Assim o pensamento fundamental de *Zarathustra* se demonstra como um equívoco em todos os aspectos. Não obstante, a obra, considerada como um todo, pertence aos peculiares fenômenos da literatura paradoxal.

Recebido / Received: 03/05/2025

Aprovado / Approved: 14/05/2025

mencionada é a de que, enquanto na citação encontra-se *eine göttliche Abkunft* (“uma procedência divina”), na edição de G. Colli e M. Montinari lê-se *seine göttliche Abkunft* (“sua procedência divina”).



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.68326>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

O cinema, a avó e a girafa: entrevista com Félix Guattari

GUATTARI, Félix. "Le cinéma, la grand-mère et la girafe". In: *Chimères. Revue des schizoanalyses*, N°26, 1995. *Les Indésirables*. pp. 141-151.

Félix Guattari & Abraham Segal

Tradução de Vladimir Moreira Lima Ribeiro  

Professor Adjunto de Filosofia do Instituto de Aplicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
Contato: vladub77@gmail.com

Abraham Segal: Continuando um debate entre você e Jean-Claude Pollack sobre a modificação do inconsciente desde a aparição do cinema, houve um impacto nas representações da loucura tanto no público quanto nos profissionais da psiquiatria?

Félix Guattari: A questão não é a de uma interação externa entre o cinema e um certo número de problemas psíquicos, normais ou patológicos. Na minha perspectiva, o cinema, ou mais exatamente a narratividade cinematográfica tal como ela se instaurou na história do cinema, aparece como um dos maiores meios da produção de subjetividade. Trata-se de ver como as condições dessa produção de subjetividade foram radicalmente mudadas pelo cinema. Corolário imediato: a subjetividade é uma produção. Só se comprehende isso na medida em que os meios de produção estão cada vez mais socializados, não mecanizados, mas maquinizados. O cinema se inscreve naquilo que chamo de *phylum* maquinico: existem antecedentes, que seria preciso procurar em uma certa história das mídias – a narratividade na imprensa, os grandes romances populares, os grandes romances burgueses... poderíamos encontrar aí toda uma genealogia -, mas há também sucessores, como as produções de vídeo ou os bancos de dados informáticos.

Colocar a questão de sua influência sobre a subjetividade retornaria então a se perguntar se a indústria foi importante para a sociedade! Certamente isso remanejou as relações sociais!

Eis aí como situar o problema. É mais difícil tentar fazer uma apreciação sobre o que foi transformado, produzido ou suprimido. É muito complicado, porque os antigos quadros de produção de subjetividade, o que chamo de sistemas de metamodelização, estavam ligados aos mitos, aos sistemas rituais, religiosos, que fixavam as posições relativas, subjetivas, dos indivíduos em relação às diferentes faixas etárias, às posições

sociais, sexuais, hierárquicas, de castas, de classe etc.

Pode-se dizer que havia tantas línguas sociais (no sentido dos dialetos sociais de Bakhtin) quanto especificações sociais. Para cada determinação social, havia uma espécie de fenômeno de iniciação, entrava-se em uma casta profissional - e nas sociedades arcaicas, entrava-se em um grupo: pode-se assim mostrar que, em certas etnias, a língua das mulheres não era a mesma que a língua dos homens.

O cinema unificou esses fenômenos da língua, forneceu uma tradutibilidade generalizada. Hoje, um certo número de grandes mitos ou de grandes narrativas tendem a atravessar todas as especificações subjetivas do planeta. Basta ver o sucesso extraordinário de séries como *Dallas* nos países africanos - é algo que seria preciso estudar, esse sucesso profundo, não o sucesso de superfície. É completamente idiota pensar que são coisas impostas pela repetição incessante das mensagens publicitárias: é muito mais da ordem de uma modelização subjetiva.

Então, primeira característica: o esmagamento dos dialetos sociais singulares. Segunda característica: o primado da imagem. Antes, havia algo que poderíamos chamar de "trabalho da imagem", a relação com o imaginário implicando uma recriação, uma participação. Quando a avó contava um conto de fadas para uma criança, era preciso fazer uma encenação, um pouco como Decaux... É extraordinário alguém que conta histórias, que incorpora os personagens! De uma certa forma, não importa qual ilustração narrativa implicava esse talento de incorporação de imagens. Quando nós olhamos o que eram as correspondências no século XIX, vemos que há toda uma qualidade de descrição e de encenação. A obra de Balzac, por exemplo, é uma obra de pintor! Hoje, serve-se imagens em uma bandeja. É exatamente como na cozinha, você pega o congelado e só precisa colocá-lo na água ou no forno, enquanto antes, se você quisesse fazer uma boa comida, você precisaria mesmo de toda uma propedéutica. Agora, imagens todas cozidas, todas prontas! Isso significa uma certa renúncia ao "trabalho da imagem". É um paradoxo ouvir dizer que estamos em uma sociedade das imagens. Talvez seja justamente o contrário, estamos cada vez mais em uma sociedade sem imagens, já que elas são chapadas diretamente em nós. Enquanto antes havia certamente uma riqueza muito maior de imaginariação, uma produção de imagens muito maior. Em um certo sentido, nós estamos muito mais em uma sociedade do significante, das articulações comunicacionais, de um agir comunicativo, para retomar as categorias de Habermas, que empobrece a relação com a imagem.

Essa característica se liga, para mim, à uma terceira dimensão que seria aquela da infantilização geral transmitida por essa narratividade midiática. Quando digo cinema, falo aqui então de uma tal narratividade de mídia de massa que é também veiculada através da televisão, dos quadrinhos etc. Para mim, trata-se de um fenômeno central que é amplamente transmitido pelo cinema.

Essa infantilização tem todas as espécies de correlatos sobre o conteúdo dos temas, sobre sua estereotipia, mas o mais importante, no final das contas, é a transformação que ela implica, não sobre a forma e nem sobre o conteúdo, mas sobre a enunciação. Isto é, chegam para nós protocolos de enunciação totalmente empobrecidos, passivos, dessa passividade que fazia McLuhan dizer que a subjetividade moderna tende a ser plana como a tela da televisão. É uma relação com a

imagem que implica uma desconexão com todas as relações de vizinhança, ou mesmo com a relação com a imagem tal como poderia ainda existir no teatro, na festa, em todas as espécies de outras práticas coletivas imaginárias.

Abraham Segal: Isso nos remete a alguém como Kafka, recusando a imagem do cinema e dizendo que para ver imagens seria melhor fechar os olhos...

Félix Guattari: Seria necessário recolocar essa posição de Kafka do lado do cinema mudo, que era certamente muito mais rico, que mantinha potencialidades criativas da parte do espectador: havia toda uma série de entradas semióticas que eram literalmente complementares, pois era necessário que o espectador fizesse a interpretação das dimensões complementares. Isso não tem nada a ver com essa tentativa de saturação total, engordando as imagens e as significações, que tende a ser o feito das grandes produções cinematográficas contemporâneas.

Gostaria de tomar como exemplo um filme de Rohmer que gosto muito, *Perceval*. Temos um contraexemplo incrível aí, porque se você começar a gostar desse filme, você será levado a fazer todo um trabalho, uma espécie de dança de entradas complementares, o que faz com que nós tenhamos uma lembrança de *Perceval* como algo que verdadeiramente anima a cabeça, como se sua cabeça fosse um teatro de marionetes porque há precisamente uma espécie de incompletude que convoca isso. Penso que em Godard nós encontrariamos...

Abraham Segal: O oco...

Félix Guattari: Encontraríamos políticas de incompletude, mais que fenômenos. "Pois bem! O que você está fazendo? Nada. Ah!"...

Abraham Segal: Godard e a história da tela branca, da imagem branca.

Félix Guattari: Enfim, poderíamos falar de alguns casos. Mas tudo isso que eu disse até agora é relativamente negativo, uma vez que implica a ideia de uma produtividade narrativa reducionista, centrada sobre o *logos* em detrimento da imagem: um cinema que só tem imagens planas, onde nada se passa, nada entra, um cinema infantilizante.

Ora, essa onipotência da produção de subjetividade por esses meios, não é também uma maldição. Pode-se muito bem conceber gerir de outro modo essa política da imagem levando em conta essa própria onipotência. Está em aberto.

Mas é evidente que isso não é um fenômeno exclusivamente cinematográfico, é um fenômeno social muito mais amplo. Por exemplo, encontramos o mesmo problema com as rádios livres.

No momento da crise das rádios do monopólio na França, o problema que se colocava era reinventar um novo tipo de relação com o rádio. Pode-se perceber, de fato, que podíamos imaginar procedimentos de enunciação completamente diferentes e nós experimentamos alguns. De minha parte, fiz, com amigos, a Radio Tomate... Mas notamos que a situação se fechou. Hoje, são grupos de toda natureza: da imprensa, religiosos, políticos e publicitários que possuem o domínio das rádios. Do mesmo modo, percebe-se que os progressos técnicos estavam ligados ao super-oito ou aos novos instrumentos como o vídeo poderiam oferecer uma nova definição, novas possibilidades de efetuar um "trabalho da imagem". Claro que não é apenas do talento de tal ou tal criador que depende a produção de subjetividade correspondente; isso

depende também da produção de um público, de uma audiência, de um suporte, o que remete, certamente, a toda uma política alternativa que transborda amplamente a problemática do cinema e das mídias.

Abraham Segal: Como você, Félix, na sua prática de filósofo, de analista, de escritor, é inspirado pelo cinema? Quais são as relações que você estabelece com certos filmes?

Félix Guattari: Há duas faces na sua questão: uma face profissional e uma outra mais pessoal. Começarei pela face profissional.

Em minha tentativa de repensar a análise das formações do inconsciente, o que chamei de esquizoanálise, a problemática do cinema tem uma grande importância. Defendi a ideia de que o inconsciente não é algo que se pode explorar como uma reserva de significações, um caldeirão fechado no fundo da psiquê, mas, ao contrário, algo que se pode e construir. No seminário que organizei há muitos anos, Jean-Claude Polack bem sistematicamente, tentou pensar a análise do inconsciente, em particular a análise do sonho, através da análise filmica.

De uma certa forma, há sequências, montagens, operações mentais que instauram um certo tipo de decupagem, de trabalho sobre o tempo ou sobre as imagens, tal como se encontra no cinema. Como pode haver interação entre esse tipo de cinema interior, esse cinema autoproduzido, e as produções cinematográficas? É algo muito interessante pois, mais uma vez, há um *continuum*, uma permeabilidade total entre a subjetividade social tal como ela é articulada pelas mídias de massa e a subjetividade fabricada no nível do indivíduo, da família etc. Essa continuidade é muito sensível nos adolescentes, nas crianças.

Quando abordo uma neurose, uma psicose ou uma situação de grupo problemática que requer essa abordagem das formações do inconsciente, é um pouco como na posição de um diretor de cinema que tem algo a ser montado com um certo número de elementos e, particularmente, com a incompletude desses elementos. Uma coisa é ter uma sinopse, elementos... mas agora o que se faz? O que se passa? É todo o caráter de artificialidade do processo, o fato de que há entradas em componentes possíveis, diversos, heterogêneos, com todos os coeficientes relativos de liberdade dos quais eles são portadores.

Por isso eu poderia fazer o contraponto de tudo o que disse anteriormente: contra a massificação, contra os caracteres reducionistas e infantilizantes, poderíamos afirmar que existem também fatores criadores, de abertura. Pode-se produzir uma subjetividade que vai construir universos de referência cada vez mais ricos, exatamente como se faz no trabalho com o cinema.

Existem dois tipos de casos que me parecem particularmente interessantes a esse respeito. Um que já sublinhei é o do cinema mudo, que representava certamente a exposição de coeficientes de liberdade nos componentes de subjetivação. Eu gostaria que nós encontrássemos a liberdade do cinema mudo no cinema de hoje! Mas também seria interessante ver o que são esses coeficientes de liberdade nos desenhos animados, na publicidade, nos clipes... Há certas brechas que escapam ao tipo de narratividade dominante.

A narratividade filmica, principalmente nas grandes séries americanas que são

além disso apaixonantes, pode ser, agora, programada por um computador. Aí é o fechamento total. Por outro lado, existem jogos de violência de uma riqueza extraordinária em Walt Disney, por exemplo, que nos mostram as possibilidades de um instrumento cinematográfico. Eles encontram equivalência apenas na nossa própria riqueza onírica: inventar esquemas impossíveis! Idem para a publicidade e os clipes. Normalmente são vazios, uma grande chatice, mas às vezes há um recurso formidável, um desencadeamento dadaísta-surrealista. Frequentemente, isso dura três ou quatro segundos, mas já é uma falha extraordinária, em três ou quatro segundos, um mistério que ressurge! Eis aí a dimensão esquizoanalítica. Em uma frase: em vez de tentar psicanalizar o cinema, valeria mais nos inspirar no cinema para reconstruir a psicanálise.

No plano pessoal, é realmente uma outra história. Por um lado, trabalho em diferentes projetos, roteiros de ficção científica, coisas desse tipo. Por outro lado, tento observar um pouco a influência dos filmes em mim, ver quais foram minhas referências subjetivas. Existe algo muito paradoxal aí, e te digo isso porque nunca vou até o fim: percebi que os filmes que tinham mais me marcado eram verdadeiros filmes toscos. Nada interessantes! Isso me impactou bastante! Principalmente os filmes com os quais sonhei são, às vezes, vazios, de última categoria! Eu não sei se o inconsciente tem mau gosto, ou se o bom gosto se conecta mal com o inconsciente...

Abraham Segal: Você pode dar exemplos?

Félix Guattari: Não posso porque eu mesmo esqueci os nomes! Mas quando eu era criança, havia um tal de Tarass Boulba...

Abraham Segal: Tarass Boulba... é um dos filmes que mais me marcou.

Félix Guattari: Ah sim, então temos aí uma pista...

Abraham Segal: Quando você fala de filmes que te marcaram, trata-se apenas de filmes do passado ou também de filmes que você foi levado a ver agora?

Félix Guattari: Por exemplo, um filme que mexeu muito comigo, profundamente, é *Les poings dans les poches* (*De Punhos Cerrados*) de Bellochio. Era algo que me dizia respeito diretamente. Os filmes de Cassavetes também. Um outro filme me impressionou muito: o primeiro de Robert Kramer, *Ice* (*Gelo*). Há um tratamento das imagens que, tenho a impressão, intervém diretamente sobre a subjetividade. E essa maravilha das maravilhas, *Eraserhead*, de David Lynch. É uma revelação quando vemos filmes como esse.

Abraham Segal: Talvez um dos pontos comuns entre todos estes filmes seja a exacerbação dos sentimentos e do olhar, algo de muito agudo, que não foi inteiramente inventada, mas que desloca...

Félix Guattari: Ou que empurra até o limite. Em *Les points dans les poches*, é evidente que não é de modo algum uma descrição realista, mesmo que possamos dizer que se trata, certamente, de um testemunho da loucura. Engajamos em uma escalada mental ao mesmo tempo muito familiar, muito íntima e de uma extrema violência, uma espécie de máquina infernal que se desencadeia. A dimensão processual desses filmes é absolutamente importante: como se desenvolvem, de modo paroxístico, as consequências de um dado inicial.

Abraham Segal: Orson Wells poderia se inscrever nessa linhagem,

principalmente por conta de sua maneira de tratar Kafka...

Félix Guattari: Mas há nele uma dimensão de estetismo que me incomoda. No limite, é a qualidade dos seus filmes que me irrita, que se impõe demasiadamente: enquanto estou diante de algo “formidável”, não estou mais trabalhando “na minha coisa”! Eu não funcio no assim.

Abraham Segal: Poderíamos retornar à questão da imagem da loucura, porque, para mim, é uma questão política. Como o cinema dá a ver a loucura, quais questões ele coloca para o campo psiquiátrico?

Félix Guattari: Quanto a isso, posso te falar da nossa experiência em La Borde. Mantivemos durante todo um período um ateliê, super 8, com a ajuda do INA, e tivemos surpresas extraordinárias! Uma verdadeira ocasião de aprendizado para alguns doentes psicóticos...

Porém, digo mais uma vez, nenhuma forma de expressão é virtuosa em si, ela o é somente em suas relações com todo um conjunto de práticas que são outras práticas de expressão, mas sobretudo práticas de gestão coletiva dessa expressão, de gestão das relações entre a instituição e o exterior e os remanejamentos que isso implica. É um agenciamento complexo, um entrecruzamento que fará com que o teatro, ou o cinema, ou o esporte ou não importa o que, encontre seu lugar na instituição. Quero dizer, quanto a isso, que não é suficiente que as pessoas façam cinema. Não existe “cinema terapia” ou “arte terapia”.

Mas gostaria de voltar às orientações atuais do cinema. Nas superproduções recentes, que possuem as maiores bilheterias, perto de três quartos dessas bilheterias seriam consagradas à promoção dos filmes, dito de outra maneira, à requisição das salas, às reservas das salas. Certos filmes não apenas levam setenta e cinco por cento do dinheiro, mas, mais do que isso, setenta e cinco por cento desse dinheiro serve para controlar as salas e impor os filmes aos espectadores. Essa narratividade programada é inquietante, não?

No plano político, tradicionalmente ora se consideraria a arte como algo que não tem nada a ver com a política, ora como se dizia na *belle époque*, ela poderia ser uma força de apoio... tudo isso resultando nessa espécie de implosão política: o político e o social estão mortos, não falemos mais neles, vamos esquecê-los! Penso, ao contrário, que é essencial reconstituir práticas sociais, maneiras novas de fazer política, de gerir alternativas de todas as formas possíveis e imagináveis. Nessa perspectiva, evidentemente, não se trata de impor palavras de ordem ou modelos, mas as questões que convocam a fazer política, a fazer cinema, a fazer música, a fazer literatura etc., tornam-se questões políticas maiores, a partir das quais reconstruiremos as formações políticas. Ao invés de querer reduzir a arte através de esquemas políticos, eu preferiria que fizéssemos recomposições políticas através da riqueza da arte.

Penso, por exemplo, em meu companheiro Jean-Jacques Lebel, com suas performances e todos os seus grupos de poesia. É preciso reviver a poesia, que está moribunda, e fazê-lo como uma atividade militante. Penso que é preciso uma atividade militante para construir e fazer viver o cinema que está à beira da morte.

As pessoas agem como se o cinema existisse! Mas não é verdade. O que existe é uma coisa diferente do cinema. Foi Straub quem chamou a atenção para o fato de que

se o cinema está prestes a morrer, é justamente porque ele está em todo lugar! No mesmo raciocínio, Fernand Braudel me dizia, pouco antes de sua morte, que ele havia explicado aos historiadores: “Tomem cuidado, vocês estão em vias de matar a história”. Bom, isso pode parecer surpreendente porque existem milhares de professores de história. Mas ela pode morrer. Tudo pode morrer nesta ordem. Só o poder é indestrutível, e o Estado. No fundo, fazer poesia, fazer cinema... para mim faz parte dessas reconstruções, como suscitar uma fala, suscitar a vontade de discutir, a vontade de cuidar dos nenéns, dos velhos, de seja lá o que for...

Agora, as plantas e os animais se tornam política. Enfim, tudo é política. Porque estamos em uma espécie de rarefação generalizada. As práticas tornam-se políticas porque elas não têm mais nada de natural. Ao mesmo tempo pode-se dizer melhor assim, porque pelo menos seus elementos de criatividade potencial são revelados. Mas atenção, pode-se por tudo a perder, porque não haverá mais oxigênio na atmosfera, não haverá mais criatividade nas imagens, haverá apenas um achatamento generalizado com esse tipo de produção de subjetividade.

Seria preciso ver também o que poderia ser o cinema amador, o cinema institucional... existe toda uma gama de possibilidades. Hoje, por exemplo, Joséphine queria fazer um filme sobre a La Borde-Marfim, sobre as relações entre o clube de La Borde e uma associação da Costa do Marfim. Ela tem um projeto de 50 minutos, mas isso não interessa a ninguém! Você propõe isso aos canais de televisão: “ah, legal!... não temos programação disponível” ... Mas o que está em suas programações? Eles nem crítica fazem, eles não querem nem ver o que você faz! É como se você levasse uma girafa para um estacionamento... “Não, peço desculpas, mas... não pode entrar, eu gosto bastante das girafas, mas...”. Ou então podemos nos deparar com pessoas adoráveis, bem-dispostas, que compreendem tudo o que dizemos, mas... acabou! Já acabou. Não tem mais nada para se ver! Circulando, circulando.

Recebido / Received: 10/05/2025
Aprovado / Approved: 18/06/2025