

CURSOS SOBRE SPINOZA

(Vincennes, 1978-1981)
3ª edição

GILLES DELEUZE

SELEÇÃO E INTRODUÇÃO

**Emanuel Angelo da Rocha
Fragoso**

Hélio Rebello Cardoso Júnior

PREFÁCIO À 3ª EDIÇÃO

Wandeílson Miranda

PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO

Jorge Vasconcellos

PREFÁCIO À 1ª EDIÇÃO

Luiz Manoel Lopes

Coleção
Argentum nostrum

Ed
UECE



GILLES DELEUZE

CURSOS SOBRE

SPINOZA

(VINCENNES, 1978-1981)

3ª EDIÇÃO



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

JOSÉ JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

ERASMO MIESSA RUIZ

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LOURENÇO LEITE
LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR
XESÚS BLANCO-ECHAURI

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES
EDUARDO DIATAHY B. DE MENEZES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA
FRANCISCO JOSÉnio CAMELO PARENTE
GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ
JOSÉ FERREIRA NUNES
LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA
LUCILI GRANGEIRO CORTEZ
LUIZ CRUZ LIMA
MANFREDO RAMOS
MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA
MARCONY SILVA CUNHA
MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE
MARIA SALETE BESSA JORGE
SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

CONSELHO CONSULTIVO DA EdUECE

ANTONIO TORRES MONTENEGRO (UFPE) MARIA DO SOCORRO SILVA ARAGÃO (UFC)
ELIANE P. ZAMITH BRITO (FGV) MARIA LÍRIDA C. DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)
HOMERO SANTIAGO (USP) PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)
IEDA MARIA ALVES (USP) ROMEU GOMES (FIOCRUZ)
MANOEL DOMINGOS NETO (UFF) TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)

Coleção
Argentum nostrum

GILLES DELEUZE

CURSOS SOBRE

SPINOZA

(VINCENNES, 1978-1981)

3ª EDIÇÃO

SELEÇÃO E INTRODUÇÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

HÉLIO REBELLO CARDOSO JÚNIOR

PREFÁCIO À 3ª EDIÇÃO

WANDEÍLSON MIRANDA

PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO

JORGE VASCONCELLOS

PREFÁCIO À 1ª EDIÇÃO

LUIZ MANOEL LOPES

TRADUÇÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCA EVILENE BARBOSA DE CASTRO

HÉLIO REBELLO CARDOSO JÚNIOR

JEFFERSON ALVES DE AQUINO

REVISÃO GERAL (2ª E 3ª EDIÇÃO)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA



FORTALEZA - 2019

Coleção Argentum nostrum

© EDUECE/CMAF
ISBN: 978-85-7826-707-0
3. Edição: Abril de 2019

Publicação da EdUECE EM COEDIÇÃO COM O CMAF/UECE

EDITORA FILIADA À



CAPA /GRAPHICS EDITOR

LEONARDO MOREIRA

EDITORAÇÃO /DESKTOP PUBLISHING

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

CATALOGAÇÃO DA PUBLICAÇÃO NA FONTE

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ/BIBLIOTECA CENTRAL DO CENTRO DE HUMANIDADES
BIBLIOTECÁRIA - MARIA DO SOCORRO SOARES RODRIGUES - CRB-3/1281

B863d Deleuze, Gilles
Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)/Gilles deleuze;
tradução para o português Emanuel Angelo da Rocha Fragoso,
Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e
Jefferson Alves de Aquino. – 3. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2019.

Arquivo PDF

304 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

Tradução: *Les Cours de Gilles Deleuze sur Spinoza - Version Espagnole*

ISBN: 978-85-7826-707-0

1. Spinoza. 2. Vincennes. 3. Imanência. 4. Conhecer. 5. Modos de vida.
I. Título.

CDD: 121

CMAF

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA
Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima
CEP 60.410-690 - Fortaleza - Ceará
Tel.: (85) 3101 2033
cmaf@uece.br


EDUECE

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
Av. Dr. Silas Munguba, n. 1700 - Campus Itaperi
CEP: 60714-903 - Fortaleza - Ceará
Tel./Fax.: (85) 3101 9893
eduece@uece.br

SUMÁRIO

- PREFÁCIO À 3ª EDIÇÃO**, p. 7
- PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO**, p. 15
- PREFÁCIO À 1ª EDIÇÃO**, p. 21
- INTRODUÇÃO**, p. 25
- CURSO DE 24 DE JANEIRO DE 1978**
O AFETO E A IDEIA, p. 33
- CURSO DE 25 DE NOVEMBRO DE 1980**
FILOSOFIA E TEOLOGIA, p. 71
- CURSO DE 02 DE DEZEMBRO DE 1980**
AS VELOCIDADES RELATIVAS DO PENSAMENTO, p. 85
- CURSO DE 09 DE DEZEMBRO DE 1980**
A POTÊNCIA E O DIREITO NATURAL CLÁSSICO, p. 97
- CURSO DE 12 DE DEZEMBRO DE 1980**
O CONATUS, O HOMEM RACIONAL E O HOMEM DEMENTE, p. 119
- CURSO DE 21 DE DEZEMBRO DE 1980**
ONTOLOGIA, p. 133
- CURSO DE 13 DE JANEIRO DE 1981**
CORRESPONDÊNCIA COM BLYENBERGH, p. 143
- CURSO DE 20 DE JANEIRO DE 1981**
ETERNIDADE, INSTANTANEIDADE, DURAÇÃO, p. 157
- CURSO DE 17 DE FEVEREIRO DE 1981**
RELAÇÃO, POTÊNCIA E MODO DO INDIVÍDUO, p. 195
- CURSO DE 10 DE MARÇO DE 1981**
INFINITO ATUAL-ETERNIDADE, p. 215
- CURSO DE 17 DE MARÇO DE 1981**
IMORTALIDADE E ETERNIDADE, p. 247
- CURSO DE 24 DE MARÇO DE 1981**
AS AFECÇÕES DA ESSÊNCIA, p. 289

PREFÁCIO À 3ª EDIÇÃO

 quanto ainda temos a aprender com Spinoza? Esta questão parece ter sido tenaz durante todo o percurso filosófico de Gilles Deleuze, por meio dela elementos centrais de sua filosofia foram elaborados, reordenados, polidos. Deleuze nunca deixou de acreditar nos ensinamentos do mestre holandês e, sempre que pôde, alertou os seus ouvintes e leitores de que estávamos longe (ele se inclui na mesma situação) de compreender verdadeiramente o sentido do pensamento do ermitão de Haia. Manteve ao longo do tempo uma especial atenção por ele, e sempre, como afirma, guardou-o no coração. Estas são palavras e declarações que os leitores de Deleuze com certeza já leram em diversos de seus escritos, porém, o mais importante é reconhecermos até onde seguimos a preciosa indicação do filósofo francês.

Tal indicação nos leva não apenas a conhecer a crise metafísica do final do século XVII, mas também a entender a dobra epocal do presente. O exercício de interpretação de Deleuze não procurou apenas estabelecer o conteúdo histórico-filológico da obra de Spinoza, mas ousou ir ao plano intensivo dos conceitos onde dizer do ser tornou-se novamente possível. A inocência filosófica a favor da vida trouxe a confiança necessária na existência, esse é o voo

de um pensamento que não mais se prende ao horizonte do transcendental ao estilo kantiano. Se isso é ingenuidade, então Spinoza e Deleuze são os mais inocentes dos filósofos, por isso mesmo os mais livres entre os filósofos e somente homens livres (como afirma Spinoza na *Ética*, proposição LXXI) podem ser gratos uns para com os outros. Quando Deleuze em *Lógica da Sensação* diz, lembrando Dostoievski e Sartre por tabela, que não se deve dizer que se Deus não existe então tudo é permitido, para ele é exatamente o contrário, pois é com Deus que tudo é permitido. Tal expressão sintetiza o que talvez lhes seja mais comum filosoficamente: a ausência de medo diante da liberdade. A existência não precisa da justificação moral, nem está encerrada na representação que a filosofia faz dela. Bem sabe Deleuze, reportando-se a Spinoza, que a tarefa da filosofia não reside apenas em conquistar a liberdade, mas também tem de criar a sabedoria para a suportamos. Sim!..., é necessário a coragem para dizer a verdade, porém, a coragem e a verdade são precedidas pela experiência da liberdade.

O pensamento livre, como aquilo que permanece externo à mediocridade do tempo, naturalmente está sujeito à desqualificação, à má interpretação, ao reducionismo e a tornar-se clichê para os preguiçosos de cada época. Deste modo, Spinoza figura como o último escolástico e Deleuze como o *philosophe enragé*, envolvido em todo tipo de atitude radical e revolucionária. O quanto se perde com esse condicionamento, o quanto se deixa no desvão da história da filosofia quando se flerta com tais reduções? Por isso, os *Cursos sobre Spinoza*, aqui traduzidos, têm uma função, não apenas de reencontro com esses filósofos, mas salutífera para o leitor, pois se perceberá que todo o diálogo

Deleuze-Spinoza não é construído simplesmente por uma teoria da vida, não há uma ideia de vida, para ambos “a vida é uma maneira de ser”. Essa atitude, tão antiga quanto nova, nos leva de imediato ao coração da Filosofia, não com o propósito de salvaguardar a tradição, mas de traduzir o que é necessário para o nosso tempo. Não é à toa que, ao abordar o que há de clássico em Spinoza e Deleuze, pode-se cair na esparrela de tomá-los pelo que não são. Há de se reconhecer o trabalho de destruição empreendido por eles, é inegável, porém, não se pode esquecer o fulgurante esforço de criação conceitual. Jamais se poderá ler Spinoza e Deleuze como filósofos do niilismo.

O procedimento deles não é apenas uma forma de questionar, criticar ou limitar a filosofia, é principalmente uma afirmação uníssona de todas as infinitas diferenças do ser, de tudo aquilo que foi objeto de crítica, censura, julgamento e ódio filosófico. Ambos reintroduzem no pensamento a força da fragilidade, a violência da beleza, o poder do riso do homem livre, - o riso ético. Eles reconhecem que não é fácil ser um homem livre, organizar os encontros, aumentar a potência, afectar-se de alegria, exprimir-se de modo a ser cada vez mais afirmativo, mas é por meio dessa prática experimentativa que se eiva o claustro que a consciência reduziu a vida.

É contra a persistência do Mesmo que eles dirigem seus conceitos; contra a ortodoxia religiosa e filosófica, contra a superstição e a perseguição estatal que Spinoza reordena Deus-Mundo-Alma. Contrariando a maré culturalista, o marxismo dogmático, a fenomenologia, a hermenêutica, o idealismo psicanalítico e o sistema estruturalista, Deleuze estabelece o plano de imanência de sua filosofia. Não deixa

de ter certo humor o eco das heresias spinozistas na filosofia de Deleuze, ao se chocarem com a moral e o pensamento de seu tempo. Nisso tudo, na disposição de como conduzem a elaboração das obras, há uma extrema alegria, uma ausência de culpa e um júbilo ao colocar o pensamento em uma nova atmosfera, sem temor do enfrentamento, mas sem procurá-lo, ambos constroem filosofias que entram em dissonância com seus contemporâneos. Esse levante, pode-se dizer anárquico, volta-se contra a sinecura dos filósofos e das filosofias domesticadas e, em seu lugar, Spinoza e Deleuze propõem a ontologia de uma “espécie de mundo muito selvagem”, como afirma Deleuze na aula de 12 de dezembro de 1980. Universo, Caosmos, mundo da imanência, Vida anti-hierárquica, onde a pedra, o racional, o louco, o animal e o homem, do ponto de vista do ser, se equivalem.

Tais ideias nos levam, com certeza, a limites extremos, a estranhas ilhas, a inusitados modos de existir. Porém, não basta saber disso, não é suficiente dizer disso. Para entrar nesse “mundo selvagem” é necessário, como adverte Spinoza (proposição LXVII), a sabedoria do homem livre que não medita sobre a morte mas na vida. O deserto é o que espera ser povoado, por isso a urgência em ensinar a alma a viver e não procurar salvá-la. Aceitar os encontros, entrar nas velocidades e lentidões, adquirir certo ritmo, adquirir certa capacidade de insistência na vida, mas o essencial é não separar a Ética da Ontologia. Tudo está no ser. Já dizia Riobaldo “O sertão está em toda parte...”, e completa, “Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias”. As filosofias de Spinoza e Deleuze não pregam um temor da vida, antes o cuidado

para não afundar no próprio dever da experimentação. Viver não significa construir uma filosofia como exercício para a morte pois, segundo Deleuze, não existe a morte, são os organismos que morrem, não a vida. O mais importante é lancetar da experiência o Negativo, o pesadume, o ressentimento, a vileza, o ódio, o remorso, o lamento universal de que falta ser à vida, mas à vida não falta nada. O Sertão é flor sem carência. Esse mundo selvagem exige o cuidado (*caute*), o conhecimento dos perigos do viver, cabe aos incautos descobrir como encontrar e viver a liberdade. Cautela com os espinhos da rosa, diria Spinoza, esteja à altura do *eventum*, diria Deleuze. Suscitar acontecimentos é o princípio pelo qual se pode acreditar no mundo, apossar-se novamente dele, não apenas, como afirmou Nietzsche, para suportar o inelutável..., mas para amá-lo.

Pode-se dizer que com Spinoza o circuito do pensamento de Deleuze adquire uma outra vibração, pois o encontro de ambos suscita um tipo especial de acontecimento, uma abertura pela qual brilha um tipo de vida que não procura mais ser amada, em vez desse desejo apequenado coloca-se em seu lugar uma potência de amar. Ou seja, não apenas suscitar o acontecimento, mas celebrar o acontecimento. Esta forma de pensar, ver, ouvir e sentir (conceito, percepto e afecto) permite atravessar as travas filosóficas que insistem em condicionar a existência a um tipo específico de representação. Spinoza com certeza trouxe a Deleuze armas conceituais que lhe permitiram ir além do projeto filosófico contemporâneo, esta estreitou-se com a concepção de uma “língua oficial” de um “Estado puro” e um “Estado real”, tornando-se assim parte da ordem e do

controle das almas. É na filosofia spinozista, na filosofia da positividade absoluta do ser, que Deleuze encontra a chave para empreender a transformação ontológica da contemporaneidade. Como bem aventou Michel Hardt, Deleuze foi um dos mais profícuos intérpretes de Spinoza, e pode-se constatar que passados alguns anos após a escrita das obras centrais sobre Spinoza, *Spinoza et le problème de l'expression*, e *Spinoza philosophie pratique*, elas continuam incluídas nas referências dos principais comentadores de Spinoza. Os *Cursos Sobre Spinoza* (Vincennes, 1978-1981) aqui traduzidos ainda são obtiveram o destaque das demais obras, não por estarem aquém das obras publicadas, mas por não estarem disponíveis em publicações no formato tradicional ou em ampla divulgação dentro do Brasil, o que nos leva a afirmar que tal desconhecimento impede um estudo mais consistente do próprio pensamento de Gilles Deleuze, pois a relação Deleuze-Spinoza é uma via de mão dupla. Enquanto os cursos sobre Spinoza (assim como os demais cursos) ministrados não forem detidamente examinados não compreenderemos, como alertou Michel Hardt, toda a fecundidade da interpretação sobre Spinoza empreendida por Deleuze.

Nos *Cursos*, especialmente, pode-se observar a quantidade de *insights*, caminhos apontados, relações, cruzamentos conceituais, toda uma dança do pensamento que se mostra o tempo todo em alegria, em entusiasmo, calor e luminosidade. A oralidade permite o fluxo mais livre do pensamento, e traz à tona contínuos jogos e aproximações às vezes impossíveis no trato da escrita. A oralidade é o verdadeiro lugar da expressão do pensamento e com certeza o leitor que tiver a chance de ler estes cursos perceberá a

escolha por uma tradução mais livre, permitindo que os volteios e retomadas do pensamento se mostrem mais próximos dessa experimentação e dessa liberdade que a filosofia deleuziana sempre procura afirmar. Deste modo, tem-se a chance de percorrer os caminhos que a escrita esconde, ou expulsa em seu processo.

Deleuze chegou a afirmar que Spinoza foi o filósofo que mais dedicou o cuidado e o rigor das normas da filosofia, porém, para ele, mesmo ao final de cada leitura permanecia um hiato, uma ignorância fundamental do conjunto. Essa ignorância fundamental o intrigou constantemente, tanto que num dos cursos ele lembra a passagem onde Goethe também reclamava dessa dificuldade para entender Spinoza. Muitos não entenderam Spinoza, e outros tantos acham que o entenderam. Deleuze procurou dar ênfase a essa questão, não para demonstrar que era um leitor mais arguto que os demais, pelo contrário, seu interesse foi o de tentar colocar Spinoza como um filósofo que produz o movimento. Spinoza é então inapreensível, não reduzível a demarcações conceituais ou interpretativas, “grande vento calmo” que nos arrasta e o melhor, portanto, é deixar-se levar por ele, pois o fundamental é se fazer aceitar pelo “movimento de uma grande vaga”, entrar numa coluna de ar, “chegar entre”, isso significa evitar tornar-se “a origem de um esforço”.


Por meio desta obra, do cuidado dos tradutores e da dedicação do prof. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso a esta nova edição, o leitor terá a possibilidade de conferir o verdadeiro poder de análise e apreciação de um filósofo com a relação a outro. Aulas que não são apenas o estudo exegético e filológico de um pensamento, uma exumação, mas a procura de um diálogo que se revela em cada

passagem apaixonado e completamente dedicado a essa amizade filosófica. Inegavelmente, ao se ler os *Cursos*, ao se “escutar as aulas”, perceberemos o tom sempre intenso, próximo e vívido que Deleuze empresta à filosofia de Spinoza. Um teatro onde Deleuze empresta sua voz a Spinoza e, por meio dele, encontra (para utilizar uma imagem a que ele recorre para explicar o estilo e a *Ética* de Spinoza) as três asas (conceito, percepto e afecto) para criar seu “próprio pássaro de fogo”.

Wandeílson Miranda

INVERNO DE 2019

PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO

 ato de prefaciar nos dá a possibilidade de pensar a partir do já pensado, alargando o sentido da escritura, isto é, escrevendo sobre o já escrito. Não é tarefa fácil. Em tratando-se de livros de filosofia e de filósofos célebres a tarefa torna-se ainda mais árdua, pois, neste caso estamos quase sempre lidando com textos de enorme densidade e grande relevância. E se ainda este texto/livro/obra a ser prefaciada for de um pensador contemporâneo, com sua obra ainda em aberto às interpretações canônicas, esta dificuldade se faz mais acentuada. E mais, se porventura o texto a ser prefaciado tiver como mote as transcrições de intervenções orais de um determinado pensador, este no caso um filósofo contemporâneo, estamos diante de um desafio: como abordá-lo? Este é justamente o caso da obra que o leitor tem em mãos, já em seu segundo prefácio para esta que a 2ª. edição, dos *CURSOS SOBRE SPINOZA* que Gilles Deleuze proferiu entre 1978 e 1981 na Universidade de Vincennes, França.

Assim escrever, apresentar, Gilles Deleuze pode provocar vertigens, já que estamos diante de uma das obras de um dos pensadores mais vertiginosos da segunda metade do século XX, e sem medo de cometermos exageros ou produzirmos panfletos economísticos, uma das mais importantes filosofias de nosso tempo.

Causar vertigens, um pensamento da vertigem. A palavra vertigem que a primeira vista poderia parecer estar mais próximo ao plano da crítica que propriamente do elogio não foi por nós escolhida ao acaso. A vertigem aqui é realmente a vertigem do abismo. A vertigem de estar suspenso para além de todos os fundamentos. A vertigem de procurar pensar na contracorrente dos modelos de verdade ancorados nos supremos valores de universalidade e fim.

Estar sobre o abismo produz vertigens à razão, contudo não enfraquece sua eficácia na mais importante das tarefas da filosofia: a produção de conceitos. Deleuze foi, desde a máquina conceitual que foi o hegelianismo para o pensamento moderno, o maior produtor de noções, ideias e conceitos do pensamento contemporâneo. Nada escapa à sua usina conceitual. Suas criações invadem todos os campos clássicos da filosofia: na ética (os *corpo-sem-órgãos*, as *máquinas desejanças*, a *contra-efetuação*); na política (as *sociedades de controle*, as *máquinas de guerra*, as *linhas de fuga*); na arte (os *cristais do tempo* e as *potências do falso* do cinema; o *figural* da pintura; a *literatura menor*); e a *ontologia do virtual* na metafísica. Não obstante, Deleuze configura seu pensar sistematicamente a despeito deste sistema jamais se fechar, propondo-o isto sim, como um sistema em aberto, heterogêneo: em variações. Um sistema que pode ser lido a partir de quatro noções nodais: ‘diferença’, ‘multiplicidade’, ‘imanência’ e ‘acontecimento’. Um sistema que constrói uma gramática conceitual que reza pela agramaticalidade. Um sistema que produz regras para fugir das boas regras do pensar, buscando com isso o impensado do pensamento. Um sistema que reivindica suas próprias normas para transgredir as normas das formas acadêmicas constituídas. Um sistema que inventa um estilo do filosofar

para fazer valer sua própria filosofia em nova chave, sob novas formas de expressão da escrita da filosofia.

A filosofia deleuziana busca nos contra-sensos e nos paradoxos sua lógica, da mesma maneira que o filósofo busca no a-filosófico os princípios/procedimentos de uma filosofia sem fundamentos. Daí a importância do não-filosófico para o seu pensamento, suas relações como de-fora da filosofia: ‘sair da filosofia pela própria filosofia’; como ele mesmo o disse certa vez. Deixar-se interceder pelo outro do filosófico, seja este outro a literatura, uma certa literatura, que fique claro (a força e a vitalidade da literatura anglo-americana seria um bom exemplo); seja o cinema (as potências de fabulação e desconstrução do modelo de verdade proposto pelo cinema de Orson Welles); seja a pintura re-figurativa de Francis Bacon, que leva às últimas consequências a figuratividade, tornando a reprodutibilidade inviável pictoricamente – como Godard procurou em todo os seus filmes fazer com os clichês cinematográficos; seja a ciência das micro partículas que revigora os paradigmas e instaura a possibilidade de lidarmos com o caos, aproximando-nos do que Deleuze, inspirado em James Joyce, chama de ‘caosmos’.

Podemos dizer que a filosofia de Deleuze é um mosaico de conceitos que se multiplicam em um plano (um plano de imanência) e se definem a partir dos problemas colocados pela urgência do pensar. Dessa maneira, se explicaria o interesse que o pensamento deleuziano desperta nos não filósofos, naqueles que se sentem encantados com os jogos de paradoxos e a beleza das conexões entre a filosofia e a não-filosofia por ele proposta em seus livros. No entanto, é extremamente árido compreender e dar sentido de conjunto

à filosofia de Gilles Deleuze. Por vezes nos perguntamos: é possível? Queremos crer que sim. Todavia, este esforço é deveras pertinente para o pensamento do fim do século XX, que ao revés do que profetizou Michel Foucault em seu texto *THEATRUM PHILOSOPHICUM*, este século não se tornou deleuziano. No entanto, neste nosso tempo (o século XXI), ainda poderemos tornamo-nos deleuzianos.

O que significa tornar-se deleuziano? Com certeza não será procurar seguir seus passos no plano do pensamento, apenas acompanhar a par e passo suas ideias, ou mesmo simplesmente escrever livros e monografias acerca de particularidades de sua filosofia. Ser deleuziano hoje, talvez seja, em especial em um país (o Brasil) que socialmente ainda está na periferia do capitalismo, que ‘fala’ uma língua menor em relação às ditas ‘línguas oficiais’ do pensamento filosófico moderno e contemporâneo (o alemão, o francês e o inglês), justamente, empreender a tarefa de tentar pensar em nome próprio ou em próprio nome. Enfrentar os problemas de ordem filosófico que nos apeteçam, criando para tal um conjunto de conceitos que possa operar esse enfrentamento. Essa talvez seja nossa tarefa. A tarefa da filosofia acadêmica universitária de nosso tempo e lugar: pensar com e, principalmente, para além de Gilles Deleuze. Pensar o devir-revolucionário que é filosofar hoje, no Brasil.


Isso evidentemente sem lhe esquecer o legado, dos livros, dos textos de intervenção, das entrevistas, das aulas e cursos que proferiu ao longo de sua vida filosófica. É preciso da história da filosofia para praticar a filosofia, porém, não podemos ficar reféns desta mesma história: a história da filosofia pode acabar por se tornar despótica. Aprendemos isso com ele, já que todo grande pensador não deixa de ser como tal um grande

professor ao professar paciente e rigorosamente suas ideias. O problema da transmissão está sempre colocado à filosofia. Este livro que o leitor tem em mãos é exemplar nos procedimentos didáticos deleuzianos, especialmente na forma pela qual o filósofo professa suas ideias. Exatamente como ele vai construtivamente constituindo seu pensamento acerca da história da filosofia, aqui no caso a filosofia de Spinoza.

Em Deleuze, a aula ocupa espaço distinto dos procedimentos de pensamento frente a seus livros e textos de intervenção (a entrevista, por exemplo). Nela, a aula, as ideias dos filósofos, seus problemas, sua rede conceitual são traçados para muito mais do que apenas desenhar o retrato do pensador em questão, apesar de fazê-lo magnificamente. Estes, como aqui nestes *Cursos* dedicados ao autor da *Ética*, o que importa é produzir uma forma de acontecimento singular: o acontecimento-aula. Isto sim, a aula para Deleuze era o momento em que um vertiginoso acontecimento se dava. As noções spinozistas de modos, afeto, ideia, *conatus*, potência ganham sentido para além do mero, mais não menos importante, esclarecimento conceitual. Parece que estamos acompanhando o próprio movimento do pensamento de Baruch Spinoza na constituição de sua filosofia. Deleuze parece nos transportar para a nervura do spinozismo em suas lições. E mais que isso, ele parece nos incitar a tentar pensar com o próprio Spinoza. Deleuze tornava suas aulas algo único. Isto é notadamente o que esses CURSOS SOBRE SPINOZA (VINCENNES, 1978 E 1981) aqui nos mostram.

JORGE VASCONCELLOS
 INVERNO DE 2011

PREFÁCIO À 1ª EDIÇÃO

s traduções dos textos de Gilles Deleuze foram primeiramente realizadas no Brasil do que em muitos países da Europa e dos Estados Unidos, para não dizer da Ásia e África. É bom ressaltar este ponto, uma vez que o seu pensamento é dito geofilosofia. Todavia, a tradução dos seus cursos, ministrados sobre SPINOZA em VINCENNES, requer que seja dito muito mais. Nietzsche já dissera, no parágrafo 12 da Terceira Dissertação da GENEALOGIA DA MORAL, que quantos mais afetos possuímos sobre uma coisa, mais próximos estaremos dela e de sua objetividade, sendo um sinal de fortalecimento, do intelecto, possuir cada vez mais olhos diferentes. A razão, diz este pensador, se fortalece quando nos encontramos com a diferença.

Deleuze, por várias vezes, se pronunciou a respeito de Spinoza, inclusive dizendo que o carregava em seu coração. Mas, este pensador frágil, que sofreu injúrias de toda à parte, não teria justamente nos ensinado a ter mais cuidado com a razão? Não teria sido ele, o primeiro, antes de Nietzsche, a pedir explicações diferentes sobre a constituição e funcionamento do corpo humano? A nossa ligação com Spinoza, se dá por motivos históricos; nós, enquanto brasileiros, temos uma relação muito forte com Portugal e Espanha. A família de

Spinoza, sendo constituída por cristãos novos, certamente possui traços afetivos conosco, muitos brasileiros descendentes de portugueses, degredados ou não, trazem traços espinozanos.

Talvez, este frágil pensador seja mais próximo de nós do que todos os outros e, paradoxalmente é demasiadamente desconhecido entre nós, os brasileiros, que estudamos filosofia. Não há temor nenhum em dizer que Spinoza é a diferença na filosofia. Hoje, se dizer espinozano é muito fácil e tranquilo, em idos tempos era se tornar alvo de impropérios e perseguições. Após, trezentos e trinta e dois anos do perecimento do nosso filósofo da imanência, temos novos olhos sobre seu pensamento, que ainda está por ser descoberto.

O vetor Spinoza, o efeito Spinoza, o acontecimento Spinoza, é imanente ao pensamento de Deleuze. Michael Hardt fez duas afirmações importantíssimas sobre a contribuição de Deleuze para as futuras pesquisas filosóficas e, podemos apostar que o pensamento de Spinoza perpassará o futuro do pensamento. As duas afirmações de Hardt indicam que Deleuze nos apresenta uma concepção da negação não-dialética e uma nova teoria constitutiva da prática. A leitura que Hardt faz de Deleuze traz o seguinte percurso filosófico: Bergson, Nietzsche e Spinoza. Não seria prematuro afirmar que o “desenvolvimento” da filosofia moderna e contemporânea, apresenta sempre um começo que remete à leitura de conceitos espinozanos. O mais famoso, para a tradição filosófica, não para Deleuze, é aquele que deriva da afirmação feita, por Spinoza, na CARTA 50 endereçada à Jarig Jelles – *“Omnis determinatio est negatio”*. Deleuze constrói uma concepção de diferença fora da determinação enquanto negação, mais precisamente para fugir da orientação hegeliana que pretendeu refutar o espinozismo dizendo que este não levou a negação até o seu


limite. Deleuze ao pensar a diferença não se apoiará somente em Bergson; se tivermos mais cuidado, veremos que retoma o pensamento de Spinoza, pensando a diferença juntamente com este frágil filósofo e ressaltando o conceito de expressão. A diferença pensada por Deleuze, como a expressão daquilo que difere de si mesmo, é o espinozismo com novos olhos e afetos. A determinação nunca pode ser dada de fora, ser exterior à substância ou ao Ser, para que a determinação apareça num ser indeterminado; se fosse assim, o efeito seria exterior e acidentalidade determinaria o Ser. A necessidade espinozana é a expressão da “substância” diferindo de si mesma, através de atributos e modos: a imanência. A nova teoria constitutiva da prática é a visão ética do mundo pensada por Spinoza; e, nesta concepção, nada é mais democrático do que pensar que “o homem” pode comungar livremente com a natureza, através de seu intelecto. O plano de imanência, em Deleuze, deixa em relevo que o aumento de compreensão, sobre a vida e a natureza, nos encaminha para novas sociabilidades.

A tradução destes textos do curso de Deleuze, sobre Spinoza, é um índice que já estamos vivendo uma nova sociabilidade filosófica. Trata-se de uma nova prática: o encontro com a vida e a natureza através da lente de Spinoza.

LUIZ MANOEL LOPES

INVERNO DE 2009

INTRODUÇÃO

ostaríamos inicialmente de registrar nosso agradecimento ao Prof. Ernesto Hernández, da cidade de Santiago de Cali, Colômbia, responsável pelas excelentes traduções dos cursos para o espanhol expostas na WEB DELEUZE, a gentil autorização para traduzirmos os cursos para o Português.

Entretanto, este trabalho ainda é um devir. É um vir a ser em dois sentidos: no sentido de que as próprias transcrições dos cursos proferidos por Deleuze ainda estão por serem postos na WEB Deleuze; e, é um devir no sentido de que o nosso trabalho é uma pequena parcela dos cursos.

Traduzimos apenas os cursos proferidos em VINCENNES, sobre Spinoza, no período de 24 de janeiro de 1978 a 24 de março de 1981 e que foram traduzidos para o espanhol. Tal seleção, ainda que modesta, cumpre parte de nosso objetivo de divulgação da leitura deleuziana de Spinoza, bem como do próprio pensamento de Deleuze, a um número cada vez mais crescente de estudiosos de Deleuze e de Spinoza.

Os cursos de Deleuze têm características peculiares, não só por serem transcrições de fitas cassetes gravadas no decorrer das aulas, mas também pelo estilo coloquial próprio de uma sala de aula. Em nossa tradução, através de um cotejo sistemático com as transcrições em francês, procuramos

conservar o estilo coloquial original o máximo possível, a despeito dos prejuízos que possamos ter causado na adequação do texto à língua portuguesa. Tal fato ocasionou em alguns momentos a necessidade de sacrificarmos o vocabulário e a sintaxe própria da língua portuguesa, ocasionando algumas construções frasais pouco usuais em português, mas bastante usuais em francês. Entretanto, ainda que poucos usuais, tais construções não comprometeram o sentido do texto original, bem como seu entendimento em português; ou seja, sempre que tínhamos que optar entre o estilo coloquial original e o estilo coloquial próprio da língua portuguesa, optamos pela tradução o mais literal possível da primeira. Além disto, mantivemos as intervenções dos alunos ocorridas ao longo das aulas (algumas jocosas), as interrupções decorrentes do processo de gravação (término da fita, parada da fita para mudar o lado, etc.), as descrições, por parte da responsável pelas gravações das fitas, das expressões faciais ou corporais, assumidas por Deleuze para enfatizar determinadas afirmações, bem como as expressões próprias do francês utilizadas por Deleuze (interjeições, etc.), conforme assinaladas nas transcrições, com o intuito de passar ao leitor a imagem mais próxima possível de Deleuze atuando na sala de aula.

Utilizamos notas somente quando o entendimento do texto poderia ficar comprometido, pois procuramos evitar sempre a quebra de ritmo na leitura. Ademais, o estilo próprio de Deleuze é extremamente claro e bastante didático, ocasionando poucas ocasiões de acrescentarmos notas explicativas.

No que se refere à pontuação, por serem os textos dos cursos transcrições de fitas, sentimo-nos muito à vontade para buscar uma adequação à língua portuguesa. Onde, a alteração

substancial tanto na pontuação utilizada na transcrição, quanto na utilizada pela tradução espanhola.

Por fim, quanto à divisão por parágrafos, ou à paragrafação, procuramos no mais das vezes, observar aquela utilizada nas traduções para o espanhol, exceto nos parágrafos da transcrição francesa com título, que inserimos em nossa tradução.

DELEUZE E SPINOZA

Deleuze traça um retrato de Spinoza em que sobressai um tom de afeto e de admiração. Estampada na vida de Spinoza estaria a “solidão do filósofo”¹, que não é necessariamente o isolamento ascético e nem mesmo o recolhimento da contemplação, características com que usualmente nos comparamos em caricaturar a vida de um filósofo.

A solidão do filósofo advém da impossibilidade de sua integração nos meios em que vive, mesmo que ele tenha escolhido viver neste ou naquele ambiente mais favorável à atividade filosófica. Tal era a solidão de Spinoza que, com certeza, procurou os meios democráticos holandeses, em fuga da opressão do gueto e da ortodoxia judaica. No entanto, essa pousada junto aos liberais não quer dizer que sua filosofia se identificasse ou desposasse algum fim político ou do Estado, pois, como assevera Deleuze, “o filósofo pode habitar diversos Estados, frequentar diversos meios, mas como um eremita, uma sombra, viajante, inquilino de quartos mobiliados”².

Essa caracterização da vida de Spinoza serve, inclusive, para um contraste com Leibniz, filósofo também estudado e

¹ DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris, Minuit, 1981, p. 10.

² Ibid., p. 11.

apreciado por Deleuze. De fato, ambos estariam muito próximos quanto aos princípios ontológicos que norteiam seus pensamentos, muito embora, em dois textos, Leibniz tenha declarado seu desacordo com Spinoza³.

A divergência parece dever-se muito mais ao estilo de vida de ambos que à potência de seus pensamentos. Leibniz, sendo um filósofo da corte, teria ocultado um encontro com Spinoza a fim de resguardar-se do comprometimento político com um pensador associado aos republicanos holandeses e combatido por representantes de diversas correntes filosóficas vigentes em seu tempo. Entre um filósofo da corte e um filósofo viandante, mundanos em sentidos diferentes, tinha de haver um estranhamento, apesar de sua proximidade como criadores da filosofia.

Spinoza é muito mais um operário ou artesão da filosofia. A sua maneira de viver, incluindo o ofício de confeccionar lentes, nos mostra Deleuze, está plenamente de acordo com seu pensamento filosófico. Na vida de Spinoza já encontramos razão suficiente para valorizar seu pensamento, visto podermos dizer que há, nos conceitos que propõe, um estilo de vida propriamente spinozista. Spinoza teria criado uma zona de vizinhança, um elo imanente entre sua criação conceitual e sua maneira de viver. Esse acontecimento não é irrelevante em termos da filosofia, uma vez que o senso comum apregoa que o pensamento sofreria de uma deficiência com relação à vida. Muitas vezes, vemos o pensamento acuado com relação à vida, a ela inadaptado, segregado em sua altivez ou ressentido em sua afetação.

³ Conforme DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968, p. 66-69.

É curioso, contudo, notar que há um desacordo ou uma relação inversamente proporcional entre a fidelidade da vida de um filósofo ao seu pensamento e a memória que lhe reserva a história da filosofia.

Spinoza foi um desses filósofos que a história da filosofia classificou de maneira vaga e mesmo com certa negligência. O seu pensamento foi induzido a participar de um caráter dúbio, malgrado, que em geral se utiliza para escrever por sobre um pensamento uma história que lhe é estranha. Spinoza ficou assim dividido entre o herdeiro da filosofia medieval e o cartesianismo que não pudera levar a cabo. Se, por um lado, procurara escapar à herança medieval por meio de categorias cartesianas, por outro lado, continuara a carregar o fardo escolástico, justamente porque não conseguira consumir um cartesianismo que lhe estaria latente.

Este seria o veredicto mais recorrente a respeito do pensamento spinozista, caracterizando-o como um capítulo da história da filosofia.

Deleuze vê aí justamente a oportunidade de liberar as forças de um pensamento, conquistando um aliado, pois, ao invés de ficar cindido entre a tradição escolástica e a modernidade cartesiana, Spinoza teria se servido “do cartesianismo como um meio não de suprimir, mas de depurar toda a escolástica, o pensamento judeu e renascentista, para deles extrair algo profundamente novo que pertence tão somente a Spinoza”⁴.

Tal inovação estende-se igualmente à questão teológica, pois Deus, em sua filosofia, é definido como um verdadeiro conceito ou, se quisermos considerá-lo um princípio em sua filosofia, que seja um princípio ou potência de criação conceitual.

⁴ DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique. Op. cit.*, p. 16.

Encetando esta trilha, Deleuze constata que o Deus de Spinoza, em consonância com a novidade presente em sua criação filosófica, não o amarra, que o deixa livre para pensar, pois não é um Deus da transcendência. Com efeito, Deleuze tem mais reservas quanto às filosofias que, tendo banido o princípio teológico do sistema de pensamento, continuaram a pressupor algum tipo de transcendência. Ao contrário, Spinoza procura criar a ideia de um Deus imanente a suas criaturas ou à Natureza, como princípio ontológico em sua filosofia.

Deste modo, Spinoza tem muito a ensinar a uma filosofia que não é sua – por causa e não apesar de seu Deus – como é possível construir a imanência do pensamento. Era necessário definir Deus a fim de que aprendêssemos a conquistar a imanência para o pensamento.

O tratamento dispensado por Deleuze a Spinoza renova as disposições do primeiro com relação à história da filosofia. Deleuze não só extrai de seu pensamento um Spinoza do “anti-cartesianismo” e o põe no lugar de um cartesiano mal sucedido, como também o saúda por estender seus benefícios além de seu tempo, pois “o reparo que Hegel fará a Spinoza, de ter ignorado o negativo e sua força, acaba por ser a glória e a inocência de Spinoza, a sua própria descoberta”⁵.

Spinoza ignora o trabalho do negativo e inventa a afirmação da imanência. Em vista disso, não hesita em afirmar Deleuze, Spinoza é o “príncipe dos filósofos. Talvez o único a não firmar nenhum compromisso com a transcendência”⁶, isto porque ele “pensou o ‘melhor’ plano de imanência, isto é, o

⁵ DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique*. Op. cit., p. 22.

⁶ DELEUZE & GUATTARI. *QU’EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE*. Paris: Minuit, 1991, p. 49.

mais puro, o que não se dá ao transcendente..., o que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções equivocadas...”⁷.

Um dos principais elos da afirmação da cláusula ontológica da imanência é a uma teoria espinosista das ideias.

A conexão entre a teoria das ideias e a ontologia, no pensamento de Spinoza, parece, à primeira vista, um tanto embaraçosa, pois, à filosofia contemporânea, soa anacrônica a ideia de que preocupações epistemológicas tenham de se haver com questões ontológicas; estranhamento este ainda agravado pelo fato destas questões envolverem ‘um’ Deus.

Deleuze convida-nos, em suas aulas dedicadas a Spinoza, a que nos deixemos afetar por essa lição sobre o conhecimento, não como se ela fosse bibelô de antiquário, mas porque seu apelo atinge o coração da filosofia contemporânea e, portanto, a nossa maneira de pensar e de viver.

Sendo assim, permitimo-nos afirmar, numa visada abrangente, que o ponto de destaque na teoria do conhecimento baseada num pensamento da imanência é sua ressonância prática, onde veremos articular-se o trinômio construir a imanência/ conhecer/experimentar modos de vida.

É esse o elemento-chave das aulas que Deleuze dedicou a Spinoza.

LONDRINA, INVERNO DE 2002

FORTALEZA, INVERNO DE 2009

⁷ Ibid., p. 59.

CURSO DE 24 DE JANEIRO DE 1978

O AFETO E A IDEIA

Hoje faremos uma pausa em nosso trabalho sobre a variação contínua, e voltaremos provisoriamente, por uma sessão, à História da Filosofia, sobre um ponto muito preciso. É como um corte, pedido por alguns de vocês. Esse ponto muito preciso concerne a isto: o que é uma Ideia e o que é um Afeto em Spinoza? Ideia e Afeto em Spinoza. No decorrer de março, a pedido de alguns de vocês, também faremos um corte sobre o problema da síntese, e o problema do tempo em Kant.

Experimento um curioso efeito ao voltar à história. Quisera que vocês tomassem este corte da História da Filosofia como uma história literal. Apesar de tudo, um filósofo não é somente alguém que inventa noções, talvez ele também invente maneiras de perceber. Procedo quase enumerativamente. Começo, sobretudo, por observações terminológicas. Suponho que a sala está relativamente misturada. Eu creio que, de todos os filósofos que a História da Filosofia nos fala, Spinoza está numa situação muito excepcional: a maneira pela qual ele toca aqueles que entram em seus livros não tem equivalente.

Pouco importa que o tenham lido ou não, eu conto uma história. Eu começo pelas advertências terminológicas. No livro principal de Spinoza, que se chama *Ética*, escrito em latim, encontram-se duas palavras: *affectio* e *affectus*. Alguns tradutores

muito estranhamente as traduzem da mesma maneira. O que é uma catástrofe. Traduzem os dois termos *affectio* e *affectus* por **afecção**. Eu digo que é uma catástrofe, porque, quando um filósofo emprega duas palavras é que, por princípio, tem uma razão; ainda mais quando o francês nos dá facilmente as duas palavras que correspondem rigorosamente a *affectio* e *affectus* , que são: afecção para *affectio* e afeto para *affectus* . Alguns tradutores traduzem *affectio* por afecção e *affectus* por sentimento; é melhor do que traduzi-las com a mesma palavra, mas eu não vejo a necessidade de recorrer à palavra **sentimento** quando o francês dispõe da palavra **afeto**^{NT}.

Então, quando emprego a palavra **afeto** isso remete ao *affectus* de Spinoza; quando digo a palavra **afecção**, esta remete a *affectio* .

A IDEIA, MODO DE PENSAMENTO REPRESENTATIVO

Primeiro ponto: o que é uma ideia? O que é uma ideia para compreender até mesmo as proposições mais simples de Spinoza? Sobre este ponto Spinoza não é original; ele toma a palavra ideia no sentido em que todo mundo sempre a tomou. O que chamamos ideia, no sentido em que todo mundo sempre a tomou na História da Filosofia, é um modo de pensamento que representa alguma coisa. Um modo de pensamento representativo. Por exemplo, a ideia do triângulo é o modo de pensamento que representa o triângulo. Sempre do ponto de vista da terminologia, é muito útil saber que desde a Idade Média este aspecto da ideia é denominado “realidade objetiva”. Em um texto do século XVII ou anterior, quando vocês encontram a realidade objetiva da ideia, quer dizer sempre: a ideia considerada como representação de alguma

^{NT} Em português também temos as duas palavras: **afecção** (*affectio*) e **afeto** (*affectus*).

coisa. A ideia, enquanto representa alguma coisa, é dita ter uma realidade objetiva. Esta realidade objetiva é a relação da ideia com o objeto que ela representa.

O AFETO, MODO DE PENSAMENTO NÃO-REPRESENTATIVO

Então, parte-se de uma coisa muito simples: a ideia é um modo de pensar definido por seu caráter representativo. O que já nos dá um primeiro ponto de partida para distinguir ideia e afeto (*affectus*), porque chama-se afeto a todo modo de pensamento que não representa nada. O que significa isto? Tomemos ao acaso, não importando que se chame afeto ou sentimento: uma esperança por exemplo, uma angústia, um amor, o que não é representativo. Nisto há bem uma ideia da coisa amada, há bem uma ideia de alguma coisa prometida, mas a esperança enquanto tal ou o amor enquanto tal não representam nada, estritamente nada.

Todo modo de pensamento enquanto não representativo será denominado afeto. Uma volição, uma vontade, implica, a rigor, que eu quero alguma coisa; o que eu quero, é objeto da representação, o que eu quero está dado em uma ideia, mas o fato de eu querer não é uma ideia, mas um afeto, porque é um modo de pensamento não representativo. Funciona, não é complicado.

Conclui-se imediatamente pelo primado da ideia sobre o afeto, o que é comum a todo o século XVII; ainda não entramos no que é próprio de Spinoza. Há um primado da ideia sobre o afeto por uma razão muito simples: é que para se amar é necessário se ter uma ideia, por mais confusa que seja, por mais indeterminada que seja, daquilo que se ama.

Para querer é necessário se ter uma ideia, por mais confusa, por mais indeterminada que ela seja, do que se quer. Mesmo quando dizemos “eu não sei o que sinto”, há uma representação, igualmente confusa, do objeto. Há uma ideia, se

bem que confusa. Há, pois, um primado cronológico e lógico da ideia sobre o afeto; isto é, dos modos representativos do pensamento sobre os modos não representativos. Seria um contrassenso, inteiramente desastroso, o leitor transformar este primado lógico em redução. Que o afeto pressupõe a ideia, isto, sobretudo, não quer dizer que ele se reduz à ideia ou a uma combinação de ideias. Nós devemos partir disto, que ideia e afeto são duas espécies de modos de pensamento que diferem em natureza, irreduzíveis um ao outro; contudo, simplesmente envolvidos em tal relação, que o afeto pressupõe uma ideia, por mais confusa que ela seja. Este é o primeiro ponto.

REALIDADE OBJETIVA - REALIDADE FORMAL

Segunda maneira, menos superficial, de apresentar a relação ideia-afeto. Vocês recordam que nós partimos de um caráter de fato absolutamente simples da ideia. A ideia é um pensamento enquanto é representativa, é um modo de pensamento enquanto é representativa, e, neste sentido, se falará da realidade objetiva de uma ideia. Uma ideia não tem somente uma realidade objetiva; segundo a terminologia consagrada ela tem também uma realidade formal. O que é a realidade formal da ideia, uma vez dito que a realidade objetiva é a realidade da ideia enquanto ela representa alguma coisa? A realidade formal da ideia, diríamos, é, – agora isso se torna muito mais complicado e imediatamente mais interessante –, é a realidade da ideia enquanto ela é em si mesma alguma coisa.

A realidade objetiva da ideia de triângulo é a ideia de triângulo enquanto representando a coisa triângulo; mas, a ideia de triângulo, em si mesma, é alguma coisa; por outro lado, enquanto ela é alguma coisa, eu posso formar uma ideia desta coisa, eu posso sempre formar a ideia da ideia. Eu diria, então,

que não somente toda ideia é ideia de alguma coisa – dizer que toda ideia é ideia de alguma coisa, é dizer que toda ideia tem uma realidade objetiva, que ela representa alguma coisa –, mas eu também diria que a ideia tem uma realidade formal, visto que ela é em si mesma, alguma coisa enquanto ideia.

O que queremos dizer, com realidade formal da ideia? Não podemos aprofundar muito neste nível, será preciso deixar isso de lado. Basta acrescentar que esta realidade formal da ideia vai ser o que Spinoza denomina muito frequentemente, certo grau de realidade ou de perfeição que a ideia tem enquanto tal. Cada ideia tem, enquanto tal, certo grau de realidade ou de perfeição. Sem dúvida, este grau de realidade ou de perfeição está ligado ao objeto que ela representa, mas não se confunde com ele: a realidade formal da ideia, ou seja, a coisa de que ela é a ideia ou o grau de realidade ou de perfeição que ela possui em si, é seu caráter intrínseco. A realidade objetiva da ideia, ou seja, a relação da ideia com o objeto que ela representa, é seu caráter extrínseco; pode ser que o caráter extrínseco e o caráter intrínseco da ideia estejam fundamentalmente ligados, mas não são a mesma coisa. A ideia de Deus e a ideia de ra têm uma realidade objetiva diferente, ou seja, elas não representam a mesma coisa; mas, ao mesmo tempo, elas não têm a mesma realidade intrínseca, elas não têm a mesma realidade formal; isto é, uma – vocês o sentem bem – tem um grau de realidade infinitamente maior do que a outra. A ideia de Deus tem uma realidade formal, um grau de realidade ou de perfeição intrínseca, infinitamente maior do que a ideia de ra, que é a ideia de uma coisa finita.

Se vocês compreenderam isto, vocês compreenderam quase tudo. Há então uma realidade formal da ideia, isto é, que a ideia é alguma coisa em si mesma; esta realidade formal é seu

caráter intrínseco e é o grau de realidade ou de perfeição que ela envolve em si mesma.

O AFETO, VARIAÇÃO CONTÍNUA DA FORÇA DE EXISTIR OU DA POTÊNCIA DE AGIR

Até agora, quando eu definia a ideia por sua realidade objetiva ou por seu caráter representativo, eu opunha imediatamente a ideia ao afeto, dizendo que o afeto é precisamente um modo de pensamento que não tem caráter representativo. Agora acabo de definir a ideia assim: toda ideia é alguma coisa, não somente é ideia de alguma coisa, mas também é alguma coisa; isto é, tem um grau de realidade ou de perfeição que lhe é próprio. É necessário então que, neste segundo nível, eu descubra uma diferença fundamental entre ideia e afeto. O que acontece concretamente na vida? Acontecem duas coisas – neste ponto, é curioso que Spinoza utilize um método geométrico; vocês sabem que a *Ética* se apresenta sob a forma de proposições, demonstrações, etc. –, e, ao mesmo tempo, quanto mais é matemático, mais é extraordinariamente concreto.

Tudo que eu digo e todos esses comentários sobre ideia e afeto remetem aos Livros II e III da *Ética*. Nestes Livros, ele faz uma espécie de retrato geométrico de nossa vida, que, parece-me, é muito, muito convincente. Esse retrato geométrico consiste em dizer-nos, grosso modo, que nossas ideias sucedem-se constantemente: uma ideia persegue a outra, uma ideia substitui a outra, por exemplo como o instante. Uma percepção é um certo tipo de ideia, nós veremos por que mais adiante. Até o momento eu tinha a cabeça virada para lá, eu via o canto da sala, eu viro –, é uma outra ideia; eu caminho por uma rua onde eu conheço as pessoas, eu digo: “bom dia Pedro”; e depois eu volto-me e digo: “bom dia Paulo”.

Ou então são as coisas que mudam: eu observo o sol, e o sol pouco a pouco desaparece e eu encontro-me na noite; são então, uma série de sucessões, de coexistências de ideias, sucessões de ideias. Mas, o que acontece além disso? Nossa vida cotidiana não é feita somente de ideias que se sucedem. Spinoza emprega o termo “*automaton*”; nós somos, diz ele, os autômatos espirituais; isto quer dizer que são mais as ideias que se afirmam em nós do que nós que temos as ideias. O que acontece também, à parte desta sucessão de ideias? Há outra coisa, a saber: alguma coisa em mim não cessa de variar. Há um regime da variação que não é a mesma coisa que a sucessão das ideias em si-mesmas. “Variações”, isto deve servir-nos para o que queremos fazer; o chato é que ele não emprega a palavra... O que é esta variação? Eu retomo meu exemplo: eu cruzo na rua com Pedro que me é muito antipático, e depois que eu o ultrapasso, digo “bom dia Pedro”, se bem que eu tenho medo; e depois eu vejo de repente, Paulo, que me é muito encantador, e eu digo “bom dia Paulo”, tranquilizado, contente. Bem. O que está acontecendo? Por um lado, sucessão de duas ideias, a ideia de Pedro e a ideia de Paulo; mas há outra coisa: operou em mim, também, uma variação – aqui, as palavras de Spinoza são muito precisas; eu as cito: (variação) de minha força de existir, ou outra palavra que ele emprega como sinônimo: *vis existendi*, a força de existir ou *potentia agendi*, a potência de agir; e estas variações são perpétuas. Eu diria que para Spinoza há variação contínua – e existir quer dizer isto – da força de existir ou da potência de agir.

Como isto se encaixa com meu exemplo estúpido, mas que é de Spinoza, “bom dia Pedro”, “bom dia Paulo”? Quando vejo a Pedro que me desagrada, uma ideia, a ideia de Pedro me é dada; quando vejo a Paulo que me agrada, a ideia de Paulo me é dada. Cada uma dessas ideias em relação a mim tem um certo

grau de realidade ou de perfeição. Eu diria que a ideia de Paulo, em relação a mim, tem mais perfeição intrínseca que a ideia de Pedro, posto que a ideia de Paulo me alegra e a ideia de Pedro me entristece. Quando a ideia de Paulo sucede à ideia de Pedro, convém dizer que minha força de existir ou minha potência de agir é aumentada ou favorecida; quando, ao contrário, é o inverso, quando depois de ter visto alguém que me torna alegre, eu vejo alguém que me torna triste, eu digo que minha potência de agir é inibida ou impedida. Neste nível, não sabemos mais se estamos ainda nas observações terminológicas ou se já estamos em alguma coisa muito mais concreta.

Eu diria então que à medida que as ideias se sucedem em nós, cada uma tendo seu grau de perfeição, seu grau de realidade ou de perfeição intrínseca, esse que tem essas ideias, eu, eu continuo passando de um grau de perfeição a outro. Em outros termos, há uma variação contínua sob a forma aumento-diminuição-aumento-diminuição da potência de agir ou da força de existir de acordo com as ideias que se tem. Através deste exercício penoso, sintam como aflora a beleza. Já não é mal esta representação da existência, realmente é a existência na rua – é necessário imaginar Spinoza passeando –, e ele vive a existência realmente como esta espécie de variação contínua: à medida que uma ideia substitui à outra, eu não cesso de passar de um grau de perfeição a outro, mesmo minúsculo; e é esta espécie de linha melódica da variação contínua que vai definir o afeto (*affectus*), ao mesmo tempo, em sua correlação com as ideias e sua diferença de natureza com as ideias. Nós nos damos conta desta diferença de natureza e desta correlação. Vocês dirão se isto lhes convém ou não. Todos nós temos uma definição muito sólida do *affectus*; o *affectus* em Spinoza é a variação (ele fala pela minha boca;

não o disse porque morreu demasiado jovem...), é a variação contínua da força de existir, enquanto esta variação é determinada pelas ideias que se tem.

Então, em um texto muito importante no final do Livro III, que tem por título, **Definição Geral dos *affectus***, Spinoza nos diz: “sobretudo não creio que o *affectus*, tal como o conceito, depende de uma comparação de ideias”. Ele quer dizer que a ideia (por mais que seja primeira em relação ao afeto) e o afeto são duas coisas que diferem em natureza. O afeto não se reduz a uma comparação intelectual das ideias; o afeto está constituído pela transição vivida ou pela passagem vivida de um grau de perfeição a outro, enquanto esta passagem é determinada pelas ideias. Mas em si mesmo, ele não consiste em uma ideia, ele constitui o afeto.

Quando eu passo da ideia de Pedro à ideia de Paulo, eu digo que minha potência de agir é aumentada; quando passo da ideia de Paulo à ideia de Pedro, eu digo que minha potência de agir é diminuída. O que significa que quando vejo a Pedro, eu sou afetado de tristeza; quando vejo a Paulo eu sou afetado de alegria. E, sobre esta linha melódica da variação contínua constituída pelo afeto, Spinoza vai assinalar dois pólos: alegria-tristeza, que serão para ele as paixões fundamentais. A tristeza será toda paixão, qualquer paixão, que envolva uma diminuição de minha potência de agir; e a alegria será toda paixão que envolva um aumento de minha potência de agir. Estas paixões fundamentais permitirão a Spinoza abordar, por exemplo, um problema moral e político fundamental, que será sua maneira de formular o problema político: como acontece das pessoas que têm o poder, não importando em qual domínio, terem necessidade de afetar-nos de uma forma triste? As paixões tristes como necessárias. Inspirar as paixões tristes é necessário

ao exercício do poder. E Spinoza diz, no *Tratado Teológico-Político*, que é este o laço profundo entre o déspota e o sacerdote, eles têm necessidade da tristeza de seus sujeitos. Aqui, vocês compreendem bem que ele não considera a tristeza num sentido vago, ele considera a tristeza no sentido rigoroso que ele soube dar-lhe: a tristeza é o afeto enquanto envolve a diminuição da potência de agir.

Quando eu dizia, em minha primeira diferença ideia-afeto, (que a ideia é o modo de pensar que representa algo), que o afeto é o modo de pensar que não representa nada, eu diria, em termos técnicos, que isto não é mais do que uma simples definição nominal, ou, se vocês preferem, exterior, extrínseca.

A segunda, quando eu digo por um lado, que a ideia é o que tem em si uma realidade intrínseca, e o afeto é a variação contínua ou a passagem de um grau de realidade a outro ou de um grau de perfeição a outro, nós já não estamos mais no domínio das definições ditas nominais, nós já temos aí uma definição real, chamando definição real à definição que mostra, ao mesmo tempo que define a coisa, a possibilidade desta coisa.

O importante é que vocês vejam como, segundo Spinoza, nós somos fabricados como autômatos espirituais. Enquanto autômatos espirituais há ideias que se sucedem em nós todo o tempo. Seguindo esta sucessão de ideias, nossa potência de agir ou nossa força de existir é aumentada ou diminuída de uma maneira contínua, sobre uma linha contínua; e isto é o que nós chamamos afeto, o que nós chamamos existir.

O *affectus* é então a variação contínua da força de existir de alguém, enquanto esta variação é determinada pelas ideias que ele tem.

Mas, uma vez mais, “determinada” não quer dizer que a variação se reduz às ideias que ele tem, posto que a ideia que eu tenho só dá conta de sua consequência; a saber, que ela aumenta minha potência de agir ou ao contrário, a diminui em relação à ideia que tinha até um instante. E, não se trata de uma comparação, trata-se de uma espécie de resvalo, de queda ou de elevação da potência de agir.

Nem problema, nem pergunta?

AS TRÊS ESPÉCIES DE IDEIAS: AFECÇÕES, NOÇÕES, ESSÊNCIAS

Para Spinoza há três tipos de ideias. Por agora, nós não falaremos mais do *affectus*, do afeto, visto que, com efeito, o afeto é determinado pelas ideias que temos; mas, ele não se reduz às ideias que temos, ele é determinado pelas ideias que temos; então, o essencial é ver um pouco quais são as ideias que determinam os afetos, lembrando-nos sempre que o afeto não se reduz às ideias que temos, ele é absolutamente irreduzível. O afeto é de outra ordem.

As três espécies de ideias que Spinoza distingue, são as ideias afecções (*affectio*); nós vamos ver que o *affectio*, contrariamente ao *affectus*, é um certo tipo de ideia. Estariam, então, em primeiro as ideias *affectio*; em segundo lugar, chegamos também a ter as ideias que Spinoza chama noções; e, em terceiro lugar, para um pequeno número dentre nós (porque é muito difícil), chegamos a ter as ideias essências. Eis pois, antes de tudo, os três tipos de ideias.

A AFECÇÃO, MODO DE PENSAR INADEQUADO QUE REPRESENTA UMA AFECÇÃO DO CORPO

O que é uma afecção (*affectio*)? Eu vejo literalmente seus olhos fecharem-se... Tudo isso é muito curioso.

À primeira vista, e devemos nos ater ao texto de Spinoza, isso não tem nada a ver com uma ideia; mas, também não tem nada a ver com um afeto. Nós determinamos o *affectus* como a variação da potência de agir. E uma afecção (*affectio*), o que é? Numa primeira determinação, uma afecção é: o estado de um corpo enquanto sofre a ação de um outro corpo. O que significa isto? “Eu sinto o sol sobre mim”, ou então, “um raio de sol pousou sobre você”; é uma afecção de seu corpo. O que é uma afecção de seu corpo? Não o sol, mas a ação do sol ou o efeito do sol sobre você. Em outros termos, é um efeito, ou a ação que um corpo produz sobre um outro; uma vez dito que Spinoza, por razões de sua física, não crê em uma ação à distância, a ação implicará sempre em um contato, a afecção será uma mistura de corpos. A *affectio* é uma mistura de dois corpos, um corpo que é dito agir sobre o outro, e o outro que vai acolher a marca do primeiro. Toda mistura de corpos será chamada afecção.

Spinoza conclui que a *affectio*, estando definida como uma mistura de corpos, indica a natureza do corpo modificado, a natureza do corpo desejado ou afetado; a afecção indica a natureza do corpo afetado muito mais do que a natureza do corpo afetante. Ele analisa seu célebre exemplo “eu vejo o sol como um disco achatado situado a trezentos pés”. Isso é uma *affectio* ou, ao menos, é a percepção de uma *affectio*. É claro que minha percepção do sol indica muito mais a constituição de meu corpo, a maneira como meu corpo está constituído, do que a maneira como o sol está constituído. Eu percebo o sol assim em virtude do estado de minhas percepções visuais. Uma mosca perceberá o sol de outra maneira.

Para guardar o rigor de sua terminologia, Spinoza dirá que a *affectio* indica a natureza do corpo modificado melhor do que a natureza do corpo modificante, envolvendo a natureza do

corpo modificante. Eu diria que a primeira espécie de ideias para Spinoza é todo modo de pensamento que represente uma afecção do corpo... Isto é, a mistura de um corpo com um outro corpo; ou melhor, a marca de um outro corpo sobre o meu corpo será denominada ideia de afecção. É nesse sentido que nós podemos dizer o que é uma ideia-afecção, que é o primeiro tipo de ideias. E este primeiro tipo de ideias corresponde ao que Spinoza chama o primeiro gênero de conhecimento. É o mais baixo.

Por que é o mais baixo? É de si mesmo ser o mais baixo, porque essas ideias de afecção conhecem as coisas por seus efeitos: eu sinto a afecção do sol sobre mim, a marca do sol sobre mim. É o efeito do sol sobre meu corpo. Mas das causas, a saber, o que é o meu corpo, o que é o corpo do sol e a relação entre estes dois corpos de tal maneira que um produza sobre o outro tal efeito melhor do que em outra coisa, eu não sei absolutamente nada. Tomemos um outro exemplo: “o sol faz fundir a cera e endurecer a argila”. Não se trata de outra coisa. São as ideias de *affectio*. Eu vejo a cera que se liquefaz, e depois, ao lado, eu vejo a argila que endurece; é uma afecção da cera e uma afecção da argila, e eu tenho uma ideia destas afecções, eu percebo os efeitos. Em virtude de qual constituição corporal a argila se endurece sob a ação do sol? Enquanto eu permaneço na percepção da afecção, eu não sei nada. Diremos que as ideias-afecções são as representações de efeitos sem as suas causas; isto é precisamente o que Spinoza chama de ideias inadequadas. As ideias de mistura separadas das causas da mistura.

E, com efeito, compreendemos muito bem que nós, ao nível das ideias-afecções, tenhamos somente ideias inadequadas e confusas; pois, na ordem da vida, o que são as ideias-afecções?

E sem dúvida, infelizmente, muitos dentre nós que não filosofam o suficiente, vivem assim.

Uma vez, somente uma vez, Spinoza emprega uma palavra latina que é muito estranha, mas muito importante, que é *occursus*. Literalmente é “encontro”. Enquanto eu tenho ideias-afecções, eu vivo ao acaso dos encontros: eu caminho na rua, eu vejo a Pedro que não me agrada, em função da constituição de seu corpo e de sua alma e da constituição de meu corpo e de minha alma. Alguém que me desagrade, em corpo e alma, o que quer dizer isto? Eu gostaria de compreender por que Spinoza tem uma tão forte reputação de materialista, enquanto não cessava de falar de espírito e de alma, uma reputação de ateu enquanto não cessava de falar de Deus; é muito curioso. Nós vemos bem porque as pessoas dizem que ele pertence ao materialismo puro. Quando eu digo: “isto não me agrada”, significa, ao pé da letra, que o efeito de seu corpo sobre o meu, o efeito de sua alma sobre a minha, me afeta desagradavelmente; são as misturas de corpos ou as misturas de almas. Há uma mistura nociva ou uma boa mistura, tanto ao nível do corpo quanto da alma.

É exatamente como: “eu não gosto de queijo”. O que quer dizer isto: “eu não gosto de queijo”? Quer dizer que isso se mistura com meu corpo de tal maneira que o que eu sou se modifica de uma maneira desagradável, não significa outra coisa. Então não há nenhuma razão para diferenciar as simpatias espirituais e as relações corporais. Em: “eu não gosto de queijo”, tem também relação com a alma; mas em “Pedro ou Paulo não me agrada”, também tem relação com o corpo; é tudo exatamente igual. Simplesmente porque é uma ideia confusa. Esta ideia-afecção, esta mistura, é forçosamente confusa e inadequada visto que eu não sei absolutamente nada,

neste nível, em virtude de que e de como, a alma ou o corpo de Pedro está constituído, de maneira tal que sua alma não convém com a minha, ou de maneira tal que seu corpo não convém com o meu. Eu posso dizer que isto não convém, mas em virtude de qual constituição dos dois corpos, e do corpo afetante e do corpo afetado, e do corpo que atua e do corpo que sofre, a este nível eu não sei nada. Como diz Spinoza, são conseqüências separadas de suas premissas; ou, se vocês preferem, é um conhecimento dos efeitos independentemente do conhecimento das causas. É, então, o acaso dos encontros. O que pode se passar ao acaso dos encontros?

Mas, o que é um corpo? Eu não vou desenvolvê-lo, isso seria objeto de um curso especial. A teoria do que é um corpo, ou uma alma (vem a ser o mesmo), se encontra no Livro II da *Ética*. Para Spinoza, a individualidade de um corpo define-se assim: é quando certa relação composta (eu insisto nisso, muito composta, muito complexa) ou complexa de movimento e de repouso se mantém através de todas as mudanças que afetam as partes desse corpo. É a permanência de uma relação de movimento e de repouso através de todas as mudanças que afetam ao infinito todas as partes, do corpo considerado. Vocês compreendem que um corpo é necessariamente composto ao infinito. Meu olho, por exemplo; meu olho e a relativa constância de meu olho, se definem por certa relação de movimento e de repouso através de todas as modificações das diversas partes do meu olho; mas, meu olho em si mesmo, que já tem uma infinidade de partes, é uma parte das partes do meu corpo; o olho, por sua vez, é uma parte do rosto; e o rosto, por sua vez, é uma parte do meu corpo, etc... Então, vocês têm todo tipo de relações que vão compor-se umas com as outras para formar uma individualidade de tal ou qual

grau. Mas, em cada um desses níveis ou graus, a individualidade será definida por certa relação composta de movimento e de repouso.

O que pode acontecer se meu corpo está assim constituído, numa certa relação de movimento e de repouso que subsome uma infinidade de partes. Pode acontecer duas coisas: eu como alguma coisa que eu gosto; ou então, outro exemplo: eu como alguma coisa e caio envenenado. Estritamente, num caso, eu faço um bom encontro; e noutro caso, eu faço um mau encontro. Tudo isso é da categoria do *occursus*. Quando faço um mau encontro, isto quer dizer que o corpo que se mistura com o meu destrói minha relação constituinte; ou tende a destruir uma de minhas relações subordinadas. Por exemplo, eu como alguma coisa e eu tenho dor de barriga; o que eu comi não chega a me matar, mas destrói ou inibe, compromete uma de minhas sub-relações, uma de minhas relações componentes. Depois eu como alguma coisa e eu morro. Aqui, o que eu comi decompôs minha relação composta, decompôs a relação complexa que definia minha individualidade. Agora, o que eu comi não destruiu simplesmente uma de minhas relações subordinadas que compunha uma de minhas subindividualidades, mas destruiu a relação característica de meu corpo. Ao contrário de quando eu como alguma coisa que me convém.

O que é o mal? Pergunta Spinoza. Nós encontramos na correspondência: são as cartas que lhe envia um jovem holandês mal intencionado. Este holandês não gosta de Spinoza e o atacava constantemente, exigindo: “diga-me, o que é para você o mal?”. Vocês sabem que naqueles tempos, as cartas eram muito importantes e os filósofos enviavam muitas cartas. Spinoza que é muito, muito gentil, crê a princípio que se trata de um jovem que quer instruir-se e, pouco a pouco,

compreende que não é bem assim, compreende que o holandês quer a sua pele. De carta em carta, a cólera de Blyenbergh, que era um bom cristão, cresce e termina por dizer-lhe: “mas você é o diabo!” Spinoza diz que o mal, e isto não é difícil, o mal é um mau encontro. Encontrar um corpo que se mistura mal com o seu. Misturar-se mal quer dizer misturar-se em condições tais que uma de suas relações subordinadas, ou que sua relação constituinte está amenizada ou comprometida, ou mesmo, destruída.

Cada vez mais alegre, querendo mostrar que tem razão, Spinoza analisa a sua maneira o exemplo de Adão. Nas condições em que nós vivemos, nós parecemos absolutamente condenados a ter somente um tipo de ideias, as ideias-afecções. Por qual milagre nós poderíamos sair dessas ações de corpos que não nos esperam para existir, como poderíamos nos elevar ao conhecimento das causas? Agora nós vemos bem que tudo o que nos é dado são as ideias de afecção, as ideias de mistura. Agora nós vemos bem que desde que nascemos, nós estamos condenados ao acaso dos encontros; então, não vamos longe. O que isto implica? Implica já numa reação furiosa contra Descartes, visto que Spinoza afirmará taxativamente, no Livro II, que nós não podemos conhecer-nos a nós mesmos, e nós só podemos conhecer os corpos exteriores pelas afecções que os corpos exteriores produzem sobre o nosso. Para aqueles que recordam um pouco de Descartes, esta é a proposição anticartesiana de base, posto que ela exclui toda apreensão da coisa pensante por si mesma; ou seja, exclui toda a possibilidade do *cogito*. Eu conheço somente as misturas de corpos, e somente conheço a mim mesmo pela ação de outros corpos sobre o meu, e pelas misturas.

Isto não somente é anticartesiano, mas também é anticristão, por quê? Porque um dos pontos fundamentais da teologia é a perfeição imediata do primeiro homem criado; o que se chama em teologia, a **Teoria da Perfeição Adâmica**. Adão, antes de pecar, é criado tão perfeito como pode sê-lo; depois, há a história do pecado que é precisamente a história da queda; mas a queda pressupõe um Adão perfeito como criatura. Esta ideia parece muito engraçada a Spinoza. Sua ideia é que isto não é possível; se supormos que nós temos a ideia de um primeiro homem, nós só a podemos ter como a do ser mais impotente, o ser mais imperfeito, pois o primeiro homem somente pode existir ao acaso dos encontros e das ações de outros corpos sobre ele. Então, ao supor que Adão existe, ele existe sob um modo de imperfeição e de inadequação absoluta, existe sob o modo de um pequeno bebê exposto ao acaso dos encontros, a menos que esteja em um meio protegido; mas isto é dizer muito. O que seria um meio protegido?

O mal é um mau encontro; isto quer dizer o quê? Spinoza, em sua correspondência com o holandês, disse-lhe: “tu me propões todo o tempo o exemplo de Deus que proibiu Adão de comer a maçã, e tu citas isto como exemplo de lei moral. A primeira proibição”. Spinoza diz-lhe: “mas isto não é, de maneira nenhuma, o que acontece”; e Spinoza retoma toda a história de Adão sob a forma de um envenenamento e de uma intoxicação. O que acontece na realidade? Deus jamais proibiu o que quer que seja a Adão; Ele lhe outorga uma revelação. Preveniu-o do efeito nocivo que o corpo da maçã teria sobre a constituição de seu corpo, o corpo de Adão. Em outros termos: a maçã é um veneno para Adão. O corpo da maçã existe sob tal relação característica, de uma maneira tal que somente pode agir sobre o corpo de Adão, assim como

este está constituído, decompondo a relação do corpo de Adão. E se é culpado de não escutar a Deus, não o é no sentido de que Lhe desobedeceu; e sim no sentido de que não tenha entendido nada. Também é assim entre os animais, alguns têm um instinto que os desviam do que é venenoso para eles; e outros, sobre este ponto, não possuem este instinto.

Quando faço um encontro tal que a relação do corpo que me modifica, que atua sobre mim, se combina com minha própria relação, com a relação característica de meu próprio corpo, o que acontece? Eu diria que minha potência de agir está aumentada; ao menos aumenta sob esta relação. Quando, ao contrário, eu faço um encontro tal que a relação característica do corpo que me modifica compromete ou destrói uma de minhas relações, ou minha relação característica, eu diria que minha potência de agir é diminuída ou mesmo destruída. Nós reencontramos aqui nossos dois afetos – *affectus* –, fundamentais: a tristeza e a alegria.

Para reagrupar tudo neste nível, em função das ideias de afecção que eu tenho, há dois tipos de ideias de afecção: primeiro tipo: a ideia de um efeito que se concilia ou que favorece minha própria relação característica; segundo tipo: a ideia de um efeito que compromete ou destrói minha própria relação característica. A estes dois tipos de ideias de afecção vão corresponder os dois movimentos da variação no *affectus*, os dois pólos da variação: em um caso minha potência de agir é aumentada e experimento um *affectus* de alegria; no outro caso a minha potência de agir é diminuída e experimento um *affectus* de tristeza.

E todas as paixões, em seus detalhes, Spinoza vai engendrará-las a partir desses dois afetos fundamentais: a alegria como aumento da potência de agir e a tristeza como diminuição ou

destruição da potência de agir. Voltamos a dizer que cada coisa, corpo ou alma, se define por certa relação característica, complexa; mas eu também havia dito que cada coisa, corpo ou alma, se define por um certo poder de ser afetado. Tudo se passa como se cada um de nós tivesse um certo poder de ser afetado. Se vocês considerarem as bestas, Spinoza será taxativo ao dizer-nos que o que conta nos animais não são os gêneros ou as espécies; os gêneros e as espécies são as noções absolutamente confusas, são as ideias abstratas. O que conta é: de que é capaz um corpo? E lança aí, uma das questões mais fundamentais de toda a sua filosofia (antes dele havia sido Hobbes e outros) dizendo que a única questão é que nós não sabemos mesmo de que é capaz um corpo, nós tagarelamos sobre a alma e sobre o espírito e nós não sabemos o que pode um corpo. Ora, um corpo deve ser definido pelo conjunto das relações que o compõem, ou, o que vem a ser exatamente o mesmo, pelo seu poder de ser afetado. Enquanto vocês não souberem qual é o poder de ser afetado de um corpo, enquanto o apreendem ao acaso dos encontros, vocês não terão uma vida sábia, vocês não terão a sabedoria.

Saber do que vocês são capazes, não como uma questão de moral, mas sim antes de tudo como uma questão física, como uma questão do corpo e da alma. Um corpo tem qualquer coisa fundamentalmente escondido: nós podemos falar da espécie humana, do gênero humano, isto não nos dirá o que é capaz de afetar nosso corpo, o que é capaz de destruí-lo. A única questão é esse poder de ser afetado. O que distingue uma rã de um macaco? Não são os caracteres específicos ou genéricos, diz Spinoza, mas sim que eles não são capazes das mesmas afecções. Haverá pois que fazer, para cada animal, verdadeiros mapas de afetos, os afetos de que uma besta é capaz. E igualmente para

os homens: os afetos de que um homem é capaz. Nesse momento perceberemos que, segundo as culturas, segundo as sociedades, os homens não são capazes dos mesmos afetos.

É bem conhecido que um método com o qual certos governos liquidaram os índios da América do Sul, foi o de deixar nos caminhos por onde passavam os índios, roupas de gripados, as roupas tiradas dos dispensários, porque os índios não suportam o afeto gripe. Sem necessidade de metralhá-los, eles caíam como moscas. É um fato que nós, nas condições de vida da selva, corremos o risco de não vivermos muito tempo. Então, gênero humano, espécie humana ou mesmo raça, Spinoza dirá que isto não tem nenhuma importância enquanto não fizermos a lista dos afetos de que cada um é capaz, no sentido mais forte da palavra capaz, compreendidas as enfermidades de que é capaz. É evidente que o cavalo de passeio e o cavalo de trabalho são da mesma espécie, são duas variedades de uma mesma espécie; todavia, os afetos são muito diferentes, as enfermidades são absolutamente diferentes, a capacidade de ser afetado é completamente diferente; e, deste ponto de vista, há que dizer que um cavalo de trabalho está mais próximo ao burro do que de um cavalo de passeio. Então, um mapa etológico dos afetos é muito diferente de uma determinação genérica e específica dos animais.

Vejam vocês que o poder de ser afetado pode ser realizado de duas maneiras. Quando sou envenenado meu poder de ser afetado é realizado completamente, mas é realizado de tal maneira que minha potência de agir tende a zero; isto é, ela é inibida. Inversamente, quando experimento alegria; isto é, quando encontro um corpo que compõe sua relação com o meu, meu poder de ser afetado é realizado igualmente e minha potência de agir aumenta e tende até... o quê?

No caso de um mau encontro, toda a minha força de existir (*vis existendi*) está concentrada, tendendo até a seguinte meta: cercar a marca do corpo que me afeta para rechaçar o efeito desse corpo; se bem que minha potência de agir está diminuída na mesma proporção.

São coisas muito concretas; vocês têm dor de cabeça e dizem: “eu não posso mais nem mesmo ler”; isso quer dizer que sua força de existir cerca de tal maneira a marca da enxaqueca, implicando mudanças em uma de suas relações subordinadas; ela cerca de tal maneira a marca da enxaqueca que sua potência de agir está diminuída na mesma proporção. Ao contrário, quando vocês dizem: “sinto-me bem”, e você está contente, você está contente também porque os corpos se misturam com o seu em proporções e condições que são favoráveis à sua relação; nesse momento, a potência do corpo que o afeta se combina com a sua de tal maneira que sua potência de agir está aumentada. Ainda que nos dois casos seu poder de ser afetado estará completamente realizado, ele pode ser realizado de tal maneira que a potência de agir diminua ao infinito ou que a potência de agir aumente ao infinito.

Ao infinito? É verdade? Evidentemente não, visto que ao nosso nível as forças de existir, os poderes de ser afetado e as potências de agir são forçosamente finitos. Somente Deus tem uma potência absolutamente infinita. Bom, mas em certos limites eu não deixarei de passar por essas variações da potência de agir em função das ideias de afecção que eu tenho, eu não deixarei de seguir a linha de variação contínua dos *affectus* em função das ideias-afecções que eu tenho e dos encontros que eu faço, de tal maneira que, a cada instante, meu poder de ser afetado estará completamente efetuado, completamente

realizado. Simplesmente realizado sob o modo da tristeza ou sob o modo da alegria. Claro que os dois ao mesmo tempo, visto que, claro está, nas sub-relações que nos compõem, uma parte de nós mesmos pode ser composta de tristeza e uma outra parte de nós mesmos ser composta de alegria. Existem as tristezas locais e as alegrias locais. Por exemplo, Spinoza dá como definição de cócegas: uma alegria local; isto não quer dizer que tudo é alegria nas cócegas; pode ser uma alegria de tal natureza que implique uma irritação coexistente de outra natureza, irritação que é tristeza: meu poder de ser afetado tende a ser superado. Nada é bom para alguém que supera seu poder de ser afetado. Um poder de ser afetado é realmente uma intensidade ou um limite de intensidade.

O que realmente quer Spinoza é definir a essência de cada um de uma maneira intensiva como uma quantidade intensiva. Enquanto vocês não conhecerem suas intensidades vocês se arriscam ao mau encontro e vocês terão que dizer: que é bom o excesso e a desmesura... Não a desmesura total, aí somente há fracasso, nada mais do que fracasso. Aviso para as superdoses. É precisamente o fenômeno do poder de ser afetado que é superado com uma destruição total.

Seguramente em minha geração, em promessa, nós éramos mais cultos ou sábios em filosofia, quando a fazíamos; e ao contrário, nós tínhamos uma espécie de incultura muito patente em outros domínios, em música, em pintura, em cinema.

Eu tenho a impressão de que para muitos dentre vocês a relação mudou; isto é, que vocês não sabem absolutamente nada, nada de filosofia e que vocês sabem, ou melhor, vocês têm um manuseio concreto de coisas como uma cor, vocês sabem o que é um som ou o que é uma imagem.

Uma filosofia é uma espécie de sintetizador de conceitos, criar um conceito não é absolutamente ideologia; um conceito, é uma besta.

O que eu defini até agora é unicamente aumento e diminuição da potência de agir; ou, quer a potência de agir aumente ou diminui, o afeto correspondente (*affectus*) é sempre uma paixão. Quer seja uma alegria que aumente minha potência de agir ou uma tristeza que diminui minha potência de agir, nos dois casos são as paixões: paixões alegres ou paixões tristes. Spinoza, uma vez mais, denuncia um conluio no universo daqueles que têm interesse em afetar-nos com paixões tristes. O sacerdote tem necessidade da tristeza de seus sujeitos, ele tem necessidade de que seus sujeitos se sintam culpados. Todavia, eu não defini ainda o que é a potência de agir. As autoafecções ou afetos ativos supõem que nós possuímos nossa potência de agir e que, sobre tal ou tal ponto, nós saímos do domínio das paixões para entrar no domínio das ações. Isso é o que nos resta por ver.

Como nós poderíamos sair das ideias-afecções, como nós poderíamos sair dos afetos passivos que consistem em aumento ou diminuição de nossa potência de agir, como poderíamos sair do mundo das ideias inadequadas uma vez dito que nossa condição parece condenar-nos estritamente a este mundo. Por isto é que é preciso ler a *Ética* como preparando uma espécie de cena inesperada. Ela vai nos falar de afetos ativos nos quais já não há paixões, nos quais a potência de agir é conquistada em vez de passar por todas as variações contínuas. Este é um ponto muito estrito. Há uma diferença fundamental entre ética e moral. Spinoza não faz moral, por uma razão muito simples: ele nunca se pergunta o que nós devemos, ele se pergunta todo o tempo do que nós

somos capazes, o que está em nossa potência; a ética é um problema de potência, e jamais um problema de dever. Nesse sentido Spinoza é profundamente imoral. O problema moral, o bem e o mal; Spinoza tem uma natureza alegre porque não compreende o que isto quer dizer. O que ele compreende são os bons encontros, os maus encontros, os aumentos e as diminuições de potência. Ele faz uma ética e de maneira nenhuma uma moral. Por isto é que ele marcou tanto Nietzsche.

Nós estamos completamente encerrados nesse mundo das ideias-afecções e de suas variações afetivas contínuas de alegria e de tristeza; então, ora minha potência de agir aumenta, de acordo, ora ela diminui; mas, quer ela aumente ou quer ela diminua, eu permaneço na paixão porque, nos dois casos, eu não a possuo: eu estou ainda separado de minha potência de agir. Neste caso, quando minha potência de agir aumenta, isto quer dizer que estou relativamente menos separado, e inversamente; mas eu estou separado formalmente de minha potência de agir, eu não a possuo. Em outros termos, eu não sou causa de meus próprios afetos, e visto que eu não sou a causa de meus próprios afetos, eles são produzidos em mim por outra coisa: eu sou portanto passivo, eu estou no mundo da paixão.

A NOÇÃO, MODO DE PENSAR ADEQUADO DEVIDO À COMPREENSÃO DA CAUSA

Mas, há as ideias-noções e as ideias-essências. Já no nível das ideias-noções vai aparecer uma espécie de saída deste mundo. Nós estamos completamente asfixiados, encerrados em um mundo de impotência absoluta, mesmo quando minha potência de agir aumenta é sobre um segmento de variação; nada me garantirá que, na esquina da rua, eu não vá receber um golpe de

bastão na cabeça e que minha potência de agir sucumba. Vocês recordarão que uma ideia-afecção é a ideia de uma mistura; isto é, a ideia de um efeito de um corpo sobre o meu.

Uma ideia-noção não concerne mais ao efeito de um outro corpo sobre o meu, é uma ideia que concerne e que tem por objeto a conveniência e a desconveniência das relações características entre os dois corpos.

Se há uma ideia tal – nós não sabemos ainda se há, mas nós sempre poderemos definir alguma coisa com a liberdade de concluir que não pode existir –, é o que nós chamamos de uma definição nominal. Eu diria que a definição nominal da noção é uma ideia que, ao invés de representar o efeito de um corpo sobre um outro, isto é, a mistura de dois corpos, representa a conveniência ou a inconveniência interna das relações características dos dois corpos.

Exemplo: se eu conheço suficientemente sobre a relação característica do corpo denominado arsênico e sobre a relação característica do corpo humano, eu posso formar uma noção daquilo em que essas duas relações não convêm, a ponto do arsênico, sob sua relação característica, destruir a relação característica de meu corpo. Eu sou envenenado, eu morro.

Vocês veem que, diferente da ideia de afecção, ao invés de ser a apreensão da mistura extrínseca de um corpo com um outro, ou do efeito de um corpo sobre um outro, a noção se eleva à compreensão da causa; ou seja, se a mistura tem tal ou tal efeito é em virtude da natureza da relação dos dois corpos considerados e da maneira na qual a relação de um dos corpos se compõe com a relação do outro corpo. Há sempre composição de relações. Quando eu sou envenenado é que o corpo arsênico induziu as partes de meu corpo a entrar sob

uma outra relação, diferente da relação que me caracteriza. Nesse momento, as partes do meu corpo entram sob uma nova relação induzida pelo arsênico, que se compõe perfeitamente com o arsênico; o arsênico está feliz pois se nutre de mim. O arsênico experimenta uma paixão alegre pois, como diz bem Spinoza, todo corpo tem uma alma. Então o arsênico está alegre; eu, evidentemente não o estou. Ele induziu as partes do meu corpo a entrar sob uma relação que se compõe com a sua, arsênico. Eu estou triste, eu vou em direção a morte. Vejam vocês que a noção, se nós pudermos alcançá-la, é uma coisa formidável.

Não estamos longe de uma geometria analítica. Uma noção, não é de maneira nenhuma um abstrato, é muito concreta: este corpo aqui, este corpo lá. Se eu tiver a relação característica da alma e do corpo daquele que eu digo que não me convém, em relação à minha relação característica em mim, eu compreenderia tudo, eu conheceria pelas causas ao invés de somente conhecer os efeitos separados de suas causas. Nesse momento eu teria uma ideia adequada. Igualmente, se eu compreender porque alguém me agrada. Eu peguei como exemplo as relações alimentícias, não há que trocar uma só linha para as relações amorosas. Não se trata de maneira nenhuma que Spinoza conceba o amor como a alimentação, ele também conceberá a alimentação como o amor. Tomemos um casamento à “Strinberg”, esta espécie de decomposição das relações e que depois se recompõem para recomeçar. Que é essa variação contínua de *affectus*, e como ocorre que certa inconveniência convenha a alguns? Porque alguns somente podem viver sob a forma da cena de casamento indefinidamente repetida? Saem dali como se tivesse sido um banho de água fresca para eles.

Vocês compreendem a diferença entre uma ideia-noção e uma ideia-afecção. Uma ideia-noção é forçosamente adequada visto que é um conhecimento pelas causas. Spinoza emprega aqui, não somente o termo de noção para qualificar esse segundo tipo de ideia, mas ele emprega o termo de noção comum. A palavra é muito ambígua: quer dizer comum a todos os espíritos? Sim e não, isto é muito minucioso em Spinoza. Em todo caso, ele nunca confunde uma noção comum com uma abstração. Uma noção comum ele sempre a define como: a ideia de alguma coisa que é comum a todos os corpos ou a muitos corpos – dois ao menos – e que é comum ao todo e à parte. Então, há seguramente as noções comuns que são comuns a todos os espíritos, mas elas somente são comuns a todos os espíritos na medida em que são de início a ideia de alguma coisa que é comum a todos os corpos. Então, não são de maneira nenhuma abstratas. O que é comum a todos os corpos? Por exemplo, estar em movimento ou em repouso. O movimento e o repouso são objetos de noções ditas comuns a todos os corpos. Então, há noções comuns que designam alguma coisa de comum a todos os corpos. Também há noções comuns que designam alguma coisa de comum a dois corpos ou a duas almas; por exemplo, alguém que eu amo. Uma vez mais as noções comuns não são abstratas, não têm nada a ver com as espécies e os gêneros, elas são verdadeiramente o enunciado do que é comum a muitos corpos ou a todos os corpos; ora, como não há um só corpo que não seja ele mesmo muitos, nós podemos dizer que há coisas comuns ou noções comuns em cada corpo. Onde, nós retornamos pois, para a questão: como é que nós podemos sair dessa situação que nos condena às misturas?

Aqui, os textos de Spinoza são muito complicados. Nós só podemos conceber essa saída da maneira seguinte: quando

eu sou afetado, ao acaso dos encontros, ou bem eu sou afetado de tristeza ou bem de alegria, grosso modo. Quando eu sou afetado de tristeza, minha potência de agir diminui; isto é, eu estou ainda mais separado dessa potência. Quando eu sou afetado de alegria, ela aumenta; isto é, eu estou menos separado dessa potência. Bem. Se você se considera como afetado de tristeza, eu creio que tudo está arruinado, não há mais saída por uma razão simples: nada na tristeza que diminua sua potência de agir, nada na tristeza pode induzi-los a formar a noção comum de alguma coisa que seria comum aos corpos que nos afetam de tristeza e aos de vocês. Por uma razão muito simples: que o corpo que nos afeta de tristeza somente nos afeta de tristeza na medida em que ele nos afeta sob uma relação que não convém a nossa.

Spinoza quer dizer algo muito simples, que a tristeza não nos torna inteligentes. Na tristeza estamos arruinados. É por isto que os poderes têm necessidade de que os sujeitos sejam tristes. A angústia jamais foi um jogo de cultivo da inteligência ou da vivacidade. Quando vocês têm um afeto triste, é que um corpo atua sobre o seu, uma alma atua sobre a sua em condições tais e sob uma relação que não convém a de vocês. Desde então, nada na tristeza pode induzi-los a formar a noção comum; isto é, a ideia de alguma coisa de comum entre os dois corpos e as duas almas. Está pleno de sabedoria o que ele [Spinoza] nos dirá. É por isto que pensar na morte é a coisa mais imunda, ele se opõe a toda a tradição filosófica que é uma meditação sobre a morte, sua fórmula é que a filosofia é uma meditação da vida e não da morte. Evidentemente, porque a morte é sempre um mau encontro.

Outro caso. Vocês são afetados de alegria. Sua potência de agir é aumentada, o que não quer dizer que vocês a possuem

ainda, mas o fato de que vocês sejam afetados de alegria significa e indica que o corpo ou a alma que os afetam assim, os afetam sob uma relação que se combina com a de vocês e que se compõe com a de vocês, e isto vai da fórmula do amor à fórmula da alimentação. Num afeto de alegria então, o corpo que nos afeta é indicado como compondo sua relação com o nosso e não sua relação decompondo a nossa. Desde então, alguma coisa nos induz a formar a noção do que é comum ao corpo que nos afeta e ao nosso, à alma que nos afeta e à nossa. Nesse sentido a alegria nos torna inteligentes. Aqui nós sentimos que há uma coisa estranha porque, método geométrico ou não, tudo concorda, ele pode demonstrá-lo, mas há um apelo evidente a uma espécie de experiência vivida. Há um apelo evidente a uma maneira de perceber, e bem mais, a uma maneira de viver. É necessário a partir de agora ter um tal ódio pelas paixões tristes; a lista das paixões tristes em Spinoza é infinita, ele chega a dizer que toda ideia de recompensa envolve uma paixão triste, toda ideia de segurança envolve uma paixão triste, toda ideia de orgulho, a culpabilidade. Este é um dos momentos mais maravilhosos da *Ética*. Os afetos de alegria são como se estivéssemos em um trampolim, eles nos fazem passar através de alguma coisa que nós nunca passaríamos se somente houvesse tristezas. Ele nos solicita formar a ideia do que é comum ao corpo afetante e ao corpo afetado. Isso pode falhar, mas pode lograr-se e eu torno-me inteligente.

Alguém que se torna bom em latim ao mesmo tempo que enamorado... Vemos nos seminários. A que está ligado? Como alguém faz progresso? Nós não fazemos jamais progressos sobre uma linha homogênea, é um acaso aqui que nos faz progredir lá, como se uma pequena alegria houvesse soltado

um gatilho. A nova necessidade de um mapa: o que acontece ali para que isso se desbloqueie aqui? Uma pequena alegria nos precipita num mundo de ideias concretas que barram os afetos tristes ou lutam com eles, tudo isso faz parte da variação contínua. Mas, ao mesmo tempo, essa alegria nos propulsiona em algum tipo fora da variação contínua, ela nos faz adquirir, ao menos, a potencialidade de uma noção comum. Temos que conceber isto muito concretamente, são coisas muito locais. Se vocês conseguem formar uma noção comum, sobre qualquer ponto de sua relação com tal pessoa ou com tal animal, vocês dizem: “enfim, eu compreendi alguma coisa, estou menos besta que ontem”. O “eu compreendi” que se diz, às vezes é o momento em que vocês formaram uma noção comum. Vocês a formaram muito localmente, isso não lhes deu todas as noções comuns. Spinoza não pensa absolutamente como um racionalista; entre os racionalistas há o mundo da razão e o mundo das ideias. Se vocês têm uma, evidentemente têm todas: vocês são racionais. Spinoza pensa que ser racional, ou ser sábio, é um problema de devir, o que muda singularmente o conteúdo do conceito de razão. É necessário saber fazer os encontros que nos convém. Ninguém poderá jamais dizer que é bom para ele alguma coisa que supera seu poder de ser afetado. O mais belo é viver sobre as bordas, no limite do seu próprio poder de ser afetado, com a condição de que esse seja o limite alegre, pois há o limite da alegria e o limite da tristeza; mas tudo que excede seu poder de ser afetado é feio. Relativamente feio: o que é bom para as moscas não é forçosamente bom para vocês...

Não há mais noção abstrata, nem uma boa fórmula para o homem em geral. O que conta é qual é seu poder em você. Lawrence dizia uma coisa diretamente spinozista: “uma

intensidade que supera nosso poder de ser afetado, essa intensidade é má” (*Escritos Póstumos*). Se é forçado: um azul demasiado intenso para meus olhos, não me fará dizer que é belo, talvez seja belo para outro. Há o bom para todos, me dirão... Sim, porque os poderes de ser afetado se compõem.

Supor que há um poder de ser afetado que define o poder de ser afetado do universo inteiro é bem possível, posto que todas as relações se compõem ao infinito, mas não em qualquer ordem. Minha relação não se compõe com a do arsênico; mas, o que isto pode fazer? Evidentemente, em mim, isto pode fazer muito, mas no momento em que as partes de meu corpo entram sob uma nova relação que se compõe com a do arsênico. Temos que saber em que ordem se compõe as relações. Ora, se nós soubéssemos em que ordem se compõe as relações de todo o universo, nós poderíamos definir um poder de ser afetado do universo inteiro, isto seria o cosmo, o mundo enquanto corpo ou enquanto alma. Naquele momento, o mundo inteiro é um só corpo segundo a ordem das relações que o compõem. Naquele momento, vocês teriam um poder de ser afetado universal, propriamente falando: Deus, que é o universo inteiro enquanto causa, tem por natureza um poder de ser afetado universal. Inútil dizer que Spinoza está fazendo um estranho uso da ideia de Deus.

Vocês experimentam uma alegria, vocês sentem que essa alegria concerne a vocês, que ela concerne a alguma coisa importante quanto às suas relações principais, suas relações características. Então, aqui vocês necessitam utilizarem-se como de um trampolim, vocês formam a ideia-noção: em que me convém o corpo que me afeta e em que o meu lhe convém? Em que me convém a alma que me afeta e em que a minha lhe convém? Do ponto de vista da composição de suas

relações, e não mais do ponto de vista do acaso dos encontros. Vocês fazem a operação inversa daquela que nós fazemos geralmente. Geralmente as pessoas fazem a soma de seus males, é mesmo aí que a neurose começa, ou a depressão, quando nós nos metemos a somar: “oh, merda, tem isto e aquilo”. Spinoza propõe o inverso: em vez de fazer a soma de nossas tristezas, escolha um ponto de partida local sobre uma alegria com a condição de que sintamos que ela nos concerne verdadeiramente. Sobre isto nós formamos a noção comum, sobre isto tentamos ganhar localmente, estender essa alegria. É um trabalho da vida. Nós tentamos diminuir a porção respectiva das tristezas em relação à porção respectiva de uma alegria, e tentamos o seguinte golpe formidável: nós estamos tão seguros das noções comuns que remetem às relações de conveniência entre tal ou tal corpo e o meu, que vamos tentar agora aplicar o mesmo método à tristeza, mas não o podemos fazer a partir da tristeza; isto é, nós vamos tentar formar as noções comuns pelas quais chegaremos a compreender de maneira vital em que tal ou tal corpo desconvém e não mais convém. Disso advém não mais uma variação contínua, disso advém uma curva em sino.

Vocês partem de paixões alegres, aumento da potência de agir; vocês se servem delas para formar noções comuns de um primeiro tipo, noção do que há de comum entre o corpo que me afeta de alegria e o meu, vocês estendem ao máximo suas noções comuns viventes e retrocedem até a tristeza, desta vez com as noções comuns que vocês formaram para compreender em que tal corpo não convém com o seu, tal alma não convém com a sua.

Nesse momento vocês já podem dizer que estão na ideia adequada; posto que, com efeito, vocês passaram ao

conhecimento das causas. Vocês já podem dizer que estão na filosofia. Só uma coisa conta: as maneiras de viver. Só uma coisa conta: a meditação da vida; e a filosofia não pode ser mais do que uma meditação da vida, e longe de ser uma meditação da morte é a operação que consiste em fazer com que a morte finalmente só afete a proporção relativamente menor em mim; ou seja, vivê-la como um mal encontro. Simplesmente sabemos que, à medida que um corpo se cansa, as probabilidades de maus encontros aumentam. É uma noção comum, uma noção comum de inconveniência. Enquanto sou jovem, a morte é verdadeiramente algo que vem de fora, verdadeiramente um acidente extrínseco, salvo em caso de enfermidade interna; não há noção comum; ao contrário, é verdade que quando um corpo envelhece, sua potência de agir diminui: eu não posso mais fazer o que ontem ainda eu podia fazer; isto, isto me fascina no envelhecimento, esta espécie de diminuição da potência de agir. O que é, fundamentalmente, um palhaço? É o tipo que, precisamente, não aceita o envelhecimento, não sabe envelhecer tão rápido. Não é necessário envelhecer demasiado rápido, porque esta é também uma outra maneira de ser palhaço: fazer o velho. Mais envelhecemos e menos desejamos fazer maus encontros, mas quando somos jovens, lançamo-nos no risco do mau encontro. É fascinante o tipo que, à medida que sua potência de agir diminui em função do envelhecimento, em que seu poder de ser afetado varia, ele não o faz, ele continua querendo se fazer de jovem. É muito triste. Há uma passagem fascinante de um romance de Fitzgerald (o número de esqui aquático), há dez páginas belíssimas sobre o não saber envelhecer... Vocês sabem, os espetáculos que são incômodos para os espectadores mesmos.

O saber envelhecer é chegar ao momento em que as noções comuns devem fazer-nos compreender em que as coisas e os outros corpos não convêm com o nosso. Então forçosamente, vai ser preciso encontrar uma nova graça que será aquela da nossa idade, sobretudo não agarrar-se. Isto é sabedoria. Não é a boa saúde que faz dizer “viva a vida”, isto não é mais do que a vontade de agarrar-se a vida. Spinoza soube morrer admiravelmente, mas ele sabia muito bem do que era capaz, ele sabia dizer “merda” aos outros filósofos. Leibniz vinha lhe passar a mão em partes dos manuscritos, para depois dizer que eram seus. Há histórias muito curiosas, Leibniz era um homem perigoso.

Termo dizendo que nesse segundo nível, alcançamos a ideia-noção na qual as relações se compõem; uma vez mais: isso não é abstrato, posto que, eu tentei dizer, era uma empresa extraordinariamente viva. Saímos das paixões. Adquirimos a posse formal da potência de agir. A formação das noções, que não são as ideias abstratas, que são estritamente as regras de vida, me dão a posse da potência de agir. As noções comuns são o segundo gênero de conhecimento.

A ESSÊNCIA, ACESSO AO MUNDO DAS INTENSIDADES PURAS

Para compreender o terceiro é necessário a partir de agora compreender o segundo. No terceiro gênero somente Spinoza entrou. Além das noções comuns... Vocês notaram que, se as noções comuns não são abstratas, elas são coletivas, elas remetem sempre a uma multiplicidade, mas elas não são menos individuais. Em que tal e tal outro corpo convêm, em que limite todos os corpos convêm; mas nesse momento o mundo inteiro é uma individualidade. Então as noções comuns são sempre individuais.

Além ainda das composições de relações, das conveniências interiores que definem as noções comuns, estão as essências singulares. Quais as diferenças? É necessário dizer ao limite em que a relação e as relações que me caracterizam exprimem minha essência singular; mas, no entanto não são a mesma coisa. Por quê? Porque a relação que me caracteriza – o que digo não está absolutamente no texto, mas quase – as noções comuns ou as relações que me caracterizam concernem ainda às partes extensivas de meu corpo. Meu corpo é composto de uma infinidade de partes extensas ao infinito, e essas partes entram sob tais e tais relações que correspondem a minha essência. As relações que me caracterizam correspondem a minha essência mas não se confundem com minha essência, porque as relações que me caracterizam são ainda as regras sob as quais se associam, em movimento e em repouso, as partes extensas de meu corpo. Enquanto que a essência singular, é um grau de potência; isto é, são meus limites de intensidade. Entre o mais baixo e o mais alto, entre meu nascimento e minha morte, são meus limites intensivos. O que Spinoza chama essência singular me parece que é uma quantidade intensiva, como se cada um de nós fosse definido por uma espécie de complexos de intensidades que remetem a sua essência, e também às relações que regulam as partes extensas, as partes extensivas. Se bem que, quando tenho conhecimento das noções, isto é, das relações de movimento e de repouso que regulam a conveniência ou a inconveniência dos corpos do ponto de vista de suas partes extensas, do ponto de vista de sua extensão, eu não tenho ainda plena posse de minha essência enquanto intensidade. E Deus, o que é? Quando Spinoza define Deus como a potência absolutamente infinita, ele se exprime bem. Todos os termos que emprega

explicitamente: grau; grau em latim é *gradus*, e *gradus* remete a uma ampla tradição na filosofia da Idade Média. O *gradus* é a quantidade intensiva, por oposição ou por diferença com as partes extensivas. Então, é necessário conceber que a essência singular de cada um seja essa espécie de intensidade, ou de limite de intensidade. Ela é singular porque, qualquer que seja nossa comunidade de gênero ou de espécie – como por exemplo, todos nós somos homens – nenhum de nós tem os mesmos limites de intensidades que o outro. O terceiro gênero de conhecimento, ou a descoberta da ideia de essência, é quando, a partir das noções comuns, por uma nova teatralização, chegamos a passar a essa terceira esfera do mundo: o mundo das essências. Aí conhecemos em sua correlação o que Spinoza chama – de todo modo, não podemos conhecer um sem o outro –, a essência singular, que é a minha, a essência singular, que é a de Deus e a essência singular das coisas exteriores.

Que esse terceiro gênero de conhecimento faça apelo a, por um lado, toda uma tradição da mística judaica; por outro lado, que implique numa espécie de experiência mística, ou mesmo ateia, própria de Spinoza, eu creio que a única maneira de compreender esse terceiro gênero é percebendo que, além da ordem dos encontros e das misturas, há outro estado das noções que remete às relações características. Porém, mais além das relações características há ainda o mundo das essências singulares.

Então, quando formamos as ideias que são como puras intensidades, na qual minha própria intensidade vai convir com a intensidade das coisas exteriores, nesse momento, é o terceiro gênero porque, se é verdade que todos os corpos não convêm uns com os outros, se é verdade que, do ponto de

vista das relações que regem as partes extensas de um corpo ou de uma alma, as partes extensivas, todos os corpos não convêm uns com os outros; se chegamos a um mundo de puras intensidades, todas são supostas convir umas às outras. Nesse momento, o amor de vocês a si mesmos, e ao mesmo tempo, como diz Spinoza, o amor das outras coisas além de vocês, e ao mesmo tempo o amor de Deus, e o amor que Deus tem a si mesmo, etc... O que me interessa nessa ponta mística é o mundo das intensidades. Aqui, estamos na posse, não somente formal, mais sim completa. Já não se trata mais de alegria; Spinoza encontra a palavra mística *beatitudo* ou afeto ativo; isto é, o autoafeto. Mas, isto segue sendo muito concreto. O terceiro gênero de conhecimento é um mundo de intensidades puras.

CURSO DE 25 DE NOVEMBRO DE 1980

FILOSOFIA E TEOLOGIA DEUS NA FILOSOFIA

E muito curioso até que ponto a filosofia, até o fim do século XVII, finalmente nos fala todo tempo de Deus. E depois de tudo, Spinoza, judeu excomungado, não é o último a nos falar de Deus. E o primeiro livro de sua grande obra, a *Ética*, chama-se “De Deus”. E em todos, quer seja Descartes, Malebranche, Leibniz, temos a impressão de que a fronteira entre a filosofia e a teologia é extremamente vaga.

Por que a filosofia está de tal maneira comprometida com Deus? E o está até a revolução dos filósofos do século XVIII. É um compromisso ou alguma coisa um pouco mais pura? Poderíamos dizer que o pensamento, até o fim do século XVII, deve levar muito em conta as exigências da Igreja; então, ele está forçado a levar em conta muitos temas religiosos. Mas sentimos muito bem que é demasiado fácil; poderíamos igualmente dizer que, até essa época, ele tem um pouco sua sorte ligada com a do sentimento religioso.

Eu retomo uma analogia com a pintura porque é verdade que a pintura está penetrada com as imagens de Deus. Minha questão: é suficiente dizer que é uma coação inevitável nessa época? Há duas respostas possíveis. A primeira é que sim, é uma coação inevitável na época, que remete as condições da arte nessa época. Ou melhor dizendo, um pouco mais positivamente, que é porque há um sentimento religioso ao

qual o pintor, e bem mais a pintura, não escapam. O filósofo e a filosofia não escapam também. É suficiente? Não; poderíamos fazer uma outra hipótese; ou seja, que a pintura nessa época tem de tal maneira necessidade de Deus, que o divino, longe de ser uma coação para o pintor, é o lugar de sua emancipação máxima. Em outros termos, com Deus ele pode fazer qualquer coisa, ele pode fazer o que não poderia fazer com os humanos, com as criaturas. Se bem que Deus está investido diretamente pela pintura, por uma espécie de fluxo de pintura e que, nesse nível, a pintura vai encontrar uma espécie de liberdade por sua conta que ela jamais havia encontrado de outra forma. No limite não há oposição entre o pintor mais piedoso e ele mesmo enquanto pinta; e que, de certa maneira, é o mais ímpio, porque a maneira pela qual a pintura investe o divino é uma maneira que não é outra coisa além da pictórica; e nesta, a pintura não encontra nada além do que as condições de sua emancipação radical.

Eu dou três exemplos: *El Greco*... Essa criação, ele somente pode obtê-la a partir das figuras do cristianismo. Então é verdade que, num certo nível, eram as coações se exercendo sobre ele; e num outro nível, o artista é aquele que – Bergson dizia isto do vivente, ele dizia que o vivente é o que muda os obstáculos em meios –, essa seria uma boa definição do artista. É verdade que há as coações da igreja que se exercem sobre o pintor; mas há transformação das coações em meios de criação. Eles se servem de Deus para obter uma liberação das formas, para impelir as formas até um ponto em que então, as formas não têm mais nada a ver com uma ilustração. As formas se desencadeiam. Elas se lançam em uma espécie de Sabá, uma dança muito pura, as linhas e as cores perdem toda necessidade de serem verossímeis, de serem exatas, de parecerem a alguma

coisa. É a grande liberação das linhas e das cores que se faz a favor dessa aparência: a subordinação da pintura às exigências do cristianismo.

Outro exemplo: *Uma criação do mundo...* O antigo testamento lhe serve a uma espécie de liberação dos movimentos, uma liberação das formas, das linhas e das cores. Se bem que, num sentido, o ateísmo jamais foi exterior à religião: o ateísmo é a potência artista que trabalha a religião. Com Deus, tudo é permitido.

Eu tenho o vivo sentimento que para a filosofia foi exatamente a mesma coisa, e que se os filósofos nos falaram tanto de Deus – e eles poderiam bem ser cristãos ou crentes –, não era sem uma intensa gargalhada. Esta não era uma gargalhada de incredulidade, mas era uma alegria do trabalho que estavam fazendo. Da mesma maneira que eu disse que Deus e Cristo foram para a pintura uma extraordinária ocasião de liberar as linhas, as cores e os movimentos das coações da semelhança, igualmente para a filosofia Deus e o tema de Deus foi a ocasião insubstituível de liberar o que é objeto da criação em filosofia – ou seja, os conceitos –, das coações que lhes haviam sido impostas: a simples representação das coisas.

É ao nível de Deus que o conceito é liberado porque já não tem mais por tarefa representar alguma coisa; ele devém nesse momento o signo de uma presença. Para falar em analogia, ele toma as linhas, as cores e os movimentos que não poderia jamais tomar sem esse retorno a Deus. É verdade que os filósofos sofrem as coações da teologia, mas em condições tais que, desta coação, eles vão fazer um meio de criação fantástico, ou seja, vão arrancar-lhe uma liberação do conceito sem que ninguém duvide. Salvo no caso em que um filósofo é muito radical ou vá muito longe. Pode ser este o caso de Spinoza?

Desde o início, Spinoza coloca-se em condições nas quais o que ele nos diz não tem mais nada a representar. Eis que o que Spinoza vai nomear Deus, no livro primeiro da *Ética*, vai ser a coisa mais estranha do mundo. Isto vai ser o conceito enquanto ele reúne o conjunto de todas essas possibilidades. Através do conceito filosófico de Deus, se faz – e isso somente se faz nesse nível –, se faz a mais estranha criação da filosofia como sistema de conceitos.

A que os pintores, a que os filósofos submeteram Deus representa, ou bem a pintura como paixão, ou bem a filosofia como paixão. Os pintores submeteram uma nova paixão ao corpo de Cristo: eles o recolhem, o contraem. A perspectiva é liberada de toda coação para representar o que quer que seja; e é a mesma coisa para os filósofos.

LEIBNIZ

Eu pego o exemplo de Leibniz. Leibniz recomeça a criação do mundo. Ele pergunta como Deus cria o mundo. Retoma o problema clássico: qual é o papel do entendimento de Deus e da vontade de Deus na criação do mundo.

Suponhamos que o que Leibniz nos conta é: Deus tem um entendimento, seguramente um entendimento infinito. Não se parece com o nosso. A palavra “entendimento” seria ela mesma equívoca. Ela teria somente um sentido, visto que o entendimento infinito não é absolutamente a mesma coisa que o nosso entendimento a nós, que é um entendimento finito. Em um entendimento infinito, o que acontece? Antes que Deus criasse o mundo, há um entendimento, mas não há nada, não há mundo. Não, diz Leibniz, mas há os possíveis. Há os possíveis no entendimento de Deus, e todos esses possíveis tendem à existência. Eis aí o que a essência é, para

Leibniz: uma tendência à existência, uma possibilidade que tende à existência. Todos esses possíveis pesam de acordo com sua quantidade de perfeição. O entendimento de Deus devém como uma espécie de envelope no qual todos os possíveis descendem e se chocam. Todos querem passar à existência. Mas Leibniz nos diz que isso não é possível, todos não podem passar à existência. Por quê? Porque cada um por sua conta poderia passar à existência, mas eles todos não formam as combinações compatíveis. Há incompatibilidades do ponto de vista da existência. Tal possível não pode ser compossível com tal outro compossível.

Eis aí o segundo estágio, ele está criando uma relação lógica de um tipo completamente novo: não há somente as possibilidades, há também os problemas de compossibilidades.

Um possível é compossível com tal outro possível?

Então, qual é o conjunto de possíveis que passará à existência? Somente passará à existência o conjunto de possíveis que, por sua conta, tenha a maior quantidade de perfeição. Os outros serão rejeitados.

É a vontade de Deus que escolhe o melhor dos mundos possíveis. É um extraordinário descenso para a criação do mundo; e, a favor deste descenso, Leibniz cria todo tipo de conceitos. Não podemos mesmo dizer desses conceitos que sejam representativos, visto que eles precedem as coisas a representar. E Leibniz lança sua célebre metáfora: Deus cria o mundo como se joga xadrez, trata-se de escolher a melhor combinação. E o cálculo de xadrez vai dominar a visão leibniziana do entendimento divino. É uma criação de conceitos extraordinária, que encontra no tema de Deus a condição mesma de sua liberdade e de sua liberação.

AS SEQUÊNCIAS

Uma vez mais, da mesma maneira que o pintor deve servir-se de Deus para que as linhas, as cores e os movimentos não estejam mais obrigados a representar alguma coisa existente, a filosofia serve-se de Deus, nessa época, para que os conceitos não estejam mais obrigados a representar alguma coisa pre-existente, alguma coisa totalmente dada. Não se trata de perguntar-se o que representa um conceito. É necessário perguntar-se qual é o seu lugar num conjunto com outros conceitos. Entre a maior parte dos grandes filósofos, os conceitos que criam são inseparáveis, e estão ligados em verdadeiras sequências. E se vocês não compreendem a sequência da qual um conceito faz parte, vocês não podem compreender o conceito. Eu emprego o termo sequência porque faço uma espécie de comparação com a pintura. Se é verdade que a unidade constituinte do cinema é a sequência, eu creio que, todas coisas iguais, podemos dizê-lo também do conceito e da filosofia.

PLATÃO

Ao nível do problema do Ser e do Uno, é verdade que os filósofos em sua tentativa de criação conceitual sobre as relações do Ser e do Uno, vão restabelecer uma sequência. No meu modo de ver, as primeiras grandes sequências da Filosofia, a nível dos conceitos, é Platão quem as faz na segunda parte do *Parmênides*. Há, com efeito, duas sequências. A segunda parte do *Parmênides* é feita de sete hipóteses. As sete hipóteses se dividem em dois grupos: três hipóteses de início, quatro hipóteses em seguida. Estas são duas sequências.

Primeiro tempo: suponhamos que o Uno é superior ao Ser; o Uno está acima do Ser.

Segundo tempo: o Uno é igual ao Ser.

Terceiro tempo: o Uno é inferior ao Ser, e deriva do Ser.

Vocês não dirão jamais que um filósofo se contradiz; vocês perguntarão tal página, em qual sequência colocá-la, a que nível da sequência? E é evidente que o Uno do qual Platão nos fala, não é o mesmo, conforme esteja situado ao nível da primeira, da segunda ou da terceira hipótese.

PLOTINO

Um discípulo de Platão, Plotino, em um certo nível nos fala do Uno como origem radical do ser. Aí, o Ser sai do Uno. O Uno faz Ser, portanto ele não é, ele é superior ao Ser. Esta, esta será a linguagem da pura emanção: do Uno emana o Ser. Ou seja, o Uno não sai de si para produzir o Ser, porque se ele sair de si deviria dois, mas o Ser sai do Uno. Esta é a fórmula mesma da causa emanativa. Mas quando se instala ao nível do Ser, o mesmo Plotino vai nos falar em termos esplêndidos e em termos líricos do Ser que contém todos os seres, o Ser que compreende todos os seres. E lança toda uma série de fórmulas que terão uma extrema importância sobre toda a filosofia do Renascimento. Ele dirá que o Ser complica todos os seres. É uma fórmula admirável. Por que o Ser complica todos os seres? Porque cada ser explica o Ser. Haverá aqui um duplo: complicar, explicar. Cada coisa explica o Ser, mas o Ser complica todas as coisas; isto é, as compreende em si. Então, nessas páginas de Plotino, não há mais do que emanção. Vocês diriam que a sequência evoluiu: ele vai nos falar de uma causa imanente. E, com efeito, o Ser se comporta como uma causa imanente em relação aos seres; mas ao mesmo tempo o Uno se comporta em relação ao Ser como uma causa emanativa. E se descemos ainda, nós veremos em

Plotino, que no entanto não é cristão, alguma coisa que se parece muito com uma causa criativa.

De certa maneira, se não levamos em conta as sequências, não sabemos mais do que ele nos fala precisamente. A menos que haja filósofos que destruam as sequências porque querem fazer outra coisa. Uma sequência conceitual seria o equivalente das matizes em pintura. Um conceito muda de tom, ou, no limite um conceito muda de timbre. Haverá como que os timbres, as tonalidades. Até Spinoza, a filosofia tem essencialmente funcionado por sequências. E nesta via, as matizes concernentes à causalidade eram muito importantes.

A CAUSALIDADE

A causalidade original, a causa primeira, é emanativa, imanente, criativa ou ainda, alguma outra coisa? Se bem que a causa imanente estava todo o tempo presente na filosofia, mas sempre como tema que não ia até o limite de si mesmo. Por que? Porque era sem dúvida o tema mais perigoso. Que Deus seja tratado como causa emanativa, está bem, porque ainda há distinção entre a causa e o efeito. Mas como causa imanente, de tal maneira que já não sabemos mais muito bem como distinguir a causa e o efeito, ou seja, Deus e a criatura mesma, isto se torna muito mais difícil.

A imanência era antes de tudo o perigo. Se bem que a ideia de uma causa imanente aparece constantemente na História da Filosofia, mas como que refreada, mantida a tal nível da sequência, não tendo valor e devendo ser corrigida nos outros momentos da sequência, e que a acusação de imanentista foi, para toda a história das heresias, a acusação fundamental: você confunde Deus e a criatura. Esta é a acusação que não se perdoa. Então, a causa imanente estava ali constantemente,

mas ela não chega a se fazer um estatuto. Ela tinha somente um pequeno lugar na sequência dos conceitos.

SUBSTÂNCIA, ATRIBUTOS, MODOS

Chega Spinoza. Ele foi precedido sem dúvida por todos os que tinham mais ou menos audácia concernente à causa imanente; isto é, esta causa de tal maneira estranha que, não somente ela permanecia em si para produzir, mas aquilo que ela produzia permanecia nela. Deus está no mundo, o mundo está em Deus. Na *Ética*, eu creio que a *Ética* está construída sobre uma primeira grande proposição que podemos chamar de proposição especulativa ou teórica. A proposição especulativa de Spinoza é: há uma só substância absolutamente infinita; isto é, possuindo todos os atributos, e o que chamamos criaturas; estas não são “criaturas”, mas sim, os modos ou as maneiras de ser desta substância. Então, uma só substância que tem todos os atributos e cujos produtos são os modos, as maneiras de ser. A partir de então, se são as maneiras de ser da substância que tem todos os atributos, esses modos existem nos atributos das substâncias. Eles estão ligados aos atributos.

Todas as consequências aparecem imediatamente. Não há nenhuma hierarquia nos atributos de Deus, da substância. Por quê? Se a substância possui igualmente todos os atributos, não há hierarquia entre os atributos, um não vale mais do que o outro. Em outros termos, se o pensamento é um atributo de Deus e se a extensão é um atributo de Deus ou da substância, entre o pensamento e a extensão não haverá nenhuma hierarquia. Todos os atributos teriam o mesmo valor desde o momento em que são atributos da substância. Estamos ainda no abstrato. É a figura especulativa da imanência. Eu tirei algumas conclusões. É o que Spinoza vai chamar Deus.

Ele chama isto Deus, visto que é o absolutamente infinito. O que representa? É muito curioso que se possa viver assim. Eu tirei duas consequências.

LIBERAÇÃO DA CAUSA IMANENTE

Primeira consequência: é ele que ousa fazer o que muitos haviam tentado fazer; ou seja, liberar completamente a causa imanente de toda subordinação a outros processos de causalidade. Não há mais do que uma causa, ela é imanente. E isto tem uma influência sobre a prática. Spinoza não intitula seu livro *Ontologia*, ele é muito malicioso para o fazer; ele o intitula *Ética*. O que é uma maneira de dizer que, qualquer que seja a importância de minhas proposições especulativas, somente poderão julgá-las ao nível da ética que elas envolvem ou implicam. Ele libera completamente a causa imanente com a qual os judeus, os cristãos, os heréticos tinham jogado muito até então, mas no interior de sequências muito precisas de conceito. Spinoza a arranca de toda sequência, desferindo um severo golpe a nível dos conceitos. Já não há mais sequência. Do fato de extrair a causalidade imanente da sequência das grandes causas, das causas primeiras, do fato de ter apoiado tudo sobre uma substância absolutamente infinita que compreende todas as coisas como os seus modos e que possui todos os atributos, ele substituiu a sequência por um verdadeiro plano de imanência. É uma revolução conceitual extraordinária: em Spinoza tudo se passa como que sobre um plano fixo. Um extraordinário plano fixo que não vai ser em absoluto um plano de imobilidade, posto que todas as coisas vão se mover – e para Spinoza somente conta o movimento das coisas – sobre esse plano fixo. Ele inventa um plano fixo.

A proposição especulativa de Spinoza é essa: **arrancar o conceito ao estado das variações de sequência e tudo**

projetar sobre um plano fixo que é o da imanência. Isto implica uma técnica extraordinária.

É também um certo modo de vida, viver em um plano fixo. Eu não vivo mais segundo as sequências variáveis. Então, viver sobre um plano fixo, o que seria? É Spinoza que pule as suas lentes, que a tudo abandonou, sua herança, sua religião, todo sucesso social. Ele não faz nada e antes de ter escrito qualquer coisa, injuriaram-no, denunciaram-no. Spinoza, é o ateu, é o abominável. Ele praticamente não pode publicar. Escreve as cartas. Não queria ser professor. No *Tratado Político* ele concebe que o professorado seria uma atividade benévola e que, bem mais, haveria que pagar para ensinar. Os professores ensinariam arriscando sua fortuna e sua reputação. Este seria um verdadeiro professor público. Spinoza está relacionado com um grande grupo, os Colegiantes, e lhes envia a *Ética* à medida que a escreve; e eles explicam-se a si mesmos os textos de Spinoza, escrevendo a Spinoza que responde. São pessoas muito inteligentes. Essa correspondência é essencial. Ele tem a sua pequena rede. Ele se salva graças à proteção dos irmãos De Witt, porque é denunciado por toda a parte. É como se ele inventara o plano fixo a nível dos conceitos. A meu modo de ver é a tentativa mais fundamental para dar um estatuto a univocidade do Ser, um Ser absolutamente unívoco. O Ser unívoco, é precisamente o que Spinoza define como sendo a substância tendo todos os atributos iguais, tendo todas as coisas como modos. O ente são os modos da substância. A substância absolutamente infinita é o ser enquanto ser, os atributos todos iguais uns aos outros, são a essência do ser, e aí temos essa espécie de plano sobre o qual tudo se assenta e onde tudo se inscreve.

A *ÉTICA*

Jamais filósofo algum foi tratado por seus leitores como o foi Spinoza, graças a Deus. Spinoza foi um dos autores essenciais, por exemplo, para o romantismo alemão. Ora, mesmo os autores mais cultivados nos dizem alguma coisa muito curiosa. Eles dizem ao mesmo tempo que a *Ética* é a obra que nos apresenta a totalidade mais sistemática, é o sistema levado ao absoluto, é o Ser unívoco, o Ser que se diz em um só sentido. É a ponta extrema do sistema. É a totalidade mais absoluta. E ao mesmo tempo, quando lemos a *Ética*, temos sempre o sentimento que não chegamos a compreender o conjunto. O conjunto nos escapa. Não somos tão rápidos para reter todo o conjunto. Há uma página muito bela de Goethe na qual ele diz que releu dez vezes a mesma coisa e que nunca compreendeu o conjunto, e cada vez que a leu, ele compreendeu um outro fragmento. Spinoza é o filósofo que tem um dos aparelhos conceituais mais sistemáticos de toda a filosofia. E no entanto, temos sempre a impressão, nós leitores, que o conjunto nos escapa e que nos reduzimos a ser surpreendidos por tal ou tal fragmento. Somos verdadeiramente surpreendidos por tal ou tal parte. Num outro nível, é o filósofo que leva o sistema dos conceitos mais longe, daí que exige uma cultura filosófica muito grande. O início da *Ética* começa pelas definições: da substância, da essência, etc., o que remete a toda a Escolástica; e ao mesmo tempo, não há filósofo que como ele possamos ler sem saber absolutamente nada. E é necessário manter os dois. Vamos então compreender esse mistério. [Victor] Delbos diz de Spinoza que é um grande vento que nos arrasta. Isto vai bem com minha história do plano fixo. Poucos filósofos têm o mérito de alcançar o estatuto de um grande vento calmo. E os miseráveis, os pobres tipos que leem Spinoza comparam isto a rajadas que nos surpreendem.

Como conciliar que haja uma leitura analfabeta e uma compreensão analfabeta de Spinoza, com o fato de que Spinoza seja um dos filósofos que, uma vez mais, constituiu o aparato de conceitos mais minucioso do mundo? Há uma perfeição a nível da linguagem.


A *Ética* é um livro que Spinoza considera como acabado. Ele não publica seu livro, pois sabe que se o publica, irá para a prisão. Todo mundo lhe cai em cima, ele não tem mais protetor. As coisas vão muito mal para ele. Renuncia à publicação, e num sentido, isso não importa, pois os Colegiantes já tinham o texto. Leibniz conhece o texto.

De que é feito este texto. Ele começa pela *Ética* demonstrada à maneira geométrica. É o emprego do método geométrico. Muitos autores já haviam empregado este método, mas geralmente sob uma sequência na qual uma proposição filosófica é demonstrada à maneira de uma proposição geométrica, de um teorema. Spinoza arranca isso do estado de um momento em uma sequência, tornando-o um método completo de exposição da *Ética*. Se bem que a *Ética* se divide em cinco livros. Ele começa por definições, axiomas, proposições ou teoremas, demonstrações do teorema, corolário do teorema; isto é, as proposições que derivam do teorema, etc. Este é o grande vento, isto forma uma espécie de mantel contínuo. A exposição geométrica já não é mais, em absoluto, a expressão de um momento em uma sequência; ele pode extraí-la completamente, posto que o método geométrico vai ser o processo que consiste em preencher o plano fixo com a substância absolutamente infinita. Então, um grande vento calmo. E em tudo isso há um encadeamento contínuo dos conceitos, cada teorema remete a outros teoremas, cada demonstração remete a outras demonstrações.

CURSO DE 02 DE DEZEMBRO DE 1980

AS VELOCIDADES RELATIVAS DO PENSAMENTO

O PENSAMENTO EM VELOCIDADE ABSOLUTA

 eu dizia depois de tudo, a intuição intelectual – o que Spinoza apresenta como a intuição do terceiro gênero de conhecimento – é uma espécie de pensamento como relâmpago. É um pensamento em velocidade absoluta. Isto é, que vai de uma vez ao mais profundo e que o abarca, que tem uma amplitude máxima e que procede como em um relâmpago. Há um belo livro de Romain Rolland que se chama “O clarão de Spinoza”. [...] E eu dizia, quando vocês o rerelem, que sejam sensíveis ou pelo menos pensem nessa questão que eu ponho unicamente, ou seja, que parece, como eu disse da última vez, que o Livro V procede diferentemente. Isto é, que no último livro da *Ethica* e sobretudo a partir de um certo momento que Spinoza mesmo assinala, o momento em que ele pretende entrar no terceiro gênero de conhecimento, as demonstrações não têm inteiramente o mesmo esquema que nos outros livros, porque nos outros livros as demonstrações eram e se desenvolviam sob a segunda ordem de conhecimento. Mas quando ele acede ao terceiro gênero ou a uma demonstração seguindo o terceiro gênero de conhecimento, o modo demonstrativo muda. As demonstrações sofrem contrações. Há toda uma espécie de... é... há tempos de demonstração que, a meu ver, desaparecem. Tudo é contraído. Tudo vai muito rápido. Bom, é possível. Mas isso não é mais do que uma diferença de rapidez entre o Livro V e os outros.

A velocidade absoluta do terceiro gênero, isto é, do Livro V, em distinção às velocidades relativas dos quatro primeiros livros.

O PENSAMENTO PRODUZ A LENTIDÃO E ÀS VEZES VAI MAIS RÁPIDO

Eu dizia outra coisa também na última vez. Se me instalo no domínio das velocidades relativas do pensamento, um pensamento que vai mais ou menos rápido. Eu me explico. Esse problema, eu o tenho porque isso põe uma espécie de problema prático. Eu não quero dizer que é preciso dar pouco tempo ao pensamento. Seguramente o pensamento é uma coisa que toma um tempo extraordinário. Toma muito tempo. Quero falar de lentidões e velocidades produzidas pelo pensamento. Assim como um corpo tem efeitos de velocidade ou lentidão conforme os movimentos que ele empreende. E há momentos em que é bom para o corpo ser lento. E há mesmo momentos em que é bom para o corpo estar imóvel. Não são relações de valor. E talvez uma velocidade absoluta e uma imobilidade absoluta se encontrem absolutamente. Se é verdade que a filosofia de Spinoza procede como e por uma exposição sobre um plano fixo. Se há de fato essa espécie de plano fixo spinozista em que toda sua filosofia se inscreve. É evidente que a imobilidade absoluta e a velocidade absoluta não são senão uma coisa só. Mas no domínio do relativo dos quatro primeiros livros às vezes é preciso que o pensamento produza a lentidão, a lentidão de seu próprio desenvolvimento, e às vezes é preciso que ela vá mais rápido, a velocidade relativa de seu desenvolvimento neste ou naquele conceito, neste ou naquele tema.

HÁ UMA VELOCIDADE DO AFETO

Ora, eu dizia, se vocês olharem o conjunto dos quatro primeiros livros, isso me parece novidade, eu faço – eu faria uma outra hipótese sobre a qual não quero muito me estender

– que é que, na *Ethica*, há essa coisa insólita que Spinoza chama de escólios, ao lado, em muitas proposições, demonstrações, corolários. Ele escreve escólios, isto é, espécies de acompanhamentos das demonstrações. E eu dizia, se vocês os lerem em voz alta – não há razão para se tratar um filósofo pior do que se trata um poeta... – se vocês lerem em voz alta, serão imediatamente sensíveis a isto: que os escólios não têm a mesma tonalidade, não têm o mesmo timbre que o conjunto das proposições e demonstrações. E que neles o timbre se faz, como direi, *pathos*, paixão. E que Spinoza neles revela espécies de agressividade, de violência nas quais um filósofo tão sóbrio, tão sábio, tão reservado não nos havia forçosamente habituado. E há uma rapidez nos escólios que é verdadeiramente uma rapidez dos afetos. Em contraste com a lentidão relativa das demonstrações que é uma lentidão do conceito. Como se nos escólios os afetos fossem projetados enquanto nas demonstrações os conceitos são desenvolvidos. Então esse tom passional prático – Oh! Talvez um dos segredos da *Ethica* esteja nos escólios! – eu o oponho nesse momento a uma espécie de cadeia contínua das proposições e demonstrações, continuidade que é a dos conceitos à descontinuidade dos escólios que opera como uma espécie de linha quebrada, e que é a descontinuidade dos afetos. Bom, suponhamos... Tudo isso, cabe a vocês... São impressões de leitura. Compreendam que se eu insisto sobre isso é talvez porque a forma no fim das contas é de tal modo adequada ao conteúdo mesmo da filosofia que a maneira como Spinoza procede formalmente tem já alguma coisa a nos dizer sobre os conceitos do spinozismo.

AS DEMONSTRAÇÕES NÃO VÃO TODAS NO MESMO PASSO

E enfim, eu faço ainda nessa ordem de velocidades e lentidões relativas, uma última observação. É que se eu tomo

unicamente a ordem das demonstrações no seu desenvolvimento progressivo, então as demonstrações não têm uma velocidade relativa uniforme. Ora se estira e desenvolve. Ora se contrai e envolve mais ou menos. Há, pois, na sucessão das demonstrações dos quatro primeiros livros, não somente a grande diferença de ritmo entre as demonstrações e escólios, mas diferenças de ritmo no correr das demonstrações sucessivas. Elas não vão no mesmo passo. E aí, eu queria então reencontrar de cheio (é por isso que estas não são apenas observações formais) para terminar com estas observações sobre a velocidade, encontrar de cheio o problema da... Bem, quase... o problema da ontologia. Sob que forma?

**CHEGAR AO SER, O MAIS RÁPIDO POSSÍVEL
POR ONDE COMEÇAR EM FILOSOFIA?**

Tomo o começo da *Ethica*. Como é que se pode começar uma ontologia? Numa ontologia, do ponto de vista da imanência onde, literalmente, o Ser está em todo lugar, em todo lugar onde há Ser. Os existentes, os *sendos* são no Ser, é o que nos parece definir a ontologia nas coisas precedentes. Por onde e como se pode começar? Esse problema do começo da filosofia que tem permanecido em toda História da Filosofia e que parece ter recebido respostas muito diferentes. Por onde começar? De certa maneira, aqui como em todo lugar se segue a ideia feita em que se diz que os filósofos não estão de acordo entre si, cada filósofo parece ter sua resposta. É evidente que Hegel tem uma certa ideia sobre por que (pelo quê) e como começar em filosofia, Kant tem uma outra, Feuerbach tem uma outra, e põe a propósito Hegel de lado.

Se bem que se aplique esse problema a Spinoza, ele, como começa? Por onde começa? Pareceríamos ter uma resposta

imposta. Numa ontologia não se pode começar senão pelo Ser. Sim, talvez. E entretanto... E entretanto Spinoza – é fato – não começa pelo Ser. Isso vem a ser muito importante para nós, isso será um problema. Como se faz que numa ontologia pura, numa ontologia radical, não se comece por ali onde se esperaria que o começo se fizesse, a saber, pelo Ser enquanto Ser? Vimos que Spinoza determina o Ser enquanto Ser como substância absolutamente infinita e que é o que ele chama de Deus. Ora o fato é que Spinoza não começa pela substância absolutamente infinita, ele não começa por Deus. E no entanto é como um provérbio, dizer que Spinoza começa por Deus. Há mesmo uma fórmula pronta para distinguir Descartes de Spinoza: “Descartes começa pelo eu, Spinoza começa por Deus”. Bem, não é verdade.

Ao menos não é verdade senão de um livro de Spinoza e é um livro que, literalmente, não é dele. Com efeito, Spinoza em sua juventude fazia já, seguindo o método de que lhes falei – o método dos Colegiantes – fazia espécies de cursos privados a esses grupos típicos. E esses cursos, nós os temos. Nós os temos sob a forma de notas dos ouvintes. Não excludo que Spinoza redigiu certas notas. Muito obscuras. O estudo do manuscrito é muito, muito complicado e tem toda uma história. Enfim, o conjunto dessas notas existe sob o título de “Curso tratado” [sic!]^{NT1}. O “Curso tratado”. Ora, no Curso tratado, o Capítulo Um é assim intitulado: “Que Deus é”. Eu posso dizer, literalmente, que o “Curso tratado” começa por Deus. Mas em seguida, de jeito nenhum...

^{NT1} Conforme a transcrição da fita, Deleuze refere-se ao *Curto tratado sobre Deus, o homem e sua beatitude* como “Curso tratado”. Trata-se de um erro de transcrição, ou de um reforço da idéia de que o *Curto tratado* fora composto sob a forma de aulas ou lições aos amigos Colegiantes?

LITERALMENTE, A *ETHICA* NÃO COMEÇA POR DEUS

Em seguida, de jeito nenhum... E isso põe um problema. Porque se diz muito frequentemente que a *Ethica* começa por Deus e, com efeito, o Livro I é intitulado “*De Deo*”. De Deus, a respeito de Deus. Mas se vocês olharem detalhadamente – tudo isso sendo um convite para que vocês prestem muita atenção na letra do texto – se vocês olharem detalhadamente, vocês verão que Deus no Livro I, no nível das definições não é atingido senão na definição Seis – pois ele faltou em cinco definições – e no nível das demonstrações não é atingido senão na Nona, Décima, proposições Nove e Dez. Ele faltou em cinco definições prévias e em oito proposições/demonstrações prévias. Eu posso concluir que, grosso modo, a *Ethica* começa por Deus? Literalmente, ao pé da letra, ela não começa por Deus. Com efeito, ela começa por onde? Ela começa pelos elementos constituintes da substância, a saber, pelos atributos.

É PRECISO QUE A ONTOLOGIA TENHA UM COMEÇO DISTINTO DO SER

Mas bem melhor. Antes da *Ethica*, Spinoza tinha já escrito um livro, “*O tratado da reforma do entendimento*”. Nesse tratado, – esse tratado, ele não o acabou. Por razões misteriosas de que se poderá falar mais tarde, mas enfim, aqui pouco importa, ele não o acabou. Eu leio: “Desde o começo (ao final do parágrafo 49). Desde o começo é preciso velar principalmente para que nós cheguemos o mais rapidamente possível – quanto *ocius* – que cheguemos o mais rapidamente possível ao conhecimento do Ser”^{NT2}. Então meu coração pula de alegria, vocês entendem. Ele o diz formalmente. Trata-se de chegar o

^{NT2} Resumamus iam nostrum propositum. Habuimus hucusque primo finem, ad quem omnes nostras cogitationes dirigere studemus. Cognovimus secundo, quaenam sit optima perceptio, cuius ope ad nostram perfectionem pervenire possimus. Cognovimus tertio, quaenam (CONTINUA)

mais rapidamente possível, o mais depressa possível à posição do Ser e ao conhecimento do Ser. Mas não desde o começo. A ontologia terá um começo. Como o Ser está em todo lugar, é necessário precisamente que a ontologia tenha um começo distinto do Ser mesmo. Se bem que vocês compreendam que isso se torne um problema técnico para mim. Porque... esse começo não pode ser alguma coisa mais que o Ser, superior ao Ser. Não. O grande Uno superior ao Ser não existe do ponto [de vista] de uma ontologia, nós o vimos das outras vezes. Que é isso que vai ser o misterioso começo?

Eu continuo meu recenseamento do *Tratado*. Parágrafo 49... Não, acabei de fazê-lo. Parágrafo 75... Não, não há nada... Ah, sim! “Para nós, pelo contrário, se nós procedemos de modo tão pouco abstrato quanto possível e se começamos o mais cedo possível – em latim, o mais cedo possível... *quam primo fieri potest*... o mais cedo possível – se começamos o mais cedo possível pelos primeiros elementos, isto é, pela fonte e origem da natureza”^{NT3}. Vejam, nós começamos pelos primeiros elementos, pela fonte e origem da natureza, a substância

(CONTINUAÇÃO DA NT2 (PÁGINA 90) sit prima via, cui mens insistere debeat, ut bene incipiat; quae est, ut ad normam datae cuiuscumque verae ideae pergat certis legibus inquirere. Quod ut recte fiat, haec debet methodus praestare: primo veram ideam a ceteris omnibus perceptionibus distinguere, et mentem a ceteris perceptionibus cohibere; secundo tradere regulas, ut res incognitae ad talem normam percipiantur; tertio ordinem constituere, ne inutilibus defatigemur. Postquam hanc methodum novimus, vidimus quarto hanc methodum perfectissimam futuram, ubi habuerimus ideam entis perfectissimi. Unde initio illud erit maxime observandum, ut quanto ocius ad cognitionem talis entis perveniamus. *Tractatus de Intellectus Emendatione*, §49.

^{NT3} Sed ab hoc etiam liberamur, dum conamur ad normam datae verae ideae omnes nostras perceptiones examinare cavendo, uti initio diximus, ab iis, quas ex auditu aut ab experientia vaga habemus. Adde quod talis deceptio ex eo oritur, quod res nimis abstracte concipiunt; (Continua)

absolutamente infinita com todos os atributos, mas não começamos por aí senão o mais cedo possível. Bem... Chegaremos ali o mais rápido possível. É a ordem da velocidade relativa.

O PENSAMENTO É INSEPARÁVEL DAS VELOCIDADES E LENTIDÕES QUE ELE PRODUZ

Ora, por que isso me interessa? É que essa questão concorda. Há uma rapidez relativa. Tão velozes quanto possível são as dez primeiras demonstrações da *Ethica*, do Livro I. Vão tão rápido quanto possível. É a rapidez relativa do pensamento. Vocês não começarão pelo Ser, começarão pelo que dá acesso ao Ser. Mas que é que me pode dar acesso ao Ser? Então é alguma coisa que não é. Não é o Uno. Vimos que não poderia ser o Uno. O que é? É um problema. É um problema. Eu direi minha conclusão: se é verdade que Spinoza é um filósofo para quem o pensamento é realmente produtor de velocidades e lentidões e assume ele próprio em um sistema velocidades e lentidões. É estranho. Ainda uma vez, isto vai muito mais longe do que se disséssemos: “O pensamento leva tempo”. O pensamento depende tempo, Descartes o teria dito. Mas o pensamento produz velocidades e lentidões e ele mesmo é inseparável das velocidades e lentidões que ele produz. Há uma rapidez do conceito, há uma lentidão do conceito. Que é

(Continuação da NT3 (página 91) *nam per se satis clarum est, me illud, quod in suo vero obiecto concipio, alteri non posse applicare. Oritur denique etiam ex eo, quod prima elementa totius naturae non intelligunt; unde sine ordine procedendo, et naturam cum abstractis, quamvis sint vera axiomata, confundendo, se ipsos confundunt ordinemque naturae pervertunt. Nobis autem, si quam minime abstracte procedamus, et a primis elementis, hoc est, a fonte et origine naturae, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda. Tractatus de Intellectus Emendatione, §75.*

isso de que se diz “rápido” ou “lento” por costume? É muito livre o que digo. É para lhes dar vontade de ir ver esse autor. Não sei se consegui, pode ser que obtenha o contrário. Eu não faço comentários literais. Eu o faço às vezes como acabei de fazer, mas... Vocês entendem...

**VOCÊS NÃO SABEM AINDA O QUE PODE O CORPO
A INDIVIDUALIDADE DO CORPO É SUA FORMA**

De que se diz “vai rápido, não vai rápido, desacelera, se precipita, acelera”? Dizemos isso dos corpos, dos corpos. Eu já disse, deixo para comentar mais tarde, que Spinoza faz-se uma concepção muito extraordinária de corpo, quer dizer, uma concepção realmente cinética. Com efeito, ele definiu o corpo, cada corpo, e mais ainda, ele faz depender do movimento a individualidade do corpo. A individualidade do corpo, para ele, de cada corpo, é uma relação de velocidades e lentidões entre elementos. E eu insistia: entre elementos não formados. Por que? Já que a individualidade de um corpo é sua forma, e se nos diz que a forma do corpo – empregará ele mesmo a palavra forma neste sentido – é uma relação de velocidades e de lentidões entre seus elementos, é preciso que os elementos não tenham forma, senão, a definição não teria nenhum sentido. Então é preciso que sejam elementos materiais não formados, que não tenham forma por eles mesmos. Será sua relação de velocidades e de lentidões que constituirá a forma do corpo. Mas neles mesmos, esses elementos entre os quais se estabelecem as relações de velocidade e de lentidão, são sem forma, não formados. Não formados e **informes**. Que quero dizer? Retomaremos mais adiante. Mas, para ele, isso é um corpo.

Eu lhes dizia uma mesa, é isso. Bom, pensem na Física. A Física no dirá sistemas de moléculas em movimento umas

com relação às outras, sistemas de átomos. É o escritório de Edington, o escritório do físico. Bom. Ora, ele tem esta visão. Ainda uma vez, não é que preceda a Física atômica ou eletrônica. Não é isso. Não é isso! É que, enquanto filósofo, tem um conceito do corpo xxx? A filosofia produz nesse momento uma determinação do corpo que a Física com todos os outros meios reencontrará ou produzirá por sua própria conta. Isso acontece o tempo todo. Então é muito curioso.

O IMPRESSIONANTE É O CORPO

Isso me faz pensar em textos particularmente belos de Spinoza. Vocês encontram, por exemplo, no início do Livro III da *Ethica*. Spinoza lança realmente coisas que parecem... no ano passado tentei encontrar ou indicar – encontrar não, eu não encontrei – uma certa relação entre os conceitos de um filósofo e espécies de gritos – gritos de base, espécies de gritos – gritos do pensamento. Bem, tem algo assim, de tempos em tempos, tem gritos que saem de Spinoza. É tanto mais interessante que ainda uma vez este filósofo que passa uma imagem de sério, curioso, quando é que se põe a gritar? Ele grita muito, principalmente nos escólios. Ou ainda nas introduções de livros. Não grita nas demonstrações. A demonstração não é um lugar onde se pode gritar. E o que são os gritos de Spinoza?

Cito um. Ele diz... fala do pequeno bebê, do sonâmbulo e do bêbado... *voilà, voilà...* Ah! O pequeno bebê, o sonâmbulo. O pequeno bebê tem quatro patas. O sonâmbulo que se levanta à noite dormindo e que vai me assassinar. Depois o bêbado que se lança num grande discurso. Bom, ele diz... – às vezes ele é cômico, vocês sabem, ele tem humor judeu Spinoza – ele diz: “Oh! Finalmente, não podemos saber o que pode o corpo”. Não se sabe o que pode o corpo. É preciso que em

suas leituras, quando encontrarem este tipo de frase em Spinoza, não passem como se... Primeiro é preciso rir muito, são momentos cômicos. Não tem razão para que a filosofia não tenha sua própria comédia. Não se sabe o que pode o corpo. Vejam... Um bebê que engatinha, um alcoólatra que lhes fala, que está completamente bêbado... E depois um sonâmbulo que passa. Oh sim! É verdade, não sabemos o que pode o corpo.

Depois de tudo, isso prepara um outro grito que ressoará por muito tempo depois e que será como a mesma coisa, mais contraída quando Nietzsche lança: “O impressionante é o corpo”. Isso quer dizer o quê? É uma reação de certos filósofos que dizem: escutem, parem com a alma, com a consciência, etc. Vocês deveriam antes tentar ver um pouco, de início, o que pode o corpo. O que é...? Não sabem nem mesmo o que é o corpo e vêm falar da alma. Então não, é preciso ultrapassar. Bom, o que ele quer dizer com isso? O impressionante é o corpo, dirá o outro. E Spinoza diz já literalmente: não sabem ainda o que pode um corpo. Eles têm uma ideia para dizer isso.

CURSO DE 09 DE DEZEMBRO DE 1980

A POTÊNCIA E O DIREITO NATURAL CLÁSSICO OS PROBLEMAS DE TERMINOLOGIA, DE INVENÇÃO DE PALAVRAS

Para designar um novo conceito, ora vocês utilizam uma palavra muito comum; isto seria até mesmo na melhor das intenções, somente implicitamente esta palavra muito comum receberia um sentido inteiramente novo. Ora vocês escolhem um sentido muito especial para uma palavra comum, e vocês impõem este sentido, e ora lhes será necessário uma palavra nova. Eu falei a vocês na última vez desse filósofo que teve uma grande importância durante a Renascença: Nicolau de Cusa. Ele criou uma espécie de palavra-valise, ele corrompeu duas palavras latinas, por que? É uma boa criação verbal. Ele disse que o ser das coisas é o “*possesit*”, é uma palavra inexistente, é ele que a cria. Filosoficamente é um sucesso. “*Possesit*” é feita de “*posse*” que é o infinitivo do verbo “poder”, e “*est*”, que é a terceira pessoa do verbo “ser” no presente: “ele é”. Ele corrompeu as duas e isto dá “*possesit*”. O “*possesit*” será precisamente a identidade da potência e do ato pelo qual defino alguma coisa. Então eu não definirei alguma coisa por sua essência, aquilo que ela é, eu a definirei por esta noção bárbara, o “*possesit*”, aquilo que ela pode. Ao pé da letra: aquilo que ela pode em ato.

A POTÊNCIA OU “POSSEST”

Bem. O que isto quer dizer? Isto quer dizer que as coisas são as potências. Isto não quer dizer somente que elas têm a potência, elas se acompanham da potência que elas têm, tanto em ações

quanto em paixões. Então, se vocês comparam duas coisas, elas não podem a mesma coisa, mas a potência é uma quantidade. Então, vocês darão graças a esta quantidade muito especial – mas compreendam quais os problemas que isto põe: a potência é uma quantidade; de acordo, mas não é uma quantidade como a extensão. É uma quantidade como a força? Isto quer dizer que o mais forte vence? Muito duvidoso. De início, é necessário definir esta quantidade que chamamos força; esta não é a quantidade como a conhecemos. Eu sei que não é uma qualidade, mas também não é uma quantidade dita extensiva. Então, mesmo se é uma quantidade intensiva, o é numa escala quantitativa muito especial, uma escala intensiva. O que significa dizer que as coisas têm mais ou menos intensidade. Seria esta intensidade da coisa que substituiria sua essência, que definiria a coisa em si mesma. Seria isto sua intensidade? Vocês compreendem a ligação com a ontologia: mais uma coisa é intensa, mais precisamente é essa sua relação com o ser. A intensidade da coisa é sua relação com o ser. Podemos dizer tudo isto? Isto vai nos ocupar muito tempo. Antes de ir a isto, vejam vocês o contrassenso que se está evitando.

Alguém põe uma questão sobre a intensidade e a coisa. [Inaudível].

A questão não é o que nós acreditamos, a questão é como intentamos desenvolvermo-nos neste mundo das potências. Quando digo intensidade, se não se trata disso, não se diz nada, posto que este tipo de quantidade já estava determinado. Não se trata disso. Estamos ainda avaliando a importância que pode ter um discurso sobre a potência, uma vez dito que os contrassensos, que de todas as maneiras estamos evitando, é compreender isto como se Spinoza tivesse dito, e Nietzsche depois, que “o que as coisas querem é a potência”. Evidentemente, se há alguma coisa que a fórmula “a potência

é a essência mesma” não quer dizer, nós podemos traduzir isto por “o que cada um quer é o poder”. Vemos o que Spinoza disse, ou Nietzsche depois, o que as coisas querem, é a potência. Não, “o que cada um quer é o poder”, esta é uma fórmula que não tem nada a ver. Primeiramente, é uma banalidade; em segundo lugar, é uma coisa evidentemente falsa; em terceiro, seguramente, isto não é o que quer dizer Spinoza. Isto não é o que quiz dizer Spinoza porque é uma besteira e Spinoza não pode dizer coisas idiotas. Não se trata de: “Ah, todo mundo, das pedras aos homens, passando pelos animais, querem mais e mais potência, querem o poder!” Não, não se trata disto! Sabemos que não é isto, pois isto não significa que a potência seja o objeto da vontade. Não. Então ao menos sabemos isto, o que é um consolo.

Mas gostaria de insistir, e de novo apelo ao seu sentimento de avaliação da importância, no que os filósofos têm a nos dizer. Gostaria de tentar desenvolver porque é muito, muito importante esta história, esta conversão na qual as coisas não são mais definidas por uma essência qualitativa: “o homem animal racional”, mas são definidas por uma potência quantificável.

Eu estou longe ainda de saber o que é esta potência quantificável, mas eu tento lhe alcançar, passando como que por uma espécie de sonho sobre “em que é importante, praticamente importante”? Praticamente, isto muda muitas coisas se eu me interesso por aquilo *que pode* alguma coisa, por aquilo *que pode* a coisa. É muito diferente daqueles que se interessam pelo *que é* a essência da coisa. Esta não é a mesma maneira de ser no mundo. Mas eu gostaria de mostrar isto através de um momento preciso na história do pensamento.

O DIREITO NATURAL CLÁSSICO

Abro um parênteses, mas sempre com esta visão: O que é esta história de potência e de definir as coisas pela potência? Digo: houve um momento muito importante, uma tradição muito importante, a qual é muito difícil, historicamente, de se marcar, se não se tem os esquemas e os sinais, os pontos de reconhecimento. É uma história que concerne ao direito natural. E esta história concernente ao direito natural, é preciso que compreendam isto: hoje, à primeira vista, nos parece muito ultrapassada, tanto juridicamente quanto politicamente. As teorias do direito natural, nos manuais de Direito, ou nos manuais de Sociologia, vemos sempre um capítulo sobre o direito natural, e sempre a tratamos como uma teoria que durou de Rousseau, Rousseau incluso até o século XVIII, mas hoje, ninguém mais está interessado nisso, no problema do direito natural. Esta visão não é falsa, quero que entendam isto, mas é uma visão muito escolar. É terrível, passamos ao lado das coisas, e do porquê as pessoas estão se confrontando teoricamente; passamos ao lado de tudo o que é importante em uma questão histórica.

Vocês vão ver porque isto é verdadeiramente o coração do estágio em que estou. A teoria do direito natural foi a compilação da maior parte das tradições da antiguidade e o ponto de confrontação do cristianismo com as tradições da antiguidade. Para esta concepção clássica do direito natural, há dois nomes importantes; por um lado, Cícero que compila na antiguidade todas as tradições, platônica, aristotélica e estóica sobre o assunto. Ele faz uma espécie de apresentação do direito natural na antiguidade que vai ter uma extrema importância. É em Cícero que os filósofos e os juristas cristãos buscam, ou farão esta espécie de adaptação ao cristianismo

do direito natural, notadamente em São Tomás. Então, teremos uma espécie de linha histórica que eu vou chamar, por comodidade, a linha do direito natural clássico, antiguidade-cristianismo.

Ora, o que é que eles chamam de direito natural? Grosso modo eu diria: em toda essa concepção, o que constitui o direito natural, é o que está conforme à essência. Há como que várias proposições nesta teoria clássica do direito natural. Eu gostaria que vocês retivessem estas quatro proposições básicas que serão a base do direito natural clássico.

Primeira proposição: uma coisa se define por sua essência. O direito natural é então o que está conforme à essência de alguma coisa. A essência do homem é animal racional; isto define o seu direito natural. Bem mais, ser racional é a lei da sua natureza. A lei da natureza intervém aqui. Então, referência às essências.

Segunda proposição: a partir de então, o direito natural não pode enviar – e é muito surpreendente que para a maioria dos autores da antiguidade, o direito natural não envia –, a um estado que seria suposto preceder à sociedade. O estado de natureza é o estado conforme à essência em uma boa sociedade. Chamamos uma boa sociedade à uma sociedade na qual o homem pode realizar sua essência. Então, o estado de natureza não é anterior ao estado social; o estado de natureza é o estado conforme à essência na melhor sociedade possível; isto é, a mais apta a realizar a essência. Eis a segunda proposição do direito natural clássico.

Terceira proposição: o que é primeiro é o dever. Temos os direitos somente enquanto temos os deveres. É muito prático politicamente. Com efeito, o que é o dever? Aqui, há um

conceito de Cícero que é próprio aos latinos, que indica esta ideia de dever funcional. Os deveres de função, é o termo “*officium*”. E um dos livros mais importantes de Cícero concernente ao direito natural, é um livro intitulado “*De officiis*”, sobre os deveres funcionais.

E por que é primeiro o dever na existência? Porque o dever é precisamente a condição sob as quais eu posso melhor realizar a essência; isto é, ter uma vida conforme à essência, na melhor sociedade possível.

Quarta proposição: resulta em uma regra prática que terá uma grande importância política. Poderíamos resumí-la sob o título: a competência do sábio. O que é o sábio? É alguém que é singularmente competente nas buscas que concernem à essência, e tudo o que disto decorre. O sábio é aquele que sabe o que é a essência. Então há um princípio de competência do sábio porque é o sábio que nos diz qual é a nossa essência, qual é a melhor sociedade, isto é, a sociedade mais apta a realizar a essência; e quais são nossos deveres funcionais, nossos “*officia*”; isto é, sob quais condições nós podemos realizar a essência. Tudo isto é da competência do sábio. E à questão: o que pretende o sábio clássico? É necessário responder que o sábio clássico pretende determinar qual é a essência; e a partir de então, derivar daí todo tipo de tarefas práticas. Daí a pretensão política do sábio.

Então, se resumo esta concepção clássica do direito natural, de pronto vocês compreendem porque o cristianismo estará muito interessado por esta concepção antiga do direito natural. Ele vai integrá-la ao que se chama a teologia natural, e fará desta uma de suas peças fundamentais. As quatro proposições se conciliam imediatamente com o cristianismo. **Primeira**

proposição: as coisas se definem e definem seus direitos em função de sua essência. **Segunda proposição:** a lei de natureza não é pré-social, ela está na melhor sociedade possível. É a vida conforme à essência na melhor sociedade possível. **Terceira proposição:** o que é primeiro são os deveres sobre os direitos, pois os deveres são as condições sob as quais realizamos a essência. **Quarta proposição:** desde então há a competência de alguém superior, quer seja a igreja, quer seja o príncipe ou quer seja o sábio. Há um saber das essências. Então, o homem que sabe as essências será apto a nos dizer ao mesmo tempo como conduzir-nos na vida. Conduzir-se na vida estará submetido a um saber, em nome do qual eu não poderia dizer se está bem ou se está mal. Haverá então um homem de bem, qualquer que seja a maneira que ele seja determinado, como homem de Deus ou homem da sabedoria, que terá uma competência.

Retenham bem estas quatro proposições. Imaginem uma espécie de trovão, um tipo chega e diz: “não, não, não”; e, em um sentido é mesmo o contrário. Simplesmente o espírito de contradição não funciona nunca. É necessário ter razões, mesmo que secretas, é necessário ter as mais importantes razões para derrubar uma teoria. Um dia alguém chega e vai fazer escândalo no domínio do pensamento. É Hobbes. Ele tinha muito má reputação. Spinoza o leu muito.

O DIREITO NATURAL SEGUNDO HOBBS

E eis o que nos diz Hobbes, a **primeira proposição** de Hobbes: isto não é assim. Ele diz que as coisas não se definem por uma essência, elas se definem por uma potência. Então o direito natural é, não o que é conforme à essência da coisa, mas sim, tudo o que pode a coisa. E no direito de alguma

coisa, animal ou homem, tudo o que ele pode. Está em seu direito tudo o que pode. Neste momento começam as grandes proposições do tipo: mas os peixes grandes comem os pequenos. É seu direito de natureza. Se vocês encontram uma proposição deste tipo, vocês veem que ela está assinada por Hobbes, está no direito natural que o peixe grande come o pequeno. Vocês arriscam passar ao largo; vocês não podem compreender nada se vocês dizem: “ah bom!, é assim”. Ao dizer que está no direito natural do peixe grande comer o pequeno, Hobbes lança uma espécie de provocação que é enorme, pois o que até então se chamava direito natural, era o que é conforme à essência; e, portanto, o conjunto das ações que estavam permitidas em nome da essência. Aqui, permito tomar outro sentido: Hobbes nos anuncia que é permitido tudo o que podemos. Tudo que vocês podem é permitido, é o direito natural. É uma ideia simples, mas é uma ideia perturbadora. Aonde quer chegar? Ele chama a isto direito natural. Todo mundo sabe, sempre, que os peixes grandes comem os pequenos, mas ninguém nunca havia chamado a isto direito natural. Por quê? Porque se reservava os termos “direito natural” inteiramente para outra coisa: a ação moral conforme à essência. Hobbes chega e diz: direito natural igual potência, então o que você pode é seu direito natural. Está em meu direito natural tudo aquilo que eu posso.

Segunda proposição: a partir daí, o estado de natureza se distingue do estado social, e teoricamente o precede. Por quê Hobbes apressa-se em dizer: no estado social, há interdições, há proibições, há coisas que eu posso fazer mas é proibido. Isto quer dizer que não é do direito natural; é do direito social. Está em seu direito natural, matar seu vizinho, mas não está em seu direito social. Em outros termos, o direito natural que

é idêntico à potência, é necessariamente e retorna a um estado que não é o estado social. Onde, nesse momento, a promoção da ideia que um estado de natureza é distinto do estado social. No estado de natureza, é permitido tudo o que eu posso. A lei natural é que não há nada de proibido naquilo que eu posso. O estado de natureza precede então o estado social. Já ao nível desta segunda proposição, nós, não compreendemos nada. Acreditamos liquidar tudo dizendo: é que há um estado de natureza; eles acreditaram que havia um estado de natureza, aqueles que disseram isto. Absolutamente, eles não acreditaram em nada disso. Eles dizem que, logicamente, o conceito de estado de natureza é anterior ao estado social. Eles não disseram que esse estado existiu. Se o direito de natureza é tudo o que está na potência de um ser, definiremos o estado de natureza como sendo a zona desta potência. É seu direito natural. É então intuição do estado social, visto que o estado social implica e se define pelas proibições sobre alguma coisa que eu posso. Bem mais, se me proíbem, é que eu posso. É assim que vocês reconhecem uma proibição social. Então, o estado de natureza é primeiro em relação ao estado social do ponto de vista conceitual. Que quer dizer isto? Ninguém nasce social. Social, de acordo, pode ser que o devenida. E o problema da política será: como fazer para que os homens devenida sociais? Mas ninguém nasce social. O que significa dizer que vocês somente podem pensar a sociedade como produto de um devir. E o direito, é a operação do devir social. E da mesma maneira, ninguém nasce racional. É por esta razão que esses autores se opõem de tal maneira a um tema cristão, o qual o cristianismo sustenta igualmente; a saber, o tema que é conhecido no cristianismo com o nome de **Tradição Adâmica**. A Tradição Adâmica é a tradição segundo a qual

Adão era perfeito antes do pecado. O primeiro homem era perfeito e o pecado o fez perder a perfeição. A Tradição Adâmica é filosoficamente importante: o direito natural cristão se concilia muito bem com a Tradição Adâmica. Adão, antes do pecado, é o homem conforme à essência, ele é racional. É o pecado, ou seja, as aventuras da existência que o fazem perder a essência, sua perfeição primeira. Tudo isto é conforme à teoria do direito natural clássico, enquanto que ninguém nasce social, ninguém nasce racional. Racional é como social, é um devir. E o problema da ética será talvez, como fazer para que o homem devesse ser racional; mas de modo algum, como fazer para que a essência do homem que seria racional, se realize. É muito diferente que vocês ponham à ética este ou aquele problema, vocês vão em direções muito diferentes. A segunda proposição de Hobbes será: o estado de natureza é pré-social; isto é, o homem não nasce social, ele devém.

Terceira proposição: se o que é primeiro é o estado de natureza, ou se o que é primeiro é o direito, é o mesmo, pois no estado de natureza tudo o que eu posso é meu direito. Desde então, o que é primeiro, é o direito. Desde então, os deveres não serão mais do que as obrigações segundas tendendo a limitar os direitos para o devir social do homem. É necessário limitar os direitos para que o homem devesse ser social, mas o que é primeiro é o direito. O dever é relativo ao direito, enquanto que na teoria do direito natural clássico, seja justo o contrário: o direito era justamente relativo ao dever. O primeiro era o “*officium*”.

Quarta proposição: se meu direito é minha potência, se os direitos são primeiros em relação aos deveres, se os deveres são somente a operação pela qual os direitos são levados a limitar-se para que os homens devessem ser sociais, todo tipo de

questões são postas entre parênteses. Por que é que eles devem devir sociais? É interessante devir sociais? Todo tipo de questões que não se punham absolutamente.

Do ponto de vista do direito natural, diz Hobbes – e Spinoza retomará tudo isto –, mas do ponto de vista do direito natural, o homem mais racional do mundo e o louco mais completo se equivalem, estritamente. Por que há uma igualdade absoluta do sábio e do louco? É uma ideia estranha. É um mundo muito barroco. O ponto de vista do direito natural é: meu direito igual minha potência; o louco é aquele que faz o que está em sua potência, exatamente como o homem racional é aquele que faz o que está na sua. Eles não dizem dos idiotas, eles não dizem que o louco e o homem racional são os semelhantes, eles dizem que não há nenhuma diferença entre o homem racional e o louco, do ponto de vista do direito natural. Por quê? Porque cada um faz tudo o que pode. A identidade do direito e da potência assegura a igualdade, a identidade de todos os seres sobre a escala quantitativa. Seguramente haverá uma diferença entre o racional e o louco, mas no estado civil, no estado social, não do ponto de vista do direito natural. Eles estão minando, solapando todo o princípio da competência do sábio ou da competência de alguém superior. E isto, politicamente, é muito importante.

Ninguém é competente para mim. Eis a grande ideia que vai animar a ética como o antissistema do juízo. Ninguém pode ser competente para mim, o que quer dizer isto? É necessário pôr tudo nesta frase. Há as vinganças, há também uma descoberta admirável: ninguém pode saber por mim. Sentem o que havia de grande nestas proposições? Vocês aprendem nos manuais que, a partir de um certo momento, houve as teorias célebres sob o nome de contrato social. As teorias do

contrato social, sigam-me, dizem que são das pessoas que pensaram que a instauração da sociedade somente poderia ter um princípio, o do consentimento. E dizem que tudo isto está bem superado, pois não se consentiu a ser na sociedade. É esta a questão? Evidentemente, não.

Com efeito, toda esta teoria nova do direito natural – direito natural igual potência –, o que é primeiro não é o dever, mas sim o direito, leva a alguma coisa: não há competência do sábio, ninguém é competente para mim. Desde então, se a sociedade se forma, somente pode ser, de uma maneira ou de outra, pelo consentimento dos que nela participam; e não porque o sábio me diria a melhor maneira de realizar a essência. Ora, evidentemente, a substituição do princípio de competência pelo princípio de consentimento tem, para toda política, uma importância fundamental.

Então, vejam, estou tentando justamente montar um quadro de proposições, quatro proposições contra quatro proposições, e digo simplesmente que, nas proposições da teoria do direito natural clássico, Cícero-São Tomás, vocês têm o desenvolvimento jurídico de uma visão moral do mundo; e no outro caso, a concepção que encontra seu ponto de partida em Hobbes, vocês têm o desenvolvimento e todos os germens de uma concepção jurídica da *Ética*: os seres se definem por sua potência.

Se eu faço este longo parêntese, é para mostrar que a fórmula: os seres se definem por sua potência e não por uma essência, teria as consequências jurídicas e políticas que pressentimos. Ora, acrescento justamente, para terminar este tema, que Spinoza retoma toda esta concepção do direito natural de Hobbes. Ele mudará as coisas, ele mudará coisas relativamente

importantes, ela não terá as mesmas concepções políticas que Hobbes. Mas sobre este ponto do direito natural, ele se declara permanecer como discípulo de Hobbes. Ali, em Hobbes, ele encontra a confirmação jurídica de uma ideia que, ele, Spinoza, formou em outra parte; ideia segundo a qual a essência das coisas não seria outra coisa que sua potência. E isto é o que lhe interessa em toda a ideia do direito natural.

Acrescento, para ser honesto historicamente, que seria possível procurar, já na antiguidade, uma corrente, mas uma corrente parcial, muito tímida na qual se formava uma concepção do direito natural igual potência. Mas ela será abafada. Vocês a encontram em certos sofistas e em certos cínicos. Mas sua explosão moderna, será com Hobbes e com Spinoza. No momento, eu justamente precisei o que poderia significar as existências distintas de um ponto de vista quantitativo; isto quer dizer que os existentes não se definem por uma essência, mas sim por uma potência, e eles têm mais ou menos potência; e seu direito, será a potência de cada um. O direito de cada um será a potência de cada um. Eles têm mais ou menos potência. Há então uma escala quantitativa dos seres, do ponto de vista da potência.

A POLARIDADE QUALITATIVA DOS MODOS DE EXISTÊNCIA

É necessário agora passar a uma segunda coisa, a saber: a polaridade qualitativa dos modos de existência; e ver se um decorre do outro. O conjunto nos dará um início de visão coerente do que chamamos uma ética.

Então vejam vocês porque vocês não são Ser. Do ponto de vista de Spinoza, vocês são maneiras de ser, isto se compreende, se cada um se define por aquilo que ele pode. É muito curioso: você não se define por uma essência, ou melhor, sua essência é idêntica ao que você pode, isto é, você é um grau sobre uma

escala de potências. Se cada um dentre nós é um grau sobre uma [escala] de potência, então me digam: há alguns que valem mais, ou não? Deixemos isto de lado. No momento não se sabe. Mas se é assim, vocês não têm uma essência ou vocês têm somente uma essência idêntica à sua potência, isto é, vocês são um grau sobre esta escala. Portanto, vocês são certamente maneiras de ser. A maneira de ser será, precisamente, esta espécie de existente, de existência quantificada conforme a potência, conforme o grau de potência que a define. Vocês estão quantificados. Vocês não são quantidades, ou então são quantidades muito especiais. Cada um de nós é uma quantidade, mas de qual tipo? Esta é uma visão do mundo muito, muito curiosa, muito nova: ver as pessoas como quantidades, como pacotes de potência, é necessário vivê-lo. É necessário vivê-lo se isto lhe diz alguma coisa.

Daí outra questão: mas ao mesmo tempo, estes mesmos autores, por exemplo, Spinoza, não vai cessar de dizer-nos que há aproximadamente dois modos de existência. E o que quer que você faça você é efetivamente levado a escolher entre os dois modos de existência. Você existe de tal maneira que ora você existe sobre tal modo, ora sobre tal outro modo, e a *Ética* vai ser a exposição destes modos de existência. Ali não é mais a escala quantitativa da potência, é a polaridade de modos de existência distintos. Como é que se passa da primeira ideia à segunda, e o que ele quer nos dizer com a segunda? Há modos de existência que se distinguem como os pólos da existência. Vocês poderiam abrir um pouco as janelas... Vocês não se perguntam o que é que isso vale; fazer alguma coisa ou sofrer alguma coisa é existir de certa maneira. Vocês não se perguntam o que é que isso vale, mas vocês se perguntam qual modo de existência isso implica.

É o que Nietzsche também dizia com a sua história do Eterno retorno, ele dizia: “Não é difícil saber se alguma coisa é boa ou não, efetivamente, não é muito complicada esta questão; isto não é um assunto de moral”. Ele dizia: “Façam a seguinte prova, que estaria apenas em sua cabeça”. É o que vocês se veem fazendo uma infinidade de vezes? Este é um bom critério. Vejam vocês que este é o critério do modo de existência. O que eu faço, o que eu digo, é o que eu poderia fazer um modo de existência? Se não posso, é feio, está mal, é errado. Se eu posso, então sim! Vejam vocês que tudo muda; isto não é da moral. Em qual sentido? Eu digo ao alcoólatra, por exemplo, digo-lhe: “Você gosta de beber? Você quer beber? Bom, muito bem. Se você bebe, beba de tal maneira que a cada vez que beber, você estará pronto para beber, e beber, e tornar a beber uma infinidade de vezes. Certamente que no seu ritmo”. Não é preciso empurrar... no seu ritmo. Nesse momento, ao menos, esteja de acordo consigo mesmo. Então as pessoas lhe fazem muito menos cagadas [chier] quando estão de acordo com elas mesmas. O que é necessário temer acima de tudo na vida, são as pessoas que não estão de acordo com elas mesmas, o que Spinoza disse admiravelmente. O veneno da neurose é isto! A propagação da neurose, eu lhe propago o meu mal, é terrível, terrível. E acima de tudo, aqueles que não estão de acordo com eles mesmos. São os vampiros. Ao passo que o alcoólatra que bebe, sobre o modo perpétuo de: ah! É a última vez, é o último copo! Só uma vez, ou uma vez mais. Este é um mau modo de existência. Se você faz alguma coisa, faça como se devesse fazê-la um milhão de vezes. Se vocês não chegarem a fazê-la assim, façam outra coisa. É Nietzsche que o diz, e não eu, qualquer objeção dirijam-na a Nietzsche. Isto pode funcionar isto pode não funcionar. Não

sei por que se discute isto tudo, o que eu digo. Este não é um assunto de verdade, tudo isto, isto toca aqueles que isto pode tocar, é assunto da prática de viver. Há pessoas que vivem assim.

O que é que Spinoza tenta nos dizer? É muito curioso, eu diria que todo o Livro IV da *Ética* desenvolve antes de tudo a ideia dos modos de existência polares. E onde é que vocês o reconhecem em Spinoza. Onde é que vocês o reconhecem? Por hora digo coisas extremamente simples. Onde vocês o reconhecem? Vocês o reconhecem num certo tom de Spinoza, quando ele fala, de tempos em tempos, o forte, ele diz em latim: o homem forte, ou então o homem livre. Ou então, ao contrário ele diz o escravo, ou então o impotente. Ali se reconhece um estilo que pertence à *Ética*. Ele não fala do [homem] mal ou do homem de bem. O [homem] mal e o homem de bem são o homem restituído aos valores em função de sua essência. Mas a maneira como Spinoza fala, sentimos que é um outro tom. Assim como ocorre com os instrumentos musicais, é necessário sentir o tom das pessoas. É um outro tom; ele nos diz: eis o que faz o homem forte, eis onde vocês reconhecem um homem forte e livre. E isto quer dizer um tipo musculoso? Naturalmente que não! Um homem forte pode ser muito pouco forte desde certo ponto de vista, ele pode até mesmo estar doente, pode ser tudo o que vocês quiserem. Por conseguinte, qual é o truque do homem forte? É um modo de vida, é um modo de existência, e este se opõe ao modo de existência daquele que ele chama o escravo ou o impotente. O que é que isto quer dizer, estes estilos de vida? É um estilo de vida. Haverá um estilo de vida: viver escravo, viver impotente. E depois um outro tipo de vida. Outra vez, o que é isto? Outra vez esta polaridade dos modos, sob a

forma, e sob os dois pólos: o forte ou o potente, e o impotente ou o escravo; isto deveria nos dizer algo.

Continuemos a ir pela noite, ali, e olhemos, conforme os textos, o que Spinoza chama **o escravo ou o impotente**. É curioso. Ele se apercebe que o que chama o escravo ou o impotente, é ali que – e não creio forçar os textos – as semelhanças com Nietzsche são fundamentais, porque Nietzsche não fará outra coisa que distinguir estes dois modos de existência polares e os repartir mais ou menos da mesma maneira. Porque se apercebe estupefato que o que Spinoza chama o impotente, é o escravo. Os impotentes são os escravos. Bom. Mas “os escravos”, isto quer dizer o quê? Os escravos de condições sociais? Sabe-se bem que não! É um modo de vida. Há por conseguinte pessoas que não são de forma alguma socialmente escravos, mas vivem como escravos! A escravidão como modo de vida e não como estatuto social. Por conseguinte há escravos. Mas do mesmo lado, dos impotentes ou dos escravos, ele põe quem? Isto vai ficar mais importante para nós: ele põe os tiranos. Os tiranos! E estranhamente, ali estará cheio de histórias, os sacerdotes. O tirano, o sacerdote e o escravo. Nietzsche não dirá mais. Nos seus textos mais violentos, Nietzsche não dirá mais, Nietzsche fará a trindade: o tirano, o sacerdote e o escravo. Estranho isto, que esteja já tão literal assim em Spinoza. E o que é que há de comum entre um tirano que tem o poder, um escravo que não tem o poder, e um sacerdote que parece não ter outro poder além do espiritual? E o que é que há de comum? E em quê são eles impotentes já que, ao contrário, parecem ser, ao menos para o tirano e para o sacerdote, homens do poder? Um do poder político, e o outro do poder espiritual. Se nós sentimos, isto é o que eu chamo esclarecer-se por meio dos sentimentos.

Sentimos que há efetivamente um ponto comum. E quando lemos Spinoza, de texto em texto, é que confirmamos este ponto comum. É quase como uma adivinha: o que é que há de comum, para Spinoza, entre um tirano que tem o poder político, um escravo, e um sacerdote que exerce um poder espiritual? Este algo de comum é o que vai fazer Spinoza dizer: mas são impotentes! É que de certa maneira eles têm necessidade de entristecer a vida! Curiosa esta ideia. Nietzsche também dirá coisas como isto: eles têm necessidade de fazer reinar a tristeza! Ele [Spinoza] sente isto, ele [Spinoza] o sente muito profundamente: eles têm necessidade de fazer reinar a tristeza porque o poder que têm só pode se fundar sobre a tristeza. E Spinoza faz um retrato muito estranho do tirano, explicando que o tirano é qualquer um que tem necessidade, acima de tudo, da tristeza dos seus sujeitos, porque não há terror que não tenha uma espécie de tristeza coletiva como base. O sacerdote, talvez por outras razões, tem necessidade da tristeza do homem em relação à sua própria condição. E quando ele ri, este [riso] não é mais tranquilizante. O tirano pode rir, e os favorecidos, os conselheiros do tirano podem rir, eles também. É um mau riso. E por que é um mau riso? Não é por causa de sua qualidade, Spinoza não diria isto; é um riso que tem precisamente por objeto somente a tristeza e a comunicação da tristeza. O que é que isto quer dizer? É esquisito. O sacerdote, segundo Spinoza, tem necessidade essencialmente de uma ação pelo remorso. Introduzir o remorso. É uma cultura da tristeza, quaisquer que sejam os fins – Spinoza dirá que neste momento os fins não importam. Ele julga apenas isto: cultivar a tristeza. O tirano para o seu poder político tem necessidade de cultivar a tristeza, o sacerdote tem necessidade de cultivar a tristeza tal como o vê

Spinoza, que tem a experiência do sacerdote judaico, do sacerdote católico e do sacerdote protestante.

Logo Nietzsche lança uma grande frase, dizendo: sou o primeiro a fazer uma psicologia do sacerdote – ele diz em páginas muito jocosas –, e a introduzir este assunto na filosofia. Ele definirá precisamente a operação do sacerdote pelo que chamará, ele, a “má consciência”, isto é, esta mesma cultura da tristeza. Dirá que é entristecer a vida, se trata sempre de entristecer a vida em algum lugar. E, com efeito, por quê? Porque se trata de julgar a vida. Ora, vocês não julgam a vida. Não a submetem ao julgamento. A vida não é objeto de julgamento, a vida não é julgável; a única maneira pela qual vocês podem colocá-la em julgamento é antes de qualquer coisa inoculando-lhe a tristeza. E certamente ri-se, quero dizer que o tirano pode rir, o sacerdote ri; mas – diz Spinoza numa página que acho muito bela –, seu riso é o da sátira, e o riso da sátira é um mau riso. Por quê? Porque é o riso que comunica a tristeza. Pode-se zombar da natureza; o riso da sátira é quando zombo dos homens. Faço ironia, a espécie de ironia que vocifera, faço pouco dos homens... A sátira é uma outra maneira de dizer que a natureza humana é miserável. Ah, vejam! Que miséria a natureza humana! É a proposta do juízo moral: ah! Que miséria a natureza humana! Isto pode ser o objeto de uma prédica ou o objeto de uma sátira. E Spinoza, em textos muito belos, diz: “É justamente o que eu chamo uma *Ética*, é o contrário da sátira”.


E, no entanto há páginas muito jocosas na *Ética* de Spinoza, mas não é absolutamente o mesmo riso. Quando Spinoza ri, é deste modo: Oh! Olhem aquele, de quê ele é capaz! Ho ho! Isto então, jamais se viu isto! Isto pode ser uma vilania atroz, era necessário fazê-lo, ir até lá. Este não é jamais um riso de sátira, este não é jamais: vejam como nossa Natureza é

miserável! Este não é o riso da ironia. É um tipo de riso completamente diferente. Diria que é muito mais o humor judaico. É muito spinozista isto; vai-se nisso ainda um passo mais; eu nunca teria acreditado que poderia fazê-lo! É uma espécie de riso muito particular e Spinoza é um dos autores mais alegres do mundo. Creio, com efeito, que tudo o que ele detesta é o que a religião concebeu como sátira da natureza humana. O tirano, o homem da religião, eles fazem as sátiras; quer dizer que acima de tudo denunciam a natureza humana como miserável, porque tratam, acima de tudo, de levá-la a julgamento. E, portanto, há uma cumplicidade – e é esta a intuição de Spinoza: há uma cumplicidade do tirano, do escravo e do sacerdote. Por quê? Porque o escravo é aquele que se sente tanto melhor quando tudo vai mal. Mais isto vai mal, mais ele está contente. É este o modo de existência do escravo! O escravo, qualquer que seja a situação, é necessário sempre que ele veja o lado feio. O truque feio. Há pessoas que têm um dom para isto: são estes os escravos. Pode ser um quadro, pode ser uma cena na rua; há pessoas que têm um dom para isto. Há um dom para o escravo e ao mesmo tempo, é o bufão. O escravo e o bufão. Dostoievski escreveu páginas muito profundas sobre a unidade do escravo e do bufão, e do tirano, são tirânicos estes tipos, eles se agarram, eles não os soltam... Não param de pôr o nariz em uma merda qualquer. Não estão contentes, é necessário sempre reduzir os ânimos. Não é que os ânimos sejam forçosamente altos, mas é necessário sempre que eles o reduzam, estão sempre altos demais. É necessário sempre que encontrem uma pequena ignomínia, uma ignomínia na ignomínia, aí tornam-se rosas de alegria; quanto mais nojento, mais contentes estão. Vivem apenas assim; este é o escravo! E é também o homem do remorso, e é também o homem da sátira, é tudo isto.

E é a isto que Spinoza opõe a concepção de um homem forte, um homem potente, cujo riso não é o mesmo. É uma espécie de riso muito benevolente, o riso do homem dito livre ou forte. Ele diz: “Se é isto o que queres, então vais lá! É risível, sim, é risível!” É o contrário da sátira. É o riso ético!

CURSO DE 12 DE DEZEMBRO DE 1980

O CONATUS, O HOMEM RACIONAL E O HOMEM DEMENTE

 intervenção de Comtesse. [inaudível a partir da fita do gravador (K7)].

O CONATUS

Gilles: eu sinto que ainda resta entre você e eu uma diferença. Você tem a tendência a acentuar demasiado rápido uma noção autenticamente spinozista, a da tendência por perseverar no ser. Na última vez, você me falava do *conatus*, isto é, a tendência a perseverar no ser, e você me perguntava: por que você não o faz? Eu, eu lhe respondia que no momento não posso introduzi-la porque, em minha leitura, acentuo outras noções spinozistas, e a tendência a perseverar no ser, eu a concluiria de outras noções que são para mim as noções essenciais, as de potência e de afeto. Hoje, você retorna ao mesmo tema. Não há lugar para uma discussão, você propunha outra leitura, isto é, uma leitura acentuada diferentemente.

O HOMEM RACIONAL E O HOMEM DEMENTE

Quanto ao problema do homem racional e do homem demente, eu respondo exatamente isto: o que distingue o demente e o racional segundo Spinoza, e, inversamente e ao mesmo tempo, o que é que não os distingue? De qual ponto de vista eles não podem distinguir-se, de qual ponto de vista eles têm que ser distinguidos? Eu diria, pela minha leitura,

que a resposta de Spinoza é muito rigorosa. Se eu resumo a resposta de Spinoza, me parece que o resumo seria este: de um certo ponto de vista, não há nenhuma razão para fazer uma diferença entre o homem racional e o demente. De um outro ponto de vista, há uma razão para fazer uma diferença.

Primeiramente, do ponto de vista da potência, não há nenhuma razão para introduzir uma diferença entre o homem racional e o homem demente. O que quer dizer isto? Quer dizer que eles têm a mesma potência? Não, isto não quer dizer que eles tenham a mesma potência, mas quer dizer que cada um, tanto quanto tem em si, realiza ou efetua sua potência. É dizer que cada um, tanto quanto tem em si, se “esforça” por perseverar em seu ser. Então, do ponto de vista da potência, enquanto cada um, segundo o direito natural, se “esforça” por perseverar em seu ser, isto é, efetua sua potência, – vejam vocês que eu sempre ponho entre parênteses “esforço” –, não é que tente perseverar, de toda maneira, ele persevera em seu ser tanto quanto tem em si. É por isto que eu não gosto muito da ideia de *conatus*, a ideia de esforço, que não traduz o pensamento de Spinoza, pois o que ele chama um esforço por perseverar no ser é o fato de que efetuo minha potência a cada momento, tanto quanto tem em mim. Não é um esforço, mas do ponto de vista da potência, então, posso dizer que cada um vale, não tanto porque cada um tem a mesma potência – com efeito, a potência do demente não é a mesma que a do homem racional –, mas sim que isto que há de comum entre os dois, é que, qualquer que seja a potência, cada um efetua a sua. Então, deste ponto de vista, eu não diria que o homem racional é melhor do que o demente. Eu não posso, eu não tenho nenhum meio de dizê-lo, pois cada um tem uma potência, cada um efetua esta potência tanto quanto tem em si. Este é o direito natural, este é

o mundo da natureza. Deste ponto de vista, eu não poderia estabelecer nenhuma diferença de qualidade entre o homem racional e o louco.

Mas de um outro ponto de vista, eu sei bem que o homem racional é “melhor” do que o louco. Melhor, o que isto quer dizer? Mais potente, no sentido spinozista da palavra. Então, deste segundo ponto de vista, eu devo fazer e faço uma diferença entre o homem racional e o louco. Qual é este ponto de vista? Minha resposta, segundo Spinoza, seria exatamente esta: do ponto de vista da potência, vocês não têm nenhuma razão para distinguir o racional do louco, mas, de outro ponto de vista, ou seja, o dos afetos, vocês distinguem o racional do louco. De onde vem este outro ponto de vista? Vocês recordam que a potência é sempre em ato, ela é sempre efetuada. São os afetos que a efetua. Os afetos são as efetuações da potência. O que eu experimento em ação ou em paixão, é o que efetua minha potência a cada instante.

Se o homem racional e o louco se distinguem, não é pela potência, cada um realiza sua potência, são pelos afetos. Os afetos do homem racional não são os mesmos que aqueles do louco. Donde todo o problema da razão ser convertido por Spinoza em um caso especial do problema mais geral dos afetos. A razão designa um certo tipo de afetos. Isto é muito novo. Dizer que a razão não se define pelas ideias, seguramente, ela se definirá também pelas ideias. Há uma razão prática que consiste em um certo tipo de afetos, em uma certa maneira de ser afetado. Isto põe um problema muito prático da razão. O que quer dizer racional, neste momento? Forçosamente é um conjunto de afetos, a razão, pelo simples motivo que são precisamente as formas sob as quais a potência se efetua em tais ou quais condições. Então, à questão que acaba de pôr

Comtesse, minha resposta é relativamente estrita; com efeito, qual a diferença que há entre um homem racional e um louco? De um certo ponto de vista, nenhuma. Este é o ponto de vista da potência; de um outro ponto de vista a diferença é enorme, do ponto de vista dos afetos que efetuam a potência.

O DIREITO NATURAL

[Intervenção de Comtesse.]

Gilles: você assinala uma diferença entre Spinoza e Hobbes e você tem razão completamente. Se eu a resumo, a diferença é: tanto para um quanto para o outro, Spinoza e Hobbes, é sensato sair do estado de natureza por um contrato. Mas no caso de Hobbes, se trata de um contrato pelo qual eu renuncio ao meu direito de natureza. Eu vou ser preciso, porque isto é muito complicado: se é verdade que eu renuncio ao meu direito natural, em contrapartida, o soberano, ele, não renuncia também. Então, de uma certa maneira, o direito de natureza é conservado. Para Spinoza, ao contrário, no contrato eu não renuncio ao meu direito de natureza; e há a fórmula célebre de Spinoza em uma carta: “Eu conservo o direito de natureza mesmo no estado civil”. Esta fórmula célebre de Spinoza significa claramente, para todo leitor da época, que sobre este ponto, rompe com Hobbes. Este, de uma certa maneira, conservava também o direito natural no estado civil, mas somente em proveito do soberano. Eu disse muito rápido.

Spinoza, grosso modo, é discípulo de Hobbes. Por quê? Porque sobre dois pontos gerais, mas fundamentais, ele segue inteiramente a revolução hobbesiana, e creio que a filosofia política de Spinoza teria sido impossível sem a espécie de golpe de força que Hobbes introduziu na filosofia política. Qual é este duplo golpe de força, novidade prodigiosa muito, muito

importante? É, primeira novidade, ter concebido o estado de natureza e o direito natural de uma maneira tal que rompia inteiramente com a tradição ciceroniana. Ora, sobre este ponto, Spinoza ratifica inteiramente a revolução de Hobbes. Segundo ponto: desde então, ter substituído a ideia de um pacto de consentimento como fundamento do estado civil à relação de competência tal como era na filosofia Clássica, de Platão a São Tomás. Ora, sobre esses dois pontos fundamentais, o estado civil somente pode remeter a um pacto de consentimento e não a uma relação de competência na qual havia uma superioridade do sábio; e toda a concepção, por outro lado, do estado de natureza e do direito natural como potência e efetuação da potência; estes dois pontos fundamentais pertencem a Hobbes. É em função destes dois pontos fundamentais que eu diria que a diferença evidente que Comtesse acaba de assinalar entre Spinoza e Hobbes, supõe e somente pode inscrever-se na semelhança prévia, semelhança para a qual Spinoza segue os dois princípios fundamentais de Hobbes. Isto se converte em seguida em um acerto de contas entre eles, mas no interior desses novos pressupostos introduzidos na filosofia política por Hobbes.

A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE SPINOZA

Da concepção política de Spinoza, falaremos neste ano, do ponto de vista das pesquisas que faremos sobre a ontologia: em que sentido a ontologia pode comportar ou deve comportar uma filosofia política? Não esqueçam que há todo um percurso político de Spinoza; eu estou indo muito rápido. Um percurso político muito fascinante porque não podemos ler nenhum livro de filosofia política de Spinoza sem compreender quais os problemas que ele põe, e quais os problemas políticos que vive. Os Países-Baixos na época de

Spinoza, não eram algo simples e todos os escritos políticos de Spinoza estão muito enraizados nesta situação. Não é por acaso que Spinoza escreveu dois livros de filosofia política, um é o *Tratado Teológico-Político*, o outro é o *Tratado Político*, e que, entre os dois, acontecem muitas coisas que fazem com que Spinoza evolua. Os Países-Baixos nesta época, estavam despedaçados entre duas tendências. Havia a tendência da casa de Orange e depois a tendência liberal dos irmãos De Witt. Ora, os irmãos De Witt, em condições muito obscuras, prevalecem em uma ocasião. A casa de Orange não faria nada: isto poria em jogo as relações de política exterior, as relações com a Espanha, a guerra ou a paz. Os irmãos De Witt eram fundamentalmente pacifistas. Isto poria em jogo a estrutura econômica, a casa de Orange apoiava as grandes companhias, os irmãos eram muito hostis às grandes companhias. Esta oposição incendiava tudo. Ora, os irmãos De Witt foram assassinados em condições absolutamente penosas. Spinoza ressentiu isto como, verdadeiramente, o último momento no qual não poderia mais escrever, e poderia ocorrer também a ele. O círculo dos irmãos De Witt protegia a Spinoza. Isto o havia golpeado. A diferença de tom político entre o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político* se explica porque, entre os dois, houve o assassinato, e Spinoza já não crê mais, tal como havia dito antes, na monarquia liberal.

Seu problema político ele o pôs de uma maneira muito bela, ainda muito atual; sim, ele não tem mais do que um problema político e é o que ele havia tentado compreender, fazer a ética na política. Compreender o quê? Compreender por que é que as pessoas lutam por sua escravidão. Eles parecem estar de tal forma contentes, de serem escravos, que eles se prestam a tudo para permanecerem escravos. Como explicar coisa semelhante? Isto o fascina. Literalmente, como explicar que

as pessoas não se revoltem? Mas, ao mesmo tempo, revolta ou revolução, vocês não encontrarão jamais isto em Spinoza. Dizem destas coisas muitas besteiras. Ao mesmo tempo, ele fazia os desenhos. Há uma reprodução de um desenho dele que é uma coisa muito obscura. Ele desenhou a si mesmo sob a forma de um revolucionário napolitano que era conhecido na época. Ele lhe pôs sua própria cabeça. É estranho. Por que ele não fala jamais de revolta ou de revolução? Porque é moderado? Sem dúvida, ele devia ser moderado; mas suponhamos que ele fosse moderado. Todavia, naquele momento, mesmo os extremistas hesitavam falar de revolução, mesmo os esquerdistas da época. E os colegiantes que eram contra a igreja, estes católicos estavam bastante próximos do que chamamos hoje de católicos de extrema esquerda. Por que não se fala de revolução? Há uma besteira que se diz, mesmo nos manuais de história, que não houve revolução inglesa. Todo mundo sabe perfeitamente que houve uma revolução inglesa, a formidável revolução de Cromwell. E a revolução de Cromwell é um caso quase puro de revolução traída no mesmo instante em que foi feita.

Todo o século XVII está pleno de reflexões sobre como uma revolução pode não ser traída. A revolução sempre foi pensada pelos revolucionários como, de que maneira fazer a coisa para que seja sempre traída? Ora, o exemplo recente para os contemporâneos de Spinoza é a revolução de Cromwell, que foi o mais fantástico traidor da revolução, que ele mesmo, Cromwell, havia imposto. Se vocês pegarem, bem depois o romantismo inglês, é um movimento poético e literário fantástico, mas é também um movimento político intenso. Todo o romantismo inglês está centrado sobre o tema da revolução traída. Como viver, todavia, enquanto a revolução

é traída e parece ter como destino ser traída? O modelo que obceca os grandes românticos ingleses é sempre Cromwell. Cromwell é vivido nessa época como Stalin o é hoje. Ninguém fala de revolução, mas de modo algum porque não tinham como que um equivalente na cabeça, e sim por outra razão. Eles não chamam a isto revolução porque a revolução é Cromwell. Ora, no momento do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza crê ainda em uma monarquia liberal, de maneira geral; o que não é mais verdadeiro no *Tratado Político*. Os irmãos De Witt foram assassinados, já não há mais compromissos possíveis. Spinoza renuncia a publicar a *Ética*, ele sabe que está acabado. Nesse momento, parece que Spinoza teria muito mais tendência a pensar nas chances de uma democracia. Mas o tema da democracia aparece muito mais no *Tratado Político* do que no *Tratado Teológico-Político* que permanecia na perspectiva de uma democracia liberal.

O que seria uma democracia no nível dos Países-Baixos? É a que foi liquidada com o assassinato dos irmãos De Witt. Spinoza morre, simbolicamente, quando está no capítulo “democracia”. Não sabemos o que teria dito.

Há uma relação fundamental entre a ontologia e um certo estilo de política. Em que consiste esta relação, não sabemos ainda. Em que consiste uma filosofia política que se coloca em uma perspectiva ontológica? É que ela se define pelo problema do estado? Não especialmente, porque as outras também. Uma filosofia do uno também passará pelo problema do estado. A diferença real não aparece, de todas as maneiras, entre as ontologias puras e as filosofias do uno. As filosofias do uno são as filosofias que implicam fundamentalmente uma hierarquia dos existentes, daí o princípio da consequência, daí o princípio da emanação: do uno emana o ser, do ser emana

outra coisa, etc. As hierarquias dos neoplatônicos. Então, o problema do estado, vocês o encontrarão quando se encontrarem ao nível desse problema: a instituição de uma hierarquia política. Nos neoplatônicos, há hierarquias por toda parte, há uma hierarquia celeste, uma hierarquia terrestre; e tudo o que os neoplatônicos chamam hipóstases, são precisamente os termos na instauração de uma hierarquia.

O que me parece impressionante numa ontologia pura, é até que ponto ela repudia as hierarquias. Com efeito, se não há uno superior ao ser, se o ser se diz de tudo o que é, e se diz de tudo o que é em um só e mesmo sentido, esta me parece ser a proposição ontológica chave: não há unidade superior ao ser e, a partir de então, o ser se diz de tudo aquilo do qual se diz; isto é, se diz de tudo aquilo que é, se diz de todo ente, em um só e mesmo sentido. É o mundo da imanência. Este mundo da imanência ontológica é um mundo essencialmente anti-hierárquico.

Seguramente, é necessário corrigir: os filósofos da ontologia, nos diriam que evidentemente é necessário uma hierarquia prática, a ontologia nos conduz somente às fórmulas que seriam aquelas do niilismo ou do não-ser, do tipo tudo vale. E portanto, em certos aspectos, tudo vale, do ponto de vista de uma ontologia; isto é, do ponto de vista do ser. Todo ente efetua seu ser tanto quanto ele é em si. Um ponto é tudo. É o pensamento anti-hierárquico. No limite, é uma espécie de anarquia. Há uma anarquia dos entes no Ser. É a intuição de base da ontologia: todos os seres valem. A pedra, o insensato, o racional, o animal, de um certo ponto de vista, do ponto de vista do ser, eles valem. Cada um é tanto quanto é em si, e o ser se diz em um só e mesmo sentido da pedra, do homem, do louco, do racional. É uma bela ideia. Uma espécie de mundo muito selvagem.

Sobre isto, eles encontram o domínio político, mas a maneira que eles encontram o domínio político depende precisamente desta espécie de intuição do ser igual, do ser anti-hierárquico. E a maneira em que pensam o estado, já não é mais a relação de alguém que manda e de outros que obedecem. Em Hobbes, a relação política, é a relação de alguém que ordena e de alguém que obedece. Esta é a relação política pura. Do ponto de vista de uma ontologia, não é assim. Nisto Spinoza absolutamente não estaria com Hobbes. O problema de uma ontologia está, desde então, em função de: o ser se diz de tudo o que é, é como ser livre; isto é, como efetuar sua potência nas melhores condições. E o estado, melhor ainda o estado civil, ou seja, a sociedade por inteira é pensada como o conjunto das condições sob as quais o homem pode efetuar sua potência da melhor maneira. Então, não é em absoluto uma relação de obediência. A obediência virá por acréscimo; ela deverá ser justificada porque se inscreve em um sistema em que a sociedade somente pode significar uma coisa, a saber: o melhor meio para um homem efetuar sua potência. A obediência é secundária em relação a esta exigência. Em uma filosofia do uno, a obediência é evidentemente primeira; ou seja, a relação política é uma relação de obediência, e não a relação de efetuação da potência. Encontramos em Nietzsche este problema: o que é igual? O que é igual é que cada ser, qualquer que ele seja, de todas as maneiras efetua tudo o que pode sua potência; isto, isto torna todos os seres iguais. Mas as potências não são iguais. Mas cada um se esforça por perseverar em seu ser; isto é, efetua sua potência. Deste ponto de vista, todos os seres se equivalem, eles são todos no ser e o ser é igual. O ser se diz igualmente de tudo o que é, mas tudo o que é não é igual; isto é, não têm a mesma potência. Mas o ser que se diz

de tudo o que é, ele, ele é igual. Então, isto não impede que haja as diferenças entre os seres. Do ponto de vista da diferença entre os seres, pode-se restabelecer toda uma ideia de aristocracia; a saber: nela estão os melhores. Se tento resumir, compreendem em que estávamos na última vez? Apresentamos um problema muito preciso, o problema que eu tratei até agora: qual é o estatuto, não do ser, mas do ente; ou seja, qual é o estatuto daquilo que é, do ponto de vista de uma ontologia? Qual é o estatuto do ente ou do existente do ponto de vista de uma ontologia? Eu tentei mostrar que as duas concepções, a da distinção quantitativa entre existentes, e o outro ponto de vista, o da oposição qualitativa entre modos da existência, longe de contradizerem-se, implicam-se mutuamente todo o tempo. Com isto termina esta primeira rubrica: o que quer dizer uma ontologia, e como ela distingue-se das filosofias que não são ontologias.

Segunda grande rubrica: qual é o estatuto do ente do ponto de vista de uma ontologia pura como a de Spinoza?

[Intervenção inaudível.]

Gilles: você disse que do ponto de vista da hierarquia, o que é primeiro é a diferença e que se vai da diferença à identidade. Isto é muito justo; mas eu acrescento justamente: de que tipo de diferença tratamos? Resposta: no final sempre é uma diferença entre o ser e alguma coisa superior ao ser, posto que a hierarquia será uma diferença no juízo. Então, o juízo se faz em nome de uma superioridade do uno sobre o ser. podemos julgar o ser precisamente porque há uma instância superior ao ser. Então a hierarquia está inscrita desde esta diferença, posto que a hierarquia, seu fundamento mesmo, é a transcendência do uno sobre o ser. E o que você chama

diferença é exatamente esta transcendência do uno sobre o ser. Quando você invoca Platão, a diferença é primeira em Platão somente em um sentido muito preciso, a saber: o uno é mais que o ser. Então é uma diferença hierárquica. A ontologia vai do ser aos entes; isto é, ela vai do mesmo, daquilo que é, e somente daquilo que é diferente, ela vai então do ser às diferenças, o que não é uma diferença hierárquica. Todos os seres são igualmente no Ser.

Na Idade Média, há uma escola muito importante, que recebeu o nome de Escola de Chârtres que depende muito de Duns Scotto; eles insistiam enormemente no termo latino de igualdade. O ser igual. Eles dizem todo o tempo que o ser é fundamentalmente igual. Isto não quer dizer que os existentes ou os entes sejam iguais, não. Mas o ser é igual em todos, o que significa, de uma certa maneira, que todos os entes são no ser. Em seguida, qualquer que seja a diferença que vocês alcancem, posto que há uma não-diferença no ser, e há diferenças entre os entes, estas diferenças não serão concebidas de maneira hierárquica. Ou então, será concebida de maneira hierárquica muito, muito secundariamente, para recuperar, para conciliar as coisas. Mas na intuição primeira, a diferença não é hierárquica. Enquanto que nas filosofias do uno a diferença é fundamentalmente hierárquica. Eu diria ainda mais: na ontologia, a diferença entre os entes é quantitativa e qualitativa ao mesmo tempo. Diferença quantitativa das potências, diferença qualitativa dos modos de existência, mas ela não é hierárquica. Então, seguramente, eles falavam sempre como se houvesse uma hierarquia, dizendo que o homem racional vale mais do que o malvado; mas, vale mais em qual sentido, e por quê? Por razões de potência e de efetuação da potência, não por razões de hierarquia.

O PROBLEMA DO MAL, DO PONTO DE VISTA DA ÉTICA

Eu gostaria de passar a uma terceira rubrica que se encadeia com a segunda e que leva a dizer que se a *Ética* – eu defini como que duas coordenadas da *Ética*: a distinção quantitativa do ponto de vista da potência e a oposição qualitativa do ponto de vista dos modos da existência. Eu tentei mostrar na última vez como passamos perpetuamente de uma à outra. Eu gostaria de começar uma terceira rubrica que é, do ponto de vista da *Ética*, como se põe o problema do mal. Pois, uma vez mais, vimos que esse problema se põe de uma maneira aguda, por quê? Recordo-lhes que eu comentei em qual sentido, todo o tempo, a filosofia clássica havia erigido esta proposição paradoxal, sabendo muito bem que era um paradoxo, a saber: o mal não é nada. Mas justamente, o mal não é nada, compreendam que são, pelo menos, duas maneiras possíveis de falar. Duas maneiras que não se conciliam em absoluto. Porque quando eu digo que o mal não é nada, posso querer dizer uma primeira coisa: o mal não é nada porque tudo é bem. Se digo tudo é bem, e se vocês escrevem “Bem” com um grande “B”, maiúsculo, se vocês o escrevem assim, vocês podem comentar a fórmula palavra por palavra: há o Ser, o Bem; o Uno é superior ao Ser, e a superioridade do Uno sobre o Ser, faz com que o Ser se volte até o Uno como sendo o Bem. Em outras palavras, “o mal não é nada”, quer dizer: forçosamente, o mal não é nada, posto que o Bem é superior ao Ser que é causa do Ser. Em outras palavras, o Bem faz o Ser. O Bem é o Uno como razão do Ser. O Uno é superior ao Ser. Tudo é Bem quer dizer que é o Bem que faz ser aquilo que é. Estou comentando Platão. Vocês compreendem que “o mal não é nada”, quer dizer que somente o Bem faz ser, e o correlato: faz atuar. Era o argumento de Platão: o malvado

não é malvado voluntariamente, pois, aquilo que o malvado quer é o Bem, um Bem qualquer. Eu posso então dizer que o mal não é nada, no sentido em que somente o Bem faz ser e faz atuar; então, o mal não é nada.

Em uma Ontologia pura, na qual não há o Uno superior ao Ser, eu digo: o mal não é nada, não há o mal, há o Ser. De acordo. Mas isto implica algo inteiramente novo: se o mal não é nada, o bem, igualmente, não é nada. É então, por razões inteiramente opostas que eu posso dizer, nos dois casos, que o mal não é nada. Em um caso, eu digo que o mal não é nada porque somente o Bem faz ser e faz atuar; no outro caso, eu digo que o mal não é nada porque o Bem igualmente não o é, porque só há o Ser. Ora, nós vimos que esta negação, tanto do bem quanto do mal, não impedia Spinoza de fazer uma ética. Como fazer uma ética se não há nem bem e nem mal? A partir da mesma fórmula, na mesma época, se vocês pegarem a fórmula: o mal não é nada, assinalava Leibniz, e assinalava Spinoza – os dois dizem a mesma fórmula, o mal não é nada –, mas ela tem dois sentidos opostos. Em Leibniz, que deriva de Platão, e em Spinoza que, ele, faz uma ontologia pura, isto é mais complicado.

Donde, o meu problema: qual é o estatuto do mal do ponto de vista da ética; ou seja, de todo o estatuto dos entes, dos existentes? Vamos entrar em um dos extremos no qual a ética é verdadeiramente prática. Dispomos de um texto de Spinoza excepcional: é um intercâmbio de oito cartas, quatro de cada um. Um conjunto de oito cartas com um jovem chamado Blyenbergh. O assunto desta correspondência é unicamente o mal. O jovem Blyenbergh pede a Spinoza que se explique sobre o mal...

[Fita inaudível] [...] [e fim da primeira parte].

CURSO DE 21 DE DEZEMBRO DE 1980

ONTOLOGIA, ÉTICA
ÉTICA E MORAL

Sobre o projeto de uma ontologia pura, o que faz com que Spinoza chame a esta ontologia pura uma ética? Seria por uma acumulação de traços que nós percebemos que estava bem ele chamar a isto uma ética. Vimos a atmosfera geral desse laço entre uma Ontologia e uma ética com a suspeita de que uma ética é alguma coisa que não tem nada a ver com uma moral. E por que temos uma suspeita do laço que faz com que esta Ontologia pura tome o nome de ética? Já o vimos. A Ontologia pura de Spinoza se apresenta como a posição única absolutamente infinita. A partir de então, os entes, esta substância única absolutamente infinita, é o ser. O ser enquanto ser. Desde então, os entes não serão os seres, serão o que Spinoza chama os modos, os modos da substância absolutamente infinita. E o que é um modo? É uma maneira de ser. Os entes ou os existentes não são os seres, eles somente têm como ser a substância absolutamente infinita. Desde então, nós que somos os entes, nós que somos os existentes, nós não seremos os seres, nós seremos as maneiras de ser dessa substância. E se eu me pergunto qual é o sentido mais imediato da palavra ética, em que é já outra coisa do que a moral, bem, a ética nos é mais conhecida hoje sob um outro nome, é a palavra etologia. Quando falamos de uma etologia a propósito dos animais, ou a propósito do homem, do que tratamos? A etologia no sentido mais rudimentar é uma ciência prática, de quê? Uma ciência

prática das maneiras de ser. A maneira de ser é precisamente o estatuto dos entes, dos existentes, do ponto de vista de uma ontologia pura. Em que é diferente de uma moral? Tentamos compor uma espécie de paisagem que seria a paisagem da ontologia. São as maneiras de ser no ser, esse é o objeto de uma ética; isto é, de uma etologia.

A MORAL COMO REALIZAÇÃO DA ESSÊNCIA

Em uma moral, ao contrário, do que tratamos? Tratamos de duas coisas que estão fundamentalmente soldadas. Tratamos da essência e dos valores. Uma moral nos leva à essência; isto é, à nossa essência, que nos leva para os valores. Este não é o ponto de vista do ser. Eu não creio que uma moral possa se fazer do ponto de vista de uma ontologia. Por quê? Porque a moral implica sempre alguma coisa de superior ao ser; o que há superior ao ser é alguma coisa que desempenha o papel do uno, do Bem, é o uno superior ao ser. Com efeito, a moral é a empresa de julgar não somente tudo o que é, mas também ao ser mesmo. Ora, somente podemos julgar o ser em nome de uma instância superior ao ser.

Em que, numa moral, tratamos da essência e dos valores? O que está em questão em uma moral é nossa essência. O que é nossa essência? Numa moral tratamos sempre de realizar a essência. Isto implica que a essência está num estado no qual não está necessariamente realizada, isto implica em que nós temos uma essência. Não é evidente que haja uma essência do homem. Mas é muito necessário à moral falar e dar-nos ordens em nome de uma essência. Se nos damos as ordens em nome de uma essência, é que essa essência não está realizada por si mesma. Diríamos que ela, essa essência, está em potência no homem. O que é a essência do homem em

potência no homem, do ponto de vista de uma moral? É bem conhecido, a essência do homem é ser um animal racional. Aristóteles: o homem é um animal racional. A essência, é aquilo que a coisa é, animal racional é a essência do homem. Mas o homem, ainda que tenha por essência animal racional, não cessa de se conduzir de maneira irracional. Como isto acontece? É que a essência do homem, enquanto tal, não está necessariamente realizada. Por quê? Porque o homem não é razão pura, então há os acidentes, ele não cessa de ser desviado. Toda a concepção clássica do homem consiste em convidá-lo a reunir-se com sua essência porque esta essência é como uma potencialidade, que não está necessariamente realizada, e a moral é o processo de realização da essência humana. Ora, como pode realizar-se esta essência que só está em potência? Pela moral.

Dizer que ela se realizará pela moral, é dizer que ela deve ser tomada por um fim. A essência do homem deve tomar-se por um fim para o homem existente. Então, conduzir-se de maneira racional, ou seja, fazer passar a essência ao ato, é esta a tarefa da moral. Ora, a essência tomada como fim, é isto o valor. Vejam que a visão moral do mundo é feita da essência. A essência só é em potência, tem que realizar a essência; e isto se fará na medida em que a essência é tomada por um fim, e os valores asseguram a realização da essência. É este conjunto que eu diria moral.

A ÉTICA COMO EXISTÊNCIA DE UM POTENCIAL

Em um mundo ético, ensaiamos convertê-lo, não há mais nada de tudo isto. O que é que nos dirão numa ética? Não encontramos nada disto. É uma outra paisagem. Spinoza fala frequentemente da essência, mas para ele, a essência jamais é

a essência do homem. A essência é sempre uma determinação singular. Há a essência deste, daquele, nunca temos a essência do homem. Ele dirá que as essências gerais ou as essências abstratas do tipo essência do homem, são ideias confusas. Não há ideia geral em uma Ética. Há vocês, este, aquele, há as singularidades. A palavra essência corre um forte risco de mudar de sentido. Quando fala de essência, o que lhe interessa não é a essência, o que o interessa é a existência e o existente. Em outros termos, aquilo que é somente pode relacionar-se com o ser ao nível da existência, e não ao nível da essência. Nesse nível, já há um existencialismo em Spinoza. Não se trata então de uma essência do homem, não é a questão de uma essência do homem que estaria somente em potência e que a moral se encarregaria de realizar, em Spinoza trata-se inteiramente de outra coisa. Vocês reconhecem uma ética quando, aquele que fala de ética, diz uma de duas coisas. Por um lado, interessa-se pelos existentes em sua singularidade; logo, nos dirá que entre os existentes há uma distinção, uma diferença quantitativa de existência; os existentes podem ser considerados sobre uma espécie de escala quantitativa segundo a qual são mais ou menos. Mais ou menos o quê? Veremos. Absolutamente não uma essência comum a muitas coisas, mas sim uma distinção quantitativa de mais e de menos entre existentes; isto, é da ética.

Por outro lado, o discurso de uma ética prossegue dizendo que também há uma oposição qualitativa entre modos de existência. Os dois critérios da ética, em outros termos, a distinção quantitativa dos existentes e a oposição qualitativa dos modos de existência, a polarização qualitativa dos modos de existência, vão ser as duas maneiras em que os existentes são no ser. Estes serão os laços da Ética com a Ontologia. Os

existentes ou os entes são no ser de dois pontos de vista simultâneos, do ponto de vista de uma oposição qualitativa dos modos da existência, e do ponto de vista de uma escala quantitativa dos existentes. É completamente o mundo da imanência. Por quê?

É o mundo da imanência porque – vejam vocês até que ponto é diferente do mundo dos valores morais tal como acabo de defini-los –, os valores morais são, precisamente, esta espécie de tensão entre a essência por realizar e a realização da essência. Eu diria que o valor é exatamente a essência tomada como fim.

Este, é o mundo moral. O acabamento do mundo moral, podemos dizer que é Kant, é ali, com efeito, que uma essência humana suposta toma-se por fim, em uma espécie de ato puro. Em absoluto, a ética não é isto, são como dois mundos absolutamente diferentes. O que Spinoza poderia dizer aos outros? Nada.

Ele vai tratar de mostrar tudo isto concretamente. Numa moral, vocês têm sempre a operação seguinte: você faz alguma coisa, você diz alguma coisa, você julga por si mesmo. É o sistema do julgamento. A moral, é o sistema do julgamento. Do duplo julgamento, você julga a si mesmo e você é julgado. Aqueles que têm o gosto pela moral, são os que têm o gosto pelo julgamento. Julgar, isto implica sempre numa instância superior ao ser, isto implica sempre alguma coisa de superior a uma ontologia. Isto implica sempre o uno mais do que o ser, o Bem que faz ser e faz atuar, é o Bem superior ao ser, é o uno. O valor exprime esta instância superior ao ser. Então, os valores são o elemento fundamental do sistema de julgamento. Então, vocês se referem sempre a esta instância superior ao ser para julgar.

Numa ética, é completamente diferente, você não julga. De uma certa maneira, você diz: o que quer que você faça, você não terá jamais mais do que você merece. Alguém diz ou faz alguma coisa, você não relaciona com os valores. Você se pergunta, como isto é possível? Como é possível de maneira interna? Em outros termos, você relaciona a coisa ou o dito ao modo de existência que implica, que o envolve em si mesmo. Como deve ser para dizer isto? Que maneira de ser isto implica? Você procura os modos de existência envolvidos, e não os valores transcendentais. É a operação da imanência. [...]

O ponto de vista de uma ética é: de que és capaz, o que podes? Donde, retorno a esta espécie de grito de Spinoza: o que pode um corpo? Não sabemos jamais por antecipação o que pode um corpo. Não sabemos jamais como se organizam e como estão envolvidos os modos de existência em alguém.

Spinoza explica muito bem tal ou tal corpo; este não é jamais um corpo qualquer, é o que você pode, você.

Minha hipótese, é que o discurso da ética tem dois caracteres: ela nos diz que os entes têm uma distinção quantitativa de mais e de menos, e, por outro lado, nos diz também que os modos de existência têm uma polaridade qualitativa; grosso modo, há dois grandes modos de existência. O que é isto?

Quando sugerimos que, entre você e eu, entre duas pessoas, entre uma pessoa e um animal, entre um animal e uma coisa, somente há, eticamente, ou seja, ontologicamente, uma distinção quantitativa, de qual quantidade tratávamos? Quando sugerimos que o mais profundo de nossas singularidades, é alguma coisa de quantitativo, o que isto pode querer dizer? Fichte e Schelling desenvolveram uma teoria da individuação

muito interessante, que se resume sob o nome de Individuação Quantitativa. Se as coisas se individualizam quantitativamente, compreendemos vagamente. Qual quantidade? Trata-se de definir as pessoas, as coisas, os animais, a qualquer coisa, pelo que cada um pode.

As pessoas, as coisas, os animais, se distinguem pelo que eles podem; isto é, eles não podem a mesma coisa. O que eu posso? Jamais um moralista definirá o homem pelo que ele pode, um moralista define o homem pelo que ele é, pelo que ele é em direito. Então, um moralista definirá o homem por animal racional. É a essência. Spinoza jamais define o homem como um animal racional, ele define o homem pelo que ele pode, corpo e alma. Se eu digo que “racional” não é a essência do homem, mas é alguma coisa que o homem pode, isto muda de tal modo que irracional também é alguma coisa que o homem pode. Ser louco também faz parte do poder do homem. No nível do animal, vemos muito bem o problema. Se vocês tomam o que chamamos história natural, ela tem sua fundação em Aristóteles. Ela define o animal pelo que o animal é. Em sua ambição fundamental, trata-se de dizer o que o animal é. O que é um vertebrado, o que é um peixe, e a história natural de Aristóteles está cheia desta busca da essência. No que chamamos as classificações animais, definiremos o animal antes de tudo, cada vez que for possível, por sua essência; isto é, pelo que ele é. Imaginem estes tipos que chegam e procedem completamente de outro modo: interessam-se pelo que a coisa ou pelo que o animal pode. Eles vão fazer uma espécie de registro dos poderes do animal. Este pode voar, aquele come erva, tal outro come carne. O regime alimentar, vocês sentem que trata-se dos modos de existência. Uma coisa inanimada também, o que é que ela

pode, o diamante, o que ele pode? Ou seja, de que experiências é capaz? O que suporta? O que ele faz? Um camelo pode não beber durante um longo tempo. É uma paixão do camelo. Definimos as coisas pelo que elas podem, o que abre às experiências. É tudo uma exploração das coisas, que não tem nada a ver com a essência. É preciso ver as pessoas como pequenos pacotes de poder. Eu faço uma espécie de descrição daquilo que podem as pessoas.

Do ponto de vista de uma ética, todos os existentes, todos os entes são relacionados com uma escala quantitativa que é aquela da potência. Eles têm mais ou menos potência. Esta quantidade diferencial, é a potência. O discurso ético não cessará de nos falar – não de essências, ele não crê nas essências –, ele somente nos fala da potência; ou seja, as ações e as paixões das quais alguma coisa é capaz. Não o que a coisa é, mas o que é capaz de suportar e é capaz de fazer. E se não há essência geral, é que, neste nível da potência tudo é singular. Não sabemos nada por antecipação, embora a essência nos diga o que é o conjunto das coisas. A ética não nos diz nada, não pode saber. Um peixe não pode o que o peixe vizinho pode. Haveria então uma diferenciação infinita da quantidade de potência segundo os existentes. As coisas recebem uma distinção quantitativa porque elas estão relacionadas à escala da potência.

Quando, muito depois de Spinoza, Nietzsche lança o conceito de vontade de potência, eu não digo que ele quis dizer somente isto, mas ele vai dizer, antes de tudo, isto. E não podemos nada compreender em Nietzsche se cremos que é a operação pela qual cada um de nós tenderia a sua potência. A potência não é o que eu quero, por definição, é aquilo que eu tenho. Eu

tenho tal ou tal potência e isto é o que me situa na escala quantitativa dos seres. Fazer da potência o objeto da vontade é um contrassenso, é justo o contrário. É segundo a potência que eu tenho, que eu quero isto ou aquilo. Vontade de potência quer dizer que definiremos as coisas, os homens, os animais, segundo a potência efetiva que eles têm. Uma vez mais, é a questão: o que pode um corpo? É muito diferente da questão moral: o que você deve em virtude de sua essência, o que você pode, você, em virtude de sua potência?

Eis então que a potência constitui a escala quantitativa dos seres. É a quantidade de potência o que distingue um existente de um outro existente. Spinoza diz frequentemente que a essência é a potência. Compreendem o golpe filosófico que está fazendo?

CURSO DE 13 DE JANEIRO DE 1981

CORRESPONDÊNCIA COM BLYENBERGH

DO PONTO DE VISTA DA NATUREZA, HÁ SOMENTE AS RELAÇÕES QUE SE COMPÕEM

[Falta o início] [...] encontramos-nos frente a duas objeções de Blyenbergh. A primeira concerne ao ponto de vista da natureza em geral. Nela, Blyenbergh vai dizer a Spinoza que é muito superficial explicar que cada vez que um corpo encontra um outro, há relações que se compõem e relações que se decompõem, ora com a vantagem de um dos dois corpos, ora com a vantagem do outro corpo. Mas a natureza, ela, combina todas as relações ao mesmo tempo. Então, na natureza em geral, isso não se detém; todo o tempo há composições e decomposições de relações; todo o tempo, posto que, finalmente, as decomposições são como o avesso das composições. Mas, não há nenhuma razão para privilegiar a composição de relações sobre a decomposição, visto que as duas vão sempre juntas. **Exemplo:** eu como. Eu componho a relação com a alimentação que absorvo. Mas, isto se faz decompondo as relações próprias do alimento. **Outro exemplo:** eu sou envenenado. O arsênico decompõe minha relação, de acordo, mas ele compõe sua própria relação com as novas relações nas quais as partes de meu corpo entraram sob a ação do arsênico. Então, há sempre, ao mesmo tempo, composição e decomposição. Então a natureza, diz Blyenbergh, a natureza

tal como você a concebe, não é nada mais do que um imenso caos. Sob essa objeção, Spinoza vacila.

Spinoza não vê nenhuma dificuldade e sua resposta é muito clara. Ele diz que não é assim por uma razão simples: é que do ponto de vista da natureza inteira, não se pode dizer que haja ao mesmo tempo composição e decomposição; visto que, do ponto de vista da natureza inteira, há somente composições. Não há mais que as composições de relações. É, com efeito, do ponto de vista de nosso entendimento que nós dizemos que esta ou aquela relação se compõe, em detrimento de tal outra relação que deve se decompor para que as duas outras se componham. Mas é porque nós isolamos uma parte da natureza. Do ponto de vista da natureza inteira, somente há relações que se compõem. Eu gosto muito dessa resposta: a decomposição de relações não existe do ponto de vista da natureza inteira, visto que a natureza inteira apreende todas as relações. Então, há forçosamente composições; um ponto é tudo.

Esta resposta muito simples, muito clara, muito bela, prepara uma outra dificuldade. Ela remete à segunda objeção de Blyenbergh.

DO PONTO DE VISTA PARTICULAR, AS RELAÇÕES SE COMPÕEM E SE DECOMPÕEM

Suponhamos que, no limite, ele deixe de insistir no problema da natureza inteira; então, chegamos a outro aspecto: um ponto de vista particular, meu ponto de vista particular; isto é, o ponto de vista de uma relação precisa e fixa. Com efeito, o que eu chamo EU, é um conjunto de relações precisas e fixas que me constituem. Desse ponto de vista, e é unicamente de um ponto de vista particular determinável –

você ou eu –, que eu posso dizer que aqui há composições e decomposições.

Eu diria que há composição quando minha relação é conservada e se compõe com uma outra relação exterior; mas, eu diria que há decomposição quando o corpo exterior atua sobre mim de tal maneira que uma de minhas relações, ou mesmo muitas de minhas relações, são destruídas; ou seja, deixam de ser efetuadas pelas partes atuais. Da mesma maneira, do ponto de vista da natureza, eu posso dizer que somente há composições de relações; desde que eu considere um ponto de vista particular determinado, eu devo dizer que há decomposições que não se confundem com as composições. Daí a objeção de Blyenbergh que consiste em dizer que finalmente o que você chama vício e virtude, o é porque você assim o compõe. Você chamará virtude cada vez que você compõe as relações, quaisquer que sejam as relações que você destrói; e você chamará vício cada vez que uma de suas relações é decomposta. Em outros termos: você chamará virtude ao que lhe convém e vício ao que não lhe convém. É o mesmo que dizer que o alimento, lhe convém; e que o veneno, não lhe convém. Ora, quando geralmente falamos de vício ou de virtude, nós não estamos exigindo outra coisa do que tal critério de gosto, a saber: o que me compõe e o que não me compõe. Esta objeção se distingue da precedente, pois ela se faz em nome de um ponto de vista particular e não mais em nome da natureza inteira. E ela se resume naquilo que Blyenbergh não cessa de dizer: você reduz a moral a um assunto de gosto.

Spinoza vai lançar-se em uma tentativa para mostrar que conserva um critério objetivo para a distinção do bom e do mau, ou da virtude e do vício. Ele vai tentar mostrar que o spinozismo nos propõe um critério propriamente ético do

bom e do mau, do vício e da virtude; e que esse critério não é um simples critério de gosto baseado no que me compõe ou não me compõe. Ele vai tentar mostrar que, de um ponto de vista particular, ele não confunde o vício e a virtude com o que me compõe. Vai mostrá-lo em dois textos que, dos que conheço, são os mais estranhos de Spinoza; estranhos a ponto de um me parecer incompreensível; e o outro, talvez seja compreensível, mas me parece muito estranho. Enfim, tudo se resolve em uma limpidez maravilhosa.

O primeiro está nas cartas a Blyenbergh (Carta 23). Ele vai mostrar que não só tem um critério para distinguir o vício e a virtude, mas também que esse critério se aplica em casos muito complicados em aparência; e que, ainda mais, é um critério de distinção, não somente para distinguir o vício e a virtude, mas que, se compreendemos bem seu critério, podemos distinguir nos crimes.

Eu leio este texto: “O matricídio de Nero, enquanto contém alguma coisa de positivo não era um crime.” Vejam vocês o que quer dizer Spinoza. O mal não é nada. Então, um ato na medida em que é positivo não pode ser um crime, não pode ser mau. Então um ato como um crime, não o é enquanto contém alguma coisa de positivo; se é um crime, é de um outro ponto de vista. Seja, podemos compreender isto abstratamente. “Nero matou sua mãe. Orestes também matou sua mãe. Orestes pôde realizar um ato que, exteriormente, é o mesmo, e ter ao mesmo tempo a intenção de matar sua mãe, sem merecer a mesma acusação de Nero.” Com efeito, tratamos Orestes de uma maneira diferente daquela que tratamos Nero, ainda que os dois tenham matado suas mães com a intenção de matá-las. “Qual é, então, o crime de Nero? Consiste unicamente em que, em seu ato, Nero mostra-se

ingrato, impiedoso e insubmisso.” O ato é o mesmo, a intenção é a mesma, em que nível há uma diferença? É uma terceira determinação. Spinoza conclui: “nenhum desses caracteres expressa, sem importar o que seja, uma essência.”

Ingrato, impiedoso, nenhum desses caracteres expressa, sem importar qual seja, uma essência. Estamos sonhando. O que significa esta resposta a Blyenbergh? O que podemos entender de um texto como este? Ingrato, impiedoso e insubmisso. Então, se o ato de Nero é mau, não o é porque ele mata sua mãe, não o é porque ele tinha a intenção de matá-la; é mau porque Nero, ao matar sua mãe, mostra-se ingrato, impiedoso e insubmisso. Orestes mata sua mãe, mas ele não é ingrato e nem insubmisso. Então investiguemos.

AS AÇÕES DITADAS PELA PAIXÃO PODEM SER EFETUADAS PELA RAZÃO

Chegamos ao Livro IV da *Ética*, e encontramos-nos com um texto que parece não ter nada a ver com o precedente. Temos a impressão de que Spinoza está tomado, ou bem por uma espécie de humor negro, ou bem pela loucura (Livro IV, proposição 59, escólio). O texto da proposição não parece simples. Trata-se de demonstrar, para Spinoza, que todas as ações em que nós somos determinados por um sentimento que é uma paixão, nós podemos ser determinados a fazê-las sem ele (sem este sentimento); nós podemos ser determinados a fazê-las pela razão. Tudo o que nós fazemos tomados pela paixão, nós podemos fazer tomados pela razão pura. O escólio o diz: “Expliquemos isto mais claramente por um exemplo. Assim, a ação de golpear enquanto é considerada fisicamente e que nós consideramos somente o fato de que um homem levanta o braço, fecha o punho e deixa cair seu braço com força de cima a baixo, é uma virtude que se concebe pela

estrutura do corpo humano.” Ele não brinca com a palavra virtude, é uma efetuação da potência do corpo, é o que meu corpo pode fazer, é uma das coisas que ele pode fazer. Isso faz parte da *potentia* do corpo humano, desta potência em ato, é um ato de potência, e por isto mesmo é que se chama virtude. “Se, então, um homem, tomado pela cólera ou pelo ódio (isto é, por uma paixão) é determinado (determinado pela paixão) a cerrar o punho ou a mover o braço, isto ocorre, como mostramos na segunda parte, de que uma só e mesma ação pode ser associada a qualquer imagem de coisa.”

Spinoza está nos dizendo alguma coisa muito estranha. Ele nos diz que chama determinação da ação à associação, o laço que une a imagem da ação à uma imagem da coisa. É isto, a determinação da ação. A determinação da ação é a imagem da coisa a qual a imagem do ato está ligada. É verdadeiramente uma relação que ele apresenta como sendo uma relação de associação: uma só e mesma ação pode ser associada a qualquer imagem de coisa.

Continuemos com a citação de Spinoza: “E por consequência nós podemos ser determinados a uma mesma e única ação, tanto pelas imagens das coisas que nós concebemos confusamente quanto pelas imagens das coisas que nós concebemos claramente e distintamente. Assim é claro que todo desejo que nasce de um sentimento que é uma ação não seria de nenhum uso se os homens pudessem ser conduzidos pela razão.” Isto significa dizer que todas as ações que nós fazemos determinados pelas paixões, nós poderíamos fazê-las também determinados pela razão pura.

O que é essa introdução do confuso e do distinto? Eis o que eu retenho do texto e é à letra do texto. Ele diz que uma

imagem da ação pode ser associada às imagens de coisas muito diferentes. Desde então, uma mesma ação pode ser associada tanto às imagens de coisas confusas quanto às imagens de coisas claras e distintas.

Então, deixo cair meu punho sobre a cabeça de minha mãe. Eis um caso. E, com a mesma violência deixo cair meu punho sobre a membrana de um bumbo. Este não é o mesmo gesto. Mas esta objeção, Spinoza a suprime. Ele respondeu por antecipação. Com efeito, Spinoza pôs o problema em condições tais que esta objeção não pode valer. Com efeito, ele nos pede que consintamos com uma análise da ação muito paradoxal que é: entre a ação e o objeto sobre o qual ela recai, há uma relação que é uma relação de associação. Com efeito, se entre a ação e o objeto sobre o qual ela recai, a relação é associativa, se é uma relação de associação, então com efeito Spinoza tem razão; ou seja, é a mesma ação, quaisquer que sejam as variantes que, em um caso é associada à cabeça de minha mãe e que, em outro caso, é associada ao bumbo. A objeção está suprimida.

BOAS E MÁS AÇÕES

Que diferença há entre estes dois casos? Sentimos o que quer dizer Spinoza – e não é nada –, o que ele quer dizer. Voltemos ao critério de que estamos seguros: o que há de mau quando eu faço isso, que é uma efetuação da potência de meu corpo e que, nesse sentido, é bom. Eu faço isso, simplesmente eu dou um golpe sobre a cabeça. O que é mau: é que eu decompouho uma relação, isto é, a cabeça da minha mãe. A cabeça da mãe, como tudo, é uma relação de movimento e de repouso entre partículas. Golpeando assim a cabeça de minha mãe, eu destruo a relação constituinte da

cabeça: minha mãe morre; ou desmaia sob o golpe. Em termos spinozistas, eu diria que neste caso eu associo minha ação à imagem de uma coisa cuja relação é diretamente decomposta por esta ação. Eu associo a imagem do ato à imagem de alguma coisa cuja relação constituinte é decomposta por este ato.

Quando deixo cair meu punho sobre o bumbo, como se define a membrana? A tensão da membrana será definida também por uma certa relação. Mas neste caso, se a potência de uma membrana é, suponhamos, as harmônicas, aqui eu associo minha ação à imagem de alguma coisa cuja relação se compõe diretamente com esta ação. Ou seja, eu tirei da membrana as harmônicas. Qual é a diferença? Ela é enorme.

Em um caso, [o bumbo] eu associo minha ação, uma vez mais, à imagem de uma coisa cuja relação se compõe diretamente com a relação de meu ato; e, no outro caso, eu associei meu ato à imagem de uma coisa cuja relação é imediatamente e diretamente decomposta pelo meu ato. Vocês têm o critério da *Ética* para Spinoza. É um critério muito modesto; mas aqui, Spinoza nos dá uma regra. Ele gosta das decomposições de relações; adorava os combates de aranhas, que o fazia rir. Imaginem suas ações cotidianas: há um certo número delas que têm por caráter associar-se com uma imagem de coisa ou de ser que se compõe diretamente com a ação; e outras que, ao contrário (um tipo de ação), são associadas às imagens de coisas cuja relação é decomposta pela ação.

Então, por convenção, chamaremos **BOAS** às ações de composição direta e chamaremos **MÁS** às ações de decomposição direta.

Estamos ainda a tropeçar em muitos problemas. Primeiro problema: em que o texto da *Ética* pode nos fornecer uma luz

sobre o texto da carta, a diferença entre Orestes e Nero. Na carta, trata-se de duas ações que são igualmente crimes. Porque Nero faz alguma coisa de mau, enquanto que, segundo Spinoza, não se pode dizer o mesmo de Orestes, que ao matar sua mãe, tenha feito alguma coisa de mau? Como podemos dizer algo parecido? Podemos dizer uma coisa parecida em função do que se segue: mantendo o método de análise da ação conforme Spinoza. Toda ação será analisada conforme duas dimensões: a imagem do ato como potência do corpo, o que pode o corpo; e a imagem da coisa associada, isto é, do objeto sobre o qual o ato recai. Entre os dois há uma relação de associação. É uma lógica da ação.

Nero mata sua mãe. Ao matar sua mãe, Nero associou seu ato diretamente à imagem de um ser cuja relação será decomposta por este ato: ele matou sua mãe. Então a relação de associação primária, direta, é entre o ato e uma imagem da coisa cuja relação é decomposta por este ato.

Orestes mata sua mãe porque ela matou a Agamenon; isto é, porque ela matou o pai de Orestes. Matando sua mãe, Orestes persegue uma sacra vingança. Spinoza não diria uma vingança. Segundo Spinoza, Orestes associa seu ato, não à imagem de Clitemenestra cuja relação vai ser decomposta por este ato, mas a associa à relação de Agamenon que foi decomposta por Clitemenestra. Matando sua mãe, Orestes recompõe sua relação com a relação de seu pai.

Spinoza nos diz que, de acordo, ao nível do ponto de vista particular, você ou eu, há sempre ao mesmo tempo composição e decomposição de relações. Isto quer dizer que o bom e o mau se misturam e devêm indiscerníveis? Não, responde Spinoza, porque ao nível de uma lógica do ponto

de vista particular, haverá sempre uma primazia. Ora a composição de relações será direta e a decomposição indireta, ora, ao contrário, a decomposição será direta e a composição indireta. Spinoza nos diz: eu chamo “boa” uma ação que opera uma composição direta das relações mesmo se ela opera uma decomposição indireta; e eu chamo “má” uma ação que opera uma decomposição direta mesmo se ela opera uma composição indireta.

Em outros termos, há dois tipos de ações: as ações nas quais a decomposição vem como por consequência e não em princípio, porque o princípio é uma composição – e isto só vale do meu ponto de vista, porque do ponto de vista da natureza tudo é composição e é por isso que Deus não conhece nem o mal e nem o mau –, e, inversamente, há as ações que diretamente decompõem e somente implicam composições indiretamente. Este é o critério do bom e do mau, e é com este critério que é necessário viver.

A IDEIA DO SIGNO NÃO EXISTE

TUDO O QUE É POSSÍVEL É NECESSÁRIO

Spinoza é um autor que, cada vez que encontrou o problema de uma dimensão simbólica, não cessou de expurgá-lo, de caçá-lo, e de tentar demonstrar que era uma ideia confusa da pior imaginação. O profetismo, é o ato pelo qual eu recebo um signo e pelo qual eu emito os signos. Há uma teoria do signo em Spinoza, que consiste em relacionar o signo ao entendimento e à imaginação mais confusa do mundo; e no mundo tal como é segundo Spinoza, a ideia de signo não existe. Há expressões, não há jamais signo. Quando Deus revela a Adão que a maçã agirá como um veneno, Ele lhe revela uma composição de relações, lhe revela uma verdade física, e não

Ele envia absolutamente um signo. É na medida em que não compreendemos nada da relação substância-modo que invocamos os signos. Spinoza diz mil vezes que Deus não faz nenhum signo, Ele dá as expressões. Ele não dá um signo que remeteria a uma significação ou a um significante (noção demente para Spinoza), Ele se expressa, isto é, revela as relações. E revelar, não é nem místico, nem simbólico. Revelar é dar a compreender. Ele dá a compreender as relações no entendimento de Deus. A maçã cai, é uma revelação de Deus, é uma composição de relações... Se há uma ordem das filiações em Spinoza, esta não é evidentemente uma ordem simbólica, é uma ordem que, cada vez mais, necessita que a natureza —, e a natureza é um indivíduo, um indivíduo que engloba todos os indivíduos —, tenha uma ordem de composição das relações e é necessário que todas as relações sejam efetuadas. A necessidade da natureza é que não haja relações não efetuadas. Todo possível é necessário; o que significa que todas as relações foram ou serão efetuadas.

A LEI É UMA COMPOSIÇÃO DE RELAÇÕES

Spinoza não fará o eterno retorno, a mesma relação não será executada duas vezes. Há uma infinidade de relações; a natureza inteira, é a totalidade das efetuações de todas as relações possíveis; portanto necessárias. Isto é a identidade em Spinoza, a identidade absoluta do possível e do necessário. Sobre o profetismo, Spinoza diz uma coisa muito simples que será retomada por Nietzsche, por todos esses autores dos quais se pode dizer que são, nesse sentido, os que levaram o mais longe possível o positivismo. Eis, grosso modo, a ideia que eles fazem. De acordo, existem as leis. Estas leis são as leis da natureza e então, quando falamos de revelação divina, não há nada de misterioso. A revelação divina é a exposição das leis.

Spinoza chama lei a uma composição de relações. Isso é o que se chamará lei da natureza. Quando se é muito limitado, não se compreende as leis como as leis. Como nós as compreendemos? $2 + 2 = 4$, é uma composição de relações. Vocês têm a relação $2 + 2$, vocês têm a relação 4, e vocês têm a relação de identidade entre a relação $2 + 2$ e a relação 4. Se vocês não compreendem nada, vocês entendem essa lei como uma ordem, ou como um comando. A criança pequena na escola compreende a lei da natureza como uma lei moral: ela deve – e se diz outra coisa, ela será punida. Isto acontece assim em função de nosso entendimento limitado. Se nós entendêssemos as leis pelo que elas são, pelas composições físicas de relações, as composições de corpos, as noções tão estranhas como comando, obediência, nos seriam completamente desconhecidas. É na medida em que nós percebemos uma lei que não compreendemos, que nós a apreendemos como uma ordem; Deus não proibiu absolutamente nada, explica Spinoza, ao submisso Adão. Ele lhe revelou uma lei; ou seja, que a maçã se compõe com uma relação que exclui minha relação constituinte. Então é uma lei da natureza. É exatamente como o arsênico. Adão não compreendeu nada de nada, e em vez de entender isto como uma lei, ele entendeu como uma proibição de Deus. Então, quando eu entendo as coisas sob a forma comando-obediência, em vez de as entender como composições de relações, nesse momento eu me ponho a dizer que Deus é como um pai, eu reclamo um signo.

DEUS PROCEDE POR EXPRESSÕES E NÃO POR SIGNOS

O profeta é alguém que, não entendendo as leis da natureza, vai justamente demandar o signo que lhe garanta que a ordem é justa. Se eu não compreendo nada da lei, em revanche, eu reclamo um signo para estar seguro de que aquilo que me ordenaram a fazer é mesmo o que me ordenaram a fazer. A

primeira reação do profeta é: Deus, dê-me um sinal de que é realmente Tu que me fala. Em seguida, quando o profeta tem o sinal, ele mesmo vai emitir sinais. Esta vai ser a linguagem dos signos.

Spinoza é um positivista porque opõe a expressão e o signo: Deus expressa, os modos expressam, os atributos expressam. Por quê? Em linguagem lógica, diremos que o signo é sempre equívoco, há uma equivocidade do signo; isto é, o signo significa, mas ele significa em muitos sentidos. Por oposição, a expressão é única e completamente unívoca: não há mais do que um só sentido na expressão; é o sentido segundo o qual as relações se compõem.

Segundo Spinoza, Deus procede por expressão e jamais por signo. A verdadeira linguagem é a da expressão. A linguagem da expressão é aquela da composição de relações ao infinito.

Tudo o que consentirá Spinoza é que – porque nós não somos filósofos, porque nosso entendimento é limitado –, temos sempre necessidade de certos signos. Há uma necessidade vital dos signos porque somente compreendemos bem poucas coisas no mundo. É assim que Spinoza justifica a sociedade. A sociedade é a instauração de um mínimo de signos indispensáveis à vida. Seguramente, há relações de obediência e de comando; se tivermos o conhecimento, não teremos necessidade de obedecer e nem de comandar. Mas ele só encontra quem tem um conhecimento muito limitado; então, tudo o que podemos pedir aos que comandam e aos que obedecem, é não se misturarem com o conhecimento. Se bem que toda obediência e comando sobre o conhecimento é nula e sem valor. E é o que Spinoza expressa em uma belíssima página do *Tratado Teológico-Político*, a saber, que não há mais do

que uma liberdade absolutamente inalienável: a liberdade de pensar. Se há um domínio simbólico, é o da ordem, do comando e da obediência. Este é o domínio dos signos. O domínio do conhecimento é o domínio das relações; isto é, das expressões unívocas.

CURSO DE 20 DE JANEIRO DE 1981

ETERNIDADE, INSTANTANEIDADE, DURAÇÃO

BLYENBERGH
COMPOSIÇÃO E DECOMPOSIÇÃO DE RELAÇÕES

Exemplo de Spinoza nas cartas a Blyenbergh: “Eu sou guiado por um vil apetite sensual”, ou bem, outro caso: “Eu experimento um verdadeiro amor”. O que é isto, são dois casos? É necessário tentar compreendê-los em função dos critérios que Spinoza nos dá. “Um vil apetite sensual”, apenas a expressão, sentimos que não está bem, que é mau isto. É mau em que sentido? Quando eu sou guiado por um vil apetite sensual, o que quer dizer? Quer dizer: há aí uma ação; ou uma tendência à ação, por exemplo, o desejo. O que se passa com o desejo quando eu sou guiado por um vil apetite sensual? É o desejo de... Bom. O que é esse desejo? Ele somente pode ser qualificado por sua associação a uma imagem de coisa, por exemplo, eu desejo uma mulher má... [Richard Pinhas: várias!] [Barulho de risadas generalizadas] ou, pior ainda, pior ainda: várias! É isso aí. O que isto quer dizer? Nós o vimos um pouco quando ele sugeria a diferença entre o adultério, tudo isto. Esqueçam o grotesco dos exemplos, mas eles não são grotescos, são exemplos, ora. Neste caso, o que chamamos vil sensual, apetite sensual vil; o vil sensual consiste naquilo em que a ação, de qualquer maneira – por exemplo, mesmo fazendo amor –, a ação é uma virtude! Por quê? Porque é

alguma coisa que meu corpo pode; não esqueçam nunca o tema da potência. Está na potência de meu corpo. É então uma virtude, e neste sentido é a expressão de uma potência. Mas se eu fico nisso, eu não teria nenhum meio de distinguir o “vil apetite sensual” do mais belo dos amores. Mas eis, quando há o vil apetite sensual, é por quê? É porque, de fato, eu associo minha ação – ou a imagem de minha ação –, à imagem de uma coisa cuja relação é decomposta por esta ação. De muitas maneiras diferentes, de qualquer maneira – por exemplo, se eu sou casado, no exemplo mesmo que dá Spinoza –, eu decomponho uma relação, a relação do casal. Ou se a pessoa é casada, eu decomponho a relação do casal. Mas bem mais, em um “vil apetite sensual”, eu decomponho todo tipo de relação: o apetite vil sensual com seu gosto de destruição; bom, nós podemos retomar tudo sobre as decomposições de relações, uma espécie de fascinação da decomposição de relações, da destruição de relações. Ao contrário no mais belo dos amores. Notem que aqui, eu não invoco de forma alguma o espírito; isto não seria spinozista, em função do paralelismo. Eu invoco um amor – no caso, o mais belo dos amores –, que não é menos corporal do que o amor mais sensualmente vil. Simplesmente a diferença é que, no mais belo dos amores, minha ação – a mesma, exatamente a mesma –, minha ação física, minha ação corporal, é associada a uma imagem de coisa cuja relação se combina diretamente, se compõe diretamente com a relação da minha ação. É neste sentido que os dois indivíduos, unindo-se amorosamente, formam um indivíduo que tem os dois como partes, diria Spinoza. Ao contrário, no amor sensual vil, um destrói o outro e vice-versa; isto é, há todo um processo de decomposição de relações. Enfim, eles fazem amor como se eles se esbofeteassem. É muito concreto tudo isto. Então isto segue. Somente nós nos

chocamos sempre com isso; Spinoza nos diz: vocês não escolhem, finalmente, a imagem da coisa à qual sua ação é associada. Isto implica todo um jogo de causas e de efeitos que lhes escapam. Com efeito, o que faz com que vocês sejam atingidos por esse amor sensual vil? Vocês não podem dizer a vocês mesmos: “ah!, eu poderia fazer de outra maneira”. Spinoza não é dos que creem numa vontade; não, é todo um determinismo que associa as imagens das coisas às ações.

Então, tanto mais inquietante a fórmula: “eu sou tão perfeito quanto eu posso ser em função das afecções que tenho”. Isto quer dizer que, se eu sou dominado por um “vil apetite sensual”, eu sou tão perfeito quanto eu posso ser, tão perfeito quanto é possível, tão perfeito quanto está em meu poder. E é o que eu poderia dizer: falta-me um estado melhor. Spinoza mostra-se muito firme. Nas cartas a Blyenbergh ele diz: eu não posso dizer que falta-me um estado melhor; eu não posso mesmo dizer isto, porque não tem nenhum sentido. Dizer no momento em que eu experimento um “um vil apetite sensual” – mais uma vez, vocês verão no texto, se vocês já não viram, este exemplo, porque Blyenbergh se agarra a ele, (com efeito, ele é muito simples, é muito claro) –, quando eu digo, no momento em que experimento “um vil apetite sensual”, quando eu digo: “ah, falta-me um verdadeiro amor”; se eu digo isto, quero dizer que falta-me alguma coisa? Literalmente, isto não quer dizer nada, absolutamente nada em Spinoza; mas nada mesmo! Isto quer dizer unicamente que meu espírito compara um estado que eu tenho a um estado que eu não tenho; em outros termos, não é uma relação real, é uma comparação do espírito. Uma pura comparação do espírito. E Spinoza vai tão longe que ele diz: é o mesmo, nesse momento, dizer que à pedra falta visão; “é como dizer que falta visão à pedra”. Com efeito, porque eu não compararia a

pedra a um organismo humano e, em nome de uma mesma comparação do espírito, diria: “a pedra não vê; portanto, falta-lhe a visão”.

E Spinoza diz formalmente, – eu não procuro nos textos porque vocês os leram, eu espero –, Spinoza responde formalmente a Blyenbergh: é tão estúpido falar da pedra, dizendo que lhe falta a visão, quanto seria estúpido, no momento em que experimento um “vil apetite sensual”, dizer que falta-me um amor melhor. Então, neste nível, nós escutamos Spinoza, e nos dizemos que há alguma coisa errada, porque em sua comparação, eu retomo os dois juízos: eu digo da pedra, “ela não vê, falta-lhe a visão”, e eu digo de alguém que experimenta um “vil apetite sensual” que lhe falta virtude. São as duas proposições, como pretende Spinoza, do mesmo tipo? É de tal maneira evidente que elas não são do mesmo tipo, que chegamos a pensar que Spinoza talvez esteja nos dizendo que elas são do mesmo tipo, para nos fazer uma provocação. Ele vai nos dizer: eu vou desafiá-los a dizerem a diferença entre as duas proposições. Mas a diferença, nós a sentimos. A provocação de Spinoza vai nos permitir talvez encontrá-la. Nos dois casos, para as duas proposições, à pedra falta a visão ou bem a Pedro – este nome outra vez – falta virtude, é a comparação do espírito entre dois estados: um estado que eu tenho e um estado que eu não tenho. Esta comparação do espírito, é do mesmo tipo? Evidentemente não! Por quê?

Dizer que falta visão à pedra é, grosso modo, dizer que nada nela contém a possibilidade de ver. Enquanto que, quando eu digo que falta-lhe um verdadeiro amor, esta não é uma comparação do mesmo tipo, pois, desta vez eu não excluo que em outros momentos aquele ser tenha experimentado alguma coisa parecida com o verdadeiro amor.

Em outros termos, a questão se precisa – eu vou muito lentamente, mesmo se vocês têm a impressão de que isto já está inteiramente entendido –, uma comparação no interior do mesmo ser é análoga a uma comparação entre dois seres. Spinoza não recua diante do problema, ele toma o caso do cego e nos diz tranquilamente – uma vez mais, o que lhe deu na cabeça para nos dizer coisas como esta, que são tão manifestamente inexatas? –, ele nos diz: “nada falta ao cego”! Por quê? Ele é tão perfeito quanto pode ser em função das afecções que tem. Ele está privado das imagens visuais; bom, ser cego é estar privado de imagens visuais; isto quer dizer que ele não vê, mas a pedra, não mais do que ele, também não vê. E ele diz que não há nenhuma diferença entre a pedra e o cego, do seguinte ponto de vista: tanto um como o outro não têm imagens visuais. Então, é tão estúpido – diz Spinoza –, é tão estúpido dizer que falta a visão ao cego quanto dizer que falta visão à pedra. E o cego então? Ele é tão perfeito quanto pode ser, em função de quê? Vocês veem, mesmo quando Spinoza não nos diz: em função de sua potência; ele diz que o cego é tão perfeito quanto pode ser em função das afecções de sua potência; isto é, em função das imagens de que é capaz. Em função das imagens de coisas das quais ele é capaz, que são as verdadeiras afecções de sua potência. Então isto será inteiramente a mesma coisa que dizer: “a pedra não tem visão”; e de dizer: “o cego não tem visão”.

INSTANTANEIDADE PURA DA ESSÊNCIA

Blyenbergh começa aqui a compreender alguma coisa. Ele começa a compreender. Mesmo quando Spinoza... Por que é que ele faz esta espécie de provocação? E, Blyenbergh – uma vez mais isto me parece um exemplo típico que mostra a que ponto os comentadores se enganam, me parece, ao dizerem

que Blyenbergh é idiota –, porque Blyenbergh não desaponta Spinoza.

Blyenbergh responde logo em seguida a Spinoza dizendo-lhe: “é muito bonito isso tudo, mas você só pode chegar a essa conclusão se você sustentar – ele não diz sob esta forma, mas vocês verão no texto, que isto dá verdadeiramente no mesmo –, uma espécie de instantaneidade pura da essência”. Isto é interessante como objeção, é uma boa objeção. Blyenbergh replica: “você não pode assimilar ‘o cego não vê’ e ‘a pedra não vê’, você não pode fazer tal assimilação, a não ser que, ao mesmo tempo, você afirme uma espécie de instantaneidade pura da essência, a saber: só pertence a uma essência a afecção presente, instantânea, que ela experimenta enquanto a experimenta”. A objeção é muito, muito forte.

Se, com efeito, eu digo: “só pertence à minha essência a afecção que eu experimento aqui e agora”, então, com efeito, não me falta nada. Se eu sou cego não me falta a visão; se eu sou dominado por um apetite vil sensual, não me falta um amor melhor. Não me falta nada. Só pertence à minha essência, com efeito, a afecção que experimento aqui e agora. E Spinoza responde tranquilamente: “sim, é assim”. É curioso isto.

O que é curioso? É curioso que quem diz isto é o mesmo homem que não cessa de nos dizer que a essência é eterna. As essências singulares, isto é, a sua, a minha, todas as essências são eternas. Notem que é uma maneira de dizer que a essência não dura. Ora, há justamente duas maneiras de dizer que as essências não duram, à primeira vista, a maneira eterna ou a maneira instantânea. Ora, é muito curioso como, tranquilamente, Spinoza passa de uma a outra. Ele começava dizendo-nos que as essências são eternas; e eis que nos diz: as essências são instantâneas.

Se vocês quiserem, isto dará uma posição muito estranha. À letra do texto: “as essências são eternas, mas as pertencas da essência são instantâneas; só pertence à minha essência o que eu experimento atualmente, enquanto o experimento atualmente”. E, com efeito, a fórmula: “eu sou tão perfeito quanto posso ser em função da afecção que determina minha essência”, implica essa estrita instantaneidade. Aqui é quase o ápice da correspondência, porque vai ocorrer uma coisa muito curiosa. Spinoza responde de forma muito violenta, porque ele se impacienta cada vez mais com esta correspondência. Blyenbergh protesta, ele diz: “mas enfim, você não pode definir a essência pela instantaneidade, o que isto quer dizer? Então é uma pura instantaneidade?” Ora vocês têm um apetite sensual vil; ora vocês têm um amor melhor; e vocês dizem a cada vez que vocês são tão perfeitos quanto podem ser, como uma série de *flashes*! Em outros termos, Blyenbergh lhe diz: “você não pode expulsar o fenômeno da duração – há uma duração –, e é precisamente em função desta duração que vocês podem devir melhores”. Há um devir, e é em função desta duração que vocês podem devir melhores ou piores. Quando você experimenta um “vil apetite sensual”, não é em uma instantaneidade pura que você cai. Há necessidade de tomá-la em termos de duração; ou seja, você devém pior do que era antes. E quando se forma em você um amor melhor, e bem, você devém melhor. Há uma irredutibilidade da duração. Em outros termos, a essência não pode ser medida por esses estados instantâneos.

Ora, é curioso porque Spinoza interrompe a correspondência. Sobre este ponto, não há nenhuma resposta de Spinoza.

E como ao mesmo tempo Blyenbergh comete uma imprudência, ou seja, sentindo que pôs a Spinoza uma questão

importante, ele passa a pôr toda espécie de questões, pensando acuar Spinoza; e Spinoza o despacha. Ele lhe diz “deixe-me um pouco, deixe-me tranquilo”. Spinoza interrompe a correspondência, ele para, ele não responde mais.

É tudo muito dramático, porque podemos dizer: “ah, bom! Então ele não tinha nada a responder...” Se ele tinha a responder, porque a resposta que Spinoza poderia dar – e somos forçados a concluir que ele a poderia dar; portanto, se não a deu é porque não tinha nenhum desejo –, a resposta dele, está toda na *Ética*. Então, tanto sobre certos pontos, a correspondência com Blyenbergh vai mais longe do que a *Ética*, quanto sobre outros pontos; e por uma razão simples, eu creio: Spinoza não vai dar, principalmente a Blyenbergh – pelas razões que são as suas –, ele não vai dar a ideia do que é este livro do qual todo mundo fala a época, que Spinoza tem necessidade de esconder, porque calcula que tem muito a temer. Ele não vai dar a Blyenbergh, – de quem sente que é um inimigo –, ele não vai dar uma ideia sobre o que é a *Ética*. Então ele interrompe a correspondência. Podemos considerar a este respeito que ele tem uma resposta que não vai dar. Ele diz a si mesmo: “eu ainda vou ter problemas”.

A ESFERA DE PERTENÇA DA ESSÊNCIA

Mas, tentemos reconstituir essa resposta. Spinoza sabe bem que há duração. Vejam vocês que agora estamos jogando com três termos: eternidade, instantaneidade, duração. O que é a eternidade? A eternidade não sabemos ainda absolutamente o que é em Spinoza; mas sabemos que a eternidade é a modalidade da essência. É a modalidade própria da essência. Suponhamos que a essência é eterna; isto é, que ela não está submetida ao tempo. O que isto quer dizer, não sabemos.

O que é a instantaneidade? A instantaneidade é a modalidade da afecção da essência.

Fórmula: eu sou sempre tão perfeito quanto eu posso ser em função da afecção que eu tenho aqui e agora. Então a afecção é realmente um corte instantâneo. Com efeito, é a espécie de relação horizontal entre uma ação e uma imagem de coisa.

Terceira dimensão, é como se estivéssemos em vias de constituir as três dimensões do que se poderia chamar a **esfera**, – aqui eu tomo uma palavra que não é absolutamente spinozista, mas é uma palavra que nos permitirá reagrupar isto, uma palavra de Husserl –, a esfera de pertença da essência: a essência é aquilo que lhe pertence. Eu creio que Spinoza diria que esta esfera de pertença da essência, ela tem como que três dimensões. Há a essência ela mesma, eterna; há as afecções da essência aqui e agora que são como instantes, ou seja, o que me afeta neste momento; e, a seguir, há o quê?

Encontramos – e aqui, a terminologia é importante, pois Spinoza distingue com muito rigor –, *affectio* e *affectus*. É complicado porque há muitos tradutores que traduzem *affectio* por afecção; isto – todos os tradutores traduzem *affectio* por afecção –, isto, isto vai, mas muitos traduzem *affectus* por “sentimento”. Por um lado, não diz muito em francês, a diferença entre afecção e sentimento; por outro lado, é lamentável; vai melhor uma palavra – mesmo um pouco mais bárbara –, mas vai melhor, me parece, traduzir *affectus* por “afeto”, pois a palavra existe em francês e guarda ao menos, a mesma raiz comum à *affectio* e a afeto. Então, Spinoza, só pela sua terminologia, distingue bem a *affectio* e o *affectus*, a afecção e o afeto.

A AFECÇÃO ENVOLVE UM AFETO

O que é o afeto? Spinoza nos diz que é alguma coisa que a afecção envolve. A afecção envolve um afeto. Vocês se recordam, a afecção é o efeito – literalmente, se quiserem dar uma definição absolutamente rigorosa –, é o efeito instantâneo de uma imagem de coisa sobre mim. Por exemplo, as percepções são as afecções. A imagem de coisas associadas à minha ação é uma afecção. A afecção envolve, implica, todas estas são palavras que Spinoza emprega constantemente. Envolver: ele necessita tomá-las verdadeiramente como metáfora material; isto é, que no seio da afecção há um afeto. Há uma diferença de natureza entre o afeto e a afecção. O afeto não é uma dependência da afecção, é envolvido pela afecção, mas é outra coisa. Há uma diferença de natureza entre o afeto e a afecção. O que é a minha afecção, isto é, a imagem da coisa e o efeito desta imagem sobre mim? O que ela envolve? Ela envolve uma passagem ou uma transição. Somente é necessário tomar passagem ou transição em um sentido muito forte. Por quê?

A DURAÇÃO, É A PASSAGEM, A TRANSIÇÃO VIVIDA

Vejam vocês o que isto quer dizer: é diferente de uma comparação do espírito; aqui não estamos mais absolutamente no domínio da comparação do espírito. Não é uma comparação do espírito entre dois estados; é uma passagem ou uma transição envolvida pela afecção, por toda afecção. Toda afecção instantânea envolve uma passagem ou transição. Transição a quê? Passagem a quê? Uma vez mais, não é absolutamente uma comparação do espírito – eu devo acrescentar para ir muito lentamente: uma passagem vivida, uma transição vivida, o que não quer dizer forçosamente consciente.

Todo estado implica uma passagem ou uma transição vivida. Passagem de que a quê, entre o que e o quê? E bem precisamente, por mais próximos no tempo que estejam os dois momentos – os dois instantes que eu considero, instante *a* e instante *a'* –, há uma passagem do estado anterior ao estado atual. A passagem do estado anterior ao estado atual difere em natureza do estado anterior e do estado atual. Há uma especificidade da transição e é precisamente isto que chamamos duração, e o que Spinoza chama duração. A duração é a passagem vivida, a transição vivida. O que é a duração: jamais uma coisa mas a passagem de uma coisa a outra; bastando acrescentar: enquanto vivida.

Quando, séculos depois, Bergson fará da duração um conceito filosófico, será evidentemente, sob influências totalmente diversas. Será, antes de mais nada, em função dele mesmo e não sob a influência de Spinoza. Portanto, eu observo corretamente que o emprego bergsoniano da duração coincide estritamente. Quando Bergson tenta nos fazer compreender o que chama “duração”, ele diz: “você podem considerar os estados psíquicos tão próximos no tempo quanto você quiserem, você podem considerar o estado *a* e o estado *a'* como separados por um minuto, mas também separados por um segundo, por um milhar de segundos; isto é, você podem fazer cortes, cada vez mais, cada vez mais estreitos, cada vez mais próximos uns dos outros. Você poderão ir até o infinito – diz Bergson –, na sua decomposição do tempo, estabelecendo os cortes cada vez mais rápidos, você nunca alcançarão mais do que os estados”. E ele acrescenta que os estados são sempre do espaço. Os cortes são sempre espaciais. E por mais próximos que sejam seus cortes, você forçosamente deixarão escapar alguma coisa, é a passagem de

um corte a outro, por menor que ela seja. Ora, o que ele chama de duração, a mais simples? É a passagem de um corte a outro, é a passagem de um estado a outro. A passagem de um estado a outro não é um estado – vocês me dirão que tudo isto não é forte –, mas é um estatuto do vivido verdadeiramente profundo. Porque como falar de passagem, da passagem de um estado a outro, sem falar do estado; isto vai pôr os problemas de expressão, de estilo, de movimento; isto vai pôr toda espécie de problemas. Ora a duração é isto, é a passagem vivida de um estado a outro, enquanto irreduzível tanto a um estado quanto ao outro, enquanto irreduzível a todo estado.

É o que se passa entre dois cortes. Em um sentido, a duração está sempre as nossas costas, é em nossas costas que ela passa. É entre duas piscadas de olhos. Se vocês querem uma aproximação da duração: eu olho alguém, eu olho alguém, a duração não está nem aqui, nem ali. A duração é o que está acontecendo entre os dois. Eu poderia bem ir tão rápido quanto eu quero, a duração vai ainda mais rápida; por definição, como se ela estivesse afetada por um coeficiente de rapidez variável: por mais rápido que eu vá, minha duração irá mais rápido. Tão rápida que eu passo de um estado a outro, a passagem é irreduzível aos dois estados. É isto que toda afecção envolve. Eu diria: toda afecção envolve a passagem pela qual chegamos a ela. Ou também: toda afecção envolve a passagem pela qual chegamos a ela, e pela qual saímos dela, na direção de uma outra afecção, por mais próximas que estejam as duas afecções consideradas.

Então, para ter minha linha completa, é necessário que eu faça uma linha de três tempos: a, a', a'' ; na qual a é a afecção instantânea, do momento presente; a' é a anterior; a'' é a seguinte, a que virá. Não adianta aproximá-las ao máximo, há

sempre alguma coisa que as separa: o fenômeno da passagem. Este fenômeno da passagem, enquanto fenômeno vivido, é a duração: é esta a terceira pertença da essência. Eu tenho então uma definição um pouco mais estrita do afeto: o afeto é o que toda afecção envolve, e que, no entanto, é de uma outra natureza, é a passagem, é a transição vivida do estado precedente ao estado atual ou do estado atual ao estado seguinte. Bom.

Se vocês compreenderam tudo isto, agora faremos uma espécie de decomposição das três dimensões da essência, das três pertenças da essência. A essência pertence a si mesma sob a forma da eternidade, a afecção pertence à essência sob a forma da instantaneidade, o afeto pertence à essência sob a forma da duração.

O AFETO, AUMENTO E DIMINUIÇÃO DA POTÊNCIA

Ora, o que é a passagem? O que é que pode ser uma passagem? É necessário sair da ideia muito espacial. Toda passagem, nos diz Spinoza, e essa vai ser a base de sua teoria do *affectus*, de sua teoria do afeto, toda passagem é – aqui ele não dirá “implica”, compreendam que as palavras são muito, muito importantes –, ele nos dirá da afecção que ela implica um afeto, toda afecção implica, envolve, mas justamente o envolvido e o envolvente não são da mesma natureza. Toda afecção – isto é, todo estado determinável em um momento – envolve um afeto, uma passagem. Mas a passagem, ela – eu não me pergunto o que ela envolve, ela é a envolvida; eu me pergunto em que ela consiste –, o que é que ela é? E minha resposta de Spinoza, é evidente o que ela é? Ela é aumento ou diminuição de minha potência. Ela é aumento ou diminuição de minha potência, mesmo infinitesimal.

Eu pego dois casos: eu estou em um quarto escuro. Eu desenvolvo tudo isto, pode ser inútil, eu não sei, mas é para lhes persuadir de que, quando vocês leem um texto filosófico, é necessário que tenham na cabeça as situações mais ordinárias, as mais cotidianas. Vocês estão em um quarto escuro, vocês são tão perfeitos – Spinoza dirá: julgando do ponto de vista das afecções –, vocês são tão perfeitos quanto podem ser em função das afecções que vocês têm. Vocês não têm nada, não têm afecções visuais, é tudo. Eis, é tudo. Mas vocês são tão perfeitos quanto vocês podem ser. De repente alguém entra e ilumina sem prevenir: eu estou completamente ofuscado. Observem que eu peguei o pior exemplo para mim. Então, não... Eu o mudo, eu estou errado. Eu estou no escuro, e alguém chega tranquilamente, tudo isto, e acende uma luz – vai ser muito complicado este exemplo. Vocês têm dois estados que podem ser muito próximos no tempo. O estado que eu chamo: estado escuro, e b minúsculo, o estado luminoso. Estão muito próximos. Eu digo: há uma passagem de um a outro, que por mais rápida que seja, mesmo inconsciente, tudo isto, ao ponto de todo o nosso corpo – em termos spinozistas são os exemplos do corpo –, todo nosso corpo tem uma espécie de mobilização de si, para se adaptar a este novo estado. O que é o afeto? É a passagem. A afecção é o estado escuro e o estado luminoso. Duas afecções sucessivas, em cortes. A passagem é a transição vívida de um a outro. Observem que neste caso aqui não há transição física, há uma transição biológica, é o nosso corpo que faz a transição.

TODA AFECÇÃO É INSTANTÂNEA

O que isso quer dizer: a passagem é necessariamente um aumento de potência ou uma diminuição de potência. É necessário a partir de agora compreender – e é por isto que é

de tal forma concreto tudo isto –, que isto não se antecipa. Suponhamos que no escuro você estava em estado de profunda meditação. Todo seu corpo se aplicava à essa meditação extrema. Você fixava alguma coisa. O outro bruto chega e ilumina, a ponto mesmo de você perder a ideia que ia ter. Você se volta, você está furioso. Retenham isto, pois o mesmo exemplo nos servirá novamente. Você o odeia, mesmo que por pouco tempo, mas você o odeia, você lhe diz: “ah... Escute”. Neste caso, a passagem ao estado luminoso os levou a quê? Uma diminuição de potência. Evidentemente, se vocês estão procurando seus óculos no escuro, isto lhes dará um aumento de potência. Ao tipo que iluminou, vocês diriam: “muito obrigado, eu gosto de você”. Bom.

Já dissemos que talvez esta história de aumento e de diminuição de potência, leve-nos em direções e contextos muito variáveis. Mas, grosso modo, há direções. Se vamos nos ater sobre, podemos dizer em geral, sem levar em conta o contexto, que se aumentam as afecções de que somos capazes, há um aumento de potência; se diminuem as afecções de que somos capazes, há uma diminuição de potência. Podemos dizer isto muito a grosso modo, mesmo sabendo que não vai ser sempre assim. O que eu vou dizer? Eu vou dizer uma coisa muito simples: é que toda afecção instantânea – Spinoza, vejam vocês em que isto é muito, muito curioso, em virtude de seu rigor com Blyenbergh, ele dirá: toda afecção é instantânea, e é o que ele responde a Blyenbergh, ele não quer dizer mais.

Não podemos dizer que ele deforma o seu pensamento, ele não lhe dá mais do que uma esfera, não lhe dá mais do que uma ponta. Toda afecção é instantânea, ele dirá isto sempre; e ele dirá sempre: eu sou tão perfeito quanto eu posso sê-lo em

função das afecções que eu tenho neste instante. É a esfera de pertença da essência instantânea. Neste sentido, não há bem nem mal. Mas em contrapartida, o estado instantâneo envolve sempre uma diminuição ou um aumento de potência, e nesse sentido há o bom e o mau. Se bem que – não mais do ponto de vista de seu estado, mas do ponto de vista de sua passagem, do ponto de vista de sua duração –, há alguma coisa de mau em devir cego; há alguma coisa de bom em devir vidente, visto que, ou bem diminui a potência ou bem aumenta a potência. E aqui não é mais o domínio de uma comparação do espírito entre dois estados, é o domínio da passagem vivida de um estado a outro, passagem vivida no afeto. Se bem que me parece que nada poderemos compreender da *Ética* – isto é, da teoria dos afetos –, se não tivermos muito presente no espírito a oposição que Spinoza estabelece entre as comparações do espírito entre dois estados, e as passagens vividas de um estado a outro, passagens vividas que só podem ser vividas nos afetos.

OS AFETOS SÃO ALEGRIA OU TRISTEZA

Resta-nos pouca coisa a compreender. Eu não diria que os afetos assinalam as diminuições ou os aumentos de potência, eu diria que os afetos são as diminuições e os aumentos de potência vividos. Não forçosamente conscientes, mais uma vez. Esta é, eu creio, uma concepção muito, muito profunda do afeto. Então, damo-lhes os nomes para nos situarmos melhor. Os afetos que são aumentos de potência serão chamados alegrias; os afetos que são diminuições de potência serão chamados tristezas. E os afetos são, ou bem a base da alegria, ou bem a base da tristeza. Daí as definições muito rigorosas de Spinoza: a tristeza é o afeto que corresponde a uma diminuição de potência, da minha potência; a alegria é o afeto que corresponde a um aumento de minha potência.

A tristeza é um afeto envolvido por uma afecção. A afecção é o quê? É uma imagem de coisa que me causa tristeza, que me dá tristeza. Vejam vocês, aqui tudo se encontra, esta terminologia é muito rigorosa. Eu repito... – eu não sei mais o que eu dizia... O afeto de tristeza é envolvido por uma afecção. A afecção é o quê? É a imagem de coisa que me dá tristeza; esta imagem pode ser muito vaga, muito confusa, pouco importa.

Eis minha questão: porque a imagem de coisa me dá tristeza, porque esta imagem de coisa envolve tal diminuição da potência de agir? O que é a coisa que me dá tristeza? Nós temos ao menos todos os elementos para responder a isto; agora tudo se junta; se vocês me seguiram tudo deve se juntar harmoniosamente, muito harmoniosamente. A coisa que me dá tristeza é a coisa cujas relações não convêm com as minhas. Isto é a afecção. Toda coisa cujas relações tendem a decompor uma de minhas relações, ou a totalidade de minhas relações, me afeta de tristeza. Em termos de *affectio* – vocês têm aqui uma estrita correspondência –, em termos de *affectio*, eu diria: a coisa tem as relações que não se compõem com a minha, e que tendem a decompor as minhas. Aqui eu falo em termos de *affectio*. Em termos de afeto eu diria: esta coisa me afeta de tristeza e então, por isto mesmo, diminui minha potência.

Vejam vocês que eu tenho a dupla linguagem das afecções instantâneas e dos afetos de passagem. Daí eu retorno sempre a minha questão: por quê? Mas por quê? Se compreendemos o porquê, pode ser que compreendamos tudo. O que acontece? Vejam vocês que ele toma tristeza em um sentido, são as duas grandes tonalidades afetivas, não são dois casos particulares. Tristeza e alegria são as duas grandes tonalidades afetivas; isto é, afetivas no sentido de *affectus*, o afeto.

Vamos observar como que duas linhas, a linha à base da tristeza e a linha à base da alegria, percorrendo a teoria dos afetos. Por que a coisa cujas relações não convêm com a minha, por que é que ela me afeta de tristeza; isto é, diminui minha potência de agir? Vejam vocês, temos uma dupla impressão: ao mesmo tempo, a de que compreendemos logo de saída, e depois, a de que nos falta alguma coisa para compreender. O que se passa, quando alguma coisa se apresenta com relações que não se compõem com a minha, isto pode ser uma corrente de ar. Eu retorno, eu estou no escuro, em meu quarto, eu estou tranquilo, entrego-me à paz. Alguém entra e me faz sobressaltar; ele bate na porta, ele bate na porta e me faz sobressaltar. Eu perco uma ideia. Ele entra e se põe a falar; eu tenho cada vez menos ideias, – ai, ai, ai –, eu estou afetado de tristeza. Sim, eu tenho uma tristeza, como me perturba! Spinoza dirá, a linha da tristeza é o quê? Então a esse respeito eu o odeio! Eu lhe digo: “oh, escute, isto vai”. Isto pode ser muito grave, isto pode ser um pequeno ódio, ele me irrita em que: “hoooo! Eu não posso mais ter paz” – tudo isto –, “eu o odeio!”. O que significa, o ódio? Vejam vocês, a tristeza, nos diz: sua potência de agir é diminuída, então você experimenta a tristeza enquanto ela está diminuída, sua potência de agir; de acordo. “Eu o odeio”, isto quer dizer que a coisa cujas relações não se compõem com a de vocês, vocês tendem –somente em espírito –, vocês tendem a sua destruição. Odiar é querer destruir o que ameaça nos destruir. É isto o que quer dizer odiar. Ou seja, “querer” decompor o que ameaça nos decompor. Então a tristeza engendra o ódio. Observem que ela também engendra as alegrias. O ódio engendra as alegrias. Então as duas linhas, de um lado, a tristeza, e de outro, a alegria, não vão ser linhas puras. O que são as alegrias do ódio? Há as alegrias do ódio. Como diz Spinoza: se você imagina infeliz o ser que odeia, seu coração experimenta

uma estranha alegria. Podemos mesmo fazer um engendramento de paixões. E Spinoza o faz à maravilha. Há as alegrias do ódio. O que são estas alegrias? A menor das coisas que poderíamos dizer – e isto vai nos adiantar muito para mais tarde –, é que são as alegrias estranhamente compensatórias; isto é, indiretas. O que é primeiro no ódio, quando vocês têm o sentimento de ódio, procurem sempre a tristeza de base, isto é, sua potência de agir foi diminuída, foi impedida. E não adianta – se vocês têm um coração diabólico –, não adianta crer que seu coração desabrocharia com as alegrias do ódio, pois estas alegrias do ódio, por imensas que sejam, nunca suprimirão a pequena e suja tristeza da qual vocês partiram; suas alegrias são alegrias de compensação. O homem do ódio, o homem do ressentimento, etc., é, para Spinoza, aquele cujas alegrias estão envenenadas pela tristeza de partida, porque a tristeza está em suas próprias alegrias.

Finalmente, ele só pode tirar alegria da tristeza. Tristeza que ele mesmo experimenta em virtude da existência do outro; tristeza que ele imagina infligir ao outro para seu prazer; tudo isto são as alegrias miseráveis, diz Spinoza. São as alegrias indiretas. Reencontramos nosso critério do direto e do indireto, tudo retorna a este nível.

Se bem que eu retorno a minha questão: neste caso sim, é necessário dizer até mesmo em que uma afecção – isto é, a imagem de alguma coisa que não convém com minhas próprias relações –, em que diminui minha potência de agir?

Ao mesmo tempo isto é evidente e não o é. Eis o que vai dizer Spinoza: suponha que você tem uma potência, grosso modo a mesma, e eis, primeiro caso você se choca com alguma coisa cujas relações não se compõem com as suas. Segundo

caso, ao contrário você encontra alguma coisa cujas relações se compõem com as suas. Spinoza, na *Ética*, emprega o termo latino: *occursus*, *occursus* é exatamente este caso, o encontro. Eu encontro os corpos, meu corpo não cessa de encontrar os corpos. Os corpos que encontra têm, ora relações que se compõem, ora relações que não se compõem, com a minha. O que se passa quando eu encontro um corpo cujas relações não se compõem com a minha? Bem eis: eu diria, – e vocês verão que no Livro IV da *Ética* esta doutrina é bem forte... Eu não posso dizer que ela seja absolutamente afirmada, mas ela é de tal maneira sugerida –, se passa um fenômeno que é como uma espécie de fixação. O que isto quer dizer, uma fixação? Isto é, uma parte de minha potência consagra-se inteiramente a investir e a localizar sobre mim o traço do objeto que não me convém. É como se eu retesasse meus músculos, retomem o exemplo: alguém que eu não desejo ver entra no quarto, eu digo-me, “Oh lá lá”, e em mim se faz como uma espécie de investimento: toda uma parte de minha potência está aqui para conjurar o efeito sobre mim do objeto, do objeto que não me convém. Eu invisto o traço da coisa sobre mim. Eu invisto o efeito da coisa sobre mim. Eu invisto o traço da coisa sobre mim, eu invisto o efeito da coisa sobre mim. Em outros termos, eu tento, ao máximo, circunscrever o efeito, localizá-lo; em outros termos, eu consagro uma parte de minha potência a investir o traço da coisa. Por quê? Evidentemente para subtraí-la, para conjurá-la, para mantê-la a distância. Compreendam que isto vai por si: esta quantidade de potência que eu consagrei a investir no traço da coisa que não me convém, é o tanto de minha potência que é diminuída, que me é subtraída, que está como que imobilizada. Eis o que vou dizer: minha potência diminui. Isto não significa que eu tenho

menos potência, é que uma parte de minha potência é subtraída no sentido de que ela é necessariamente afetada ao conjurar a ação da coisa. Tudo se passa como se toda uma parte de minha potência, eu não mais dispusesse dela. É esta a tonalidade afetiva triste: uma parte de minha potência serve à essa tarefa indigna que consiste em conjurar a coisa, conjurar a ação da coisa. É uma quantidade de potência imobilizada. Conjurar a coisa, quer dizer, impedir que ela destrua minhas relações, enquanto eu endureço minhas relações, aqui; isto pode ser um esforço formidável, Spinoza diz: como é tempo perdido, como teria sido melhor evitar essa situação. De qualquer maneira, uma parte de minha potência está fixada, é isto que quer dizer: uma parte de minha potência diminui. Com efeito, sou subtraído de uma parte de minha potência, ela não está mais em minha posse. Ela foi investida, é como uma espécie de endurecimento, um endurecimento da potência, ao ponto em que isto faz quase mal, como tempo perdido!

Ao contrário, na alegria, é muito curioso. A experiência da alegria tal como Spinoza a apresenta, por exemplo eu encontro alguma coisa que convém, que convém com minhas relações. Por exemplo, a música. Há os sons pungentes. Há os sons pungentes que me inspiram uma enorme tristeza. O que complica tudo é que há sempre pessoas para achar que esses sons pungentes, ao contrário, são deliciosos e harmoniosos. Mas é isso que faz a alegria da vida, isto é, as relações de amor e de ódio. Porque meu ódio contra o som pungente, ele vai se estender a todos os que amam esse som pungente. Então eu volto a minha casa, eu entendo esses sons pungentes que me parecem desafios, que verdadeiramente decompõem todas as minhas relações, eles penetram em minha cabeça, eles me

penetram o íntimo, tudo isto. Toda uma parte de minha potência se endurece para manter à distância esses sons que me penetram. Eu obtenho o silêncio e eu ponho a música que eu amo; tudo muda. A música que eu amo, isto quer dizer o quê? Isto quer dizer as relações sonoras que se compõem com minhas relações. E suponhamos que neste momento minha máquina quebra. Minha máquina quebra: eu experimento o ódio! [Richard: ah não!] Uma objeção? [Risos de Gilles Deleuze] Enfim eu experimento uma tristeza, uma grande tristeza. Bom, eu ponho a música que eu amo, aqui, todo meu corpo, e minha alma – isto vai por si – compõe suas relações com as relações sonoras. É isto que significa a música que eu amo: minha potência é aumentada.

Então, para Spinoza, o que me interessa aqui dentro é que, na experiência da alegria, não se tem jamais a mesma coisa que na da tristeza, não há absolutamente um investimento – e vamos ver porquê –, não há de jeito nenhum um investimento de uma parte endurecida que faria com que uma certa quantidade de potência fosse subtraída de meu poder. Não há isto, por quê? Porque quando as relações se compõem, as duas coisas cujas relações se compõem, formam um indivíduo superior, um terceiro indivíduo que as engloba e as toma como partes. Em outros termos, com relação à música que amo, tudo se passa como se a composição das relações diretas (vejam vocês que estamos sempre no critério do direto), aqui se faz uma composição direta das relações, de tal maneira que se constitui um terceiro indivíduo, indivíduo do qual eu, ou a música, não somos mais do que uma parte. Daí, eu diria que minha potência está em expansão ou que ela aumenta.

Se eu pego esses exemplos é para persuadir-lhes quando mesmo, quando, e isto vale também para Nietzsche, que

quando os autores falam da potência, Spinoza do aumento e da diminuição de potência, Nietzsche da Vontade de potência, que ela também, procede... O que Nietzsche chama “afeto” é exatamente a mesma coisa que Spinoza chama afeto, é neste ponto que Nietzsche é spinozista, a saber, são as diminuições ou os aumentos de potência... Eles têm em mente alguma coisa que não tem nada a ver com a conquista de um poder qualquer. Sem dúvida, eles dirão que o único poder é, no final, a potência, a saber: aumentar sua potência é precisamente compor as relações tais que a coisa e eu, que compomos as relações, não somos mais que duas subindividualidades de um novo indivíduo, um novo indivíduo formidável.

Eu retorno. O que distingue meu “vil apetite sensual” de meu melhor amor, o mais belo? São exatamente iguais! O apetite vil sensual, vocês sabem, são todas as frases, podemos convidar todos, é para rir, então podemos dizer não importa o que, a tristeza... Depois do amor, o animal está triste, o que é isto? Esta tristeza? De que eles nos falam? Spinoza jamais diria isso. Ou ainda, isto não vale a pena, não há razão, tristeza, bom... Há pessoas que cultivam a tristeza... Sintam, sintam ao que estamos chegando, esta denúncia que vai percorrer a *Ética*, a saber: há pessoas que são de tal forma impotentes que são perigosas, são elas que tomam o poder. E elas não podem tomar o poder – de tal forma as noções de potência e de poder são longínquas – as pessoas do poder são os impotentes que só podem construir seu poder sobre a tristeza dos outros. Elas têm necessidade da tristeza. Elas só podem reinar sobre escravos, e o escravo é precisamente o regime de diminuição da potência. Há pessoas que só podem reinar, que só adquirem poder através da tristeza e instaurando um regime de tristeza do tipo “arrependa-se”, do tipo “odeie alguém” e se não tiver

ninguém para odiar, odeie-se a si mesmo, etc. Tudo isso Spinoza diagnostica como uma espécie de imensa cultura da tristeza, a valorização da tristeza, todos aqueles que dizem: se você não passar pela tristeza, você não frutificará. Ora, para Spinoza isto é a abominação, isto. E se ele escreve uma ética, é para dizer: não! Não! Tudo o que você quiser, mas não isto.

Então, com efeito, bom = alegria, mau = tristeza. Mas o apetite sensual vil, vejam vocês agora, e o mais belo dos amores, não são absolutamente um truque espiritual, mas não absolutamente. É quando um encontro dá certo, como se diz, quando isso funciona bem. É do funcionalismo, mas um muito belo funcionalismo. O que isto quer dizer? Idealmente, isto jamais é completamente assim, porque há sempre as tristezas locais e Spinoza não as ignora aqui, há sempre, há sempre as tristezas. A questão não é saber se há tristezas ou não, a questão é o valor que lhes damos, isto é, a complacência que lhes concedemos. Quanto mais vocês concedem de complacência, isto é, quanto mais vocês investem de sua potência para investir o traço da coisa, mais vocês perdem de potência.

Então em um caso amoroso, em um amor de alegria, o que se passa? Você compõe um máximo de relações com um máximo de relações do outro: corporal, perceptiva, toda espécie de naturezas. Bem asseguradas a corporal, sim, por que não? Mas perceptiva também: ah bom... Vamos escutar a música! De uma certa maneira, não cessamos de inventar.

Quando eu falava do terceiro indivíduo, do qual os outros dois não são mais do que as partes, isso não quer dizer absolutamente que esse terceiro indivíduo preexistia, é sempre ao compor minhas relações com outras relações, e é sob tal perfil, sob tal aspecto que eu invento esse terceiro indivíduo

no qual o outro e eu mesmo serão tão somente partes, subindivíduos.

É isto: cada vez que você procede por composição de relações e por composição de relações compostas, você aumenta sua potência. Ao contrário, o “vil apetite sensual” não é por ser sensual que ele é mal. É porque, fundamentalmente, ele não cessa de atuar sobre as decomposições de relações. É verdadeiramente do tipo: faça-me mal, entristeça-me que eu te entristeço. A cena doméstica, etc. Ah! Como estamos bem com a cena doméstica... Ho... Como é bom depois, isto é, as pequenas alegrias de compensação. É repugnante tudo isto, mas é o infecto, é a vida a mais miserável do mundo. Ah vá, vamos fazer nossa cena... Porque faz bem se odiar, depois se ama ainda mais. Spinoza, ele vomita, ele diz: o que são esses loucos? Se eles fazem isto, ainda, por sua conta, mas esses, os contagiosos são os propagadores. Eles não soltarão você enquanto não lhe tiverem inoculado sua tristeza. Bem mais, vão tratá-lo como um imbecil se você disser que não compreende, que não está fazendo manha. Eles vão lhes dizer que essa é a verdadeira vida. E quanto mais eles fazem sua pocilga, a base de cenas domésticas, a base de cretinices, de angústia de Haaaa, Heu... Mais eles lhes seguram, mais eles lhes inocularão, se puderem segurá-los, então eles a passarão... [Gilles Deleuze assume um aspecto extremamente enojado].

Claire Parnet: Richard deseja que você fale do apetite...

Gilles Deleuze: Da composição das relações?! [Risos] Eu já disse tudo sobre a composição de relações. Compreendam, o contrassenso disso seria crer: procuramos um terceiro indivíduo do qual nós não somos mais do que as partes; isto não preexiste. Nem a maneira cujas relações não são

decompostas, isto preexiste na natureza visto que a natureza é o todo, mas do seu ponto de vista é muito complicado. Aqui vamos ver quais problemas isto põe para Spinoza porque é muito concreto quando mesmo tudo isto, sobre as maneiras de viver. Como viver? Vocês não sabem antecipadamente quais são as relações. Por exemplo vocês não vão encontrar necessariamente sua música em vocês. Eu vou dizer: isto não é ciência, em qual sentido? Vocês não têm um conhecimento científico das relações que lhes permita dizer: eis a mulher ou o homem que me falta. Vamos às apalpadelas, vamos às cegas. Isto funciona, isto não funciona, etc. E como explicar que há pessoas que somente se lançam as coisas das quais se diz que não vão funcionar? [Riso geral] São estas as pessoas da tristeza, são estes os cultivadores da tristeza, porque eles pensam que é isto o fundo da existência. Apenas o longo aprendizado pelo qual, em função de um pressentimento de minhas relações constituintes, eu apreendo vagamente de início o que me convém e o que não me convém. Vocês me dirão que se é para levar a isto, é muito forte. Apenas a fórmula: não façam principalmente o que não lhes convém. Isto Spinoza não disse de primeira, de início, mas a proposição, não vai dizer nada de “não faça o que não lhe convém”, se vocês a cortam de todo o contexto. Se vocês a conduzem em conclusão desta concepção – que eu acho muito grandiosa – das relações que se compõem, etc. Como é que, alguém muito concreto, vai conduzir sua existência de tal maneira que vai adquirir uma espécie de afecção, de afeto, ou de pressentimento, das relações que lhes convém, das relações que não lhes convém, das situações nas quais ele deve retirar-se, das situações nas quais ele deve se engajar, etc. Isto não é mais absolutamente: “ele necessita fazer isto”, isto não é mais, absolutamente, do

domínio da moral. Ele não necessita fazer absolutamente nada, ele necessita encontrar. Ele necessita encontrar seu truque, isto não quer dizer absolutamente se retirar, ele necessita inventar as individualidades superiores nas quais possa entrar a título de parte, porque estas individualidades não preexistem. Tudo o que eu quero dizer toma, eu creio, uma significação concreta, tomando uma significação concreta as duas expressões... [...]

A ESSÊNCIA ETERNA, GRAU DE POTÊNCIA

A essência é eterna, a essência eterna, o que isto quer dizer? Sua essência é eterna, sua essência singular, isto é, sua própria essência em particular, o que isto quer dizer? No momento não podemos dar mais do que um sentido a esta fórmula, a saber: você é um grau de potência. Você é um grau de potência: é isto o que Spinoza quer dizer quando ele diz, textualmente: “eu sou uma parte (*partie, pars*) da potência de Deus”, isto quer dizer, à letra: eu sou um grau de potência. Logo, logo objeção. Eu sou um grau de potência, mas enfim: meu bebê, tão pequeno, adulto, ancião, isto não é o mesmo grau de potência, varia então meu grau de potência. De acordo, deixemos isto de lado, como, porque, é que este grau de potência tem uma latitude. De acordo. Mas eu diria grosso modo: eu sou um grau de potência e é nesse sentido que eu sou eterno. Ninguém tem o mesmo grau de potência do que um outro. Vejam, teremos necessidade disso mais tarde, que é uma concepção quantitativa da individuação. Mas é uma quantidade especial porque é uma quantidade de potência. Uma quantidade de potência, a isto chamamos sempre de uma intensidade. É a isto, e unicamente a isto que Spinoza destina o termo “eternidade”. Eu sou um grau da potência de Deus, isso quer dizer: eu sou eterno.

Segunda esfera de pertença: eu tenho afecções instantâneas. Já a vimos, é a dimensão da instantaneidade. Segundo essa dimensão, as relações se compõem ou não se compõem. É a dimensão da *affectio*: composição ou decomposição entre as coisas.

Terceira dimensão da pertença: os afetos. A saber: cada vez que uma afecção efetua minha potência, e ela a efetua tão perfeitamente quanto pode, tão perfeitamente quanto é possível. A afecção, com efeito, isto é, a pertença de, efetua minha potência; ela realiza minha potência e ela realiza minha potência tão perfeitamente quanto pode, em função das circunstâncias, em função do aqui e agora. Ela efetua minha potência aqui e agora, em função de minha relação com as coisas.

A terceira dimensão é que cada vez que uma afecção efetua minha potência, ela não a efetua sem que minha potência aumente ou diminua, é a esfera do afeto. Então “minha potência é um grau eterno”, isso não impede que ela não cesse, na duração, de aumentar e de diminuir. Essa mesma potência que é eterna em si, não cessa de aumentar e de diminuir, isto é, de variar na duração. Como compreender isso, enfim? Compreender isto enfim, não é difícil. Se vocês refletirem, eu vou dizer: a essência é um grau de potência, isto é: se é uma quantidade, é uma quantidade intensiva. Mas uma quantidade intensiva não é absolutamente como uma quantidade extensiva. Uma quantidade intensiva é inseparável de um limiar, isto é, uma quantidade intensiva é fundamentalmente, em si mesma, é já uma diferença. A quantidade intensiva é feita de diferenças. Spinoza chega até a dizer uma coisa como esta?

CARTA A MEYER SOBRE O INFINITO

Aqui, eu faço um parênteses de pseudoerudição. É importante. Eu posso dizer que Spinoza, primeiramente, diz explicitamente *pars potentia*, parte de potência, e ele diz que nossa essência é uma parte da essência divina. Eu digo, e não se trata de forçar os textos, “parte de potência”, não é uma parte extensiva, é forçosamente uma parte intensiva. Eu noto sempre no domínio de uma erudição, mas aqui eu tenho necessidade para justificar tudo o que eu disse, que na escolástica, na Idade Média, é absolutamente corrente a igualdade desses dois termos: *gradus* e *pars*, parte ou grau. Ora os graus são as partes muito especiais, são as partes intensivas; isto é o primeiro ponto. Segundo ponto: eu assinalo que na carta XII, a Meyer, um senhor que se chama Meyer, há um texto que nós veremos seguramente na próxima vez, porque ele nos permitirá tirar conclusões sobre a individualidade. Eu assinalo desde agora e eu gostaria que para a próxima vez, aqueles que têm a correspondência de Spinoza, tenham lido a carta a Meyer, que é uma carta célebre, que trata do infinito. Nesta carta, Spinoza desenvolve um exemplo geométrico muito estranho, muito curioso. E este exemplo geométrico, foi objeto de todo tipo de comentários e ele parece muito estranho. E Leibniz, que foi um grande matemático, que tinha conhecimento da carta a Meyer, declara que admira particularmente Spinoza por esse exemplo geométrico que mostra que Spinoza compreendia as coisas que mesmo os seus contemporâneos não compreendiam, dizia Leibniz. Então o texto é bem mais interessante com a benção de Leibniz.

Eis a figura que Spinoza propõe à nossa reflexão: dois círculos são interiores um ao outro, mas sobretudo não são concêntricos. Dois círculos [não] concêntricos do qual um é

interior ao outro. Marcamos a maior e a menor distância de um círculo a outro. Vocês compreendem a figura? Eis o que nos diz Spinoza. Spinoza nos diz uma coisa muito interessante, me parece, ele nos diz: no caso desta dupla figura, vocês não podem dizer que não há limite ou limiar. Há um limite, vocês têm um limite. Vocês têm mesmo dois limites: o círculo exterior, o círculo interior, ou o que dá no mesmo, a maior distância de um círculo a outro, ou a maior distância. Há um máximo e um mínimo. E ele diz: considerem a soma, aqui o texto latino é muito importante, a soma das desigualdades das distâncias. Vejam vocês: tracem todas as linhas, todos os segmentos que vão de um círculo ao outro. Vocês têm evidentemente uma infinidade. Spinoza nos diz: considerem a soma das desigualdades das distâncias. Vocês compreendem: à letra, ele não nos diz para considerar a soma das distâncias desiguais, isto é, a soma dos segmentos que vão de um círculo a outro. Ele nos diz: a soma das desigualdades das distâncias, isto é, a soma das diferenças. E ele diz: é muito curioso este infinito aqui, nós vemos o que ele quer dizer, mas eu cito agora este texto porque eu tenho uma ideia precisa, ele nos diz: é muito curioso, é uma soma infinita. A soma das desigualdades das distâncias é infinita. Ele poderia dizer isto também das distâncias desiguais, é uma soma infinita. E no entanto há um limite. Há bem um limite pois há o limite do grande círculo e o limite do pequeno círculo. Então há o infinito e no entanto isto não é ilimitado, e ele diz que isto é um infinito engraçado, é um infinito geométrico muito particular: é um infinito do qual se pode dizer que é infinito embora não seja ilimitado. De fato, o espaço compreendido entre os dois círculos não é ilimitado, o espaço compreendido entre os dois círculos é perfeitamente limitado.

Eu retenho justamente a expressão da carta a Meyer: a soma das desigualdades das distâncias, ao invés de fazer exatamente o mesmo raciocínio apoiando-se no caso mais simples: a soma das distâncias desiguais. Por que ele quer somar as diferenças?

Para mim, este é verdadeiramente um texto que é importante, porque, o que ele tem em mente e não nos disse? Ele tem necessidade dessa soma de diferenças em virtude de seu problema das essências. As essências são graus de potência, mas o que é um grau de potência? Um grau de potência é uma diferença entre um máximo e um mínimo. É por isto que é uma quantidade intensiva. Um grau de potência, é uma diferença nela mesma... [Virando a fita]

COMO DEVIR RACIONAL?

[...] Como muitos pensadores de seu tempo, ele [Spinoza] faz parte dos filósofos que disseram o mais profundamente: vocês sabem, não nascemos nem racionais nem livres, nem inteligentes. Se vocês devêm racionais, se vocês devêm livres, etc. É a ocupação de um devir. Mas não há autor que seja mais indiferente, por exemplo, ao problema da liberdade como pertencente à natureza do homem. Ele pensa que nada absolutamente pertence à natureza do homem. É um autor que pensa tudo, verdadeiramente, em termos de devir. Então, bom, de acordo, sem dúvida. O que isto quer dizer, devir racional? O que isto quer dizer, devir livre, uma vez dito que não se é. Não se nasce livre, não se nasce racional. Estamos completamente à mercê dos encontros, isto é, estamos completamente à mercê das decomposições. E devemos compreender que é normal em Spinoza; os autores que pensam que somos livres por natureza, são aqueles que fazem uma certa ideia da natureza. Eu não creio que se possa dizer:

nós somos livres por natureza se não nos concebermos como uma substância, isto é, como uma coisa relativamente independente. Se nos concebermos como um conjunto de relações, e não absolutamente como uma substância, a proposição “eu sou livre” é estritamente destituída de sentido. Isto não é a mesma coisa que eu seja o contrário: isto não tem nenhum sentido, liberdade ou não liberdade. Ao contrário, talvez tenha um sentido a questão: “como devir livre”. Da mesma forma, “ser racional” pode ser compreendida se eu me defino como “animal racional”, do ponto de vista da substância, é a definição aristotélica que implica que eu sou uma substância. Se eu sou um conjunto de relações é, talvez, de relações racionais, mas dizer que é racional, é estritamente destituído de todo sentido. Então, se racional, livre, etc. têm algum sentido, isto só pode ser resultado de um devir. Já isto é muito novo. Ser lançado no mundo é precisamente arriscar a cada instante encontrar alguma coisa que me decomponha.

Daí, eu diria: há um primeiro aspecto da razão. O primeiro esforço da razão, eu creio, é muito curioso em Spinoza, é uma espécie de esforço extremamente tateante. E aqui vocês não podem dizer que é insuficiente porque ele encontra as apalpadelas concretas. É toda uma espécie de aprendizagem para avaliar ou ter os signos, eu disse bem os signos, organizar ou encontrar os signos me dizem um pouco quais relações me convêm e quais relações não me convêm. É preciso tentar, é preciso experimentar. E minha experiência, a mim, eu não posso mesmo a transmitir porque pode ser que isto não convenha a outro. A saber, é como uma espécie de apalpadelas para que cada um descubra ao mesmo tempo o que ama e o que suporta. Bom, é um pouco como aquilo que vimos quando tomamos remédios: é necessário encontrar as doses, seus

truques, é necessário fazer seleções, e o que não é prescrição do médico que baste. Ela lhes servirá. Há alguma coisa que ultrapassa uma simples ciência, ou uma simples aplicação da ciência. É necessário encontrar seu truque, é como a aprendizagem de uma música, encontrar ao mesmo tempo o que lhes convém, o que vocês são capazes de fazer. É isto já o que Spinoza chamará, e este será o primeiro aspecto da razão, uma espécie de duplo aspecto selecionar-compor. Selecionar, seleção-composição, isto é, chegar a encontrar por experiência com quais relações as minhas se compõem, e daí tirar as consequências. Isto é, a todo preço, fugir o mais que eu possa – eu não posso tudo, eu não posso completamente –, mas fugir o mais, ao máximo, do encontro com as relações que não me convêm, e compor ao máximo, me compor ao máximo com as relações que me convêm. Aqui ainda é esta a primeira determinação da liberdade ou da razão. Então, o tema de Rousseau, que ele próprio chamava “o materialismo do sábio”, vocês se recordam quando eu falei um pouco desta ideia de Rousseau, muito, muito curiosa, uma espécie de arte de compor as situações, esta arte de compor as situações que consiste sobretudo em afastar-se de situações que não nos convêm, a entrar em situações que nos convêm, etc. É este o primeiro esforço da razão.

Mas eu insisto a este respeito: neste nível, não temos nenhum conhecimento prévio, não temos nenhum conhecimento preexistente, não temos nenhum conhecimento científico. Isto não é ciência. É verdadeiramente uma experimentação vivida. É da aprendizagem: eu não cesso de me enganar, eu não cesso de me cercar nas situações que não me convêm, eu não cesso etc., etc. E é pouco a pouco que se esboça como uma espécie de sabedoria inicial, que remete a quê? Que remete ao que

Spinoza dizia desde o início: mas que cada um sabe um pouco, tem uma vaga ideia do que é capaz, uma vez dito que as pessoas incapazes não são pessoas que são incapazes, são pessoas que se precipitam sobre o que não são capazes e que deixam escapar aquilo em que elas são capazes. Mas, pergunta Spinoza, o que pode um corpo? Isto não quer dizer: o que pode um corpo em geral; isto quer dizer: o teu, o meu. De que você é capaz? É esta espécie de experimentação da capacidade. Ensaiar experimentar a capacidade, e ao mesmo tempo, a construir, ao mesmo tempo em que a experimentamos, é muito concreto. Ora, não temos saber prévio. Bom, eu não sei quais, há domínios de que eu sou capaz. O que pode se dizer, nos dois sentidos, há pessoas muito modestas que se dizem: isto eu não sou capaz porque eu não conseguiria, e depois há as pessoas muito seguras de si, que se dizem: ah, isto, uma coisa tão desagradável, eu não sou capaz, mas eles o farão talvez, não sabemos. Ninguém sabe do que é capaz.

DE QUE EU SOU CAPAZ?

Eu penso que uma das coisas que na bela época do existencialismo havia, como era até mesmo muito ligada ao fim da guerra, aos campos de concentração, etc., havia um tema lançado por Jaspers e que era um tema, me parece, que era muito profundo: ele distinguia dois tipos de situações, as situações limites e as situações simplesmente cotidianas. Ele dizia: as situações limites, elas podem cair em cima de nós toda hora, são precisamente as situações que não podemos prever. O que vocês queriam: alguém que não foi torturado, o que isto quer dizer? Ele não tem nenhuma ideia se suportará o golpe ou não. Em caso de necessidade os tipos mais corajosos se prostram, e os tipos que não acreditaram, como estes, das misérias que, eles suportam o golpe uma maravilha.

Não sabemos. A situação limite é verdadeiramente uma situação tal que aqui eu aprendo, no último momento, por vezes muito tarde, do que eu era capaz. Do que eu era capaz para o pior ou para o melhor. Mas não podemos dizer antecipadamente. É muito fácil dizer: ah, isto, eu jamais o faria! E, inversamente, passamos nosso tempo, nós, a fazer truques como este, mas do que somos verdadeiramente capazes, passamos ao largo. Tantas pessoas morrem sem saber e não saberão jamais do que eram capazes. Ainda uma vez: no atroz como no muito bom. São surpresas. É necessário surpreender a si mesmo. Dizemos: ah, eu jamais acreditei que eu faria isto. As pessoas, vocês sabem, elas são muito hábeis. Geralmente falamos sempre da maneira – isto é no spinozismo muito complicado porque falamos sempre da maneira pela qual as pessoas se destroem a si mesmas, mas eu creio que, finalmente, é frequente no discurso isto também. É triste, é sempre um espetáculo muito triste, e além disso é chato como! Elas têm também uma espécie de prudência: a astúcia das pessoas! É engraçada a astúcia das pessoas, porque há muitas pessoas que se destroem no ponto do qual, precisamente, elas não têm necessidade delas mesmas. Então evidentemente elas estão perdidas, vocês compreendem, sim, eu suponho alguém que, no limite, se entrega impotente, mas é alguém que não tem a tal ponto desejo de continuar, não é seu truque. Em outros termos é para ele uma relação muito secundária. Deslocar-se é uma relação muito secundária. Bom. Ele chega a se colocar em estados nos quais não pode mais deslocar-se, de uma certa maneira tem o que quer já que relaxou em uma relação secundária. É muito diferente quando alguém se destrói no que ele vê nele mesmo como sendo suas relações constituintes, principais. Se isto não lhes interessa muito

circular, vocês podem sempre fumar muito, hem. Vamos dizer: você se destrói a si mesmo, então muito bem, a mim me satisfaria estar sobre uma pequena cadeira; pelo contrário, isto seria melhor, assim como aquilo, eu teria a paz! Muito bem. Então, eu me destruo a mim mesmo? Não a tal ponto. Evidentemente eu me destruo a mim mesmo porque se eu não posso mais absolutamente mover-me, finalmente eu arrisco a me arrebentar, finalmente eu teria dificuldades de uma outra natureza que eu não teria previsto. Ah sim, é chato. Mas vejam vocês, mesmo nas coisas nas quais há destruição de si, têm as astúcias que implicam todo um cálculo de relações. Pode-se muito bem destruir-se em um ponto que não é essencial para a pessoa mesmo, e tentar resguardar o essencial, é complexo tudo isto. É complexo. Somos hipócritas, vocês não sabem a que ponto vocês são hipócritas, todos, todo mundo. Eis.

Eu chamaria razão, ou esforço da razão, *conatus* da razão, esforço da razão, esta tendência a selecionar, a aprender as relações, este aprendizado das relações que se compõem ou não se compõem. Ora eu digo bem: como vocês não têm nenhuma ciência prévia, vocês compreendem o que Spinoza quer dizer: a ciência, vocês vão talvez chegar a uma ciência das relações. Mas o que será ela? Ciência estranha. Não será uma ciência teórica. A teoria talvez fará parte dela, mas será uma ciência no sentido de ciência vital [...]

O signo é a expressão equivocada: eu me arrumo como eu posso. E os signos são o quê? São os signos da linguagem que são fundamentalmente equívocos, segundo Spinoza, são por um lado, os signos da linguagem, por outro lado, os signos de Deus, os signos proféticos e, por outro lado ainda, há os signos da sociedade: recompensas, punições, etc. Signos proféticos, signos sociais, signos linguísticos, são os três grandes tipos de

signos. Ora, em todo caso é a linguagem da equívocidade. Nós somos forçados a partir daí, a passar por aí, para construirmos nossa aprendizagem, isto é, para selecionarmos nossas alegrias, eliminarmos nossas tristezas, ou seja, avançar em uma espécie de apreensão das relações que se compõem. Chegar a um conhecimento aproximativo pelos signos, das relações que me convém ou das relações que não me convém.

Assim, o primeiro esforço da razão, vejam vocês, exatamente, é fazer tudo o que está em meu poder para aumentar minha potência de agir, isto é, para experimentar as alegrias passivas, para experimentar as alegrias-paixões. As alegrias-paixões são o que aumentam minha potência de agir em função de signos ainda equívocos nos quais eu não possuo esta potência. Vocês veem? Muito bem.

A questão na qual eu estou é: supondo que isto seja como aquilo, que há este momento de longa aprendizagem, como é que eu posso passar, como é que esta longa aprendizagem pode me levar a um estágio mais seguro, no qual eu estou mais seguro de mim mesmo, isto é, no qual eu devesho racional, no qual eu devesho livre. Como é que isto pode se fazer, isto? Nós o veremos na próxima vez.

CURSO DE 17 DE FEVEREIRO DE 1981

RELAÇÃO, POTÊNCIA E MODO DO INDIVÍDUO

Para analisar as diferentes dimensões da individualidade, eu tentei desenvolver o tema da presença do infinito na filosofia do século XVII, e sob quais formas se apresentava este infinito. É um tema muito vago e eu quis extrair os temas concernentes à natureza, essa concepção do indivíduo, essa concepção infinitista do indivíduo. Spinoza dá uma expressão perfeita, e como que levada ao limite, de temas esparsos em outros autores do século XVII.

AS DIMENSÕES DO INDIVÍDUO

Em todas essas dimensões, o indivíduo, tal qual o apresenta Spinoza, eu quis dizer três coisas. De uma parte, ele é relação; de outra parte, ele é potência; e por fim, ele é modo. Mas um modo muito particular. Um modo que se poderia chamar modo intrínseco.

O indivíduo enquanto relação nos remete a todo um plano que pode ser designado sob o nome de composição (*compositio*). Todo indivíduo sendo relações, há uma composição dos indivíduos entre eles, e a individualização não é separável desse movimento da composição.

Segundo ponto, um indivíduo é potência (*potentia*). Este é o segundo grande conceito da individualidade. Não é mais a composição que remete às relações, mas a *potentia*.

O *modus intrinsecus*, nós o encontramos muito frequente na idade média, em certas tradições sob o nome de *gradus*. É o grau. O modo intrínseco, ou o grau.

Há alguma coisa comum a esses três temas: é por isto que o indivíduo não é substância. Se é relação, ele não é substância porque a substância concerne a um tema e não a uma relação. A substância é *terminus*, é um término. Se é potência, não é, igualmente, substância, porque, fundamentalmente, o que é substância é a forma. É a forma que é dita substancial. E enfim, se é grau não é, igualmente, substância, porque todo grau remete a uma qualidade que a substância gradua, todo grau é grau de uma qualidade. Ora, o que determina uma substância, é uma qualidade, mas o grau de uma qualidade não é substância. Vejam vocês que tudo isso gira ao redor da mesma intuição do indivíduo como não sendo substância.

O INDIVÍDUO É RELAÇÃO

Eu começo pelo primeiro caráter: o indivíduo é relação. É talvez a primeira vez na história do indivíduo que se vai traçar uma tentativa para pensar a relação em estado puro. Mas, o que isto quer dizer, a relação em estado puro? É possível, de certa maneira, pensar a relação independentemente de seus termos? O que quer dizer uma relação independente de seus termos? Houve já uma tentativa muito forte em Nicolau de Cusa. Em muitos de seus textos, que eu descobro muito belos, há uma ideia que retomaremos em seguida. Me parece que é nele que ela aparece fundamentalmente, a saber, que toda relação é medida, somente que toda medida, toda relação, mergulha no infinito. Ele se ocupava muito da medida dos pesos, de pesar, enquanto a medida relativa de dois pesos

remete a uma medida absoluta, e que a medida absoluta, ela, põe sempre em jogo o infinito. É o tema que tem uma imanência da relação pura e do infinito. Se entende por relação pura a relação separada de seus termos. Então, é por isso que é de tal maneira difícil de pensar a relação pura independentemente de seus termos. Não é porque seja impossível, mas porque isto põe em jogo uma imanência mútua do infinito e da relação. O intelecto tem sido frequentemente definido como a faculdade de formular as relações. Precisamente, na atividade intelectual, há uma espécie de infinito que é implicado. É ao nível das relações que se faria a implicação do infinito pela atividade intelectual.

O que isto quer dizer? Sem dúvida é necessário esperar o século XVII para encontrar um primeiro estatuto da relação independente de seus termos. É isto que muitos filósofos procuraram desde o Renascimento, inclusive com os meios matemáticos dos quais dispunham. Isso levará a uma primeira perfeição graças ao cálculo infinitesimal. O cálculo infinitesimal põe em jogo um certo tipo de relação. Qual? O método de exaustão era como uma espécie de prefiguração do cálculo infinitesimal. A relação ao qual o cálculo infinitesimal dá um estatuto sólido, é o que se chama relação diferencial, e uma relação diferencial é do tipo $dy = dx$, veremos a que é igual.

Como definir essa relação $dy = dx$? O que se chama dy , é uma quantidade infinitamente pequena, ou o que se chama uma quantidade desvanecente. Uma quantidade menor que toda quantidade dada ou que pode ser dada. Qualquer que seja a quantidade de y que vocês deem, dy será menor do que este valor. Então eu posso dizer que dy enquanto quantidade desvanecente, é estritamente igual a zero com relação a y . Da

mesma maneira, dx é estritamente igual a zero com relação a x , e dx é a quantidade desvanecente de x . Então, eu posso escrever, e os matemáticos escrevem, $dy = 0$. É a relação diferencial.

Se eu chamo de y uma quantidade de abcissas, e x uma quantidade de ordenadas, eu diria que dy é igual a zero com relação às abcissas, dx é igual a zero com relação às ordenadas; $dy = 0$, o que é igual a zero?

Evidentemente não; dy não é nada com relação a y , dx não é nada com relação a x , mas dy sobre dx não se anulam. A relação subsiste e a relação diferencial se apresentará como a subsistência da relação quando os termos se desvanecem. Eles tinham encontrado a convenção matemática que lhes permitem tratar as relações independentemente de seus termos. Ora, qual é essa convenção matemática? Eu resumo. É o infinitamente pequeno. A relação pura implica então necessariamente o infinito sob a forma do infinitamente pequeno porque a relação pura será a relação diferencial entre quantidades infinitamente pequenas. É ao nível da relação diferencial que se expressa em estado puro a imanência recíproca do infinito e da relação; $dy = 0$, mas o 0 aqui, não é zero.

Com efeito, o que subsiste quando y e x se anulam sob a forma de dy e dx , o que subsiste, é a relação dy que, ela, não é nada. Ora essa relação dy , o que ela designa? A que ela é igual? Se dirá que dy é igual a \approx , isto é, que ela não concerne nada a y ou a x , posto que é y e x sob a forma de quantidades desvanecentes. Quando você tem uma relação dy desenvolvida a partir do círculo, essa relação $dy = 0$ não concerne nada ao círculo, mas sim remete a uma tangente dita trigonométrica.

Compreendemos que $dy = \approx$, isto é, que a relação que é independente de seus termos, vai designar um terceiro termo

e vai servir à medida e à determinação de um terceiro termo: a tangente trigonométrica. Eu posso dizer neste sentido que a relação infinita, isto é, a relação entre infinitamente pequeno, remete a alguma coisa de finito. A imanência mútua do infinito e da relação está no finito. É no finito mesmo que há imanência da relação e do infinitamente pequeno. Para reunir esses três termos, a relação pura, o infinito e o finito, eu diria que a relação diferencial dy tende até um limite, e esse limite é z , isto é, a determinação da tangente trigonométrica. Estamos em um mundo de noções de extraordinária riqueza. Depois, quando os matemáticos dirão não, é bárbaro interpretar o cálculo infinitesimal pelo infinitamente pequeno, isto não é assim. Talvez tenham razão de um certo ponto de vista, mas é colocar muito mal o problema. O fato é que o século XVII, por sua interpretação do século infinitesimal, encontra um meio de soldar três conceitos chaves, ao mesmo tempo para as matemáticas e para a filosofia.

Estes três conceitos chaves são os conceitos de infinito, de relação e de limite. Então, se eu extraio uma fórmula do infinito do século XVII, eu diria que alguma coisa de finito comporta uma infinidade sob uma certa relação. Essa fórmula pode parecer inteiramente: alguma coisa de finito comporta o infinito sob uma certa relação, de fato ela é extraordinariamente original. Ela marca um ponto de equilíbrio do pensamento do século XVII, entre o infinito e o finito, por uma nova teoria das relações. Então quando esses tipos em seguida consideraram como vindo deles o que, na menor dimensão finita, há o infinito – quando desde então eles falam da existência de Deus todo tempo, mas é muito mais interessante do que se crê, não se trata finalmente de Deus –, se trata da riqueza dessa implicação de conceitos: relação, infinito, limite.

Em que o indivíduo é relação? Vamos encontrar ao nível do indivíduo finito um limite. Isso não impede que haja infinito, isso não impede que haja relações e que essas relações se componham, que as relações de um indivíduo se componham com um outro; e há sempre um limite que marca a finitude de um indivíduo, e há sempre um infinito de uma certa ordem que está engajado pela relação.

É uma estranha visão do mundo. Eles não somente pensam assim, eles veem assim. Era seu gosto, era sua maneira de tratar as coisas. Quando aparecem os microscópios, eles veem aí uma confirmação: o microscópio, é o instrumento que nos dá um pressentimento sensível e confuso dessa atividade do infinito sob toda relação finita. E o texto de Pascal sobre o infinito – também ele é um grande matemático, mas quando tem a necessidade de fazer-nos saber como veio ao mundo, ele não tem necessidade de todo o seu saber matemático –, os dois se confortam. Então Pascal pode fazer seu texto sobre os dois infinitos sem nenhuma referência a qualquer coisa de matemática. Ele diz duas coisas extremamente simples mas extremamente originais. E, com efeito, a originalidade está nessa maneira de soldar três conceitos: relação, limite, infinito.

Isso faz um estranho mundo. Nós, já não pensamos mais assim. O que mudou todo um sistema de matemática como convenções, mas isto não mudou, se vocês compreenderem que os matemáticos modernos pontuam também seus conceitos sobre conjuntos de noções de um outro tipo, mas igualmente originais.

[Continuando após uma observação] O limite até o qual tende a relação, é a razão de conhecer a relação como independente de seus termos, isto é, dx e dy , e o infinito, o infinitamente

pequeno, é a razão de ser da relação; com efeito, é a razão de ser de *dy*. A fórmula de Descartes: o infinito concebido e não compreendido. Não compreendemos o infinito porque ele é incompreensível, mas nós o concebemos. É a grande fórmula de Descartes: podemos concebê-lo claramente e distintamente, mas compreendê-lo, é outra coisa. Então, o concebemos, há uma razão do conhecimento do infinito. Há uma razão de conhecer que é distinta da razão de ser. Compreender, isso seria perceber a razão de ser, mas nós não podemos perceber a razão de ser do infinito porque seria necessário ser adequado a Deus; ora, nosso entendimento é somente finito. Ao contrário, podemos conceber o infinito, concebê-lo claramente e distintamente. Então temos uma razão de conhecê-lo. Os exercícios práticos em filosofia deveriam ser experiências de pensamento. É uma noção alemã: as experiências que somente se podem fazer pelo pensamento.

Passemos ao segundo ponto. Eu devo invocar a noção de limite. Com efeito, para dar conta da imanência do infinito na relação, eu retorno ao ponto precedente. A lógica das relações, as relações, é uma coisa fundamental para a filosofia, e que pena, a filosofia francesa nunca esteve muito interessada nesse aspecto. Mas a lógica das relações foi uma das grandes criações dos ingleses e dos americanos. Mas há dois estágios. O primeiro estágio é anglo-saxônico, é a lógica das relações tal como se faz a partir de Russell, ao fim do século XIX. Ora, essa lógica das relações pretende fundar-se sobre isto: a independência da relação em relação aos seus termos, mas essa independência, essa autonomia da relação em relação aos seus termos, se funda sob considerações finitas. Elas se fundam sob um finitismo. Russell tem mesmo um período atomista para desenvolver a sua lógica das relações.

Esse estágio foi preparado por um estágio muito diferente. O grande estágio clássico da teoria das relações, não é como se diz. Diz-se que antes eles confundiam lógica das relações e lógica da atribuição, eles confundiam os dois tipos de juízo: o juízo de relação (Pedro é menor que Paulo), e os juízos de atribuição (Pedro é amarelo ou branco), então eles não tinham consciência das relações. Isto não é absolutamente assim.

No pensamento dito clássico, há uma tomada de consciência fundamental da independência da relação em relação aos seus termos, somente essa tomada de consciência passa pelo infinito. O pensamento da relação enquanto pura relação somente pode fazer-se por referência ao infinito. É uma das grandes originalidades do século XVII.

O INDIVÍDUO É POTÊNCIA

Volto ao meu segundo tema: o indivíduo é potência. O indivíduo não é forma, ele é potência. Por que isto se encadeia? É o que acabo de dizer sobre a relação diferencial: 0 não é igual a zero, mas tende até um limite.

Quando dizemos isso, tender até um limite, toda essa ideia da tendência no século XVII, que encontramos em Spinoza ao nível de um conceito spinozista, é do *conatus*. Cada coisa tende a perseverar em seu ser. Cada coisa se esforça. Em latim, “se esforçar”, se diz *conor*, o esforço ou a tendência, o *conatus*. Eis que o limite é definido em função de um esforço, e a potência, é a tendência mesma ou o esforço mesmo enquanto tende a um limite. Tender até um limite, é isto a potência. Concretamente, vive como potência tudo o que é percebido sob o aspecto de tender até um limite. Se o limite é percebido a partir da noção de potência, a saber, tende até um limite, em termos de cálculo infinitesimal dos mais rudimentares, o

polígono que multiplica seus lados tende até um limite que é a linha curva. O limite, é precisamente o momento em que a linha angular, à força de multiplicar seus lados, ao infinito... É a tensão até um limite que agora implica o infinito. O polígono, enquanto multiplica seus lados ao infinito, tende até o ciclo.

Quais mudanças na noção de limite isto vai provocar ?

A CONCEPÇÃO GREGA: LIMITE-CONTORNO

O limite é uma noção bem conhecida. Falamos de tender até um limite. O limite é um conceito filosófico chave. Há uma verdadeira mutação na maneira de pensar um conceito. Limite, o que será isto? Em grego, é *peras*. Da maneira mais simples, o limite, são os contornos. São os termos. Os geométrais. O limite, é um termo; um volume tem por limite as superfícies. Por exemplo, um cubo está limitado por seis quadrados. Um segmento de reta está limitado por dois pontos. Platão tem uma teoria do limite no *Timeu*: as figuras e seus contornos. E por que essa concepção do limite como contorno pode ser considerada como a base daquilo que se poderia chamar uma certa forma de idealismo? O limite, é o contorno da forma, quer a forma seja puramente pensada ou quer ela seja sensível, de todas as maneiras se chamará limite ao contorno da forma, e isso se concilia muito bem com o idealismo porque, se o limite é um contorno da forma, apesar de tudo que isto possa me fazer, isto é o que há entre os limites. Quer eu ponha areia ou matéria pensada, matéria inteligível entre meus limites, este será sempre um cubo ou um círculo. Em outros termos, a essência, é a forma mesma relacionada a seu contorno. Eu poderia falar do círculo puro porque há um puro contorno do círculo. Eu poderia falar de um cubo puro, sem precisar de qual se trata. Eu os nomearia ideia do círculo, ideia do cubo. Daí a importância do *peras*-contorno na filosofia de Platão, na qual a ideia será a forma relacionada ao seu contorno inteligível.

Em outros termos, na ideia do limite-contorno, a filosofia grega encontra uma confirmação fundamental para sua própria abstração. Não que ela seja mais abstrata que uma outra filosofia, mas sim que ela vê a justificação da *abstractio*, tal como a concebe, a saber, a abstração das ideias.

Desde então, o indivíduo, será a forma relacionada ao seu contorno. Se eu procuro sobre o que se aplica concretamente uma tal concepção, eu diria, a propósito da pintura por exemplo, que a forma relacionada ao seu contorno, é um mundo tátil-ótico. A fórmula ótica está relacionada, somente pelo olho, a um contorno tátil. Então isto pode ser o dedo do espírito puro, o contorno tem forçosamente uma espécie de referência tátil, e se falamos do círculo ou do cubo como uma ideia pura, na medida em que a definimos pelo seu contorno, e relacionamos a forma inteligível ao seu contorno, há uma referência – por mais indireta que seja –, tem uma determinação tátil. É completamente falso definir o mundo grego como o mundo da luz, é um mundo ótico. Mas não absolutamente um mundo ótico puro. O mundo ótico que a Grécia promete é já suficientemente atestado pela palavra da qual eles se servem para falar da ideia: *eidos*. *Eidos*, é um termo que remete à visibilidade, ao visível: a visão do espírito. Mas essa visão do espírito não é puramente ótica. Ela é ótica-tátil. Por quê? Porque a forma visível está relacionada, isto não seria mais do que indiretamente, ao contorno tátil.

Não é surpreendente que alguém que reagira contra o idealismo platônico, em nome de uma certa inspiração tecnológica, tenha sido Aristóteles. Mas se consideramos Aristóteles, a referência tátil do mundo ótico grego aparece com toda evidência em uma teoria muito simples que consiste em dizer que a substância, ou que as substâncias sensíveis,

são um composto de forma e de matéria, e é a forma que é essencial. E a forma é relacionada ao seu contorno, e a experiência invocada constantemente por Aristóteles, é a do escultor. As estátuas têm a maior importância nesse mundo ótico, é um mundo ótico porém de escultura, isto é, no qual a forma é determinada em função de um contorno tátil. Tudo se passa como se a forma visível fosse impensável fora de um molde tátil. Este, é o equilíbrio grego. É o equilíbrio grego tátil-ótico.

O *eidos* é percebido pela alma. O *eidos*, a ideia pura, evidentemente somente é perceptível pela alma pura. Como da alma pura, nós só podemos falar por analogia, segundo o próprio Platão – visto que só experimentamos nossa própria alma na medida em que está ligada a um corpo –, somente podemos falar dela por analogia. Então, do ponto de vista da analogia, eu teria sempre que dizer: de acordo, é a alma pura quem percebe a ideia pura. Nada corporal. É uma percepção puramente intelectual ou espiritual. Mas essa alma pura que percebe a ideia, procede à maneira de um olho, à maneira de, ou procede também à maneira do tato? Tocar seria então puramente espiritual, como o olho que seria igualmente espiritual. Esse olho, é o terceiro olho. Esta seria uma maneira de dizer, mas é bem necessário a ele a analogia. Platão necessita bem dos raciocínios analógicos. Então toda minha observação consiste em dizer que a alma pura não tem mais de olho do que de tato, ela está em relação com as ideias. Mas isso não impede que o filósofo, para falar dessa apreensão da ideia pela alma, deva perguntar-se qual é o papel de um *analogon* do olho e de um *analogon* do tato? Um análogo do olho e um análogo do tato na percepção da ideia. Há bem estas duas *analogia* (analogias) pois a ideia está constantemente... Esta era a primeira concepção do limite-contorno.

A CONCEPÇÃO ESTÓICA: AÇÃO-ESPAÇO

Ora, o que se passa quando, alguns séculos mais tarde, se faz do limite outra concepção, e que os mais diversos signos nos chegam?

Primeiro exemplo, com os estóicos. Eles tomam muito violentamente a Platão. Os estóicos, não são os gregos, eles estão nos contornos do mundo grego. E este mundo mudou muito. Houve o problema de como fazer o mundo grego, depois de Alexandre. Eis que os estóicos atacam Platão, há uma nova corrente oriental. Os estóicos nos dizem que Platão e as Ideias, que não é isto que necessitamos, é uma concepção insustentável. O contorno de alguma coisa é o local no qual a coisa cessa de ser. O contorno do quadrado não é absolutamente aqui, onde termina o quadrado. Vejam vocês que é uma objeção muito forte. Eles tomam ao pé da letra esse platonismo que eu esbocei muito sumariamente, a saber, que a forma inteligível, é a forma relacionada a um tato espiritual, isto é, a figura relacionada ao contorno. Eles dirão, como Aristóteles, que o exemplo do escultor é completamente artificial. A natureza nunca procede por moldagem. Estes exemplos não são pertinentes, dizem eles. Em que caso a natureza procede com moldes? É necessário contá-los, são seguramente nos fenômenos superficiais que a natureza procede com moldes. Estes são os fenômenos ditos artificiais precisamente porque afetam as superfícies, mas a natureza, em profundidade, não procede com moldes. Eu tenho a felicidade de ter uma criança que se parece comigo. Eu não enviei um molde. Recordemos que os biólogos, até o século XVIII, estão apegados à ideia do molde. Eles insistiram sobre o espermatozóide análogo a um molde, isso não é muito razoável. Buffon a esse respeito tinha grandes ideias. Ele dizia, que se queremos compreender alguma coisa na produção do

ser vivo, seria necessário elevar-se até a ideia de um molde interior. O conceito de Buffon, “molde interior”, poderia servir-nos. O que quer dizer isto? É incômodo porque se poderia também falar de uma superfície maciça. Ele diz que o molde interior, é um conceito contraditório. Há casos em que se é obrigado a pensar por conceitos contraditórios. O molde, por definição, é exterior. Não molda o interior. É dizer que, para o ser vivo, o tema do molde não funciona. Contudo há um limite do vivente. Os estóicos estão sustentando alguma coisa muito forte, a vida não procede por moldagem. Aristóteles pegou exemplos artificiais. E sobre Platão, o ímpeto é ainda maior: a ideia de quadrado. Como se fosse sem importância que o quadrado seja feito de madeira, ou de mármore, ou do que você queira. Mas isto conta muito. Quando se define uma figura por seus contornos, dizem os estóicos, nesse momento tudo o que se passa no interior não tem mais importância. É por causa disto, dizem os estóicos, que Platão pode abstrair a ideia pura. Eles denunciam uma espécie de astúcia maliciosa. E o que dizem os estóicos cessa de ser simples: eles estão fazendo do limite uma outra imagem.

Qual é seu exemplo, oposto à figura ótica- tátil? Eles vão opor os problemas da vitalidade. Onde se detém a ação? No contorno. Mas isso, isso não tem nenhum interesse. A questão, não é absolutamente onde se detém uma forma, porque esta já é uma questão abstrata e artificial. A verdadeira questão é: onde se detém uma ação? Toda coisa tem um contorno? Bateson, que é um gênio, escreveu um pequeno texto que se chama *Toda coisa tem um contorno?* Tomemos a expressão “fora do sujeito”, isto é, independentemente do sujeito. Quero dizer com isto que o sujeito tem um contorno? Talvez. Senão, o

que quer dizer fora dos limites? À primeira vista, isto tem ar espacial. Mas é o mesmo espaço? O fora dos limites e o fora do contorno pertencem ao mesmo espaço? É a conversação ou meu curso de hoje tem um contorno? Minha resposta é sim. Nós podemos tocá-lo.

CORPOS, AÇÃO, LUZ: EXEMPLOS

A SEMENTE DE GIRASSOL

Voltemos aos estóicos. Seu exemplo favorito é: até onde vai a ação de uma semente? Uma semente de girassol perdida em um muro é capaz de fazer saltar esse muro. Uma coisa que tinha um tão pequeno contorno. Até onde vai a semente do girassol, quer dizer, até onde vai sua superfície? Não, a superfície, está aí onde termina a semente. Em sua teoria do enunciado, eles dirão que isso enuncia exatamente o que a semente não é. Isto é, aqui onde a semente não é mais, mas sobre o que é a semente, isso não nos diz nada. Eles dirão de Platão que, com sua teoria das ideias, ele nos diz muito bem o que as coisas não são, mas não nos diz nada sobre o que as coisas são. Os estóicos lançam triunfantes: “as coisas são dos corpos”. Dos corpos e não das ideias. As coisas são dos corpos, isso quer dizer que as coisas são as ações. O limite de alguma coisa é o limite de sua ação e não o contorno de sua figura.

A FLORESTA

Um exemplo ainda mais simples: você caminha na floresta densa, você tem medo. Enfim você avança e pouco a pouco a floresta se aclara, você está contente. Você chega a um local e diz: “ufa, eis a orla”. A orla da floresta, é um limite. O que isto quer dizer, que a floresta se define por seu contorno? É um limite de quê? É um limite da forma da floresta? É um limite da ação da floresta, isto é, que a floresta que tem tanta potência

chega ao limite de sua potência, ela não pode mais penetrar sobre o terreno, ela se aclara.

O que mostra que isto não é um contorno, é que você não pode mesmo assinalar o momento preciso em que não é mais floresta. Há tendência, e desta vez o limite não é separável, uma espécie de tensão até o limite. É um limite dinâmico que se opõe ao limite contorno. A coisa não outro limite do que o limite de sua potência ou de sua ação. A coisa é então potência e não forma. A floresta não se define por uma forma, ela se define por uma potência: potência de fazer crescer as árvores até o momento em que ela não pode mais. A única pergunta que eu faço à floresta, é: qual é a sua potência? Isto é, até onde irás?

Eis o que os estóicos descobrem e o que os autoriza a dizer: tudo é corpo. Quando eles dizem que tudo é corpo, eles não querem dizer que tudo é coisa sensível, porque eles então não sairiam do ponto de vista platônico. Se eles definem a coisa sensível por forma e contorno, isso não teria nenhum interesse.

Quando eles dizem que tudo é corpo, por exemplo um círculo não se estende no espaço da mesma maneira se é ele de madeira ou se é de mármore. Bem mais, tudo é corpo, significa que um círculo vermelho e um círculo azul não se estendem no espaço da mesma maneira. Então, é a tensão.

Quando eles dizem que todas as coisas são dos corpos, eles querem dizer que todas as coisas se definem por *tonos* (tons), o esforço contraído que define a coisa. A espécie de contração, a força embrionária que está na coisa, se você não a encontra, você não conhece a coisa. Isto é o que Spinoza retomará com a expressão “o que pode um corpo?”

A LUZ

Outro exemplo. Depois dos estóicos, no início do cristianismo, se desenvolve um tipo de filosofia muito extraordinária: a escola neoplatônica. O prefixo *neo* está particularmente bem fundado. É apoiando-se sobre os textos de Platão extremamente importantes que os neoplatônicos vão descentrar completamente todo o platonismo. Se bem que, num certo sentido, poderíamos dizer que isto já estava em Platão. Somente, isto estava como que preso num conjunto que não era aquele.

Plotino, o compilou nas *Enéadas*. Percorram a *Enéada* IV, Livro 5. Vocês verão uma espécie de prodigioso curso sobre a luz, texto prodigioso no qual Plotino vai tentar mostrar que a luz não pode ser compreendida nem em função do corpo emissor, nem em função do corpo receptor. Seu problema, é que a luz faz parte dessas coisas estranhas que vão ser, para Plotino, as verdadeiras coisas ideais. Não podemos mais dizer que ela começa aqui e que ela termina ali. Onde começa uma luz? Onde termina uma luz?

Por que não pudemos dizer a mesma coisa três séculos mais cedo? Por que isto aparece no mundo dito alexandrino? É um manifesto para um mundo ótico puro. A luz não tem limites táteis, e contudo, há bem um limite. Mas não é um limite tal que eu possa dizer que comece aqui e termine lá. Eu não poderia dizer isto. Em outros termos, a luz vai até onde vai sua potência.

Plotino é hostil com os estóicos, ele se diz platônico. Mas ele pressentia a espécie de retorno do platonismo que estava fazendo. É com Plotino que começa, na filosofia, um mundo ótico puro. As idealidades serão óticas. Elas serão luminosas, sem nenhuma referência tátil. Desde então o limite é de outra

natureza. A luz explora as sombras. A sombra faz parte da luz? Sim, ela faz parte da luz, e teremos uma graduação luz-sombra que revelará o espaço. Eles estão descobrindo que, mais profundo do que o espaço, existe a espacialização. Isto, Platão não sabia. Se vocês lerem os textos de Platão sobre a luz – *República*, final do Livro VI –, e, em frente, os textos de Plotino, vocês verão que é necessário alguns séculos entre um texto e outro. São necessárias as nuances. Não é mais o mesmo mundo. Sabemos com certeza, antes de saber por que, que a maneira pela qual Plotino extrai seus textos de Platão, revela por si mesma um tema da luz pura. Isso não poderia estar em Platão. Uma vez mais, o mundo de Platão não era um mundo ótico, mas sim um mundo tátil-ótico. A descoberta de uma luz pura, da suficiência da luz para constituir um mundo, implica que, sob o espaço, tenha-se descoberto a espacialização. Essa não é uma ideia platônica, mesmo no *Timeu*. O espaço percebido como o produto de uma expansão, isto é dizer que o espaço é segundo em relação à expansão e não primeiro. O espaço é o resultado de uma expansão, essa é uma ideia que, para um grego clássico, seria incompreensível. É uma ideia vinda do oriente. Que a luz seja espacializante, não é ela que está no espaço, é ela que constitui o espaço. Isto não é uma ideia grega.

A ARTE BIZANTINA

Ainda alguns séculos depois estoura uma forma de arte que tem uma grande importância, a arte bizantina. É um problema para os críticos de artes que procuram em que, ao mesmo tempo a arte bizantina permanece ligada à arte grega clássica, e, de um outro ponto de vista, rompe completamente com a arte grega clássica. Se eu pego o melhor crítico nesse aspecto, Riegl, ele diz uma coisa rigorosa: na arte grega, vocês têm um primado do primeiro plano. A diferença entre a arte grega e a

arte egípcia, é que na arte grega se faz a distinção de um primeiro plano e de um segundo plano, enquanto que, grosso modo, na arte egípcia os dois estão sobre o mesmo plano – o baixo relevo. Eu resumo muito sumariamente. A arte grega é o templo grego, é o advento do cubo. Nos egípcios é a pirâmide, as superfícies planas. Onde quer que vocês se metam, vocês estão sempre sobre uma superfície plana. É diabólico, pois é uma maneira de esconder o volume. Eles põem o volume em um pequeno cubo que é a câmara funerária, e põe as superfícies planas, os triângulos isósceles, para esconder o cubo. Os egípcios têm vergonha do cubo. O cubo é um inimigo, é o negro, o obscuro, é o tátil. Os gregos inventam o cubo. Eles fazem templos cúbicos, isto é, eles deslocam o primeiro plano e o segundo plano. Mas, diz Riegl, há um primado do primeiro plano, e o primado do primeiro plano está ligado à forma porque é a forma que tem contorno. É por isso que ele definirá o mundo grego como um mundo tátil-ótico. Os bizantinos, é muito curioso. Eles aninham os mosaicos, eles os recuam. Não há profundidade na arte bizantina, e por uma razão muito simples, a profundidade está entre a imagem e eu. Toda a profundidade bizantina é o espaço entre o espectador e o mosaico. Se você suprime esse espaço, é como se olhasse um quadro fora de toda condição de percepção – é odioso.

Os bizantinos dão um enorme golpe de força. Eles põem o privilégio no segundo plano, e toda figura vai sair do segundo plano. Toda imagem vai sair do segundo plano. Mas nesse momento, como por acaso, a forma da figura ou da imagem, não é mais a forma-contorno. A forma-contorno, era para a escultura grega. E contudo há bem um limite, há até mesmo os contornos, mas não é isto que atua, não é mais por aí que a

obra age, contrariamente à estatuária grega nas quais o contorno capta a luz. Para o mosaico bizantino, é a luz-cor, isto é, o que define, o que marca os limites, não é mais a forma contorno, mas é o par luz-cor – isto é, que a figura prossegue até onde vai a luz que ela capta ou que ela emite, e até onde vai a cor da qual ela é composta.

O efeito sobre o espectador é prodigioso, a saber, o olho negro vai exatamente até onde esse negro irradia. Daí a expressão dessas figuras nas quais o rosto é devorado pelos olhos.

Em outros termos, não há um contorno da figura, há uma expansão da luz-cor. A figura irá até onde ela age pela luz e pela cor. É a inversão do mundo grego. Os gregos não sabiam, não sabiam ou não queriam proceder a essa liberação da luz e da cor. É com a arte bizantina que se liberam, e a cor e a luz em relação ao espaço porque eles descobrem que a luz e a cor são espacializantes. Então a arte não deve ser uma arte do espaço, deve ser uma arte da espacialização do espaço. Entre a arte bizantina e os textos um pouco anteriores de Plotino sobre a luz, há uma ressonância evidente. O que se afirma, é uma mesma concepção do limite.

Há um limite-contorno e há um limite-tensão. Há um limite-espaço e há um limite-espacialização.

CURSO DE 10 DE MARÇO DE 1981

INFINITO ATUAL-ETERNIDADE

CONFRONTAÇÃO COM O COMENTÁRIO DE GUEROULT LÓGICA DAS RELAÇÕES

Nesta semana e na próxima, falo ainda de Spinoza e depois concluo. A não ser que tenham questões a solucionar, o que muito me agradaria. Eis então meu sonho: é que fique clara esta concepção de individualidade tal como tentamos extrair da filosofia de Spinoza, porque, parece-me, finalmente, que é um dos elementos mais recentes no spinozismo. É esta maneira da qual o indivíduo como tal é levado, retomado, recolocado no Ser.

E tentando fazer entender essa concepção de individualidade que me parece tão nova em Spinoza, retomo sempre o tema: é como se um indivíduo, um indivíduo qualquer, tivesse três camadas, como se fosse composto de três camadas. Avançamos ao menos até a primeira dimensão, isto é, a primeira camada do indivíduo, então digo: bem, todo indivíduo tem uma infinidade de partes extensivas. Este é o primeiro ponto: uma infinidade de partes extensivas. Em outras palavras, só há indivíduos compostos. Acredito que um indivíduo simples para Spinoza, é uma noção privada de sentido. Todo indivíduo, como tal, é composto de uma infinidade de partes. Tento resumir rapidamente: o que quer dizer essa ideia do indivíduo ser composto por infinitas partes? Que partes são

essas? Ainda uma vez, é o que Spinoza chama o corpo mais simples: todo corpo é composto de uma infinidade de partes muito simples.

UM INDIVÍDUO É COMPOSTO DE UMA INFINIDADE DE PARTES EXTENSIVAS...

O INFINITO ATUAL É COMPOSTO DE TERMOS ÚLTIMOS...

Mas o que são corpos muito simples? Chegamos a um estatuto assaz preciso: não são átomos, isto é, corpos finitos, tampouco indefinidos. São o quê? Nesse ponto então Spinoza pertence ao século XVII. Ainda uma vez o que me toca realmente quanto ao pensamento do século XVII, é a impossibilidade de compreender este pensamento se não nos damos conta de uma das noções mais ricas naquela época: que é a noção de um infinito atual, que é ao mesmo tempo uma noção metafísica, física, matemática, etc. Ora, o infinito atual não é nem o finito nem o indefinido.

O finito significa antes de tudo, remete a (se procuro a fórmula do finito) um momento onde se deve parar. Isto é, enquanto se analisa algo, terá sempre um momento onde será necessário parar. Trabalhemos bastante esse momento do finito, esse momento fundamental do finito que marca a necessidade de termos finitos, tudo o que inspirou o atomismo desde Epicuro, desde Lucrecio: a análise encontra um limite que é o átomo. O átomo é passível de análise finita.

O indefinido, tão longe quanto você vá, não poderá parar. Quer dizer: quanto mais profunda for a análise, ao chegar ao término, este por seu turno, poderá sempre ser dividido e analisado. Jamais haverá o último termo. O ponto de vista do infinito atual, parece-me, do qual perdemos completamente o sentido, e o perdemos por mil razões, suponho, dentre outras

por razões científicas, tudo isso... Mas o que me importa não é porque perdemos esse sentido, é como conseguir poder restituir frente a vocês, a maneira como esses pensadores pensavam. Realmente isto é fundamental em seu pensamento. Ainda uma vez, se considero que Pascal escreve textos muito representativos do século XVII, os quais são essencialmente textos sobre o homem com relação ao infinito. São pessoas que pensam realmente naturalmente, filosoficamente, em termos de infinito atual.

Ora, esta ideia de um infinito atual, isto é, nem finito nem indefinido, o que isto nos quer dizer? Quer nos dizer: há os últimos termos e os termos últimos – vejam, isto é contra o indefinido, não é indefinido já que tem termos últimos, somente esses termos últimos estão no infinito. Logo, não é átomo. Não é finito nem indefinido. O infinito é atual, o infinito está em ato. Com efeito, o indefinido é, se quiserem, infinito, mas virtual, a saber: pode-se sempre ir mais longe. Aqui não se trata disso; nos dizem: há termos últimos: os corpos mais simples para Spinoza. São mesmo termos últimos, são termos bem derradeiros, que não se pode dividir. Simplesmente esses termos são infinitamente pequenos e é isso o infinito atual. Vejam que é uma luta contra duas frentes: ao mesmo tempo contra o finitismo e contra o indefinido. O que isso quer dizer? Há termos últimos, mas estes não são átomos já que são infinitamente pequenos, ou como dirá Newton, evanescentes, termos evanescentes.

...DAS QUANTIDADES EVANESCENTES...

Em outros termos, menores que toda quantidade dada. O que isto implica? Termos tão infinitamente pequenos, não podem ser tratados um a um. Aqui é um contrassenso: falar

de um termo infinitamente pequeno que eu consideraria singularmente, não faz nenhum sentido. Os infinitamente pequenos só podem ir em coleções infinitas. Portanto, há coleções infinitas de infinitamente pequenos. Os corpos simples de Spinoza não existem um a um. Existem coletivamente e não distributivamente. Existem em conjuntos infinitos. E não posso falar de um corpo simples, mas de um conjunto infinito de corpos simples. De sorte que um indivíduo não é um corpo simples, um indivíduo, qualquer que seja, e por pequeno que seja, um indivíduo tem uma infinidade de corpos simples, um indivíduo tem uma coleção infinita de infinitamente pequenos.

Por isso, apesar de toda a força do comentário de Gueroult sobre Spinoza, não posso compreender como Gueroult questiona, para saber se os corpos simples em Spinoza não teriam uma figura e uma grandeza... É evidente que, se os corpos simples são infinitamente pequenos, isto é, quantidades ditas evanescentes, não têm nem figura, nem grandeza por uma simples razão: isso não tem sentido. Um infinitamente pequeno não tem nem figura nem grandeza. Um átomo sim, tem uma figura e uma grandeza, mas um termo infinitamente pequeno, por definição, não pode ter uma figura e uma grandeza: é menor que toda grandeza dada. Então, o que tem figura e grandeza? A resposta é bem simples, o que tem figura e grandeza é uma coleção, uma coleção, ela mesma infinita de infinitamente pequenos. Isto sim, a coleção infinita de infinitamente pequenos, tem figura e grandeza. De modo que chegamos a este problema: sim, mas de onde vem esta figura e esta grandeza? Quero dizer: se os corpos simples são todos infinitamente pequenos, o que permite distinguir tal coleção infinita de infinitamente pequenos de uma outra coleção

infinita de infinitamente pequenos? Do ponto de vista do infinito atual, como podemos fazer distinções no infinito atual? Ou ainda, teria somente uma só coleção? Uma única coleção de todos os infinitamente pequenos possíveis? Ora, Spinoza é bem firme nesse ponto. Ele nos diz: a cada indivíduo corresponde uma coleção infinita de corpos bem simples.

É necessário que eu tenha os meios de reconhecer a coleção de infinitamente pequenos que corresponde a determinado indivíduo, e aquela que corresponde a outro. Como isso se fará? Antes de chegar a esta questão, tentemos ver como são esses infinitamente pequenos. Eles entram então nas coleções infinitas, e acredito que ao século XVII coube alguma coisa que os matemáticos, com outros meios e outros procedimentos – não quero fazer aproximações arbitrárias – mas que os matemáticos redescobrirão com outros procedimentos, a saber: uma teoria dos conjuntos infinitos. Os infinitamente pequenos entram nos conjuntos infinitos e estes não *valem*. Quer dizer: há distinções entre conjuntos infinitos. Seja Leibniz ou Spinoza, toda a segunda metade do século XVII está impregnada desta ideia do infinito atual, o infinito atual que consiste nesses conjuntos infinitos de infinitamente pequenos. Mas então, esses termos evanescentes, esses termos infinitamente pequenos, quais são seus... Como eles são?

...QUE NÃO TÊM INTERIORIDADE

Eu gostaria que isto tomasse uma forma um pouco mais concreta. É evidente que não têm interioridade. Tento primeiro dizer o que eles não são, antes de dizer o que são. Eles não têm nenhuma interioridade, entram nos conjuntos infinitos, o conjunto infinito pode ter uma interioridade. Mas esses

termos extremos, infinitamente pequenos, evanescentes, não têm nenhuma interioridade, eles constituem o quê? Vão constituir uma verdadeira matéria de exterioridade. Os corpos simples têm uns com os outros relações estritamente extrínsecas, relações de exterioridade. Formam uma espécie de matéria, seguindo a terminologia de Spinoza: uma matéria modal, uma matéria modal de pura exterioridade. Quer dizer, eles reagem uns sobre os outros, não têm interioridade, só têm relações exteriores uns com os outros. Então, volto sempre à minha questão: se só têm relações de exterioridade, o que permite distinguir um conjunto infinito de um outro? Ainda uma vez todos os indivíduos, cada indivíduo, aqui posso dizer cada indivíduo já que o indivíduo não é um corpo simples, cada indivíduo, distributivamente, tem um conjunto infinito de partes infinitamente pequenas. Estas partes são dadas. Mas o que distingue meu conjunto infinito, o conjunto infinito que me retorna, e o conjunto que volta ao vizinho?

... QUE LHE PERTENCE SOB UMA CERTA RELAÇÃO...

De onde, e já se entrevê a segunda camada de individualidade, volta-se a perguntar: sob qual aspecto um conjunto infinito de corpos muito simples pertence a tal ou tal indivíduo? Sob qual aspecto? Bem entendido, tenho um conjunto infinito de partes infinitamente pequenas, mas em que aspecto este conjunto infinito me pertence? Sob qual aspecto um conjunto infinito de corpos muito simples pertence a tal ou tal indivíduo? Vejam que apenas transformei a pergunta, porque quando pergunto em qual aspecto o conjunto infinito me pertence, é uma outra maneira de perguntar o que vai me permitir distinguir tal conjunto infinito de um outro conjunto infinito. Ainda uma vez, à primeira vista, o infinito todo deveria se confundir, deveria ser a noite negra ou a luz branca. O que

faz com que possa distinguir os infinitos uns dos outros? Sob qual aspecto um conjunto infinito diz-se me pertencer ou pertencer a outrem?

A resposta de Spinoza me parece ser: um conjunto infinito de partes infinitamente pequenas pertence a mim e não a outro, na medida em que este conjunto infinito efetua uma relação. É sempre sob uma relação que as partes me pertencem. Ao ponto que, se as partes que me compõem tomam outra relação, nesse momento não me pertencem mais. Pertencem a uma outra individualidade, a um outro corpo. Daí a questão: qual é essa relação? Sob qual relação, elementos infinitamente pequenos podem *dizer-se* pertencer a algo? Se respondo a esta questão, tenho realmente a resposta que procurava! Teria mostrado como, sob qual condição um conjunto infinito pode *ser tido* pertencer a uma individualidade finita. Em que relação os infinitamente pequenos podem pertencer a uma individualidade finita? Bem, a resposta de Spinoza, se sigo ao pé da letra Spinoza, é: sob uma certa relação de movimento de repouso. Estávamos sempre aqui, numa relação de movimento e de repouso, e sabemos que isso não quer dizer – e teríamos errado em ler muito rápido o texto – não quer dizer como em Descartes, uma soma (vimos isso: a relação de movimento e de repouso, não pode ser a fórmula cartesiana movimento = massa-velocidade). Não, ele não diria “relação”. O que define o indivíduo é então uma relação de movimento e de repouso porque é sob essa relação que uma infinidade de partes infinitamente pequenas pertence ao indivíduo. Bem, qual é essa relação de movimento e de repouso que invoca tanto Spinoza?

OS PÊNDULOS SIMPLES E COMPOSTOS...

Recomeço uma confrontação com o comentário de Gueroult. Ele levanta uma hipótese extremamente interessante, mas que também não compreendo; não compreendo porque ele faz esta hipótese, mas é muito interessante. Ele diz: finalmente as relações de movimento e de repouso são uma vibração. Desta vez uma resposta que me parece muito curiosa. É necessário que a resposta seja bem precisa: é uma vibração! Isso quer dizer o quê? Isso quer dizer que o que define o indivíduo, no nível da segunda camada, a saber a relação sob a qual as partes lhe pertencem, partes infinitamente pequenas lhe pertencem, é uma maneira de vibrar. Cada indivíduo... Olhem, isto seria bom, seria bem concreto, o que os definiria, a vocês e a mim, é que se teríamos uma espécie de maneira de vibrar. E por que não? Por que não... O que isso quer dizer? Ou é uma metáfora, ou quer dizer alguma coisa. Uma vibração remete a quê em física? Remete ao mais simples, a um fenômeno muito conhecido que é o dos pêndulos. Vejam, a hipótese de Gueroult parece tomar um sentido muito interessante por que a física, no século XVII, avançou muito o estudo dos corpos giratórios e dos pêndulos, e fundou notadamente uma distinção entre os pêndulos simples e os pêndulos compostos. Então, bem... Nesse momento vejam que a hipótese de Gueroult se tornaria esta: cada corpo simples é um pêndulo simples, e o indivíduo que tem uma infinidade de corpos simples, é um pêndulo composto. Seríamos todos pêndulos compostos. É isso mesmo, ou discos giratórios. É uma interessante concepção de cada um de nós. O que isso significa? Com efeito, como se define um pêndulo simples? Ele se define, se vocês lembram mesmo que vagamente da física, mas de uma física muito simples, ele se define de uma

certa maneira por um tempo, um tempo de vibração ou um tempo de oscilação. Para aqueles que recordam, há a fórmula: $t = \pi \sqrt{l/g}$. “ T ” é a duração da oscilação, “ l ” é o comprimento do fio ao qual está suspenso o pêndulo, “ g ” é o que se chama no século XVII a intensidade da força da gravidade, pouco importa... bem, o importante é que na fórmula, vejam que um pêndulo simples tem um tempo de oscilação que é independente da amplitude da oscilação, quer dizer, da distância entre o ponto de equilíbrio e o ponto onde se afasta a haste do pêndulo, logo, completamente independente da amplitude da oscilação, independente da massa do pêndulo – isso que responde bem à situação de um corpo infinitamente pequeno, e independente do peso do fio. Peso do fio e massa do pêndulo só entrarão em jogo do ponto de vista do pêndulo composto. Então, parece que em mil aspectos, a hipótese de Gueroult funciona. Então é preciso dizer: eis uma resposta. É boa, é uma resposta muito boa. Os indivíduos, para Spinoza, seriam espécies de pêndulos compostos, compostos cada um de uma infinidade de pêndulos simples. E o que definirá um indivíduo, é uma vibração. Bom.

Então falo com muita liberdade, assim eu desenvolvo isso para os que se interessam muito tecnicamente em Spinoza, os outros podem reter o que quiserem... Ao mesmo tempo é curioso porque me atrai e não sei bem por quê. Tem uma coisa que me incomoda: é que é verdade que toda história de pêndulos e discos giratórios no século XVII, é muito impulsionada; mas justamente, se é isso que Spinoza queira dizer, por que ele não fazia nenhuma alusão a esses problemas de vibração, nem mesmo nas cartas? E depois, sobretudo, o modelo do pêndulo não dá conta do que me parece essencial, a saber: essa presença do infinito atual e o termo infinitamente pequeno.

Vejam a resposta de Gueroult, conquanto comenta Spinoza: a relação de movimento e de repouso deve ser compreendida como a vibração do pêndulo simples. E aqui, não digo que tenho razão verdadeiramente... Digo: se é verdade que os corpos muito simples – é por isso, aliás, que Gueroult precisa afirmar que os corpos simples têm quando mesmo em Spinoza uma figura e uma grandeza. Suponham ao contrário – mas não digo de modo nenhum que tenho razão – suponham que os corpos muito simples sejam realmente infinitamente pequenos, isto é, que não têm nem figura nem grandeza. Nesse momento o modelo do pêndulo simples não pode funcionar, e isso não pode ser uma vibração que define a relação de movimento e de repouso.

Por outro lado, temos outra via, depois podem encontrar ainda outras – certamente vocês podem encontrar outras. A outra via seria esta: ainda uma vez volto à minha questão, entre termos supostamente infinitamente pequenos, que tipo de relações podem ocorrer? A resposta é simples: entre termos infinitamente pequenos, se compreendemos o que quer dizer no século XVII o infinitamente pequeno, quer dizer: que não tem existência distributiva, mas que entra necessariamente numa coleção infinita, e entre termos infinitamente pequenos só pode haver um tipo de relação: relações diferenciais.

Por quê? Os termos infinitamente pequenos são termos evanescentes, isto é, as únicas relações que podem ter entre si termos infinitamente pequenos são relações que subsistem quando os termos se evanescem. Uma questão muito simples é: quais são essas relações tais que subsistem quando seus termos se evanescem?

OS TRÊS TIPOS DE RELAÇÕES

Façamos matemáticas muito, muito simples. Vejo se fico no século XVII e num certo estado das matemáticas, e o que digo é muito rudimentar, vejo como eram bem conhecidos no século XVII três tipos de relação. Há relações fracionárias conhecidas desde muito tempo. Há relações algébricas conhecidas – pressentidas desde antes, é evidente – mas que receberam um estatuto muito firme nos séculos XVI e XVII – no século XVII com Descartes, quer dizer, na primeira metade do século, na relação algébrica; enfim, relações diferenciais que no tempo de Spinoza e de Leibniz, eram a grande questão dos matemáticos da época.

Dou exemplos. Quero que fique claro para vocês, mesmo se o que faço não é matemática de modo algum: Exemplo de relação fracionária: $2/3$. Exemplo de relação algébrica: $ax + by = etc$. De onde podem concluir $x/y =$. Exemplo de relação diferencial, vimos: $dx/dy = z$.

Bem, que diferença há entre esses três tipos de relações? Diria que a relação fracionária é já muito interessante, porque senão poderíamos fazer como uma escala: a relação fracionária é irredutivelmente uma relação. Por quê? Se digo $2/3$, $2/3$ não é um número. Por que $2/3$ não é um número? Porque não há número citável que multiplicado por 3 resulte em 2. Então não é um número. Uma fração não é um número, é um complexo de números, que eu decido, por convenção, tratar como número. Isto é, que eu decido por convenção submeter às regras da adição, da subtração, da multiplicação. Mas uma fração não é evidentemente um número. Uma vez que encontrei a fração, posso tratar os números como frações, isto é: uma vez que disponho do simbolismo fracionário, posso tratar um número,

por exemplo, como uma fração de 2. Posso escrever $4/2$. $4/2=2$. Mas as frações, em sua irreduzibilidade aos números inteiros, não têm números, são complexos de números inteiros. Complexos de números inteiros, bem, então já a fração faz surgir uma espécie de independência da relação com relação aos termos.

Nessa questão muito importante de uma lógica das relações, todo ponto de partida de uma lógica das relações é evidente: em qual sentido há uma consistência da relação independente de seus termos? O número fracionário me daria já como uma espécie de primeira aproximação, mas isso não impede que na relação fracionária, os termos sejam ainda especificados. Os termos devem ser especificados, quer dizer que se pode sempre escrever $2/3$, mas a relação está entre dois termos: 2 e 3. É irreduzível a estes termos, já que ele mesmo não é um número, mas um complexo de números; mas os termos devem ser especificados, devem ser dados. Numa fração, a relação é como independente de seus termos, sim! Mas os termos devem ser dados.

Um passo a mais. Quando mantenho uma relação algébrica do tipo x/y , desta vez não tenho termos dados, tenho duas variáveis. Tenho variáveis. Vejam que tudo se passa como se a relação tivesse adquirido um grau de independência superior com relação a seus termos. Não preciso mais assinalar um valor determinado. Numa relação fracionária, não posso escapar a isso: eu devo assinalar um valor determinado aos termos da relação. Os termos da relação são variáveis. Mas isso não impede que minhas variáveis tenham um valor determinável. Em outros termos x e y podem ter toda sorte de valores singulares, mas eles devem ter um. Veja, na relação fracionária, só posso ter um valor singular ou valores singulares

equivalentes. Numa relação algébrica não preciso mais de um valor singular, isso não impede que meus termos continuem a ter valor especificável e a relação é bem independente de todo valor particular da variável, mas não é independente de um valor determinável da variável.

A RELAÇÃO DIFERENCIAL

O que há de novo com a relação diferencial é que se faz como um terceiro passo. No momento que digo dy/dx , vocês recordam o que vimos. Dy com relação a y é igual a zero. É uma quantidade infinitamente pequena. Dx com relação a x é igual a zero; então posso escrever, e eles o escrevem constantemente no século XVII sob esta forma: $dy/dx = 0/0$. Ora, a relação $0/0$ não é igual a zero. Em outras palavras, quando os termos se evanescem, a relação subsiste. Desta vez os termos entre os quais a relação se estabelece, não são nem determinados, nem determináveis. Somente a relação entre os termos está determinada. E aí então a lógica dará um salto, um salto fundamental. Descobre-se um domínio, sob esta forma do cálculo diferencial, descobre-se um domínio onde as relações não dependem mais de seus termos: os termos são reduzidos a termos evanescentes, a quantidades evanescentes, e a relação entre estas quantidades evanescentes não é igual a 0. Ao ponto que escreveria, tornando muito sumário: $dy/dx = z$. O que quer dizer “= z”? Quer dizer, claro, que a relação diferencial dy sobre dx , que se realiza entre quantidades evanescentes de y e quantidades evanescentes de x , não nos diz estritamente nada sobre x e y , mas nos diz algo sobre z . Por exemplo, aplicada ao círculo a relação diferencial dy sobre dx nos diz algo sobre uma tangente dita “tangente trigonométrica”.

Para determo-nos no mais simples, não é necessário nada entender, posso escrever $dy/dx = z$. O que quer dizer isso? Vejam que a relação tal como subsiste quando seus termos se evanescem, vai remeter a um terceiro termo, z . É interessante; isso devia ser muito interessante: a partir daí uma lógica das relações é possível. O que quer dizer isso? Diríamos que z é o limite da relação diferencial. Em outros termos a relação diferencial tende para um limite. Quando os termos da relação se evanescem, x e y tornam-se dy e dx . Quando os termos da relação se evanescem, a relação subsiste porque tende para um limite: z . Quando a relação se estabelece entre termos infinitamente pequenos, não se anula ao mesmo tempo que seus termos, mas tende em direção a um limite. É a base do cálculo diferencial tal como é compreendido ou interpretado no século XVII.

RELAÇÕES DE MOVIMENTO E DE REPOUSO

Desde então compreendem evidentemente por que esta interpretação do cálculo diferencial torna-se a mesma coisa que a compreensão de um infinito atual, quer dizer, com a ideia de quantidades infinitamente pequenas de termos evanescentes. Desde então, minha resposta à questão: o que é exatamente isso de que nos fala Spinoza quando fala de relações de movimento e de repouso, de proporções de movimento e de repouso, e diz: os infinitamente pequenos, uma coleção infinita de infinitamente pequenos, pertencem a tal indivíduo sob tal relação de movimento e de repouso, que relação é esta? Eu não poderia dizer como Gueroult que é uma vibração que assimila o indivíduo a um pêndulo; é uma relação diferencial. É uma relação diferencial tal que se destaca nos conjuntos infinitos, nos conjuntos infinitos de infinitamente pequenos.

Com efeito, se vocês retomarem a carta de Spinoza de que me servi acerca do sangue, e os dois componentes do sangue, o quilo e a linfa, o que isso nos quer dizer? Isso nos vem dizer que há corpúsculos de quilo, ou muito mais que o quilo é um conjunto infinito de corpos muito simples. A linfa é um outro conjunto infinito de corpos muito simples. O que distingue então os dois conjuntos infinitos? É a relação diferencial. Vocês têm desta vez um dy/dx que é: as partes infinitamente pequenas de quilo sobre as partes infinitamente pequenas de linfa, e essa relação diferencial tende para um limite: o sangue, a saber: o quilo e a linfa compõem o sangue. Sendo assim, poderíamos dizer por que os conjuntos infinitos se distinguem. É que os conjuntos infinitos de corpos muitos simples não existem independentemente das relações diferenciais que efetuam. Então é por abstração que comecei a falar deles. Mas eles existem necessariamente, eles existem necessariamente sob tal ou tal relação variável, não podem existir independentemente de uma relação, já que a noção mesma de termo infinitamente pequeno ou de quantidade evanescente não pode se definir independentemente de uma relação diferencial. Ainda uma vez, dx não tem nenhum sentido, dy não tem nenhum sentido com relação a y , só tem sentido a relação dx sobre dy (dx/dy). Quer dizer que os infinitamente pequenos não existem independentemente de uma relação diferencial. Bom.

**...O QUE DEFINE A POTÊNCIA DESTE CONJUNTO INFINITO
AS RELAÇÕES DIFERENCIAIS DEFINEM A POTÊNCIA DE UM
CONJUNTO INFINITO**

Então o que me permite distinguir um conjunto infinito de outro conjunto infinito? Diria que os conjuntos infinitos têm potências diferentes, e o que aparece em evidência nesse pensamento do infinito atual, é a ideia de potência de um

conjunto. Compreendam-me, não quero dizer absolutamente, isso seria abominável, querer me fazer dizer que eles previram as coisas que concernem estreitamente à teoria dos conjuntos nas matemáticas do início do século XX, não quero absolutamente dizer isso. Quero dizer que em sua concepção, que se opõe absolutamente às matemáticas modernas, que é completamente diferente, que não tem nada a ver com as matemáticas modernas, em sua concepção de infinitamente pequeno e do cálculo diferencial interpretado na perspectiva do infinitamente pequeno, eles desenvolvem necessariamente – e isso não é próprio apenas de Leibniz, também é certo de Spinoza, verdade também de Malebranche – todos eles filósofos da segunda metade do século XVII, desenvolvem a ideia dos conjuntos infinitos que se distinguem, não por seus números; um conjunto infinito, por definição, não pode se distinguir de um outro conjunto infinito pelo número de suas partes, já que todo conjunto infinito excede qualquer número determinável de partes – então do ponto de vista do número de partes, não pode haver um que tenha maior número de partes que outro. Todos esses conjuntos são infinitos. Então sob qual aspecto se distinguem?

Por que é que posso dizer: tal conjunto infinito e não outro? Posso dizer, é simples: porque os conjuntos se definem como infinitos sob tais ou tais relações diferenciais. Entre outros termos as relações diferenciais poderão ser consideradas como a potência de um conjunto infinito. Então, um conjunto infinito poderá estar em uma mais alta potência que um outro conjunto infinito. Não que tenha mais partes, evidentemente não, mas é que a relação diferencial sob a qual a infinidade, o conjunto infinito de partes lhe pertence, será de mais alta potência que a relação sob a qual um conjunto infinito pertence a um outro indivíduo... [Fim da fita]

AS RELAÇÕES DIFERENCIAIS QUE ME CARACTERIZAM

Se suprimimos isso, qualquer ideia de um infinito atual não terá nenhum sentido. É por isso que, com as reservas que disse há pouco por minha conta, a resposta que daria a: o que é essa relação de movimento e de repouso que Spinoza considera como característica do indivíduo, quer dizer como definição da segunda camada do indivíduo? Eu diria que não, não é exatamente uma maneira de vibrar, talvez se possa reunir os dois pontos de vista, não sei, mas é uma relação diferencial e a relação diferencial que define a potência. Então, vocês compreendem a situação, se lembram que os infinitamente pequenos recebem constantemente influências de fora, passam o tempo a se relacionarem com as outras coleções de infinitamente pequenos.

Suponham que uma coleção de infinitamente pequenos seja determinada de fora a tomar outra relação que aquela a qual me pertence. O que isso significa? Quer dizer: eu morro! Eu morro! Com efeito, o conjunto infinito que me pertence sob tal relação que me caracteriza, sob minha relação característica, este conjunto infinito tomará outra relação sob a influência de causas exteriores. Retomemos o exemplo do veneno que decompõe o sangue: sob a ação do arsênico as partículas infinitamente pequenas que compõem meu sangue, que compõem meu sangue sob tal relação, serão determinadas a entrar sob outra relação. Então este conjunto infinito vai entrar na composição de um outro corpo, já não será mais o meu: eu morro! Compreendem? Bem. Se fosse verdade tudo isso, se fosse verdade? Falta-nos ainda alguma coisa: por que essa relação, de onde vem essa relação?

Vejam que progredi, mas preciso das minhas três camadas. Não posso continuar de outra maneira. Preciso das minhas três camadas porque não posso fazê-lo de outra maneira. Começo

por dizer: sou composto de uma infinidade de evanescentes e infinitamente pequenas. Bom. Mas atenção, essas partes me pertencem, elas me compõem sob uma certa relação que me caracteriza. Mas essa relação que me caracteriza, essa relação diferencial, ou melhor, essa soma, não uma adição mas essa espécie de integração de relações diferenciais, já que de fato há uma infinidade de relações diferenciais que me compõem: meu sangue, meus ossos, minha carne, tudo isso remete a todo tipo de sistemas de relações diferenciais. Essas relações diferenciais que me compõem, quer dizer, que fazem com que as coleções infinitas que me compõem pertençam efetivamente a mim, e não a outro, enquanto dure, já que sempre corre o risco de não durar. Se minhas partes estão determinadas a entrar sob outras relações, desertam de minha relação. Desertam de minha relação, ainda uma vez: morro! Mas isso implicará em muitas coisas.

O que quer dizer morrer? Nesse momento? Quer dizer que não tenho mais partes. É enfadonho. Bem, mas essa relação que me caracteriza, e que faz com que as partes que efetuam a relação me pertençam desde que efetuam a relação; tanto que efetuam a relação diferencial, elas me pertencem, seria a última palavra do indivíduo? Evidentemente que não, é preciso por seu turno se dar conta disso. O que vai exprimir, depende de quê? O que faz com que... Não tem sua própria razão, essa relação diferencial. O que faz com que eu seja caracterizado por este ou por aquele conjunto de relações?

ESTAS RELAÇÕES EXPRIMEM A MINHA ESSÊNCIA SINGULAR

Última camada do indivíduo, resposta de Spinoza: as relações características que me constituem, quer dizer que fazem com que os conjuntos infinitos que verificam estas relações, que

efetuem essas relações que me pertencem, as relações características exprimem algo. Exprimem algo que é minha essência singular. Aí Spinoza o diz (de maneira) muito firme: as relações de movimento e de repouso só exprimem uma essência singular. Quer dizer que nenhum de nós tem as mesmas relações, naturalmente, mas não é a relação que tem a última palavra. O que então? Não poderíamos acrescentar algo da hipótese de Gueroult? Última questão: tem ainda uma última camada do indivíduo, a saber, o indivíduo é uma essência singular. Vejam portanto qual fórmula posso dar do indivíduo: cada indivíduo é uma essência singular, a qual se exprime nas relações características de tipos de relações diferenciais, e sob essas relações diferenciais coleções infinitas de infinitamente pequenos pertencem ao indivíduo. De onde uma última questão: o que é essa essência singular? Não poderíamos encontrar nesse nível – de modo que é necessário dizer que Gueroult, a rigor, enganou-se de nível –, algo equivalente à ideia de vibração?

A ESSÊNCIA E A EXISTÊNCIA

O que é uma essência singular? Atenção, para que compreendam a questão, é preciso quase consentir em impelir as condições de tal questão. Não estou mais no domínio da existência.

A EXISTÊNCIA

O que é a existência? O que quer dizer, para mim, existir? Veremos que é bastante complicado em Spinoza, porque ele dá uma determinação muito rigorosa do que chama existir. Mas se começamos pelo mais simples, diria: existir é ter uma infinidade de partes extensivas, de partes extrínsecas, ter uma infinidade de partes extrínsecas infinitamente pequenas, que

me pertencem sob certa relação. Enquanto tiver, com efeito, partes extensivas que me pertencem sob certa relação, partes infinitamente pequenas que me pertencem, posso dizer: existo. Quando morro, ainda uma vez, aí bem falta precisar bem os conceitos spinozistas, quando morro o que acontece? Morrer quer dizer isso, quer dizer exatamente isso: as partes que me pertencem deixam de me pertencer. Por quê? Vimos que elas me pertencem somente à medida que efetuam uma relação, relação que me caracteriza. Morro quando as partes que me pertencem ou que me pertenciam são determinadas a entrar sob outra relação que caracteriza um outro corpo: alimentarei os vermes! “Eu alimentarei os vermes”, isso quer dizer: as partes que me compõem entram em uma outra relação – sou comido pelos vermes. Meus corpúsculos passam para a relação com os vermes. Bom! Isto pode acontecer... Ou ainda os corpúsculos que me compõem, precisamente efetuam uma outra relação conforme a relação do arsênico: me envenenaram! Bom.

A MORTE

Vejam que em um sentido é muito grave, mas não é tão grave para Spinoza. Por que, enfim, posso dizer que a morte, em que concerne? Podemos dizer antecipadamente, antes de saber o que ele chama de essência, a morte concerne essencialmente numa dimensão fundamental do indivíduo, mas uma única dimensão, a saber, a pertença das partes a uma essência. Mas não concerne nem a relação sob a qual as partes me pertencem, nem a essência. Por quê? Viram que a relação característica, a relação diferencial, ou as relações diferenciais que me caracterizam, são independentes em si mesmas, são independentes dos termos já que estes são infinitamente pequenos, e a relação, ao contrário, tem um valor finito: $dy/$

$dx = z$. Então é verdade que minha relação ou minhas relações cessam de serem efetuadas quando morro, não havendo mais partes que a efetuem. Por quê? Por que as partes se põem a efetuar outras relações. Bem. Primeiramente há uma verdade eterna da relação, em outros termos, há uma consistência da relação mesma quando não é efetuada por partes atuais. Há uma atualidade da relação mesmo quando esta para de ser efetuada. O que desaparece com a morte é a efetuação da relação, não é a relação em si mesma. Vocês me dirão: o que é uma relação não efetuada? Invoco esta lógica da relação tal como me parece que nasce no correr do século XVII, a saber, efetivamente mostrou em quais condições uma relação tinha consistência enquanto que seus termos eram evanescentes. Há uma verdade da relação independentemente dos termos que a efetuem, e de outra parte há uma realidade da essência que se exprime nessa relação, há uma realidade da essência independente de saber se as partes atualmente dadas efetuem a relação conforme a essência. Em outros termos a relação e a essência serão ditas eternas, ou ao menos têm uma espécie de eternidade – espécie de eternidade não quer dizer absolutamente eternidade metafórica –, é um tipo de eternidade muito preciso, a saber: espécie de eternidade em Spinoza significou sempre o que é eterno em virtude de sua causa e não em virtude de si mesmo, – logo, a essência singular e as relações características nas quais essa essência se exprime são eternas, enquanto que o que é transitório, e o que define minha existência é unicamente o tempo durante o qual partes extensivas infinitamente pequenas me pertencem, quer dizer, efetuem a relação. Mais eis que é necessário dizer que minha essência existe quando eu ainda não existo ou quando não existo mais. Em outras palavras, há uma existência da essência

que não se confunde com a existência do indivíduo cuja essência é a essência. Há uma existência da essência singular que não se confunde com a existência do indivíduo da qual a essência é a essência.

A ESSÊNCIA ETERNA E A EXISTÊNCIA TEMPORÁRIA

Isto é muito importante, porque vocês veem para onde tende Spinoza, e todo seu sistema está fundado nisso. É um sistema no qual tudo é real. Jamais, jamais foi levada tão longe uma negação da categoria de possibilidade. As essências não são possíveis. Não há nada possível, tudo que é, é real. Em outras palavras, as essências não definem possibilidades de existência, as essências são elas mesmas existências.

Nisso ele vai mais longe que os outros do século XVII – aqui penso em Leibniz. Em Leibniz temos uma ideia segundo a qual as essências são possibilidades lógicas. Por exemplo, há uma essência de Adão, uma essência de Pedro, uma de Paulo, e são possíveis. Na medida em que Pedro, Paulo, etc., não existem, só podemos definir a essência como um possível, como algo de possível. Simplesmente, Leibniz será forçado, então, a se dar conta disto: como o possível pode dar conta, pode integrar em si a possibilidade de existir, como se fosse preciso sobrecarregar a categoria de possível de uma espécie de tendência à existência. E com efeito, Leibniz desenvolve uma teoria muito, muito curiosa, com uma palavra que é comum a Leibniz e Spinoza, a palavra *conatus*, tendência [esforço], mas que justamente toma em Spinoza e em Leibniz dois sentidos absolutamente diferentes. Em Leibniz as essências singulares são possíveis simplesmente, são possíveis especiais porque tendem com todas as suas forças à existência. É preciso introduzir na categoria lógica de possibilidade uma tendência à existência.

Spinoza, não digo que seja melhor – vocês decidem – é realmente uma característica do pensamento de Spinoza, para ele, a noção mesma de possível: não quer enriquecer a noção de possível enxertando nela uma tendência à existência, o que 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. Logo, é preciso distinguir como dois seres reais: o ser da existência e o ser da essência de Paulo. Bem mais, é preciso distinguir como duas existências: a existência de Paulo e a existência da essência de Paulo. A existência da essência de Paulo é eterna, enquanto que a existência dele é transitória, mortal, etc. Vejam, no ponto em que estamos, sim é isso mesmo, um tema muito importante para Spinoza é: o que será essa realidade física da essência? As essências não podem ser possibilidades lógicas, se fossem possibilidades lógicas, não seriam nada: devem ser realidades físicas. Mas atenção, estas realidades físicas não se confundem com a realidade física da existência.

O MURO BRANCO

O que é a realidade física da essência? Spinoza se encontra preso num problema que é muito complicado, mas muito bom. Queria que ficasse claro tudo isso, não sei como fazer. Spinoza nos diz, logo direi quando e onde ele nos diz isso, num lindo texto, ele nos diz: imaginem um muro branco. Um muro todo branco. Não tem nada sobre ele. Depois vocês chegam com um lápis, desenham um homem, depois ao lado desenham um outro homem. Eis que seus dois homens existem. Existem enquanto o quê? Existem enquanto vocês os traçaram. Duas

figuras existem no muro branco. Podem chamá-las de Pedro e Paulo. Enquanto nada estava traçado no muro branco, existia algo que se distinguiu do muro branco? Resposta de Spinoza, muito curiosa: não, propriamente falando, nada existe. No muro branco, nada existe enquanto não desenharam as figuras. Vocês me dizem que não é complicado isso. Não é complicado. É um bom exemplo do qual precisarei da próxima vez. A partir de agora, tenho que começar esse texto de Spinoza. Mas onde está? Encontra-se na obra de juventude de Spinoza, obra que não foi escrita por ele mesmo, são notas do editor, conhecidas sob o título: o *Breve tratado*. O *Breve tratado*. Vejam por que este exemplo é importante.

A EXTENSÃO

O muro branco é alguma coisa equivalente ao que Spinoza chama o atributo. O atributo, a extensão. A questão torna a se fazer: o que há na extensão? Na extensão há o externo, o muro branco é igual ao muro branco, extensão igual a extensão! Mas podem dizer: existem corpos na extensão. Sim, existem corpos na extensão. Concordo. O que é a existência de corpos na extensão? A existência de corpos na extensão é quando efetivamente esses corpos são traçados. O que quer dizer efetivamente traçados? Vimos sua resposta, a resposta estrita de Spinoza, quando uma infinidade de partes infinitamente pequenas são determinadas a pertencer ao corpo. O corpo é traçado. Tem uma figura. O que Spinoza chamará de modo do atributo é uma figura destas. Então os corpos estão na extensão exatamente como as figuras traçadas sobre o muro branco, e posso distinguir uma figura de uma outra, dizendo precisamente: tais partes pertencem a tais figuras, atenção, tal parte outra, pode ter limites comuns, mais o que isso pode acarretar? Que terá uma relação comum entre os dois corpos,

sim isso é possível, mas distinguiria os corpos existentes. Fora isso, eu poderia distinguir alguma coisa?

Ocorre que o texto do *Breve tratado*, da juventude de Spinoza, parece dizer: finalmente é impossível distinguir algo fora dos modos existentes, fora das figuras. Se não tivessem desenhado as figuras, não poderiam distinguir algo no muro branco. O muro é uniformemente branco. Desculpem o peso, mas é realmente um momento essencial no pensamento de Spinoza. Entretanto, já no *Breve tratado* nos diz: as essências são singulares, quer dizer, há uma essência de Pedro e Paulo que não se confunde com Pedro e Paulo existentes. Ora, se as essências são singulares, é preciso distinguir algo no muro branco sem que as figuras estejam necessariamente traçadas. Mais ainda, se salto para sua obra definitiva, a *Ethica*, vejo que no Livro II, proposição 7, 8, etc. Spinoza reencontra este problema. Ele diz, muito bizarramente: os modos existem no atributo de duas maneiras; existem de uma parte enquanto compreendidos ou contidos no atributo, e de outra parte enquanto se diz que duram. Duas existências: existência durante, existência imanente. Aí tomo ao pé da letra o texto: “Os modos existem de duas maneiras, a saber: os modos existentes existem enquanto são ditos durar, e as essências de modos existem enquanto são contidas no atributo”. Bem, isso se complica porque as essências de modo são, ainda uma vez – e isto está confirmado por todos os textos da *Ethica* –, essências singulares, quer dizer que uma não se confunde com a essência da outra, uma não se confunde com a outra, bom, muito bem. Mas então, como elas se distinguem no atributo, umas das outras. Spinoza afirma que elas se distinguem, e depois ele nos abandona. Nos abandona realmente? Não é possível! Uma coisa assim não é imaginável. Ele não nos diz, de acordo.

Dá um exemplo, nos dá um exemplo geométrico, precisamente, que volta a questionar: teria uma figura um certo modo de existência enquanto não foi traçada? Existe uma figura na extensão enquanto ainda não foi traçada em extensão? Todo o texto parece dizer: sim, e todo o texto parece dizer: completem vocês mesmos. É normal, talvez ele nos tenha dado todos os elementos da resposta. Completemos nós mesmos. É preciso, não temos escolha! Do contrário, se renuncia a ser spinozista – o que não é tão ruim –, ou então é preciso completar por si mesmo. Como poderíamos completar por nós mesmos? Por isso defendo como disse no começo do ano, que nos defendamos por nós mesmos, uma parte com o coração, outra com o que sabemos. O muro branco! Por que ele fala em muro branco? Que história é essa de muro branco?

Esses exemplos em filosofia são um pouco como um piscar de olhos. Vocês me dirão: o que fazer se não se compreende o piscar de olhos? Não é grave. De maneira alguma é grave. Passamos à margem de mil coisas. Fazemos com o que temos, fazemos com o que sabemos. Muro branco.

Depois de tudo, tento completar com o coração antes de completar com o saber. Façamos apelo ao nosso coração. Tenho de um lado meu muro branco, do outro, meus desenhos sobre o muro branco. Desenhei sobre o muro. E minha questão é a seguinte: posso distinguir sobre o muro branco coisas independentemente das figuras ali desenhadas? Posso fazer distinções que não sejam distinções entre figuras?

É como um exercício prático, não há necessidade de nada saber. Simplesmente digo: vocês lerão bem Spinoza se chegarem a este problema ou a um problema equivalente. É preciso lê-lo suficientemente, literalmente para dizer: sim, é

este o problema que nos lança, e sua tarefa é formular precisamente o problema – é mesmo um presente que nos faz em sua generosidade infinita –, formular absolutamente bem o problema, ele nos faz questioná-lo tão precisamente que evidentemente nos dizemos, a resposta é esta, e teremos a impressão de ter encontrado a resposta. Só os grandes autores nos dão essa impressão. Param justamente quando tudo terminou, mas não, há um pequeno fragmento que não disseram. Somos forçados a encontrá-lo e nos dizemos: como sou bom! Como sou forte! Encontrei!

OS GRAUS COMO DISTINÇÃO INTRÍNSECA

Pois no momento em que coloco uma questão, como esta: pode-se distinguir algo sobre o muro branco, independentemente das figuras desenhadas? É evidente que já tenho a resposta. E respondemos em coro, respondemos: sim, há um outro modo de distinção. Este outro modo de distinção qual é? É que o branco tem graus. E posso fazer variar os graus do branco. Um grau de branco se distingue de outro grau de branco de maneira diferente de como uma figura no muro branco se distingue de outra. Em outras palavras, o branco tem, diríamos em latim – utilizamos todas as línguas para tentar melhor compreender, mesmo as línguas que não conhecemos [risos] –, o branco tem distinções de graus, tem degraus e os graus não se confundem com figuras. Dirão: tal grau de branco, no sentido de tal grau de luz. Um grau de luz, um grau de branco, não é uma figura. Entretanto, dois graus se distinguem, dois graus não se distinguem como figuras no espaço. 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. O que é isso? Por conseguinte, já não preciso mais [...].

O que é o piscar de olho do ponto de vista do saber? Começamos com o coração dizendo: sim, só pode ser isso: há uma distinção de graus que não se confunde com a distinção de figuras. A luz tem graus, e a distinção dos graus da luz não se confunde com a distinção das figuras na luz. Vocês me dirão que tudo isso é infantil; não é infantil tentar criar conceitos filosóficos. Sim, é infantil e não é. Está bem. Então, que história é essa? Há distinções intrínsecas! Tentemos progredir do ponto de vista da terminologia.

QUALIDADE EXTENSIVA (O BRANCO), QUANTIDADE EXTENSIVA (GRANDEZA OU COMPRIMENTO) E QUANTIDADE INTENSIVA (GRAUS OU INTENSIDADES)

É preciso fazer agrupamento terminológico. Meu muro branco, o branco do muro branco, eu chamaria: qualidade. A determinação das figuras no muro branco, chamaria: grandeza ou comprimento – direi por que emprego esta palavra aparentemente estranha de comprimento. Grandeza, ou comprimento, ou quantidade extensiva. A quantidade extensiva é, com efeito, a quantidade que é composta de partes. Lembram o modo existente? Eu existente, isso se definiu precisamente pela infinidade de partes que me pertencem. O que há além da qualidade, o branco, e a quantidade extensiva, grandeza ou comprimento, há 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 intensiva. São graus ou intensidades.

DUNS SCOTT E A TEORIA DAS QUANTIDADES INTENSIVAS

Ora, eis que um filósofo da Idade Média com muito gênio – faço apelo a um pouco de saber –, chamado Duns Scott, recorre ao muro branco. É o mesmo exemplo. Será que

Spinoza leu Duns Scott? [Isso não tem] nenhum interesse, porque não estou inteiramente certo que tenha sido Duns Scott o inventor deste exemplo. É um exemplo que se arrasta em toda a Idade Média, em todo um grupo de teorias da Idade Média. O muro branco. Ele dizia: a qualidade, o branco, tem uma infinidade de modos intrínsecos. Escrevia em latim: *modus intrinsecus*. E Duns Scott, inova, inventa uma teoria dos modos intrínsecos. Uma qualidade tem uma infinidade de modos intrínsecos. *Modus intrinsecus*, o que é isto? Dizia: o branco tem uma infinidade de modos intrínsecos, são as intensidades do branco. Compreendam: branco igual à luz, no exemplo. Uma infinidade de intensidades luminosas. Adicionava isto – assinalem que assumia responsabilidades porque isto era novo –, me dirão: há uma intensidade, há uma infinidade de intensidades de luz. Bom, bem. Mas o que tira e por que diz isso? Que contas acerta e com quem? Isto se torna importante. Compreendam que o exemplo é típico, porque quando diz branco, ou qualidade, quer dizer igualmente: forma, em outros termos estamos em plena discussão em torno da filosofia de Aristóteles e ele nos diz: uma forma tem modos intrínsecos. Ah! Se ele quer dizer: uma forma tem modos intrínsecos, isso... isso não é evidente, por conseguinte. Por quê? É evidente que todo tipo de autores, todo tipo de teólogos consideravam que uma forma era invariável nela mesma, e que só variavam os existentes nos quais a forma se efetuava. Duns Scott nos diz: onde os outros distinguiam duas formas, é preciso distinguir três: isso em que a forma se efetua são os modos extrínsecos. Logo, é preciso distinguir a forma, os modos extrínsecos, mas tem ainda outra coisa. Uma forma tem também uma espécie de – como diziam na Idade Média –, uma espécie de latitude, uma latitude da forma, tem graus, graus intrínsecos da forma.

Bom, são as intensidades, logo, as quantidades intensivas, o que as distingue? Como um grau se distingue de outro?

Insisto nisso porque a teoria das quantidades intensivas é como a concepção do cálculo diferencial de que falo, é determinante em toda a Idade Média. Mais ainda, está ligada a problemas de teologia, há toda uma teoria das intensidades ao nível da teologia. Se há uma unidade da física, da metafísica na Idade Média, está muito centrada – compreendam que isso torna mais interessante a teologia na Idade Média, há todo um problema como o da trindade, a saber, três pessoas numa única e mesma substância, o que encobre o mistério da trindade. Dizemos sempre: confrontam-se assim, são questões teológicas. Absolutamente, não são questões teológicas, isso implica tudo porque ao mesmo tempo em que fazem uma física das intensidades, na Idade Média, fazem uma elucidação dos mistérios teológicos, da santíssima trindade, fazem uma metafísica das formas, tudo isso ultrapassa em muito a especificidade da teologia. Sob qual forma se distingue três pessoas na santíssima trindade? É evidente que aí há uma espécie de problema da individualização que é muito, muito importante. É preciso que as três pessoas sejam, de qualquer maneira, não substâncias diferentes, é preciso que sejam modos intrínsecos. Então como se distinguirão? Não fomos lançados numa espécie de teologia da intensidade? Quando hoje Klossowski em sua literatura, encontra uma espécie de laço muito, muito estranho entre temas teológicos de que se diz “mas enfim, de onde vem tudo isso?”, e uma concepção muito nietzschiana das intensidades, seria necessário ver como Klossowski é alguém extremamente sábio, erudito, é preciso ver qual ligação ele faz entre estes problemas da Idade Média e as questões atuais ou questões nietzschianas. Evidentemente

na Idade Média toda a teoria das intensidades é ao mesmo tempo física, teológica e metafísica. Sob qual forma?

[Fim da fita – muito pouco tempo antes do fim do curso.]

CURSO DE 10 DE MARÇO DE 1981

CURSO DE 17 DE MARÇO DE 1981

IMORTALIDADE E ETERNIDADE

Hoje, quisera que fosse nossa última sessão. Vocês não querem fechar a porta? Não querem fechar as janelas? [risos]. E se não se entende nada? Bem, bem, bem. Esta deve ser nossa última sessão sobre Spinoza, a menos que vocês tenham questões. Em todo caso, é preciso que hoje, o que os preocupa – se é que há algo a preocupá-los –, deve ser dito, intervenham o máximo possível. E então, eu queria hoje que fizéssemos duas coisas: que terminemos, não com a concepção spinozista da individualidade – porque me parece que permaneceremos muito tempo sobre esta concepção –, mas sim que extraíamos as consequências concernentes a um ponto, uma fórmula, uma fórmula muito célebre de Spinoza, que é a seguinte: Nós experimentamos... Nós experimentamos. Nós sentimos e nós experimentamos – ele não diz “nós pensamos”. São duas palavras muito carregadas: “sentir e experimentar” – que nós somos eternos. O que é esta célebre eternidade spinozista? Bom. E em seguida, por último, é absolutamente necessário extrairmos as consequências sobre o que devia ser o tema implícito de todas estas sessões, ou seja: qual é a relação entre uma Ontologia e uma Ética? Uma vez dito que esta relação interessa à filosofia por ela mesma, mas o fato é que esta relação foi fundada e desenvolvida por Spinoza, a tal ponto que, se alguém vier e nos dizer: “Bem, meu projeto seria fazer uma espécie de ética que seja como o

correlato de uma ontologia” – isto é, uma teoria do Ser –, poderíamos detê-lo e dizer: “Muito bem, nessa via se pode dizer coisas bem novas, mas esta é uma via spinozista”. Uma via assinada Spinoza.

DIMENSÕES DA INDIVIDUALIDADE E GÊNEROS DE CONHECIMENTO

As três dimensões da individualidade

Vocês recordam – e recorro a isto não tanto para voltar a estes pontos, mas sim para estimá-los adquiridos –, vocês recordam as três dimensões da individualidade.

Primeira dimensão: tenho uma infinidade de partes extensivas. Bem mais, se vocês recordam mais precisamente, tenho uma infinidade de conjuntos infinitos de partes extensivas ou exteriores umas às outras. Eu estou composto ao infinito.

Segunda dimensão: esses conjuntos infinitos de partes extensivas exteriores umas às outras, me pertencem, mas me pertencem sob relações características; relações de movimento e de repouso que da última vez tentei dizer qual era a natureza.

Terceira dimensão: essas relações características não fazem mais do que expressar um grau de potência que constitui minha essência, minha essência em mim, quer dizer uma essência singular.

Então 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. Ora, Spinoza nunca o disse, porque não tem necessidade de dizê-lo, mas nós, leitores, estamos forçados a constatar uma curiosa

harmonia, entre qual e qual? Entre essas três dimensões da individualidade e o que ele chama em outra ocasião, os três gêneros de conhecimento. Recordam os três gêneros de conhecimento? Com efeito, e vocês verão imediatamente o estrito paralelismo entre as três dimensões da individualidade como tal e os três gêneros de conhecimento. Mas que haja tal paralelismo entre os dois já deve conduzir-nos a certas conclusões. Vejam vocês, não é uma coisa que ele tenha necessidade de dizer, compreendem? Insisto nisto porque quisera, também, que vocês extraíssem as regras para a leitura de todo filósofo. Ele não dirá, assinalemos. Não tem que explicá-lo. Uma vez mais, insisto: não se pode fazer duas coisas ao mesmo tempo. **Não se pode, ao mesmo tempo, dizer algo e explicar o que se diz.** É por isso que as coisas são muito difíceis. Bom, não é Spinoza quem tem que explicar o que diz Spinoza; Spinoza tem que fazer algo melhor: tem que dizer algo. Agora, explicar o que diz Spinoza, não está mal, mas não vai longe. Isto não pode ir muito longe. Por isto é que a história da filosofia deve ser extremamente modesta. Ele não nos dirá: “Vejam vocês como se correspondem meus três gêneros de conhecimento e as três dimensões do indivíduo”. Não é ele que deve dizê-lo. Mas nós, em nossa modesta tarefa, é que temos que dizê-lo. E, com efeito, em que sentido se correspondem?

OS TRÊS GÊNEROS DE CONHECIMENTO

O primeiro gênero: as ideias inadequadas

Vocês recordam que o primeiro gênero de conhecimento é o conjunto das ideias inadequadas, isto é, é o conjunto das afecções passivas e dos afetos-paixões que derivam de ideias inadequadas. É o conjunto dos signos, ideias confusas

inadequadas, e as paixões, os afetos, que decorrem dessas afecções. Vocês recordam que tudo isso, é o que foi adquirido das últimas vezes. Ora, sob quais condições? O que faz com que, a partir do momento em que existimos, nós estamos não só predestinados às ideias inadequadas e às paixões, mas estamos como que condenados, e ainda, a primeira vista, estamos mesmo condenados a ter somente ideias inadequadas e afetos passivos, ou paixões? O que é que constitui nossa triste situação? Compreendam que isto é bem evidente, não queria entrar em muitos detalhes; quisera, justamente, que vocês sentissem, pressentissem: é, antes de tudo, enquanto temos partes extensivas. Enquanto temos partes extensivas estamos condenados às ideias inadequadas, por quê? Porque, qual é o regime das partes extensivas? Uma vez mais, elas são exteriores umas às outras, vão por infinidade, os dois ao mesmo tempo: os corpos mais simples, que são as partes últimas, vocês recordam, os corpos mais simples não têm interioridade. Eles são sempre determinados de fora. O que quer dizer isto? Por choques. Por choques de outra parte. Sob qual forma se encontram com choques? Sob a forma mais simples, a saber: que constantemente e permanentemente mudam de relações, dado que é sempre sob uma relação que as partes me pertencem ou não me pertencem. As partes de meu corpo deixam o meu corpo, tomam outra relação, a relação do arsênico, a relação de qualquer coisa, a relação do mosquito quando me pica, a relação...

Eu não cesso de integrar as partes sob minhas relações, quando como, por exemplo, quando como há partes extensivas que eu me apropriro. O que quer dizer, se apropriar das partes? Se apropriar das partes, quer dizer: fazer com que deixem a relação precedente que elas efetuavam para tomar uma nova relação,

sendo esta nova relação uma das relações comigo, a saber: com a carne eu faço a minha carne. Que horror! [risos] Mas enfim, é preciso viver bem, isto não deixa de ser assim. Os choques, as apropriações de partes, as transformações de relações, as composições ao infinito, etc. Este regime das partes exteriores umas às outras que não cessam de reagir, ao mesmo tempo em que os conjuntos infinitos nos quais elas entram não cessam de variar, é precisamente este o regime das ideias inadequadas, das percepções confusas e dos afetos passivos, dos afetos-paixão que delas decorrem. Em outros termos, é porque eu sou composto por um conjunto, por uma infinidade de conjuntos infinitos de partes extensivas exteriores umas às outras, que não cesso de ter percepções das coisas exteriores, percepções de mim mesmo, percepções de mim mesmo em minhas relações com as coisas exteriores, percepções das coisas exteriores em relação comigo mesmo, e é tudo isto que constitui o mundo dos signos. Quando eu digo: “Ah, isto é bom, isto é mau.” Que são estes signos de bom e de mau? Estes signos inadequados significam simplesmente: ah bem, sim, eu encontro no exterior partes que convêm com minhas próprias partes sob sua relação. Mau, eu encontro, faço encontros exteriores igualmente com as partes que não me convêm sob a relação sob a qual elas são. Vejam então que todo o domínio dos conjuntos infinitos de partes exteriores umas às outras corresponde exatamente ao primeiro gênero de conhecimento. **É porque eu sou composto de uma infinidade de partes extrínsecas que eu tenho percepções inadequadas.** Se bem que todo o primeiro gênero de conhecimento corresponde à esta primeira dimensão da individualidade. Ora, vimos, precisamente, que o problema dos gêneros de conhecimento era muito bem posto pela

questão spinozista, a saber: neste sentido criamos que estávamos condenados ao inadequado, ao primeiro gênero. Então, como explicar a possibilidade que temos de sair deste mundo confuso, deste mundo inadequado, deste primeiro gênero de conhecimento?

A resposta de Spinoza é: sim, há um segundo gênero de conhecimento. Mas, como é que ele o define, este segundo gênero de conhecimento? Na *Ética*, é muito impressionante, o conhecimento do segundo gênero é o conhecimento das relações, de sua composição e de sua decomposição. Não se pode dizer melhor que o segundo gênero de conhecimento corresponde à segunda dimensão da individualidade. Dado que, com efeito, as partes extrínsecas, elas não são somente extrínsecas umas em relação às outras, mas elas são extrínsecas radicalmente, absolutamente extrínsecas. O que é que isto quer então dizer: que as partes extrínsecas me pertencem? Já o vimos mil vezes. Somente quer dizer uma coisa com Spinoza, a saber, que estas partes estão determinadas, sempre de fora, a entrar sob tal ou tal relação, sob tal ou tal relação que me caracteriza. E uma vez mais, o que isto quer dizer, morrer? Morrer, isto quer dizer somente uma coisa: é que as partes que me pertencem sob tal ou tal relação são determinadas de fora a entrar sob uma outra relação que não me caracteriza, mas que caracteriza outra coisa. O primeiro gênero de conhecimento é então o conhecimento dos efeitos de encontro, ou dos efeitos de ação e de interação das partes extrínsecas umas sobre as outras. Oh! Não se pode definir melhor. É muito claro. Os efeitos definidos por, os efeitos causados pelo choque ou pelo encontro de partes exteriores umas com as outras define todo o primeiro gênero de conhecimento. Com efeito, minha percepção natural é um efeito

dos choques e entrechoques entre partes exteriores que me compõe e partes exteriores que compõem os outros corpos.

O SEGUNDO GÊNERO: O CONHECIMENTO DAS RELAÇÕES

Mas o segundo gênero de conhecimento é inteiramente outro modo de conhecimento. É o conhecimento das relações que me compõe e das relações que compõem as outras coisas. Vejam vocês: já não são mais os efeitos dos encontros entre partes, é o conhecimento das relações, a saber, a maneira como minhas relações características se compõem com as outras, e como minhas relações características e de outras relações se decompõem. Ora, este é um conhecimento adequado, e, com efeito, só pode ser adequado este conhecimento. Enquanto que o conhecimento que se contentava em recolher... Por quê? Dado que é um conhecimento que se eleva à compreensão das causas. Com efeito, uma relação qualquer é uma razão. Uma relação qualquer é a razão sob a qual uma infinidade de partes extensivas pertence a tal corpo mais do que a tal outro. Desde então, o segundo gênero de conhecimento. Simplesmente eu insisto nisto, é que este não é de forma alguma um conhecimento abstrato, como tentei dizê-lo. Se vocês fizerem deste um conhecimento abstrato, é todo o Spinoza que sucumbe.

Então evidentemente a falta de comentários, dizemos sempre: “Ah bem sim, é a matemática; ah bem não, não é a matemática.” Isto nada tem a ver com a matemática, simplesmente a matemática é um caso particular. A matemática pode, com efeito, ser definida como uma teoria das relações. Então, de acordo, a matemática é uma seção do segundo gênero de conhecimento, é uma teoria das relações e das proporções. Vejam Euclides. Bom. É uma teoria das relações

e das proporções, e neste momento a matemática faz parte do segundo gênero. Mas pensar que o segundo gênero seja um tipo de conhecimento matemático é uma estupidez abominável porque, nesse momento, todo Spinoza devém abstrato. Não se regula a sua vida sobre a matemática, não é preciso exagerar; ao passo que aqui se trata de problemas de vida.

Eu tomo como exemplo, porque me parece como infinitamente mais spinozista que a geometria ou a matemática, ou mesmo a teoria euclidiana das proporções, eu tomo como exemplo: sim, o que quer dizer o conhecimento adequado do segundo gênero? Está no nível de aprender a nadar: “Ah, eu sei nadar!” Ninguém pode negar que saber nadar é uma conquista da existência. É fundamental, vocês compreendem! Eu conquisto um elemento. Não é de mim conquistar um elemento. Eu sei nadar, eu sei voar. Formidável! O que é que isto quer dizer? É muito simples: não saber nadar é estar à mercê dos encontros com a onda. Então, temos um conjunto infinito das moléculas de água que compõem a onda; isto compõe uma onda e eu digo: é uma onda porque, estes corpos mais simples que eu chamo “moléculas” – a rigor não são os mais simples, teríamos que ir ainda mais longe do que as moléculas de água. As moléculas de água pertencem já a um corpo, o corpo aquático, o corpo do oceano, etc., ou o corpo do lago, o corpo de tal lago. E qual é o conhecimento do primeiro gênero? É: “Ir! Lanço-me, eu vou.” Estou no primeiro gênero de conhecimento; eu me lanço, eu patincho, como se diz. O que isto quer dizer, patinchar? Patinchar é muito simples. Patinchar, a palavra o indica bem, vemos bem que são relações extrínsecas: ora a onda me golpeia, ora a onda me arrasta; são os efeitos do choque. São os efeitos de choque, a saber: não conheço nada da relação que se compõe ou que se decompõe,

recebo os efeitos de partes extrínsecas. As partes que me pertencem são sacudidas, elas recebem o efeito do choque das partes que pertencem à onda. Então, ora eu rio e ora eu choramingo, conforme a onda me faça rir ou me golpeie, estou nos afetos-paixão: “Ah mamãe! A onda me bateu!” Bom. “Ah mamãe! A onda me bateu!”, grito que não deixaremos de dar enquanto estivermos no primeiro gênero de conhecimento dado que não deixaremos de dizer: “Ah! A mesa me fez mal.”; isto é exatamente o mesmo que dizer “o outro me fez mal”; de forma alguma porque a mesa é inanimada – Spinoza é de tal maneira mais maligno do que tudo que possamos dizer depois – de forma alguma porque a mesa é inanimada que se deve dizer: a mesa me fez mal, é tão tolo dizer “Pedro me fez mal” quanto dizer “a pedra me fez mal” ou “a onda me fez mal”. É do mesmo nível, é o primeiro gênero.

Bem. Vocês me seguem?

Ao contrário, eu sei nadar: isto não quer dizer necessariamente que eu tenha um conhecimento matemático ou físico, científico, do movimento da onda; isto quer dizer que eu tenho um saber fazer, um saber fazer surpreendente, ou seja, que eu tenho uma espécie de sentido do ritmo, a rítmica [*rhythmicité*]. O que isto quer dizer, o ritmo? Quer dizer que: minhas relações características, eu sei compô-las diretamente com as relações da onda. Não se passa mais entre a onda e eu, isto é, não se passa mais entre as partes extensivas, as partes molhadas da onda e as partes do meu corpo; isto se passa entre as relações. As relações que compõem a onda, as relações que compõem meu corpo e minha habilidade quando sei nadar, apresentar o meu corpo sob as relações que se compõem diretamente com a relação da onda. Eu mergulho no momento certo, eu saio no momento certo. Eu evito a onda que se aproxima, ou, ao

contrário, eu me sirvo dela, etc.... Toda a arte da composição das relações.

Procuro exemplos que não são matemáticos, porque, uma vez mais a matemática não é mais do que um setor disto. É preciso dizer que a matemática é a teoria formal do segundo gênero de conhecimento. Não é o segundo gênero de conhecimento que é matemático. É a mesma coisa no nível dos amores. As ondas ou os amores são o mesmo. Num amor do primeiro gênero, bom, vocês estão perpetuamente neste regime dos encontros entre partes extrínsecas. No que se chama um grande amor, *A dama das camélias*, que é bonito [risos], ali vocês têm uma composição de relações. Não, meu exemplo é muito mau porque *A dama das camélias* é o primeiro gênero de conhecimento [risos], mas no segundo gênero de conhecimento vocês têm uma espécie de composição das relações umas com as outras. Vocês não estão mais no regime das ideias inadequadas, a saber: o efeito de uma parte sobre as minhas, o efeito de uma parte exterior ou o efeito de um corpo exterior sobre o meu. Ali vocês atingem um domínio muito mais profundo que é a composição das relações características de um corpo com as relações características de um outro corpo. E esta espécie de flexibilidade ou de ritmo que faz que quando vocês apresentam seu corpo, e então sua alma também, vocês apresentam sua alma ou seu corpo, sob a relação que se compõe o mais diretamente possível com a relação do outro. Vocês sentem bem que é uma estranha felicidade. Aí está, é o segundo gênero de conhecimento.

O TERCEIRO GÊNERO: O CONHECIMENTO DAS ESSÊNCIAS

Por que é que há um terceiro gênero de conhecimento? Há um terceiro gênero de conhecimento porque as relações não

são as essências, Spinoza diz-nos. O terceiro gênero de conhecimento, ou o conhecimento intuitivo, é o quê? É o que vai além das relações e suas composições e suas decomposições. É o conhecimento das essências, o que vai mais longe do que as relações, já que alcança a essência que se exprime nas relações, a essência da qual as relações dependem. Com efeito, se as relações são as minhas, se as relações me caracterizam é porque elas exprimem a minha essência. E a minha essência é o quê? É um grau de potência. O conhecimento do terceiro gênero é o conhecimento que este grau de potência toma de si mesmo e toma de outros graus de potência. Esta vez trata-se de um conhecimento das essências singulares. Bom. O segundo e, com mais razão, o terceiro gênero de conhecimento são perfeitamente adequados.

Vocês veem bem que há uma correspondência entre “gêneros de conhecimento” e “dimensões da individualidade”. O que quer dizer, finalmente, esta coincidência? Quer dizer que os gêneros de conhecimento são mais que gêneros de conhecimentos, são modos de existência. São maneiras de viver. Mas por que são maneiras de viver? Isto se torna difícil porque, ao fim, todo indivíduo é composto pelas três dimensões ao mesmo tempo. É aí que se vai encontrar como que um último problema. Vocês, eu, não importa quem, não importa qual indivíduo tenha as três dimensões ao mesmo tempo; então, o que se pode fazer para tirá-las? Cada indivíduo tem as três dimensões ao mesmo tempo, de acordo. Eis exatamente o problema: cada indivíduo tem as três dimensões ao mesmo tempo, e, no entanto há indivíduos que não sairão jamais do primeiro gênero de conhecimento. Eles não chegarão a se elevar ao segundo ou ao terceiro [...] [Fim da fita].

ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA

AS ESSÊNCIAS PODEM DESTRUIR-SE?

[...] um conhecimento de sua essência singular ou das outras essências singulares. Como explicar isto? Não é automático, para nada. Cada indivíduo tem as três dimensões, mas atenção, isso não é o mesmo que ter os três gêneros de conhecimento; ele pode muito bem permanecer no primeiro. Como explicar este último ponto? Tomemos a questão de modo diferente: quando é que há oposições? Por exemplo: podemos odiar, ocorre que se odeiem. O ódio, esta espécie de oposição de um modo existente, de um indivíduo a um outro indivíduo, é o quê? Como explicar o ódio? Eis aí um primeiro texto de Spinoza, Livro IV da *Ética*, o axioma que está no início do Livro IV, ele vai nos incomodar muito, em aparência, este axioma; e Spinoza não se explica muito sobre isso. Axioma: *Não há nenhuma coisa singular* (i.e. nenhum indivíduo) *na natureza que não tenha uma outra mais potente e mais forte* – até aqui isto vai –, não há última potência, porque a última potência é a Natureza inteira, por isso não há última potência na Natureza. Sendo dada uma coisa, ela se define por um grau de potência; e há sempre um grau de potência superior: por potente que eu seja, tenho sempre um grau de potência; e com efeito, vimos que havia uma infinidade de graus de potência. Sendo o infinito sempre em ato em Spinoza – sempre dado atualmente, sempre dado em ato –, sempre é um grau de potência maior do que o maior grau de potência que eu possa conceber. Por conseguinte, até aqui não seria incômodo este axioma, mas ele acrescenta: *Não há nenhuma coisa singular na Natureza que não tenha outra mais potente e mais forte, mas, sendo dada uma coisa qualquer, há uma outra mais potente que pode destruir a primeira.*

Aqui, deve nos incomodar este texto! Por quê? Porque a segunda frase acrescenta uma precisão inesperada. A primeira frase nos diz: sendo dada uma coisa, ela se define pela sua potência, mas sendo dado um grau de potência, ou seja, uma coisa em sua essência – o grau de potência é a essência de uma coisa – há sempre uma mais potente. De acordo, isto vai, isto nós compreendemos. Segunda frase, ele acrescenta: atenção, pela coisa mais potente, a primeira coisa pode sempre ser destruída. É muito aborrecido isto, por quê? De pronto dizemos: “Eu não compreendi nada.” O que é que se vai passar? Parece que está nos dizendo que uma essência pode ser destruída pela essência mais potente. Então, neste momento, não há mais o terceiro gênero de conhecimento, não há mais nem mesmo o segundo gênero de conhecimento, porque “destruição” é o quê? É evidentemente o efeito de uma essência sobre uma outra. Se uma essência pode ser destruída pela essência mais potente, pela essência de grau superior, é uma catástrofe, todo o spinozismo desaba. Somos reduzidos aos efeitos, somos reduzidos ao primeiro gênero, não pode mais haver conhecimento das essências. Como é que se poderia ter um conhecimento adequado das essências se as essências estão em relações tais que uma destrói a outra? Ah, isto! Felizmente, todo mundo compreendeu.

E mais além, necessita-se justamente esperar um longo tempo – mas é normal, e é por isto que se necessita de tanta paciência para ler –, bem depois, no Livro V, há a proposição 37. E a proposição 37 comporta, após seu enunciado e após a demonstração da proposição, comporta uma proposição “extra-quadro” sob o título de escólio, e o escólio nos diz isto: *O axioma da quarta parte* – vejam vocês o que acabei de ler – *O axioma da quarta parte concerne às coisas singulares enquanto consideradas em relação*

com um certo tempo e um certo lugar; e disso, creio, ninguém duvida. Aqui, é preciso rir, porque, mesmo assim, o “e disso, creio, ninguém duvida” esperou tantas páginas, quando poderia ter-nos dito no nível do Livro IV; isto teria nos ajudado, teria sido menos perturbador. É o seu assunto. Por que é que ele diz somente bem depois? Ele diz quando há necessidade de dizê-lo. Que quer dizer esta precisão? Ele nos diz: atenção, o axioma da destruição, o axioma da oposição: uma essência pode se opor a uma outra a ponto de destruí-la, isto somente se compreende quando se consideram as coisas em relação a um certo tempo e a um certo lugar. Não nos diz mais.

É O QUÊ, A EXISTÊNCIA?

O que isto quer dizer, considerar as coisas em relação a um certo tempo e a um certo lugar? Quer dizer considerá-las em sua existência. O que isto quer dizer, considerá-las em sua existência? Considerá-las como elas existem, como passaram à existência, como passam à existência. Isto quer dizer o quê? Vimos: o que é passar à existência? Passa-se à existência, uma essência passa à existência quando uma infinidade de partes extensivas encontra-se determinada de fora a lhe pertencer sob tal relação. Tenho uma essência, eu, eu, Pedro ou Paulo, eu tenho uma essência. Digo que passo à existência quando uma infinidade de partes extensivas é determinada de fora, ou seja, pelos choques que remetem às outras partes extensivas, é determinada de fora a entrar sob uma relação que me caracteriza. Então antes eu não existia, na medida em que eu não tinha estas partes extensivas. Nascer é isto. Nasço quando uma infinidade de partes extensivas é determinada de fora pelo encontro com outras partes, entrando sob uma relação que é a minha, que me caracteriza. Neste momento, eu tenho uma relação com um certo tempo e com um certo lugar. O

que é este tempo e o que é este lugar, tempo de meu nascimento e lugar de meu nascimento? Isto se passou aqui. É aqui, aqui e agora, é o quê? É o regime das partes extensivas. As partes extensivas, os conjuntos de partes extensivas, têm sempre um tempo e um lugar. Bem mais: isto vai durar o que durar. As partes extensivas são determinadas de fora a entrar sob tal relação que me caracteriza, mas por quanto tempo? Até que, até que sejam determinadas a entrar sob uma outra relação. Nesse momento passam a um outro corpo, elas não me pertencem mais. Isto dura um certo tempo. Bem. O que isto quer dizer? Em que é que isto vai nos esclarecer?

Com efeito, somente posso falar de oposição entre dois indivíduos na medida em que estes indivíduos são considerados como existentes aqui e agora. Isto é muito importante para a formação das relações de oposição. É unicamente na medida em que os indivíduos são considerados como existentes aqui e agora que eles podem entrar em oposição. Esta não é uma questão de bondade ou de maldade, é uma questão de possibilidade lógica. Somente posso ter relações de oposição com um outro indivíduo em função de algo; em função de quê? Em função das partes extensivas que nos compõem, que nos pertencem. Esse é o lugar, o meio de oposição é este: são as partes extensivas. E, com efeito, é bem forçado. De que se trata nas oposições entre os indivíduos? Nas oposições entre indivíduos, trata-se sempre de saber sob qual relação finalmente vão entrar tais conjuntos infinitos de partes extensivas.

Imaginem a triste situação: bato-me com um cão para comer uma espécie de patê. Bom. Espetáculo horrível. Como narrar este espetáculo? De que se trata? Vocês têm três termos: o alimento, o cão e eu. Então mordo o cão para me apoderar

[risos] do seu alimento; o cão dá-me um golpe com a pata. O que se passa? O que é isto? Vocês têm um conjunto infinito de partes extensivas sob a relação “carne”; vocês têm um conjunto infinito de partes extensivas sob a relação “cão”; vocês têm um conjunto infinito de partes extensivas sob a relação “eu”. E tudo isto, este turbilhonar, e tudo isto, isto se entrecruza. A saber, eu, eu quero conquistar as partes extensivas da carne para assimilá-las, ou seja, lhe impor minha relação; fazer com que elas não efetuem a relação carne, mas que venham efetuar uma das minhas relações. O cão quer o mesmo. O cão, eu o morde, ou seja, quero caçá-lo. Ele, ele me morde, etc., etc., daí não se sai, é o domínio das oposições. A oposição é o esforço respectivo de cada existente para se apropriar das partes extensivas.

A ETERNIDADE DA ESSÊNCIA E DAS RELAÇÕES

O que quer dizer se apropriar das partes extensivas? Ou seja, fazer com que elas efetuem a relação que corresponde a tal indivíduo. Neste sentido, posso sempre dizer, eu sou destruída pela mais forte que eu. E, com efeito, enquanto eu exista, é o risco da existência. Bom. E o risco da existência não faz mais que um com o que chamamos morte. Uma vez mais, o que é a morte? É o fato ao qual Spinoza chamará necessário – no sentido de inevitável – de que as partes extensivas que me pertencem sob uma de minhas relações características cessam de me pertencer e passam sob uma outra relação que caracteriza outros corpos. É inevitável mesmo em virtude da lei da existência. Uma essência encontrará sempre uma essência mais forte que ela sob as condições de existência que faz com que, desde então, a essência mais forte a destrua – destrua o quê? Literalmente destrua a pertença das partes extensivas à primeira essência.

Bom, de acordo. Mas digo inicialmente, corrigindo logo em seguida, e será bem necessário corrigi-lo. Digo: suponham agora que estou morto. De acordo, estou morto. Para Spinoza – ali, isto vai tomar um ar abstrato, mas tentem, vocês têm que fazer um esforço, e eu vou dizer logo em seguida porque isto não me parece abstrato, mas façam um esforço – “Eu estou morto”, o que isto quer dizer? Uma vez mais se vocês aceitam estas premissas – uma vez mais premissas que não são de forma alguma da teoria abstrata, que são realmente uma maneira de viver –, se isso é mesmo a morte, isso quer dizer: não tenho mais partes extensivas, não tenho mais nenhum conjunto extrínseco que me pertença, estou despossuído. De acordo, estou despossuído. Eu não tenho mais partes. Isto quer dizer: as minhas relações características cessam de ser efetuadas; quer dizer tudo isto, mas nada além disto. Então, o que isto não impede, a morte? O que isto não impede, de acordo com Spinoza, é que as minhas relações, elas, cessam de ser efetuadas, de acordo, mas há uma verdade eterna destas relações. Não são efetuadas, de acordo, mas viu-se que para Spinoza, as relações eram largamente independentes dos seus termos. Efetuar uma relação, isto quer dizer: os termos chegam a efetuar a relação, a relação é efetuada por estes termos. Ali, já não há mais termos que a efetuem.

A relação tem uma verdade eterna como relação, uma verdade independente dos seus termos; ela não é mais efetuada, mas continua a ser atual como relação; não é que passe ao estado de virtualidade. Há uma atualidade da relação não efetuada. E, com mais razão, há uma atualidade da essência que se exprime na relação, dado que a essência não é de forma alguma uma parte extensiva, é uma parte intensiva! É um grau de potência. A este grau de potência não lhe corresponde mais,

este grau – nós o vimos da última vez –, a este grau de intensidade não lhe corresponde mais nada em extensão. Ele não tem mais as partes extensivas que correspondam à parte intensiva. De acordo. Mas a realidade da parte intensiva, enquanto intensiva, subsiste. Em outros termos: há uma dupla eternidade, inteiramente correlativa. Há uma dupla eternidade: a eternidade da relação ou das relações que me caracterizam, e a eternidade da essência, da essência singular que me constitui, e que não pode ser afetada pela morte. E bem mais, neste nível, como é dito no Livro V pelo texto que acabo de ler, neste nível, não pode haver oposição. Por quê? Porque todas as relações compõem-se ao infinito seguindo as leis das relações. Há sempre relações que se compõem. E de outra parte, todas as essências convêm com todas as essências. Cada essência convêm com todas as outras, como puro grau de intensidade. Em outros termos, para Spinoza, dizer que um grau de potência ou um grau de intensidade destrói um outro grau de intensidade é uma proposição desprovida de sentido. Os fenômenos de destruição somente podem existir ao nível – e eles têm por estatuto, e eles remetem ao regime – das partes extensivas que me pertencem provisoriamente.

“EU EXPERIMENTO QUE SOU ETERNO”

Portanto, o que isto quer dizer: “Eu sinto, eu experimento que sou eterno?” Não é: “Eu o sei”. O que quero é fazê-los sentir a diferença entre as duas proposições: “Eu sei e mantenho que sou imortal”. Podemos dizer que é uma proposição teológica: eu sei e mantenho que sou imortal. E: “Eu sinto, eu experimento que sou eterno”. Com efeito, Spinoza censura no Livro V toda concepção de imortalidade. Ele nos diz: “Não, não, não se trata de dizer que cada um é imortal, se trata de dizer que cada um é eterno!”, e não é de

forma alguma a mesma coisa. Por que não é de forma alguma a mesma coisa? Como isto se apresenta em Spinoza? O que é esta “experimentação”? Creio que é necessário tomar a palavra no sentido mais forte. Não é simplesmente: faço a experiência, ou tenho a experiência. É antes fazer a experiência de uma maneira ativa. Eu faço a experiência de que sou eterno. O que é esta “experimentação”? É muito curioso. Se vocês procurarem na literatura é bem mais tarde, na literatura inglesa do século XIX, que encontrarão uma espécie de spinozismo deste tipo, a eternidade, uma espécie de experimentação da eternidade. E bizarramente, ligada também à ideia de intensidade, como se eu somente pudesse fazer a experiência da eternidade sob uma forma intensiva. É um tema frequente em autores que, justamente, não me parecem tão afastados de Spinoza – mesmo que eles não o saibam –, autores como Lawrence, e em menor medida Powys, uma espécie de experimentação da eternidade sob a forma do intenso.

UM ASSUNTO DE PROPORÇÕES

Eis aí, tentarei tornar mais concreto. Quando vocês existem, vocês existem, vocês se opõem aos outros. Opomos-nos todos uns aos outros, e Spinoza não diz de forma alguma que seria necessário sair disto, ele sabe muito bem que é absolutamente necessário, que é uma dimensão, uma dimensão da existência. De acordo, mas diz: Aí está, tomemos dois casos extremos, tome o indivíduo A, o indivíduo Pedro. Tomemos Pedro, quem, passa a maior parte – vocês verão como aqui Spinoza torna-se muito matizado e muito concreto –, pode-se dizer de Pedro que passou sua vida, grosso modo, no primeiro gênero de conhecimento. É mesmo o caso da maior parte das pessoas, posto que segundo Spinoza, é necessário ao menos um pouco de filosofia para sair do primeiro gênero de

conhecimento. Bem! Tomem o caso de alguém que vive no primeiro gênero de conhecimento a maior parte. Por que preciso “a maior parte”? Com efeito, é necessário ser muito otimista, isto não ocorre todo o tempo. Este alguém, em todo caso, terá compreendido bem um pequeno truque na sua vida, uma vez – não por muito tempo, um dia, uma noite, uma noite consigo mesmo –, ele terá compreendido uma pequena coisa, terá tido a impressão de compreender uma pequena coisa. Talvez tenha realmente compreendido uma pequena coisa e, em seguida, vai passar toda a sua vida a tentar esquecer o que tinha compreendido, de tão impressionante que fora. De pronto dissemos: “Mas qual! Há algo que não vai.” Todos, todos, mesmo o último dos miseráveis fez esta experiência, mesmo o último dos cretinos passou ao lado de alguma coisa da qual tenha dito: mas é o que eu não seria, será que eu não teria passado toda a minha vida a enganar-me? Então, saímos sempre um pouco do primeiro gênero de conhecimento, ou seja, em termos spinozistas ele teria compreendido – mesmo sobre um ponto minúsculo –, ele teria tido uma intuição ou bem de algo de essencial, ou bem a intuição de um essencial, ou bem a compreensão de uma relação. Podemos ser muito generosos, há pouquíssimas pessoas que são totalmente idiotas. Há sempre um truque que compreendem. Todos nós temos nosso pequeno truque. Por exemplo, uns têm um sentido espantoso de tal animal, isto não os impede de serem maldosos; tudo isto, mas ali, eles têm alguma coisa, ah sim, ali... Ou bem o sentido da madeira, ah sim, isto, esse tipo, este imbecil, esse imbecil e malvado, pelo menos quando fala das árvores, há alguma coisa, sentimos que há alguma coisa. Passamos o nosso tempo a fazer estas experiências: ah, ali sim. A impressão que, se vocês querem, é finita, que mesmo o pior palhaço, há um ponto no qual ele deixou de ser palhaço. Enfim, há alguma

coisa. Ninguém está condenado ao primeiro gênero de conhecimento, há sempre uma pequena esperança. Ora, é muito importante isto [...] [Fim da fita do gravador (K7)]

[...] há um resplendor em alguém: ah, era menos odioso do eu acreditava! Era suficiente encontrar o truque. Então, certamente, às vezes se tem mesmo mais vontade de encontrar, de acordo. E em seguida isto recai rapidamente. Mas não sei, o pior agente de polícia, o pior não sei o quê, têm seguramente um pequeno truque nele, seguramente. Spinoza não faz de forma alguma o apelo ao exército da salvação para salvar todos, não; ele quer nos dizer outra coisa. Quer dizer-nos: “Aí está! É muito complicado porque finalmente, sua existência é um assunto de proporções.” O que é que isto quer dizer, “assunto de proporções”? De acordo, vocês têm partes extensivas que os compõem, e enquanto vocês existirem, de forma alguma irão renunciar a elas. E o que seria renunciar às partes extensivas que me compõem? Isto é, renunciar a todas às combinações da existência, como isto, retirar-se das oposições vividas? Retiro-me das oposições vividas, como somente ervas, habito uma gruta, etc. Grosso modo isto é o que sempre se chamou o ascetismo. A Spinoza isto não interessa de forma alguma, parecendo-lhe mesmo uma solução muito, muito suspeita. Muito, muito suspeita. Chega mesmo a pensar que o asceta é profundamente maldoso, e que o asceta persegue um ódio inexpiável, um ódio inexpiável contra o mundo, contra a natureza, etc.... Por conseguinte, isto não é de forma alguma o que quer dizer-nos Spinoza. Ele nos diz: “Estejam atentos, em suas existências trata-se de um assunto de proporção relativa.” Entre o quê e o quê?

Vocês recordam que eu tenho agora as minhas três dimensões do indivíduo: as partes extensivas, em segundo lugar as relações

e em terceiro lugar a essência ou a parte intensiva que me constitui. Posso expressá-las sob a seguinte forma: as partes extensivas que me pertencem são como as ideias inadequadas que tenho, elas são necessariamente inadequadas. São então as ideias inadequadas que eu tenho, e as paixões que decorrem dessas ideias inadequadas. As relações que me caracterizam, quando chego ao seu conhecimento, são as noções comuns ou as ideias adequadas. A essência como pura parte intensiva, como puro grau de potência que me constitui, é ainda uma das ideias adequadas. Spinoza nos diz: em sua existência, vocês podem mesmo ter uma vaga ideia da proporção que há entre as ideias inadequadas e as paixões – dado que os dois se encadeiam –, as ideias inadequadas e os afetos-paixões que preenchem sua existência, de uma parte; e, de outra parte as ideias adequadas e os afetos ativos aos quais vocês chegam. Vocês relembram as ideias inadequadas – vou terminar rapidamente para perguntar-lhes se compreenderam –, as ideias inadequadas e as paixões, isto remete à primeira dimensão da existência: ter partes extensivas. Os dois outros aspectos, conhecimento das relações e conhecimento dos graus de potência como partes intensivas, remetem aos dois outros aspectos: as relações características e a essência como parte intensiva.

Suponham que em minha existência, tenho relativamente... não é questão de abjurar as partes extensivas: isto seria se matar, e vimos o que Spinoza pensava do suicídio. Imaginem que durante a minha existência, eu tenha alcançado relativamente – mais seria impossível, afirma Spinoza, pois tenho partes extensivas e estou sujeito à lei das partes extensivas – mas suponham que vocês tenham alcançado relativamente às ideias adequadas e aos afetos ativos. Aí está

um caso, primeiro caso. E, segundo caso: imaginem que vocês a tenham alcançado muito raramente e pouco duravelmente. Bom. Coloquem-se no momento de sua morte, tudo isto é muito concreto. Quando morrem, no primeiro caso e no segundo caso, o que é que se passa? Quando vocês morrem, isto quer dizer de todas as maneiras que as suas partes extensivas desaparecem; isto é, que elas vão a outros corpos; isto é, efetuam outras relações, diferentes das suas. Mas quando vocês morrem, e que – segundo caso –, vocês tiveram na maior parte de sua existência, ideias inadequadas e afetos passivos, isto quer dizer que o que morre é, relativamente, a maior parte de você mesmo. Proporcionalmente a maior parte de você mesmo. Ao contrário, o outro caso. É curioso, é aí que intervém uma espécie de proporção relativa – é isto que é importante no Livro V; se isto lhes escapa no Livro V, e, no entanto é dito explicitamente, creio que vocês não poderão compreender o movimento do Livro V. O outro caso. Suponham que em sua existência vocês tenham alcançado, ao contrário, proporcionalmente, um número relativamente grande de ideias adequadas e de afetos ativos; neste momento, o que morre de vocês é relativamente uma parte pouco importante, insignificante.

A EXISTÊNCIA COMO PROVA

Então, é muito curioso, me parece que ali se reintroduz em Spinoza a ideia da existência como prova. Mas esta não é de forma alguma uma prova moral, é como uma espécie de prova físico-química: eu experimento que sou eterno, sim. O que quer dizer este texto? Isto quer dizer: eu o experimento agora. Em que condição? A questão não é de forma alguma: “A alma sobrevive ao corpo?”; a questão da imortalidade é: “Em que sentido e sob qual forma a alma sobrevive ao corpo?”, tal

como foi posto pela filosofia e pela teologia – se vocês querem, embora as diferenças sejam grandes –, de Platão a Descartes. De Platão a Descartes, o que é posto é realmente a questão da imortalidade da alma; e a imortalidade da alma passa forçosamente, neste momento, pelo problema de um antes e de um depois. Por quê? O que é que determina o antes e o depois, do ponto de vista da imortalidade da alma? A saber, o momento da união da alma e do corpo. A saber, o antes da alma é antes da encarnação, antes que a alma se una a um corpo; o depois da imortalidade, o depois da alma, é depois da morte, isto é, depois... Daí o embaraço dos autores que falaram da imortalidade da alma. O que é o seu embaraço? É que a imortalidade da alma somente pode ser apreendida ou ser concebida sob as espécies ainda temporais de um antes e de um depois. E está aí já todo o tema do Fédon que trata da imortalidade da alma em Platão. O diálogo Fédon de Platão lança uma grande doutrina da imortalidade da alma precisamente sob forma do antes e do depois: antes da união e depois da união.

Quando Spinoza opõe a sua eternidade à imortalidade, vê-se muito bem o que quer dizer. Do ponto de vista da imortalidade, se vocês quiserem, podemos saber que a alma é imortal. Mas, em que consiste a imortalidade? Consiste em dizer que sei, por exemplo, eu sei – de qual saber é outra coisa –, mas eu sei que minha alma não morre com meu corpo. Mesmo que eu admita a ideia platônica que é aí um saber, não sei sob qual forma, e todos o dizem. Por quê? Porque a imortalidade parece bem excluir o antes e o depois, por isto é já uma eternidade, mas precisamente só pode ser sabida ou conhecida sob as espécies do antes e do depois. E Descartes também o dirá, sob qual forma? Que a alma seja imortal, isto eu posso dizer

“eu estou certo”, segundo Descartes. Mas sob qual forma? Disso não sei nada. Posso no máximo afirmar que há um antes e que há um depois; que a alma não nasceu com o corpo e que não morre com o corpo. Posso afirmar o “que”, não posso afirmar o “o que” ou o “como”. Seria necessária uma intuição intelectual, como dizem; ora não se tem a intuição intelectual. Muito bem.

Spinoza não põe o problema assim, porque para ele o problema não é de forma alguma um “antes” e um “depois”, é um “ao mesmo tempo em que”. Quero dizer que é ao mesmo tempo em que eu sou mortal que experimento que eu sou eterno. E experimentar que eu sou eterno não quer dizer que há um antes, que houve um antes e que haverá um depois; isto quer dizer que agora eu experimento algo que não pode estar sob a forma do tempo. E o que é que não pode estar sob a forma do tempo? A saber, que há dois sentidos absolutamente opostos da palavra “parte”. A saber, há partes que tenho: são as partes extensivas, exteriores umas às outras, e as tenho sob o modo do tempo. Com efeito, eu as tenho provisoriamente, as tenho na duração, as tenho sobre o modo do tempo. São partes exteriores umas às outras, as partes extensivas que eu tenho. Bom. Mas quando digo “partes intensivas”, quero dizer alguma coisa completamente diferente. Os dois sentidos da palavra “partes” diferem em natureza, porque quando digo “partes intensivas” (= essência), esta não é mais uma parte que eu tenho, estas já não são partes que eu tenho, é uma parte que eu sou. Eu sou um grau de potência, sou parte intensiva, sou uma parte intensiva e as outras essências são também partes intensivas. Partes de quê? Eh bem, partes da potência de Deus, diz Spinoza. Ele fala assim, muito bem. Experimentar que sou eterno é experimentar que

“partes”, no sentido intensivo, coexistem e diferem em natureza “de partes” no sentido extrínseco, extensivo.

O IMPORTANTE COMO CRITÉRIO DE PROPORCIONALIDADE?

Experimento aqui e agora que eu sou eterno, isto é, sou uma parte intensiva ou um grau de potência irredutível às partes extensivas que tenho, que possuo. Se bem que quando as partes extensivas me são arrancadas (= morte), isto não se concerne às partes intensivas que sou desde a eternidade. Eu experimento que sou eterno. Mas, uma vez mais com uma condição, a condição de estar elevado às ideias e aos afetos que dão a esta parte intensiva uma atualidade. É neste sentido que eu experimento que sou eterno. Então é uma experimentação que significa uma eternidade ou uma coexistência e não uma imortalidade de sucessão, é a partir de agora, na minha existência, que eu experimento a irredutibilidade da parte intensiva que sou de toda eternidade, que eu sou eternamente, com as partes extensivas que possuo sob a forma da duração. Mas, se eu não atualizar a minha essência, nem mesmo as minhas relações, se permanecer sob a lei das partes extensivas que se encontram umas com as outras desde fora, neste momento, não tenho mesmo a ideia de experimentar que sou eterno. Nesse momento, quando eu morro, sim, perco a maior parte de mim mesmo. Ao contrário, se eu torno a minha parte intensiva, proporcionalmente, a maior, o que isto quer dizer?

Aqui, evidentemente, há bem uma pequena dificuldade. Eis que entra em jogo, se vocês querem, numa espécie de cálculo proporcional, as partes extensivas que eu tenho e as partes intensivas que eu sou. É difícil, pois não há comunidade de natureza entre os dois sentidos da palavra “partes”. Então

como é que se pode dizer que umas e as outras são mais ou menos relativamente à outra? Ele nos diz: quando morro, logo o que perece – a saber: as partes extensivas que se vão a outras partes –, o que perece de mim, em certos casos é a maior parte, e em outros casos, é uma parte muito insignificante, muito pequena. Seria necessário então que a parte intensiva e que as partes extensivas tenham uma espécie de critério comum para entrar nesta regra de proporção, a saber, os dois casos extremos: ora as partes extensivas que desaparecem, constituem a maior parte de mim mesmo, ora ao contrário, não constituem mais que uma pequena parte de mim mesmo porque é a parte intensiva que tomou a maior parte de mim. Bom, não se pode ir mais longe, a saber, que cabe talvez a nós, na existência, estabelecer esta espécie de cálculo de proporção, ou de sentido vivido da proporção.

Seria necessário dizer que, sim, que é o que é importante numa vida? Que é o que é importante? O critério de importância. A que vocês dão importância? Isto é a importância. Seria necessário fazer, quase, a importância. Ah isto! É importante, isto não é importante! Quase seria necessário fazer um critério de existência, qual! As pessoas, o que é que elas julgam importantes em suas vidas? O que é importante é falar no rádio? É fazer uma coleção de selos? É ter uma boa saúde? Talvez tudo isto! O que é uma vida feliz, no sentido em que alguém morre dizendo: “Afinal, geralmente, eu fiz o que queria.”; eu fiz mais ou menos o que queria, ou o que eu teria desejado. Sim, isto está bem. O que é esta curiosa benção que se pode dar a si mesmo e que é o contrário de uma satisfação de si? O que quer dizer esta categoria: “o importante”? Sim de acordo, isto é aborrecido, mas não é “importante”. O que é este cálculo? Não é a categoria do “notável” ou do

“importante” a que nos permitiria fazer as proporções entre os dois sentidos irreduzíveis da palavra “partes”? O que depende ou o que decorre da parte intensiva de mim mesmo e o que remete, ao contrário, às partes extensivas que eu tenho.

CASO DAS MORTES PREMATURAS

E depois, evidentemente, há sempre o problema das mortes prematuras... A essência singular, ela passa à existência, bom, mas se sou esmagado ainda bebê? Hein? [risos]. Até que ponto joga a regra spinozista? A saber: mas o tempo que eu duro não tem nenhuma importância, finalmente. Spinoza o diz muito firme, e aí tem o direito de dizê-lo, pois ele não morreu muito velho, mas não foi esmagado enquanto bebê, teve o tempo de escrever a *Ética*. Então, mesmo assim, e os bebês que morrem? A regra de Spinoza... Mas depois de tudo, quando morro isto somente quer dizer uma coisa, a saber: eu não tenho mais partes extensivas. Aqui, há um embaraço frente ao caso das mortes prematuras, porque as mortes prematuras, podemos sempre dizer: tem a sua essência eterna, mas esta essência eterna, uma vez mais, tal como se lê em Spinoza, não é simplesmente uma essência como uma figura matemática, é uma essência que somente existe como essência na medida em que passou pela existência, isto é, onde atualizou o seu grau, onde atualizou por si mesma o seu grau, isto é, a parte intensiva que era. É evidente que quando morro prematuramente, eu, de modo algum, atualizei a parte intensiva que eu era. Em outros termos: eu, de forma alguma exprimi, de forma alguma fiz ser a intensidade que eu sou. Então isto vai quando se morre numa certa idade, mas, e todos os que morrem antes? Aí, creio, com efeito, que é necessário antes... Se imaginamos que um correspondente pôde perguntar isto a Spinoza, o que Spinoza teria respondido? Creio que aí, ele

não teria de forma alguma sido maligno, ele teria dito algo como: bem sim, isto faz parte da irreduzível exterioridade da Natureza, isto faz parte de toda a coorte das pessoas que foram, que serão, que são envenenadas, etc., que todo este problema da parte extensiva de nós mesmos era tal que em certos casos ele poderia, com efeito, fazer... Eu diria que, em termos spinozistas, seria necessário quase dizer: aquele que morre prematuramente, sim, é um caso no qual a morte se impõe de tal maneira que, ela se impõe em condições tais que, nesse momento, ela concerne à maior parte do indivíduo considerado.

Mas esta que se chama uma vida feliz é fazer tudo o que se pode, e isto Spinoza diz formalmente, para, precisamente, conjurar as mortes prematuras, isto é, impedir as mortes prematuras. Isto quer dizer o quê? De forma alguma impedir a morte, mas fazer com que a morte, quando sobrevém, refira-se finalmente apenas a menor parte de mim mesmo. Aí está, creio, tal como ele via, experimentava e sentia as coisas.

QUESTÕES – REAÇÕES

Vocês têm questões a pôr, reações? Não teóricas, somente de sentimento!

SOBRE A COMUNIDADE DAS ESSÊNCIAS

[Questão: Jovem mulher, com ligeiro sotaque, talvez sul-americano]: Na *Ética* Spinoza diz: *intelligo* ????, ele diz “eu”. Quando quer citar um exemplo, diz Paulo ou Pedro, e quando diz nós sentimos e nós experimentamos, é um “nós” que conta, isto quer dizer que é nós, em conjunto. E da mesma maneira quando fala do amor intelectual a Deus, no Livro V, é *Omnium*, é em conjunto. Então talvez a morte prematura possa ser corrigida de certa maneira por esta aliança, por esta comunidade.

[Gilles Deleuze] Sim! O que dizes é muito profundamente verdadeiro porque o “nós”, isto significa que, no nível das essências, ele só pode ver – uma vez mais –, oposição no nível das existências e das partes extensivas. Por isso as essências convêm todas com todas, como essências. Então, dizer, com efeito, que são as essências das vidas que foram relativamente logradas que podem assumir estas mortes prematuras, isto sim, de acordo. E ele teve uma morte prematura? Ao seu gosto certamente! Ele não teve uma morte prematura, e, no entanto morreu antes de ter terminado um livro ao qual tinha se dedicado muito, mas certamente, é difícil dizer como alguém morre, mas é difícil de imaginá-lo morrendo de outra forma, a quem... Diz-se que realmente havia feito o que queria, porque ele fez o que queria.

[Questão: Mesma jovem mulher]: [...] por que deste à eternidade da essência uma feição que é vertical, em relação a Deus, em relação à consciência, podes estabelecer então de uma maneira horizontal?

[Gilles Deleuze] No nível da comunidade das essências? Você insiste muito mais do que eu sobre a comunidade. Para mim é uma consequência.

[Questão:] Isto permite distinguir o segundo gênero e o terceiro gênero de conhecimento, que em um momento, ao fundo, você assimilou [...], que você cesse de diferenciar.

[Gilles Deleuze] Sim. Isto é porque não tenho o tempo. Não digo “não”, o que pode ter vantagens. Você, você insiste numa comunidade das essências. Para mim, é somente uma consequência: a comunidade decorre das essências e não é constitutivo das essências, é verdade. Sim, é verdade. Aqui, pode haver uma diferença. Poderíamos, com efeito, conceber

uma outra exposição que poria o acento sobre a conveniência das essências umas com as outras acima de tudo. Sim. Vou dizê-lo: creio que elas somente convêm na medida em que tiveram êxito em se atualizar. Então para mim a conveniência não estaria em desacordo, mas aí também é uma diferença de acento. Como lhes digo sempre, numa leitura, vocês são forçados a pôr os seus próprios acentos. Bom.

SOBRE O SUICÍDIO

[Questão: sobre a morte (dificilmente audível)]: [...] A morte não tem nenhum objeto [...] Ir ao encontro da morte, vencê-la, isto não é [inaudível]?

[Gilles Deleuze] Somente posso responder sobre o ponto seguinte: o que nos diz Spinoza a esse respeito? Evidentemente para ele, ir ao encontro da morte, é o tipo mesmo, é quase o cume da vida inadequada. E compreendemos muito bem por quê. Para ele, é porque há uma ideia à qual crê, e é uma das ideias mais profunda que se teve, ele crê que, por natureza, a morte – seja ela o que for –, vem somente de fora. Que a morte, fundamentalmente, é a lei das partes exteriores umas às outras, senão a ideia mesmo da morte não teria nenhum sentido. Então, que a morte vem sempre de fora... Aí Spinoza é muito incisivo, pois em meu modo de ver, ele é o único a conciliar completamente a ideia que a morte é inevitável e que toda morte vem de fora. Geralmente quando se diz que a morte vem de fora, recebe-se como objeção: ah, mas então, se a morte vem de fora, ela não é necessária. Depois de tudo, vocês podem não morrer [...] [Fim do lado da fita do gravador].

[...] Não há jamais uma morte que venha de dentro. Spinoza faz parte daqueles para quem a simples ideia de uma pulsão

de morte é um conceito grotesco, absolutamente grotesco, que é realmente... Aaaah...

SOBRE A DURAÇÃO DE VIDA

[Questão: Richard] É este o sujeito da pulsão de morte. O escritor Armand Farrachi desenvolvia uma intuição que me parecia bastante complementar à ideia de Spinoza: é que se excluimos o caso da figura possível do bebê esmagado, encontra-se isto um pouco por todas as partes, e citava exemplos concretos: uma espécie de sentido íntimo ou um sentido interno da duração, em relação ao acidente. A saber: tal escritor vai dedicar toda uma vida – isto é, oitenta anos – , para desenvolver a sua obra, por exemplo, Victor Hugo; tal outro vai dedicar dois ou três anos para desenvolver a sua obra, e cita o exemplo de Rimbaud ou de Lautréamont. E efetivamente, aos vinte e cinco anos eles terão terminado, outros terminam aos oitenta. Encontramos exatamente os mesmos casos de figura entre os músicos famosos, tais como Mozart num caso e Bach em um outro. E eles dizem e fazem coisas de potências equivalentes. Não se pode dizer que a obra de Mozart seja mais importante que a obra de Bach, ou que a obra de Victor Hugo, por exemplo, seja mais importante que a de Rimbaud. Então, tudo se passa como se houvesse uma velocidade de desenvolvimento, uma espécie de percepção íntima de uma duração dada para a criação da obra, e que no fim, existe esta relação acidental que vai pôr termo a essa obra. Mas, em todos estes casos de figuras, a obra estará feita e terminada. Há também exemplos filosóficos.

[Gilles Deleuze] Sim. Creio mesmo que, além disso, seria necessário tomar exemplos não sublimes, a saber: não estéticos,

não artísticos. Esta espécie de apreensão, de avaliação do tempo que resta. É um sentimento que é muito, muito... É um sentimento profundo na existência. Em que medida? Isto se faz com qual gênero de quantidade? Com que gênero de quantidade se faz isto? Quando as pessoas têm a impressão de que elas não têm mais muito tempo. Como se arranjar, como dizemos? Arrumar seus negócios, arrumar os truques. É interessante isto. Há efetivamente estas avaliações. O que é muito importante, com efeito, no que diz Richard, é, me parece, que esta não é de forma alguma uma avaliação global. Não está ligado à idade. Não está ligado à idade, este sentimento, em efeito, que vem do fundo e que me faz dizer: “Oh, olha! Talvez isto toque ao fim.” E é o contrário de um pânico, é o contrário de uma angústia tudo isso. Como explicá-lo? Retorno a isto: a morte vem sempre de fora. Sim, de acordo. Não há morte que não seja acidental. A velhice, também isto vem de fora. Tudo isto, isto vem de fora. É uma usura das partes exteriores. Então, o que é muito interessante é que há de uma parte, leis gerais da espécie: sei que a espécie implica tal duração, aproximadamente, tal duração global; há então as determinações gerais da espécie. Mas o que isto quer dizer, uma espécie dura tanto tempo? Por exemplo, um gato vive tantos anos, um homem vive tantos anos, em média. Estas médias de vida, isto quer dizer o quê? Quer dizer que há durações globais, durações estatísticas que marcam o tempo sob o qual as partes extensivas pertencem a tal essência. Uma essência de gato, bem sim, quanto tempo é a vida de um gato? Dez anos, doze anos?

[Comptesse] Dezoito anos.

[Gilles Deleuze] Ah, os monstros! [risos] Não, normalmente... Bom, eles têm sorte, os gatos. Dezoito anos, um gato? Oh!

Catástrofe! [risos] É enorme isto! Penso que é um gato excepcional. Os homens, atualmente, vivem... Eu não sei, qual é a duração média? É o tempo durante o qual, mais uma vez, as partes extensivas sob as relações que me caracterizam me pertencem. Bom. Mas o que faz com que estas partes extensivas me pertençam e cessem de me pertencer, tudo isto está sob o domínio dos acidentes extrínsecos. Simplesmente que os acidentes extrínsecos tenham leis é evidente, isto tem leis. Então, neste sentido a morte é absolutamente necessária, é absolutamente inevitável, mas ela responde sempre às leis que regulam as relações entre as partes exteriores umas com as outras. É neste sentido que ela vem sempre de fora. Simplesmente, precisamente, como diz Spinoza todo o tempo: “eu sou uma parte da Natureza”, isto é, “eu estou aberto sobre todo esse mundo da exterioridade”. Neste sentido, a morte é inevitável. Mais ela vem do exterior e mais ela é necessária. Aí está.

SOBRE A INTERIORIDADE DE UM GRAU DE POTÊNCIA

[Questão: Comptesse] Há um problema que se poria, é que se a morte – se admitimos, e como não admitir isto, que a morte vem de fora –, vem de fora, vem de fora uma afecção, uma afecção mortal que vem de fora e que passa para o interior. E o problema que se põe ou se poria: se há uma ideia adequada da afecção, e se os afetos dos quais fala Spinoza podem – isto é, sobretudo a alegria e a tristeza –, podem trazer uma ideia adequada da afecção mortal como vindo de fora. Seria um problema que se poria em Spinoza porque não se pode esquecer, há certos textos de Spinoza nos quais ele diz que é como um doente, e como um doente que vai morrer, que vai naufragar se não encontra, justamente, uma via de salvação. Quando Spinoza fala assim, nos primeiros textos, esta não é somente uma morte que vem de fora, é o efeito de uma afecção

ou de alguma coisa que provoca uma doença, e para esta doença é preciso encontrar um remédio. E o remédio é uma forma de pensamento ou, justamente, uma forma de conhecimento, como ele diz. Mas não se pode dizer simplesmente, sem que por isso nos quedemos num axioma muito simples: a morte vem de fora, simplesmente. Por exemplo, há certas imagens que participam na afecção e que seriam incompreensíveis se abandonássemos a afecção mortal no axioma da exterioridade radical. Por exemplo, penso num texto de Henri Miller, no *Mundo do sexo*, ele conta, Miller, não um acontecimento que procura, por exemplo, esquecer, ou alguns procuram esquecer toda sua existência, ou certos acontecimentos, mas ele fala no *Mundo do sexo* de um acontecimento quase inesquecível e que o afeta ainda, mas do qual ele não compreende completamente nem o que produz nele esta afecção, nem o que faz com que tenha a afecção quando pensa nisso. É o acontecimento do qual ele diz que quando viu, pela primeira vez, o sexo de uma pequena menina, teve imediatamente a impressão muito estranha de que esta pequena menina se desdobrava, ela tinha oito anos, esta pequena menina se desdobrava imediatamente, e surgia a sobre impressão de um homem com máscara de ferro. É uma experiência muito estranha. Há toda uma série a partir daí, ele fala de uma máscara africana, e a mesma alucinação do homem com a máscara de ferro, e diz que deve haver uma relação entre a excitação e a agressividade do tipo viril, e justamente este acontecimento aí [...]. Então temos aqui um tipo de afecção ainda secundária que, para um escritor, na sua experiência mesmo da escrita, não chega justamente a dizer-se. Então há afecções mudas ou indizíveis. Quando se axiomatiza a morte, dizendo que é uma morte que vem de

fora, é o problema ao mesmo tempo da afecção indizível e dos efeitos da afecção, ou das séries justamente relativas aos acontecimentos a partir destes efeitos.

[Gilles Deleuze] Confesso que compreendo bem tudo o que dizes; isto pode mesmo me parecer muito interessante, mas confesso que, em minha maneira de ver, isto não tem nada de spinozista.

[Comtesse] Eu não disse que era spinozista!

[Gilles Deleuze] Ah, de acordo. Spinoza não falaria, a propósito da morte que vem de fora, ele não pensa que então ela passa necessariamente para o interior. Se vocês compreenderam, não há interioridade, neste nível, em Spinoza. Tudo é exterior, e isto continua a ser exterior. A única interioridade tal como a concebe Spinoza, é – e ele emprega a palavra –, é ao invés de essências singulares ele falará de essências íntimas. A essência singular é, com efeito, definida por uma intimidade. O que significa isto? Isto quer dizer que, como parte intensiva, ela tem uma interioridade. Sua interioridade consiste em quê? Bizarramente, a interioridade de um grau de potência, é a maneira pela qual ela compreende em si os outros graus de potência. E é isto uma das grandes diferenças entre as partes extensivas e as partes intensivas. Uma parte intensiva qualquer é uma *pars íntima*, isto é, uma parte íntima. O que é que quer dizer uma parte íntima? Uma vez mais, é muito preciso, isto quer dizer que um grau de potência, como tal, compreende em si os graus de potência inferiores – não se confunde com eles –, mas compreende em si os graus de potência inferiores e os graus de potência superiores. É por isso que todas as essências convêm umas com as outras, em virtude desta intimidade de todas as essências em cada essência. Ali, o que

you were saying there is little, I could take it back to the level of convenience of essences, and this intimacy of all essences in each one. There is then an interiority at this level, for Spinoza. But at the level of existence and of extensive parts, there is only exteriority. There is no interiority. Then the affects that depend on the extensive parts remain only as affects of exteriority. So that, I believe, Spinoza could not call it a formula that ends by employing Comptesse, to know: "an affect coming from outside necessarily goes to the interior". It cannot go to the interior because the affect internally can only be an affect of the essence as essence, as an intensive part, as a degree of power. While the affects that come from outside can only be the affects that depend on the interactions between the external parts one with the other. There is no communication between the two. I can go from the first genus to the second and to the third, but an affect of the first genus, an affect-passion does not go to the interior; this is, it must be an affect of the essence.

Then all of its development is very interesting with an example that makes me shudder, because, you understand, in Miller – Miller is a curious author in this aspect, as to what we occupy here – there are really pages that are uncontestedly spinozist. In Miller – but he is not a commentator of Spinoza, then he has all the right – some times he has the coherence of his own inspiration, he has elements of inspiration very, very spinozist, that refer to all of the pantheism of Henri Miller, and then he has the inspirations that come entirely from another place, one side that comes from Dostoevski, and the best, the most beautiful, that comes from himself, to know, that makes with that all the operations consist of some

com as outras, se convenham umas com as outras. Ora, até que ponto todos os elementos que você desenvolveu são evidentemente não spinozistas, isto não é difícil, se vocês se recordam do ideal de Spinoza.

O MUNDO DOS SIGNOS EQUÍVOCOS

O ideal de Spinoza, eu não havia nomeado, mas aproveito para recordá-lo aqui, é verdadeiramente que o mundo do inadequado e da paixão é o mundo dos signos equívocos, é o mundo dos signos obscuros e equívocos. Ora, você desenvolveu, em Miller, o exemplo próprio de um signo obscuro. Ora, Spinoza sem nenhuma nuance diria: você se arrasta no primeiro gênero de conhecimento, se arrasta na pior das existências enquanto permanecer nos signos equívocos, quer estes signos sejam os da sexualidade, sejam os da teologia, sejam o que sejam, pouco importa de onde vêm estes signos, sejam os signos do profeta ou os signos da amante, é o mesmo, é o mundo dos signos equívocos. Ora, ao contrário, toda a subida para o segundo gênero e para o terceiro gênero de conhecimento, é suprimir ao máximo... – sempre dirá “ao máximo”, em virtude da lei das proporções – seguramente estamos condenados, sempre haverá signos equívocos, estaremos sempre sob sua lei, é a mesma lei que a lei da morte. Porém o mais que vocês podem é substituir aos signos equívocos no domínio das expressões unívocas, e é tanto... Então o problema do sexo, o mundo do sexo...

Spinoza evidentemente não teria escrito um livro sobre o mundo do sexo. Por que ele não teria escrito um livro sobre o mundo do sexo? Porque para Spinoza, e não tenho necessidade de substituí-lo, é evidente que nos disse alguma coisa acerca disso, ele nos diria: “Isto existe, a sexualidade existe, é mesmo tudo o

que vocês querem, tudo o que vocês querem. Mas é o seu assunto. E vocês o fazem a parte principal de sua existência ou uma parte relativamente secundária?” Por que? Ele diria por sua conta, evidentemente é também uma questão de temperamento, de natureza, creio que Spinoza era fundamentalmente um casto, como todos os filósofos a princípio, mas particularmente ele. Por quê? Está muito estabelecido, se vocês querem, do ponto de vista do spinozismo: é que para ele a sexualidade é inseparável da obscuridade dos signos. Se houvesse uma sexualidade unívoca, ele seria completamente a favor. Ele não é contra a sexualidade. Se vocês pudessem extrair e viver na sexualidade expressões unívocas, ele lhes diria: “Vão! É preciso fazê-lo!” Mas aí está, ele se encontra... Tem ou não razão? Há amores unívocos? Pareceria antes – e parece que estamos indo de fato neste sentido –, que longe de descobrir recursos de univocidade na sexualidade, ao contrário, brincamos com a questão e fizemos proliferar a equivocidade do sexo, e isto tem sido um dos mais belos êxitos da psicanálise: desenvolver em todos os sentidos a extraordinária equivocidade do sexual. Então os critérios de Spinoza, se trataria de compreendê-los. Spinoza nos diz: “Vocês compreendem, não é que eu tenha me arrependido, mas é que isto não me interessa muito. Não é necessário privilegiar a sexualidade porque se vocês permanecem nos signos equívocos, vocês os encontram por toda a parte, e não necessitam fazê-los. Vocês também podem ser profeta, podem ser perversos, podem ser profeta. Não vale a pena procurar truques sobre a bissexualidade, por exemplo, ou sobre o mistério do sexo, ou sobre o mistério do nascimento, tomem o que vocês querem, se gostam dos signos equívocos.” Mas uma vez dito que o spinozismo, se é verdade o que lhes propus, é quase o único ponto de interpretação ao qual me ative desde o início destas sessões

sobre Spinoza, se verdadeiramente o spinozismo é um esforço prático que nos diz – para os que estão de acordo com tal projeto, com tal tentativa –, que nos diz algo como: “Vocês compreendem, o que faz sua tristeza, sua angústia, é precisamente que vocês vivem num mundo de signos equívocos, e o que eu lhes proponho, eu, Spinoza, é uma espécie de esforço concreto para substituir este mundo do obscuro, este mundo da noite, este mundo do signo equívoco, por um mundo de outra natureza, que vocês irão extrair do primeiro, que vocês não vão opor ao de fora, que vão extrair do primeiro, com muitas precauções, etc., e que é um mundo de expressões unívocas.” Aqui, Spinoza estaria sendo bastante moderno, tanto como nós, quanto à sexualidade, ele pensa que não há expressão unívoca do sexual. Então neste sentido, sexual, de acordo, isto vem de fora, isto é, “Vão, mas que não seja a maior parte de vocês mesmo!”, porque se é a maior parte de vocês mesmo, nesse momento, quando sobrevier a morte, ou bem mais, quando sobrevier a impotência, a impotência legítima da idade, quando vier tudo isso, vocês perdem a maior parte de vocês mesmo. A ideia de Spinoza, muito curiosa, é que finalmente, será a maior parte de mim mesmo, o que eu tenha feito durante a minha existência como sendo a maior parte de mim mesmo. Então, se tomo uma parte mortal, se faço de uma parte mortal a maior parte de mim mesmo, bem, no limite eu morro por inteiro ao morrer, e morro com desespero.

DA UTILIDADE DO TERCEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO

[Intervenção: uma jovem senhora] Eu penso que se tendemos ao conhecimento do segundo gênero, como a maior parte, por que não ousamos falar do conhecimento do terceiro gênero, não falamos dele, então nos mantemos neste conhecimento do segundo gênero, o que é aquele?

[Gilles Deleuze] Isto funciona. Seria necessário antes dizer: o que é que nos falta, se tendemos ao segundo gênero? O que falta, é que no conhecimento do segundo gênero compreende-se muito das relações, e aí, não se pode ir mais longe no domínio das relações. O que quer dizer isto? Isto quer dizer que compreendemos as relações respectivas entre três indivíduos. Por que é que digo entre três indivíduos e não entre dois ou quatro? É porque a relação entre três indivíduos é o exemplo privilegiado: a, b, c. Eu chamo “a” um primeiro indivíduo, chamo “b” um segundo indivíduo exterior ao primeiro e chamo “c” ao indivíduo composto por “a” e “b”. Veem porque tenho necessidade deste exemplo privilegiado de três indivíduos? Dois indivíduos que compõem suas relações formam necessariamente um terceiro indivíduo.

Exemplo: o quilo e a linfa, para retomar o exemplo de Spinoza, o quilo e a linfa são partes do sangue, isto quer dizer que há um indivíduo – o quilo – e um outro indivíduo – a linfa, cada um sob uma relação; na medida em que as suas relações se compõem, eles compõem o sangue – um terceiro indivíduo. Então o segundo gênero de conhecimento me diz muito sobre as relações que compõem e decompõem os indivíduos. O que é que não me diz? Não me informa sobre a natureza singular ou a essência de cada indivíduo considerado. A saber, não me diz qual é a essência de “a”, qual é a essência de “b”, e por razão mais forte, qual é a essência de “c”. Diz-me como “c” se aplica a “a” e a “b”. É exatamente isto. Diz-me como a natureza do sangue se aplica à natureza do quilo, à natureza da linfa, dado que o quilo e a linfa compõem a natureza do sangue.

[Intervenção: mesma senhora] Eu, se permaneço em minha intuição, algo essencial escapa, o que é a essência, e, por conseguinte, na morte não deveria se salvar a maior parte?

[Gilles Deleuze] Sim! Aí está, aqui, você põe uma questão muito, muito precisa, mas eu não a desenvolvi porque também se torna muito teórica. Digo a todos que se interessam por este ponto, é como se passa, com efeito, em Spinoza do segundo gênero ao terceiro gênero de conhecimento. Por que não se permanece no segundo gênero? Aqui, o texto, para os que irão até o Livro V – tendo em conta o caráter extremamente difícil deste Livro V – eu digo por quê... Que a velocidade das demonstrações é ao mesmo tempo algo de fantástico, é um texto de uma beleza... É o pensamento que atinge um nível de velocidade de voo, a toda velocidade... É muito curioso esse Livro V. Aí está. Se eu tento decompor: o segundo gênero procede por noções comuns. As noções comuns são as ideias de relações [...]

CURSO DE 24 DE MARÇO DE 1981

AS AFECÇÕES DA ESSÊNCIA

Esta é a última vez que falamos de Spinoza. Eu vou começar por uma questão que me puseram a última vez: como pode Spinoza dizer, ao menos em um texto, que toda afecção, qualquer afecção, é uma afecção da essência?

Com efeito, “afecção da essência”, vocês sentem que é uma expressão um pouco estranha. No meu conhecimento, é o único caso em que encontramos esta expressão. Qual caso? Um texto muito preciso, que é um texto de recapitulação no final do Livro III da *Ética*. Aí, Spinoza nos dá uma série de definições fora do livro. Ele define, ou volta a dar as definições que, até aqui, ou bem não estavam dadas, ou bem estavam dispersas. Ele dá as definições dos afetos.

Vocês recordam que os afetos, eram um gênero de afecção muito particular: é o que decorre. Se traduz frequentemente pela palavra sentimento. Mas temos a palavra francesa “*affec*” [afeto] que corresponde inteiramente à palavra latina *affectus*. E, propriamente falando, o que decorre das afecções, as afecções eram as percepções ou as representações.

Ora, na definição 1, no fim do Livro III, lemos isto: “O desejo é a essência mesma do homem, enquanto esta essência é concebida como determinada, por uma afecção qualquer de si mesma, a fazer alguma coisa”. Esta definição comporta uma explicação muito longa e, se continuamos, chegamos a uma

frase que também é um pouco problemática pois, por afecção da essência, “nós entendemos toda organização dessa essência, quer ela seja inata (ou adquirida)”. No texto em latim falta alguma coisa, é a razão desse parêntese. Na tradução holandesa do *Tratado Breve*, está a frase completa que esperamos. Por que se espera este complemento “(ou adquirida)”? Porque é uma distinção muito corrente no século XVII, entre dois tipos de ideias ou afecções: as ideias que são ditas inatas, ou as ideias que são ditas adquiridas ou adventícias. Em Descartes, encontramos a distinção entre as ideias inatas e as adventícias.

Inata-adquirida, é um par muito corrente no século XVII mas, ao contrário, o fato é que Spinoza não utilizou esta terminologia e é nessa recapitulação que aparece a retomada das palavras “inata” e “adquirida”. O que é esse texto no qual Spinoza emprega os termos que não empregou até agora e no qual, de outra parte, ele lança a fórmula “afecção da essência”?

Se pensamos em tudo que se disse até agora, há um problema porque perguntamos como Spinoza pode dizer que todas as afecções e todos os afetos são as afecções da essência. Isso quer dizer que mesmo uma paixão é uma afecção da essência.

Ao final de todas as nossas análises, tendemos a concluir que o que pertence verdadeiramente à essência, são as ideias adequadas e os afetos ativos, a saber, as ideias de segundo gênero e as ideias de terceiro gênero.

Isso é o que verdadeiramente pertence à essência. Ora, Spinoza parece dizer inteiramente o contrário: não somente todas as paixões são afecções da essência, mas mesmo entre as paixões, as tristezas, as piores paixões, todo afeto afeta a essência.

Eu quero tentar resolver este problema. Não é questão de discutir um texto de Spinoza, é necessário tomá-lo à letra. O

texto nos ensina que sem importar qual seja, toda afecção é afecção da essência. Então, as paixões pertencem à essência, não menos que as ações; as ideias inadequadas pertencem à essência, não menos que as ideias adequadas. E contudo é bem necessário que haja uma diferença. É necessário que as paixões e as ideias inadequadas não pertençam à essência da mesma maneira que as ações e as ideias adequadas lhe pertencem. Como resolver? Afecção da essência. O que me interessa, é a fórmula “*de*” [da], em latim, o genitivo. Em francês, o genitivo é indicado pela partícula “*de*”. Eu creio recordar-me que a gramática distingue dois sentidos do genitivo. Há toda uma variação. Quando empregamos a locução “*de*” para indicar um genitivo, isto vai sempre dizer que alguma coisa pertence à alguém. Se eu faço do genitivo uma locução de pertença, isso não impede que a pertença tenha sentidos muito diferentes. O genitivo pode indicar que alguma coisa vem de alguém e lhe pertence enquanto isto vem de alguém, ou bem pode indicar que alguma coisa pertence a alguém enquanto este alguém sofre alguma coisa.

Em outros termos, a locução “*de*” não escolhe o sentido em que vai a flecha, se é um genitivo de paixão ou um genitivo de ação.

Minha questão é: eu tenho uma ideia inadequada, eu tenho uma proposição confusa da qual sai um afeto-paixão, em que sentido ela pertence a minha essência? Parece-me que a resposta é esta: em minha condição natural, eu estou condenado às percepções inadequadas. Isso quer dizer que eu sou composto de uma infinidade de partes extensivas, exteriores umas às outras. Essas partes extensivas me pertencem sob certa relação. Mas essas partes extensivas estão perpetuamente submetidas à influência de outras partes que atuam sobre elas e que não me pertencem. Se eu considero certas partes que me pertencem e que fazem parte de meu corpo,

tomemos minha pele; os corpúsculos de pele que me pertencem sob tais relações: minha pele. Eles estão perpetuamente submetidos a ação de outras partes exteriores: o conjunto do que atua sobre minha pele, partículas de ar, partículas de sol. Eu tento explicar ao nível de um exemplo rudimentar. Os corpúsculos de sol, os corpúsculos de calor atuando sobre minha pele. Isso quer dizer que eles estão sob certa relação que é a relação do sol. Os corpúsculos de minha pele estão sob certa relação que é precisamente característica de meu corpo, mas essas partículas que não têm outra lei além da lei das determinações externas, atuam perpetuamente umas sobre as outras.

Eu diria que a percepção que tenho do calor é uma percepção confusa, e sai dos afetos que são eles mesmos as paixões: “eu tenho calor!”, se eu tento distribuir as categorias Spinozistas, diria: um corpo exterior atua sobre o meu, é o sol. Isto é, que as partes do sol atuam sobre as partes do meu corpo. Tudo isso, é puro determinismo externo, são como choques de partículas.

Eu chamo percepção quando eu percebo o calor que experimento, a ideia do afeto do sol sobre meu corpo. É uma percepção inadequada posto que é uma ideia de um efeito, eu não conheço a causa e daí decorre um afeto passivo: seja, se faz muito calor e eu estou triste, seja, eu me sinto bem, que felicidade, o sol!

Em que sentido é uma afecção da essência? É forçosamente uma afecção da essência. À primeira vista é uma afecção do corpo existente. Mas finalmente não é mais do que a essência. O corpo existente é ainda uma figura da essência. O corpo existente é a essência mesma, enquanto lhe pertence, sob certa relação, uma infinidade de partes extensivas. Sob certa relação! Isso quer dizer o quê, essa relação de movimento e de repouso?

Vocês recordam: tínhamos a essência que é um grau de potência. A esta essência corresponde certa relação de movimento e de repouso. Enquanto eu existo, esta relação de movimento e de repouso é efetuada por partes extensivas que, desde então, me pertencem sob esta relação. O que isto quer dizer?

AS DUAS DEFINIÇÕES DO CORPO: CINÉTICA E DINÂMICA

Na *Ética* há um curioso deslizamento das noções, como se Spinoza tivesse aqui um duplo vocabulário. E isto se compreende: seria somente em virtude da física desta época.

Ele passa em seguida de um vocabulário cinético a um vocabulário dinâmico. Ele considera como equivalentes os seguintes dois conceitos: relação de movimento e de repouso, e poder de ser afetado, ou aptidão a ser afetado.

Há que perguntar-se por que ele trata como equivalentes essa proposição cinética e esta proposição dinâmica. Por que uma relação de movimento e de repouso que me caracteriza, é ao mesmo tempo um poder de ser afetado que me pertence? Spinoza tem duas definições de corpo. A definição cinética será: todo corpo se define por uma relação de movimento e de repouso. A definição dinâmica é: todo corpo se define por certo poder de ser afetado.

Ele necessita ser sensível ao duplo registro cinético e dinâmico. Encontramos um texto no qual Spinoza diz que um grande número de partes extensivas me pertence. Desde então eu sou afetado de uma infinidade de maneiras. Ter, sob certa relação, uma infinidade de partes extensivas, é poder ser afetado de uma infinidade de maneiras. Então tudo se torna luminoso.

Se compreendermos a lei das partes extensivas, elas não cessam de ter causas, de ser causas, e de sofrer o efeito umas das outras. É o mundo da causalidade ou do determinismo

extrínseco, exterior. Há sempre uma partícula que bate numa outra partícula. Em outros termos, não podemos pensar um conjunto infinito de partes sem pensar que elas têm a cada instante um efeito de umas sobre as outras.

O que chamamos afecção? Chamamos afecção a ideia de efeito. Essas partes extensivas que me pertencem, vocês não podem concebê-las como se não houvesse o efeito de umas sobre as outras. Elas são inseparáveis do efeito que têm umas sobre as outras. E nunca há um conjunto infinito de partes extensivas que estariam isoladas. Há sim um conjunto de partes extensivas que é definido por isto: esse conjunto me pertence. É definido pela relação de movimento e de repouso sob a qual o conjunto me pertence. Mas esse conjunto não é separável de outros conjuntos, igualmente infinitos, que atuam sobre ele, que têm influência sobre ele e que, eles, não me pertencem. As partículas de minha pele não são evidentemente separáveis das partículas de ar que vêm golpeá-las. Uma afecção, não é outra coisa do que a ideia de efeito. A ideia é necessariamente confusa pois eu não tenho ideia da causa. É a recepção do efeito: eu digo que eu percebo. É por isto que Spinoza pode passar da definição cinética à definição dinâmica, a saber, que a relação sob a qual uma infinidade de partes extensivas me pertence, é igualmente um poder de ser afetado.

“HÁ SOMENTE O SER”

Mas então, o que são minhas percepções e minhas paixões, minhas alegrias e minhas tristezas e meus afetos?

Se eu continuo essa espécie de paralelismo entre o elemento cinético e o elemento dinâmico, eu diria que as partes extensivas me pertencem enquanto elas efetuam uma relação de movimento e de repouso que me caracteriza. Elas efetuam uma relação posto que elas definem os termos entre os quais

a relação joga. Se eu falo agora em termos dinâmicos, eu diria que as afecções e os afetos me pertencem enquanto eles complementam meu poder de ser afetado e a cada instante meu poder de ser afetado está completo. Comparemos esses momentos completamente diferentes. Instante A: você está sob a chuva, recolhido consigo mesmo, sem abrigo e reduzido a proteger seu lado direito com seu lado esquerdo inversamente. Vocês são sensíveis à beleza desta frase. É uma fórmula muito cinética. Eu estou forçado a fazer de uma metade de mim mesmo o abrigo do outro lado. É uma fórmula muito bela, é um verso de Dante, em um dos círculos do *Inferno* onde há uma pequena chuva e os corpos estão estendidos em uma espécie de lama. Dante tenta traduzir a espécie de solidão desses corpos que não têm outro recurso além de se virar na lama. Cada vez, eles tentam proteger um lado do seu corpo com o outro lado. Instante B: agora você se satisfaz. Até um instante, as partículas de chuva eram como pequenas flechas, era horrível, vocês estavam grotescos em seus trajes de banho. E chega o sol: instante B. Aqui, todo seu corpo se satisfaz. Eis que agora vocês querem que todo o seu corpo seja exposto, vocês o orientam até o sol. Spinoza diz que não há como enganar-se, que nos dois casos o poder de ser afetado está necessariamente realizado. Simplesmente vocês têm sempre as afecções e os afetos que merecem em função das circunstâncias, compreendida as circunstâncias exteriores; mas uma afecção, um afeto somente nos pertence na medida em que contribui a realizar atualmente nosso poder de ser afetado. É neste sentido que toda afecção e todo afeto é afeto da essência.

Finalmente, as afecções e os afetos só podem ser afecções e afetos da essência. Por quê? Eles só existem para vocês

enquanto realizam um poder de ser afetado que é o seu, e este poder de ser afetado é o poder de ser afetado da sua essência. Em nenhum momento haveria o que lamentar. Quando chove e você está de tal forma desgraçado, à letra, não lhe falta nada. É a grande ideia de Spinoza: jamais nos falta alguma coisa. Seu poder de ser afetado é, de todas as maneiras realizado. Em todo caso, nunca nada se expressou ou está fundado a se exprimir como uma falta. É a fórmula “há somente o ser”. Toda afecção, toda percepção e todo sentimento, toda paixão é afecção, percepção e paixão da essência.

**AS DIFERENTES AFECÇÕES DA ESSÊNCIA
A ESSÊNCIA PODE SER AFETADA DE FORA**

Não é por acaso que a filosofia emprega constantemente uma palavra que nós lhe reprovamos, mas seja como for, a filosofia necessita dessa palavra que é a espécie de locução “enquanto” [Em Português, também podemos utilizar a locução: “na qualidade de”]. Se fosse necessário definir a filosofia por uma palavra, diríamos que a filosofia é a arte do “enquanto”. Se vocês veem alguém ser levado por acaso a dizer “enquanto”, vocês podem dizer que é o pensamento que nasce. O primeiro homem que pensou em dizer “enquanto”: por quê? “Enquanto”, é a arte do conceito. É o conceito. Seria por acaso que Spinoza emprega constantemente o equivalente latino de “enquanto”? O “enquanto” remete às distinções no conceito que não são perceptíveis nas coisas mesmas. Quando operamos por distinções no conceito e pelo conceito, podemos dizer: a coisa enquanto, isto é, o aspecto conceitual da coisa.

Então, toda afecção é afecção da essência. Sim, mas enquanto [na qualidade de] o quê? Quando se trata de percepções inadequadas e de paixões, é necessário acrescentar que são

afecções da essência enquanto a essência tem uma infinidade de partes extensivas que lhe pertencem sob tal relação.

Aqui, o poder de ser afetado pertence à essência, simplesmente ela é necessariamente realizada pelos afetos que vêm de fora. Esses afetos vêm de fora, eles não vêm da essência, eles são portanto afetos da essência posto que eles realizam o poder de ser afetado da essência. Retenham bem que eles vêm de fora, e com efeito, o fora é a lei a qual estão submetidas as partes extensivas atuando umas sobre as outras.

A ESSÊNCIA PODE SER AFETADA ENQUANTO ELA SE EXPRIME EM UMA RELAÇÃO

Quando chegamos a elevar-se ao segundo e ao terceiro gênero de conhecimento, o que se passa? Aqui, eu tenho as percepções adequadas e os afetos ativos. Isto quer dizer o que? São as afecções da essência. Eu diria mesmo, à mais forte razão. Qual é a diferença com o caso precedente? Desta vez eles não vêm de fora, eles vêm de dentro. Por quê? Nós o vimos. Uma noção comum já é, à mais forte razão, uma ideia do terceiro gênero, uma ideia da essência, por quê isto vem de dentro?

Até há pouco, eu dizia que as ideias inadequadas e os afetos passivos, me pertencem, eles pertencem a minha essência. São, então, as afecções da essência enquanto esta essência possui atualmente uma infinidade de partes extensivas que lhe pertencem sob certa relação.

Procuremos agora para as noções comuns. Uma noção comum é uma percepção. É uma percepção de uma relação comum, de uma relação comum a mim e a outro corpo. Ela decorre dos afetos, afetos ativos. Essas afecções, percepções e afetos são também as afecções da essência. Elas pertencem à essência. É a mesma coisa, mas enquanto o quê? Não mais enquanto a

essência é concebida como possuindo uma infinidade de partes extensivas que lhe pertencem sob certa relação, mas sim enquanto a essência é concebida como se exprimindo em uma relação. Aqui, as partes extensivas e a ação das partes extensivas estão conjugadas pois eu me elevo à compreensão das relações que são causas, então eu me elevo a um outro aspecto da essência. Isto não é mais a essência enquanto ela possui atualmente uma infinidade de partes extensivas, é a essência enquanto ela se exprime em uma relação.

A ESSÊNCIA PODE SE AFETAR A SI MESMA

E com maior razão, se eu me elevo às ideias do terceiro gênero, essas ideias e os afetos ativos que dele decorrem, pertencem à essência e são afecções da essência, desta vez enquanto a essência é em si, é em si mesma, em si mesma e por si mesma, é em si e por si um grau de potência. Eu diria grosso modo que toda afecção e que todo afeto são as afecções da essência, somente há dois casos, o genitivo tem dois sentidos... As ideias do segundo gênero e do terceiro gênero são as afecções da essência, mas é necessário dizer segundo uma palavra que aparecerá bem mais tarde na filosofia, com os alemães por exemplo, que são as autoafecções. Finalmente, através das noções comuns e das ideias do terceiro gênero, é a essência que se afeta a si mesma. Spinoza emprega o termo de “afeto ativo” e não há grande diferença entre autoafecção e afeto ativo.

Todas as afecções são afecções da essência, mas atenção, afecção da essência não tem um só e mesmo sentido.

Resta-me tirar uma espécie de conclusão no que concerne à relação ética-ontologia. Por que é que tudo isto constitui uma ontologia? Eu tenho uma ideia-sentimento. **Nunca houve mais do que uma só ontologia: só Spinoza logrou uma ontologia.**

Se tomamos ontologia em um sentido extremamente rigoroso, eu vejo somente um caso em que uma filosofia se realizou como ontologia, e é Spinoza. Então por que esse corte não podia ser realizado mais de uma vez? Por que o foi por Spinoza?

O poder de ser afetado de uma essência pode ser realizado tanto pelas afecções externas quanto pelas afecções internas. Principalmente, não devemos pensar que o poder de ser afetado remete mais a uma inferioridade que somente teria a relação cinética. Os afetos podem ser absolutamente externos: é o caso das paixões. As paixões são os afetos que realizam o poder de ser afetado e que vêm de fora... O Livro V me parece fundar esta noção de autoafecção. Peguem um texto como este: o amor pelo qual eu amo a Deus (subentendido ser do terceiro gênero) é o amor pelo qual Deus ama a si mesmo e me ama. Isso quer dizer que ao nível do terceiro gênero, todas as essências são interiores umas às outras, todos os graus de potência são interiores uns aos outros e interiores à potência dita potência divina. Há uma interioridade das essências e isso não quer dizer que elas se confundam. Chegamos a um sistema de distinções intrínsecas; conseqüentemente uma essência me afeta – e esta é a definição do terceiro gênero, uma essência afeta minha essência –, mas como todas as essências são interiores umas às outras, uma essência que me afeta, é uma maneira sob a qual minha essência se afeta a si mesma.

O EXEMPLO DO SOL

Apesar de isto ser perigoso, eu volto ao meu exemplo do sol. O que isto quer dizer “panteísmo”? Como vivem as pessoas que se dizem panteístas? Há muitos ingleses que são panteístas. Eu penso em Lawrence. Ele tem um culto do sol. Luz e tuberculose, são os dois pontos comuns a Lawrence e Spinoza.

Lawrence nos diz que há, grosso modo, três maneiras de estar em relação com o sol.

CONFORME O PRIMEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO

Há as pessoas na praia, [amigos] mas essas não compreendem, não sabem o que é o sol, elas vivem mal. Se elas compreendessem alguma coisa do sol, apesar de tudo, elas se sairiam mais inteligentes e melhores. Mas assim que elas se vestem de novo, são tão nojentas quanto antes. O que eles fazem do sol, nesse nível? Elas permanecem no primeiro gênero... [...] O “eu” de “eu amo o calor” é um “eu” que expressa as relações de partes extensivas do tipo vasoconstrição e vasodilatação, que se expressam diretamente em um determinismo externo pondo em jogo as partes extensivas. Nesse sentido são as partículas de sol que atuam sobre minhas partículas e o efeito de umas sobre as outras é um prazer ou uma alegria. Este, é o sol do primeiro gênero de conhecimento que eu traduzo sob a fórmula ingênua: “oh, o sol, eu amo isto”. De fato, estes são os mecanismos extrínsecos de meu corpo que jogam, e as relações entre partes, partes do sol e partes do meu corpo.

CONFORME O SEGUNDO GÊNERO DE CONHECIMENTO

A partir de quando, com o sol, a partir de quando eu posso autenticamente começar a dizer “eu”? Com o segundo gênero de conhecimento, eu ultrapasso a zona do efeito das partes umas sobre as outras. Eu adquiro como que uma espécie de conhecimento do sol, uma compreensão prática do sol. O que quer dizer essa compreensão prática? Quer dizer que eu tomo a dianteira, eu sei o que quer dizer tal acontecimento minúsculo ligado ao sol, tal sombra furtiva em tal momento; eu sei o que isto anuncia. Eu não estou mais registrando os efeitos do sol sobre meu corpo. Eu me elevo a uma espécie de compreensão

prática das causas, ao mesmo tempo em que eu sei compor as relações de meu corpo com tal ou tal relação do sol.

Peguemos a percepção do pintor. Imaginemos um pintor do século XIX que vá à natureza. Ele tem seu cavalete, esta é certa relação. Há o sol que não permanece imóvel. O que é este conhecimento do segundo gênero? Ele vai mudar completamente a posição de seu cavalete, ele não vai ter com sua tela a mesma relação segundo o sol está alto ou o sol tende a pôr-se. Van Gogh pintava ajoelhado. Os pores-do-sol o forçam a pintar quase deitado para que o olho de Van Gogh tenha a linha do horizonte o mais baixa possível. Nesse momento, ter um cavalete não quer mais dizer nada. Há as cartas de Cézanne nas quais fala do Mistral [vento frio que sopra no sul da França e no Mediterrâneo]: como compor a relação tela-cavalete com a relação do vento, e como compor a relação do cavalete com o sol que se põe, e como terminar de tal maneira que eu pinto na terra, que eu pinto centrado na terra? Eu componho as relações, e de uma certa maneira eu me elevo a uma certa compreensão das causas, e neste momento eu posso começar a dizer que eu amo o sol. Eu não estou mais sob o efeito das partículas do sol sobre meu corpo, eu estou em um outro domínio, no domínio das composições de relação. E neste momento aqui, eu não estou longe de uma proposição que nos parecia louca no primeiro grau, eu não estou longe de poder dizer: “o sol, eu sou nele alguma coisa”. Eu tenho uma relação de afinidade com o sol. Este, é o segundo gênero de conhecimento. Compreendemos que, no segundo gênero, há uma espécie de comunhão com o sol. Para Van Gogh, é evidente. Ele começa a entrar em uma espécie de comunicação com o sol.

CONFORME O TERCEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO

O que seria o terceiro gênero? Aqui, Lawrence abunda. Em termos abstratos seria uma união mística. Todo tipo de religião desenvolveu místicas relacionadas com o sol. É um passo a mais. Van Gogh tem a impressão de que há um mais além que ele não pode resgatar. O que é esse “mais além” que ele não chegaria a resgatar enquanto pintor? São essas as metáforas do sol nos místicos? Mas não são mais metáforas se compreendemos como isto, eles podem dizer à letra que Deus é o sol. Eles podem dizer à letra que “eu sou Deus”. Por que? Antes de tudo, não se trata de haver uma identificação. É que ao nível do terceiro gênero de conhecimento se chega a esse modo de distinção intrínseca. É aqui que há alguma coisa irreduzivelmente mística no terceiro gênero de conhecimento de Spinoza: ao mesmo tempo as essências são distintas, somente elas se distinguem no interior uma das outras. Se bem que os raios pelos quais o sol me afeta, são os raios pelos quais eu me afeto a mim mesmo, e os raios pelos quais eu me afeto a mim mesmo são os raios do sol que me afetam. É a autoafecção solar. Em palavras, isto tem um ar grotesco, mas compreendam que ao nível dos modos de vida é bem diferente. Lawrence desenvolve esses textos sobre esta espécie de identidade que mantém a distinção interna entre sua essência singular nele, é a essência singular do sol, e a essência do mundo.

ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM
EM GARAMOND, CASLON OPEN FACE, CENTURY
SCHOOLBOOK, BOOKMAN OLD STYLE, SIGNS MT E
WALROD, PARA A EDUECE E O CMAF EM MARÇO DE
2019.

Enquanto permanecia em casa não incomodava a ninguém, passava a maior parte de seu tempo tranquilamente em seu quarto. Quando lhe acontecia de se encontrar fatigado por ser muito dedicado a suas meditações filosóficas, ele descia para se distrair, e falava aos da casa de tudo o que pudesse servir de matéria a um entretenimento ordinário, mesmo de frivolidades. Entretinha-se também algumas vezes a fumar um cachimbo; ou então, quando queria relaxar o espírito um pouco mais longamente, ele procurava aranhas e as fazia brigarem entre si, ou as moscas que ele jogava na teia de aranha, e olhava em seguida esta batalha com tanto prazer que às vezes caía na risada. Observava também ao microscópio as diferentes partes dos menores insetos, de onde tirava depois as consequências que lhe pareciam mais convenientes as suas descobertas.

Jean Colerus
A vida de Spinoza

978-85-7826-707-0



A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE sob a iniciativa do curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia desta Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.