

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

ÓRFILO RODRIGUES FRAGA JÚNIOR

**CORPO, FORÇA E POTÊNCIA:
NIETZSCHE E SPINOZA NO PENSAMENTO DE DELEUZE**

UBERLÂNDIA/MG

2013

ÓRFILO RODRIGUES FRAGA JÚNIOR

**CORPO, FORÇA E POTÊNCIA:
NIETZSCHE E SPINOZA NO PENSAMENTO DE DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido.

UBERLÂNDIA/MG

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

F811c Fraga Júnior, Órfilo Rodrigues, 1961-
Corpo, força e potência : Nietzsche e Spinoza no pensamento de
Deleuze / Órfilo Rodrigues Fraga Júnior. - 2013.

114 f.

Orientador: Humberto Aparecido de Oliveira Guido.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pro-
grama de Pós-graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Deleuze, Gilles, 1925-1995 - Crítica e interpre-
tação - Teses. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Influência -
Deleuze - Teses. 4. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677 - Influência -
Deleuze - Teses. 5. Corpo e alma (Filosofia) - Teses. I. Guido, Humberto,
1963- . II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

ÓRFILO RODRIGUES FRAGA JÚNIOR

**CORPO, FORÇA E POTÊNCIA:
NIETZSCHE E SPINOZA NO PENSAMENTO DE DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido.

Uberlândia, 26 de fevereiro de 2013

Banca Examinadora

Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido PPFIL/UFU - Orientador

Prof. Dr. João Batista Rezende – ICHF/UFF

Prof. Dr. Jairo Dias de Carvalho – PPFIL/UFU

Dedicado aos amigos que suportam meu silêncio,
relevam meus absurdos e participam dessas páginas

Walter Bruce da Fonseca II e
Jussara Regina de Almeida
- pelos rios, estradas e penhascos,
e pela arte de retornar de abismos.

Eithel Lobianco Jr. e
Carmen Guardenho Maywald
- por tudo que gerou esse trajeto,
e pela alegria de percorrê-lo juntos.

e à

Da. Doralice Afonso Fraga (*in memorian*)
- pelos desafios intelectuais e existenciais,
e pelo som de sua voz cantando "Maringá"
e "Coração materno".

AGRADECIMENTOS

À CAPES/UFU pelo apoio na realização desta pesquisa;

À Coordenação do Mestrado do Instituto de Filosofia da UFU, na pessoa da Profa. Dra. Geórgia Amitrano, cujos esforços ultrapassam a função;

Ao Prof. Dr. Humberto Guido, pela nobreza e serenidade na orientação desta pesquisa, e por suas aulas no curso de mestrado;

Ao Prof. Dr. João Batista Rezende membro integrante da banca e, também, o amigo que me apresentou Deleuze, Guattari, Foucault, Artaud, Spinoza, Virilio, Clastres, nos idos de 1982, pelo mundo que me apontou do outro lado do abismo e pelos primeiros passos da travessia;

Ao Prof. Dr. Jairo Dias de Carvalho, membro integrante da banca, pelo esforço em superar o limite de tempo para leitura desta dissertação e por suas aulas exemplares;

À Sra. Neusa Guardenho Maywald e ao Sr. Alfredo Guardenho, extensivos a todo o clã, por me receberem em sua casa, como um dos seus, durante o período desta pesquisa;

Ao amigo Alexandre Maywald, pelas leituras e correções gramaticais;

À equipe da Clínica Trilhas AT, nas pessoas de Denise DeCarlos e Ana Paula Freitas, pela oportunidade de realizar o projeto *Trilhas Filosóficas* - cursos e estudos, que muito contribuíram para o avanço desta pesquisa;

À Thaís Frauendorf, Dami Silva e Diogo Rezende, através dos quais agradeço a todos os companheiros de estudo que me acompanharam nos cursos e grupos do *Trilhas Filosóficas*;

Aos amigos Luis Cláudio Martins “Joe”, Gustavo A. Fraga, Milo Sabino, Marco Boaventura, Leonardo C. Teixeira, Rogério Nascimento, Benilson Teixeira Jr., Silvânia Martins, Elisabete Zuza, Antonio César Frassetto, Deusa Helena, Alexandra Alvim, Jeziel Paiva, Beto Gatti, Mariany Vilela, Mário Ivo Figueiredo, Fernando Orlandelli, Dirceu Ferreira, Caesar Sobreira e Hélder Pinheiro pela cumplicidade e companheirismo de tribo, ao longo dos anos;

À todos os meninos e meninas que participaram e que participam do grupo “Os Tribais” e do “Projeto Tribais” pela alegria com que mostramos *o que pode o corpo*;

À Juliana Fraga, Alice Fraga, Ricardo Afonso, Rafael Bezerra, Cristiano Afonso, Jussara Fonseca, Lorenzo Lobianco, Júlia Fonseca, Germano Lobianco e Edla Guardenho por renovarem meu espírito;

Às minhas irmãs Tânia, Auxiliadora, Joanita, Semíramis e Malena pelas diversificadas referências de vida;

Aos amigos Walter Bruce II, Jussara R. de Almeida, Eithel L. Jr. e Carmen Maywald, sem os quais não seria possível este trajeto.

À todos os presentes na defesa dessa dissertação.

*Certas canções que ouço
Cabem tão dentro de mim
Que perguntar carece:
"Como não fui eu que fiz?"*

(Tunai/Milton Nascimento)

RESUMO

Essa dissertação procura demonstrar a importância das filosofias de Nietzsche e de Spinoza para o pensamento de Gilles Deleuze, em torno dos conceitos de corpo, força e potência. A pesquisa parte dos textos de Deleuze sobre os dois autores que lhe inspiram, buscando compreendê-los implicados num plano de imanência das relações entre os conceitos e a maneira de viver como afirmação ética e política. Orienta-se, primeiramente, pela baliza do rizoma, proposto por Deleuze como um modo de percorrer os caminhos traçados pelos filósofos e, ao mesmo tempo, criar caminhos próprios. O segundo capítulo estuda o corpo em Nietzsche, como um complexo de relações de forças. Procura-se demonstrar a gênese da força na sua determinação como quantidade relativa – forte ou fraca, e como qualidade absoluta – ativa ou passiva; e, por outro lado, a gênese da força a partir dos dois pólos da vontade de potência – a afirmação e a negação, extraíndo-se as consequências para a vida e o pensamento. No terceiro capítulo, abordam-se as definições de corpo em Spinoza. O corpo, em Spinoza se define por sua complexa relação de movimento e repouso, velocidade e lentidão, e pelo seu poder de afetar e ser afetado. Procura-se, então, compreender os meios pelos quais se pode ampliar a força de existir ou potência de agir na afirmação de um modo ético de viver. O quarto capítulo traça um paralelo entre a guerra e o pensamento na constituição de corpos sociais e agenciamentos coletivos, para compreender no quinto capítulo o corpo como uma máquina-de-guerra-do-pensamento, a partir da relação entre o modo de existência nômade e a máquina de guerra demonstrada no Tratado de Nomadologia. Espera-se, assim, ter-se demonstrado a importância do pensamento ético e político que afirma a existência no mundo pela força ativa daquilo que pode o corpo.

Palavras-chave: Corpo. Força, Potência. Deleuze. Nietzsche. Spinoza.

ABSTRACT

This dissertation aims at showing the importance of the Nietzsche's and Spinoza's philosophy in Deleuze thought, about body, force, and potency concepts. The search starts from Deleuze texts around two authors of his inspiration, reaching understand in the plan of immanence of the relationship between concepts and the way life as ethics and political affirmation. The first goal is the concept of rhizome; propose by Deleuze in what manner to walk the ways traced by philosophers and at the same time to create self ways. The second chapter examines the body in Nietzsche as force's relations. Find to show the genesis of the force in its determination as relative quantity – strong or weak, and as absolute quality – active or reactive; and for other side the genesis of the force from two poles of the will to power – affirmation or negation, examining the consequences for life and thought. In the third chapter explained the definitions of body in Spinoza. The body, in Spinoza, defines itself complex relation of movement and repose, velocity and slowness and by it's to affect and be affected's power. Find to show understanding the mediums for to amplify the power of to exist or the potency of to act, in what manner ethics of to live. The fourth chapter makes one parallel between the war and the thought in the constitution of socials' body and collectives' agenciamientos, for understand in the fifth chapter the body as war's machine of the thought, from the relationship between nomad way life and war's machine showed in Tractate of Nomadologia. Wait like this to show the importance of the ethics and political thought than affirm the existence in the world through active force from that body's power.

Keywords: Body. Force. Power. Deleuze. Nietzsche. Spinoza.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1 OS FILÓSOFOS E NÓS.....	20
2 O CORPO EM NIETSCHE, SEGUNDO DELEUZE.....	29
2.1 O Nietzsche de Deleuze.....	30
2.2 Corpo é relações de forças.....	31
2.3 Quantidade e Qualidade.....	32
2.4 Corpo e Consciência.....	35
2.5 Vontade de Potência.....	36
2.6 Interpretar e Avaliar.....	41
3 O CORPO EM SPINOZA, SEGUNDO DELEUZE.....	55
3.1 Corpo e Pensamento: os modos da Substância.....	55
3.2 O que é e o que pode o corpo?	59
3.3 As coisas singulares: corpos e modos de pensar.....	63
3.4 Afecções e afetos.....	64
3.5 Alegria e Tristeza.....	71
3.6 Conhecimento do corpo e da alma: Três gêneros.....	73
3.7 Conhecimento e <i>Conatus</i>	76
4 MÁQUINA DE GUERRA E PENSAMENTO.....	79
4.1 História, Tradições e Correntes.....	82
5 CORPO, FORÇA E POTÊNCIA: A MÁQUINA DE GUERRA DO PENSAMENTO.....	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	107
REFERÊNCIAS.....	111

INTRODUÇÃO

As presenças de Nietzsche e Spinoza no pensamento de Deleuze são conhecidas e reconhecidas, comentadas inclusive por ele, em diversos textos, entrevistas e aulas; tanto pelos livros dedicados a cada um, quanto pelos conceitos que inventa. Talvez, se possa dizer, também, de *uma* presença Nietzsche-Spinoza, considerando as constantes relações que faz entre os dois pensadores.

Tais presenças ultrapassam o que se poderia chamar de *influências*, pois Deleuze os recria de tal forma que inaugura uma leitura contemporânea dos dois autores, pelas suas lentes, instalando uma presença Deleuze no pensamento de Nietzsche e Spinoza. E assim é com os vários autores aos quais se dedicou e com a própria História da Filosofia: Bergson, Hume, Leibniz, Kant, Estóicos, Foucault saem da História para entrar na vida, no tempo presente; são atualizados na relação com a vida, extemporânea e intempestivamente.

E, se existe uma ação de Deleuze sobre os autores com os quais compõe, também existe uma ação dos autores sobre ele. Composição de afetos e pensamentos; construção de um plano de imanência e criação de conceitos. Extrai potências para sua máquina de guerra, potencializando seus aliados. As características do seu modo de fazer filosofia merecem destaque, pois transformam a prática filosófica e as possibilidades teóricas.

Há que se destacar a originalidade desembaraçada com que flui entre o filosofar e a história da filosofia; melhor diria, filosofando com a história da filosofia, fazendo ranger as engrenagens acomodadas que a fixavam no estudo de uma sucessão de ideias. O estudo da filosofia é completamente renovado quando ele a faz passar da busca pela verdade para a criação da verdade; dos conceitos fixos para a invenção de conceitos; das formas eternas para singularidades em devir; da identidade para a diferença; da Ideia para o corpo. A história da filosofia, em suas mãos, foge dos trilhos, e os conceitos descarrilados formam novas composições ou tornam-se locomotivas para novas composições.

Quando se debruçava sobre um autor, não era para aderir a esta ou aquela tradição fixada pela história, tampouco para resgatar a importância dos conceitos mal interpretados. Às vezes, fazia com que o texto do autor se voltasse contra as pretensões do próprio autor, juntamente com as de seus seguidores, compiladores e comentadores. Exemplo disso pode ser visto nos primeiros estudos sobre cinema, quando usa o texto de Bergson, “Materia e Memória”, para contrariar declarações posteriores de Bergson sobre o cinema.

Foi assim com os vários autores que percorreu até se tornar, ele mesmo, uma locomotiva conceitual, como um Van Gogh do pensamento, em seus estudos *solos* e em seus

duetos, que se tornavam *quartetos*, *sextetos*, orquestras e multidões.

Destaca-se, ainda, a transversalidade de seus trajetos pela ciência e pela arte. Chega a ser constrangedor o volume de conhecimento, que faz passar por seus textos, sobre as várias artes – literatura, pintura, cinema, música, dança, arquitetura - de variados tempos e lugares, comentando sobre os bizantinos, egípcios, mouros, chineses, japoneses, góticos, modernos, realistas, neo-realistas, marginais. E, também, sobre as várias ciências – física clássica, quântica, antiga, moderna, medieval; matemática; geometria descritiva, projetiva, analítica; química molecular; biologia molecular; medicina, psicologia, psicanálise, antropologia, xamanismo - de variados tempos e lugares.

Contudo, isso pode ser dito de muitos outros filósofos; e também não se trata de características, estilos de épocas ou análise de comportamentos; trata-se de extrair filosofia da não-filosofia, de compor com o Fora do pensamento, e com o pensamento do Fora, linhas que façam fugir o pensamento. Seguir a linha do cálculo diferencial em sua fuga das “eternas” constantes matemáticas; seguir as linhas abstratas dos traços e das cores liberando-se das figuras da representação; seguir as imagens do tempo puro rompendo a facticidade do vivido; seguir as forças escapando das formas; seguir o corpo anterior à consciência; seguir o pensamento fora do juízo.

Suas questões não são a respeito do “que” pensa a arte, a ciência, o cinema; e sim “como” a arte, a ciência, o cinema pensam. Pensar com eles, não sobre eles.

A questão do corpo ocupa um lugar importante na filosofia de Deleuze, e está articulada, implicada e complicada em/com vários conceitos que desenvolve, tais como, *agenciamento maquínico*, *desejo*, *imanência*, *máquina de guerra*, *Corpo sem Órgãos*, entre outros. Vários autores da filosofia, da ciência e da arte são co-autores de suas elaborações sobre o corpo: Bergson, Artaud, Francis Bacon, Estóicos, Física Quântica, Biologia Molecular...; a lista é grande.

Sendo assim, por que esse trabalho elegeu Spinoza e Nietzsche para estudar o pensamento de Deleuze? Serão suficientes para a compreensão da abordagem deleuziana? Será possível estudar o corpo em Deleuze sem passar, por exemplo, por Bergson e Artaud? Os conceitos que se pretende estudar são suficientes para compreender as presenças de Nietzsche e Spinoza no pensamento de Deleuze? São suficientes para se pensar possibilidades éticas e políticas em Deleuze? Como se justifica a escolha e a delimitação do tema?

À primeira vista, pode parecer exagerado e amplo propor-se o estudo de três autores, ainda que delimitados os conceitos. Várias sugestões indicaram a concentração em um só autor. Contudo, discutir a presença de Nietzsche e Spinoza no pensamento de Deleuze é, na

verdade, delimitar o tema, uma vez que o conceito de corpo em Deleuze sem tal especificação exigiria um percurso por toda a história da filosofia, dos estoicos à Física Quântica. Portanto, o objetivo delimitado deste estudo é buscar no pensamento de Deleuze a complicaçāo dos conceitos de corpo, força e potência, considerando “apenas” Nietzsche e Spinoza.

Seria um desafio hercúleo, insensato e arrogante propor um estudo de três filosofias, num tempo determinado, ainda que não fossem de tal envergadura e dimensão, ainda que fosse o dobro do tempo determinado. Isso ficou claro na primeira reunião de orientação, quando da discussão sobre o roteiro de leitura para os textos de Nietzsche e Spinoza, na recomendação do Prof. Humberto Guido: “É preciso cuidado para não se perder. O estudo é sobre Deleuze e não sobre os três autores”.

Mas, cumpre ressaltar que não é um tema inédito. Além do grande número de publicações e eventos voltados a este tema e a esta conjunção, outras pesquisas podem ser encontradas em teses e dissertações, das quais duas realizadas sob a orientação do Prof. Dr. Luis Orlandi, no Departamento de Filosofia da Unicamp: uma dissertação de mestrado de Paola S. Zeppini, que tem por título: “*Deleuze e o Corpo: articulações conceituais entre Deleuze, Nietzsche e Espinosa em função da problemática do corpo*”; e uma tese de doutorado de Cíntia Vieira da Silva, que tem por título: “*Corpo e Pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*”. No título já está revelada a proximidade. Mesmo a tese de Cíntia V. da Silva, que privilegiava a aliança Deleuze-Spinoza, não “conseguiu” evitar uma longa abordagem em Nietzsche. A delimitação deste tema, portanto, não é uma descoberta, tampouco uma aventura absurda.

Encontrar uma considerável quantidade de publicações a respeito de um tema e de um autor é uma “faca de dois gumes”: pode significar uma atualidade do tema, uma preocupação da contemporaneidade, um “ar do tempo”, mas também pode significar uma captura, um aparelhamento ou algo como “a bola da vez”, modismo e midiatização.

Seja como for, está no ar uma luta contra o próprio tempo vigente, não para a destruição e o fim dos tempos, mas para a criação de um porvir.

Ao ler Deleuze, nota-se o “brilho de seus olhos” quando escreve sobre os dois; percebe-se que um sempre aparece quando o outro está presente. Esse brilho da amizade que tem por eles reflete e se *materializa* na filosofia deleuziana, em todos os seus aspectos, como uma vida filosófica. Deleuze recolhe as flechas lançadas por Spinoza e Nietzsche e as atira para serem novamente recolhidas e lançadas ao futuro, ao presente e ao passado.

Os textos de Nietzsche, Spinoza e Deleuze são efetivamente políticos, sem ser, especificamente, filosofia política. Em todos eles e em cada um deles, trava-se uma batalha

em torno do corpo, do pensamento, e das relações humanas e mundanas. Os modos de viver e pensar são programas políticos sem partido, melhor diria: diagramas políticos da existência neste mundo, por mais que anunciem um mundo melhor, um mundo verdadeiro, ideal ou um além-mundo. E é da força de existir, da potência de agir e de pensar neste mundo que tratam suas filosofias. Criar-se a si mesmo, produzir o próprio inconsciente livre das matrizes artificiais mascaradas de leis naturais, divinas ou metafísicas. Romper o sistema de julgamento que rebaixa a existência e produz os rebanhos.

Essa dissertação está dividida de um modo simples e direto (para não dizer óbvio), em cinco capítulos, em que se procura demonstrar Nietzsche e Spinoza no pensamento de Deleuze, ou seja, demonstrar, em torno da questão do corpo, Nietzsche e Spinoza segundo Deleuze e, em seguida, as consequências éticas e políticas propostas para uma vida filosófica “mundana”.

O primeiro capítulo é, usando um termo do jornalismo, um editorial. “Os Filósofos e Nós” procura destacar a importância que tem no pensamento de Deleuze a relação entre o pensamento e o modo de vida; entre o viver e o filosofar. Partindo de uma cumplicidade com o pensamento de Michel Foucault, localizam-se algumas questões e alguns problemas que são colocados pelos dois autores, embora resultando em diferenças metodológicas e conceituais.

A presença de Nietzsche no pensamento de Foucault é tão marcante quanto no pensamento de Deleuze, talvez até inspirado pelo “Nietzsche de Deleuze”. O corpo e o poder como relações de forças; o poder analisado fora das estruturas sedimentadas; a possibilidade de viver e de pensar diferente do que se vive e se pensa, buscando distanciar-se do que se é, criar-se de outro modo: são algumas questões de inspiração nietzschiana que atravessa os dois autores.

Partindo dessa cumplicidade e entrando no meio dos filósofos, busca-se um modo de percorrer suas trilhas, buscando compreender o modo rizomático pelo qual Deleuze o faz. Mais que um método (caminho), o rizoma é um modo de percorrer e criar caminhos; um modo de “viajar sem sair do lugar”. Ao invés de aprofundar raízes, espalhar-se no solo ao modo dos tubérculos, da erva daninha, ultrapassando as cercas ou subindo por elas. Rizomar é nomadizar ao modo do “filósofo andarilho” de Nietzsche e do “descaminho” de Foucault. Ao invés de “conhece-te a ti mesmo”, vislumbra-se o “modifica-te a ti mesmo”, “cria-te a ti mesmo”.

O filósofo é o criador de valores e de conceitos no plano de imanência de sua existência, e é aí que ele pode encontrar outros filósofos, recolher uma flecha e lançá-la mais

longe. E na maneira de viver, Deleuze opera uma ligação entre Nietzsche e Spinoza, que é a sua própria ligação com eles: uma vida filosófica.

No segundo capítulo, entramos em Nietzsche pelo mapa de Deleuze. “O corpo em Nietzsche, segundo Deleuze” faz a relação entre os conceitos de corpo, força e potência, tendo por base o texto “Nietzsche e a Filosofia” – uma leitura de Deleuze que alterou o olhar.

Busca-se compreender o corpo como relações de forças desiguais em quantidade e qualidade: forças superiores e forças inferiores; forças dominantes e forças dominadas; forças ativas e forças reativas. Esses conceitos estão presentes em toda a obra de Nietzsche, mesmo antes de ele os ter formulado. Talvez já possa pressentir os na composição trágica de Dionísio-Apolo, na vontade-artista do espírito da música, na criação trágica que afirma a vida até mesmo no sofrimento.

Nietzsche parte da afirmação da vida como característica da força ativa, a força criadora que impõe formas ao mundo, e aciona a força reativa compondo com ela para o crescimento e a conservação da vida criada. Da força ativa superior surgem os valores nobres e altos que eleva a vida e a existência, enquanto que os valores da força reativa são baixos e vis, rebaixam e enfraquecem a vida.

As forças se determinam como quantidades relativas – fortes e fracas, e como qualidades absolutas – ativas e reativas, a partir do encontro que se dá ao acaso, num lance de dados que as compõe numa relação pela qual se determinam como forças. A força não existe fora da relação com outra força; é no encontro que se dá sua gênese quantitativa e qualitativa. A quantidade de uma força é relativa à da outra, e pela quantidade se dá a qualidade própria ou absoluta de cada uma. O corpo, portanto, é uma unidade de composição ou de dominação de forças.

Nietzsche considera que a este conceito de força vitoriosa é preciso atribuir um complemento, um “querer interno” que faça com que a força seja ativa ou reativa. É o que ele vai chamar de “vontade de potência” ou “vontade de poder”. O elemento genealógico interno da força que a dispõe para comandar ou para obedecer que, na força é “quem quer”, ou seja, a vontade que exerce seu poder ou sua potência. O poder da força ativa é comandar; o poder da força reativa é obedecer, e nem por isso deixa de ser força. Cada força exerce o poder que lhe cabe na relação.

A vontade de potência tem, portanto, dois pólos: a afirmação e a negação. A vontade de potência afirmativa é o querer interno da força ativa, que diz Sim à vida e ao mundo, combate e enfrenta as circunstâncias, cria as condições; a vontade de potência negativa é o

querer interno da força reativa, que é incapaz de se acionar por si mesma, se adapta às circunstâncias e se submete às condições.

O grande combate de Nietzsche à ciência de sua época se deve à perspectiva reativa que rebaixa a vida às funções secundárias da organização, da adaptação e da reprodução. Para que essas funções fossem possíveis, primeiro foi preciso uma força ativa de criação, de transformação, de mutação. A perspectiva reativa toma os resultados como princípios e os meios como finalidade. A perspectiva ativa vê a transformação constante movida pela atividade que não se detém em formas e funções.

Assim, os valores e o sentido da existência são criações constantes. Para determinar o valor de um valor e o sentido de uma significação é preciso interpretar e avaliar segundo as forças que os produzem. É preciso saber que tipo de força e de vontade de potência é gerador de tal ou qual verdade, é preciso perguntar: “o *que* quer *quem* quer tal verdade?”. Tal verdade amplia a dimensão da vida ou restringe? Cria caminhos ou bloqueia as passagens? Transforma ou impede o movimento?

O que Nietzsche percebe é que os valores reativos, baixos e vis se tornaram dominantes, e pergunta: Como os fracos dominaram os fortes? Como a força reativa se tornou dominante? Essas são as balizas de sua “Genealogia da Moral”.

Pode-se pensar que os fracos dominaram porque se tornaram fortes. No entanto, Deleuze destaca que não é o menos forte que é o fraco ou o escravo; é aquele que está separado daquilo que pode. Assim, ainda que esteja dominando, a força fraca e reativa continuará sendo fraca e reativa por estar separada do que ela pode. O escravo, mesmo dominando, continua escravo. Para que a força reativa se tornasse dominante, foi preciso que ela conseguisse separar o forte daquilo que ele pode. A força ativa faz um devir reativo. O senhor torna-se escravo.

Isso foi possível através do ressentimento, da má-consciência e do ideal ascético, dos quais Nietzsche investiga as origens fazendo a genealogia da moral. O ressentimento e a má-consciência são as duas faces da “culpa”. O homem do ressentimento diz: “a culpa é tua”; o homem da má-consciência: “a culpa é minha”. O ressentimento quer a destruição do outro e a vingança; a má-consciência quer se penitenciar.

A rebelião escrava faz do ressentimento uma força de criação que inverte os valores, alimentando a raiva e o espírito de vingança e destruição contra os fortes. O forte é “mau” e o fraco é “bom”. O forte vai queimar no fogo do inferno e o fraco vai ser redimido, reembolsado com a salvação “eterna”. O “mau” vai sofrer e o “bom” se divertir com seu sofrimento, nem que seja na destruição de tudo.

Proveniente do judaísmo, o cristianismo inventa o novo sacerdote que prega o Deus morto de São Paulo e o *Apocalipse* de João, com a promessa e a espera da destruição de tudo e a remissão do passado; não mais a prosperidade de um futuro na terra. O cristianismo é, para Nietzsche, o próprio “*Anticristo*”.

A má-consciência faz sua emergência na história quando uma horda vinda de fora surge como uma máquina guerreira com sua força de organizar para dominar pela paz e impor à vida a sociedade da lei. Estranhos demais até para se odiar. É o surgimento do mais primitivo Estado.

Coagidos a viver na nova sociedade da paz sociedade, os antigos instintos guerreiros, caçadores, ambulantes não têm utilidade, pois não funcionam mais. Impedidos de se expressar no exterior, os instintos voltam-se para dentro gerando a *interiorização do homem*, dotando-o, assim, de uma “alma”. Os instintos voltam-se contra aqueles que os possuem; surge um novo tipo de homem: o *homem-contra-si-mesmo*. Mas este não é, ainda, o momento em que a força fraca consegue dominar, pois não criou a má-consciência no dominador, mas nos dominados. Será preciso que o forte, o dominador também seja contaminado.

Nietzsche faz, então, a genealogia da dívida, traçando a proveniência da culpa. A relação de forças “credor-devedor” é demonstrada nos diversos agenciamentos do processo que levou da responsabilidade-dívida à responsabilidade-culpa. Nos agenciamentos primitivos de codificação, a dívida era paga de acordo com uma correlação dos itens trocados estabelecida na troca anterior, e a relação era mantida em função das necessidades dos envolvidos. Nos agenciamentos de castigo, o dano causado por uma dívida não paga era reparado pelo “fazer sofrer o outro”; mas que a dor do devedor, o prazer do credor em causar a dor e ver o sofrimento era suficiente para encerrar a dívida.

Mas eis que, nos agenciamentos de sobrecodificação, o poder emana de uma ordem divina e pelo gênio (ou pelo engenho) dos sacerdotes, a dívida se torna infinita, impossível de ser paga, e o credor é quem irá pagá-la. É o Deus que morre com sofrimento para pagar a dívida dos homens; a dívida-culpa se torna a marca original da humanidade. Quando o forte assume a culpa e volta-se contra si mesmo, ele é separado daquilo que pode, faz um devirreativo e torna-se força fraca.

O ideal ascético enreda o ressentimento e a má-consciência na ficção de mundos ideais separados do mundo da existência, acessíveis com o abandono do corpo e a purificação da alma, segundo o sistema de julgamento feito de leis eternas e transcendentais. O sacerdote cria a imagem do pensamento que será adotada pela tradição racionalista presente na filosofia, na história, na ciência.

O terceiro capítulo - “O corpo em Spinoza, segundo Deleuze” – procura compreender dois eixos de definições de corpo traçados por Spinoza e percorridos por Deleuze, associando-os às noções de alma (espírito), ideia, pensamento e conhecimento.

Primeiramente, procura-se compreender o *plano comum de imanência* criado por Spinoza, do qual participam todos os corpos e todas as almas. Para Deleuze, ao estudar um filósofo deve-se compreender o plano de consistência de seus conceitos, o solo que esses conceitos habitam, ou seja, a composição de suas relações. O primeiro princípio é importante, mas também o segundo, o terceiro...

O primeiro princípio de Spinoza é o de uma única substância para todos os atributos. Essa substância única, que ele vai chamar de Deus ou Natureza, possui infinitos atributos, dos quais os homens participam ou compreendem dois: a *extensão* (os corpos, o mundo, as coisas); e o *pensamento* (alma ou espírito). Por outro lado, tudo o que existe é uma modificação, um modo da substância única; a Natureza de todos os corpos e de todos os pensamentos é a mesma. Deus não está separado daquilo que criou; a própria criação é Deus causando a si mesmo, se exprimindo, se explicando pelos seus atributos. Deus é coisa extensa (corpos) e é coisa pensante (pensamento), além dos infinitos atributos que os homens desconhecem.

O corpo e a alma são uma única e mesma coisa, expressas em atributos diferentes. De tudo que acontece ao corpo se dá, simultaneamente, uma ideia na alma. O objeto da ideia que constitui a alma é o corpo; a ordem e a conexão do corpo são a mesma ordem e conexão da alma. Múltiplos corpos; múltiplas ideias. Portanto, a alma não determina o corpo a agir, nem o corpo interfere na alma; são expressões da mesma coisa, ou seja, uma modificação de Deus compreendida em atributos diferentes.

Instalando-se no plano de imanência de Spinoza, Deleuze demonstra que, numa primeira definição, o corpo, assim como a alma, é uma composição muito complexa de relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão. A individualidade de um corpo é um conjunto de relações que se mantém com as mudanças; como em Nietzsche é uma unidade de composição, não uma unidade formal. O corpo é uma multiplicidade de indivíduos e o indivíduo uma multiplicidade de corpos que participam das mesmas relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão.

Um corpo é levado ao movimento ou ao repouso por outro corpo, e pelas suas relações características se movem com mais velocidade ou lentidão. Contudo, sendo formado por múltiplos corpos são também múltiplas as relações de movimento e repouso que compõem suas partes.

Numa segunda definição, o corpo é compreendido pelo seu poder de afetar e ser afetado, sua potência de agir e de receber a ação de outros corpos. O corpo é definido, assim, por aquilo que ele pode, pelos afetos de que é capaz. Um corpo, homem ou animal, não se define pelo gênero, espécie ou anatomia e sim pelos afetos de que é capaz, com os quais compõe seu mundo. Assim, um cavalo de carga está mais próximo de um jumento de carga ou de um boi de canga, do que de um cavalo de corrida ou de guerra.

Os afetos são variações da força de existir ou potência de agir de um corpo, que são provocadas pelos encontros com outros corpos exteriores. Essas variações são o aumento ou a diminuição da potência de agir. Quando um corpo encontra outro corpo que lhe convém, que compõe com ele ou com alguma de suas partes, se dá um aumento de sua potência de agir, passando a uma maior perfeição; quando encontra um corpo que não convém com ele nem com nenhuma de suas partes, se dá uma diminuição na potência de agir, passando a uma menor perfeição. O alimento compõe com o corpo e aumenta sua potência de agir; o veneno decompõe as relações características de um corpo e diminui sua potência de agir e, no limite, pode levá-lo à morte.

Os afetos podem ser paixões, quando têm por causa um corpo exterior; e podem ser ações quando resultam de si mesmo. As paixões podem ser alegres, quando aumentam a potência de agir; ou tristes, quando a diminuem. A alegria é a passagem para uma maior perfeição; a tristeza é uma passagem a uma menor perfeição. Por perfeição Spinoza entende o mesmo que realidade.

O sentido político da *Ética* de Spinoza pode ser compreendido como a determinação de compor relações que aumentem a potência de agir dos corpos individuais e sociais; organizar encontros alegres (não necessariamente festivos) que potencializem a força de existir. Os governantes e sacerdotes, mais do reprimir, querem produzir tristezas; querem convencer que a vida é sofrimento e culpa, querem produzir angústias e depressões, e gerenciar os temores e os ódios.

O conhecimento é um caminho pelo qual se pode ampliar o poder de afetar e ser afetado, aumentando a potência de agir e de pensar. A alma só conhece o corpo pelas afecções, isto é, por aquilo que acontece ao corpo, e só conhece a si mesma pelas ideias dessas afecções; como também só conhece os outros corpos exteriores por aquilo que acontece ao corpo. Quanto maior o poder de afetar e ser afetado do corpo, maior será o poder de pensar da alma.

O primeiro gênero de conhecimento é formado a partir dos efeitos provocados por um corpo exterior, sem que se consiga conhecer a causa; então, a alma imagina: o sol aparece de

manhã, percorre o céu e desaparece, imagina-se que o sol gira em torno da terra. É um conhecimento inadequado, não por ser falso, mas por ser resultado do efeito que o sol provoca com o seu aparecer-desaparecer. É o conhecimento por imaginação.

O segundo gênero de conhecimento é formado a partir do que é comum entre os corpos e do que convém ou não ao nosso corpo, possibilitando organizar encontros que convenham, componham e aumentem o poder de ser afetado do corpo e a potência de pensar do espírito: conhecer o que há de comum no movimento dos corpos celestes e como afetam o corpo e as partes do corpo da terra, e o nosso. É o conhecimento por *noções comuns*.

O terceiro gênero é formado pela compreensão intuitiva de que tudo o que existe e acontece são modificações contínuas e transformações infinitas de uma mesma causa: Deus causando a si mesmo em diferentes modos de existência.

Os conhecimentos de segundo e terceiro gênero ampliam a capacidade de promover encontros que convenham ao corpo, aumentando o poder de ser afetado e o desejo de perseverar no seu ser que é chamado *conatus*.

O *conatus* é a força que cada coisa possui de perseverar no seu ser, de acordo com seu poder e seu desejo. O que é poder de um corpo e o que é determinado a fazer para perseverar em seu ser é seu direito natural, seja sábio ou insensato, homem ou animal.

O quarto capítulo – “Máquina de guerra e pensamento” – procura estabelecer relações entre as modificações ocorridas no pensamento e nas formas de poder. Partindo da Grécia antiga e o nascimento da filosofia, percorre vários momentos da história demarcando o conflito predominante em cada época e suas consequências para o pensamento. Não configura, entretanto, uma genealogia ou uma história. Também não trabalha o conceito de máquina de guerra com a precisão feita por Deleuze, pois considera as modificações nas sociedades de Estado. Pode ser considerado como uma preparação do terreno para o quinto capítulo, que é dedicado à máquina de guerra e ao pensamento nômade.

Em “Corpo, força e potência: A máquina de guerra do pensamento” – se busca as possibilidades éticas e políticas do pensamento de Deleuze, a partir dos conflitos e interações entre forças nômades e régias, expostos por ele, como um campo que demarca a exterioridade da máquina de guerra e a interioridade do Estado. O capítulo se concentra no estudo do texto “1227 – *Tratado de Nomadologia: A máquina de guerra*”, que é um dos “Mil Platôs”.

Com o conceito de nomadismo, Deleuze desmonta as dualidades do Tudo ou Nada, as antíteses dialéticas e as lógicas evolutivas centralizadas pelo modelo do Estado. Nunca houve uma vitória definitiva do Um; nunca houve uma linha única do pensamento a ser traçada como síntese materializada no Estado. As multiplicidades nomádicas e rizomáticas escapam

ao modelo régio, embora coexistam com ele; compõem corpos individuais e coletivos em agenciamentos que possibilitam múltiplas formas de pensar e de viver. A revolução molecular sempre existiu.

As presenças de Nietzsche e Spinoza podem ser percebidas nas características da máquina-de-guerra-nômade e dos aparelhos de captura do Estado, demonstradas no “*Tratado*”¹.

O Estado como forma de interioridade remete à análise de Nietzsche a respeito da *interiorização do homem*, da produção da má-consciência e da modelização do pensamento pelo ideal ascético, que caracterizam a força reativa. Por conseguinte, a máquina de guerra remete à exterioridade das relações de forças, ao inconsciente da atividade criadora e às composições de corpos que produzem formas de viver e pensar.

Com relação ao pensamento de Spinoza, a máquina de guerra é composição de afetos que produz conhecimento extraíndo dos corpos e dos materiais aquilo que eles podem, isto é, as potências de suas singularidades.

Assim, demarca-se a relação com a exterioridade a partir da relação do livro com o mundo, como corpo e como pensamento. Um livro é um agenciamento de forças, uma composição de afetos, que pode levar a uma estratificação ou a uma nomadização, mas que só existe na relação com o Fora, que implica um modo de existir no mundo.

As relações com Nietzsche e Spinoza podem ser pensadas nesse modo de compreender o livro e a produção filosófica, diagramado por Deleuze, a partir das noções de corpo e pensamento como multiplicidades de forças e afetos.

Em seguida localiza-se o problema político que orienta as modificações ocorridas entre “*O Anti-Édipo*” e “*Mil Platôs*”, entrando na Nomadologia, propriamente dita, dando consequências aos problemas que coloca.

Sendo o corpo o tema central dessa dissertação, os leitores de Deleuze irão estranhar a ausência de uma análise mais detalhada e específica do conceito de “Corpo sem Órgãos”. Essa foi uma decisão que a pesquisa teve que tomar, porém, o conceito não está ausente, apenas não está especificado.

Não há um motivo filosoficamente plausível para essa opção; o que a motivou foi a tentativa de evitar uma “interiorização” do conceito de corpo na filosofia de Deleuze. A intenção primeira da escrita era se dirigir a filósofos e não filósofos; intenção por vezes frustrada de um lado, por vezes de outro e, por vezes dos dois lados. Enfim...

¹ Quando se referir ao texto do “Tratado de Nomadologia”, por vezes se utilizará o termo “Tratado”.

1 OS FILÓSOFOS E NÓS

Por onde começar? Como começar?

Uma filosofia é feita de alianças e cumplicidades. Os filósofos são companheiros de viagem, mesmo quando os caminhos se separam. A cumplicidade se dá mais pelos problemas que colocam e enfrentam do que pelas soluções ou respostas que criam. Cumplicidade Deleuze-Guattari, mas também Deleuze-Foucault-Nietzsche-Spinoza-Kafka-Artaud. Um filósofo leva a outro!

Caminhando com Foucault, encontrando suas cumplicidades-problemas, imbricando por suas bifurcações, antes que se perceba já se está no meio de seus aliados. Nós no meio dos filósofos. Entrar em Deleuze através de Foucault. Mais que isso, de um filósofo a outro, encontrar-se no meio do bando, da malta, conspirando contra os poderes reativos e os afetos tristes. A linha que leva de Foucault a Deleuze é essa cumplicidade-aliança; mais que a profecia de um século deleuziano.

O corpo e o poder como complexas relações de forças; o poder como guerra, sendo a política e a paz sua continuação por outros meios, na inversão da fórmula de Clausewitz; a ética e a estética como potências políticas na criação e no governo de si mesmo, indivíduo ou grupo; corpo e pensamento como composição de combate e afirmação da vida e do mundo: questões no caminho de Foucault, que estão também em Deleuze, e que já eram de Nietzsche. Nós no meio dos filósofos.

Por onde começar? Como começar? Começa-se pelo meio, diz Deleuze, quer se trate de uma dissertação de mestrado, quer de uma relação com a vida. Não se trata de buscar a raiz fundante do pensamento de um autor ou de narrar o começo e o desenvolvimento de um estudo, mas de esparramar-se como erva daninha junto com suas criações, seus tubérculos conceituais. Opõem-se, assim, o pensamento-raiz e o pensamento-rizoma.

Estamos cansados da árvore. Não devemos mais acreditar em árvores, em raízes ou radículas, já sofremos muito. Toda a cultura arborescente é fundada sobre elas, da biologia à lingüística. Ao contrário, nada é belo, nada é amoroso, nada é político a não ser que sejam arbustos subterrâneos e as raízes aéreas, o adventício e o rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, vol.1, p. 24)

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nessa conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. Fazer tabula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). Kleist, Lenz ou Büchner têm outra maneira de

viajar e também de se mover, partir do meio, pelo meio, entrar e sair, não começar nem terminar. (Id Ibid, p. 36)

Partir pelo meio, proliferar por contágio, esparramar-se é diferente de aplicar uma metodologia que supõe um resultado fixo e generalizado, a ser confirmado ou refutado. Fazer um caminho é fazer-se por um caminho, o que não significa ir de um ponto a outro, de um termo a outro, de uma partida a uma chegada; é fazer-se no caminhar, instalar-se no devir mapeando o percurso que inventa, enquanto o inventa, pois não está traçado. “Caminhos não há/Mas os pés na grama o inventarão” ¹.

Inventar o caminho inventando-se a si mesmo; mover-se na mudança e com a mudança; mudar-se no movimento que cria o percurso. Esses são o sentido e a força – sentido da força e força do sentido - a serem extraídos da “rizomática nômade do Corpo sem Órgãos” de Deleuze e suas lições de devir.

Pode parecer um tanto parcial ou mesmo muito pessoal, para um contexto institucional: fazer a leitura de um filósofo, estabelecer o desenvolvimento de uma pesquisa ou demonstrar os conceitos de um autor considerando a relação consigo, propondo e propondo-se a mudanças e invenções. Quem somos Nós!??

Ou, talvez não! Pode ser que tal preocupação seja um cuidado pudico de alguém que desconhece o alcance e as transformações do contexto institucional, com possíveis flexibilizações dos critérios de pesquisa. E, quem lê Deleuze reconhece a inspiração. Contudo, se acaso a preocupação procede, há que se curvar a ela. Porém, existe a dificuldade de definir um método adequado a uma abordagem do pensamento de Deleuze, que prefere os estilos e modos aos métodos; e não sendo imparcial e neutro, também não é pessoal.

Haveria um método no Rizoma, na Nomadologia, na Esquizoanálise? Sendo Rizomática = Nomadologia = Esquizoanálise, seria um método com diferentes denominações e abordagens? Ou, não haveria um método e, sendo assim, como se fazem e se compõem?

De certa forma, esta questão se faz importante para as discussões sobre a filosofia de Deleuze, ao lado dos debates sobre o desenvolvimento de uma metafísica, uma ontologia ou de um sistema filosófico no seu pensamento², o que ultrapassa o limite deste estudo. Por isso, a linha do que cabe pensar, aqui, é *como* extrair a força e o sentido do pensamento de Deleuze, através dos conceitos propostos e da relação com os filósofos escolhidos, destacando a importância do modo de viver implicado num modo de relação consigo.

¹ Versos de Ferreira Gullar

² Este debate é proposto por Alain Badiou, e seguido por François Zourabichvili.

E, mais uma vez, pelo caminho de Foucault, um breve percurso, percorrido e mapeado nas *Modificações*³ a que seus estudos o levaram. Na verdade, pelo *descaminho*; pelo qual descobre na subjetivação ética uma dobra da força sobre ela mesma, um trabalho de si sobre si; um poder de criação na relação consigo. É quando ele encontra o “possível” de uma criação estética de si na ética da relação consigo – a vida como obra de arte. Assim, destaca nos estudos sobre a antiguidade que, na afirmação do poder e da liberdade, no governo de si mesmo, um dos aspectos da ética é a *ascese* – um conjunto de técnicas e práticas através das quais se realiza esse trabalho que desenvolve a potência das forças no exercício de si.

E, ao demonstrar as modificações em seus estudos, mostra que os problemas que colocava se modificaram, redimensionando o seu projeto; um processo no qual ele mesmo se modificava. E a beleza deste texto, em que assume a mudança e a defende, cresce quando define a atividade filosófica, recriando o sentido e liberando forças da “obstinação do saber” (FOUCAULT, 1984).

De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?

[...]

O “ensaio” – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento. (FOUCAULT, 1984, p.13).

Experiência modificadora e exercício de si no desencaminhar-se daquele que conhece. Sugere um lema bem diferente daquele atribuído a Sócrates: “Conhece-te a ti mesmo” seria substituído por “Modifica-te a ti mesmo”, “Desencaminha-te a ti mesmo”, “Cria-te a ti mesmo”.

Há nisso todo o rigor filosófico que implica um modo de viver e de colocar problemas, mais que um método sistemático para respondê-los e gerenciar a vida. O exercício de si, no entanto, mesmo que filosófico, é uma experiência de corpo, no corpo, tanto quanto no pensamento. Um problema, um “ensaio”, a atividade filosófica atravessa os sentidos, as sensações, não apenas como percepção do mundo; modifica as relações habituais entre o que se sente e o que se percebe, confundindo, mudando e gerando novas relações; não se refere à aplicação de raciocínio recorrendo à memória de conhecimento já adquirido. Tanto no corpo quanto no pensamento, não se passa ileso por um “ensaio” ou por um problema, quer seja dado pela filosofia, pela arte ou pela ciência.

³ Cf. “Modificações” em *História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres*. Um dos mais belos textos da filosofia

Pode-se encontrar uma relação entre a filosofia e a vida, também, em um texto de Artaud, que não lamentava o desaparecimento da biblioteca de Alexandria:

Não diria que os sistemas filosóficos são algo que se possa aplicar direta e imediatamente; mas das duas, uma: Ou esses sistemas estão em nós e somos impregnados por eles a ponto de viver deles, e neste caso o que importam os livros? Ou nós não somos impregnados por eles, e neste caso eles não merecem nos fazer viver; e de qualquer forma, que importa seu desaparecimento? (ARTAUD, 1987, p.16)

A obstinação do saber de Artaud o levava aos conhecimentos dos feiticeiros tribais, à magia da Cabala e à metafísica oriental do teatro de Bali para compor um teatro que apresentasse forças vivas em uma encenação física, ao invés de representar papéis sociais que não aderem à vida. Artaud recusava a mentalidade européia do século XX, teórica e explicativa. Mas, quem somos Nós?

*Nós, os eruditos*⁴, escreve Nietzsche, no seu *Prelúdio Para Uma Filosofia do Futuro*. A despeito de sua inclusão sugerida no título, ele faz um combate ao pensamento europeu de seu tempo, em que o conhecimento científico está em ascensão, emancipando da filosofia. Os eruditos: os senhores do conhecimento objetivo, do ceticismo, da ciência positiva; a Europa erudita, do século XIX, dando conformação à ordem burguesa, no pós-declínio do entusiasmo revolucionário do século XVIII.

Tanto quanto combateu a religião milenar e as tradições, a “religião” secular positiva, dos novos sacerdotes objetivos e céticos, afirmava a *vontade de potência* das novas forças (nova correlação de forças), da nova civilização. Nisso, buscava sua auto-suficiência combatendo a filosofia que, por sua vez, “patinava” na metafísica, no pessimismo, na dialética do negativo e no critismo epistemológico, ou seja, na *vontade de nada*.

Analisemos em minúcias: o que é um homem de ciências? Inicialmente, um tipo de homem que não possui nobreza, ou seja, que não domina, que não possui autoridade, que não é auto-suficiente. Até tem espírito trabalhador, sujeita-se pacientemente a andar no seu posto na fila, é uniforme e comedido nas suas capacidades e aspirações, tem o instinto do que é o seu semelhante e do que ele necessita, por exemplo, dessa dose de independência e de prado verde sem o qual não há sossego para o trabalho, essa pretensão à honra e ao reconhecimento (que prioritariamente pressupõe identificação, possibilidade de se reconhecer)... (NIETZSCHE, 2004, p. 124)

O filósofo de futuro (será ele necessário?) tem, portanto, uma dupla frente de combate na luta contra seu próprio tempo, pela qual, aguerrido e obstinado, lança suas luzes sobre os

⁴ “Nós, os eruditos” em *Para Além do Bem e do Mal*. Editora Martin Claret, São Paulo, SP, 2001.

mundos vindouros. E, se um lado de seu martelo está voltado para o tipo plebeu que anima o conhecimento científico, o outro lado está voltado para os filósofos modernos que justificam o menosprezo voltado à filosofia.

Em suma, visto de uma óptica geral, terá sido o lado humano, demasiado humano, quer dizer, a mesquinhez dos filósofos modernos o que mais radicalmente minou o respeito pela filosofia e abriu as portas ao instinto plebeu. [...] É preciso reconhecer como um bom homem de ciência pode, com todo o direito, sentir-se de tipo e raça melhor, em face dos representantes da filosofia que hoje, graças à moda são respeitados como desprezados... (Id Ibid, p.121)

Essa caracterização do tipo, em Nietzsche, é mais que uma crítica aos homens, pois se refere à qualificação das *forças* (ativa ou reativa) e à avaliação da *vontade de potência* (afirmativa ou negativa) que constituem ou predominam em seus princípios e proposições. É a pergunta sobre o *querer* que anima uma verdade.

Porém, o mais importante, agora, é destacar como ele, em contraste com a opinião corrente, entende a relação daquele que chama de o *verdadeiro* filósofo com a vida:

Quando hoje se ouvir louvar alguém dizendo que vive “como um sábio” ou “como um filósofo”, isso quase quer dizer apenas que vive “prudentemente e à parte”. Sabedoria: parece ser, para a plebe, uma espécie de fuga, um meio hábil de se descartar de um mau jogo. No entanto, o *verdadeiro* filósofo – não é essa *nossa* opinião, meus amigos? – vive de um modo “não filosófico” e “não sábio”, principalmente *de maneira não razoável*, e sente o fardo e o dever de mil tentativas e tentações da vida. Arrisca-se constantemente, joga *este* jogo ingrato. (Id Ibid, p. 123, grifo do autor)

A *Gaia Ciência* deverá ser pensada e vivida *Para Além do Bem e do Mal*. Se parecem negligenciados os conteúdos dos textos citados, espera-se poder contemplá-los com a apresentação e a discussão que merecem e exigem, em momento oportuno. Por ora, pretende-se traçar a linha de uma *via* (ou, *veia*) filosófica compreendida num modo de vida, numa relação consigo e com o mundo (ou, *mundana*) – uma *veia mundana*⁵.

Mas talvez se possa tirar mais deste texto de Nietzsche, para caracterização deste “homem necessário de amanhã e de depois de amanhã” (NIETZSCHE, 2004). Ao que lhe parece, o filósofo é um inimigo do seu hoje, dos ideais de seu tempo, e sempre terá de recriar e colocar no conceito de “grandeza” a força pela qual a sua vontade de verdade será *vontade*

⁵ Do mesmo modo, seria possível opor, entre os homens mais evoluídos, a forma de "mundanidade" à de "sociabilidade": os grupos mundanos estão próximos dos bairros e procedem por difusão de prestígio, mais do que por referência a centros de poder, como sucede nos grupos sociais (Proust mostrou bem essa falta de correspondência entre os valores mundanos e os valores sociais). "Tratado de Nomadologia: A Máquina de Guerra" in Mil Platôs vol. 5, p. 14-15.

de potência. E, se é difícil discerni-lo, “por que não é profissão que se possa ensinar” (idem), ele se distingue dos trabalhadores filosóficos, dos homens de ciência, dos críticos, dos dogmáticos, dos céticos, dos historiadores, dos moralistas, ainda que tenha que percorrer tais caminhos que lhe servirão de instrumentos e martelo.

O filósofo é criador de valores – legislador que domina e comanda; “o seu conhecer é criação...”; é preciso ter nascido ou ter sido *criado*, pois possui, sobretudo, “a inclinação e a habilidade para a justiça suprema, a arte de comandar, a amplitude da vontade, o olhar calmo que rara vezes demonstra admirar, raras vezes olha para cima, raras vezes ama...” (idem, p. 137).

Pode-se considerar como decisiva, ao contrário, a definição da filosofia: conhecimento por puros conceitos. Mas não há lugar para opor o conhecimento por conceitos, e por construção de conceitos na experiência possível ou na intuição. Pois, segundo o veredito nietzscheano, você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de inicio criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultivam. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 15)

Mas, se não os eruditos... Quem somos Nós!?

Talvez, com Deleuze, a insistente pergunta se revele um jogo, não a busca de uma resposta. Deve-se admitir que mais importante do que perguntar “quem” (sujeito) é se perguntar “*como?*” (caminho). O que leva ao início da trilha: no meio, pelo meio...

“*Espinosa e Nós*”⁶, é um texto que inspira e orienta o caminhar pela filosofia, em que se vê a relação de Deleuze com Spinoza e, sobretudo, sua prática filosófica. Entrando pelo meio é *como* Deleuze se instala no plano de imanência criado por Spinoza.

“*Espinosa e nós*”: esta fórmula pode querer dizer diversas coisas, e, entre outras, “nós no meio de Espinosa”. Tentar perceber e compreender Espinosa pelo meio. Geralmente, começa-se pelo primeiro princípio de um filósofo. Mas o que conta é tanto o terceiro, o quarto ou o quinto princípio. [...] Então, estar no meio de Espinosa é estar nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver. Em que consiste esse plano e como construí-lo? Pois é ao mesmo tempo completamente plano de imanência, e todavia deve ser construído, para que se viva de maneira espinosista. (DELEUZE, 2002, p. 127)

Aí, Deleuze já ensina “*o que é a Filosofia*”, antecipando o livro escrito em parceria com Guattari⁷. A filosofia é criação, invenção de conceitos; e o filósofo os cria construindo, ao mesmo tempo, um plano, um solo: “Esse plano de imanência ou de consistência não é um

⁶ “Spinoza e Nós” artigo de Deleuze publicado na coletânea de textos “Spinoza – Filosofia Prática”, Editora Escuta, 2002.

⁷ “O que é a Filosofia?” Deleuze e Guattari.

plano no sentido de desígnio no espírito, projeto, programa, é um plano no sentido geométrico, seção, interseção, diagrama". (DELEUZE, 2002)

A filosofia é ao mesmo tempo criação de conceito e instauração do plano. O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é sua instauração. O plano não consiste evidentemente num programa, num projeto, num fim ou num meio; é um plano de imanência que constitui o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos. Ambos são necessários, criar os conceitos e instaurar o plano, como duas asas ou duas nadadeiras. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 58)

“Nós no meio dos filósofos”: ao invés de começar pelo primeiro princípio, entrar em seus planos, pelo terceiro, quarto ou quinto princípio (não, necessariamente, nessa ordem), fazer uma interseção, traçar um diagrama, criando um plano de imanência para si, que implica uma maneira de viver.

Concepção que traz de volta a reflexão de Foucault sobre o “ensaio” como corpo vivo da filosofia: “experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação”, isto é, “uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento” (FOUCAULT, 1984, p.13). E é, também, proceder por rizoma, ao modo nômade e esquizo: rizomática, esquizoanálise, nomadologia, cartografia, micropolítica...

Assim, Deleuze se instala nos planos de imanência de Nietzsche e de Spinoza, construindo seu próprio plano, de onde se pode recortar um “possível” (*senão eu sufoco!*) plano Nietzsche-Spinoza-Deleuze. Nesse plano, encontrar uma estepe, uma planície ou um deserto para uma máquina de guerra do pensamento nômade, como modo de viver.

No modo de viver, Deleuze encontra outro aspecto da “identidade” Nietzsche-Spinoza; na tríplice ascese de uma vida filosófica: *humildade, pobreza, castidade*.

Por tê-lo vivido, Nietzsche percebeu em que consiste o mistério da vida de um filósofo. O filósofo se apropria de virtudes ascéticas – humildade, pobreza, castidade – para fazê-las servir a fins totalmente particulares, inusitados, na verdade muito pouco ascéticos. Ele faz delas a expressão de sua singularidade. Mas isso não significa para ele fins morais, nem tampouco meios religiosos para outra vida, mas antes os “efeitos” da própria filosofia. E isso porque para o filósofo não existe em absoluto outra vida. (DELEUZE, 2002, p. 9)

Tais virtudes apropriadas pelo filósofo parecem trazer de volta preceitos cristãos e socráticos de abandono do corpo e do mundo em proveito da salvação da alma no outro mundo. Parecem contradizer a “vontade de poder”, a potência afirmativa dos afetos e a força de existir. Mas, não é disto que se trata; pois é grande a diferença entre uma vida ascética, dirigida pelos fins morais de uma vontade de negação, e uma vida filosófica que segue o curso

dos “efeitos” produzidos no combate contra “os ideais do seu hoje”. Uma maneira de viver que trama a ascese na estratégia de suas forças, de seus deslocamentos; na composição de alianças; na travessia de fronteiras e de territórios e, sobretudo, uma maneira de afirmar a grandeza, a riqueza e a sensualidade que no corpo e no pensamento escapam às reduções de modos históricos determinados.

A excomunhão de Spinoza⁸, da comunidade judaica, ilustra essa determinação ascética de si mesmo num modo de vida ético e político. A excomunhão se dá em função de seus estudos, mas não se restringe à exclusão religiosa. É, em seus vários aspectos, uma excomunhão política e econômica que o exclui da comunidade, dos negócios da família e do direito à herança.

Spinoza, antes mesmo do termo de excomunhão ser exposto, redigiu um pequeno texto em que demonstrava os motivos de sua ruptura com a sinagoga⁹. Passou a exercer o ofício de polidor de lentes de lunetas, com o qual sobreviveu. Foi esfaqueado, num atentado à sua vida, e sobreviveu. Recusou convite para lecionar na Universidade Heidelberg. Teve seus livros perseguidos, impedidos de publicação, e, ele mesmo recusou-se a publicar vários textos, para evitar prisões.

Participava da vida cultural holandesa, freqüentava a burguesia libertina e progressista, mantinha correspondência com cientistas e diplomatas; viajou como embaixador a Utrecht, mas o ambiente político o leva, aos poucos, à solidão e à doença.

É preciso compreender num todo o método geométrico, o ofício de polir lentes e a vida de Espinosa. Porque Espinosa faz parte dos viventes-videntes. Ele diz precisamente que as demonstrações são os “olhos da alma”. Trata-se do terceiro olho, aquele que permite ver a vida para além das falsas aparências, das paixões e das mortes. Para tal visão são necessárias virtudes, humildade, pobreza, castidade, frugalidade, não mais como virtudes que mutilem a vida, mas como potências que a desposem e a penetrem. Espinosa não acreditava na esperança nem mesmo na coragem; acreditava na alegria e na visão. Deixava viver os outros desde que os outros o deixassem viver. Queria apenas inspirar, despertar, mostrar. A demonstração como terceiro olho não tem por objetivo comandar nem mesmo convencer, mas apenas constituir as lentes ou polir o cristal para essa visão livre e inspirada. (DELEUZE, 2002, p. 11)

⁸ "Pela decisão dos anjos e julgamento dos santos, excomungamos, expulsamos, execrados e maldizemos Baruch de Espinosa... Maldito seja de dia e maldito seja de noite; maldito seja quando se deita e maldito seja quando se levanta; maldito seja quando sai, maldito seja quando regressa... Ordenamos que ninguém mantenha com ele comunicação oral ou escrita, que ninguém lhe preste favor algum, que ninguém permaneça com ele sob o mesmo teto ou a menos de quatro jardas, que ninguém leia algo escrito ou transscrito por ele." Cf. 'Espinosa - Vida e Obra' 3^a Ed. - Abril Cultural, 1983, São Paulo.

⁹ "Antes que a Sinagoga se visse compelida a excomungá-lo, Espinosa toma a iniciativa de afastar-se e redige o opúsculo *Apologia para Justificar uma Ruptura com a Sinagoga*, atualmente perdido.", cf. 'Espinosa - Vida e Obra' 3^a Ed. - Abril Cultural, 1983, São Paulo.

Contudo, é necessária uma observação no que diz respeito a tais virtudes em Spinoza, que não acredita, também, na *humildade*, na *pobreza*, na *piedade*, na *segurança*, que considera como *afetos tristes*, provenientes do medo e do ódio (*Ética*, III); e, ao mesmo tempo, denuncia as ilusões de riqueza, honra e prazeres, não para negá-las a quem com elas se apetece, mas para afirmar a busca do conhecimento a que se propõe (*Tratado de Correção do Entendimento*).

No entanto, ele recusou-se a se retratar diante dos “anjos e santos” da sinagoga e a abandonar a sua busca pelo conhecimento e liberdade, o que possibilitaria manter-se na comunidade, nos negócios e na herança da família. Produz, assim, os “efeitos” de uma maneira de viver ativa e pensada como princípio ético, e não passiva e submetida a fins morais.

Compreende-se, aqui, a maneira de viver spinoziana, apontada por Deleuze, como uma estratégia de ação necessária na afirmação de seu caminho, na vida e no mundo – sua veia mundana.

Nietzsche sabia que era preciso renunciar aos meios que impõem ao filósofo um pensamento de valores do Estado, e afirmar seu pensamento na solidão de uma grandeza inspirada. E buscou uma maneira de viver filosófica descrita, assim, por ele:

Uma obscuridade deliberada talvez, uma fuga de si mesmo; um temor da desordem, da veneração, dos jornais, da influência; um emprego modesto, um vaivém cotidiano, alguma coisa que oculta em vez de esclarecer, um comércio de animais e de aves inofensivas, alegres, que descansa a vista; por companhia, uma montanha, mas não uma montanha morta, uma montanha que tenha olhos (isto é, lagos); se a ocasião se apresentar, até mesmo um quarto de hotel cheio de gente ordinária, onde se esteja certo de ser tomado por quem não é e onde se possa falar impunemente com todos – é isso, o “deserto”. Oh! É bastante solitário, acreditem-me! (NIETZSCHE, 1998, p.100)

E, enfim, a questão transformada: *Como somos Nós!?* *Como nos fazemos existir?* *Como nos produzimos?*¹⁰ *Como somos Corpo, Força e Potência?*

Os Filósofos e nós. Nós, no meio dos filósofos.

¹⁰ Ana Cláudia Lima Monteiro utiliza os termos “fazer existir” e “produzir” para traduzir o termo *enact* utilizado por Michel Serres nos textos por ela analisados, na belíssima tese “*As tramas da realidade: considerações sobre o corpo em Michel Serres*”, sob a orientação do prof. Dr. Peter Pál Pelbart, PUC-SP, São Paulo, 2009.

2 CORPO EM NIETZSCHE, SEGUNDO DELEUZE

O *super-homem* é um coletivo, não um modelo de homem aprimorado ou evoluído. Multiplicidade, tribo, raça, bando, malta – coletivo de forças ativas que compõe um indivíduo; coletivo de indivíduos que efetuam uma força ativa. O *super-homem* é um modo de existir, uma tipologia, um diagrama de forças, não a essência de um ser universal que a evolução da espécie e da história traria, inexoravelmente.

Pode-se, e deve-se, criticar a figura que a indústria das histórias em quadrinhos apresenta como super herói e cidadão americano; é risível e afrontoso ao mesmo tempo. Mas não é ingênuo e suas histórias não são inocentes. Ingênuo seria supor que é fruto de uma interpretação imatura e simplista, própria de uma sociedade consumista. A indústria dos quadrinhos, a ciência, a tecnologia, bem como, a cultura de massa em geral fazem parte da máquina de guerra universalizante, desenvolvida no século XX, que reúne os avanços científicos e a perspectiva interplanetária a serem incorporados ao modo-de-vida-americano. O super homem dos quadrinhos é uma síntese da humanidade tecnológica universal: raios-X, poder de voar, força motora e locomotora, raio laser, viajante do espaço, branco e do bem. Além do que, tem sua interface com a mídia, no jornalismo, embora quase nunca o exerça.

Outra apropriação do *super-homem* o mostra como evolução da espécie em uma raça superior, que é atribuída ao Estado nazista, não apenas por propaganda ou ideologia, mas em suas práticas e no desenvolvimento das ciências e tecnologias. O super homem dos nazistas é a síntese da superioridade universal da raça ariana na evolução da espécie – genética, fisiologia, espírito e força de coesão do povo.

Talvez se possa falar de um *super homem* do projeto soviético, da grande pátria russa; ou ainda, de um *super homem* do projeto japonês na ocupação da China e, a partir disso, compreender o conflito mundial da II Guerra como o enfrentamento bélico entre as várias perspectivas que apontavam e se consideravam “o caminho” para a evolução da humanidade, para a superação do homem e de suas fraquezas – o caminho para o *super homem*. Perspectivas, essas, que transformavam a multiplicidade, a pluralidade, a mestiçagem de cada nação em um espírito de povo superior ou em uma raça de longínqua origem pura, fazendo ignorar-se a recente data das unificações nacionais.

Sem reduzi-lo à luta da liberdade contra a dominação, talvez se possa pensar o conflito mundial a partir de tais perspectivas maquinadas nos vários projetos de Estado configurados na disputa pela hegemonia global: o capitalismo transnacional, o socialismo nacionalista, o nacional-socialismo, o nacionalismo imperial. Estes modelos de Estado não estão limitados

pela vitória ou derrota no conflito, tampouco, se reduzem a ideologias; eles criaram o mundo e a realidade da nova humanidade que emergiu do conflito. Na bifurcação do tempo que resultou deste encontro, todos eles se efetivaram e se compuseram em novas configurações.

Seria, por acaso, absurdo herético considerar que a idéia de superação da humanidade, a expectativa de evolução do homem, o tema do novo homem estivesse na pauta de século XIX, no ar do tempo, não sendo, portanto, exclusividade nietzschiana? Assim sendo, a proposição do *super homem* – a superação do humano, demasiado humano, formulada por Nietzsche, estaria num solo arqueológico em que várias outras proposições poderiam ser resumidas nessa fórmula. O que levaria a considerar que houve desdobramentos de várias noções de super homem, de superação do homem, ao invés de apropriações do conceito de Nietzsche. Algumas destas noções desdobradas e articuladas em aparelhos de Estado, no século XX. Todas vitoriosas, embora restringidas e delimitadas em territorialidades; mas que, aquém e além dos Estados, continuam a guerra por outros meios.

2.1 O Nietzsche de Deleuze

A leitura deleuziana ou o “Nietzsche de Deleuze” desfaz a desconfiança e o desconforto das interpretações que o acusavam de fundamentar os ideais nazistas de superioridade racial ou que extraíam de suas obras tais fundamentos. A sua leitura, que foi precedida pela leitura de Klossovski, já se faz dando por superada a necessidade de defesa contra as acusações, numa afirmação criativa da perspectiva nietzschiana.

As pesquisas genealógicas de Foucault, desde os estudos sobre a prisão, explicitam a sua aliança com Nietzsche, no método genealógico, nos conceitos – poder, corpo, verdade, alma, sujeito - e nas relações entre os conceitos – poder-corpo, verdade-poder, corpo-verdade, verdade-alma-sujeito, etc.

Se fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço "genealogia da moral". Nietzsche é aquele que ofereceu como alvo essencial, digamos ao discurso filosófico, a relação de poder. Enquanto que para Marx era a relação de produção. Nietzsche é o filósofo do poder, mas que chegou a pensar o poder sem se fechar no interior de uma teoria política. (FOUCAULT, 1989, p. 143)

Considerando as datas das publicações e as modificações que se nota nas problematizações de Foucault, ocorridas após “*Arqueologia do Saber*”, pode-se supor que o texto de Deleuze foi decisivo para essas modificações. Foucault reconhece a importância dos

trabalhos de Deleuze para o seu pensamento, numa conversa publicada com o título “*Os intelectuais e o poder*” – o que não elimina as expressivas diferenças entre os dois autores.

Se a leitura de seus livros (do *Nietzsche e a filosofia* até o que pressinto ser o *AntiÉdipo: Capitalismo e Esquizofrenia*) foi tão essencial para mim, é que eles me parecem ir bastante longe na colocação deste problema: sob o velho tema do sentido, significado, significante, etc., a questão do poder, da desigualdade dos poderes, de suas lutas. (FOUCAULT, 1989, p.75, grifo do autor)

2.2 Corpo é relações de forças

Em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze inicia o texto sobre o corpo retomando a questão de Spinoza: “o que pode um corpo?”. A citação demonstra a relação Spinoza-Nietzsche, constante em seus estudos; no entanto, o mais importante é que demarca uma posição de problema: o que Deleuze faz é localizar o seu “lugar-problema”, mais que buscar uma definição em comum ou relacionar conceitos de um e de outro, Deleuze parte de uma questão de Spinoza para pensar Nietzsche: o que pode um corpo? Essa entrada leva a elaborações fundamentais de Nietzsche, donde se pode extrair possibilidades éticas, políticas e estéticas, para a vida e o pensamento, através dos problemas que coloca.

Deleuze demonstra, então, que, em Nietzsche o corpo é um composto; se define pela relação de forças que o compõem, e não como um bloco de matéria inanimada, movido pela alma, que se pode conhecer pelos órgãos e suas funções.

O que define um corpo é essa relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de força constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças desiguais constituem um corpo a partir do momento em que entrem em relação: é por isso que o corpo é sempre fruto do acaso, no sentido nietzschiano, e aparece como a coisa mais “surpreendente”, muito mais surpreendente na verdade que a consciência e o espírito. Mas o acaso, relação da força com a força, é também a essência da força; não nos interroguemos, portanto, como nasce um corpo vivo, já que qualquer corpo vive como produto “arbitrário” das forças que o compõem. (DELEUZE, 1976, p. 21)

Ao acaso dos encontros das forças, o corpo se compõe de suas relações: forças dominantes ativas e forças dominadas reativas.

E, dessas primeiras marcações de Deleuze já se pode fazer algumas anotações: 1. o corpo se constitui no momento em que as forças entram em relação, ou seja, a partir do encontro de duas forças desiguais; 2. O corpo é produto do acaso dos encontros, e o acaso é a essência da força; 3. O corpo é múltiplo, composto por uma pluralidade de forças.

O corpo é relação da força com a força; não quer dizer que as forças disputem o corpo ou uma porção da realidade; não é o campo de batalha que as forças ocupam e onde se movem; não é um campo de forças ou um meio que ocupariam – todo corpo e toda realidade é relação de forças desiguais em quantidade. A força se relaciona com outra força.

Nós não o definimos dizendo que é um campo de forças, um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças. Com efeito, não há “meio”, não há campo de forças ou de batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais que forças “em relação de tensão” umas com as outras. (DELEUZE, 1976, p. 21)

2.3 Quantidade e Qualidade

As quantidades caracterizam as forças dominantes e dominadas; forças que comandam e forças que obedecem; superiores e inferiores; fortes e fracas. Quantidades que se estabelecem a partir do encontro, relativamente a uma e outra; o que não supõe uma determinação intrínseca essencial e anterior, pois a força só existe em relação com outra. A força dominante se exerce ao comandar; a força dominada se exerce ao obedecer, sem deixar de ser força. “O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, ‘unidade de dominação’.” (DELEUZE, 1976, p. 21)

Comandar e obedecer são modos de se exercerem que caracterizam e que diferenciam força superior e força inferior a partir da quantidade. Por outro lado, a quantidade e o modo de se exercerem qualificam as forças: *ativa* é a qualidade da força que comanda; *reativa* é a qualidade da força que obedece. Todo e qualquer corpo – químico, físico, biológico, político – se constitui a partir dessa relação de forças¹.

A partir da quantidade, a força será superior, dominante, forte ou, inferior, dominada e fraca; como qualidade, será ativa ou reativa. São qualidades originais, cuja gênese se dá no encontro de forças, conforme suas quantidades. A partir do encontro das forças tem-se um (corpo) composto de força ativa dominante e reativa dominada; força forte e força fraca (que não deixa de ser força). É próprio da força ativa, comandar e da força reativa, obedecer;

¹ Tais afirmações devem causar certo estranhamento entre aqueles que lutaram por uma humanidade sem dominadores e dominados: dizer que a dominação e a obediência são da natureza das coisas, das sociedades e da vida, depois de tanto esforço para demonstrar que são criações históricas do homem. Parece um conformismo que comprovaria a suspeita que se tem de Nietzsche. Que não se perca de vista tal estranhamento; que não se queira solucioná-lo; que não se negue a potência de seus princípios, para confrontar, se necessário, o percurso que se faz aqui.

melhor dizendo: a força ativa tem a qualidade de comandar, criar, mover e a força reativa tem a qualidade de obedecer, reproduzir, ser movida.

A qualidade da força – ativa ou reativa – é determinada a partir da quantidade que a caracteriza como forte ou fraca. Deve-se, então, perguntar como se quantificam as forças. Considerada de um ponto de vista abstrato, essa pergunta seria formulada de um modo inadequado, tal como: “A partir de que quantidade uma força seria considerada forte?” ou “Como aumentar a quantidade de uma força para que se torne forte?” ou “Como igualar as quantidades das forças para que elas se tornem iguais?”

Desse ponto de vista abstrato, considera-se que a força exista em si mesma com uma quantidade que lhe seria própria, isto é, com uma quantidade que seria uma propriedade predicable da força, anterior a qualquer relação. Mas, a força, qualquer que seja ela, só existe em relação, portanto, a quantidade é sempre diferença de quantidade, relativa às forças em relação, e não pode ser compreendida separada de sua qualidade. As forças não existem em si com suas quantidades traduzíveis em números abstratos a partir de uma régua geral abstrata, ainda que essa régua seja o homem como “medida de todas as coisas”.

Os encontros de forças de tal e tal quantidade são portanto partes concretas do acaso, as partes afirmativas do acaso, como tal estranhas a qualquer lei: os membros de Dionísio. Ora, é neste encontro que cada força recebe a qualidade correspondente à sua quantidade, isto é, a afecção que preenche efetivamente seu poder. Nietzsche pode dizer, portanto, num texto obscuro, que o universo supõe “uma gênese absoluta de qualidades arbitrárias”, mas que a própria gênese das qualidades supõe um gênese (relativa) das quantidades. A inseparabilidade das duas gêneses supõe que não podemos calcular abstratamente as forças; devemos, em cada caso, avaliar concretamente sua qualidade respectiva e a nuança desta qualidade. (DELEUZE, 1976, p. 23.)

A diferença entre as forças se dá, então, como quantidade e como qualidade. “Chamar-se-á *hierarquia* esta diferença das forças qualificadas conforme sua quantidade: forças ativas e reativas.” (Id.Ibid, p. 21)

A força fraca não deixa de ser força, ainda que reativa e se exerça na obediência, pois é esta sua qualidade enquanto força distinta da que comanda, compondo, assim, o poder configurado na relação. Sobre este ponto, Deleuze faz uma citação de Nietzsche que demonstra um aspecto que inspirou as concepções de Foucault sobre o poder: “Nenhuma força renuncia ao seu próprio poder. Do mesmo modo que o comando supõe uma concessão, admite-se que a força absoluta do inimigo não é vencida, assimilada, dissolvida. Obedecer e comandar são as duas formas de um torneio”. (NIETZSCHE, VP II, 91 apud DELEUZE, 1976, p. 22)

Também em Foucault, o poder é caracterizado como um exercício que passa pelo dominado tanto quanto pelo dominador, como as duas faces de um torneio.

Esse poder, por outro lado, não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição, aos que "não tem"; ele os investe, passa por eles e através deles; apóia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apóiam-se por sua vez nos pontos em que ele os alcança. (FOUCAULT, 1986, p. 29)

A força ativa é criadora, agressiva, transformadora; impõe novas direções à vida, decompõe e compõe relações sem buscar razão, consentimento ou finalidade. A força reativa é conservadora, adaptativa, reproduutora; organiza memória, hábitos, funções e finalidades. Duas faces do poder, do corpo e da vida: uma cria formas de vida e a outra as adapta, reproduz, conserva. Duas faces da *força de existir* (Spinoza).

Nietzsche concentra seus esforços na defesa das forças ativas, embora reconheça que as forças reativas exercem a qualidade que lhes são próprias, nas tarefas de conservação, adaptação, reprodução, segundo a quantidade pelas quais são determinadas – é esse o seu poder. Mas tal poder está subordinado e “destinado” a ser ultrapassado pelas forças ativas que se exercem como poder criativo e transformador.

Disso resulta grande parte da crítica, ou melhor, do combate de Nietzsche às ciências que concentram seus esforços nos mecanismos e finalidades com que as forças reativas organizaram os organismos e suas funções. Quando assim procedem avaliam a vida pela perspectiva reativa e perdem a grandeza da vida quando vista a partir da força ativa, que é criadora de formas e direções da vida, das quais a força reativa tem o poder de organizar as funções de conservação e reprodução. Crítica que dirige, também, à Spinoza que define o *conatus* e o desejo como o “esforço que cada coisa faz para perseverar no seu ser”, isto é, esforço para conservar suas relações características.

Pode parecer estranho desconsiderar a importância das forças reativas, pelas quais se dão a nutrição, a reprodução, a adaptação, a conservação, uma vez que elas são necessárias à própria vida, à manutenção do corpo e à emergência da consciência. Não se trata, no entanto, de negar ou suprimir a existência de forças reativas; o que Nietzsche pretende é denunciar o rebaixamento da vida, quando considerada pelo prisma das forças reativas, nas ciências, na moral, nas religiões, na filosofia. Mesmo a alimentação é considerada por ele como atividade que tende ao poder.

“O que é ativo? Tender ao poder.” Apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar são os caracteres da força ativa. Apropriar-se, quer dizer impor formas, criar formas explorando as circunstâncias. Nietzsche critica Darwin porque este interpreta a evolução, e o acaso na evolução, de maneira totalmente reativa. Admira Lamarck,

porque este pressentiu a existência de uma *força plástica* verdadeiramente ativa, primeira em relação às adaptações, uma força de metamorfose. O poder de transformação, o poder dionisíaco, é a primeira definição de atividade. (DELEUZE, 1976, p. 22)

2.4 Corpo e Consciência

A partir da composição de forças do corpo, tem-se uma unidade de dominação que se expressa como ação ou como reação. A unidade de dominação (doravante denominada, neste estudo, unidade de composição) ativa *age* tendo como critério o poder de agir e o poder de sua ação. Pode-se dizer que a força ativa é imoral ou amoral, é fora-da-lei natural ou humana, ainda que não a contrarie, legisla seus valores ou transmuta os valores vigentes.

A unidade de composição reativa *reage* estabelecendo parâmetros de identidade pelos quais se liga a uma ação, procurando conservar-se e, ao mesmo tempo, limitar o poder da força que age sobre ela. Daí surge a consciência e suas legislações morais, religiosas, científicas e políticas.

A consciência exprime apenas a relação de certas forças reativas com as forças ativas que as dominam. A consciência é essencialmente reativa; por isso não sabemos o que um corpo pode, de que atividade é capaz. E o que dizemos da consciência devemos dizê-lo também da memória e do hábito. Mais ainda: devemos dizê-lo ainda da nutrição, da reprodução, da conservação, da adaptação. São funções reativas, especializações reativas, expressões de tais ou quais forças reativas. (DELEUZE, 1976, p. 22)

A força ativa escapa à consciência e ao conhecimento como vontade de verdade, e ignora as leis de causalidade; ela se afirma, e isso basta; seu poder é inconsciente. A consciência é, propriamente, reativa, e emerge da relação em que a força fraca se reconhece como tal, e cria o mundo, ou o imagina, a partir do lugar de que olha, configurando-o em leis morais, sagradas ou naturais, das quais espera prever o que desconhece. A atividade efetua acontecimentos imprevistos criando leis, ou legislando, segundo a plasticidade metamórfica, ou “transmórfica”, com que configura o mundo e a vida em formas inauditas, impensadas.

A “grande razão”, portanto, está no corpo, ou melhor, é o corpo, e não a consciência e o espírito. O mais surpreendente é o corpo; que faz com que existam a consciência e o espírito. Diz Nietzsche em *Assim Falou Zaratustra* (2004, p. 41)

Mas o que está desperto e atento diz: - “Tudo é corpo, e nada mais; a alma é apenas nome de qualquer coisa do corpo”.

O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento do teu corpo é também a tua razão pequena, a que chamas espírito: um instrumentozinho e um pequeno brinquedo da tua razão grande.
 Tu dizes "Eu" e orgulhas-te dessa palavra. Porém, maior – coisa que tu não queres ver – é o teu corpo e a tua razão grande. Ele não diz Eu, mas: procede como Eu.

A crítica da consciência, em Nietzsche, é dirigida à moral - justificação do mundo e julgamento da vida, e às ciências - determinações de leis atribuídas à natureza, que se pretendem conhecimento da realidade e verdade do mundo. A consciência é destituída de qualquer poder de conhecimento e de verdade sobre o corpo, a vida e a realidade. O seu desenvolvimento se deve à utilidade para a conservação e manutenção da vida do corpo; é secundário, portanto, em relação à criação e afirmação de novas formas de vida que são atividades inconscientes da força ativa.

As noções de justiça, virtude, dever, lei natural, não derivam do conhecimento sobre o Bem, que homens elevados e sábios teriam alcançado. São criações feitas para cumprir uma utilidade específica de um modo de vida determinado, ou seja, para facilitar as operações práticas nas relações entre aqueles que participam e compõem este ou aquele modo de vida. Nem por isso expressam conhecimento de qualquer verdade ou realidade das coisas e dos homens; expressam, antes, a composição de forças predominantes em tal modo de vida.

O mesmo para as noções de causa e efeito, sujeito e objeto, matéria, substância que se pretendem conhecer fora das composições de forças que efetivam a existência das coisas e das relações entre as coisas. Assim compreendidas, tornam-se noções metafísicas abstratas com as quais se julgam conhecer a realidade física e concreta do mundo. São, também, invenções de utilidade específica e prática, com a função de enfrentar e limitar o caos, e são desenvolvidas a partir de um determinado modo de vida. A utilização dessas invenções expressa o modo de vida dos inventores mais que o conhecimento da realidade, quer seja esta concebida material ou imaterialmente.

Assim, ao invés de perguntar se tal modelo "é verdadeiro", "adequado", se "corresponde", se "representa" a realidade (psíquica, antropológica etc.), perguntaríamos a que perspectiva tal modelo corresponde, isto é, de que tipo de vida tal modelo é sintoma, ou quais forças (ativas, reativas?) forjaram tal perspectiva, e com que interesses, no interesse de qual tipo de vida? (PELBART, 1993, p. 25)

2.5 Vontade de Potência

Vontade de poder ou *vontade de potência* é um dos conceitos mais marcantes da filosofia de Nietzsche. É, também, de extrema dificuldade, tanto pela dissolução das más interpretações e das más intenções, quanto pela própria complexidade e importância que tem

no martelo do filósofo. Um conceito que percorre sua obra dando consistência a outros conceitos e sustentação aos seus confrontos.

As dificuldades já aparecem nos termos do conceito: vontade de *poder* ou de *potência*? Essa é uma polêmica levantada por filósofos, tradutores e simpatizantes que, ao que parece, é exterior à sua obra, envolvendo preferências mais que o rigor do texto, sendo a escolha de um termo feita, por vezes, pela exclusão do outro.

O termo *poder* traz consigo uma limitação por associação ao modelo de poder de Estado com suas “perversões” ditatoriais, fascistas, burocráticas, militaristas, e mesmo democráticas e liberais. Esse termo é, então, recusado por aqueles que querem evitar a associação do pensamento de Nietzsche com tais modelos de poder. Principalmente, procurando desfazer a propalada vinculação ao poder nazista.

Outra limitação é o modelo de poder como dominação de classe com exploração econômica, alienação dos direitos, exclusão social, opressão e repressão policial. Nesse caso, a recusa do termo *poder* pretende evitar o uso do conceito como ideologia de dominação de classe. Às vezes, recusa-se o próprio conceito e o pensamento de Nietzsche considerando-os ideológicos.

Nesses casos, e em outros não mencionados, e até mesmo no caso de certo pudor em considerar o poder e o domínio sobre alguém, a preferência recai, por exclusão, no uso do termo *potência*; e o conceito, então, é *vontade de potência*.

A limitação do termo *potência* é de outra natureza. Provém da própria história da filosofia, por uma tradição iniciada em Aristóteles em que o conceito de *potência* diz daquilo que não é em *ato*, mas que tem em si a *potência* de tornar-se. Do Ser se diz que é em *ato* ou em *potência*; o que é em *potência* irá se tornar em *ato*; o que é em *ato* atualizou a *potência* de ser (do Ser). A criança é um adulto em potência, e é criança em ato; o adulto em ato, é velho em potência. Mas a criança não é médico ou faxineiro em potência; o aluno não é professor em potência. Potência e ato estão ligados, necessariamente, como conceitos do ser. O adulto é o devir necessário da criança, e não uma possibilidade, probabilidade ou contingência, ainda que possa ser interrompido.

Portanto, o termo *potência* traz a limitação de estar associado ao conceito de algo que não se efetuou, cujo devir está determinado pela forma do idêntico e pela necessidade causal do ser. Por esse motivo, alguns preferem o uso do termo *poder*. São motivos plausíveis, mas os termos não são excludentes. Ambos remetem ao que pretende Nietzsche desde que compreendidos a partir do uso que faz e do rigor com que faz.

A noção de poder construída por Foucault a partir dos conceitos de Nietzsche desfaz os modelos legalistas, contratuais e econômicos. Deleuze tem um trabalho a mais toda vez que usa o conceito de potência, especialmente em Spinoza, pois faz questão de nos lembrar que a potência a que se refere está efetuada, existe em ato, é atividade. A noção de potência elaborada por Deleuze a partir dos conceitos de Nietzsche e Spinoza está distante da tradição aristotélica.

Quer-se dizer, com isso, que *poder* e *potência* são sinônimos? Não, são conceitos diferentes que são exigidos com suas diferenças. Apenas que: no conceito de *vontade de potência* se diz de uma *vontade de poder*. O uso do termo *potência* não exclui do conceito o exercício de poderes; assim como o uso do termo *poder* não exclui a crítica aos Estados e às classes como formações de uma “vontade de nada” ou como composições de forças reativas.

A análise de Deleuze procura a consistência do conceito de *vontade de potência* na filosofia de Nietzsche; primeiramente, em relação à determinação das forças em quantidade e qualidade. Para isso, parte do seguinte texto de Nietzsche: “Este conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, precisa de um *complemento*; é preciso *atribuir-lhe* um querer *interno* que chamarei vontade de potência.”² (DELEUZE, 1976, p. 25; grifos do autor)

Os termos grafados em itálico, na citação – *complemento*; *interno*; *atribuir-se* – destacam o enfoque de Deleuze na análise da *vontade de potência* em relação às forças ativas e reativas.

A vontade de potência é um algo a mais, complementar e interno, que é próprio de cada força, mas que não se confunde com ela; é o querer que se exprime na força, mas não é o sujeito da força; é “*quem quer*” na força, mas a força não é o sujeito da vontade de potência. Não é a força, nem o predicado da força; tampouco a relação de forças ou seu efeito; mas se tudo o que existe é forças em relação, o que seria a vontade de potência? E se a força não é um sujeito, como atribuir-lhe um complemento e um “querer interno”? Essa é a questão de que parte Deleuze: “Mas então como pode ser ‘atribuída’?” (DELEUZE, 1976, p. 25).

Um intrincado debate filosófico se dá em torno deste e de outros conceitos de Nietzsche, em que alguns autores apontam o caráter metafísico da filosofia de Nietzsche. Destaca-se, neste debate, um texto de Heidegger:

¿Qué es la voluntad de poder? Es «la esencia más íntima del ser» (La voluntad de poder, n. 693). Esto quiere decir: la voluntad de poder es el carácter fundamental del ente en cuanto tal. Por lo tanto, la esencia de la voluntad de poder sólo se deja interrogar y pensar con la vista puesta en el ente en cuanto tal, es decir,

² Nota de Deleuze (6) no texto original: VP II, 109.

metafísicamente. La verdad de este proyecto del ente en dirección al ser en el sentido de la voluntad de poder tiene carácter metafísico. No tolera ninguna fundamentación que recurra al tipo y a la constitución de un ente en cada caso particular, porque este ente invocado sólo es mostrable en cuanto tal si previamente el ente ya ha sido proyectado en dirección del carácter fundamental de la voluntad de poder en cuanto ser. (HEIDEGGER, 2000, p. 6)³

No sentido da filosofia de Heidegger, quer dizer: a vontade de poder é o ser do ente. “La voluntad de poder’ es la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la esencia del ente.” (HEIDEGGER, 2000, p. 3).

O debate sobre uma metafísica em Nietzsche não cabe aqui, em dimensão ou propósito; mas é um tema interessante, embora, não seja uma questão para Deleuze.

Então, voltando à análise que faz Deleuze, tem-se que: a força existe em relação com outras forças; na relação das forças se distingue, pela diferença de quantidade, a força superior e a força inferior; a diferença de quantidade determina a qualidade das forças ativa e reativa, conforme as quantidades relativas de cada uma.

Ora, a diferença de quantidade, assim compreendida, remete necessariamente a um elemento diferencial das forças em relação, o qual é o elemento genético das qualidades dessas forças. A vontade de potência é, então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. A vontade de potência é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nesta relação, cabe a cada força. (DELEUZE, 1976, p. 25)

A vontade de potência é o que faz com que, numa relação, as forças sejam superiores e ativas, inferiores e reativas. É o elemento genealógico da força, que não está fora da relação de forças, mas não é seu princípio causal; não está separado da força, mas não se confunde com ela.

Considerando o texto de Nietzsche escolhido por Deleuze, pode-se dizer que o *complemento* necessário ao conceito de força vitoriosa, é a vontade; um “querer interno” que dá à força um acréscimo potência a mais; um querer que potencializa as forças e opera uma “diferença de potencial”⁴ quantificando a distinção de forte e fraca; qualificando seus poderes

³ O que é a vontade de poder? É “a essência mais íntima do ser” (A Vontade de Poder, nº 693). Isto quer dizer: a vontade de poder é o caráter fundamental do ente enquanto tal. Portanto, a essência da vontade de poder só se deixa interrogar e pensar do ponto de vista do ente enquanto tal, isto é, metafísicamente. A verdade deste projeto do ente em direção ao ser no sentido da vontade de poder tem caráter metafísico. Não permite nenhuma fundamentação que recorra ao tipo e à constituição de um ente em cada caso particular, porque este ente invocado só é demonstrável enquanto tal se previamente o ente tiver sido projetado em direção do caráter fundamental da vontade de poder enquanto ser. (tradução nossa).

⁴ Deleuze considera o “efeito” como diferença de potencial: efeito Compton, efeito kelvin...

de agir ou de reagir. Assim, uma vontade que é, na força, potência e poder não poderia ter outro nome.

A vontade de potência se exprime na força forte como ação ou atividade, e na força fraca como reação, que são os seus poderes respectivos. “A força é quem pode, a vontade de potência é quem quer.” (DELEUZE, 1976, p. 26). É pela vontade de potência que a força age, prevalece, comanda; é pela vontade potência que a força reage, reproduz, obedece. Portanto, não é expressão da vontade da força dominante; é o que se acrescenta à força como elemento diferencial das quantidades relativas, e genético da qualidade absoluta da força. Elemento genealógico de onde provém a dupla gênese: do *quantum* da força (dominante/dominada); e do poder qualificado da força (agir/reagir)⁵. É assim que Deleuze comprehende o “atribuir-se” à força *complemento interno* de um *querer*.

Existe outra distinção entre a vontade de potência e a força. Deleuze distingue as qualidades de uma e de outra. A vontade de potência é o princípio que qualifica a força – ativa e reativa. “Mas para estar assim na fonte das qualidades da força, é preciso que a vontade de potência tenha qualidades particularmente fluentes, mais sutis que as da força.” (DELEUZE, 1976, p. 27). Estas qualidades são *afirmação* e *negação*.

“Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprimem a vontade de potência assim como agir e reagir exprimem a força.” (Id.Ibid). A afirmação como qualidade da vontade de potência é correspondente à ação como qualidade da força; assim como, a vontade negativa é também vontade de potência, e corresponde a força reativa, que também é força.

Por um lado é evidente que há afirmação em toda ação, que há negação em toda reação. Mas, por outro lado, ação e reação são meios, meios ou instrumentos da vontade de potência que afirma e que nega: as forças reativas, instrumentos do niilismo. Por outro lado ainda, a ação e a reação necessitam da afirmação e da negação como algo que as ultrapassa, mas que é necessário para que realizem seus próprios objetivos. Enfim, mais profundamente, a afirmação e a negação transbordam a ação e a reação porque são qualidades imediatas do próprio devir: a afirmação não é a ação, e sim o poder de se tornar ativo, o *devir ativo* em pessoa; a negação não é a simples reação, mas um *devir reativo*. (DELEUZE, 1976, p. 27)

A complexidade dessas relações é enorme, e para não perder a trilha, lembra-se: o corpo é relação de forças desiguais em quantidade – dominante e dominada, e em qualidade – ativa e reativa. Quantidade e qualidade são determinadas na relação como diferença relativa da quantidade entre as forças, e como poder qualificado de agir e reagir. Mas, como mostra

⁵ O poder *qualificado* de ação e reação da força, determinado numa relação ao acaso, em Nietzsche, será compreendido numa aproximação com o “poder de afetar e ser afetado” *qualificado* como ação e paixão, em Spinoza.

Deleuze, isso ainda não é suficiente para Nietzsche, ou seja: é preciso que haja algo na própria força que efetue, na relação com outra, a diferença de quantidade relativa e determine a qualidade absoluta da força. Esse “algo” é vontade. É preciso haja um querer na própria força, uma qualidade de querer que, acrescentada à força, seja diferencial de quantidade e efetue a qualidade correspondente. O querer é a vontade de potência; a qualidade do querer é a afirmação e a negação.

Seria isto, uma metafísica? Talvez uma ontologia. Porém, o ser que Deleuze encontra é o *ser do devir*, do que difere de si e afirma a diferença. Se a vontade de potência é ser, não é o *ser do ente* como que Heidegger, mesmo que o ente seja a força; mas o *ser do devir*.

Imprimir ao devir o caráter do ser – eis a mais alta vontade de potência. – Dupla falsificação, uma tendo sua origem nos sentidos, outra no espírito, para conservar um mundo do “sendo”, da duração, da equivalência. Que tudo retorna sem cessar é a extrema aproximação de um mundo do devir com o mundo do ser. Ápice da meditação. (NIETZSCHE, 1966, p.297, grifo do autor)

O que conta, portanto, é o devir da força – ativo ou reativo, e a vontade de potência – afirmativa ou negativa, que se exprime nesse devir, bem como na produção que advém. O que está implicado na produção da verdade moral, científica, teológica ou filosófica só será compreendido se avaliado como *vontade de potência*. Toda produção, criação, reprodução e conservação, assim como todo modo de viver, expressam a composição dominante de uma determinada relação de forças e as determinações de uma vontade de potência, que é o complemento e o “querer interno” da força que predomina na relação (DELEUZE, 1976).

A vontade de potência, no entanto, não é uma entidade única como se fosse um deus que dá a cada um conforme o merecimento; são potências das forças que predominam em uma unidade de composição, e diferem por natureza como afirmação e negação. Acrescenta-se: vontade de potência é o inconsciente da força.

2.6 Interpretar e Avaliar

Decorre disso que interpretar e avaliar uma verdade, um conceito, um valor moral implica a interpretação da força que *pode* tal verdade, conceito ou valor, e a avaliação da vontade de potência que *quer* na força que produz tal verdade, conceito ou valor. Implica, portanto, uma genealogia (da moral). É buscar as origens (humanas, demasiado, humanas) para compreender: a gênese da força e do poder que lhe corresponde; a relação de forças pela

qual se deu essa dupla gênese; e a vontade de potência como elemento genealógico da “força vitoriosa” que produziu aquela verdade, conceito ou valor.

Interpretar e avaliar são, pois, as duas faces da genealogia para determinar o sentido de uma significação e o valor de um valor. É que a “força vitoriosa” de uma determinada unidade de composição é aquela que domina, no entanto, determinado valor e determinada verdade podem ser expressões de uma força reativa, vil e vingativa. Mesmo que tenham nobreza genealógica, podem ser apropriados de forma reativa (decadência).

Interpretar é determinar a força que dá um sentido à coisa. Avaliar é determinar a vontade de potência que dá um valor à coisa. [...] A significação de um sentido consiste na qualidade da força que se exprime na coisa: esta força é ativa ou reativa? e de que nuance? O valor de um valor consiste na qualidade da vontade de potência que se exprime na coisa correspondente: a vontade de potência é afirmativa ou negativa? e de que nuance? (DELEUZE, 1976, p. 27)

Neste sentido, Nietzsche considera a criação da filosofia pelos gregos da época trágica como expressões de força ativa e de uma vontade de potência afirmativa. Já Sócrates e Platão são considerados, por ele, expressões da decadência – força reativa e negação da vida; assim como a filosofia e a ciência de sua época.

E desde a *Origem da Tragédia* e *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* a afirmação é o que guia Nietzsche – Dionísio deus afirmativo e afirmador; afirmação da vida que não recusa nem mesmo a dor; afirmação que se opõe ao julgamento da vida, à negação do corpo pela filosofia e pela religião em nome de um Bem e de uma verdade que estariam fora da vida e do mundo, revelados ao espírito e à alma do sábio e do justo, que vêem no sofrimento a condenação do mundo.

Hoje, que se costuma invocar a dor como o primeiro argumento contra a existência, como o problema mais funesto da vida, bom será recordar aquele tempo em que se pensava o contrário, porque não se podia passar sem fazer sofrer e nisso havia uma diversão de primeira ordem, um verdadeiro regozijo na vida. (NIETZSCHE, 1998, p 85)

Porém, quer seja expressão de uma força reativa e de uma vontade de potência negativa, quer seja de uma força ativa e de uma vontade de potência afirmativa, uma verdade, um conceito ou um valor é sempre uma criação, uma invenção, uma produção humana. Por mais cósmica, espiritual, astronômica ou desinteressada que uma verdade seja, ou pareça ser, está fundada na terra, tem um solo e, portanto, deve enfrentar a pergunta do filósofo: o *que quer quem quer* tal verdade?

Um querer, uma vontade molda o mundo, cria mundos, destrói mundos, e o conhecimento que é produzido para tal funciona, seja ele verdadeiro ou falso. Não se trata de uma evolução ou da descoberta de verdades veladas que, aos poucos, nos aproximam da revelação final. São criações que, por mais abstratas e elevadas, existem pela utilidade de facilitarem a existência, quer do ponto de vista das forças ativas, que do ponto de vista das forças reativas. E funcionam pela *potência do falso* mesmo se pretendem demonstrar o *mundo verídico*.

A escala do valor: “creio que tal coisa é assim” considerada como *essência da “verdade”*. Nas escalas dos valores são expressas *condições de conservação e crescimento*. Todos os órgãos do conhecimento e dos sentidos são unicamente desenvolvidos quanto às condições de conservação e crescimento. A confiança na razão e em suas categorias, na dialética e, portanto na escala de valores da lógica; demonstra tão somente a *utilidade* desta para a vida, utilidade já demonstrada pela experiência; e não absolutamente sua “verdade”. (NIETZSCHE, 1966, p.283, grifo do autor)

Por esse crivo da vontade de potência, Nietzsche faz passar as principais noções da filosofia, da moral, da religião e da ciência. A vontade de potência interpreta e avalia. “É da vontade de potência, como elemento genealógico, que derivam a significação do sentido e o valor dos valores.” (DELEUZE, 1976, p. 27)

Assim, a genealogia da moral quer pensar a proveniência dos valores e o momento que emergem na história dos homens, a partir dos encontros das forças, das composições que geraram e das potências que produziram. Não se trata da crítica dos valores ou de determinado valor, mas de pensar o valor dos valores criados pelos homens. Separa-se, assim, a moral da teologia, pois não foi Deus quem criou os valores e os juízos de valores.

A questão sobre o bem e o mal é transformada. Tradicionalmente, a indagação formulada é: “Qual a origem do mal? Por que Deus permite o mal? Deus criou o mal?” Para o genealogista, a questão é:

[...] sob que condições inventou-se o homem aqueles juízos de valor, bom e mau? e que valor têm eles mesmos? Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade? São um sinal de estado de indigência, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou, inversamente, denuncia-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, seu ânimo, sua confiança, seu futuro? (NIETZSCHE, 1998, p. 8)

Nietzsche não matou Deus; apenas anunciou sua morte. Os homens inventaram o Homem e o colocaram no lugar de Deus; os valores tornaram-se ciências humanas e não derivam mais do infinito, mas do finito. A genealogia da moral atual quer pensar a proveniência do valor e do sentido que emergiram com as ciências do homem. Essa é a

pretensão de Foucault: “Se fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço ‘genealogia da moral.’” (FOUCAULT, 1989, p.143).

As tecnologias políticas de produção da verdade moral ou científica ou religiosa ou filosófica provêm das relações de forças que predominam em um modo de vida, em um corpo social, em um corpo físico. São apresentadas como processos para se alcançar o bem, a redenção, a evolução dos indivíduos e da humanidade, e emergem do encontro, do combate, do acaso que gera, no mesmo movimento, a dominação e a consciência.

Aqui, um problema exige atenção: se a força forte superior é ativa e dominante, como explicar a prevalência de valores e conhecimentos reativos em um determinado modo de vida? Como explicar o predomínio de forças reativas e vontade negativa?

E essa questão torna-se, um pouco, mais complexa: seria suficiente um aumento na quantidade para que uma força dominada se tornasse dominante? Se assim fosse, seria suficiente para que uma força reativa se tornasse força ativa? Essas são questões importantes para uma compreensão política de Nietzsche.

Em suas análises, Deleuze demonstra outro aspecto a respeito das forças que avança nesse caminho.

A palavra *hierarquia* em Nietzsche tem dois sentidos. Significa inicialmente a diferença entre as forças ativas e reativas, a superioridade das forças ativas sobre as forças reativas. [...] Mas hierarquia designa também o triunfo das forças reativas, o contágio das forças reativas e a organização complexa que daí resulta, na qual os fracos venceram, na qual os fortes são contaminados, na qual o escravo, que não deixou de ser escravo, sobrepuja um senhor que deixou de sê-lo: o reino da lei e da virtude. (DELEUZE, 1976, p. 30, grifo do autor)

Mesmo triunfando e sobrepujando, o escravo não deixa de ser escravo, a força reativa continua reativa; mas o senhor deixa de ser senhor, a força ativa torna-se reativa: a hierarquia invertida expressa pela religião, a moral e a lei. Assim, se explicita o outro aspecto da força:

Não é ao menos forte que Nietzsche chama de fraco ou escravo, mas àquele que, qualquer que seja sua força, está separado do que pode. O menos forte é tão forte quanto o forte se vai até o fim, porque a astúcia, a sutileza, a espiritualidade, até mesmo o encanto, com os quais completa sua força menor, pertencem precisamente a essa força e faz com que ela não seja menor. (Id Ibid, p. 30)

A força fraca triunfa quando consegue separar a forte daquilo que ela pode; quando consegue impedir que o criativo experimente, que o ousado se aventure ou que o andarilho ultrapasse fronteiras. A força ativa faz um devir-reativo quando se separa do que ela pode, volta-se contra si mesma e substitui seu poder efetivo por valores abstratos. Portanto, o critério para compreender a força não é o sucesso, a ascensão institucional ou a conquista do

Estado; é preciso considerar sua qualidade: ativa ou reativa; o pólo da vontade de potência que lhe corresponde: afirmativo ou negativo; a nuança de qualidade no momento de seu desenvolvimento em relação com a vontade de potência.

E Deleuze define três pares de caracteres pelos quais se podem determinar as forças:

Por conseguinte, a força reativa é: 1º) força utilitária, de adaptação e de limitação parcial; 2º) força que separa a força ativa do que ela pode, que nega a força ativa (triunfo dos fracos ou dos escravos); 3º) força separada do que ela pode, que nega a si mesma ou se volta contra si mesma (reino dos fracos ou dos escravos). E, paralelamente, a força ativa é: 1º) força plástica, dominante e subjugadora; 2º) força que vai até o fim do que ela pode; 3º) força que afirma sua diferença, que faz da sua diferença um objeto de gozo e de afirmação. (DELEUZE, 1976, p. 30)

Para designar os valores ativos e reativos, Nietzsche utiliza os termos nobre/vil, alto/baixo, senhor/escravo, aristocrata/plebeu tendo por referência a designação de uma força dominante e uma força dominada.

A designação do que é “bom” ou “ruim” tem origem na referência feita aos nobres, os “bem nascidos”, à aristocracia, por um lado, e aos homens comuns, o povo, a plebe, os escravos, por outro lado. Assim como os termos feliz/infeliz, alto/baixo, bom e ruim não nascem de uma compreensão racional, de uma bondade eterna, para designar o caráter de alguém; são termos que, originalmente, designam a força triunfante, afirmativa e dominante em contraposição à força fraca, dominada e reativa, entre os povos antigos.

Porém, com o Estado, a Igreja, a moral, a economia, as forças reativas sobrepujaram as forças ativas; a força fraca venceu a força forte, numa rebelião iniciada pelos sacerdotes. O “bom” e o “mau” passaram a designar os valores do ressentimento, da má-consciência e do ideal ascético, promovendo a vingança e a culpa dos reativos contra o ativo, invertendo os valores na inversão da hierarquia.

O ressentimento é vingativo e diz: “a culpa é do outro”; a má-consciência é penitente e diz: “a culpa é minha”; o ideal ascético é fictício e projeta um outro mundo para julgar a vida negando o corpo e a existência, e diz: “a vida verdadeira está em outro mundo e virá com a morte”.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” - e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo reação. (NIETZSCHE, 1998, p. 28-29)

Dizer Sim a si mesmo é a afirmação da vontade de potência que move a força ativa. O corpo ativo quer o que quer, isto é, suas criações, suas invenções, seus caminhos tortos, pelos quais diz Sim à vida, à existência, ao mundo. O homem nobre, de valoração nobre, parte do pressuposto de sua nobreza, de que é bom aquilo que ele cria, aquilo que ele quer, e assim se afirma. A consideração de que algo é ruim ou mau é secundária, decorrente de seus percalços, e não orienta suas ações. Seu inimigo não é o mau, mas outro bom que mereça seu combate; um inimigo que esteja à altura de suas armas, que engrandeça a batalha, que se possa amar e não odiar. O nobre não se apequena no ressentimento, simulando seu ódio e esperando por vingança; é o homem do esquecimento – não perdoa porque esquece; “(no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque - esquecia).” (NIETZSCHE, 1998, p. 31). Até mesmo o seu “Não” é afirmação de suas forças; é um “Sim” a si mesmo⁶.

Para Nietzsche, o esquecimento é uma potência ou uma faculdade ativa que possibilita o novo, a renovação, a alegria e a excitação de novos encontros. As impressões, as marcas deixadas por um corpo no encontro com outro, na relação de uma força com outra são, em grande parte, inconscientes, e apenas uma pequena parte se apresenta à consciência. Ao sofrer uma ação, a força afetada se move ao efeito da ação, ela re-age, exercendo, assim, seu poder de ser afetada, retendo as marcas ou os traços no inconsciente e, ao mesmo tempo, formando uma consciência que lhe permite criar funções e mecanismos de conservação. A faculdade do esquecimento (ativa) possibilita à consciência (reativa) estar desimpedida para novos encontros sem se fixar nos traços ou nas marcas retidas no inconsciente, fazendo com que a re-ação seja movida pela nova excitação presente no novo encontro, não por marcas ou traços retidos.

O homem do ressentimento não esquece. Sua consciência é tomada pelos traços mnemônicos e é a eles que reage; a excitação se confunde com o traço. Assim, diz Não a toda excitação direta de novos encontros, por mais ativa e bela que seja, e todo objeto correspondente às novas excitações são, para ele, uma ofensa, um ultraje. Todo acontecimento está repleto de traços e sua memória está lotada. E o seu Não se estende ao mundo, à existência e à vida⁷.

⁶ O recente filme “Planeta dos Macacos – a origem”, embora comercial, traz uma curiosidade: César – o macaco protagonista desenvolve a inteligência com a aplicação de vacinas virais. Criado por humanos aprende a sentir, a pensar e acumula forças. Adquire o poder da fala num confronto com o “opressor” que queria trancá-lo na jaula, e sua primeira palavra é: “Não”. Isto é um Sim a si mesmo.

⁷ Cf. “Nietzsche e a Filosofia”, p. 54. Diga-se, de passagem, que é muito difícil compreender isso em Nietzsche, sem a leitura de Deleuze.

Quando a força ativa não encontra a reação correspondente à sua ação, perde seu poder, está separada daquilo que pode.

O “Não” reativo do ressentimento acusa o outro de ser mau e quer vingança (sob o nome de “justiça”, “aplicação da lei”, “castigo de Deus”); quer separar o outro daquilo que ele pode; quer submetê-lo, impedi-lo, limitá-lo, seja por meio de castigos e punições, seja pela transformação de sua “alma” ou dobrando (quebrando) sua vontade. Considerando que o mau é o outro, por decorrência, o ressentido toma a si mesmo como o bom, o correto, o piedoso. Essa é a valoração do vil, do baixo, animada pela vontade de nada que move ressentimento.

Nietzsche considera que os judeus fizeram a grande rebelião escrava e foram os grandes criadores do ressentimento:

Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança - mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...”. (NIETZSCHE, 1998, p.26, grifo do autor)

A Judéia dos escravos contra Roma dos dominadores nos legou o cristianismo de São Paulo e do *Apocalipse* de João, pregadores do ódio e do Cristo morto, militantes da enraizada política da vingança escrava que, dirigida aos senhores da época, termina voltada contra o próprio Cristo vivo. A boa nova do amor a ser construído é capturada e apropriada pelo velho rancor que amaldiçoa, clama e espera a destruição dos fortes, não por ações humanas, mas pela ação de Deus – o vingativo e último senhor.

Deleuze relaciona o texto de Nietzsche – “O Anticristo”, e o texto de D. H. Lawrence – “Apocalipse”, para aproximar as duas análises como denúncias do ressentimento; dois textos mortais que lhes custaram a sanidade e a vida: Nietzsche enlouquece após ter escrito “O Anticristo”, e Lawrence morre dois meses depois de ter escrito “Apocalipse”.

Nietzsche opõe Cristo ao cristianismo de São Paulo; Lawrence opõe Cristo ao cristianismo do Apocalipse; embora não sejam complacentes com Cristo e seu solo judaico, eles o diferenciam do cristianismo tanto quanto do judaísmo. Citando Lawrence, Deleuze localiza a ação e o problema políticos de Cristo:

La empresa de Cristo es individual. El individuo no se opone tanto a la colectividad en sí; individual y colectivo se oponen en cada uno de nosotros como dos partes diferentes del alma. Pero Cristo apenas se dirige a lo colectivo que hay dentro de

nosotros. Su problema “consistía más bien en deshacer el sistema colectivo del sacerdocio–Antiguo Testamento, del sacerdocio judío y a su poder, pero sólo para liberar de esta ganga inútil al alma individual. En cuanto al César, le dejaría su parte. En este sentido es aristocrático. Pensaba que una cultura del alma individual bastaría para alejar a los monstruos ocultos en el alma colectiva. Error político. [...].”⁸ (DELEUZE, 1996, p. 61)

A consideração de uma alma individual e uma alma coletiva em nós retoma a proposição de Spinoza da multiplicidade da alma paralela à multiplicidade do corpo, e reflete o ”spinozismo” de Deleuze. Compreende-se, então, que liberar a alma individual implica em liberar potências do corpo individual – o que pode o corpo – para novas composições de afetos, individuais e coletivas, que eram impossibilitadas pelos poderes do corpo coletivo agenciado no sistema sacerdotal judío.

A realização de Cristo e sua proposta foi a de uma maneira de viver, não a de uma maneira de morrer; um modo de vida no mundo, não a salvação no outro mundo; mesmo que, para isso, fosse preciso “ganhar” o mundo, se espalhar sobre a terra, se esparramar como erva daninha. Não seria isto, fazer rizoma?

Romper com as raízes, engendrar novos mundos, ultrapassar as fronteiras. Criar uma nova alma individual, compondo novas almas coletivas com os Césares, os pagãos, os gentios, os samaritanos. Produzir para si um novo corpo, aumentando seu poder de afetar e ser afetado por outros povos, outras culturas, outros corpos. Transvalorar os valores, transmutar o sentido e fazer de si mesmo o caminho, a verdade e a vida. Não seria isto, uma pragmática e um nomadismo?

Nietzsche considera Cristo uma expressão da decadência da vida e do rebaixamento das forças da nação judaica, no entanto, extrai potências do seu modo de vida.

A “boa-nova” nos diz simplesmente que não existem mais contradições; o reino de Deus pertence às *crianças*; a fé anunciada aqui não é mais conquistada por lutas - está ao alcance das mãos, existiu desde o princípio, é um tipo de infantilidade que se refugiou no espiritual. [...] A fé desse tipo não é furiosa, não denuncia, não se defende: não empunha “espada” - não entende como poderia um dia colocar homem contra homem. Não se manifesta através de milagres, recompensas, promessas ou “escrituras”: é, do princípio ao fim, seu próprio milagre, sua própria recompensa, sua própria promessa, seu próprio “reino de Deus”. Essa fé não se formula - simplesmente vive, e assim guarda-se contra fórmulas. [...] A noção de “vida” como

⁸ A realização de Cristo é individual. O indivíduo não se opõe à coletividade em si; individual e coletivo se opõem em cada um de nós como duas partes diferentes da alma. Porém, Cristo se dirige apenas ao coletivo que há dentro de nós. Seu problema “consistia mais em desfazer o sistema coletivo do sacerdócio-Antigo Testamento, do sacerdócio judío e a seu poder, porém somente para liberar desta canga inútil a alma individual. Quanto a Cesar, lhe deixaria sua parte. Neste sentido é aristocrático. Pensava que uma cultura da alma individual bastaria para afastar os monstros ocultos na alma coletiva. Erro político.”

As aspas são do texto original de Deleuze e correspondem à citação do texto de Lawrence, “Apocalypse”, cap. III, pág. 60. A tradução é nossa.

uma *experiência*, como apenas ele a concebe, a meu ver encontra-se em oposição a todo tipo de palavra, fórmula, lei, crença e dogma. (NIETZSCHE, s/d, p.19, grifo do autor)

Rejeitou toda a doutrina judaica do arrependimento e recompensa; *sabia* que apenas através da *vivência*, de um *estilo de vida* alguém poderia se sentir “divino”, “bem-aventurado”, “evangélico”, “filho de Deus”. *Não* é o “arrependimento”, *não* são a “oração e o perdão” o caminho para Deus: apenas o modo de *viver* evangélico conduz a Deus – isso é justamente o próprio “Deus”! – O que os Evangelhos *aboliram* foi o judaísmo presente nas idéias de “pecado”, “remissão dos pecados”, “salvação através da fé” – toda a dogmática *eclesiástica* dos judeus foi negada pela “boa-nova”. (Id Ibid, p. 21)

Coloca-se, então, um problema: Como a vida de Cristo foi preterida pela sua morte e a do mundo? Como um rizoma de amor e de boa vontade se transforma em raiz de ressentimento e de vontade de destruição?

Para Lawrence, segundo Deleuze, esta transformação tem início com os apóstolos e discípulos que o seguiam, mas não o compreendiam. Estavam sempre intrigados e na expectativa de uma liderança enérgica e determinada, que correspondesse às necessidades de suas almas coletivas judaico-sacerdotais. Ansiavam por um mestre, um chefe que os guiasse de forma clara e objetiva, que pudessem reconhecer conforme a tradição. Não sabiam o que esperar, não entendiam a novidade, não conseguiam aplacar a dúvida. Cristo era, na verdade, solitário...

“Nunca se mezcló con ellos de verdad, ni siquiera trabajó ni actuó con ellos. Estuvo solo siempre. Los intrigó de forma suprema, y, en una parte de ellos mismos, los dejó en la estacada. Rechazó ser su poderoso jefe físico: la necesidad de rendir tributo, interno a un hombre como Judas, se sintió traicionada, con lo que trajo a su vez.”⁹ Los apóstoles y discípulos se lo hicieron pagar a Cristo: negación, traición, falsificación, truaje desvergonzado de la Nueva. Lawrence dice que el personaje principal del cristianismo es Judas.¹⁰ Y luego Juan de Patmos, y luego San Pablo.¹¹ (DELEUZE, 1996, p. 61)

Vê-se que Deleuze se pergunta: “E por que razão, até o presente, as revoluções foram tão mal?” (2004, p. 390).

Desde então o cristianismo se torna a reivindicação da alma coletiva, da parte da alma que Cristo propôs superar. O cristianismo se torna o Anticristo; e o *Apocalipse* de João (de Patmos) é a expressão do sentimento de vingança, da esperança de vingança dos “pobres” e

⁹ Citação (28) do texto de Deleuze: “*Apocalypse*”, cap. III, pág. 60.

¹⁰ Citação (29) do texto de Deleuze: Lawrence, “*La verge d’Aaron*”, Gallimard, pág. 94. (Obras completas, Seix Barral, 1987)

¹¹ “Nunca se misturou com eles de verdade, nem sequer trabalhou ou atuou com eles. Esteve sempre só. Os intrigou de forma suprema, e, em uma parte deles mesmos, os deixou na defensiva. Recusou ser seu poderoso chefe físico: a necessidade de render tributo, interna a um homem como Judas, se sentiu traída e com isso traiu por sua vez.” Os apóstolos e discípulos fizeram Cristo lhes pagar: negação, traição, falsificação, manipulação desavergonhada da Boa Nova. Lawrence diz que a personagem principal do cristianismo é Judas. E depois João de Patmos, e depois São Paulo. (tradução nossa)

“debilitados”, dos que se cansaram da vida. Mas, Deleuze alerta: não se trata do povo humilde e abandonado, e sim desses “homens mais que temíveis que não têm mais que uma alma coletiva.” (DELEUZE, 1996, p.62, tradução nossa). Ovelhas que rugem disfarçadas de leão, que não serão imoladas, mas que imolarão os homens aos milhares, inventando um novo reino e um poder terrível de julgamento. Querem destruir o poder dos impérios, e por outro lado querem multiplicar e espalhar centros de poder até alcançarem um poder cosmopolita. Transmutando o poder do império romano, constrói um novo tipo de poder: um sistema de julgamento, que irá julgar todos os poderes, que penetra e se instala em cada alma coletiva. Junto com o julgamento e a condenação dos poderosos, virão o julgamento e a condenação do mundo e da vida. O fim do mundo e da vida é a grande esperança do homem cansado de viver, que brota da sua vontade de nada. A sua alegria é esperar o juízo final para assistir o sofrimento dos condenados, o castigo dos maus, a queda dos fortes.

Assim, separando a força daquilo que ela pode, o ressentimento predomina e se perpetua até à contemporaneidade, contaminando os corpos e o pensamento. A atualidade do Apocalipse é essa perpetuação do sistema de juízo (julgamento), do qual o ressentimento é o “instinto” inconsciente e o espírito de vingança, com sua raiva e seu ódio contra tudo que lhe escapa ao controle, que lhe é incomprensível, que lhe é mais forte.

Outro pilar de domínio da força reativa predominante é a má-consciência, sustentada pelas noções de *falta*, *culpa*, *penitência*, e afetos correspondentes: impotência, auto-piedade, resignação. Para Nietzsche, a má-consciência é uma doença que surge no homem como consequência da vida em sociedade; é o efeito de uma mudança inesperada e sem precedentes, comparável àquela que levou os animais aquáticos tornarem-se animais terrestres.

Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu - a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. O mesmo que deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornarem-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semi-animais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura - subitamente seus instintos ficaram sem valor e “suspensos”. A partir de então deveriam andar com os pés e “carregar a si mesmos”, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles. Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certeiros - estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível! (NIETZSCHE, 1998, p. 72)

Os instintos, que até então os guiavam, não deixaram de pressionar e exigir satisfação, mas tornaram-se inadequados, não funcionavam no novo ambiente, não encontravam meios

de se exteriorizarem; tornaram-se suspeitos. Assim, sem conexão com o mundo de fora, os instintos voltam-se para dentro, dobram-se sobre si mesmos impedidos de se afirmarem, criando no homem uma dobra, um interior, uma “alma”. Criando o homem como uma dobra de forças contidas, impedidas, limitadas, coagidas.

Mais que isso, sob o peso dos costumes e leis do Estado, tais instintos - de combate, caça, perseguição, crueldade, mudança – voltam-se contra aqueles que os possuíam. Fechado em si, sem combates exteriores, o homem *interiorizado* combate a si mesmo, se martiriza, persegue a si próprio, suspeita de suas próprias forças, se julga e se condena: “esta é a origem da má-consciência.” (NIETZSCHE, 1998, p. 72). Ora em diante, a consciência não irá apenas orientar as ações; irá julgá-las, medi-las, calcular causas e efeitos segundo uma memória de culpa inscrita no corpo.

A origem da má-consciência, segundo Nietzsche, é remota, devendo ser traçada desde o período mais longo da história do homem – a pré-história; marcada pelo surgimento do Estado e da própria *forma-homem*. No entanto, não se dá por uma longa maturação ou desenvolvimento gradual adaptativo; se dá por uma ruptura, por um salto, da mesma forma que o Estado e junto com ele.

Essa hipótese sobre a origem da má consciência pressupõe, em primeiro lugar, que a mudança não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento. Em segundo lugar, que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência - que o mais antigo "Estado", em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. (NIETZSCHE, 1998, p.75, grifo do autor)

A *forma-homem* - o homem que pensa, dotado de astúcias intelectuais, inteligência e consciência - é resultado de uma “fatalidade inevitável”, de um encontro fortuito entre uma “*população sem normas e sem freios*” e uma “*terrível tirania*”. Efeito mundano, um devir de forças, produzido no encontro de uma matéria não-formada com uma “*maquinaria esmagadora e implacável*”.

Esta compreensão se opõe a todas as metafísicas que dão ao homem uma forma ideal e abstrata, seja como Idéia eterna e imutável ou imagem e semelhança do Criador ou Ser em si ou Natureza humana. Na trilha desta compreensão, Foucault faz sua crítica ao humanismo: “O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele.” (FOUCAULT, 1986, p. 31).

Mas, isto que marca o início da história, é uma transformação do sentido pré-histórico da relação credor-devedor e dos meios pelos quais a dor deveria reparar um dano causado; uma modificação do sentido pré-histórico de formação da responsabilidade e da tarefa de educar um animal com poder de fazer promessas (NIETZSCHE, 1998). A pré- história é o período mais longo da formação do homem e da moralidade dos costumes; período de uma cruel *mnemotécnica* do castigo, do fazer sofrer a outro, do prazer de ver sofrer o “faltoso” que não cumpriu a promessa.

Seria mais simples considerar a *responsabilidade-culpa*, que caracteriza a má-consciência, como uma continuação da *responsabilidade-dívida* característica da relação primitiva credor-devedor. Mas, seria uma leitura apressada, repleta de imagens pré-concebidas; e Deleuze não concederia tal simplificação.

A despeito de toda crueldade que legou ao homem uma memória, a relação credor-devedor era dominada pela força ativa e, resumidamente, comprehende os seguintes aspectos: 1) a exterioridade da dor sofrida ou causada; 2) o esquecimento como “faculdade” ativa, isto é, como atividade da força; 3) o acionamento das forças reativas como função formadora; 4) a memória do futuro, criativa e afirmativa.

O dano causado por uma dívida não paga era reparado com o castigo do devedor; no entanto, o castigo não tinha a função de punir, corrigir, causar arrependimento ou remorso ou consciência da culpa. O castigo tinha a função de causar dor, de fazer sofrer o devedor para a satisfação, o prazer, o regozijo do credor. Ao invés de despertar uma consciência culpada, o castigo fortalecia o castigado e sua determinação em não ser apanhado numa próxima vez. A consciência era de que a dor existe para o prazer e a diversão de outro, quer fosse homem, inimigo ou deus; e de que era causada por algo exterior, por outro, quer fosse homem, inimigo ou deus. Aquele que infligia a dor tinha consciência de causá-la a outro. O costume entre os nobres e guerreiros antigos de esconder a dor e não demonstrá-la se deve à recusa de proporcionar ao outro o prazer de sua dor.

Uma vez cumprido o castigo, a dívida era esquecida, apagada; o credor se sentia satisfeito e o devedor havia pagado seu débito; o castigo era celebração, regozijo da vida sem os traços da vingança, do ressentimento e da culpa.

A atividade é criadora de formas e acionadora de forças. Assim, nesta relação, a força ativa acionava a força reativa dotando-a da capacidade de re-agir, exercendo, cada uma, os poderes que as qualificam na composição de um corpo.

O fruto a ser colhido neste processo é o indivíduo autônomo confiante em sua força de gerir o futuro e realizar sua criação. Ele terá a memória do que virá, em todas as suas ações,

dificuldades e superações pelas quais fará alterar a fisionomia do mundo, moldando e impondo rumos à vida.

Outro, porém, é o sentido da má-consciência que, em oposição aos aspectos anteriores, resumidamente, consiste em: 1) fazer sofrer a si mesmo; 2) a dívida transformada em culpa se torna infinita; 3) as forças reativas acionam forças reativas; 4) a memória recua a culpa no passado, infinitamente.

Mas, para que a força reativa predomine não basta que o escravo tenha má-consciência; é preciso que o senhor se torne escravo, que a força seja separada daquilo que ela pode, ou seja, é preciso que o senhor se sinta culpado, faça sofrer a si mesmo, tenha remorsos. O aumento de quantidade não é suficiente para o predomínio da força reativa; é preciso que a força ativa se torne reativa. Ainda que predominante, a força reativa não se torna ativa, pois continua separada daquilo que pode.

Para Nietzsche, o grande artífice dessa inversão de valores é o sacerdote judeu, e depois cristão. É ele o grande criador do homem vingativo e culpado. Não se trata da narrativa bíblica da criação, centrada no pecado original, pois esta interpretação já é consequência de uma sociedade sacerdotal. O sacerdote faz a inversão dos valores – “só os fracos são bons” - e projeta a ficção de um mundo perfeito em oposição a este mundo, de um Deus contra a natureza.

Do ressentimento à má-consciência dá-se uma inversão da culpa: “a culpa é tua” é invertida na “a culpa é minha”. A dívida que se tornou infinita será paga pelo próprio credor na figura de um Deus que morre pelos pecados do homem.

Já terão adivinhado o que realmente se passou com tudo isso, e *sob* tudo isso: essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no “Estado” para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída *mais natural* para esse querer-fazer-mal fora bloqueada - esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu auto martírio à mais horrenda culminância. Uma dívida para com *Deus*: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício. (NIETZSCHE, 1998, p. 80-81)

O ideal ascético, por sua vez, enreda o ressentimento e a má-consciência. Abraça a perspectiva reativa e projeta valores ideais fictícios. O ideal ascético é o terceiro pilar do domínio reativo, participando dos dois anteriores. É a contaminação do pensamento pelos valores morais abstratos, que percorre a filosofia, a ciência, a história.

Assim, com a metafísica, com a lógica, com a dialética, a teologia criou o “mundo verdadeiro”, o “mundo verídico” para opor ao “mundo das aparências”; o mundo eterno do idêntico, do necessário, da verdade imutável de um princípio causal e final oposto ao mundo

do devir, da contingência e da diferença. Com o ideal ascético do pensamento, a realidade fictícia da Idéia justa e verdadeira se opõe ao mundo da existência, dos corpos, das forças.

Uma política e uma ética pensadas a partir do corpo como relações de forças, envolve um pensamento que abole a abstração de um mundo verdadeiro e um mundo das aparências.

Conforme a expressão de Nietzsche, “ao mesmo tempo que o mundo verdadeiro, abolimos também o mundo das aparências...”

O que nos resta? Restam os corpos que são forças, nada mais que forças. Mas a força já não se reporta um centro, tampouco enfrenta um meio ou obstáculos. Ela só enfrenta outras forças, se refere a outras forças, que ela afeta e que a afetam. A potência (que Nietzsche chama ‘vontade de potência’ e Welles ‘carácter’) é o poder de afetar e ser afetado, a relação de uma força com outras. Tal poder é sempre preenchido, a relação necessariamente efetuada, embora de maneira variável conforme as forças em presença. (DELEUZE, 2005, p. 170)

3 CORPO EM SPINOZA, SEGUNDO DELEUZE

O que dá consistência a um conceito ou a uma filosofia não é o primeiro princípio, é o *plano de imanência* – um plano no sentido geométrico, com suas linhas, superfícies, volumes – que faz com que os conceitos se encontrem sem se dispersarem em generalizações; que dá ao conceito seu sentido; que faz com que funcione. Um plano que consiste no lugar (*topos*) onde os conceitos, que o habitam fazem o registro (*grafia*) de seus movimentos e de suas existências. Um lugar que, ao mesmo tempo, traça as linhas do pensamento e dos afetos, e é traçado por elas: um mundo, uma vida, uma obra de arte. O livro de filosofia é como uma tela, em que os traços e as cores são relações entre conceitos.

Deleuze se instala no plano de imanência de Spinoza, entrando pelo meio e construindo seu próprio plano. Ao invés de sumariar seus conceitos (ainda que tenha escrito um glossário¹) a partir de um princípio fundante, considera o solo comum que os abriga.

Todos conhecemos o primeiro princípio de Espinosa: uma única substância para todos os atributos. Mas conhecemos também o terceiro, o quarto ou o quinto princípio: uma única Natureza para todos os corpos, uma única Natureza para todos os indivíduos, uma Natureza que é ela própria um indivíduo variando de uma infinitade de maneiras. Não é mais a afirmação de uma substância única, é a exposição de um *plano comum de imanência* em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos. (DELEUZE, 2002, p. 127)

Como um rizoma, o plano possui várias entradas e canais que ligam as várias regiões entre si e com o exterior. O plano é um tipo de complexo-rizomático-de-cavernas-grutas-rios-e-platôs-ligados-por-passagens-subidas-e-descidas.

3.1 Corpo e Pensamento: os modos da Substância

Em Spinoza, corpo e alma são uma única e mesma coisa; são *modos* da substância única – Deus ou Natureza; modificações contínuas e descontínuas da substância compreendidas segundo seus *atributos*, que são infinitos, porém dos quais os homens participam, ou têm conhecimento, de dois: o atributo *extensão* e o atributo *pensamento*. A natureza atual e singular de um corpo é o *modo* atual e singular da substância (Natureza-Deus), como expresso pelo atributo *extensão*; a natureza atual e singular de uma idéia é o *modo* atual e singular da substância (Natureza-Deus), como expresso pelo atributo *pensamento*.

¹ V. “Glossário dos principais conceitos da ‘Ética’” in: “Espinosa Filosofia Prática”, DELEUZE, 2002.

Nada existe que não seja Deus, enquanto a própria substância infinita, e enquanto imanente aos modos que expressam seus atributos. A substância ou Deus ou Natureza não existe fora, acima ou além dos modos de seus atributos. Deus não existe separado da Natureza, e esta não é uma criação exterior a ele: Deus é a própria Natureza em todas as suas modificações; é a própria substância na criação contínua e constante de si mesma. Deus = Natureza = Substância é a fórmula do materialismo de Spinoza, ao mesmo tempo, divino e ateu, ético e imoral. Uma natureza para todos os corpos; todos os corpos como variações de uma mesma Natureza.

É disto que se trata o *plano comum de imanência* ao qual se refere Deleuze. *Deo sive Natura*² é a Substância única, infinita e indeterminada, cuja essência implica existência; que é causa de si (*causa sui*) e de tudo o que existe; e tudo o que existe é sua existência mesma nos modos finitos que expressam seus atributos. Assim, as coisas que existem, não existem pela vontade de Deus, mas pela necessidade de sua natureza; porque Deus não pode não querer sua própria existência nas modificações pelas quais existe. É a substância infinita e indeterminada “causando” a si mesma de infinitos modos finitos e determinados, ainda que uma determinada existência não esteja implicada na sua essência, isto é, ainda que determinada coisa ou pessoa pudesse ou não existir.

Há quem julgue que Deus é causa livre porque, segundo pensam, pode fazer que as coisas que, como dissemos, resultam da sua natureza, isto é, que estão no seu poder, se não façam, ou, por outras palavras, não sejam produzidas por ele. Ora, isto é como se dissessem que Deus pode fazer com que da natureza do triângulo não resulte que os seus ângulos sejam iguais a dois retos, ou que de uma causa não resulte o efeito, o que é absurdo. Ademais, mostrarei adiante (*neste escólio*), sem o socorro desta *proposição*, que o intelecto e a vontade não pertencem à natureza de Deus. (ESPINOSA, 1992, p. 132)

O livro II da Ética inicia pela definição: o corpo é um modo da substância; um modo certo e determinado, que exprime a essência de Deus como coisa extensa, ou seja, Deus é materialidade corpórea por sua essência compreendida no atributo extensão. O corpo, tradicionalmente, considerado o negativo da existência que se opõe ao espírito, possui a dignidade e a perfeição próprias à sua natureza como coisa singular e enquanto sua existência exprime uma afecção ou modificação de Deus; não a perfeição de modelos ideais e abstratos, mas na medida em que “Por realidade e por perfeição, entendo a mesma coisa.” (*Ética* II, def. 6)³.

² Deus ou Natureza.

³ ESPINOSA, 1992, p. 198

Segue que: é da essência de uma coisa “aquilo sem o qual a coisa não pode existir, nem pode ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido.” (*Ética II*, def. 2)⁴. A isso se pode chamar *imanência*.

Um corpo, entretanto, como modo ou coisa singular tem existência finita, embora indeterminada, isto é, possui duração, e sua essência não envolve sua existência; isso quer dizer: não pode ser causa de si mesmo; sua essência não pode ser causa de sua existência ou de sua duração. Um modo ou coisa singular só pode existir determinado por Deus como modo da substância, ou seja, como modificação, *afecção* de um atributo de Deus – o corpo é uma *afecção* do atributo extensão; a idéia, uma *afecção* do atributo pensamento.

Mas, a essência do modo, corpo ou ideia, não é a essência da substância ou de seus atributos, que são infinitos. É que os modos finitos não são produzidos pela natureza absoluta dos atributos de Deus, e sim tendo como causa outra coisa finita, que tem por causa outra coisa finita, indefinidamente, que são modos da substância, afecções dos atributos. As coisas singulares são determinadas a existir por Deus ou por seus atributos, não em sua natureza absoluta e infinita, mas por seus atributos enquanto afetados por uma modificação finita; são afecções dos atributos determinadas por outra afecção do atributo, determinada por outra... ao infinito.

A questão, então, é: se a essência da coisa singular, do modo finito, corpo ou ideia, não envolve sua existência; é um modo da substância, mas não sua essência, como compreender a definição de essência como aquilo que não existe sem a coisa?

A essência da coisa singular comprehende e está comprehendida na sua existência: como causada por outro modo finito exterior existente; como composição de multiplicidades em relações complexas; como duração e tendência a perseverar em seu ser. Um modo finito da substância é causa de outro modo finito da substância, comprehendido no atributo de que é afecção: um corpo é um modo finito da substância, isto é, uma afecção do atributo extensão, ou ainda, um modo da existência de Deus como coisa extensa comprehendida na duração, que tem por causa outro modo existente assim comprehendido, que tem por causa outro modo, sucessivamente, ao infinito. A extensão é infinita, indivisível, o corpo é um grau da potência, ou da força de existir e de agir, da extensão. O mesmo para a ideia e o espírito, em relação ao atributo pensamento.

Em seguida, vem a definição: idéia é um conceito que a alma forma, por ser coisa pensante. A própria alma é uma ideia constituída de ideias; sendo multiplicidade como o

⁴ Idem, p. 197.

corpo. É um modo da substância compreendida no atributo pensamento. Entre as várias definições de ideia e alma, que Spinoza faz na “*Ética*”, destaca-se, no início do livro II, a relação com o corpo. Toda ideia é ideia de alguma coisa existente; de tudo que acontece ao corpo se dá uma ideia no espírito; de toda afecção do corpo se dá uma imagem ou ideia-afecção. Assim, a alma é idéia do corpo que lhe corresponde; alma percebe o corpo e tudo que lhe acontece; é como se pode conhecer o corpo que, por sua vez é tal como é percebido.

Deleuze considera que o termo alma não corresponde ao que pretende Spinoza, por seu caráter teológico. Spinoza utiliza o termo latino “*mens*”, que pode ser traduzido por “mente”, ainda limitado, se compreendido como uma estrutura mental, cognitiva - objeto de estudos científicos. A maioria das traduções para o português emprega o termo “alma”, enquanto a recente tradução de Tomaz Tadeu (...) utiliza o termo “mente”, mas que Deleuze entende por “espírito”, no sentido de pensamento e ideia, não no sentido religioso, também, muito comum nas teologias. Assim:

O corpo é um modo da extensão; o espírito é um modo do pensamento. [...]
 O espírito é, pois, a idéia *do* corpo correspondente. [...]
 [...] a idéia que nós somos é para o pensamento e para as outras idéias o que o corpo que nós somos é para a extensão e para os outros corpos. [...]
 Toda coisa é corpo e espírito simultaneamente, coisa e idéia; é nesse sentido que todos os indivíduos são *animata* (II, 13, esc.). (DELEUZE, 2002, p. 73)

Portanto, *mens* = mente = alma = espírito = ideia do corpo correspondente. Um tema que mereceria uma pesquisa e uma dissertação específicas.

O corpo é um modo da substância sob o atributo *Extensão*; o espírito é um modo da substância sob o atributo *Pensamento*. As ações e paixões do corpo são as mesmas ações e paixões do espírito, isto é, o modo de extensão e o modo de pensamento são uma única e mesma coisa, expressa de duas maneiras diferentes, segundo os atributos que expressam.

Um efeito qualquer produzido no corpo produz uma ideia no espírito, simultaneamente, na mesma ordem e conexão, não existindo superioridade, comando ou interferência de um sobre o outro. O corpo não é melhor ou pior que o espírito, mais forte ou mais fraco; o espírito não move o corpo, nem o corpo restringe o espírito, é a mesma coisa percebida de maneiras diferentes – a coisa e a ideia da coisa. Corpo e espírito não se determinam, entre si, a agir ou pensar; são expressões paralelas das modificações da substância; de tudo que acontece ao corpo dá-se uma ideia na alma.

Esses vários aspectos configuram o *paralelismo* que afirma, por um lado, a independência do corpo em relação ao espírito e vice-versa, e, por outro lado, a identidade de ordem e de conexão entre o que se passa no corpo e no espírito, bem como, a igualdade de

princípio entre a extensão e o pensamento. E, ainda, identidade e simultaneidade, sendo, ambos, modos da substância. O que move um corpo é outro corpo, não a alma; o que afeta uma ideia é outra ideia, não o corpo; o que se passa em um atributo deve ser entendido sob esse mesmo atributo, em sua natureza absoluta e infinita ou nos modos finitos que o exprimem.

O corpo e o espírito são, portanto, autônomos, entre si: “Nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa).” (*Ética* III, prop. 2). Contudo, são expressões de uma mesma coisa, compreendidos em diferentes atributos, conforme o escólio dessa mesma proposição.

Estas coisas entendem-se mais claramente pelo que foi dito no *escólio* da *proposição* 7 da Parte II, a saber, que a alma e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida, ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Daí resulta que a ordem ou encadeamento das coisas é a mesma, quer se conceba a Natureza sob um atributo, quer sob outro; e, consequentemente, que a ordem das ações e das paixões do nosso corpo é, de sua natureza, simultânea à ordem das ações e das paixões da alma. (ESPINOSA, 1992, p. 270)

Spinoza faz o polimento das lentes e retifica o olhar sobre um ponto que é, praticamente, uma unanimidade na tradição filosófica, na moral, nas religiões, nas ciências humanas, tanto quanto no senso comum, nas artes ou na mitologia. Uma quase unanimidade que supõe a superioridade do espírito, a eminência da alma sobre o corpo, quer considerada como um Todo - psique, Eu, pensamento, intelecto, mente, substância etérea imortal, consciência, quer considerada como parte ou faculdade – vontade, inteligência, espiritualidade, cognição, bom senso.

3.2 O que é e o que pode o corpo?

Neste solo que dá consistência aos conceitos, duas questões sobre o corpo surgem como hastes de um rizoma; elas abrem caminhos diferentes de definições e, ao mesmo tempo, se cruzam e se juntam em suas consequências: 1. O que é um corpo? 2. O que pode um corpo?

Um dos momentos em que aparece a primeira questão é na aula sobre “Ideia e Afeto em Spinoza”, de janeiro de 1978, no Curso em *Vincennes*, quando Deleuze discorre sobre o conceito de “encontro” (*occursus*, em latim).

Porém, o que é um corpo? Esse seria o objeto de um curso específico, e eu não vou desenvolvê-lo. A teoria sobre o que é um corpo, ou então uma alma, dá no mesmo, encontra-se no livro II da *Ética*. Para Spinoza, a individualidade de um corpo se

define assim: é quando uma relação composta ou complexa (eu insisto nisso, muito composta, muito 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 todas as partes, ao infinito, do corpo considerado. Vocês compreendem que um corpo é necessariamente composto ao infinito. (DELEUZE, 2005, p. 11)⁵

No entanto, mesmo sem desenvolver o tema, esboça os primeiros traços para uma definição: um corpo é um composto ao infinito de relações de movimento e de repouso; a individualidade de um corpo é a relação complexa de movimento e repouso que permanece, mesmo havendo mudanças. Em vários de seus conceitos, Deleuze desenvolve essas noções de composição de movimento e repouso, e de multiplicidade que caracterizam as relações complexas no individuo.

Cada partícula é um corpo com suas velocidades e lentidões próprias; e milhões de partículas compõem um corpo quando entram numa mesma relação de movimento e repouso, velocidade e lentidão. Os corpos, então, podem ser simples e compostos; os corpos simples se distinguem apenas por suas relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão.

Os corpos compostos entram em relações que caracterizam os indivíduos. A outra questão sobre o corpo: “o que pode um corpo?” que, em vários momentos, é relacionada ao pensamento de Nietzsche, e é apresentada, assim, no “*Diálogos*”, em parceria com Claire Parnet.

Quando Espinoza diz: o surpreendente é o corpo... ainda não sabemos o que pode um corpo... ele não quer fazer do corpo um modelo, e da alma, uma simples dependência do corpo. Sua empreitada é mais sutil. Ele quer abater a pseudo-superioridade da alma sobre o corpo. Há a alma e o corpo, e ambos exprimem uma única e mesma coisa: um atributo do corpo é também um expresso da alma (por exemplo, a velocidade). Do mesmo modo que você não sabe o que pode um corpo, há muitas coisas no corpo que você não conhece, que vão além de seu conhecimento, há na alma muitas coisas que vão além de sua consciência. A questão é a seguinte: o que pode um corpo? De que afetos você é capaz? (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 74-75)

Um corpo define-se, também, pelos afetos de que é capaz, pelo poder de afetar e ser afetado. Um corpo pode os seus afetos! E, além de ser composto por múltiplos corpos e indivíduos, um corpo existe em relação com outros corpos exteriores que o afetam e são afetados por ele, de várias maneiras, produzindo nele efeitos diversos, de acordo com a sua natureza e a natureza do corpo afetante.

Duas são, portanto, as maneiras pelas quais se define um corpo: 1. Pelas relações de movimento e repouso que o compõe; as velocidades e lentidões que caracterizam as

⁵ “Curso de Gilles Deleuze, Vincennes – 24/01/1978” transcrição digitalizada e disponibilizada em www.web.deleuze.com, 2005 – acessado em 2012-2013.

complexas relações de suas partes, de suas partículas, que são outros tantos corpos compostos ao infinito; 2. Pelos afetos de que é capaz, isto é, pelo poder de afetar e ser afetado por outros corpos com os quais entra em relação; suas paixões e suas potências de agir.

Como Espinosa define um corpo? Um corpo qualquer, Espinosa o define de duas maneiras simultâneas. De um lado, um corpo, por menor que seja, sempre comporta uma infinidade de partículas: são as relações de repouso e de movimento, de velocidades e de lentidões entre partículas que definem um corpo, a individualidade de um corpo. De outro lado, um corpo afeta outros corpos, ou é afetado por outros corpos: é este poder de afetar e de ser afetado que também define um corpo na sua individualidade. Na aparência, são duas proposições muito simples: uma é cinética, e a outra é dinâmica. Contudo, se a gente se instala verdadeiramente no meio dessas proposições, se a gente as vive, é muito mais complicado e a gente se torna então espinosista antes de ter percebido o porquê. (DELEUZE, 2002, p. 128)

Entre a boca e o alimento há uma relação de velocidade e de lentidão; um encontro de corpos em que um afeta o outro. Conforme a velocidade das partículas do alimento, ele estará frio ou quente, modificando a velocidade da relação, de acordo com a capacidade da boca de ser afetada pelo frio e o quente. Nessa relação, a boca é composta de vários afetos: morder, mastigar, salivar, gostar ou não gostar; aos quais correspondem velocidades e lentidões. O alimento, também, possui seus afetos: sabor, cheiro, textura, consistência, cor, calor, frieza; aos quais correspondem velocidades e lentidões das relações entre suas partículas. Ao se encontrarem, um corpo *tende* a permanecer em sua composição, e o outro *tende* a se decompor; a boca manterá sua composição, se conseguir decompor o alimento ao afetá-lo; ou o alimento manterá sua composição se decompor a boca (queimar, enojar, quebrar um dente) ao afetá-la.

Ambos se modificam; a partir daí serão outros corpos. A boca comporá novas relações, e as partículas decompostas do alimento serão outros corpos em novas relações – com os afetos da garganta, do estômago, do sangue, do intestino que são outros tantos corpos compostos, ao infinito, de movimento e repouso.

Contudo, um veneno tende a decompor o corpo ou a parte do corpo que não pode suportá-lo e, ao mesmo tempo, pode modificar o corpo compondo com ele, na dosagem adequada, fortalecendo-o em seu poder de afetar e ser afetado (a arte das dosagens). Por outro lado, o alimento que tende a fortalecer as relações de composição, pode decompor o corpo – indigestão, intoxicação, alergia...

Neste sentido, para Spinoza, não existe o Bem e o Mal, e sim o que convém e o que não convém a cada corpo, não só no que diz respeito à alimentação ou envenenamento, mas em todas as relações ou encontros entre corpos. Bom encontro ou mau encontro, conforme

aumenta ou diminua a potência de uma composição de afetos; aumenta ou diminua a potência de agir, de pensar, de viver de um corpo.

As consequências das definições de Spinoza vão mais longe: um corpo, animal ou humano, não se define por sua morfologia, espécie, gênero, tampouco, por órgãos e funções; um corpo não é um organismo. Considerando velocidade e afetos em suas composições, um cavalo de guerra ou de corrida seria diferente de um cavalo de carga, e este estaria mais próximo de um jumento e de um boi de canga do que daqueles. Nem melhores, nem piores, apenas diferentes, pois o que pode o cavalo de carga, não pode o de guerra e vice-versa. Não seria a “cavaldade”, forma ou substância, que os definiria, e sim os afetos de que são capazes; suas velocidades e lentidões. Também, não se trata da função de carregador, pois seriam diferentes os afetos do camelo no deserto e do jumento no sertão.

Nesse sentido, há mais diferença entre um cavalo de corrida e um cavalo de trabalho do que entre um cavalo de trabalho e um boi. Um longínquo sucessor de Espinoza dirá: veja o carrapato, admire esse animal, ele se define por três afetos, é tudo o que ele é capaz em função das relações das quais é composto, um mundo tripolar e é só! A luz o afeta, e ele se iça até a ponta de um ramo. O odor de um mamífero o afeta, e ele se deixa cair sobre ele. Os pêlos o incomodam, e ele procura um lugar desprovido de pêlos para se enfiar sob a pele e sugar o sangue quente. Cego e surdo, o carrapato tem apenas três afetos na floresta imensa, e o resto do tempo pode dormir anos a fio esperando o encontro. Que potência, entretanto! Finalmente, sempre se tem os órgãos e as funções que correspondem aos afetos dos quais se é capaz. (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 74)

Animais ou homens, não se definem pelo gênero ou espécie, mas pelo poder de serem afetados, pela potência de suas afecções, isto é, de suas ações e de suas paixões. Esse modo de compreensão dos corpos e de defini-los, que Deleuze denomina *etologia* (DELEUZE, 2002), busca as relações, que compõem a individualidade de um corpo, de movimento e repouso, velocidades e lentidões, arrebatamentos e catatonias; bem como, o poder de afetar e de ser afetado, nos encontros que aumentam ou diminuem sua potência de agir e sua potência de padecer.

Isso vale para nós, para os homens, não menos do que para os animais, visto que ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz; é uma longa história de experimentação, uma demorada prudência, uma sabedoria espinosista que implica a construção de um plano de imanência ou de consistência. (DELEUZE, 2002, p. 130)

Nesta etologia (*ethos* + *logos*), se encontram a ética e a política que, através de Deleuze, se podem extrair de Spinoza, no traçado da questão: “O que pode um corpo?”

3.3 As coisas singulares: corpos e modos de pensar

Outra definição que opera um entendimento importante no pensamento de Spinoza é a de *coisas singulares*, que ele entende como as coisas finitas e de existência determinada; e, ainda, quando vários indivíduos se movem numa ação, e juntos são causa de um mesmo efeito, são considerados uma mesma coisa singular (*Ética* II, def. 7). E pelo axioma V desta mesma parte, completa: “Não sentimos nem percepcionamos outras coisas singulares além dos corpos e dos modos de pensar”.

Spinoza considera que há corpos simples e corpos compostos: os corpos simples se distinguem uns dos outros apenas pelo movimento e repouso, velocidade e lentidão; os corpos compostos se distinguem pela união de corpos, segundo uma relação constante e característica que os individualizam. A cada corpo ou indivíduo, corresponde uma ideia de corpo que constitui o espírito. Múltiplos corpos e múltiplos espíritos compõem um indivíduo.

As coisas singulares são os modos compreendidos em sua existência em ato, e compostos de vários corpos ou de várias almas. Um corpo é composto de vários corpos ou indivíduos que, por sua vez, são também compostos; uma alma é composta de várias almas ou ideias, também, compostas.

A primeira coisa que constitui o ser atual da alma humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato. (ESPINOSA, 1992, p.209)

Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a alma humana deve ser percebido pela alma humana; por outras palavras: a idéia dessa coisa existirá necessariamente na alma; isto é, se o objeto da idéia que constitui a alma humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela alma. (Id Ibid, p 211)

O objeto da idéia que constitui a alma humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa. (Id Ibid, p.211)
A idéia que constitui o ser formal da alma humana não é simples, mas composta de um grande número de idéias. (Id Ibid, p 220)⁶

Em Spinoza, corpo e espírito são expressões paralelas de uma única e mesma composição de movimento e repouso; uma única e mesma multiplicidade de afetos, em que não há relação de superioridade ou de dependência. Tanto o corpo quanto o espírito são compostos ao infinito que vão além do conhecimento e da consciência; são pluralidades e não unidades – muitos corpos, muitas almas. Se existe a individualidade de um corpo, ou então de

⁶ *Ética* II, proposições 11, 12, 13 e 15.

uma alma, não é por constituir um ser único, ou uma essência, mas por um modo de compor as relações complexas de pluralidades, das muitas coisas que há no corpo e na alma.

É muito diferente das concepções morais anteriores e posteriores, na filosofia, na ciência ou na religião. E, o mais desconcertante é que todo corpo e toda ideia existe em Deus, ou é o próprio em suas modificações; seja o corpo e a ideia de um criminoso, de um virtuoso, de um louco, de um sensato, de um ateu, embora impliquem uma maior ou menor perfeição, como se verá.

O espírito é uma ideia composta que tem o corpo como objeto, pois sendo o corpo composto de uma multiplicidade de corpos ou indivíduos, para cada corpo e para cada coisa que acontece a cada um desses corpos corresponde uma ideia no espírito. A alma humana não conhece o corpo humano, e também não conhece a si mesma; a não ser pelas afecções do corpo e pelas ideias dessas afecções (II, prop. 19), ou seja, a alma só conhece a si mesma na medida em que conhece o corpo pelas suas afecções. O corpo só é conhecido pelas ideias das afecções que o espírito forma. No entanto, são ideias confusas ou inadequadas, uma vez que toda afecção se dá pela ação de um corpo exterior sendo, pois, uma passividade, uma paixão.

Assim, quando o corpo é afetado por outro corpo exterior, no espírito se dá uma ideia que envolve a natureza do corpo afetado e do corpo afetante – ideia confusa, inadequada ou mutilada, por sua passividade. Por outro lado, uma ideia é adequada quando envolve a natureza ativa do próprio corpo de que é ideia. Sendo a ideia que constitui a alma a ideia do corpo atual e singular que lhe é correspondente, quando esse corpo for causa adequada de uma afecção, isto é, de uma auto-afecção, também a ideia será adequada.

Segundo Spinoza, um corpo é determinado ao movimento ou repouso, como também é determinado a existir por outro corpo exterior, que foi determinado por outro corpo, e assim, ao infinito. É uma *afecção (affectio)* do atributo extensão, composta e determinada por grande número de outras afecções (corpos) de diversas naturezas, sendo, portanto, um modo da substância sob o atributo extensão. Não enquanto o atributo é considerado em sua natureza absoluta e infinita, Spinoza insiste neste ponto, e sim enquanto é afetado por outro corpo – modo finito ou afecção do atributo extensão. Assim, os conceitos de afecção e de afeto é a trilha a ser mapeada neste caminho.

3.4 Afecções e afetos

Em seu sentido geral, afecção é um efeito ou uma modificação produzida em um corpo ou em uma alma, pela ação de outro corpo ou outra alma exterior. Em Aristóteles, é

uma das dez categorias do ser: “paixão ou sofrer” (REALE; ANTISERI, 1990, p.182), e assim, se diz de uma afecção dos sentidos, uma afecção da alma, como consequência de uma ação externa; e indica passividade, paixão, padecer – ser afetado.

Em Spinoza, segundo Deleuze, a definição de afecções surge em diferentes relações:

1. Em relação à substância e seus atributos: as afecções são os modos da substância, ou as modificações de seus atributos. Nesse caso, são *ativas* por terem como causa Deus, portanto causa adequada.

Por modo comproendo as afecções de uma substância, isto é, o que existe em outra coisa, pela qual é também concebido. (ESPINOSA, 1992, p.100)

Resulta em segundo lugar: que a coisa extensa e a coisa pensante são atributos de Deus ou (pelo ax. 1) são afecções dos atributos de Deus. (Id Ibid, p.122)

As coisas particulares não são mais que afecções dos atributos de Deus, ou por outras palavras, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada. (Id Ibid, p.145)⁷

Esse entendimento exige atenção, no que diz respeito à existência infinita de Deus expressa em seus atributos, e a existência finita dos modos que expressam seus atributos. Complexidade que se verifica desde o axioma 1, da primeira parte da *Ética*: “Tudo o que existe, existe em si ou em outra coisa.”. Que outra coisa seria, uma vez que tudo o que existe é modificação da substância? E continua na demonstração da proposição XXVIII, da parte I:

Ora, o que é finito e tem existência determinada não pode ter sido produzido pela natureza absoluta de um atributo de Deus [...]. Por conseguinte, deve resultar de Deus, ou de algum atributo seu, enquanto é considerado como afectado por algum modo, pois nada existe além da substância e dos modos (pela ax. 1 e def. 3 e 5), e os modos (pelo corol. da prop. 25) não são senão afecções dos atributos de Deus. (ESPINOSA, 1992, p.147)

Spinoza mostra que há os modos infinitos, enquanto produzidos pela natureza absoluta dos atributos de Deus, e os modos finitos, enquanto são produzidos pelos seus atributos afetados por outra coisa, ou seja, por outro modo finito. Demonstra, assim, o que foi dito acima: que um corpo é um modo da substância na medida em que é considerado como uma afecção do atributo extensão, compreendido nas relações com outros corpos.

As *afecções* dos atributos de Deus são *modificações* que se dão em função da própria natureza de Deus, e, por isso, são *ativas*, ou seja, são causas adequadas. Os modos finitos, contudo, são efeitos que têm por causa a ação de outros modos finitos, que, por sua vez são

⁷ As citações correspondem ao livro I da *Ética*, respectivamente: Definição 5; corolário 2 da proposição 14; corolário da proposição 25.

causados por outros, que são causados por outros e, assim, numa ordem de conexões infinitas. Os modos finitos, no entanto, nada mais são que modos da substância compreendidos sob um ou outro atributo, sendo, pois, causa e efeito, “o produto e o produzir”. É a própria substância, não enquanto natureza absoluta e infinita, mas enquanto existe, isto é, possui uma duração, como uma coisa singular ou como ideia de uma coisa singular - como ‘corpo’ (extensão) ou como ‘ideia de corpo’ (pensamento). ”Portanto, cada ideia singular tem por causa uma outra ideia, ou seja, Deus enquanto é considerado como tendo entre os seus modos uma outra ideia de que Deus é igualmente a causa, enquanto Ele é afectado por uma terceira ideia, e assim até ao infinito. Q.E.D.” (ESPINOSA, 1992, p. 206-207)

2. Em relação aos modos, ou em segundo grau, a afecção é o efeito provocado em um corpo pela ação de outro corpo. Uma modificação provocada em um corpo traz vestígios ou marcas corporais que o corpo que o afeta imprime, e produz uma imagem ou ideia do que acontece ao corpo; ideia-imagem que é sensação ou percepção. O conhecimento imediato do que se passa no corpo, ou seja, da afecção, se dá por essa ideia que assinala seu estado atual ou sua natureza de corpo afetado, e indica a presença do corpo afetante. Simultânea à afecção do corpo se dá a ideia da afecção ou afecção-imagem, que o espírito produz por imaginação. Essa ideia-afecção – sensação ou percepção – essa ideia-imagem que se produz ou que se afirma no espírito é o primeiro gênero de conhecimento, que apreende o efeito, mas não comprehende a causa, ou seja, não conhece a natureza do corpo afetante e do próprio corpo afetado.

Em um segundo grau, as afecções designam o que acontece ao modo, as modificações do modo, os efeitos dos outros modos sobre este. De fato, estas afecções são imagens ou marcas corporais (II, post. 5; II, 17, esc.; III, post. 2); e as suas *idéias* englobam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a do corpo exterior afetante (II, 16). (DELEUZE, 2002, p. 55)

Um corpo, quando afetado, passa de um estado a outro que implica aumento ou diminuição de sua potência de agir; e, consequentemente, o espírito passa de uma ideia à outra, a qual corresponde aumento ou diminuição na potência de agir. O *afeto* (*affectus*) remete a essa passagem do corpo de um estado a outro e à ideia correspondente, produzida no espírito.

Nesse ponto da pesquisa, uma dificuldade se apresenta: dentre as várias traduções consultadas⁸, algumas utilizam na parte III da *Ética* o termo “afetos”, outras o termo “afecções”, e outra, ainda o termo “paixões”. Assim, 1. a edição bilíngüe de Tomaz Tadeu traz no título da parte III “A origem e a natureza dos afetos” e, portanto, nesta mesma parte

⁸ As traduções consultadas estão citadas na bibliografia de Spinoza, p. 112.

“Definições dos afetos” e “Definição geral dos afetos”; 2. as edições espanholas com tradução de Vidal Peña trazem “*Del origen e naturaleza de los afectos*”, “*Definiciones de los afectos*” e “*Definición general de los afectos*”; 3. a edição portuguesa com tradução da parte III de Joaquim Ferreira Gomes, com introdução e notas de Joaquim de Carvalho, bem como a edição brasileira da coleção Os Pensadores, com textos selecionados por Marilena Chauí dos mesmos tradutores traz “*Da origem e Natureza das afecções*”, “*Definições das afecções*” e “*Definição geral das afecções*”; 4. a edição brasileira com tradução de Lívio Xavier traz “*Da natureza e origem das paixões*”, “*Definições das Paixões*” e “*Definição geral das paixões*”.

Deleuze utiliza o termo “afetos” quando se refere às citações correspondentes (DELEUZE, 2002), e, no curso de *Vincennes* faz uma advertência quanto às traduções:

Começo com advertências terminológicas. No livro principal de Spinoza, que se chama “*Ética*” e está escrito em latim, encontramos duas palavras: “*affectio*” e “*affectus*”. Alguns tradutores, muito estranhamente, traduzem-nas da mesma maneira. É uma catástrofe. Eles 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, ele tem uma razão, e, além disso, o francês fornece-nos facilmente as duas palavras que correspondem rigorosamente a *affectio* e a *affectus*, que são “*affection*” [afecção] para *affectio* e “*affect*” [afeto] para *affectus*. Alguns tradutores traduzem *affectio* por afecção e *affectus* por sentimento, é melhor do que traduzi-los pela mesma palavra, mas eu não vejo necessidade de recorrer à palavra “sentimento” já que o francês dispõe da palavra “*affect*” [afeto]. Assim, quando eu emprego a palavra “afeto” ela remete ao *affectus* de Spinoza, e quando eu disser a palavra “afecção”, ela remete a *affectio*. (DELEUZE, 2005, p. 5, grifo do tradutor)

3. Em relação aos *modos* distinguem-se, então, afecção e afeto. Assim, a afecção é uma marca corporal que um corpo exterior imprime, no corpo afetado que, simultaneamente, forma no espírito uma ideia – imagem-afecção ou ideia-afecção, que indica ou representa o estado atual do corpo afetado e a presença do corpo afetante. O afeto é a variação de potência que se dá a partir dessa ideia.

De um estado a outro, de uma imagem ou idéia a outra, há, portanto transições, passagens vivenciadas, durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor. Ainda mais, esses estados, essas afecções, imagens ou idéias, não são separáveis da duração que as relacionam ao estado precedente e as induzem ao estado seguinte. Essas durações ou variações contínuas de perfeição são chamadas “afetos” ou sentimentos (*affectus*). (DELEUZE, 2002, p. 55)

Para compreender os dois conceitos; começando pelo mais simples: uma afecção é um efeito ou uma modificação - no caso do corpo, produzida por outro corpo; p. ex.: os raios do sol num corpo. O sol exerce uma ação sobre o corpo que sente os efeitos. Tem-se uma mistura de corpos; a afecção é uma mistura de corpos, dirá Deleuze (2005). O efeito percebido é uma

marca corporal e, ao mesmo tempo, uma imagem ou ideia que o espírito forma do corpo. Porém, a afecção remete ao estado do corpo afetado e envolve o corpo afetante, sem que se conheça a natureza de nenhum dos dois, apenas indica a presença.

Contudo, pode acontecer de que o sol convenha ou não convenha a um determinado corpo; alguém pode gostar ou não de tomar sol; seus efeitos serão diferentes no surfista e no albino; e diferentes serão as imagens do sol e as ideias que representam essas imagens, que cada um formará. Isso provocará um aumento ou uma diminuição da *potência de agir* ou *força de existir* de um e de outro, levando a uma maior ou menor perfeição. Essa variação da potência de agir, seja aumento ou diminuição, é chamada *afeto*.

Pela definição 3 da parte III, da *Ética*:

Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.

Así pues, se podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por 'afecto' una acción; en los otros casos, una pasión. (SPINOZA, 1987, p. 172, grifo do autor)⁹

E os postulados 1 e 2 da mesma parte:

I. O corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e, ainda, por outras que não aumentam nem diminuem a sua potência de agir.

II. O corpo humano pode sofrer numerosas transformações e conservar, todavia, as impressões ou vestígios dos objetos [...], e, consequentemente, as imagens das coisas. [...]. (ESPINOSA, 1992, p. 267)

E, ainda, na “Definição geral dos afetos”, parte III:

Um afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra. (SPINOZA, 1987, p. 249)¹⁰

⁹ “Por afeto entiendo as afecções do corpo, pelas quais aumenta ou diminui, é favorecida ou prejudicada, a potência de agir desse mesmo corpo, e entendo, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções.” – “Assim, se podemos ser causa adequada dessas afecções, então entendo por ‘afeto’ uma ação, nos outros casos, uma paixão.” (tradução nossa). Este é um exemplo que ilustra a questão das traduções, citada acima. Por isto, a opção pela tradução de Vidal Peña que, a nosso ver, contempla a distinção feita por Deleuze, que considera o afeto como a variação da força de existir ou da potência de agir e, ao mesmo tempo, essa variação como idéia não-representativa.

¹⁰ “Um afeto, que chamamos paixão da alma, é uma idéia confusa pela qual a alma afirma do seu corpo ou de alguma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes, e em virtude da qual a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra.” (tradução nossa). Pela mesma razão citada na nota anterior, optou-se pela quebra da sequência de citações de uma única tradução.

Os afetos são paixões do corpo e do espírito, enquanto resultam da ação de um corpo exterior, das quais o corpo afetado é apenas causa parcial ou inadequada ou mutilada, e das quais o espírito produz ideias confusas. São ações do corpo e do espírito quando resultam de si, isto é, quando têm a si mesmo como causa adequada e têm de si uma ideia adequada. A *Ética* pode ser entendida no sentido de uma busca de tornar-se causa ativa ou adequada de si.

Existem, pois, relações entre afeto e ideia. O problema que se pretende demonstrar na relação idéia - afeto, destaca-se desde o axioma 3 da parte II:

Os modos de pensar como o amor, o desejo ou qualquer outro sentimento da alma, qualquer que seja o nome por que é designado, não podem existir num indivíduo senão enquanto se verifica nesse mesmo indivíduo uma idéia da coisa amada, desejada, etc. Mas uma idéia pode existir sem que exista qualquer outro modo de pensar. (ESPINOSA, 1992, p. 198)

O afeto, pelo que se verifica, é um modo do espírito que supõe, ainda, uma ideia sem a qual o afeto não existiria. Ideia que também é um modo do espírito, anterior e distinto de outros modos de pensar, porém, supõe algo que existe em ato.

A essência do homem [...] é constituída por certos modos dos atributos de Deus; a saber [...], por modos de pensar: de todos esses modos [...], a idéia é por natureza o primeiro e, sendo ela dada, os outros modos (aqueles a que a idéia é anterior por natureza) devem existir no mesmo indivíduo [...]. Assim, portanto, é uma idéia a primeira coisa que constitui o ser da alma humana. Mas não, todavia, a idéia de uma coisa não existente, pois, então [...], essa idéia não poderia dizer-se existente; será, portanto, a idéia de uma coisa existente em ato. (ESPINOSA, 1992, p. 209-210)¹¹

O amor é um modo de pensar que supõe a ideia da coisa amada, e é resultante de um encontro que produz no corpo uma marca como afecção e, simultaneamente, produz na alma uma ideia da afecção (percepção, sensação...), gerando uma variação da força de existir, isto é, um afeto. Assim se daria a existência do amor como um modo de pensar constituinte de um modo de corpo existente em ato; como grau de potência ou essência do homem atual (do animal ou de outro ser qualquer) ou de uma de suas partes. Compreende-se que a ideia da coisa amada é anterior e pode se dar sem o amor, no entanto, o amor não pode se dar sem a percepção ou a sensação, isto é a ideia produzida no encontro. Como uma coisa poderia ser amada se não produzisse uma afecção naquele que ama e, imediatamente, uma ideia-afecção ou imagem-afecção – percepção ou sensação?

¹¹ As reticências entre colchetes indicam referências à outras proposições e axiomas, aqui, suprimidas.

Existe, pois, uma diferença de natureza entre as *afecções-imagens* ou *idéias*, e os *afetos-sentimentos*, se bem que os afetos-sentimentos possam ser apresentados como um tipo particular de idéias ou de afecções. [...] É certo que o afeto supõe uma imagem ou idéia, e dela deriva como da sua causa (II, ax. 3). Contudo, não se reduz a ela, possui outra natureza, sendo puramente transitivo, e não indicativo ou representativo, sendo experimentado numa duração vivida que abarca a diferença entre os dois estados. (DELEUZE, 2002, p. 56, grifo do autor)

O afeto-sentimento (alegria ou tristeza) emana de uma afecção-imagem ou idéia que ela supõe (idéia do corpo que convém ou não ao nosso); e, quando o afeto retorna à idéia de que provém, a alegria se torna *amor*, e a tristeza, *ódio*. (Id Ibid, p. 57, grifo do autor)

De outra maneira, Deleuze demonstra essa relação, no curso de Vincennes:

[...] porque se chama afeto a todo modo de pensamento que não representa nada. O que isso quer dizer? Tomem ao acaso o que quer querer um chama de afeto ou sentimento, uma esperança, por exemplo, uma angústia, um amor, isto não é representativo. Certamente há uma idéia da coisa amada, há uma idéia de algo que é esperado, mas a esperança enquanto tal ou o amor enquanto tal não representam nada, estritamente nada.

Todo modo de pensamento enquanto não representativo será chamado de afeto. Uma volição, uma vontade, implica, a rigor, que eu queira alguma coisa; o que eu quero, isto é objeto de representação, o que eu quero é dado numa idéia, mas o fato de querer não é uma idéia, é um afeto, porque é um modo de pensamento não representativo. (DELEUZE, 2005, p. 6)

Nas “*Definições dos Afetos*” (*Ética* III), Spinoza diz: “O amor (*amor*) é a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior.” (definição 6); “O ódio (*odium*) é a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior.” (definição 7) (ESPINOSA, 1992, p. 334).

Spinoza define cada um que considera importante destacar nas relações dos homens entre si e com as coisas do mundo, tendo por base três afetos ou paixões primárias: o desejo, a alegria e a tristeza.

I - O desejo (*cupiditas*) é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada.

II - A alegria (*laetitia*) é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior.

III - A tristeza (*tristitia*) é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor. (ESPINOSA, 1992, p. 331-332)

Assim compreendidos, os afetos podem ser alegres ou tristes: enquanto envolvem a presença de um corpo exterior, os afetos são paixões - alegres quando aumentam a potência de agir de um corpo; ou tristes quando diminuem a potência de agir.

Tem-se, a partir daí, uma longa listagem dos afetos definidos como variações das três paixões primárias. Para demonstrar citam-se alguns:

XII. A esperança (*spes*) é uma alegria instável nascida da idéia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos numa certa medida

XIII. O medo (*metus*) é uma tristeza instável nascida da idéia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos numa certa medida.

XIV. A segurança (*securitas*) é a alegria nascida de uma coisa futura ou passada, acerca da qual já não há causa de dúvida.

XV. O desespero (*desperatio*) é uma tristeza nascida de uma coisa futura ou passada, acerca da qual já não há causa de dúvida. (ESPINOSA, 1992, p. 336-337)

XXIII. A inveja (*invidia*) é o ódio na medida em que afeta o homem de tal maneira que ele se entristece com a felicidade de outrem e, ao contrário, experimenta contentamento com o mal de outrem.

XXIV. A misericórdia (*misericordia*) é o amor, na medida em que afeta o homem de tal modo que ele experimente contentamento com o bem de outrem, e se entristece com o mal de outrem.

XXV. O contentamento (*acquiescentia in se ipso*) é a alegria nascida do fato de o homem se contemplar a si mesmo e à sua capacidade de agir.

XXVI. A humildade (*humilitas*) é a tristeza nascida do fato de o homem contemplar a sua impotência ou a sua fraqueza. (Id Ibid, p. 339-340)

XXXIV. O reconhecimento ou gratidão (*gratia seu gratitudo*) é o desejo ou solicitude de amor pelo qual nos esforçamos por fazer bem àquele que, por uma mesma afecção de amor, nos fez bem.

XXXVI. A cólera (*ira*) é o desejo que nos incita a fazer mal, por ódio, àquele que odiamos.

XXXVII. A vingança (*vindicta*) é o desejo que nos impele a fazer mal, por um ódio recíproco, àquele que, afetado por uma afecção semelhante para conosco, nos causou um dano. (Id Ibid, p. 345-346)

3.5 Alegria e Tristeza

A partir das noções de alegria e tristeza começa a se delinear uma pragmática ética e política como maneira de viver ou modo de existir e ser. Algumas questões devem, ainda, ser consideradas para se pensar a efetivação de tal pragmática: os encontros; o conhecimento do corpo e do espírito; a passagem das paixões às ações; o desejo.

A existência dos modos é constituída de encontros com outros modos provocando afecções uns nos outros, afetando-se uns aos outros de várias maneiras, de acordo com a natureza singular de cada modo. Alguns corpos se encontram e convêm entre si, isto é, compõem-se aumentando ou conservando a relação característica de cada um. Tais encontros produzem afetos alegres ou alegria, e são, por isso, bons encontros. Alguns corpos, por outro lado, se encontram e não convêm entre si, ou não convém a um deles. Tais encontros produzem afetos tristes ou tristeza, decompondo a relação característica de um ou de outro corpo, ou mesmo de algumas de suas partes. São, por isso, maus encontros. Saber o que é bom ou mau é distinguir aquilo que convém ou não ao nosso corpo, aquilo que compõe ou decompõe as relações características do corpo, no todo ou nas suas partes.

Um bom encontro produz alegria e aumenta a potência de agir do corpo, levando-o a uma maior perfeição. Um mau encontro produz tristeza e diminui a potência de agir do corpo, levando-o a uma menor perfeição. O que aumenta ou diminui a potência de agir de um corpo aumenta ou diminui, também, a potência de pensar do espírito. Esse é um dos pontos onde se encontram a ética e a política, em Spinoza, segundo Deleuze e Parnet (1988, p.75)

Vivemos em um mundo desagradável, onde não apenas as pessoas, mas os poderes estabelecidos têm interesse em nos comunicar afetos tristes. A tristeza, os afetos tristes são todos aqueles que diminuem nossa potência de agir. Os poderes estabelecidos têm necessidade de nossas tristezas para fazer de nós escravos. O tirano, o padre, os tomadores de almas, têm necessidade de nos persuadir que a vida é dura e pesada. Os poderes têm menos necessidade de nos reprimir do que de nos angustiar, ou, como diz Virilio, de administrar e organizar nossos pequenos terrores íntimos.

Um corpo indivíduo, grupo ou sociedade é sempre uma multidão, uma composição, um agenciamento e não se reduz ao Um do organismo ou da consciência; possui as potências singulares dos afetos de que é capaz e os desconhece; que ultrapassam as leis do dever e da moral. Aquilo que pode um corpo deve ser afirmado como potência do corpo e do espírito. Para isso é preciso experimentar, afirmar o que se pode, com prudência, pois não se sabe *a priori* o que pode um corpo. O único critério é o *apetite* ou o *desejo* com que cada coisa se esforça em perseverar em seu ser, pois “Toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser.” (Ética, III, prop. VI).

Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou envolvem um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. O célebre primeiro princípio de Espinoza (uma única substância para todos os atributos) depende desse agenciamento, e não o inverso. Há um agenciamento-Espinoza: alma e corpo, relações, encontros, poder de ser afetado, afetos que preenchem esse poder, tristeza e alegria que qualificam esses afetos. (DELEUZE; PARNET, 1988, p.75)

Assim, a ética de afirmação das potências se diferencia da moral de regras fixas e universais para se tornar política das variações contínuas da força de existir. A relação moral que determina que “*tu podes*” o que “*tu deves*” é invertida no “*tu deves*” o que “*tu podes*”. O que pode um corpo é seu direito natural, e um corpo vai tão longe quanto pode; seja sábio ou insensato, forte ou fraco. A política não se dá, portanto, pela negação dialética das estruturas, mas pela afirmação da diferença das forças, daquilo que pode o corpo; pelo agenciamento de encontros que aumentem a potência de agir ou força de existir. O Bem e o

Mal não existem em si mesmos e não existem em Deus. Existem o bom e o mau encontro, que compõe ou decompõem o corpo.

É, portanto, evidente, em virtude de todas estas coisas, que nos não esforçamos por fazer uma coisa que não queremos; não apetecemos ou queremos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apetecemos e desejamos. (ESPINOSA, 1992, p. 278)

Ética e política são, portanto, maneiras de efetuar as potências do corpo e do pensamento; na perspectiva de Spinoza, tendendo a uma maior perfeição, a uma maior realidade. Neste sentido, serão definidas, na perspectiva deste estudo, como artes de organizar bons encontros, ou melhor, efetivá-los, uma vez que se considere a intervenção do acaso na produção de paixões alegres.

Para Spinoza, as paixões alegres aumentam a potência de agir de um corpo, porém, não garante o domínio ou a plena posse dessa potência por ser passiva e derivar do acaso fortuito dos encontros. É no campo da ação que se efetua plenamente a força de existir em que os afetos tendem a um maior grau de realidade e perfeição com maior potência de agir e pensar do corpo e do espírito. Quando se está no campo das paixões, o poder de ser afetado será preenchido pela ação de um corpo exterior, e o corpo afetado, ainda que por uma paixão alegre, será apenas causa parcial, inadequada, e a ideia que lhe corresponde será inadequada, mutilada, desconhecendo a causa do efeito produzido. Estará, assim, sendo movido pelos encontros fortuitos sem conseguir formular uma ideia adequada e um conhecimento verdadeiro. Não que tal maneira de viver e de pensar seja errada ou falsa, apenas inadequada como causa das próprias ações e de menor potência, ou seja, de um menor poder de afetar e ser afetado.

3.6 Conhecimento do corpo e da alma: Três gêneros

O conhecimento, em Spinoza, opera a passagem das paixões às ações, pois permite conhecer as causas do que convém ou não ao nosso corpo e ao nosso espírito, e organizar encontros que potencializem nossa força de existir. A questão do conhecimento é de fundamental importância no pensamento de Spinoza e, para compreendê-la, serão considerados, aqui, dois momentos: 1. o conhecimento em relação ao corpo e ao espírito; 2. a distinção dos três gêneros de conhecimento: por imaginação, por noções comuns, por intuição ou conhecimento das essências.

Como se conhece o corpo e a alma? Como se conhece o que pode o corpo? Como se conhece o que pode o espírito? Como se conhece os outros corpos e os outros espíritos?

Lembrando que o objeto da ideia que constitui a alma é o corpo existente em ato (ESPINOSA, 1992), duas proposições no livro II da Ética marcam o “paralelismo” do conhecimento:

PROPOSIÇÃO XIX

A alma humana não conhece o próprio corpo humano nem sabe que este existe, senão pelas idéias das afecções de que o corpo é afetado. (ESPINOSA, 1992, p. 225-226)

PROPOSIÇÃO XXIII

A alma não se conhece a si mesma, a não ser enquanto percebe as idéias das afecções do corpo. (Id Ibid, p. 228)

A alma humana não conhece o corpo humano, e também não conhece a si mesma, a não ser pelas afecções do corpo e pelas ideias dessas afecções, ou seja, a alma só conhece a si mesma na medida em que conhece o corpo pelas suas afecções; e o corpo só é conhecido pelas ideias das afecções que o espírito forma.

No entanto, são ideias confusas ou inadequadas, uma vez que toda afecção se dá pela ação de um corpo exterior sendo, pois, uma passividade, uma paixão.

Assim, quando o corpo é afetado por outro corpo exterior, no espírito se dá uma ideia que envolve a natureza do corpo afetado e do corpo afetante – ideia confusa, inadequada ou mutilada, e o afeto é uma paixão. Por outro lado, uma ideia é adequada quando envolve a natureza ativa do próprio corpo de que é ideia. Sendo a ideia que constitui a alma a ideia do corpo atual e singular que lhe é correspondente, quando esse corpo for causa adequada de uma afecção, isto é, de uma auto-afecção, também a ideia será adequada, e o afeto será uma ação. A toda paixão corresponde, portanto ideias inadequadas; a toda ação, ideias adequadas.

A ideia inadequada não é, no entanto, uma ideia falsa; é uma ideia confusa ou mutilada, separada da causa e limitada ao efeito produzido pela ação de outro corpo exterior, o qual não chega a conhecer. Mesmo que o corpo tenha sido afetado por uma paixão alegre, que aumenta seu poder de agir, ainda assim é uma paixão; e o espírito terá ideias inadequadas, ainda que tenha aumentado seu poder de pensar.

O primeiro gênero de conhecimento é um encadeamento de ideias inadequadas, formadas pelas imagens-afecções.

Enquanto o corpo está submetido às paixões, ao acaso dos encontros, o espírito formará ideias confusas impregnadas pelas imagens das coisas dadas a partir das afecções do corpo. É um conhecimento pelos efeitos, que não envolve as causas do que acontece ao corpo; que desconhece o que há de comum entre os corpos.

O segundo gênero é chamado *noções comuns*, não por ser comum a todos os seres, mas por ser conhecimento do que convém ou do que compõe com determinada coisa singular existente em ato, ou seja, do que convém a um corpo ou a um modo de pensar. Passa-se, assim, das imagens-afecções e das ideias-afecções às ideias-conceitos e aos afetos ativos, sendo causa adequada do que acontece ao corpo e ao espírito, e dos bons encontros; é dizer: sendo causa adequada de si e do grau de perfeição que lhe é próprio, isto é, que é próprio à natureza atual da coisa singular existente. Apesar de apresentar as noções universais como idéias confusas ou abstrações, Spinoza considera que elas podem ser formadas, pelas noções comuns.

O terceiro gênero de conhecimento, que denomina *ciência intuitiva*, é o conhecimento da essência de Deus em todas as coisas e em todas as ações. É o conhecimento da alegria e da eternidade de todos os instantes; de todos os acontecimentos; do “*sempre-já*”.

A essência da alma consiste no conhecimento (*pela proposição 11 da Parte II*); portanto, quanto maior é o número de coisas que a alma conhece pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece (*pelas proposições 23 e 29 desta parte*), e, consequentemente (*pela proposição precedente*), tanto maior é a sua parte que não é atingida pelas afecções que são contrárias à nossa natureza, isto é (*pela proposição 30 da Parte IV*), que são más. Portanto, quanto maior é o número de coisas que a alma comprehende pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a sua parte que permanece ilesa e, consequentemente, tanto menos sofre por parte das afecções, etc. *Q. e. d.* (ESPINOSA, 1992, p. 476)

O que se torna eterno é o ato que se efetua como potência; é a atualização das intensidades como acontecimento - o acontecimento como corpo e pensamento; não a suposta imortalidade da alma de um sujeito que reivindica o bem moral de seus atos. Eternas são as partículas de intensidades que despregam da guitarra de BB King, os “hermetismos” de Hermeto Pascoal, as velocidades do grave de Clementina de Jesus e Louis Armstrong, as “miltonalidades” de Milton Nascimento e os “tons-poéticos” de Tom Zé. Mas, também, as partículas intensas das irrevogáveis ordens fascistas, das dores dos torturados e da crueldade do torturador. Eterno é o devir-intenso que se efetua na duração efêmera, não a consciência do nome, ou, em nome da qual se formaliza o acontecimento: “O que tu quiseres, queira-o de tal modo que queiras também seu eterno retorno.” (DELEUZE, 1976, p.33)

3.7 Conhecimento e *Conatus*

O conhecimento, portanto, envolve a atualidade da potência de pensar e da força de existir, isto é, do *conatus*, como expressão do desejo e do poder da composição atual de um corpo. O *conatus* é definido por Spinoza como o esforço que cada coisa singular faz para perseverar sem seu ser; é a essência atual da coisa em sua existência (*Ética III*, props. VI e VII). Esse esforço existe em cada coisa singular, quer suas ideias sejam inadequadas, quer sejam adequadas; no sábio, tanto quanto no insensato; no homem santo, tanto quanto no animal. E o espírito de cada coisa, tendo consciência de si pelas ideias das afecções do corpo, tem consciência de tal esforço.

Spinoza diz, ainda, que:

Este esforço, enquanto se refere apenas à Alma, chama-se *vontade*; mas, quando se refere ao mesmo tempo à Alma e ao Corpo, chama-se *apetite*. O apetite não é senão a própria essência do homem, da natureza da qual se segue necessariamente o que serve para a sua conservação; e o homem é, assim, determinado a fazer essas coisas. Além disso, entre o *apetite* e o *desejo* não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu apetite e, por conseguinte, pode ser assim definido: o desejo é o apetite de que se tem consciência. (ESPINOSA, 1992, pp. 277-278, grifo do autor)

Assim compreendida, a *vontade* não é uma faculdade una e livre, mas a expressão da força de existir de um estado atual de corpo, de um apetite. Entre o *apetite* e o *desejo* não existem diferenças, a não ser enquanto se refere à consciência que o homem tem dele. No entanto, o *apetite* não decorre da consciência; pelo contrário: é a consciência do *apetite*.

A leitura de Deleuze enriquece, sobremaneira, este conceito, desdobrando-o em vários aspectos, na sua análise do conceito de *potência* em Spinoza (DELEUZE, 2002).

A essência do modo pode ser compreendida de duas maneiras: por um lado é uma parte ou um “grau da potência” de Deus ou da Natureza, sendo assim, uma parte intensiva, um grau de intensidades. Por outro lado, enquanto modo existente sua essência ou grau de potência compreende as partes extensivas de sua composição, as relações pelas quais se dá sua existência, determinando, assim, seu *conatus* ou *apetite* como o esforço para manter suas relações características fundamentais. Sob esse aspecto, o *conatus* não é uma tendência para passar à existência, mas uma tendência ou um esforço em perseverar na existência numa duração indefinida, constituindo a essência ou grau de potência da coisa singular.

Outro aspecto, destacado por Deleuze, se refere ao poder de ser afetado enquanto uma aptidão do modo existente correspondente ao seu grau de potência ou *conatus* ou essência. Sob esse aspecto o *conatus* é a tendência ou o esforço de um modo existente para manter e

ampliar a aptidão de ser afetado pelos mais diversos modos exteriores, e de afetá-los das mais diversas maneiras. O *conatus* determinado a uma atividade por uma afecção se manifesta como um afeto, causando a consciência: “o *conatus* tornado consciente de si sob este ou aquele afeto chama-se desejo, sendo este sempre desejo de alguma coisa.” (DELEUZE, 2002, p. 105).

Sucede, entretanto, que o modo existente está sujeito a afecções e encontros ao acaso que podem ser causas de tristeza - levando-o a decompôr suas relações, diminuindo sua potência de agir e pensar e, no limite, causando sua morte; ou de alegria – fortalecendo suas relações, aumentando sua potência de agir e pensar e, até mesmo, compondo um corpo superior mais forte.

No primeiro caso, a potência como *conatus* se ocupará de afastar ou destruir a causa da tristeza, perdendo a capacidade de agir e se restringindo a reagir. No segundo caso, a potência se expande e compõe com a potência do outro, aumentando a capacidade de agir, de pensar, de criar; e o *conatus*, consciente de si sob os afetos produzidos pela alegria, será o esforço de experimentar encontros que aumentem a potência de agir, ou a tendência a organizar, imaginar e manter experiências que são causas de alegria. Sob esse aspecto, o *conatus* pode se dar em duas direções: aumentar e manter as causas de alegria, ou eliminar e destruir as causas de tristeza.

No entanto, para Deleuze, o investimento do *conatus* em relações de tristeza, mantém diminuída a *força de existir* (Spinoza) ou a *potência de agir* (Deleuze) do modo existente, considerando, por isso, que “O *conatus* é, pois, o esforço para aumentar a potência de agir ou experimentar paixões alegres.” (DELEUZE, 2002, p. 107)

Sob todos esses aspectos, o *conatus* é afirmação de um modo existente; é o poder de afirmar a existência, próprio a todas as coisas; é afirmação do que pode um corpo – e o que pode um corpo é seu direito natural e é sua Virtude (*virtú* como força de afirmação, não como obediência a preceitos morais).

E quanto maior é a potência de ser afetado de um corpo, maior será a potência de pensar do espírito. Enquanto o corpo estiver dominado pelas afecções passivas (paixões) o espírito estará limitado às ideias afecções e à imaginação (primeiro gênero de conhecimento), e vice-versa. O esforço do corpo de se tornar ativo envolve o esforço do espírito de conhecer e tornar suas percepções ou ideias adequadas, passando pelo segundo gênero de conhecimento, quiçá, alcançando o terceiro gênero, em que todos os modos, todas as coisas, todo acontecimento são expressões de uma mesma substância, modificações de uma mesma natureza, graus da potência de Deus.

Concluímos, portanto, que não está no poder de cada homem usar sempre da Razão e manter-se no cume da liberdade humana; e, todavia cada um, sempre, esforça-se por conservar o seu ser tanto quanto está em si, e dado que o direito de cada um tem por medida a sua potência, tudo por que se esforça e tudo o que faz, quer seja sábio ou insensato, fá-lo por um direito soberano de natureza. Donde se segue que o direito e a regra de natureza sob os quais nascem todos os homens e sob os quais vivem a maior parte do tempo, nada impedem senão o que ninguém tem o desejo ou o poder de fazer: não são contrários nem às lutas, nem aos ódios, nem à cólera, nem ao dolo, nem absolutamente a nada que a vontade aconselha. Nada há de surpreendente nisto, pois a Natureza de modo algum está submetida às leis da Razão humana que tendem unicamente à verdadeira utilidade e à conservação dos homens. (ESPINOSA, 1983, p. 307)

4 MÁQUINA DE GUERRA E PENSAMENTO

Os textos de Nietzsche, Spinoza e Deleuze são efetivamente políticos, sem ser, especificamente, filosofia política. Em todos eles e em cada um deles, trava-se uma batalha em torno do corpo, do pensamento e das relações humanas e mundanas.

Os diversos campos do saber são campos de cultivo e de batalha; e, se a verdade não está com o vencedor, é porque toda e qualquer verdade é apenas uma arma ou uma estratégia, entre tantas outras, fabricadas e adaptadas às circunstâncias e às condições de uso, dos dois lados do conflito.

Se a filosofia parece estar sempre envolvida em dualidades, isto se deve ao modelo da batalha; ao fato de estar sempre envolvida em batalhas, desde o seu nascimento. Da ideia e do sentimento de que a guerra é feita de contrários, de opositos resultam pensamentos e concepções que transportam essa ideia e esse sentimento para a realidade e a natureza das coisas, da terra e do universo. Pode-se dizer que não só a filosofia, mas o próprio *pensar* tenha a guerra por causa: na demarcação de um território; na criação de um canto, de um sopro, de um urro; nas cores das plumagens e na textura dos tecidos, na metalurgia das armas – o pensamento, o mais potente dos afetos, desde o animal.

A máquina-de-guerra grega inventou o discurso, o debate, a assembléia; a cidade grega inventou o argumento, a gramática, a retórica, a lógica e a democracia. Nesta passagem foram inventados o alfabeto e a escrita silábica, o calendário. Mutação do *mythos* em *logos* co-implicada com a mutação (apropriação) da máquina-de-guerra, na passagem da linhagem para a cidadania, da *Ilíada* para a *Odisséia*: Aquiles, o guerreiro da linhagem dos deuses, preferido e protegido, dá lugar à *Odisseu* (Ulisses)¹, o astuto organizador de ideias, sábio e blasfemo - o herói dá lugar ao cidadão².

A cidade se apropria da máquina de guerra, com *Odisseu*, o entre-mundos, o anúncio da inteligência, o “pré-socrático” da navegação que desafia deuses e derrota monstros - os gregos podem superar os mitos.

¹ “Acuado entre os dois pólos da soberania política, o homem de guerra parece ultrapassado, condenado, sem futuro, reduzido ao próprio furor que ele volta contra si mesmo. Os descendentes de Héracles, Aquiles, depois Ajax, têm ainda força suficiente para afirmar sua independência frente a Agamenon, o homem do velho Estado, mas nada podem contra Ulisses, o nascente homem do Estado moderno, o primeiro homem do Estado moderno. E é Ulisses quem herda as armas de Aquiles, para modificar-lhes o uso, submetê-las ao direito de Estado, não Ajax, condenado pela deusa a quem desafiou, contra quem pecou. (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p.12)

² O termo “político” seria mais apropriado por estar relacionado à *polis*, onde o político é o cidadão, como se entende, hoje, relacionado com a cidade. A opção pelo termo “cidadão” é devido ao fato de que o termo “político” está associado com uma categoria específica de ação e de organização que implica o cidadão indiretamente, representativamente. *Polis* está na raiz de *política* e de *polícia* que, hoje, estão compreendidas na idéia de cidadania.

A *areté*³ divina do *mythos* é estranha à democracia; os cidadãos se tornam *homóis*, homogêneos, iguais por direito, ainda que não de fato; a *areté* humana do *logos* passa a ser o fundamento do prestígio na cidade - a teleologia do Bem (comum). Ora em diante, os deuses abençoarão os *homens que sabem*, no caminho para uma cidade feliz.

A máquina de guerra da cidade estará fundada na capacidade do cidadão de tomar decisões, se armar e lutar na formação estratégica de falanges, cujo princípio é a força de coesão do coletivo. Aquele que lutar para se destacar como herói será menosprezado, considerado temerário; aquele que não lutar será menosprezado, considerado covarde. A coragem é, para o cidadão, a *justa medida* entre a temeridade e a covardia; a *justa medida* que controla os impulsos, afasta os medos e mantém a coesão.

Outra ordem, outro estatuto, outros problemas. Igualdade de direito e desigualdade de fato é um dos pólos de problematização da nova ordem; uma fenda na organização dos homens e no governo da *polis*. É nessa fenda aberta no solo da nova cultura, que os sofistas plantam a nova educação, semeando a tecnologia política da *areté* cidadã: *a.* domínio dos argumentos contrários; *b.* motivação emocional da oratória; *c.* consistência gramatical da retórica; *d.* relatividade da verdade; *e.* administração dos bens. A tecnologia política da palavra prepara os jovens cidadãos para a excelência nas batalhas democráticas da cidade, em que a arma é o argumento, e a estratégia é o discurso. *Logos politikos*.

Uma batalha termina quando outra batalha começa. Se a política do *logos* da *areté* cidadã é o fundamento da nova ordem, um novo combate começa com a questão “*O que é...?*”: O que é o *logos*, a sabedoria, a beleza? O que é a essência da verdade, do homem, do ser?

Essa questão, histórica e reconhecidamente atribuída a Sócrates, marca um *clinamen*⁴ no pensamento, mas não se restringe à busca desinteressada pelo conhecimento da essência. Trata-se de preencher a fenda entre igualdade de *direito* e de *fato*, que se dá, justamente, em torno da *areté* do cidadão e do governo, estando acompanhada pela questão “*Quem...?*”: Quem deverá governar os homens, no governo da cidade? Quem tem a sabedoria para ser virtuoso ao governar? Quem é virtuoso para alcançar a sabedoria e melhor governar?

No combate socrático-sofista que se instala são criadas estratégias diferentes, nos dois lados do conflito, que deixam de herança, entre outras coisas, uma arraigada vontade de verdade, bem como, a problematização da verdade - do conhecimento da verdade e da verdade no conhecimento. Assim, ao lado das questões “*O que é...?*” (essência do

³ O termo “*areté*” pode ser traduzido como virtude ou excelência.

⁴ O termo “*clinamen*” é originalmente aplicado à idéia de inclinação de Epicuro.

conhecimento) e “*Quem...*” (sujeito que conhece), coloca-se a questão “*Como...?*” (estratégia ou método): Como saber “o que é...”? Como saber “quem...”? Como se dá a ligação entre “quem...” e “o que é...”, ou seja, como “quem...” poderá saber “o que é...”? *Como saber quem sabe o que é?* Como se tornar aquele que sabe?

A batalha – encontro e combate – move, envolve e promove multiplicidade de forças. Por isso, a oposição estabelecida entre Sócrates e os sofistas é muito mais que contradição, pois envolve, naquele momento, a complexidade das forças em relação às quais se moviam na nova ordem, bem como, promove, nos desdobramentos, constantes ligações de aspectos do pensamento de ambos os lados – p. ex., a retórica e a lógica do argumento sofista na exposição do pensamento socrático.

Produzido no *clinamen* do pensamento e do modo de vida gregos, este encontro-combate, que não terminou nem mesmo com a morte, gerou mundos, em modos extensos e intensos, de corpo e pensamento, a partir das forças e potências liberadas e dispersadas, ou capturadas e formadas. Mundo do corpo, mundo da alma, mundo de dentro, mundo de fora, da palavra, da ação, dos homens, dos outros; real, ilusório, necessário, contingente, finito, infinito...

Na composição de tantos mundos, a Grécia clássica irá inventar e reinventar um modo de verdade para *desvelar* o fundamento do cosmo no homem, através da ligação conhecimento-palavra-razão – o *logos* na *areté* da alma; ora, retirando o homem do mundo físico, ora, aproximando, ora, inserindo.

Mundos gregos que colidirão com outros, em encontros sucessivos, efetuando novas formações e capturas: a cultura helenista do império macedônio; a cultura greco-romana; a cultura greco-judaico-cristã, e, ao mesmo tempo, liberando e dispersando outras tantas partículas: os *cães*⁵, os célicos, o jardim de Epicuro, a *Stoa*⁶... Com tantas outras composições.

A cada encontro, configuram-se novas formas de relações dos homens - entre si, consigo mesmo e entre povos; novas modificações na máquina de guerra e no pensamento. O império macedônio se apropria do pensamento grego, sob novas relações, compondo o helenismo do império; novo *clinamen* do pensamento que modifica as trajetórias da ciência, da arte e da filosofia.

Sob o império, as cidades gregas perdem sua composição fundamental de autonomia, decompondo-se, também, a relação fundamental para o espírito grego: ser homem era ser

⁵ Os cínicos.

⁶ Os estóicos se reuniam na *Stoa* (pórtico) daí o nome da escola.

cidão grego. Sob o império, os homens pertencem à humanidade e são cosmopolitas; o cidadão torna-se súdito; a *aretè* cidadã será substituída pelas habilidades técnico-profissionais, funcionários, soldados e mercenários; a máquina de guerra se transforma em exército.

No centro do mundo helenista, se organizam e se desenvolvem as ciências particulares – geometria, filologia, medicina, astrologia, enquanto na periferia helênica, partículas dispersas de filosofia compõem novas relações; e, liberadas da cidade e do império, se instalam num entre-mundos. Entre a cidade e o império; entre o cidadão e o súdito; entre as virtudes cidadãs e as habilidades profissionais serão inventadas e reinventadas novas perspectivas para as relações políticas, novas tendências para os modos de viver: os *cães*, os céticos, o jardim de Epicuro, a *Stoa*... Correntes que ainda percutem no pensamento contemporâneo.

Neste mesmo solo, o “homem” deixa de ser grego, enquanto o Deus dos judeus, em uma nova aliança, será revelado (pregado) aos homens de todos os povos.

Com esse preâmbulo, pouco rigoroso e sem pretensões didáticas, cujo ritmo pede a ausência de citações textuais, e que se considerem suficientes as indicações literárias, busca-se provocar o pensamento para que se possa situar algumas rivalidades conceituais entre os “amantes da sabedoria” e suas batalhas contra seu tempo.

Com uma preocupação dirigida aos iniciantes e aos não iniciados mais do que aos iniciados e filósofos que, certamente, não as desconhecem, quer-se demarcar algumas concepções que diferenciam autores e criações filosóficas: contingência, acaso, necessidade, finalidade, imanência, transcendência. Tal incursão pretende o recorte de uma estratégia Nietzsche-Spinoza, em Deleuze: corpo e pensamento na imanência de uma máquina-de-guerra-nômade.

4.1 História, Tradições e Correntes

Epicuro foi o fundador da escola que ficou conhecida como o “Jardim”, em função do local escolhido para sua instalação em Atenas. Um sítio com um horto; um lugar fora da cidade e perto do campo que, nesse aspecto, já indicava as mudanças que ocorriam no pensamento. Os filósofos do Jardim deixavam para trás a tumultuada vida da cidade e suas instituições, para criar um modo coletivo de viver e compartilhar as delícias de uma vida filosófica.

Entre a cidade e o império, o *Jardim das Delícias*⁷ funda outro tipo de homem e de mundo, na diferenciação do modo de viver. O homem *do mundo* e o mundo *do homem* - que se constituem no acaso dos encontros, propostos por Epicuro traz o pensamento que se desvia das trajetórias platônicas e aristotélicas que supõem a identidade do sujeito e do universal, da finalidade e da causa.

Epicuro concebia que, antes da existência de qualquer mundo, havia átomos, vazio e movimento; átomos em movimento no vazio – eternos, em existência, e infinitos, em quantidade. Essa concepção já se encontrava no atomismo pré-socrático de Leucipo e Demócrito, no entanto, a interpretação que lhes dão resulta em filosofias, éticas e políticas diferentes. Diferença à qual o jovem Marx irá dedicar sua tese de doutorado⁸.

Para Epicuro, os átomos, infinitos em quantidade e de inconcebível variedade de formas, se movem no vazio, impelidos por seu peso, com igual velocidade, independente de tamanho e peso, em trajetórias próprias sem se chocarem com nada. Daí, a ideia de uma chuva de átomos traçando infinitas paralelas. Nesse movimento eterno e contínuo, um desvio infinitesimal de um átomo, sem causa nem finalidade, provoca uma colisão, um encontro com outro. E, assim, um entrelaçamento de átomos envolvendo outros átomos, dá início à formação de um mundo, de infinitos mundos e de intermundos⁹.

Os átomos encontram-se eternamente em movimento contínuo, e uns se afastam entre si uma grande distância, outros detêm o seu impulso, quando ao se desviarem se entrelaçam com outros ou se encontram envolvidos por átomos enlaçados ao seu redor. Isto o produz a natureza do vazio, que separa cada um deles dos outros, por não ter capacidade de oferecer resistência. Então a solidez própria dos átomos, por causa do choque, lança-os para trás, até que o entrelaçamento não anule os efeitos do choque. E este processo não tem princípio, pois são eternos os átomos e o vazio. (EPICURO, 1985, p.54)

Também o universo é corpo e espaço: com efeito, a sensação testemunha em todos os casos que os corpos existem e, conformando-nos com ela, devemos argumentar com o raciocínio sobre aquilo que não é evidente aos sentidos. E se não existisse o espaço, que é chamado vazio, lugar e natureza impalpável, os corpos não teriam onde estar nem onde mover-se. (Id Ibid, p.53)

Epicuro recusava a lei e a influência dos deuses que a filosofia transformara em lei da natureza e do cosmos, da qual se deduziam a lei e a ordem que deveriam governar os

⁷ Jardim das Delícias...

⁸ Cf. “A diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro” K. Marx... Ver também “Epicuro e a formação do pensamento de Karl Marx”, de Denis Collin, tradução de Rita de Cássia Mendes Pereira, em POLITEIA: Hist. e Soc. v. 6 n. 1 p. 15-27, Vitória da Conquista, 2006

⁹ “Epicuro: Antologia de Textos” em “Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio”, traduções e notas de Agostinho da Silva... [et al.]; 3. ed., São Paulo, Abril Cultural, 1985. (Os pensadores)

homens¹⁰. Um duplo combate movia corpo e pensamento, fundando uma nova ética na realidade que se modificava.

Da *chuva, do vazio e do desvio* de Epicuro, Althusser cria sua estratégia, faz alianças, mapeia os campos de batalha e monta acampamento.

[...] um tema profundo que percorre toda a história da filosofia e que foi combatido e recusado tão logo foi enunciado: a “chuva” (Lucrécio) de átomos de Epicuro que caem paralelamente no vazio, a “chuva” do paralelismo de atributos infinitos de Espinosa e de outros autores ainda como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger e Derrida. (ALTHUSSER, 2005, p. 9)

As diferenças e aproximações entre autores e filosofias ultrapassam as denominações gerais de escolas e tradições, sendo recortadas de diversos modos por estudiosos e comentadores, como o faz Althusser, alinhando numa mesma tradição autores que são considerados, por outros, como divergentes: Marx e Hobbes e Rousseau e Maquiavel e Heidegger. As escolas ou linhas que se identificam com esta ou aquela tradição, se dividem, entre outros fatores, em função das diversas concepções sobre a existência das coisas, do mundo, suas causas e suas finalidades; pelas quais afirmam a contingência e o acaso, ou, a necessidade e a teleologia.

Partindo da concepção de Epicuro, e inspirando-se nela, Althusser aponta a existência de uma tradição materialista na filosofia – o *materialismo do encontro*; uma corrente do pensamento que, por suas relações com a história da filosofia, é denominada, por ele, *subterrânea*.

Este é o primeiro ponto que, revelando de saída minha tese essencial, eu gostaria de pôr em evidência: a *existência de uma tradição materialista quase completamente ignorada* na história da filosofia: o “materialismo” (...) da *chuva, do desvio, do encontro, da pega*. Desenvolverei todos estes conceitos. Para simplificar as coisas, digamos por ora: um *materialismo do encontro*, portanto, do aleatório e da contingência, que se opõe, como pensamento totalmente outro, aos diferentes materialismos recenseados, inclusive o materialismo correntemente atribuído a Marx, Engels e Lênin, o qual, como todo materialismo da tradição racionalista, é um materialismo da necessidade e da teleologia, isto é, uma forma transformada e disfarçada de idealismo. (ALTHUSSER, 2005, p. 9. Grifos do autor)

Desde Epicuro, destaca, assim, as linhas de pensamento que afirmam o *acaso*, o *aleatório* e a *contingência*, em oposição às filosofias racionalistas que, materialistas ou idealistas, afirmam a *essência na origem*, a *necessidade* e a *teleologia*.

¹⁰ Cf. Werner Jaeger, “Paidéia”.

Nota-se, aí, uma complexidade de questões que atravessa a história da filosofia diferenciando tradições que se opõem e se compõem, em torno das quais se travam batalhas, que não são apenas “caprichos” teóricos ou simples defesas de opiniões, pois se referem diretamente ao mundo, à sua organização e à sua compreensão.

A ideia de que a vida foi criada com um propósito, pensado já na origem; a ideia de que existe uma finalidade da vida, das coisas e dos acontecimentos inteligível na causa primeira de tudo; a ideia de que uma evolução natural, espiritual ou material preenche o vazio do tempo compreendido entre a perfeição perdida e a perfeição a ser alcançada; a ideia da existência de leis, divinas e/ou naturais, que regem a vida, os acontecimentos, a evolução e o tempo desde a origem: são algumas das ideias expressas nos conceitos de *necessidade* e *teleologia* (finalidade) que fundamentam as filosofias de tradição racionalista, às quais Althusser se opõe. Pode-se, ainda, reconhecer tais fundamentos no senso comum da moral e da religião, tanto quanto no conhecimento rigoroso das ciências.

Epicuro nos explica que, antes da formação do mundo, uma infinidade de átomos caíam, paralelamente, no vazio. Eles caem sempre. O que implica que antes do mundo não havia nada e, ao mesmo tempo, que todos os elementos do mundo existiam desde toda a eternidade antes da existência de algum mundo. O que implica também que, antes da formação do mundo, não existia *nenhum Sentido*, nem Causa, nem Fim, nem Razão, nem desrazão. A não-anterioridade do Sentido é uma das teses fundamentais de Epicuro, pela qual ele se opõe tanto a Platão quanto a Aristóteles. (ALTHUSSER, 2005, p. 10)

O Sentido do mundo e da vida é uma criação que surge depois da sua formação; assim como a inteligência, a palavra e a beleza. São efeitos que o pensamento, de forma antropocêntrica, toma por causa, fundamento ou essência anterior à existência, elegendo um processo de utilidade para a manutenção da vida como princípio superior e eterno que, além de ordenar o mundo, ordena as sociedades humanas.

Os gregos criaram o *logos*, e o elegeram modelo e critério da verdade, em séculos de esforços concentrados no aprimoramento da relação entre a linguagem e o pensamento. Uma criação bela e bética que vai atravessar os impérios até se tornar o fundamento que emana de Deus, na tradição judaico-cristã: “*No princípio era o Verbo.*” No texto de João, escrito em grego, Verbo = *Logos*. A palavra não parou, mais, de dar sentido ao mundo e à existência.

O cristianismo foi a maior vitória do platonismo. E o cristianismo funda seu poder no duplo pilar da filosofia grega e do Estado romano. Pelos relatos bíblicos, pode-se notar que os judeus, por ação divina ou por estratégia, sempre conseguiram penetrar e se instalarem no coração dos impérios; desde Abrahão quando apresenta sua esposa Sarah como sendo sua

irmã e ela é tomada pelo rei que depois o indeniza. A venda de José como escravo no Egito, realizada por seus irmãos e a providencial correnteza que levou o cesto de Moisés ao encontro da filha do faraó são dois eventos que levam judeus de tradição ao centro do império egípcio, possibilitando-lhes a elaboração e a construção de uma posição de influência ao lado dos faraós. São narrados como intervenção divina, mas poderiam ter sido pensadas como estratégia de guerra; ou, como uma tática que obteve sucesso, entre várias tentativas lançadas.

Por estratégia ou premiação divina, o cristianismo obtém sucesso e domina as duas maiores forças do seu tempo: a cultura grega e o poder romano. A partir desses dois pilares – o homem e o Estado universais – o cristianismo monta, ao mesmo tempo, uma máquina-de-guerra e um aparelho de Estado. Para Nietzsche, é quando se dá a grande inversão dos valores, a rebelião dos escravos, o predomínio do ressentimento e da má-consciência. As forças aristocráticas dos gregos e romanos são capturadas pela força dos pobres, miseráveis e escravos, instituindo a vingança e a destruição dos fortes como valores.

O pensamento (neo)platônico, o estoicismo e, posteriormente, o aristotelismo fornecerão os fundamentos para implantação do novo sentido da existência entre os gentios e pagãos, enquanto a estrutura do império romano será herdada para implantação do poder teológico universal. Novas tecnologias de guerra e destruição vão garantir o poder do princípio da paz. Com a crescente conversão de soldados romanos e povos conquistados, o império marchará sob o símbolo da cruz: “*In hoc signo vinces*” (com este símbolo vencerás).

Igreja e Estado estarão unificados sob a égide da pregação do Cristo morto feita por Paulo, e da ameaça de destruição total do mundo e condenação dos poderosos, pregada no *Apocalipse* de João. A salvação no mundo após a morte substitui “*a paz na terra aos homens de boa vontade*”; o amor ao próximo e ao inimigo é substituído pelo ódio e pela vingança. A boa nova ganha o mundo; a mensagem se torna lei.

Após longos combates, embates e debates envolvendo paganismo e crença, a filosofia será incorporada à explicação teológica: a razão deverá justificar a fé, separar o mundo de Deus do mundo dos homens, explicar a existência do mal, fundar a autoridade do saber no saber da autoridade, provar racionalmente a existência de Deus, combater as heresias...

O universo criado e governado por Deus irá impor suas leis a tudo o que existe. A Terra será, por muito tempo, o centro do universo; um conceito astronômico e político que irá unificar e centralizar os povos em torno do governo do Um. Sob o governo da cristandade serão derrubados os muros da autonomia das cidades e criados os Estados nacionais. Pelas mãos dos sucessores de Pedro serão coroados os reis, divididos os territórios e deflagradas as guerras santas. Mil anos passarão.

Mas, nem tudo está dominado. Dos semitas surge uma nova máquina de guerra, com a máquina abstrata da revelação de Deus aos filhos de Ismael, por intermédio do profeta Maomé e da língua árabe – o Corão ou Alcorão (A Leitura). O Deus de Abrahão se revela às tribos nômades do deserto¹¹ com o nome de *Alá*, dando início à tradição do Islã e à cultura muçulmana. Os islamitas ou muçulmanos não se denominam maometanos, por considerarem que só se pode submeter e reverenciar a Deus. Islã significa “submissão (a Deus)”; muçulmano significa “submisso”. A denominação “maometano” indicaria um seguidor de Maomé, que é apenas seu profeta e mensageiro.

A despeito da caricatura que se vê na mídia como parte da propaganda, o islamismo não é feito de simplórios ignorantes, mulheres humilhadas e ditadores inescrupulosos. Está atravessado por uma longa tradição de filósofos e teólogos, embora, pouco conhecidos; dos quais se pode discordar, mas não negar. Foi pela produção de filósofos árabes que os escolásticos conheceram o pensamento de Aristóteles, que dominou a filosofia da alta Idade Média.

O Alcorão, como o Antigo Testamento, é um livro religioso, jurídico, político e militar. Está assentado na tradição guerreira e tribal dos nômades e, ao mesmo tempo, na proposição de um Estado teológico. E, como no cristianismo, os filósofos procuram conciliar a razão com o texto sagrado.

Com a fundação do Islamismo se dá um acirramento na guerra entre irmãos, que tem nas Cruzadas sua maior expressão; se estende até os dias atuais nas guerras entre Israel (judeus) e palestinos, e nas várias guerras entre católicos e muçulmanos, ocorridas na Europa. De Ismael - filho de Abrahão com a sua escrava - descendem os árabes; de Isaac - filho de Abrahão com sua mulher Sara, descendem os judeus, que legam ao mundo Jesus de Nazaré, o Cristo.

A máquina-de-guerra (monótona) do monoteísmo contamina a vida e o pensamento; e as forças terão que buscar as fissuras do corpo para fazer passar intensidades, para extrair potências inauditas e afirmar a vida onde menos se espera. As forças nomadizam-se; nomadizam os corpos; inventam a realidade e criam novas verdades afirmativas.

Quando os “metalúrgicos” Deleuze e Guattari forjaram a arma que denominaram *esquizoanálise*, o plano não era evoluir na compreensão do indivíduo esquizofrênico ou desenvolver uma terapêutica mais avançada no cuidado com o sofrimento do outro. Ainda

¹¹ Estas tribos foram generalizadamente denominadas “árabes”. Porém, não constituíam um povo único, assim como as várias tribos que habitam no Brasil constituem diferentes povos, embora generalizadamente sejam chamados “índios”. Não obstante, a pobreza da comparação, a identidade árabe se viabiliza como descendentes de Ismael, filho de Abrahão.

que, Guattari tenha se dedicado ao trabalho com esquizofrênicos e, ainda que, a esquizoanálise possibilite novos modos de cuidado com o sofrimento do outro, o plano era mais transformador: liberar o pensamento; liberar forças do pensamento aprisionadas pelo modelo da verdade e da razão, que a história e a tradição associaram ao bem, ao certo, ao justo, ao transcendente, quer pela epistemologia, quer pela ontologia.

O delírio é pensamento e expressa uma materialidade existencial. O esquizo não sofre de um erro de entendimento ou desvio da realidade, qualquer que seja o motivo; sofre pela interrupção do seu processo pensante-existencial, que as formas de pensar e existir organizadas, estabelecidas, estratificadas impõem a ele. Existem delírio e paranóia no pensamento científico, literário, filosófico, histórico, tanto quanto na loucura; e não são expressões de erro ou de desvio, são afirmações próprias de um modo de viver, de um pensar-existir real e material. O delírio é um modo de pensamento de um modo de corpo, isto é, a ideia singular de um corpo singular; quer seja um indivíduo, uma comunidade, um partido, uma obra.

É possível, portanto, pensar ao modo esquizo, fazendo o pensamento fugir aos controles normativos, lógicos ou metafísicos. A metalurgia esquizoanalítica inventa, cria e monta uma máquina de guerra do pensamento, nas condições e com as potências de uma existência esquizo. Há pensamento condicionado pela razão, pelo bom senso, pela verdade, mas não são melhores, nem piores, que outros efetuados em condições diversas pelo esquizo, pelo drogado, pelo insensato, embora, aqueles queiram governar estes pela força da ordem e pela ordem da forma.

Assim, o pensamento está livre da identidade para efetuar as diferenças; está livre do universal para efetuar o local; está livre do todo e das totalizações para ligar os fragmentos, como se queira; livre do ser para se efetuar no devir; livre da história para se efetuar acontecimento. Esquizofrenizar é fazer fugir o pensamento, e o desejo, das cadeias formais que mutilam a vida, rebaixam a existência, aprisionam os corpos.

Nessa pragmática, Deleuze insiste no fenômeno da fronteira, na borda, no limite exterior, onde o passo bêbado cambaleia de um lado ao outro, onde o passo felino faz seu ziguezague, onde as variações são contínuas. Não se trata de fazer do esquizofrênico um modelo, atravessar definitivamente a fronteira fixando-se na forma esquizofrênica, tornar-se “trapo autista” ou drogado. Tampouco, de ficar “em cima do muro”, quando houver muro, ou ignorar as fronteiras. Trata-se de habitar a fronteira; entrar e sair, promover incursões, realizar assaltos de um lado e de outro; estender os limites, habitando o “entre”, o meio, o *intermezzo*,

não como espaço fixo, mas como intensidades variáveis. Acampar no coração do império e retornar à tribo; criar uma tribo; criar um povo.

Esquizoanalisar = Nomadizar. Uma política do molecular, do singular; não uma política de saúde mental, para inclusão deste ou daquele ou para humanização, mas uma política do “inumano”, das potências da vida, das forças ativas afirmadas no modo de viver e pensar, das criações e metamorfoses do impensado: uma política artista da existência; uma ética estética, uma arte de existir.

O pensamento não é uma atividade lógica da consciência, nem mesmo uma faculdade que o ser humano possui; é um solo, um campo exterior a nós, que habitamos e cultivamos e, ao cultivá-lo, cultivamos a nós mesmos, numa pragmática criativa e criadora do inconsciente. Pensar não é um ato da consciência de um sujeito; é um acontecimento inconsciente que produz sujeitos e, também, os desfaz ou reproduz.

Desertos, planícies, estepes, florestas, cidades... Mares, rios, montanhas, cerrados, cavernas... Tribos, clãs, nômades, sedentários, migrantes, transumantes... Coletores, agricultores, pescadores, pastores... O pensamento pode ser infinito, ilimitado, mas nós o recortamos e o ocupamos de um modo determinado, limitado, cultivando sementes finitas que tornem eternos cada agora, na variação contínua de um “sempre-já”. Trata-se, pois, de um modo de existir, de um corpo-pensamento; um solo de existência a percorrer ou no qual se fixar, como rizoma ou como raiz.

É, contudo, um solo que se constitui pela existência; que não é pré-existente à existência que o preenche, que o ocupa. Daí, que o pensamento não paira sobre a vida, julgando do alto a existência das coisas; pois que se dá na existência que o preenche como dupla face. Se o pensamento existe em Deus, é como uma face da existência de Deus. Se existe nos animais e plantas, é como uma face da existência do animal e da planta. Nesse sentido, o pensamento é criação constante, “metamorfose ambulante”, simultânea à criação do corpo que revela a sua existência e do qual revela a existência; dupla face de um mesmo solo-existência. Corpo-esquizo, pensamento-esquizo: dupla face da fuga esquizofrênica; dupla face do limite exterior do capitalismo; dos fluxos decodificados; da desterritorialização. Máquinas de guerra conectando e maquinando desejo e pensamento. Corpo-tribo, pensamento-tribo; corpo-povo, pensamento-povo, corpo-Estado, pensamento-Estado: é preciso que se crie.

Um solo de existência, imanente à existência que o preenche, mas que lhe é exterior; constitui um meio aberto, em vez de fechar-se como um Eu interior. A existência se efetua por relações; tudo o que existe é relação de multiplicidades; no mínimo dois, “entre” dois. Multiplicidade de corpos e de pensamentos; multiplicidade-corpo, multiplicidade-

pensamento. Mais ainda, são relações de forças; forças em relações produzindo forças em relações produzindo... Criação, invenção, usinagem, metamorfose de forças que emergem, se dispersam ou se aglutinam, nos encontros, nas colisões, nas alianças, nos confrontos; produção desejante pensante dos mundos e dos “entre-mundos”. Efeitos de máquinas conectadas.

O Um é invenção coletiva, uma criação que “contou” com a participação de muitos – indivíduos, motivos e interesses. É na exterioridade das relações de forças que se dão o pensamento e a existência. Porém, tal exterioridade não significa oposição à interioridade ou seu reflexo ou seu desdobramento ou sua instância reguladora; mas a condição da sua existência. A interioridade, ou o “lado de dentro do pensamento”, é a “dobra do Fora”.¹² A exterioridade libera as forças do corpo e efetua as potências das relações nomádicas, numa máquina-de-guerra-do-pensamento.

¹² Deleuze, “As dobras ou o lado de dentro do pensamento” in “Foucault”, Brasiliense.

5 CORPO, FORÇA E POTÊNCIA: A MÁQUINA DE GUERRA DO PENSAMENTO

O corpo como máquina de guerra nômade e o pensamento como o mais potente dos afetos. Essa poderia ser uma síntese desse estudo.

O *conhecimento* como o mais potente dos afetos opera uma ligação entre Nietzsche e Spinoza que transforma a imagem do pensamento, do corpo e de suas relações. Porém, extrapolando essa fórmula, buscar-se-á demonstrar o próprio pensamento como o mais potente dos afetos, considerando não haver contra-senso em tal proposição, no sentido de compreender a máquina-de-guerra-do-pensamento de Gilles Deleuze.

No entanto, para não abrir caminhos infindáveis recorre-se, aqui, à delimitação do estudo, para lembrar que a incursão pela noção deleuziana de *pensamento* se dará, considerando “apenas” a relação com Nietzsche e Spinoza, em torno dos conceitos estudados. Assim, pretende-se compreender corpo, força e potência como máquina-de-guerra e pensamento implicados na ética e na política de Deleuze. Dito de outra maneira: pensar o corpo eto-político, que afirma um pensamento nômade, ou o nomadismo do pensamento.

Os textos de Nietzsche e Spinoza, e também os de outros autores, são corpos: linguísticos, bibliográficos (gráficos ou eletrônicos), semióticos que expressam seus pensamentos; e, ainda, são corpos biográficos que expressam suas vidas.

Se o livro é um corpo, qual é o espírito desse corpo? O que é a corporeidade de um livro? Um corpo é relação de forças (Nietzsche) e composição de afetos (Spinoza). De que forças e afetos um livro está composto? Um corpo é uma multiplicidade de forças (Nietzsche) e de indivíduos (Spinoza). Que multiplicidades habitam um livro? É o pensamento do autor que move o corpo do livro, ou é o corpo do livro que move o pensamento do autor? Mas, segundo Spinoza, esta pergunta não procede, pois o que move um corpo é outro corpo; o que afeta uma ideia é outra ideia. Então, o que seria? O corpo do leitor move o corpo do livro, e a idéia do autor afeta a ideia do leitor? Por conseguinte: a idéia que constitui o espírito de corpo do livro é o pensamento do autor? E o corpo do autor estaria no corpo do livro do qual seu pensamento é o espírito?

Questões inconsequentes que divagam por dilettantismo, mas que aguçam o pensamento e o forçam a pensar. Mas, se não são o objeto do tema proposto no título deste tópico, também não são de todo absurdas. Há que se lembrar da questão foucaultiana “Que é um autor?” e de suas proposições de “Um filósofo mascarado”, em que sugeria um ano de publicação de textos sem o nome dos autores. É pensando o livro que o texto “*Rizoma*” inaugura a rizomática de “*Mil Platôs*”: “Um livro não tem objeto nem sujeito; é feito de

matérias differentemente formadas, de datas e velocidades muito diferentes." (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 11)

O livro compõe um *agenciamento* de linhas e velocidades variáveis que, ora se precipitam, ora retardam; ora delimitam territórios, ora produzem movimentos de desterritorialização; estratificam e desestratificam. É multiplicidade não atribuível a um sujeito.

Um agenciamento pode se mover em direção a uma estratificação, a uma territorialização; no caso, o livro atribuído a um sujeito ou a uma verdade como origem sacralizada, tornando-se um organismo e uma totalidade Significante.

O corpo é diferente do organismo; move-se também na direção de um *Corpo sem Órgãos*, que desfaz o organismo e faz fugir intensidades puras e a-significantes, das quais o nome próprio de um autor é somente sinal. É nessa direção que Deleuze se move.

Qual é o corpo sem órgãos de um livro? Há vários, segundo a natureza das linhas consideradas, segundo seu teor ou sua densidade própria, segundo sua possibilidade de convergência sobre "um plano de consistência" que lhe assegura a seleção. Aí, como em qualquer lugar, o essencial são as unidades de medida: "*quantificar a escrita*". Não há diferença entre aquilo de que um livro fala e a maneira como é feito. Um livro tampouco tem objeto. Considerado como agenciamento, ele está somente em conexão com outros agenciamentos, em relação com outros corpos sem órgãos. Não se perguntará nunca o que um livro quer dizer, significado ou significante, não se buscará nada compreender num livro, perguntar-se-á com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia a sua, com que corpos sem órgãos ele faz convergir o seu. Um livro existe apenas pelo fora e no fora. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, vol. 1, p.12)

Apesar da complicaçāo de tantos conceitos nessa pequena citação, não é difícil compreender que o livro é um agenciamento, quer dizer: como o corpo, é uma composição de multiplicidades, existe em relação com outras multiplicidades e com outras composições, e se caracteriza pelo poder de afetar e ser afetado, tanto quanto pela força que qualifica sua unidade *de composição*. O livro não é uma unidade acabada e fechada em si mesma, que tem por alma o autor-sujeito ao qual se atribui a pureza da origem e o fundamento de verdade, como Deus de sua criação. É uma realidade aberta e múltipla que se modifica a cada encontro, em cada relação que se insere, é isso que quer dizer: "*existe apenas pelo fora e no fora*". Pode-se argumentar que como corpo-texto e como corpo-gráfico o livro não muda, contudo, essas seriam apenas suas formas "anatômicas" que podem ser referidas, ainda, a gêneros e espécies. E um corpo não se define por gênero, espécie ou anatomia de formas, e sim por seu poder de afetar e ser afetado, por suas relações de forças.

Assim é o livro enquanto corpo; assim é enquanto pensamento, que é o seu espírito de corpo. O pensamento de um livro não é o pensamento do autor; são as intensidades que faz passar, as diferenças de velocidades variáveis quantificadas que dão ritmo aos fluxos, e a maneira como quebra e dispersa as porções de realidade ou como solda e fixa seus fundamentos. Alma múltipla feita de interpretações incessantes, segundo as relações de forças que preenchem seu poder de afetar e ser afetado: ou uma força que se apodera da realidade dando-lhe formas, ou uma força que se submete à realidade assumindo suas formas. É isso que quer dizer: “Não há diferença entre aquilo de que um livro fala e a maneira como é feito.” (Op. cit.). Como também não há diferença entre a filosofia e o modo de viver de um filósofo.

O texto, como a vida, é um agenciamento maquínico de corpo e pensamento. Esse ponto faz cruzar as linhas Nietzsche e Spinoza; donde, talvez se possa falar de uma “grande identidade”¹ (o que não é o caso, aqui), mas, principalmente, é donde se pretende diagramar uma máquina-de-guerra do pensamento, ou projetar as linhas para um diagrama possível do nomadismo deleuziano.

Em Spinoza, o espírito (modo de pensamento) é uma ideia do corpo. O espírito só conhece a si mesmo pelo conhecimento que forma do corpo; conhece o corpo pelas afecções do corpo – daquilo que acontece ao corpo, e a si mesmo pelas ideias dessas afecções. A consciência é a ideia refletida ou duplicada – idéia da ideia daquilo que acontece ao corpo.

Em Nietzsche, o corpo é o que possibilita a existência do espírito, do pensamento e da consciência; o corpo afirma a existência no enfrentamento das condições e do inesperado, impondo novas direções, transformações, mutações, pelas quais o espírito, o pensamento e a consciência se transformam e se incumbem de reorganizar.

Pensamento, conhecimento e consciência são coisas diferentes que, às vezes, se contradizem; às vezes, se harmonizam; às vezes, se confundem; às vezes, são paradoxais e, às vezes, excludentes.

Deleuze chama a atenção para a desvinculação entre consciência e conhecimento, a partir da análise de Nietzsche, destacando a consciência é segunda em relação à atividade, isto é, ao devir ativo, criador, que é essencialmente inconsciente.

A atividade necessariamente inconsciente das forças é o que faz do corpo algo superior a todas as reações, em particular, a essa reação do eu que é chamada de consciência. [...] A verdadeira ciência é a da atividade, mas a ciência da atividade é

¹ A questão de uma “grande identidade Nietzsche-Spinoza” mencionada por Paola Sanfelice Zeppini em sua dissertação, (v. nota xx da Introdução deste estudo) dialogando com as reflexões que Pierre Zaoui apresenta no texto *La grande identité Nietzsche-Spinoza: quelle identité?*, Philosophie, Revue trimestrelle n° 47, septembre de 1995.

também a ciência do inconsciente necessário. É absurda a idéia de que a ciência deva caminhar a passo com a consciência e nas mesmas direções. (DELEUZE, 1976, p. 22)

Com relação ao conhecimento, em Spinoza, chama a atenção para a “*desvalorização da consciência (em proveito do pensamento)*” (2002, p. 23) a partir do corpo como modelo para o pensamento, pelo qual se podem conhecer as potências do espírito conhecendo-se as potências do corpo:

Em suma, o modelo do corpo, segundo Spinoza, não implica nenhuma desvalorização do pensamento em relação à extensão, porém, o que é muito mais importante, uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: uma descoberta do inconsciente e de um *inconsciente do pensamento*, não menos profundo que o *desconhecido do corpo*. (DELEUZE, 2002, p. 25, grifo do autor)

A obra de Deleuze está marcada por essa presença Nietzsche-Spinoza, da qual se pode destacar a invenção de um inconsciente ativo e potente tramaido na composição corpo-pensamento. Um inconsciente maquinado como multiplicidade de forças que vão além de uma subjetividade corporal ou psicológica; uma produção política eto-estética. “A questão é produzir *inconsciente* e, com ele, novos enunciados, outros desejos: o rizoma é esta produção de inconsciente mesmo.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, vol. 1, p. 28, grifo dos autores).

Seguindo este percurso, que segue ao lado de vários outros, a segunda parte de *Capitalismo e Esquizofrenia* busca e aponta caminhos para a revolução que, ainda, são recebidos com espanto e admiração, por serem, ao mesmo tempo, tão próximos e tão distantes.

A “rizomalidade”² dos platôs de Deleuze (e Guattari), em especial, o *Tratado de Nomadologia*, ainda vai ecoar em desdobramentos que já se insinuam e se anunciam tão marcantes quanto as revoluções copernicanas (a do próprio e a de Kant) e as teses de Marx. Traçar uma linha nômade, ou melhor, traçar várias linhas de nomadismo, que atravessam as histórias contadas do ponto de vista do Estado sedentário, subverte todas as narrativas lineares e/ou dialéticas sempre conformadas em partir de poderes e valores estabelecidos. Ressoam, ali, as gargalhadas de Nietzsche e Foucault, ao lado da alegre beatitude de Spinoza e da esquizofrenia encantatória de Artaud. Bárbaros e tribos guerreiras ainda cavalgam nas fissuras dos corpos e nos limites, ainda que sempre estendidos, do capitalismo.

² Este termo não existe na língua. O uso arbitrário procura contrapor-se à noção de “radicalidade” derivada de “radical” que significa “raiz” e, portanto, não se aplica adequadamente a Deleuze. Cf. “Rizoma” em “Mil Platôs” vol. 1, e o primeiro capítulo desta dissertação.

Como não se admirar vendo cair os mitos da suposta impotência nômade em relação ao Estado? Mito de uma ciência una que evolui em direção à verdade, aprimorando seus critérios de validade; mito da evolução tecnológica das armas e da guerra como pertencentes ao Estado; mito da vida dependente do Estado; mito da falsidade dos mitos.

“Mito”, no entanto, não é o termo apropriado; não só por associar o mito ao erro e à ilusão, mas por sugerir a revelação ou a descoberta da verdade “verdadeira” que os faria ruir. E a pretensão de verdade ou a “vontade de verdade” está ligada às pretensões sedentárias, desde o socratismo platônico. “Axioma”, talvez seja o termo apropriado, uma vez que se trata de martelar verdades – axiomas se desmantelam.

A História e a Filosofia da História, evolutivas e dialéticas, centradas no Estado, são as que primeiro vemos desmontar sob as marteladas da Nomadologia, tornando possível outra forma problematizar a revolução. Com o conceito de máquina-de-guerra-nômade, Deleuze libera potências do pensamento e dos afetos, no modo de pensar as ciências, as artes, a filosofia e, sobretudo, a existência, a vida e o mundo. E, com isso, a política e a ética. O nomadismo compõe técnica, política, ética e estética como potências de uma máquina de guerra que se afirma como modo de vida e não visa o Estado.

Entre *O Anti-Édipo* (1972) e *Mil Platôs* (1980), várias diferenças e modificações se verificam na composição, no estilo, na proposta; alguns conceitos ganham novas relações, outros são abandonados; e os problemas que enfrentam são redimensionados. Já em 1973, Deleuze fala da necessidade de abandonar termos usados no *Anti-Édipo*, tais como “máquina desejante”, “esquizoanálise”³, por sofrerem rapidamente apropriações e recuperações ou por serem insuficientes na abordagem que faziam dos problemas e, embora “esquizoanálise” continue presente não se refere apenas à fuga esquizofrênica, mas como análise política das forças em relação, análise política da produção dos desejos. “RIZOMÁTICA = ESQUIZOANÁLISE = ESTRATOANÁLISE = PRAGMÁTICA = MICROPOLÍTICA.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 34)

O problema político é um dos eixos das diferenças de abordagem e das modificações que se deram nos oito anos que separam as duas publicações. No *Mil Platôs*, já não se trata de destacar ou priorizar a fuga esquizofrênica, nem mesmo de uma crítica fundada em dualidades, mas de buscar uma máquina de guerra revolucionária na composição das várias fugas que minam o capitalismo; “uma máquina que não reproduzisse, a seu modo, [...] um aparelho de Estado, o organismo mesmo da opressão.” (DELEUZE, 2004, p. 388).

³ Cf. “Cinco Proposições Sobre Psicanálise”, em “A Ilha Deserta e outros Textos”, Editora Iluminuras, 2004.

Nosso problema [...] é: dado um sistema que foge realmente por todos os lados e que, ao mesmo tempo, não pára de impedir, de reprimir ou de colmatar as fugas por todos os meios, como fazer para que essas fugas não sejam simplesmente tentativas individuais ou pequenas comunidades, mas que elas formem verdadeiramente máquinas revolucionárias? E por que razão, até o presente, as revoluções foram tão mal

[...]

Eis o problema da revolução: como uma máquina de guerra poderia dar conta de todas as fugas que se fazem no sistema sem esmagá-las, liquidá-las, e sem reproduzir um aparelho de Estado?

[...]

O que nos interessa, é uma espécie de elo que nos leve ao problema político direto, e o problema político direto é quase esse para nós: até aqui, os partidos revolucionários se constituíram como sínteses de interesses em lugar de funcionar como analisadores de desejos das massas e dos indivíduos. Ou então, o que dá no mesmo: os partidos revolucionários se constituíram como embriões de aparelhos de Estado, em lugar de formar máquinas de guerra irredutíveis a tais aparelhos? (DELEUZE, 2004, p.388-389)

Estas questões-problemas, que já estão colocadas desde *O Anti-Édipo*, são abordadas no *Mil Platôs* através de criações conceituais (*rizoma*, *ritornelo*, *devir-imperceptível*), que escapam às dualidades (*paranóia/esquizofrenia*, *molar/molecular*), e que, transversalizando, compõem uma *pragmática* no conceito de nomadismo que implica a máquina-de-guerra-nômade no espaço liso.

Nomadologia é a invenção maquínica que reescreve a história dos homens, da terra e da vida no planeta na perspectiva do nomadismo, isto é, do modo de vida nômade, recusando a perspectiva sedentária e dialética do Estado; talvez se possa dizer que é uma nova ciência, quiçá, não se torne ciência régia ainda que o século seja deleuziano. Não se trata, portanto, de fundar no pensamento uma nova contradição, mas de compreender as forças em relação, suas diferenças e o exercício de suas potências. Povos e práticas nômades habitam e travessam a terra e a história se opondo às estratificações, mas, também, em relação e interações com estratos, ora arrancando daí forças nômades, ora se estratificando.

A máquina de guerra é exterior ao Estado; implica um modo de vida nômade. O modo de vida nômade é mais que uma etapa histórica ou evolutiva, que precederia as sociedades-Estado; implica um modo de ocupar o espaço, uma relação de limite e interação com as sociedades de Estado, e um poder de afetar e ser afetado, que lhe são próprios. Entra-se, assim, na planície do devir revolucionário deleuziano e sua criação política nomádica, que possibilita pensar a revolução fora dos valores e da história do Estado: materialismo do encontro⁴ e revolução permanente⁵.

⁴ Conceito desenvolvido por Althusser, no belíssimo texto: “As correntes subterrâneas do materialismo do encontro” que permite aproximações com o “Tratado de Nomadologia”.

Em geral, as teorias políticas e filosóficas desenvolvem a tese de que o Estado é um progresso, uma evolução necessária ou inevitável dos homens e das sociedades, que se deu em função do modo de produção material, em decorrência de uma síntese da razão espiritual ou por um contrato feito entre os indivíduos para garantir a segurança.

As sociedades sem escrita, sem história, sem leis, sem Estado foram por muito tempo, e ainda são consideradas “primitivas”, “atrasadas”, ocupadas com a satisfação das necessidades básicas, alienadas do mundo real e alheias às potencialidades da humanidade – a infância perdida dos homens. Ou, por outro lado, o modelo virtuoso da vida integrada à natureza eterna e imutável, onde os males do egoísmo, das culpas e da opressão estão ausentes – a inocência perdida.

De um modo ou de outro são consideradas sociedades estagnadas, que não foram capazes de desenvolvimento político, econômico e científico e, portanto, devem ser preservadas ou assimiladas. Estando, então, presas a uma etapa superada da evolução e, impotentes diante do mundo real, tendem a desaparecer, pois lhes falta o Estado. E, entre as duas pontas do processo, haveria os nômades e os seminômades.

Neste debate, está colocada a questão do surgimento do Estado; e Deleuze contesta as teses, comumente aceitas, que postulam: 1. O Estado surge no processo de desenvolvimento interno, gradativo e conflituoso, de uma sociedade; 2. O Estado surge da criação de uma máquina de guerra, como resultado das guerras de dominação; 3. O Estado é resultado de um contrato racionalmente estabelecido entre os indivíduos.

Segundo Deleuze e Nietzsche, o Estado surge de uma vez, de um só golpe, vindo de fora; já nasce adulto, sem que se saiba dizer de onde vem; não pela continuidade linear ou dialética. Surge de uma ruptura, um corte, um salto.

Eles chegam como o destino, sem causa, razão, respeito ou pretexto, aparecem com a rapidez dum relâmpago, demasiado terríveis, rápidos e convincentes, demasiadamente *outros* para chegarem a ser objeto de ódio. A sua obra consiste em criarem instintivamente formas, marcarem sinais; são os artistas mais involuntários e inconscientes que existem: mal aparecem dá-se logo algo de novo, uma peça soberana que está viva, em que cada parte e cada função está determinada e delimitada, onde não se encontra nada que não tenha a sua significação já determinada em relação ao conjunto. [...] É aqui que Nietzsche fala de corte, de ruptura, de salto. Mas quem são estes *elos* que chegam como a fatalidade? ("uma horda qualquer de loiras aves de rapina, uma raça de conquistadores e de senhores que com a sua organização guerreira acrescida pela força de organizar, deixa cair sem escrúpulos as suas garras sobre uma população talvez infinitamente superior em número, mas ainda inorgânica..."). Até os mais antigos mitos africanos nos falam

⁵ Concepção de revolução internacional que Trotsky opõe à política stalinista do socialismo em um só país que, embora Deleuze não se alie, foi importante no enfrentamento teórico com a burocracia soviética. A referência é mais uma licença poética que uma vinculação teórica.

destes homens loiros. São eles os *fundadores do Estado*. (DELEUZE; GUATTARI, 1976, p.198-199)

Essa passagem do “*Anti-Édipo*” parece contradizer as várias demonstrações da exterioridade da máquina de guerra em relação ao Estado, feitas no “*Tratado de Nomadologia*”, uma vez que os “fundadores do Estado” são “uma raça de conquistadores e senhores que com a sua organização guerreira acrescida pela força de organizar...”. No entanto, o que caracteriza o Estado, nessa citação, é: “uma peça soberana que está viva, em que cada parte e cada função está determinada e delimitada, onde não se encontra nada que não tenha a sua significação já determinada em relação ao conjunto.” E, não se trata, propriamente, de uma máquina de guerra, mas de uma “organização guerreira acrescida pela força de organizar...”. Soberania, funções determinadas e delimitadas, significação e organização resumem o Estado, com seus contadores, escribas, coletadores de impostos, pedagogos, policiais, soldados, mercenários...

A tese apresentada, desde “*Anti-Édipo*” e que é também a de Nietzsche, é a de que “o Estado sempre existiu”, ao lado de outros modos de agenciamentos coletivos, outras formas de organização, convivendo tais grupos por interações e/ou por conflitos, desde os tempos mais remotos da humanidade (desde o paleolítico, segundo Nietzsche); mas nunca lhes foi superior. E nunca foi universal e necessário a todos os povos; ainda existem sociedades e povos, “primitivos” e nômades, que permanecem *sem* Estado ou *contra* a emergência dessa forma de organização do poder. Contudo, uma mudança no enfoque da abordagem, feita no “*Tratado de Nomadologia*”, transforma completamente a política do problema:

Mal conseguimos imaginar sociedades primitivas que não tenham tido contato com Estados imperiais, na periferia ou em zonas mal controladas. Porém, o mais importante é a hipótese inversa: que o Estado ele mesmo sempre esteve em relação com um para, e não é pensável independentemente dessa relação. A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedades com Estado *ou* sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente. Não apenas não há Estado universal, mas o para dos Estados não se deixa reduzir à “política externa”, isto é, a um conjunto de relações entre Estados. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.17-18)

São essas “pequenas” modificações de abordagem que possibilitam transvalorações de valores e transmutações de sentido. “...o ângulo mínimo pelo qual o átomo se afasta da reta.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.19): O Estado é posto para do centro, deslocado do eixo da história da humanidade, destronado do “absolutismo” pelo qual reinava sobre o pensamento condicionando as definições e definindo as condições. O pensamento se esparrama na

multiplicidade. Por mais longínquo que tenha sido o surgimento do Estado, o mais importante é que não engloba tudo; é um fenômeno localizável naquilo de que se apropriou e interiorizou, existindo ao lado de uma multiplicidade de fenômenos e modos de vida que lhe escapam.

A forma de exterioridade ou o Fora se refere a tribos primitivas e povos nômades que são sociedades que não constituíram Estados, mas também se refere a fluxos e composições que ocorrem fora da regulação e controle do Estado numa mesma sociedade. Forças do Fora que lhe são irredutíveis; mas não serão pensadas como oposição de contrários, modelos de justiça ou como formas de sucessão, tampouco, como grupos isolados pela geografia ou fechados em sua independência.

O Fora se constitui, de um lado, como grandes máquinas mundiais que ultrapassam os Estados, procurando a universalidade de sua atuação e mantendo sua autonomia: grandes organizações comerciais e industriais, formações religiosas, tais como, cristianismo, islamismo. Por outro lado, o Fora aparece como fenômenos locais de bando, minorias, gangues e segmentos sociais afirmando direitos e modos de vida contra os órgãos de poder. Em uma direção ou em outra, o Fora será pensado como fenômenos de fronteira, em relações cambiantes e variações contínuas de forças e de poderes num campo aberto e descentrado, no qual as forças do Estado traçam seus limites sob a forma de interioridade. Com esse desvio mínimo do enfoque, desfaz-se o modelo do Um que apresenta o múltiplo como variação do Um, por semelhança ou contradição, como também se desfaz o modelo de oposição que, subrepticiamente, persistia nos conceitos “molar” e “molecular”, superando-se, assim, as dualidades arraigadas.

Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, *num campo perpétuo de interação*, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado, os bandos e os reinos, as megamáquinas e os impérios. Um mesmo campo circunscreve sua interioridade em Estados, mas descreve sua exterioridade naquilo que escapa aos Estados ou se erige contra os Estados. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.19, grifo dos autores)

A *interiorização do homem* é um tema rizomático, um “canal”⁶ subterrâneo comunicante, que leva a pensar as relações entre a “alma”, o senso de dever, a identidade, a psicologia, a política, a lei e a moral como operadoras do aparelho de Estado.

⁶ O termo “canal” é usado de modos distintos, por Deleuze, em textos diversos. No texto de introdução do MP - “Introdução: Rizoma”, se refere a uma linha que se comunica com outra qualquer ou um corredor de ligação entre as linhas do rizoma; no “Tratado de Nomadologia: Máquina de guerra”, é uma estria do espaço, um

A interiorização do homem é correspondente ao modelo de Estado. Dela surge a má-consciência, segundo Nietzsche, quando, por uma fatalidade, numa ruptura, em um salto inesperado, o homem selvagem, semi-animal, guerreiro, aventureiro vê emergir um novo mundo, e se vê coagido a viver em sociedade sob o regime de paz. Um novo mundo que, através da violência, irá dar ao homem e às populações formas estáveis e identitárias, constituindo o Estado “como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável...” (NIETZSCHE, 1998, p. 98).

Neste novo mundo, os homens já não podem contar com seus instintos, com seus impulsos, com a intuição; as forças que constituíam seu inconsciente não podem mais guiar suas ações; as atividades, até então inconscientes, devem ser pensadas, calculadas, medidas, combinadas em causas e efeitos; “estão reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível! (NIETZSCHE, 1998, p. 67).

Porém, o incabível e o “incontável” dos instintos não cessaram de insistir, de pressionar quando já não era mais possível satisfazê-los, descarregá-los, externá-los. Então, era preciso criar novas satisfações e, ao mesmo tempo, interiorizar os instintos.

“Todos os instintos que não se descarregam para fora se voltam para dentro - isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’.” (NIETZSCHE, 1998, p. 73). Os instintos guerreiros, aventureiros, cruéis, nômades, que constituíam forças inconscientes, voltam-se agora contra quem os possui.

Cartografa-se, assim, na origem do Estado o surgimento da má-consciência; a origem humana, demasiado humana, da forma Homem e da alma do homem; da política e da psicologia; da consciência e da culpa. E, das forças reativas agenciadas no Estado irá surgir a imagem ou o modelo do pensamento que “olha de baixo para cima” para criar os valores superiores de Bem e Mal, a dualidade corpo e alma, a oposição entre mundo eterno e mundo efêmero, a divisão entre mundo verídico e mundo aparente, as causas e finalidades da existência; modelo moral do pensamento que quer limitar o pensamento, e que impregnou a filosofia, a história, a ciência e a vida.

Mas esse mundo, que se toma por majoritário e macro, é um mundo entre outros, um mundo ao lado de mundos; não é um consenso; não é o argumento vitorioso em um diálogo de contrários; não é o mundo. É um todo, mas um todo “...que é produzido como uma parte ao lado das partes, que ele não unifica nem totaliza...” (DELEUZE; GUATTARI, 1976, p.62);

conduto laminar que liga um ponto específico a outro. O sentido utilizado, aqui, é o rizomático. Embora não chega a ser um termo importante, nem chega a ser um conceito, fica anotado.

é um resíduo de produção, um fluxo de consumo⁷.

Descentrando o Estado e a interioridade, Deleuze e Guattari instalam a multiplicidade das interações na exterioridade da máquina-de-guerra, para mapearem as trilhas de nomadismo. Fazem, assim, um mapa das “revoluções moleculares”. Não se trata de uma história dos excluídos, dos humilhados, dos vencidos; é um diagrama das relações de forças que compõem uma máquina-de-guerra; é um estudo das estratégias utilizadas por forças nômades e por forças régias em batalhas, alianças e capturas; é uma caixa de ferramentas e um manual de instruções para a montagem de uma máquina-de-guerra-nômade; é uma máquina-de-guerra-do-pensamento.

No “*Tratado de Nomadologia*” podem-se perceber dois momentos básicos: o primeiro demonstra a exterioridade da máquina de guerra em relação ao Estado – *a.* pela mitologia e a epopéia, conforme os estudos de Georges Dumézil (Mitra e Varuna); *b.* pelos jogos de guerra – o Xadrez e o Go; *c.* pela etnologia de Pierre Clastres; *d.* pela existência de uma “ciência nômade”; *e.* pela noologia. O segundo demonstra a relação da máquina de guerra com o modo de existência nômade, considerando três aspectos – *a.* espacial-geográfico; *b.* aritmético; *c.* afetivo.

A máquina de guerra é exterior ao Estado, ao qual, por vezes se opõe, por vezes ignora, por vezes conjura. Se o Estado possui uma máquina de guerra, se deve a uma apropriação, pela qual irá transformar em máquina militar disciplinada. Equivale a dizer que o Estado não surge da guerra, transformando vencedores em dominantes e vencidos em dominados; ainda que isso ocorra, não é a guerra o seu fator ou o seu modelo.

Ou bem o Estado dispõe de uma violência que não passa pela guerra: ele emprega policiais e carcereiros de preferência a guerreiros, não tem armas e delas não necessita; age por captura mágica imediata, “agarra” e “liga”, impedindo qualquer combate. *Ou então* o Estado adquire um exército, mas que pressupõe uma integração jurídica da guerra e a organização de uma função militar. Quanto à máquina de guerra em si mesma, parece efetivamente irredutível ao aparelho de Estado, exterior a sua soberania, anterior a seu direito: ela vem de outra parte. *Indra, o deus guerreiro, opõe-se tanto a Varuna como a Mitra.* Não se reduz a um dos dois, tampouco forma um terceiro. Seria antes como a multiplicidade pura e sem medida, a malta, irrupção do efêmero e potência da metamorfose. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 8)

Segundo Deleuze e Guattari (1997) Dumézil constata, através dos mitos, dois pólos distintos, ou duas cabeças do Estado: a do rei-mago e a do sacerdote-jurista, e em nenhuma

⁷ No “Anti-Édipo” a produção de consumo é o terceiro modo da produção desejante, a conjunção que produz o sujeito como resíduo. O conceito é aplicado, aqui, com uma ligeira modificação (poética) para designar “o mundo que se toma...”

delas está incluída a máquina de guerra. O déspota que captura e ata, operando por magia e procedendo como enviado dos deuses; e o sábio que legisla, realizando um pacto ou contrato, e organizando o exército sob a forma jurídica.

O Xadrez e o Go, dois jogos de guerra, são tomados como exemplo para uma comparação entre o Estado e a máquina-de-guerra. O xadrez é um jogo de Estado - suas peças evidenciam isso, com funções determinadas, que delimitam movimentos específicos para cada peça, e que tornam o espaço estriado. Cada peça possui uma função pública que lhe atribui uma natureza intrínseca, como uma “alma” eterna e imutável e, no conjunto de suas relações compõem uma interioridade de Estado. No Go, as peças podem ser grãos, sementes, pérolas, diamantes, homem, mulher; não existem funções pré-fixadas, mas uma função coletiva e anônima que é exercida, por todos e por qualquer um, conforme a situação ou o modo de inserção: cercar, margear, penetrar, anular. Suas ações e relações compõem uma exterioridade.

O xadrez é efetivamente uma guerra, porém uma guerra institucionalizada, regrada, codificada, com um front, uma retaguarda, batalhas. O próprio do go, ao contrário, é uma guerra sem linha de combate, sem afrontamento e retaguarda, no limite sem batalha: pura estratégia, enquanto o xadrez é uma semiologia. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 14)

Pierre Clastres, segundo os autores, demonstra que a guerra nas sociedades primitivas impedia o surgimento do Estado, como se intuindo a sua possibilidade, os povos da América pré-colombiana criassem modos de conjurá-lo. A chefia, nessas sociedades, não caracterizava organismo de poder; estava limitada à função de “*fazedor de paz*” entre membros conflitantes, o que não implicava arbitrar e aplicar a justiça, mas persuadir os conflitantes a fazer a paz e abandonar a contenda. Para essa função, o chefe contava apenas com seu prestígio, estando sujeito a ser abandonado e substituído caso não conseguisse cumprí-la. O chefe tinha, ainda, o dever da palavra; no entanto, sua palavra não era para ser seguida, não dava ordens; sua voz ecoava pela floresta repetindo uma cantilena de dores e louvores da existência guerreira, enquanto os membros da tribo se ocupavam de suas tarefas sem dar-lhe muita atenção. A função da palavra do chefe era promover o orgulho e a coesão do povo.

A guerra, por mais cruel que fosse, era um dos mecanismos para conjurar o surgimento de órgãos permanentes de poder, ou seja, o Estado. Até mesmo o poder do líder guerreiro se restringia à condução da guerra, durante o momento em que esta durava, tendo por base sua experiência de combate. Na análise de Pierre Clastres, a guerra fortalecia as relações de aliança e identificava os grupos e, ao mesmo tempo, impedia a fusão de grupos

que aumentaria a população levando à necessidade de estabelecer estruturas de poder. A guerra conjurava o Estado, ao invés de servi-lo. As sociedades primitivas da América pré-colombiana não eram sociedades *sem* Estado; eram sociedades *contra* o Estado.

A exterioridade da máquina-de-guerra é demonstrada também no modo de fazer ciência. Há um modo de fazer ciência, de trabalhar os materiais, de pensar a existência que difere do modelo de ciência universalizante decalcado do Estado. Deleuze a denomina “ciência menor”, “ciência nômade” ou “ciência excêntrica”. Acompanhando Michel Serres, localiza a existência de tal ciência desde o atomismo antigo e a geometria de Arquimedes, caracterizando-as pela prevalência do hidráulico e dos fluxos, ao invés dos sólidos; pelo devir e heterogeneidade; pela distribuição turbilhonar num espaço liso; e pelo privilégio do problema sobre o teorema.

Essa ciência arquimediana, ou essa concepção da ciência, está essencialmente ligada à máquina de guerra: os *problemata* são a própria máquina de guerra, e são indissociáveis dos planos inclinados, das passagens ao limite, dos turbilhões e projeções. Poderia dizer-se que a máquina de guerra se projeta num saber abstrato, formalmente diferente daquele que duplica o aparelho de Estado. Diríamos que toda uma ciência nômade se desenvolve excentricamente, sendo muito diferente das ciências régias ou imperiais. Bem mais, essa ciência nômade não pára de ser “barrada”, inibida ou proibida pelas exigências e condições da ciência de Estado. Arquimedes, vencido pelo Estado romano, torna-se um símbolo. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 20)

Essas ciências nômades são, geralmente, desqualificadas e consideradas como práticas sem fundamento, sem embasamento teórico, isto é, sem o rigor científico. Ou como práticas supersticiosas, magias e mitologias; expressões de conhecimento primitivo que devem ser recolhidas e submetidas às leis da ciência.

Elas não chegam a constituir um modelo ou formular princípios, tampouco possuem ligações históricas entre si; mas podem ser percebidas em vários momentos e lugares, pela maneira como lidam com os problemas. São citados vários exemplos, em que os cientistas se vêem entre uma máquina de guerra que lhe proporciona seus problemas e um aparelho de Estado que os restringe aos teoremas: a engenharia militar; a geometria descritiva e projetiva; o cálculo diferencial; a hidráulica – “[...] para cada um desses casos, é preciso uma monografia que dê conta da situação especial desses cientistas que a ciência de Estado só utiliza restringindo-os, disciplinando-os, reprimindo suas concepções sociais ou políticas.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p 22).

Um exemplo que se destaca nesta demonstração é extraído dos textos de Anne Querrien, sobre a construção das catedrais góticas no século XII. Ao lado da preocupação

quantitativa em construir igrejas cada vez mais longas e altas, observa-se uma mudança qualitativa no tratamento dos elementos da construção e no modo de operar dos construtores. Ao invés de partir da forma para determinar a matéria a ser moldada, procura-se extrair do material que se tem as forças de empuxo que o tornam capaz de construir abóbadas mais altas.

[...] a relação estática forma-matéria tende a se esfumar em favor de uma relação dinâmica material-forças. É o talhe que fará da pedra um material capaz de captar e compor as forças de empuxo, e de construir abóbadas cada vez mais altas e mais longas. A abóbada já não é uma forma, porém uma linha de variação contínua das pedras. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.29)

Esse modo de construir implicava uma operação feita diretamente no solo e um tratamento específico ao material, numa série de projeções e aproximações, considerando seus acidentes e suas variações, sem recorrer a planos fixos.

Por sua vez, os construtores - pedreiros, carpinteiros, ferreiros – não formavam um organismo ao modo do Estado; compunham confrarias e corpos nômades, itinerantes. Eram companheiros que viajavam construindo catedrais e constituíam uma força ativa, tanto para a ação quanto para a paralisação, que escapava ao controle do Estado. O conhecimento era construído no enfrentamento dos problemas.

E o Estado não parou de buscar meios de fixar, sedentarizar, controlar os fluxos de trabalho e de trabalhadores, criando corporações, recorrendo à mão-de-obra forçada e a indigentes. Ou, ainda, operando uma divisão do trabalho que distingue o intelectual e o manual, o teórico e o prático que, segundo Deleuze, se deu por uma desqualificação do trabalho, mais que por uma valorização do conhecimento. A partir daí, substituiu-se o corpo coletivo por um organismo centralizado em que o arquiteto isolado traça os planos que serão executados com moldes.

A tensão entre ciência nômade e Estado, no entanto, não se dá em função de imprecisões ou de aspectos mágicos, mas por suas diferenças no modo de divisão do trabalho e de compor a máquina social. Também, no modo de ocupar o espaço: “É a diferença entre um espaço liso (vetorial, projetivo ou topológico) e um espaço estriado (métrico): num caso, ‘ocupa-se o espaço sem medi-lo’, no outro, ‘mede-se o espaço a fim de ocupá-lo’.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.25). São dois tipos de ciência que se opõem pelos contornos que dão ao mundo.

Essa diferença pode ser encontrada, também, no pensamento, pela noologia. Aí se pode perceber a tensão entre um modelo de pensamento baseado no Estado, na interioridade e

no absoluto, e um modo de pensamento conectado a uma máquina-de-guerra, ligado com o exterior e afirmado no devir.

A imagem clássica do pensamento, a estriagem do espaço mental que ela opera, aspira à universalidade. Com efeito, ela opera com dois "universais", o Todo como fundamento último do ser ou horizonte que o engloba, o Sujeito como princípio que converte o ser em ser para-nós. Imperium e república. Entre um e outro, todos os gêneros do real e do verdadeiro encontram seu lugar num espaço mental estriado, do duplo ponto de vista do Ser e do Sujeito, sob a direção de um "método universal". Desde logo, é fácil caracterizar o pensamento nômade que recusa uma tal imagem e procede de outra maneira. É que ele não recorre a um sujeito pensante universal, mas, ao contrário, invoca uma raça singular; e não se funda numa totalidade englobante, mas, ao contrário, desenrola-se num meio sem horizonte, como espaço liso, estepe, deserto ou mar. Estabelece-se aqui outro tipo de adaptação entre a raça definida como "tribo" e o espaço liso definido como "meio". Uma tribo no deserto, em vez de um sujeito universal sob o horizonte do Ser englobante. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.49)

O segundo momento do “*Tratado*” é dedicado à relação entre a máquina de guerra e o modo de vida nômade que se caracteriza pela maneira de ocupar o espaço, de percorrê-lo e de habitá-lo. O nômade habita o percurso, é o desterritorializado por excelência, ainda que tenha um território. Seu percurso não vai de um ponto de partida a um ponto de chegada; embora esteja marcado por pontos (de água, de acampamento, de assembléias), o percurso é um entre-dois, um *intermezzo*. Ele se territorializa na desterritorialização, não na demarcação de uma terra.

Possui um espírito de povo ou de tribo e não se reconhece como membro de um país ou etnia. Lembre-se a cena do hollywoodiano “Lawrence das Arábias” em que um chefe tribal fala aos estrangeiros os nomes das várias tribos do deserto e conclui dizendo: “esses, eu conheço; árabes, não sei quem são.” (citação livre).

O nômade ocupa o espaço por distribuição como um turbilhão, sem medi-lo, cercá-lo, fechá-lo. Ao contrário do sedentário que mede o espaço para distribuí-lo e ocupá-lo na forma de propriedade, fechando, cercando e delimitando divisas.

A vida nômade se caracteriza, ainda, pela velocidade que se opõe à gravidade do Estado, como eixo vertical de forças, e ao movimento como deslocamento relativo de um ponto a outro, por um corpo considerado uno: “a velocidade, ao contrário, constitui o caráter absoluto de um corpo cujas partes irredutíveis (átomos) ocupam ou preenchem um espaço liso, à maneira de um turbilhão, *podendo surgir num ponto qualquer.*” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 52, grifo dos autores).

A máquina-de-guerra como invenção nômade produz agenciamentos sociais e afetivos que não tem por objeto principal a batalha ou a guerra, recorrendo a esta como uma função

segunda em vista dos enfrentamentos com os impérios. Este mapa dos nomadismos e dos seus agenciamentos maquínicos abre a possibilidade para pensar a política e a ética como afirmação de um modo de vida que ultrapasse as dicotomias antitéticas condicionantes do pensamento. Não como modelo, mas como nuances, matizes, graus de potência da vida, modos de existência; devires-intensos-imperceptíveis-rizomáticos.

Os nômades inventaram uma máquina de guerra contra o aparelho de Estado. Nunca a história compreendeu o nomadismo, nunca o livro compreendeu o fora. Ao longo de uma grande história, o Estado foi o modelo do livro e do pensamento: o *logos*, o filósofo-rei, a transcendência da Idéia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito. É pretensão do Estado ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem. Mas a relação de uma máquina de guerra com o fora não é um outro "modelo", é um agenciamento que torna o próprio pensamento nômade, que torna o livro uma peça para todas as máquinas móveis, uma haste para um rizoma (Kleist e Kafka contra Goethe). (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.36)

Fazer do pensamento uma potência nômade não é, obrigatoriamente, mover-se, e sim abalar o modelo do aparelho de Estado, o ídolo ou a imagem que pesa sobre o pensamento, monstro agachado sobre ela. Dar ao pensamento uma velocidade absoluta, uma máquina de guerra, uma geografia, e todos esses devires ou caminhos que percorrem a estepe. Epicuro, Espinoza e Nietzsche, como pensadores nômades. (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 42)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória de Deleuze está, notadamente, marcada pelas presenças de Nietzsche e Spinoza, especialmente pelos conceitos de corpo, força e potência. É o que se procurou demonstrar.

Contudo, para ir mais longe, procura-se extrair daí as potências éticas e políticas que afirmam a vida, que aumentam a força de existir no mundo, que ampliam o poder de afetar e ser afetado, que produzam novos corpos e pensamentos em novas maneiras de viver. Uma ética rizomática e uma política nomádica na criação de forças ativas, mas também acionando forças que re-agem, que compõem, sem recorrer ao ressentimento e à má consciência.

Mas não é representação de formas éticas e políticas; é o devir do corpo e do pensamento, nos enfrentamentos e superações dos limites e fronteiras entre corpos, entre pensamentos, entre corpo e pensamento. É a “caosmose” (Guattari) das forças que se movimentam nas fronteiras, de um lado ao outro, de um lado e do outro, tornando indiscerníveis os limites.

Micropolítica que emerge dos enfrentamentos e superações; máquina de guerra do não-formado, do não-formatado e do “desenformatado”. Afirmação ética e estética de todos os seres de todos os corpos que habitam um corpo no devir caótico de todos os pensamentos e formas de pensar que habitam um pensamento.

Múltiplos corpos se compondo sucessivamente, desordenadamente em formas fluidas, liberados da forma fixa, una e totalizante. Múltiplos corpos se descompondo para a irrupção das novas formas que se sucedem indefinidamente. Signos do pensamento-acontecimento. Uma “poesia física no espaço” (Artaud). Uma poesia da existência.

Extrair do corpo potências de seres fantásticos, caídos, extintos, não-nascidos, angelicais, demoníacos, animalescos, humanos, pestilentes, lamuriantes, devotos, amaldiçoados, beatificados, sofredores, silenciosos, sonoros, guturais, cantantes... Potências dos corpos que compõem um corpo; intensidades não-formadas que compõem o inconsciente; forças inconscientes que se movem no corpo e no pensamento, e que os movem. Será possível deixá-los viver? Será permitido deixá-los andar sobre a terra?

O revolucionar permanente, as variações contínuas, as “metamorfoses ambulantes” e as mutações se dão sem que seja preciso um projeto ou uma tomada de Estado, pois são forças da vida; é a própria vida escapando ao controle, como uma bexiga cheia de água que espremida de um lado faz a água fugir para outro lado.

A ética é uma afirmação do poder de um corpo no modo de vida; não a restrição do poder do corpo pela submissão às leis morais e aos costumes. A política é a afirmação de um corpo coletivo como vetor de bando, matilha, malta, tribo; não a organização de um coletivo universalizante, totalizante, sob o signo do Estado.

Os corpos éticos e políticos são agenciamentos maquínicos de guerra que produzem o pensamento nômade abalando o modelo do Estado; traçam as linhas de fuga do esquizofrênico, do nômade, do drogado, que minam o capitalismo.

O Fora da lei não é o criminoso, não é o “contra a lei”, pois este é apenas o outro lado, a outra face da lei. Determinar-se a fazer tal ou qual coisa por ser contra a lei ou por ser proibido é, também, um modo de ser acionado pela lei, de estar preso a ela. O Fora da lei ativa suas forças, experimenta e vai até o limite daquilo que seu corpo pode, para saber o que pode seu corpo, para ampliar seu poder de ser afetado; aquilo que seu corpo pode é seu direito natural. A sua vontade de potência, a vontade que seu poder exerce está dirigida para ampliar sua força de existir, sua potência de agir e de pensar, independente da letra da lei. Ele quer selecionar suas relações de acordo com aquilo que convém ou não ao seu corpo; conhecer pelas noções comuns quais corpos compõe com o seu para organizar bons encontros e, pela sua potência de agir, buscar o máximo de paixões alegres.

Esse conhecimento só é possível através das intensidades que atravessam seu corpo no limiar de mínimo e máximo de seu poder de ser afetado. Uma ideia é sempre a ideia de um corpo ou daquilo que acontece ao corpo. Se um drogado disser a um psicólogo ou a um médico ou a um padre: - “eu estou vendendo Deus”, aquele que ouve não vai saber do que se trata e o que se passa, pois ao ouvir a palavra “Deus” vai associá-la à sua própria noção de Deus – noção religiosa de um Deus único, criador, que habita as alturas e não pode ser visto. Também não vai saber do que se trata o “eu estou vendendo”, pois vai associar ao sentido da visão, limitado ao jogo de sombra e luz. Dirá que é um delírio, associando o delírio a uma projeção ilusória de um estado de loucura. Dificilmente terá a atitude de perguntar, ainda que por mera curiosidade: - “e Deus tá te vendendo, também?”, “como Ele é?”, “Ele está sozinho?”.

O conhecimento dos estados de intensidade está restringido por limites do corpo e da ideia. Podemos compará-los com a maneira que vemos e a ideia que temos do arco-íris. Desde criança, desenha-se o arco-íris com as sete cores bem definidas, às vezes, traçando linhas de contorno entre as cores que vão de um lado ao outro, no sentido longitudinal; do começo a fim – e no fim do arco-íris tem um pote de ouro. Assim é visto; assim é imaginado. Mas, se se pensar o arco-íris no sentido transversal, não existirão os contornos entre as cores, e sim uma graduação de matizes e nuances que vão do perceptível ao imperceptível aos nossos olhos,

como se as partículas das cores viajassem na direção umas das outras, nos dois sentidos, se transformando através de nuances e matizes imperceptíveis, num movimento sem fim. Ao invés de ir de um ponto ao outro, o arco-íris seria uma variação contínua e transversal. O arco-íris não teria fim, e as cores não seriam sete. Outra visão; outra ideia; e o desenho se tornaria um mapa de intensidades.

A mesma coisa para o corpo: ao invés de um desenho da anatomia e dos contornos entre os órgãos e as funções, fazer um mapa das variações contínuas e transversais das intensidades, dos estados de corpo, das nuances e matizes de afetos perceptíveis e imperceptíveis. Um mapa da viagem infinita da existência na duração.

Esse é um corpo do pensamento de Deleuze que se compõe extraíndo forças e potências de Nietzsche e Spinoza.

Quanto à guerra, é preciso pensá-la fora do modelo da batalha e da violência para entendê-la como uma composição de forças num modo afirmativo de viver no mundo. Então, extrai-se uma definição para animar o “espírito de corpo”: *a guerra é a arte de transformar inimigos em aliados; forças contrárias em forças a favor; situações desfavoráveis em ocasiões propícias.*

Encerra-se com uma citação em homenagem a Cláudio Ulpiano:

A obra de dois grandes filósofos — Espinoza e Nietzsche — é eticamente isso, é uma transposição: você sair do mundo das formas, da subjetividade material; para penetrar no mundo das forças.

Ou seja: a unidade produtora, a gênese das coisas e do ser seria a singularidade. Então, se um artista, um cientista, um filósofo se preocupam com essa gênese, o que eles têm que fazer é penetrar nessa singularidade, arranjar artifícios, arranjar instrumentos para sair das formas individuais e penetrar nessas forças singulares. A obra do Gilles Deleuze é exatamente isso. A obra do Gilles Deleuze é a descoberta do singular de várias e terríveis maneiras, a descoberta desse singular e da filosofia do singular. (ULPIANO, 1994)

REFERÊNCIAS

Bibliografia de Deleuze

DELEUZE, Gilles. *A Imagem-Tempo*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro, São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____ - *Espinosa Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins, São Paulo: Editora Escuta, 2002.

_____ *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____ - *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins, São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

_____ - *Diferença e Repetição*. Tradução de Luis Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Editora Graal, 1988.

_____ - *Crítica y Clínica*. Tradução de Thomas Kauf, Barcelona: Editorial Anagrama, 1996.

_____ - *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____ - *A Ilha Deserta e outros Textos - Textos e entrevistas (1953-1974)*. Edição preparada por David Lapouraje. Tradução de Luis Orlandi [et al.], São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix – *O Anti-Édipo*. Tradução de Georges Lamazière, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976.

_____ – *O que é a Filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, São Paulo: Editora 34, 1992.

_____ – *Mil Platôs vol. 1*. Tradução de Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa, São Paulo: Editora 34, 1995.

_____ – *Mil Platôs vol. 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____ – *Mil Platôs vol.3*, Tradução de Aurélio Guerra Neto et al, São Paulo: Editora 34, 1996.

_____ – *Mil Platôs vol. 4*. Tradução de Suely Rolnik, São Paulo: Editora 34, 1997.

_____ – *Mil Platôs vol. 5*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa, São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire – *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Editora Escuta, 1998.

Bibliografia de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich W. - *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____ – *A Gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ – *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____ – *Assim Falou Zaratustra*. Tradução Alex Marins, São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

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

_____ – *Para Além do Bem e do Mal – Prelúdio Para Uma Filosofia do Futuro*, 3^a ed.. Tradução Alex Marins, São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

_____ – *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____ – *O Anticristo: maldição ao cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____ – *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ – *A genealogia da moral – Uma polêmica*. Tradução Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____ – *Humano, demasiado, humano*. Tradução Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____ – *Vontade de Potência*. Tradução de Mário D. Ferreira Santos, Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

Bibliografia de Spinoza

ESPINOSA, Baruch – *Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Marilena Chauí, 3^a ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

_____ – *Tratado da Correção do Intelecto*. Tradução de Carlos Lopes de Mattos, 3^a ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

_____ – *Ética*. Traduções de Joaquim de Carvalho [et al.], 3^a ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

_____ – *Tratado Político*. Tradução de Manoel de Castro, 3^a ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

_____ – *Correspondência*. Tradução de Marilena Chauí, 3^a ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

ESPINOSA, Bento de – *Ética*. Tradução de Joaquim de Carvalho [et al.], Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992.

SPINOZA, Baruch. – *Ética*. Tradução de Lívio Xavier, São Paulo: Atena Editora, 1957.

_____ – *Ética*. Tradução de Vidal Peña, Madri: Alianza Editorial, 1987.

_____ – *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu, 3^a Ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

Bibliografia complementar

ARTAUD, Antonin – *O Teatro e Seu Duplo*. Tradução de Teixeira Coelho, São Paulo, Editora Max Limonad, 1987.

ALTHUSSER, Louis – *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*. Tradução de Mônica G. Zoppi Fontana, Crítica Marxista vol. 20, Campinas: Unicamp, 2005, pp. 09-48.

CARVALHO, Jairo Dias – *O Problema da Expressão em Deleuze e Spinoza*, Revista Conatus vol. 1 número 2, 2007, pp. 43-49.

EPICURO – *Antologia de Texto: Da natureza*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores)

ESCOBAR, Carlos Henrique (org.) - *Dossier Foucault*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1986.

FOUCAULT, Michel - *História da Sexualidade I – A vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.

_____ - *História da Sexualidade II – O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.

_____ - *História da Sexualidade III – O cuidado de Si*. Tradução de Maria Thereza C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.

_____ – *Vigiar e Punir*. Tradução de Ligia M. Pondé Vassalo, Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

_____ – *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GIOVANNI, Reale; ANTISERI, Dario – *História da Filosofia vol. 1*. Revisão de L. Costa e H. Dalbosco, São Paulo, 1990.

GUATTARI, Felix – *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

HEIDEGGER, Martin - *La Metafísica de Nietzsche*. Tradução de Juan Luis Vermal, Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

JAEGER, Werner – *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (org.) - *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MARTINS, André (org.) - *O mais potente dos afetos - Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____ - *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos*. Revista *O que nos faz pensar*, n. 14. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2000, p. 183-198.

MONTEIRO, Ana Cláudia L. - *As tramas da realidade: considerações sobre o corpo em Michel Serres*. São Paulo: Tese de doutorado apresentada à PUC-SP, 2009.

MOSÉ, Viviane – *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____ – *O homem que sabe*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

PELBART, Peter Pál – *A nau do Tempo-Rei: sete ensaios sobre o tempo da loucura*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993.

SILVA, Cíntia Vieira da – *Corpo e Pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*, Campinas: Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do IFCH, Unicamp, 2007.

ZEPPINI, Paola Sanfelice – *Deleuze o Corpo: articulações conceituais entre Deleuze, Nietzsche e Espinosa em função da problemática do corpo*, Campinas: Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do IFCH, Unicamp, 2010.

ZOURABICHVILI, François – *O Vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles, Rio de Janeiro: digitalizado e disponibilizado em versão eletrônica pelo Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação – Cienti-Ifch, Unicamp, 2004.

Referências da Rede Internacional

DELEUZE, Gilles - *O abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista com G. Deleuze. Editoração: Brasil, Ministério da Educação, TV Escola, 2001. Paris: Éditions Montparnasse, 1997, 459min. Disponível em: [www.dossiedeleuze.blogspot](http://www.dossiedeleuze.blogspot.com) acessado em janeiro de 2012 a janeiro de 2013.

_____ - *Cursos de Gilles Deleuze*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Fragoso Jr.. Transcrições dos Cursos em Vincennes sobre Spinoza, realizados de 24 de janeiro de 1978 a 24 de março de 1981, digitalizadas e disponibilizadas em www.webdeleuze.com, 2005. Acessados em janeiro de 2012 a janeiro de 2013.

ESCOBAR, Carlos Henrique (org.) - *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991. Disponível em [www.dossiedeleuze.blogspot](http://www.dossiedeleuze.blogspot.com) acessado em 2012-2013.

NIETZSCHE, Friedrich W. – *O Anticristo: Ensaio de uma Crítica do Cristianismo*. Tradução de André Díspore Cancian, versão eletrônica s/d. Disponível em www.ateus.net, acessado em janeiro de 2012 a janeiro de 2013.

ULPIANO, Cláudio - *Producir seu próprio Inconsciente*. Aula realizada em 05/05/1994. Digitalizada e disponibilizada em versão eletrônica pelo Centro de Estudos Claudio Ulpiano. Disponível em: www.claudioulpiano.org.br. Acessado em janeiro de 2012 a janeiro de 2013.

_____ – *Aulas transcritas*. Digitalizadas e disponibilizadas em versão eletrônica pelo Centro de Estudos Claudio Ulpiano em: www.claudioulpiano.org.br. Acessado em janeiro de 2012 a janeiro de 2013.

_____ – *Aulas em áudio*. Disponibilizadas em versão eletrônica pelo Centro de Estudos Claudio Ulpiano. Disponível e: www.claudioulpiano.org.br. Acessado em janeiro de 2012 a janeiro de 2013.