

## **UM CORPO QUE EXPERIMENTA E AVALIA: A ÉTICA EM DELEUZE À LUZ DA “GRANDE IDENTIDADE” SPINOZA-NIETZSCHE\***

Mariana de Toledo Barbosa\*\*  
mari\_tb@hotmail.com

**RESUMO** *A ética é um tema constante na obra de Gilles Deleuze, ainda que aparentemente não figure como assunto principal de nenhum de seus livros. Isso se explica, pois, para ele, a filosofia prática, formada pela ética e pela política, é coextensiva a toda a filosofia. Por um lado, não há um aspecto puramente teórico ou especulativo da filosofia; por outro lado, a ética não é uma dentre outras disciplinas filosóficas, mas a sua dimensão prática e sempre presente, não havendo qualquer motivo para que seja tratada em separado. Sendo assim, abordar a ética em Deleuze exige percorrer todos os seus escritos e escolher uma chave de leitura. Aqui, pretende-se explorar como Deleuze lança as bases para a sua própria concepção de ética a partir da grande identidade Spinoza-Nietzsche produzida por ele. Propõe-se uma fórmula para a ética em Deleuze: um corpo que experimenta e avalia. Dessa fórmula, destaca-se o primeiro eixo a ser trabalhado: a ética deleuziana como ética do corpo. O segundo eixo é a importante oposição entre ética e moral. O terceiro, a relação entre ética e ontologia. E o quarto e último eixo, a formação ética como aprendizado contínuo.*

**Palavras-chave** *Ética, Gilles Deleuze, corpo, experimentação, avaliação.*

**ABSTRACT** *Ethics is a constant theme in Gilles Deleuze's philosophy, even though it does not seem to figure as the main subject in his books. This*

\* Artigo submetido em 10/08/2017. Aceito em 03/11/2017.

\*\* UFF – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil.

*happens because, according to him, practical philosophy – formed both by ethics and politics – is coextensive to philosophy as a whole. On the one hand, there is no purely theoretical or speculative philosophy; on the other hand, ethics is not one amongst other philosophical disciplines, but its practical and always present dimension, there being no reason to be treated separately. Thus, to approach ethics in Deleuze's thought means to go through all his writings to choose one key. The aim of this paper is to explore how Deleuze launches what he calls a great Spinoza-Nietzsche identity as the key, the basis for his conception of ethics. A formula is proposed for ethics in Deleuze's philosophy: a body that experiments and evaluates. From this formula, a first axis to be worked is highlighted: Deleuzian ethics as a body ethics. The second axis lies on the important opposition between ethics and morals. A third axis is the relation between ethics and ontology. Finally, a fourth and last axis is ethical formation understood as continuous apprenticeship.*

**Keywords** *Ethics, Gilles Deleuze, body, experimentation, evaluation.*

## **Introdução**

Gilles Deleuze deixou diversas pistas sobre a sua concepção ética, mas nunca dedicou um livro ao tema. É possível, contudo, afirmar que a ética tem um papel central em sua filosofia, pois ele segue, entre outras, a via nietzschiana que restaura a continuidade entre vida e pensamento, tendo isso um duplo sentido: por um lado, a ética aparece no campo das condições para o pensamento, isto é, os modos de vida determinam modos de pensamento; por outro, o pensamento cria uma ética, ou seja, os modos de pensar ensejam modos de viver. A ética compõe, junto com a política, a filosofia prática de Deleuze e, para ele, toda filosofia é prática, não havendo filosofia puramente teórica ou especulativa.

Para delinear o que é a ética em Deleuze, faz-se necessário percorrer toda a sua obra. As entradas para este vasto tema são muitas. Dentre elas, foi escolhida uma que permite acompanhar a constituição inicial das coordenadas éticas deleuzianas. Já em seus primeiros livros, escritos sobretudo nos anos 1960, Deleuze revela sua preocupação com o assunto. Os estudos sobre Spinoza e Nietzsche mostram-se valiosos e contribuem para a criação de uma fórmula: “um corpo que experimenta e avalia”. Estas duas tarefas éticas, a experimentação e a avaliação, são inseparáveis, não sendo possível pensar uma sem a outra. Diz-se, de maneira esquemática, que Nietzsche é o personagem que responde pelo protagonismo da avaliação no teatro filosófico da ética deleuziana, e que

Spinoza teria esse papel quando se traz à cena a experimentação.<sup>1</sup> Todavia, seria mais preciso lembrar que, no palco deleuziano, Spinoza e Nietzsche compõem uma só máscara e tendem a uma “grande identidade” (Deleuze, 1990, p. 185), a despeito de suas inegáveis diferenças. Da fórmula proposta, podem ser apreendidas não apenas as influências desses filósofos, que inspiram mais diretamente a dupla vertente da ética deleuziana – a experimentação e a avaliação –, como também o papel de destaque do corpo, o que evidencia a recusa de uma ética centrada na alma, na mente ou na consciência.

A ética em Deleuze é a ética de um corpo que experimenta e avalia. Para compreendê-la é, pois, indispensável esclarecer de que corpo se fala. Subsequentemente, é importante contrastar ética e moral, opostas na perspectiva deleuziana. Deleuze também relaciona ética e ontologia, esta concebida por ele de maneira bastante peculiar. Por fim, põe a exigência de uma formação ética, isto é, estabelece a ética como um aprendizado contínuo, para o qual não existe ponto de chegada. Cada um desses aspectos será apresentado ao longo do artigo.

### O corpo e a ética

O corpo é frequentemente abordado por Deleuze a partir de diversos autores, dentre os quais se destacam Spinoza e Nietzsche. Com Spinoza, Deleuze (1968b, pp. 183-196; 1981a, pp. 164-175) define o corpo como um modo finito do atributo extensão, simultâneo à mente, que é um modo finito do atributo pensamento. Cada atributo é um ponto de vista interno à substância. Neste sentido, diz-se que esses dois modos, corpo e mente, que são modos de dois atributos distintos, designam uma mesma modificação da substância, contemplada de pontos de vista diferentes. Ademais, a mente é definida como a ideia do corpo. Com base em tais elementos, Deleuze sustenta que esses dois modos, corpo e mente, obedecem a um paralelismo, segundo o qual quando o corpo age, a alma (ou mente) age, e quando o corpo padece, a alma (ou mente) padece.<sup>2</sup>

O modo finito existente, corpo ou mente, tem uma parte intensiva eterna e partes extensivas que a ele pertencem na duração. A parte intensiva do modo é a sua essência, que é um grau de potência por meio do qual ele participa da substância absolutamente infinita. A essência do modo existe eternamente,

1 A relação entre Nietzsche e a avaliação é mais evidente do que aquela entre Spinoza e a experimentação. Contudo, essa segunda relação é constatada em livros de Deleuze como “Diálogos” (1977), escrito com Claire Parnet, “Mil Platôs” (1980), feito em parceria com Félix Guattari, e “Spinoza filosofia prática” (1981a).

2 ‘Paralelismo’ é um termo leibniziano que Deleuze aplica à ontologia de Spinoza, e ‘alma’ é um vocábulo usado raramente por Spinoza e frequentemente por Deleuze como sinônimo de ‘mente’ (Deleuze, 1968b, pp. 234-251, 1981a, pp. 92-98).

independentemente do próprio modo existir, isto é, mesmo que não corresponda a ela partes extensivas. Além de sua essência, o que define a individualidade do modo é a relação característica de movimento e repouso que expressa esta essência e na qual estão subsumidas suas partes extensivas enquanto o modo existe. O modo nasce, ou passa a existir, quando partes extensivas efetuam sua relação característica de movimento e repouso, e morre, ou deixa de existir, quando estas partes extensivas abandonam tal relação. As partes extensivas do corpo são corpos simples, ou partículas informais, em quantidade incontável, ao passo que as partes extensivas da mente são ideias e também certas faculdades, como a imaginação e a memória, que são consideradas por Deleuze partes extensivas, pois a mente só as possui enquanto é a ideia de um corpo existente, ou seja, durante a existência do modo.<sup>3</sup>

A relação característica de movimento e repouso, que é efetuada por corpos simples, ou partículas informais incontáveis, no caso do corpo, e por ideias e pelas faculdades da imaginação e da memória, no caso da mente, é o eixo cinético do modo. A ele corresponde um eixo dinâmico que, no corpo, é uma potência de agir, ou um poder de afetar e ser afetado, preenchido de forma variável por afecções e afetos, dentro dos seus limiares mínimo e máximo, e, na mente, é uma potência de compreender, conhecer, ou pensar, preenchida por ideias. A mente, como já dito, é uma ideia, a ideia do corpo, e forma ideias de outro tipo, ideias do que acontece ao corpo, das afecções e dos afetos do corpo. Assim, o corpo, conforme sua coordenada cinética, ou longitude, é definido como um ritmo, e não como organização e desenvolvimento de formas, órgãos ou funções; e de acordo com a sua coordenada dinâmica, ou latitude, é definido como uma capacidade afetiva, e não como substância ou sujeito (Deleuze, 1968b, pp. 173-213, 1981a, pp. 164-171; Deleuze; Guattari, 1980, pp. 185-204).

Deleuze e Guattari (1980, pp. 309-333) reabilitam os conceitos medievais de *latitude* e *longitude*, *dinâmica* e *cinemática*, tomados de empréstimo a Nicolas de Oresme,<sup>4</sup> e o de *hecceidade*, de Duns Scot, para pensar uma cartografia do corpo à luz de Spinoza. Uma *hecceidade* é redefinida por eles como um modo de individuação que se distingue daquele das pessoas, sujeitos, coisas e substâncias e que comanda as metamorfoses destes; é um modo de inviduação

3 De acordo com Deleuze (1968b, p. 184), "as faculdades que a alma possui enquanto é a ideia de um corpo existente são verdadeiras partes extensivas, que deixam de pertencer à alma assim que o próprio corpo deixa de existir". Tradução nossa. Deleuze faz referência às proposições 21 e 34 e ao corolário da proposição 40 do livro V da Ética de Spinoza para fundamentar a sua interpretação acerca das partes extensivas de mente (Deleuze, 1968b, p. 184, n. 4).

4 *Intensidade*, *cinemática* e *dinâmica* são termos extraídos de um estudo de Pierre Duhem, "Le système du monde", t. II, onde é dado relevo à filosofia de Nicolas de Oresme. Em seu artigo "Os dois sentidos da estética", Cíntia Vieira da Silva aborda como é feita a apropriação deste estudo por Deleuze e Guattari.

por grau de potência, por intensidade. Por exemplo, “a individuação de uma vida não é a mesma que a individuação do sujeito que a carrega ou a suporta” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 320). Esse conceito é usado para fazer frente à definição de um corpo segundo suas formas essenciais ou substanciais e seus sujeitos determinados, sustentada pelos teólogos combatidos por Spinoza. Ele se alia ao conceito de *latitude*, sendo esta constituída por individuações deste tipo, ou hecceidades. A latitude de um corpo diz respeito aos afetos de que ele é capaz, de acordo com o seu grau de potência ou, mais precisamente, dentro dos limiares de sua capacidade afetiva, entre os quais se observam oscilações no preenchimento deste grau de potência. Assim evita-se definir um corpo por sua espécie ou gênero, privilegiando-se os seus afetos. Já a longitude remete aos elementos materiais que pertencem a um corpo enquanto efetuam uma certa relação de movimento e repouso, o que impede que um corpo seja definido por seus órgãos ou funções. “*A latitude [de um corpo] é feita de partes intensivas sob uma capacidade, assim como a longitude, de partes extensivas sob uma relação*” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 314, grifo dos autores).

As afecções do corpo implicam ideias inadequadas da mente, cujo conteúdo é o estado do corpo enquanto afetado por outro corpo. Essas são ideias da imaginação. Já os afetos passivos implicam ideias inadequadas, cujo conteúdo é uma passagem de um estado a outro, correspondendo a um aumento ou a uma diminuição da perfeição do corpo, a um preenchimento da capacidade afetiva que se aproxima do seu limiar máximo ou mínimo respectivamente. Essas são ideias da memória. Tanto num caso, quanto no outro, as ideias são ditas inadequadas por não darem a conhecer a causa do que acontece ao corpo, mas apenas os efeitos; são, pois, ideias mutiladas, do primeiro gênero de conhecimento, que não revelam nada acerca da natureza dos corpos. Há, por outro lado, ideias adequadas da razão, em que se conhecem as causas, e não apenas os efeitos. Com as ideias adequadas da razão, que correspondem ao segundo gênero de conhecimento, passa-se a conhecer algo da natureza dos corpos em relação e do modo como eles se afetam e são causas uns dos outros. Os afetos ativos, que preenchem completamente a capacidade afetiva e são causados formalmente pelo próprio modo que os sente, implicam ideias deste tipo (Deleuze, 1968b, pp. 214-267, 1981a, pp. 68-72).

Os afetos básicos, dos quais todos os outros derivam, são a alegria, que nada mais é do que o aumento da capacidade de agir do corpo, e a tristeza, que consiste na diminuição desta mesma capacidade. Os afetos são variações da capacidade de agir do corpo, que pode ser ajudada ou impedida em seus encontros com outros corpos. Além disso, há afetos passivos, ou paixões, sempre causados por outros corpos, e afetos ativos, ou ações, dos quais o próprio corpo

é a causa formal. As paixões podem ser alegres ou tristes, mas as ações são sempre alegres, pois denotam necessariamente um aumento da capacidade de agir do corpo.

A capacidade de conhecer, ou de compreender, da mente varia conforme a capacidade de agir do corpo. Com os afetos passivos, formam-se ideias inadequadas do primeiro gênero de conhecimento, que não expressam nada da natureza nem informam acerca da causa dos afetos sentidos. Quando o corpo padece no acaso dos encontros, a mente apenas recolhe os efeitos disso em ideias inadequadas, cujo conteúdo é a variação da capacidade de agir do corpo para mais ou para menos, acompanhada da variação da capacidade de conhecer da mente no mesmo sentido. Um esforço de organização dos encontros, em que os corpos buscam se compor, pode eventualmente conduzir a afetos ativos. Estes têm como correlatos ideias adequadas do segundo gênero de conhecimento, que expressam algo da natureza e informam acerca da causa dos afetos experimentados pelo corpo. As alegrias ativas se acompanham de um aumento e da posse formal da capacidade de conhecer e é somente quando o corpo é causa formal de suas alegrias, quando age, que a mente conhece adequadamente, ou seja, pensa. É em função dessa correspondência, ou simultaneidade, entre as variações das capacidades de agir do corpo e de conhecer da mente, que se compreende a prevalência do corpo na conquista da ética: sendo a mente a ideia do corpo, o salto ético dado pelo corpo ocorre paralelamente com a mente. A tarefa ética, na leitura deleuziana de Spinoza, é a busca da ação por parte do corpo, no esforço de organização dos encontros, simultânea à busca do pensamento por parte da mente, que tenta formar ideias adequadas do segundo gênero. Chega-se de uma só vez, ainda que temporariamente, à liberdade e à razão, nenhuma delas dada de antemão no spinozismo (Deleuze, 1968b, pp. 234-267).

Logo, o paralelismo conduz a uma visão ética do mundo, que recusa qualquer eminência de um atributo sobre o outro ou oposição entre eles. Tudo começa com um corpo que se engaja na conquista da ética, buscando se tornar ativo. Não se sabe, de início, o que pode um corpo: se é ignorante de seus ritmos e de seus limiares afetivos e se vive ao acaso dos encontros, a mente apenas recolhendo os efeitos dos outros corpos sobre o corpo. Este experimenta: se esforça para organizar os encontros, selecionando as paixões alegres, para aumentar a sua capacidade de agir até chegar à posse formal desta, em certa medida, e obter alguma liberdade. Paralelamente, a mente busca aumentar a sua capacidade de conhecer e adquirir alguma razão (Deleuze, 1968b, 1981a; Deleuze; Parnet, 1977).

Com Nietzsche, Deleuze (1962, pp. 3-9, 44-82) define o corpo como uma relação de forças qualificadas. Tudo é força e, em cada parcela da realidade,

isto é, em todo conjunto de forças, há relações de dominação, em que algumas forças comandam e outras se subordinam. As forças que comandam são ditas ativas e as que obedecem, reativas. Estas são as qualidades que as forças recebem, quando postas em relação. Trata-se de um pluralismo, já que a força nunca pode ser pensada isoladamente e mesmo a sua essência lhe é designada na relação com outras forças; e de um dinamismo, pois, caso o conjunto seja alterado, se forças se acrescentarem ou se subtraírem a ele, as qualidades podem ser redistribuídas, as forças que antes dominavam podem passar a obedecer, e as que se subordinavam, a comandar.

O acaso põe as forças em relação, mas é a vontade de potência que atribui qualidades às forças. Na leitura de Deleuze (1962, pp. 56-62), a vontade de potência é o elemento genealógico das forças, isto é, diferencial e genético. Como elemento diferencial, a vontade de potência determina a diferença de quantidade entre as forças postas em relação ao acaso; e como elemento genético, a partir desta diferença de quantidade, atribui a cada força uma qualidade. A qualidade que advém à cada força nada mais é do que a diferença de quantidade entre elas, que nunca se anula. Numa relação de forças, segundo esta diferença quantitativa, há as que dominam e as que obedecem e, qualitativamente, as ativas e as reativas. Se o acaso rearranja o conjunto de forças, as relações se alteram, a vontade de potência varia e faz variar a diferença de quantidade entre as forças e as qualidades que daí derivam.<sup>5</sup>

A vontade de potência também dispõe de qualidades, que se afinam com aquelas das forças. A vontade de potência afirmativa se expressa numa relação em que as forças ativas submetem as forças reativas e são hegemônicas. Ao contrário, numa relação em que as forças reativas triunfam, ou seja, não se subordinam às forças ativas, não se deixam agir, manifesta-se a vontade de potência negativa. A qualidade da vontade de potência coincide com o devir da qualidade da força: a afirmação é o devir-ativo das forças e a negação é o devir-reativo das forças. A vontade de potência como devir das forças impede seu equilíbrio, determinando uma diferença de quantidade entre as forças e uma qualidade para cada uma delas. Avaliar é apreciar se, numa certa relação, há afirmação ou negação da vida, se quem se impõe é a vontade de potência

5 Nos livros de Deleuze, tem-se a impressão inicial de que Spinoza dá um valor negativo ao acaso, ao lhe contrapor um esforço racional de organização dos encontros, ao passo que Nietzsche teria apreço pelo acaso. Na verdade, a posição de Deleuze é um pouco mais complicada. Ele concilia o filósofo racionalista com o trágico, ao trazer a seleção para o primeiro plano: o esforço de organização dos encontros spinozista seleciona, do acaso, os encontros alegres e o eterno retorno nietzschiano seleciona, do acaso, a necessidade, que nada mais é do que o acaso afirmado. Conclui-se que, mesmo em Nietzsche, o importante não é o acaso, mas o acaso selecionado, a afirmação do acaso, ou ainda, a seleção da vontade de potência afirmativa. Encurta-se, assim, a distância entre Spinoza e Nietzsche. Esse ponto ficará mais claro adiante.

afirmativa ou negativa. Logo, a vontade de potência é o ponto de vista avaliador por excelência. É preciso notar ainda que a vontade de potência é um princípio plástico, uma condição que muda junto com o condicionado. Então, uma variação no plano das forças faz variar a vontade de potência: por exemplo, se as forças reativas não mais se submetem ao comando das forças ativas numa determinada relação, isto engendra um devir-reativo que incide no plano da vontade de potência como transmutação de sua qualidade de afirmativa para negativa (Deleuze, 1962, pp. 56-62, 69-72; 1965, pp. 23-25).

Eis o que inicialmente causa estranheza: a possibilidade do triunfo das forças reativas que, por definição, obedecem, se subordinam. Isso é possível materialmente quando elas se colocam fora do alcance das forças ativas: impedem, a um só tempo, a ação das forças ativas e a sua própria reação, que consiste em se deixarem agir pelas forças ativas. Neste caso, as forças reativas triunfam e há uma inversão no ponto de vista avaliador, tornado negativo. Quando as forças ativas dominam, tudo é percebido como dinâmica de forças, o que coincide com a afirmação da vida. Mas quando as forças reativas triunfam, o que se vê é a organização de formas e funções, o surgimento de substâncias e sujeitos, o que condiz com a negação da vida. Não mais se percebe a dimensão das forças, estas permanecendo aprisionadas num modo de individuação por formas substanciais, subjetivas, ao passo que o seu dinamismo é confundido com meras funções orgânicas, conservadoras<sup>6</sup> (Deleuze, 1962, pp. 46-48, 63-65, 127-133).

É neste sentido que o corpo, apreendido como relação de forças qualificadas, pertence ao ponto de vista ativo e serve à afirmação da vida: ele é uma relação de forças, em que se exerce a atividade e se manifesta a afirmação. Apesar de ser um melhor ponto de partida que a consciência para a conquista da ética, o corpo também sofre os efeitos do triunfo das forças reativas e da inversão do ponto de vista avaliador, sendo separado do que pode e impedido de afirmar. Submetido ao ponto de vista reativo, negativo, o corpo deve conquistar o seu devir-ativo, a sua afirmação, tarefa propriamente ética, que depende de uma formação que nunca se esgota. Esta mesma tarefa diz respeito à consciência, que é aqui, por definição, reativa. Se o corpo é uma relação de forças qualificadas,

6 A dimensão das forças corresponde ao que é tratado acima como hecicidade, ou seja, um modo de individuação própria à vida, que se opõe à individuação por formas, sujeitos, substâncias. Quando a vida fica presa em formas e funções, substâncias e sujeitos, Deleuze e Guattari estimam que há uma perda de sua intensidade, isto é, que o grau de potência do corpo tende ao seu limiar mínimo de preenchimento. Por isso, é melhor definir e perceber um corpo por suas forças e sua vontade de potência – longitude e latitude –, para que ele não tenha sua vitalidade comprometida. Tal é o vitalismo propriamente deleuziano, em que é posta em relevo uma vida não orgânica, tema muito bem desenvolvido no sexto platô, intitulado “Como criar para si um corpo sem órgãos”.



ativas e reativas, em que uma qualidade predomina sobre a outra, a consciência é descrita por Deleuze como um conjunto de forças reativas, cuja nobreza relativa consiste em submeter suas forças reativas às forças ativas do exterior.

A atividade é inconsciente, isto é, as forças ativas escapam à consciência. Como Nietzsche não é um dualista, que separa corpo e consciência, mas um pluralista, que pensa em termos de forças, não se trata aqui de um inconsciente psíquico, mas de um inconsciente inseparável do corpo, que faz do próprio corpo um si, superior a qualquer eu consciente (Deleuze, 1962, pp. 46-48). O recurso à consciência é o subterfúgio dos fracos, que são incapazes de agir. Os fortes não precisam da consciência, pois impõem sua atividade, subjugando os fracos.<sup>7</sup> Na consciência, só há forças reativas. A consciência deve, pois, manter a sua modéstia, visto que o seu papel na conquista do devir-ativo é apenas o de subordinar-se à atividade externa a ela. Isso não exclui, no entanto, a criação de uma nova consciência, com outras características, ao longo da dupla tarefa ética de experimentação e avaliação. Nota-se, de toda maneira, o privilégio do corpo como ponto de partida para a conquista da ética.

### **Ética versus moral**

Deleuze opõe a ética à moral: aproxima-se do contraponto entre a moral dos fortes e a moral dos fracos em Nietzsche e sublinha um contraste entre a visão ética do mundo em Spinoza e uma visão moral do mundo. Segundo ele, a visão ética do mundo advém da não hierarquização, ou igualdade, dos atributos e a visão moral do mundo se apoia na eminência de um atributo sobre o outro. Uma das diferenças entre a ética e a moral já foi adiantada: a valorização do corpo, em detrimento da mente, ou da consciência, como ponto de partida mais promissor para a experimentação e a avaliação. A mente, com Spinoza, é acusada de apenas recolher os efeitos do que acontece com o modo, e a consciência, com Nietzsche, é dita reativa: ambas se deparam com mais obstáculos do que o corpo para se engajar nesta busca de um devir-ativo.

Com Spinoza, Deleuze (1981a, pp. 27-43) alinha ética e conhecimento por um lado, moral e obediência por outro. Agir e padecer dependem exclusivamente

7 No âmbito do paralelismo atribuído a Spinoza, o inconsciente ativo é um inconsciente do pensamento, simultâneo a um desconhecido do corpo, que é a sua dimensão intensiva. Na perspectiva nietzschiana, em que não há dualismo nem paralelismo, mas pluralismo, somente quando o corpo é percebido como dinâmica de forças, há uma atividade inconsciente, que descarta tanto as formas orgânicas quanto as subjetivas. Mais uma vez, o vitalismo propriamente deleuziano, isto é, a busca pela intensificação da vida, se apresenta como horizonte da ética. Vale notar ainda que o conceito deleuziano de inconsciente, fortemente marcado por Nietzsche e Spinoza, terá seu alcance muito ampliado a partir do encontro com Guattari, já no primeiro livro feito por eles a quatro mãos, "O Anti-Édipo".

das leis de composição e decomposição da natureza. Para aumentar a capacidade de agir do corpo e de pensar da mente, para levar o modo ao máximo do que pode, que é a única recomendação cabível em uma ética deleuziana, é necessário conhecer ao menos parte dessas leis naturais.

Em sua infância, um modo está ao acaso dos encontros e não conhece nada de sua própria natureza, inseparável das demais. Afeta e é afetado por outros modos, apenas recolhendo os efeitos de tais encontros, sem nada compreender. Ora sente alegria, quando há composição entre suas relações características e as relações características do corpo encontrado, o que aumenta a sua capacidade de agir. Ora sente tristeza, quando há decomposição de algumas de suas relações no encontro e diminuição de sua capacidade de agir. A alegria decorre de um bom encontro que funciona como alimento para o corpo, ao passo que a tristeza advém de um mau encontro que incide sobre o corpo tal qual um veneno. A experimentação como um dos aspectos da ética é justamente o esforço para organizar os encontros e passar a conhecer algumas leis de composição e de decomposição da natureza (Deleuze, 1981a, pp. 58, 158 [n. 12], 161, 168).

Quando um modo é inteiramente passivo, ou seja, não é a causa dos efeitos que o acometem, a única pista à sua disposição é a alegria, indício de uma composição. O primeiro passo no esforço de organização dos encontros é buscar os encontros alegres e insistir neles e evitar os encontros tristes ou encurtar a sua duração. Ocorre, por vezes, que a alegria sentida sirva de ocasião para que se apreenda uma lei de composição da natureza, por meio de uma noção comum, ideia adequada do segundo gênero de conhecimento. Nesse momento, há um salto ético, pois, dispondo do conhecimento de uma lei de composição, o modo passa a ser causa de um bom encontro e da alegria que sente, deixando de ser passivo para se tornar ativo. Essa conquista de ação e de liberdade é inseparável de uma conquista de razão, pois a mente, ao compreender uma lei de composição da natureza, tem uma ideia adequada do segundo gênero de conhecimento – escapando, mesmo que temporariamente, das ideias inadequadas do primeiro gênero, que não expressavam nada da natureza e a condenavam, até então, à ignorância. Assim, o salto ético é indiscernível de uma ruptura e passagem do primeiro ao segundo gênero de conhecimento (Deleuze, 1968b, pp. 252-267; 1981a, pp. 79-82).

A moral surge justamente na ausência deste conhecimento adequado. Ela propicia julgamento e obediência, e não conhecimento, o que o exemplo de Adão ilustra bem. Deus, que tudo conhece, revela a Adão uma lei da natureza: o fruto é veneno para o seu corpo, tem a potência de decompô-lo. Adão, que nada compreende, toma a revelação de Deus como um interdito moral e desobedece. Ignorante, sofre a decomposição natural revelada por Deus, mas acredita se

tratar de um castigo divino, do julgamento de Deus. Spinoza sublinha que Adão, representante da infância da humanidade, confunde a revelação de uma lei natural com a imposição de um interdito moral. Os homens, em sua maioria, são vítimas da mesma confusão, pois desconhecem as leis da natureza. Desta ignorância, deriva uma série de superstições, como os valores morais, transcendentais, de Bem e de Mal, aos quais devem ser contrapostos os valores éticos, imanentes, de bom e de mau, que apenas denotam se houve uma composição ou uma decomposição do ponto de vista do corpo envolvido no encontro (Deleuze, 1968b, pp. 214-251; 1981b, pp. 44-62).

Spinoza denuncia as superstições, que afastam os modos da conquista da ação, da razão e da liberdade, ao se apoiarem nas paixões tristes: os homens, ignorantes, ao padecerem, não dispendo do conhecimento adequado, julgam, orientam-se pela moral, que perpetua e propaga a tristeza. Ao contrário, os homens que se empenham em sua tarefa ética de experimentação, de busca de composição de corpos e de formação de ideias adequadas, se distinguem por sua alegria, passiva ou ativa, causada ao acaso ou por eles próprios.

Deleuze acompanha Spinoza em sua denúncia das paixões tristes e das superstições, Nietzsche em seu ataque ao ressentimento, à má consciência e ao ideal ascético, e ambos na crítica aos valores morais transcendentais de Bem e de Mal. Com Nietzsche, mostra o resultado nefasto do triunfo das forças reativas na história da humanidade, do que chama de devir-reativo universal das forças: a depreciação da vida, por meio da manifestação da vontade de potência negativa. Explica este processo ao conceber, inspirado pelo aparelho psíquico freudiano, um aparelho reativo que reúne o inconsciente,<sup>8</sup> região da memória, em que se registram os traços da experiência, e a consciência, região da sensibilidade e camada externa, fluida e sempre renovada do aparelho, sobre a qual se exercem as forças ativas vindas de fora. Dentro do aparelho, só há forças reativas. No homem forte, ou ativo, as forças reativas do inconsciente investem os traços mnêmicos e aquelas da consciência se subordinam às forças ativas externas. Já no homem fraco, ou reativo, como o homem ressentido, a memória de traços e as forças reativas que os investem invadem a consciência. Esses traços mnêmicos, constantemente reinvestidos e agora sensíveis, tornam-se dolorosos e acumulam-se na consciência, que se enrijece. Ao mesmo tempo, as forças reativas tornadas conscientes não mais se submetem às forças ativas externas e estas são impedidas materialmente de agir. Por conseguinte, o homem ressentido sofre continuamente, é incapaz de esquecer e de (re)agir e acusa os

8 Deleuze (1962, p. 128, n. 2) destaca dois tipos de 'inconsciente' em Nietzsche: um ativo, que torna possível sustentar que toda atividade é inconsciente; e um reativo, que faz parte do aparelho acima descrito.

outros de serem os responsáveis por sua dor. Odeia sobretudo aqueles que não sofrem como ele, que são capazes de se alegrar, de esquecer e de (re)agir, em suma, os homens ativos (Deleuze, 1962, pp. 127-146).

Uma segunda variedade concreta do homem reativo, que prolonga o modo de funcionamento do ressentimento, é o homem da má consciência (Deleuze, 1962, pp. 146-152). Impedidas materialmente de agir, as forças ativas retornam sobre si mesmas, voltam-se para dentro. A interiorização das forças faz com que elas, agora reativas, produzam dor. Eis o mecanismo por meio do qual a dor se multiplica. O homem da má consciência não acusa os outros por sua dor, mas a si próprio. Este sofrimento é culpa sua, decorre de algo que fez, além de ser uma maneira de purgar essa falta. Culpar-se nada mais é do que multiplicar a dor.

O ressentimento e a má consciência, tal qual se desenvolvem no âmbito das forças, exigem um sentido. Este lhes chega na forma de ideais ascéticos, que apontam a existência de valores morais, transcendentais, o Bem e o Mal, que servem para julgar e depreciar a vida. Dito de outro modo, estes valores são expressão da vontade de potência negativa. No Ocidente, um dos personagens que promove a difusão de ideais ascéticos é o sacerdote. No caso do ressentimento, o sacerdote judaico; no caso da má consciência, o sacerdote cristão. Uma função suplementar importante dos ideais ascéticos religiosos é consolar a dor dos homens reativos, tornar suportáveis suas vidas e prometer um outro mundo, em que essa dor não exista mais. A religião, especialmente a judaico-cristã, é um âmbito de forte manifestação dos ideais ascéticos da moral, mas a ciência e a própria filosofia também são marcadas por estes ideais, que contaminam toda a cultura do Ocidente (Deleuze, 1965, pp. 25-32).

Em suma, os valores morais, superiores, transcendentais, de Bem e de Mal, que julgam a vida, decorrem de ideais ascéticos e remetem a outro mundo, depreciando a existência neste mundo e revelando a vontade de potência negativa que os determina. Deleuze reforça, assim, a necessidade de acreditar neste mundo, de afirmar a vida na imanência. É preciso ultrapassar os valores morais, transcendentais e criar valores, éticos, imanentes, extraídos deste mundo, da existência, da vida: o bom e o mau.<sup>9</sup> Avaliar como tarefa ética é não só avaliar os

9 Na Primeira Dissertação de "Genealogia da moral", Nietzsche (1887, pp. 15-42) expõe que os fortes se sentem "superiores em posição e pensamento" e afirmam a si e aos seus atos como bons, qualificando os inferiores a eles como ruins, e os fracos acusam os fortes de maus, no sentido moral da palavra, pelos atos supostamente maus que praticam, e se opõem a eles, afirmando-se, em consequência desta negação primeira, como bons. A moral dos fortes é superior, se forja por meio do *bom* e do *ruim* como valores criados a partir da ação, enquanto a moral dos fracos é inferior, se baseia numa oposição entre *bom* e *mau*, a partir da ideia de *mal*. Deleuze (1962, pp. 136-142) certamente conhece tais passagens, mas insiste, em geral, na oposição entre os valores morais, transcendentais, de *Bem* e *Mal* (o bom e o mau dos fracos) e os valores éticos e imanentes de *bom* e *mau* (o bom e ruim dos fortes), ao que tudo indica para explicitar a ruptura com o *Bem* e o *Mal* e promover uma aproximação entre Nietzsche e Spinoza.

valores, como também, e principalmente, avaliar a própria vontade de potência, o ponto de vista avaliador e criador dos próprios valores. “Qual vontade?” – eis a pergunta avaliadora por excelência.

### Ética e ontologia

Em uma aula sobre Spinoza, no dia 17 de março de 1981, Deleuze diz que este filósofo firmou a correlação entre ética e ontologia e que será dito spinozista qualquer um que siga este caminho para pensar a ética. É o caso do próprio Deleuze, que aí se insere à sua maneira, trazendo, para ladrilhar o meio do caminho, pedras nietzschianas.

Com Spinoza, Deleuze (1968b, pp. 21-98) sustenta que o ser é a substância absolutamente infinita (ou a Natureza naturante, ou Deus), que tem atributos, ou qualidades, e os modos finitos são modificações da substância, modos do atributo, maneiras de ser. Todos os diversos atributos se dizem de um mesmo ser: da substância. E os modos participam, nestes atributos, da substância: a mesma modificação da substância participa do atributo extensão como o modo *corpo* e do atributo pensamento como o modo *mente*. Os modos participam da substância por meio de suas essências, que são graus de potência da substância. A substância é a causa imanente dos modos, e o que define a causalidade imanente é que os modos, como efeitos, permanecem na substância, que é sua causa.

Com base nesta ontologia, Spinoza concebe sua ética: parte do ser para pensar a ética, vinculando, de maneira definitiva, conhecimento do ser e conquista da ação e da liberdade. Deleuze o acompanha nessa relação, mas pretende partir da ética para pensar o ser, colocar a ética como condição prática da ontologia: conquistar a ação e a liberdade para conhecer o ser – o conhecimento do ser não sendo posto como finalidade, mas como consequência necessária do salto ético. Parece mesmo fazer com que Spinoza enuncie o seu construtivismo ontológico, num uso de sua marca estilística própria: o discurso indireto livre. É assim que subordina a questão propriamente ontológica das essências dos modos finitos à questão propriamente ética da efetuação dessas essências durante a existência (Deleuze, 1968b, pp. 282-298).

O problema, para Deleuze, é tornar compatíveis a igualdade do ser e a diferença ética. Do ponto de vista do ser, não há hierarquia: os atributos equivalem entre si, assim como os modos. A ontologia pensada isoladamente priva a existência de qualquer sentido. A essência intensiva do modo tem sua própria existência, mas o modo só passa a existir quando partes extensivas são subsumidas em sua relação característica de movimento e repouso, de velocidades e lentidões. A essência do modo é eterna e a existência do modo

tem uma duração delimitada. Numa filosofia prática como a de Deleuze, é evidente que a essência do modo só pode interessar se tiver alguma relação com a existência do modo. Caso contrário, cairíamos na concepção de uma substância independente dos modos – que é precisamente a leitura de Spinoza que Deleuze critica em *Diferença e repetição*. Em vez de simplesmente perguntar o sentido da existência do modo, visto que a essência do modo já existe e participa da substância, Deleuze (1968b, pp. 289-298) inverte a ordem da questão e indaga: como o modo finito pode experimentar, durante a sua existência, que é uma essência eterna, que participa da substância, que é uma maneira de ser, um modo do ser? Assim, ele ancora a abordagem ontológica no que crê ser seu solo prático, combinando igualdade do ser e diferença ética: apesar de não se compararem as essências dos modos entre elas, ou seus graus de potência, pois não há hierarquia entre os modos do ponto de vista ontológico, tendo todos os modos acesso igualmente imediato à substância, pode-se avaliar o quanto os modos estão se esforçando para ir até o máximo do que podem, o quanto estão engajados na experimentação, o que responde por uma diferença entre eles do ponto de vista ético. Além disso, Deleuze busca garantir assim o que considera ser uma efetiva “realização da univocidade do ser”.

Em “Diferença e repetição”, Deleuze (1968a, pp. 52-61) parecia ter uma posição um pouco diferente, quanto à ontologia de Spinoza, do que a apresentada em “Spinoza e o problema da expressão”.<sup>10</sup> Neste livro, ele faz uma espécie de recenseamento da univocidade do ser na história da filosofia, passando por três autores principais: Duns Scot, Spinoza e Nietzsche. A univocidade do ser é assim apresentada: “O Ser se diz num único sentido de tudo que se diz, mas isso de que se diz difere: ele se diz da própria diferença”. Em outros termos, o Ser se diz num único sentido de todas as suas “diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas”, mas estas diferem entre si. O designado é único, o Ser é o mesmo e igual para todas as suas modalidades, mas estas não são as mesmas e iguais, são diferentes, numericamente distintas.

No primeiro momento desta história, Duns Scot propõe um ser que, apesar de unívoco, é neutro, em função de sua indiferença às distinções entre infinito e finito, singular e universal, criado e incriado. Manter o ser unívoco como conceito abstrato é a estratégia de Duns Scot para escapar da analogia do ser, defendida sobretudo por São Tomás de Aquino, sem recair no panteísmo. No segundo momento, Spinoza afirma o ser unívoco, que deixa de ser neutro para se tornar expressivo. O representante da analogia que ele combate é Descartes.

10 Como os dois livros, “Diferença e repetição” e “Spinoza e o problema da expressão”, são da mesma época, é mais provável que se trate de diferentes estratégias de exposição do que de um deslocamento de perspectiva.

O ser unívoco, em Spinoza, é a substância. Os infinitos atributos da substância se distinguem apenas formalmente, e não numericamente, e se dizem num único sentido: da substância única. Os diferentes modos se distinguem numericamente, como graus de potência, isto é, as essências dos modos diferem entre si e tem diversos sentidos, mas todas se dizem de um único sentido: da essência única da substância. Deleuze nota, no entanto, que há, em Spinoza, uma indiferença entre a substância e os modos, em que a substância parece independer dos modos. Para haver uma realização da univocidade do ser, e não apenas uma afirmação, é necessário que a substância se diga dos modos – que o ser se diga do devir, a identidade do diferente, o uno do múltiplo etc. É no terceiro momento, com Nietzsche, que o ser unívoco é realizado. De acordo com Deleuze, o eterno retorno é a versão nietzschiana do ser unívoco: o retorno, ou a repetição, é o único sentido do ser. A vontade de potência é o mundo da diferença, do devir, do múltiplo, a partir do qual o eterno retorno se produz, mas o eterno retorno, a repetição, opera uma seleção no mundo da vontade de potência, que faz com que só retornem as formas extremas de tudo que é. Por isso, Deleuze considera que há uma ontologia seletiva em Nietzsche, que ele gostaria de encontrar em Spinoza. Se em Nietzsche, a seleção salvaria as formas extremas, em Spinoza, ela escolheria as essências cujas potências foram efetuadas durante a existência. Este é o sentido do construtivismo ontológico deleuziano.

Nos dois livros dedicados à filosofia de Spinoza, Deleuze (1968b, 1981a) faz avançar a ontologia spinozista, para dar a ela estatuto semelhante ao atribuído à ontologia de Nietzsche, tal qual lida por ele em “Diferença e repetição”. O ser se diz num único sentido: da substância. Mas, a partir de agora, é a própria substância que se diz dos modos, deixando de ser independente deles. Todos os atributos se dizem igualmente de uma mesma substância e são iguais quanto a ela, todos os modos são modificações de uma mesma substância, modos não hierarquizados de um mesmo ser, mas a própria substância é afetada por suas modificações e os modos diferem em sua existência, conforme são bem-sucedidos ou fracassam em efetuar a sua essência, em experimentar que são eternos.

Durante a existência do modo, sua essência pode ou não ser efetuada. Como já dito, essência é um grau de potência, que se expressa numa capacidade afetiva, com limiares mínimo e máximo. Nos bons encontros entre modos, há um preenchimento desta capacidade, que a aproxima de seu limiar máximo; nos maus encontros, o preenchimento se dá de forma a conduzir a potência do modo na direção de seu limiar mínimo. Um corpo, por exemplo, tem sua potência de agir ajudada por encontros alegres e atrapalhada por encontros tristes, mas apenas quando o corpo tem a posse formal de sua potência de agir, ou seja, quando se torna ativo, ele preenche o seu grau de potência e efetua a sua essência.

Paralelamente, a mente se torna racional e conquista a sua potência de pensar. A partir deste momento, em que o modo realiza seu salto ético, as condições estão dadas para que ele possa vir a sentir e experimentar que é eterno. A existência é a prova ética que permite a efetuação da essência: a ética é a condição prática da ontologia. Os modos de vida determinam os modos de ser e a substância também é afetada pelos modos, como queria Deleuze (1968b, pp. 282-298).

O eterno retorno, como já anunciado, é a chave de leitura encontrada por Deleuze para traçar uma ontologia nietzschiana. O primeiro aspecto destacado por ele é o eterno retorno como doutrina cosmológica e física, que constitui uma crítica ao estado terminal ou de equilíbrio. O devir não tem fim, pois, caso contrário, dada a infinidade do tempo passado, ele já teria atingido este estado final, ou o equilíbrio das forças. Deleuze afirma que o instante atual como instante que passa, e não como instante do ser ou do presente, atesta a inexistência tanto de um estado inicial, a partir do qual o devir teria se iniciado, quanto de um estado final, no qual ele já teria desembocado. O devir não tem início nem fim e as forças nunca atingem o equilíbrio. O pensamento do puro devir nos leva a acreditar no ser do próprio devir, e o ser que se diz do devir é o retornar, ou a repetição. O eterno retorno, ou o retornar, é o ser que se afirma do devir, o uno que se afirma do múltiplo ou do diverso, a única identidade que se diz do que difere. A doutrina cosmológica e física estabelece a vontade de potência – mundo do devir, do múltiplo, da diferença – como princípio que o eterno retorno expressa e a partir do qual ele se produz (Deleuze, 1962, pp. 53-55).

Além de doutrina cosmológica e física, Deleuze (1962, pp. 77-82) compreende o eterno retorno como pensamento ético e como ontologia seletiva. O eterno retorno como pensamento ético se contrapõe ao imperativo categórico kantiano, como a ética à moral. Ao invés do critério proposto por Kant, que descreve como moral toda ação cuja máxima possa ser universalizada sem contradição, haveria, em Nietzsche, outro critério, que aponta como ética toda vontade que se desenvolva ao máximo, que não seja uma meia-vontade. “O que quer que queiras, queiras também o seu eterno retorno”. Submetidas à prova do eterno retorno, só subsistem as vontades inteiras, sejam elas afirmativas ou negativas, e as forças desenvolvidas, sejam elas ativas ou reativas. Sobrevivem, portanto, também as forças reativas desenvolvidas e as vontades negativas inteiras, o que ameaça o pensamento ético de recair no relativismo, em que todos os modos de vida se equivalem, sem qualquer hierarquia ou diferença ética entre os que afirmam e os que negam. A afirmação e a negação como devires das forças parecem ambas ter um ser, a negação permanecendo intacta e em aparente igualdade de condições com a afirmação. O eterno retorno como pensamento ético, portanto, não se basta e solicita uma segunda seleção, que se dá no plano da ontologia.



A primeira seleção do eterno retorno, o eterno retorno como pensamento ético, afirma o ser como se dizendo do devir, este entendido como qualidade das vontades inteiras. Já a segunda seleção, o eterno retorno como ontologia seletiva, afirma que o ser do devir se diz num único sentido, apenas do devir-ativo, de uma única qualidade da vontade de potência, da afirmação. Nesta segunda seleção, só a vontade de potência afirmativa resiste à prova do eterno retorno; a negação se transmuta, perde o seu estatuto de qualidade e é reduzida a um modo de ser da afirmação, ao caráter agressivo e destrutivo da própria afirmação.

Isso ocorre porque a negação levada às últimas consequências pelo pensamento ético do eterno retorno nega toda vida, inclusive a vida reativa, na qual as forças reativas estão desenvolvidas ao máximo. Até então, a vontade de potência negativa havia suportado a vida em seu mais baixo grau, que é a vida reativa, mas o eterno retorno como pensamento ético promove a ruptura da aliança entre a vontade de potência negativa e as forças reativas, ao levá-las às suas formas extremas. Por um lado, as forças reativas desenvolvidas querem se autodeterminar, se tornar independentes da vontade de potência negativa que sempre as determinou; por outro, a vontade de potência negativa inteira não suporta mais nenhuma forma de vida, quer negar a vida por inteiro, o que a leva a destruir o seu próprio instrumento e meio de manifestação, a saber, as forças reativas. Assim é posto em curso um devir-ativo universal das forças, uma transmutação da vontade, uma vitória da afirmação, em que só resta de negativo uma destrutividade contra tudo que é reativo. Esta negação que resiste à segunda seleção do eterno retorno nada mais é do que um modo de ser da afirmação, sua face de agressividade ativa e alegre, que promove as destruições necessárias para o devir-ativo universal das forças. A transmutação incide justamente na qualidade da vontade de potência, que deixa de ser negativa para se tornar afirmativa. Corresponde a esta segunda seleção, o trágico personagem do homem que quer perecer, que quer destruir tudo que é reativo nele, sob o risco da própria morte. No eterno retorno como ontologia seletiva, o que é afirmado é o ser que se diz do devir-ativo, da afirmação. Retornar é o ser do devir, mas este ser se diz num único sentido: somente da afirmação. Essa é a versão forjada por Deleuze (1962, pp. 187-222) para a univocidade do ser em Nietzsche.

A articulação entre ética e ontologia reaparece aqui da seguinte maneira: para se alcançar o ser em seu único sentido, é necessário passar pela prova ética. Para selecionar a afirmação como único sentido do ser, é preciso antes selecionar as vontades inteiras. O eterno retorno opera essa dupla seleção: a primeira, como pensamento ético; a segunda, como ontologia seletiva. A ética é, novamente, correlata da ontologia, além de sua condição prática.

## Formação ética

Deleuze chama a atenção para a necessidade de uma formação, de um aprendizado, que combine experimentação e avaliação, para que o corpo se torne capaz de agir e conquiste sua ação e liberdade – e, paralelamente, a mente se torne capaz de pensar e conquiste sua razão. A ação, a liberdade e a razão não estão dadas de antemão, muito pelo contrário. Ao nascer, o modo está imerso na passividade e a ele são rapidamente impostos o julgamento e a obediência. A moral se sobressai na história da humanidade: os ideais, as mistificações e as superstições que a fundamentam são abundantes e rapidamente transmitidos às crianças. Uma formação ética é exigida para se romper com estas circunstâncias nada favoráveis e há uma série de obstáculos no caminho.

Deleuze (1968b, pp. 197-267) entende que, em Spinoza, a formação ética coincide com os esforços da razão, dentre os quais, o primeiro é o esforço para organizar os encontros. Este se apresenta inicialmente como esforço para a constituição do estado civil, no qual haveria melhores condições para a experimentação como tarefa ética, para a busca por noções comuns que expressem leis de composição da natureza e forneçam ao homem a posse formal da sua capacidade de agir, propiciando seu salto ético, sua conquista de liberdade.

Ao pensar o estado civil, argumenta Deleuze, Spinoza é herdeiro de Hobbes, sobretudo em quatro pontos, por meio dos quais ambos os autores destoam da teoria antiga da lei natural, reunida por Cícero. A teoria do direito natural hobbesiana, tal qual apropriada por Spinoza, deixa de referir a lei natural a uma ordem dos fins, para remetê-la a uma causa eficiente, que é o desejo, ou apetite, do modo, ou seja, a determinação de seu estado, segundo as afecções e afetos que sente. Nesta teoria, o homem não é naturalmente um cidadão, nem nasce racional ou religioso. Donde a necessidade de se firmar um pacto ou contrato social para migrar do estado de natureza para o estado civil e a exigência de esforços para que o modo se torne racional e livre. Sendo assim, os deveres sociais, ou morais, as regras de dever, são segundos em relação ao direito natural, às normas de poder, à potência do modo: o que o modo deve está subordinado ao que ele pode. Por fim, como todo modo tem o mesmo direito natural, ou seja, se esforça tanto quanto está ao alcance de sua potência para perseverar na existência e buscar o que é bom para si, não há privilégio de um modo sobre o outro na avaliação do que é bom e mau e cada um deve se comprometer com a realização desta tarefa. Não há um modo mais competente, capaz de empreender esta avaliação no lugar dos outros. Cada um deve se envolver em sua formação, se esforçar para organizar os encontros, experimentar e buscar o que convém com sua natureza e lhe dá alegria, avaliando, a cada momento, o que é bom e mau do seu próprio ponto de vista.

Apesar de o homem não ser naturalmente cidadão em Spinoza, o primeiro movimento do esforço de organização dos encontros é a formação do estado civil. De acordo com as leis da natureza, ou seja, de direito, o homem convém com o homem, eles compõem diretamente suas relações características. De fato, no entanto, há combates inumeráveis entre os homens, guerras e até mesmo o suicídio, caso em que o homem não convém sequer consigo mesmo. É que o homem nasce ao acaso dos encontros, ignora as leis de composição e tem o seu direito natural determinado por afecções passivas e ideias inadequadas. Essa maneira de viver se perpetua, mesmo depois da transição do estado de natureza para o estado civil.

No estado de natureza, anterior ao estado civil, a probabilidade de o modo encontrar um modo mais forte, capaz de destruí-lo, é alta. Ele padece ao acaso dos encontros e é afetado por mais paixões tristes do que alegres, estando cada vez mais distante de conquistar a posse formal de sua capacidade de agir. Para fazer a sua formação ética, se engajar em experimentações de maneira a organizar os encontros e conhecer leis da natureza, o modo precisa ter uma sobrevida maior. A entrada no estado civil, isto é, a constituição do corpo social, indivíduo maior e mais potente do que cada homem tomado individualmente, aumenta as chances de sobrevivência do modo e, conseqüentemente, fornece-lhe mais tempo para experimentar, para fazer o seu aprendizado ético. O corpo social, contudo, não é um todo racional: não é composto segundo as leis da natureza, mas em obediência a um contrato, que força os homens, ignorantes de suas naturezas, a entrarem em acordo por meio de conveniências indiretas e convencionais. Em Spinoza, os indivíduos transferem seus direitos naturais não a um soberano, como em Hobbes, mas ao todo social, e passam a ser afetados por paixões coletivas e não mais por paixões individuais. São levados a fazer isso por medo de um mal maior e esperança de um bem maior.

No estado civil, o modo ainda está ao acaso dos encontros, condenado às paixões, sobretudo às paixões tristes. Segue no primeiro gênero de conhecimento, em que predominam as ideias inadequadas da imaginação e da memória, incapazes de expressar a natureza. Subsistem, no estado civil, os signos indicativos já presentes no estado de natureza, e que têm como conteúdo os efeitos dos outros modos sobre o modo em questão, e a eles se acrescentam signos interpretativos, hermenêuticos, ou de revelação, que são propriamente sociais, geralmente religiosos, e servem para fornecer sentidos que respaldem a obediência às leis morais, veiculadas por signos imperativos (Deleuze, 1993, pp. 172-187). Logo, o modo não tem ainda a posse formal de sua capacidade de agir nem de sua capacidade de pensar. Este primeiro esforço da razão, que é a constituição do estado civil, corresponde somente à gênese da razão, e não ao seu exercício. O

exercício da razão, seu segundo esforço, só ocorre no estado de razão, em que o modo ingressa no segundo gênero de conhecimento.

Quando, durante a experimentação, o modo consegue dar o seu salto ético, realizar o seu *devoir-actif*, tornar-se livre e racional, dá-se a passagem do estado civil para o estado de razão: troca-se o conhecimento inadequado e apenas indicativo dos efeitos dos outros modos sobre o modo pelo conhecimento adequado por noções comuns, em que se expressam leis de composição e de decomposição da natureza; substitui-se a passividade, em que os modos estão ao acaso dos encontros, pela atividade, em que os modos são causa do que lhes acontece. No estado de natureza e no estado civil, o modo é presa de paixões, principalmente de paixões tristes; no estado de razão, em que não é mais passivo, sente apenas alegrias ativas, causadas pelo próprio modo, e não é mais afetado por tristezas, já que estas são sempre paixões. É evidente que, pelo fato de ser composto por partes extensivas, que se afetam desde fora, o modo sempre é ao menos parcialmente determinado pelos encontros ao acaso, pelos afetos passivos e pelas ideias adequadas, mas pode aceder eventualmente ao estado de razão.

Há o perigo, no entanto, de que o estado civil, no qual vicejam a moral e suas mistificações, se emancipe e deixe de ser uma simples etapa na formação ética. Eis a importância da distinção entre a boa cidade, que estabelece as suas regras, imitando as leis da natureza, de modo a preparar o estado de razão, e a má cidade, que se emancipa dos esforços da razão e pretende perpetuar o estado civil, em detrimento do estado de razão. No primeiro caso, o homem, ainda que obedeça as regras de dever a maior parte do tempo, como estas imitam as leis de natureza, tem a liberdade de experimentar e selecionar as paixões alegres, esforço que corresponde à gênese da razão, até chegar a ser orientado pelo conhecimento adequado de leis de composição e de decomposição da natureza e a produzir suas próprias alegrias, esforço que é o próprio exercício da razão e que caracteriza o estado de razão. No estado de razão, as potências de pensar da mente e de agir do corpo são possuídas formalmente, o que abre caminho para o conhecimento das essências, o terceiro gênero de conhecimento, e a efetuação da essência do modo, quando este sente e experimenta que é eterno, tendo alegrias ativas caracterizadas como beatitude (Deleuze, 1968b, pp. 268-298). No segundo caso, o da má cidade, a experimentação é tolhida por regras de dever que não têm qualquer correspondência com as leis da natureza, e o homem é impedido de se engajar na formação ética. Na leitura de Deleuze, esta é a versão spinozista do triunfo da moral. De todo modo, para ele, as etapas da formação ética, em Spinoza, acompanham os esforços da razão e passam pelo estado civil, com todos os riscos aí implicados.

Já em Nietzsche, Deleuze (1962, pp. 127-168) considera que a formação ética é parcialmente explicada pela noção de cultura, esta observada de três pontos de vista: pré-histórico, histórico e pós-histórico. Do ponto de vista pré-histórico, a cultura é uma atividade de adestramento e seleção: adestramento das forças reativas, que devem se submeter à ação de forças ativas superiores, e seleção de homens ativos, capazes de re-agir, isto é, de submeter suas forças reativas às forças ativas. Esta atividade se dá por meio da imposição de modelos, de hábitos, de leis, a que os homens devem se subordinar. Pouco importa o conteúdo dessas leis, que é histórico, estúpido, reativo. O que é propriamente ativo e pré-histórico é a forma da lei como modelo de submissão das forças reativas a uma atividade, de obediência dos homens reativos aos homens ativos. Para operar essa justiça e marcar essas leis, muitas vezes se recorre a suplícios e crueldades. Tais castigos se pautam numa equação, na qual é firmada uma equivalência entre um dano causado e uma dor sofrida. Paga-se o dano – um esquecimento, uma promessa não cumprida – com uma dor que lhe é equivalente, conforme a equação do castigo, ou da dívida. A cultura tomada do ponto de vista pré-histórico, primeira relação do homem com o homem, é regida pela dívida – e não pela troca, como nas antropologias de Mauss (1923-1924) e de Lévi-Strauss (1947, 1949). No castigo, pelo qual se quita a dívida, a dor do devedor permanece no seu sentido externo e ativo e equivale ao prazer conferido àquele que impõe ou contempla o castigo, o credor. A cultura referida ao castigo se chama justiça. Por meio dela, os homens se tornam responsáveis por suas forças reativas. Contudo, o objeto seletivo da cultura pré-histórica é, em verdade, pós-histórico: não o homem responsável, que é um mero meio, mas o homem ativo, livre, soberano, legislador, irresponsável, que mantém as suas promessas, pois é mestre da sua vontade, e não porque deve algo a um outro. Ao atingirem o seu produto pós-histórico, a cultura e a justiça pré-históricas se tornam obsoletas e se autodestroem. A cultura pré-histórica como obediência moral a leis externas e superiores não passaria, então, de uma etapa da formação ética para a conquista da liberdade, produto pós-histórico da cultura.

O problema é que este adestramento, antes de chegar ao seu produto, produz um homem dócil e obediente, e há associações de forças reativas que tiram proveito disso. É o caso da religião e do Estado, que se fazem passar por forças ativas e se arvoram a comandar os homens, contribuindo para o triunfo das forças reativas na história da humanidade. Tal é o ponto de vista histórico da cultura, chamado por Nietzsche (1874) de degenerescência, ou degeneração, da cultura, em que se observa a multiplicação das mistificações e superstições que nutrem a moral e seu julgamento. Neste desvio da cultura pré-histórica, que é a cultura histórica, o que era mera etapa de constituição do homem livre

toma-se como um fim em si mesma. A moral, ao invés de preparar a ética, a conquista da liberdade, quer substituí-la. No lugar do homem livre, reinam os homens do ressentimento e da má consciência, escravos de ideais ascéticos.

O diagnóstico para tal desvio do fim da cultura não é encontrado no nível das forças, mas no plano de sua condição: a vontade de potência. As forças ativas nada podem diante do devir-reactivo universal das forças, constatado na história, se não contarem com a vontade de potência afirmativa. Apenas a vontade de afirmar pode fazer frente à vontade de negar: não basta submeter localmente as forças reativas à dominação das forças ativas, por meio de uma atividade de adestramento e seleção, pois o devir-reactivo universal das forças levará, mais tempo, menos tempo, ao triunfo da reação. A vontade de potência precisa das forças como instrumento e meio de expressão, mas as forças precisam da vontade de potência para realizarem seus objetivos. À atividade das forças ativas, presente na cultura pré-histórica, faltou acrescentar uma vontade de potência afirmativa, que garantisse a vitória das forças ativas, ou melhor, um devir-ativo universal das forças. Somente uma transmutação da vontade é capaz de engendrar e dar consistência à atividade (Deleuze, 1962, pp. 169-222).

Nunca se viu, na história do homem, uma vitória da vontade de potência afirmativa. Só se conhece a qualidade negativa da vontade de potência. A afirmação, desconhecida, pode, no entanto, ser *pensada*. O pensamento que tem a afirmação como objeto é o eterno retorno. O eterno retorno produz, primeiro, como pensamento ético, uma exacerbação do ponto de vista histórico da cultura, ou seja, leva o niilismo às últimas consequências, ao selecionar as vontades negativas inteiras. A partir de então, o eterno retorno, como ontologia seletiva, promove a transmutação, que é a última etapa do niilismo, na qual a negação é induzida à autodestruição, o que coincide com a mudança de qualidade da vontade de potência. Assim é posto em marcha o devir-ativo universal das forças, o único capaz de dar consistência à atividade. Nesse processo, a forma homem, essencialmente reativa, também é destruída, dando lugar a outra forma, extrema, o super-homem, forma superior de tudo que é, nova forma de sentir, de pensar, de ser, que rompe inteiramente com a história da humanidade.

A formação ética não pode ser explicada apenas pela cultura pré-histórica. A atividade do homem sobre o homem não é capaz de realizar a conquista da liberdade. À atividade, deve se acrescentar a afirmação. O eterno retorno é a prova ética que encaminha o niilismo à sua última etapa, a transmutação, encadeando o pensamento da afirmação e a seleção do ser afirmativo, no qual as forças ativas saem finalmente vitoriosas e a liberdade é conquistada.

## Considerações finais

Ao percorrer a concepção de corpo, a oposição entre ética e moral, a continuidade entre ética e ontologia e a formação ética, foi possível notar como as tarefas de avaliação e experimentação costuram todas estas perspectivas. A chamada “grande identidade Spinoza-Nietzsche” reaparece com toda a sua força na ética deleuziana: no corpo ético, experimentador e avaliador, determinado pela alegria afirmativa; na contraposição entre uma ética que experimenta e avalia, dando margem à criação de valores vitais e imanentes, e uma moral que julga e mistifica, impondo a simples obediência a valores transcendentos que depreciam a vida; na continuidade entre uma ética que se põe como desenvolvimento de potências e uma ontologia segundo a qual o ser se diz num único sentido, num sentido afirmativo e potente; na formação ética como aprendizado contínuo orientado, justamente, pela experimentação e pela avaliação do que torna o corpo ativo, do que lhe permite dar seu salto ético e conquistar sua liberdade.

Nas obras de Deleuze publicadas nas décadas seguintes a 1960, inclusive em sua produção conjunta com Guattari, todos esses elementos de sua ética parecem estar presentes, ainda que se acrescentem a eles outras tantas nuances e alguns deslocamentos, que enriquecem ainda mais este pensamento que se repete diferencialmente.

## Referências

- DELEUZE, G. (1962) “Nietzsche et la philosophie”. Paris: PUF, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1965) “Nietzsche”. Paris: PUF, 2007.
- \_\_\_\_\_. (1968a) “Différence et répétition”. Paris: PUF, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1968b) “Spinoza et le problème de l’expression”. Paris: Minuit, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1981a) “Spinoza philosophie pratique”. Paris: Minuit, 2006.
- \_\_\_\_\_. (1990) “Pourparlers”. Paris: Minuit, 2007.
- \_\_\_\_\_. (1993) “Critique et clinique”. Paris: Minuit, 2006.
- \_\_\_\_\_. “12 – 17/03/1981 – 1”. In: Spinoza déc. 1980/mars 1981 – cours 1 à 13 (30 heures). Transcrição de Yaëlle Tannau. Disponível em: [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id\\_article=151](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=151). (Acessado em 31 de outubro de 2017).
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1972). “L’Anti-OEdipe”. Paris: Minuit, 2008.
- \_\_\_\_\_. (1980) “Mille Plateaux”. Paris: Minuit, 2006.
- DELEUZE, G., PARNET, C. (1977). “Dialogues”. Paris: Flammarion, 2007.
- ESPINOSA, B. (1677). “Ética”. Tradução de Grupo de Estudos Espinosano. São Paulo: EdUSP, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1947). “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”. In: MAUSS, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 2006. pp. IX-LII.
- \_\_\_\_\_. (1949) “Les structures élémentaires de la parenté”. Paris: Mouton, 1981.

MAUSS, M. (1923-1924). “Essai sur le don”. In: \_\_\_\_\_. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 2006. pp. 143-279.

NIETZSCHE, F. (1874). “Considérations inactuelles. Troisième partie: Schopenhauer éducateur”. In: *Œuvres Philosophiques Complètes II*. Tradução de Henri-Alexis Baatsch. Paris: Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. (1887) “A genealogia da moral”. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SILVA, C. V. “Intensidade e individuação: Deleuze e os dois sentidos da estética”. *Aurora*, Curitiba, Vol. 29, Nr. 46, pp. 17-34, Janeiro/Abril de 2017.

