

**COMBATER E COMPOR: DILEMAS DO AGIR
EM UMA LEITURA DELEUZIANA DE ESPINOSA**

**COMBATIR Y COMPONER: DILEMAS DE LA ACCIÓN
EN UNA LECTURA DELEUZIANA DE ESPINOZA**

**FIGHTING AND COMPOSING: DILEMMAS OF ACTION
ON DELEUZE 'S READING OF SPINOZA**

Cíntia Vieira da Silva

Prof^a. da Universidade Federal de Ouro Preto

E-mail: cintiavs@gmail.com

Resumo: Para Espinosa, o modo finito enfrenta uma luta para se tornar livre, já que a liberdade não é uma propriedade essencial à sua natureza e vários obstáculos dificultam o processo de liberação. Contudo, tendo em vista que a liberação, em Espinosa, confunde-se com o acesso ao terceiro gênero de conhecimento, e que a essência do modo é se esforçar por perseverar em seu ser – e, portanto, agir em função do que lhe é útil – tal processo de liberação poderia ser interpretado não apenas como individual, mas também como individualista, como se o desenvolvimento da razão não tivesse uma dimensão social. A prudência espinosista, - que poderíamos também chamar de sabedoria prática, estratégia ou cautela- ao contrário, é uma arte da composição e, como tal, eminentemente coletiva e necessária para a produção da vida em comum dos modos finitos. Trata-se menos de definir o que é prudência do que de apresentar os mecanismos por meio dos quais uma sabedoria prática fornece princípios imanentes para que o modo se torne livre, ativo, possa ter idéias adequadas e aprenda a entrar em relações de composição.

Palavras-chave: Autonomia, *conatus*, estratégia, filosofia prática, prudência.

Resumen: Para Espinoza, el modo finito enfrenta una lucha para tornarse libre, ya que la libertad no es una propiedad esencial a su naturaleza y varios obstáculos dificultan el proceso de liberación. No obstante, teniendo en cuenta que la liberación se confunde en Espinoza con el acceso al tercer género de conocimiento, y que la esencia del modo es esforzarse por perseverar en su ser – y, por lo tanto, actuar en función de lo que le es útil – tal proceso de liberación podría ser interpretado no sólo como individual, sino también como individualista, como si el desarrollo de la razón no tuviese una dimensión social. Por el contrario, la prudencia espinosista – que podríamos también llamar sabiduría práctica, estrategia o cautela – es un arte de la composición y necesaria para la producción de la vida en común de los modos finitos. Se trata, menos de definir lo que es

prudencia, que de presentar los mecanismos por medio de los cuales una sabiduría práctica provee principios inmanentes para que el modo ser torne libre, activo, y pueda tener ideas adecuadas y aprenda a entrar en relaciones de composición.

Palabras-clave: Autonomía, *conatus*, estrategia, filosofía práctica, prudencia.

Abstract: To Spinoza, finite mode faces a struggle to become free, because freedom is not an essential property of its nature and various obstacles hamper the liberation process. However, considering that the liberatin in Espinosa, merges with the access to the third kind of knowledge, and that the essence of the mode is to strive to persevere in its being - and therefore act according to what is useful to him - such liberation process could be interpreted not only as individual but also as individualistic, as if the development of reason did not have a social dimension. Spinozist prudence, - that we might also call practical wisdom, caution or strategy- on th contrary, is an art of composition and, as such, eminently collective and necessary for the production of the common life of finite modes. This work does not try to define what prudence is, but to present the mechanisms through which practical wisdom provides immanent principles for the mode to become free, active, have adequate ideas and learn to enter into relations of composition.

Key-words: Autonomy, *conatus*, practical philosophy, prudence, strategy.

Ao elaborar a idéia de experimentação, crucial por seus desdobramentos estéticos, éticos e políticos, Deleuze e Guattari promovem uma renovação do tema da prudência, procurando escapar à concepção aristotélica e lhe dando tons espinosistas. Esta idéia remete à imagem do selo de Espinosa, usado como lacre em sua correspondência. No selo figura uma flor, acompanhada da inscrição *Caute*. Laurent Bove interpreta o convite contido no selo de Espinosa como “a exigência imanente e vital à qual cada um é ligado por seu direito natural. A tese de uma natureza estratégica dos conatus conduz a ler - no espinosismo - uma ontologia dinâmica da decisão dos problemas” (BOVE, 1996, contra-capá) . Nesse sentido, acautelar-se não significa seguir uma mera regra prática cujo uso pode ser generalizado e estendido a toda sorte de situação. Ter cautela é colocar-se numa atitude estratégica ao lidar com os outros corpos, é aprender a entrar em composição com eles, a extrair das oscilações afetivas que eles nos provocam um manejo da própria potência de afetar e ser afetado e, conseqüentemente, da potência de agir.

Combate e estratégia: o enraizamento dos modos no inadequado. A noção de estratégia é frutífera para a compreensão do espinosismo e para melhor alinhavar as conexões aqui estabelecidas para conceber a produção de efeitos no real fora do esquema voluntarista, calcado numa compreensão do sujeito como forma estanque de apreensão dos objetos, que se transpõe, na esfera ética, para a figura da pessoa. No âmbito das ressonâncias terminológicas e temáticas, ‘estratégia’ se insere no mesmo campo que a noção de máquinas de

guerra, criada em *Mil platôs*, da necessidade de “combater na imanência”, tematizada por Luiz Orlandi no prefácio à tradução brasileira de *Péricles e Verdi* (Deleuze, 1999), texto em que Deleuze constrói um “plano de coexistência” (Orlandi *apud* Deleuze, 1999, p. 12) entre seu pensamento e o de François Châtelet. Estratégia é um termo que nomeia, na interpretação proposta por Laurent Bove, a passagem da prudência espinosista para o campo efetivo das ações.

O uso de termos bélicos apontaria então para uma visão da vida em sociedade como uma “guerra de todos contra todos”, pautada por uma visão que considera os seres humanos como essencialmente egoístas? Esta seria uma maneira apressada de compreender o *conatus* espinosista, que consistiria na seguinte operação: se o *conatus* se define como o esforço de cada indivíduo em perseverar em seu ser, então, cada indivíduo procurará sobrepor seus interesses de conservação sobre os interesses dos demais. Tal compreensão faria apelo a uma instância reguladora e superior aos interesses individuais, capaz de assegurar uma trégua entre os indivíduos, coibindo os abusos e submetendo as vontades individuais. Mas há uma outra maneira de entender a noção de estratégia, conectando-a com a teoria do *conatus*, que produz uma articulação entre ontologia, ética e política e aponta para um regime democrático, baseado mais na auto-regulação do que na limitação das potências individuais por um poder superior a elas.

Tal maneira não supõe uma passagem fácil e tranqüila entre um tipo de relação entre os indivíduos que se faz por oposição, para se chegar a um ideal de harmonia entre todos os modos. Não haveria qualquer motivo para empregar os termos ‘estratégia’ ou ‘combate’ para aludir a uma convivência que se torna harmônica sem sobressaltos. Assim como a felicidade ou beatitude supõe uma árdua luta individual, que não se faz de uma vez por todas, também a construção de um corpo social em que os indivíduos possam regular sua vida comum só é obtida por meio de lutas cotidianas. Não há facilidade, nem garantias, para que os modos deixem de perceber uns aos outros como empecilhos para começarem a ver como podem se compor.

A oposição entre os modos é uma condição existencial, derivada de um princípio ontológico, que condiciona nosso modo de

conhecer ou perceber os corpos. Laurent Bove lembra que “desde a *definição 2 da parte I [da Ética]*, já sabíamos o quanto cada um de nossos pensamentos como cada um de nossos atos iriam necessariamente encontrar, fora dele, um outro corpo e uma outra idéia que lhe faria obstáculo”(Bove, 1996, p. 12). Tudo o que é finito, como os modos, é limitado por outra coisa:

diz-se que uma coisa é finita em seu gênero quando pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo: um corpo diz-se que é finito porque sempre podemos conceber outro que lhe seja maior.

Do mesmo modo, um pensamento é limitado por outro pensamento. Porém um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (Espinosa, 1992, I, def. 2)¹

Não apenas cada modo é limitado por outro, como também cada modo é determinado a agir por causas externas a ele, uma vez que não é causa de si. Os modos, portanto, não dominam as causas que atuam sobre eles. No mais extremo dos arranjos de tal situação, um corpo pode destruir outro (ou partes dele), assim como um pensamento pode aniquilar outro. Mas mesmo no pólo mais atenuado dessa condição da existência dos modos, verifica-se que estes não são autônomos. Cada modo é, certamente, definido por uma essência singular independente dos demais, chamada de *conatus* (esforço para perseverar em seu ser), ou de desejo, quando associada à consciência dos apetites por meio dos quais a essência se exprime. Contudo, as diferentes maneiras pelas quais tal expressão pode se efetuar são condicionadas pelas interações entre os modos, o que os coloca em situação de heteronomia. Laurent Bove descreve tais condições nos seguintes termos: “colocar a existência de um corpo qualquer é necessariamente colocar, com ele, uma infinidade de outros corpos que fazem, a um só tempo, imediatamente obstáculo a” seu “desenvolvimento autônomo e, se eles não o eliminam de fato, impõem-lhe, do exterior (e em parte), os caminhos necessários de sua expressão” (Bove, 1996, p. 12).

¹ Que os leitores perdoem esta aberração cronológica. A *Ética* foi publicada, postumamente, em 1677.

A vertente bélica do *conatus*. O desejo de cada indivíduo se exprime, portanto, como apetites variáveis de acordo com os corpos que este encontre, pois tais encontros ocasionam afecções de alegria ou de tristeza, conforme a demonstração da proposição 56 da terceira parte da *Ética*. Isto quer dizer que cada indivíduo tem uma essência singular, configurada como desejo no caso dos seres humanos, cuja expressão se encontra em interdependência em relação aos outros indivíduos. Mas os modos não são apenas limitados uns pelos outros, nem tampouco o condicionamento da expressão de seu desejo singular constitui a maior das restrições que estes impõem uns aos outros. Um modo, corpóreo ou mental, pode ocasionar o aniquilamento de outro:

Não existe na Natureza nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída. (Espinosa, 1996, IV, axioma seguinte à oitava definição)

Este axioma delinea uma existência modal periclitante. Não sabemos quando vamos encontrar a tal coisa mais poderosa que poderá nos destruir. Nesse sentido, Laurent Bove afirma que “a condição dos corpos – de maneira mais urgente ainda que a das sociedades – é uma condição de guerra total e nenhum escapará finalmente à morte” (Bove, 1996, p. 14). No mesmo sentido, Gabriel Albiac descreve “o *conatus*, o esforço” como “a relação agônica de uns seres para com os outros no infinito cenário de encontro (isto é, de choque) que é a natureza”. A relação mais imediata entre os modos na duração se faz segundo “uma lógica das potências em conflito, que é uma lógica de guerra” (Albiac *apud* Moreau, 1994, p. 510). Esta condição exige uma cautela ou prudência estratégica que os modos vão aprendendo a ter no contato com os outros corpos, impulsionados pelo *conatus* (esforço por se conservar em seu ser e desenvolver sua potência) que define sua essência. Por isso, o *conatus* pode ser compreendido como “potência singular de afirmação e de resistência” que se desdobra numa “prática estratégica de decisão dos problemas e de sua

resolução” (Bove, 1996, p. 14)². Por outro lado, o axioma transcrito acima aponta uma saída para as oscilações a que estamos submetidos de acordo com os corpos com que nos deparamos e com os efeitos que eles provocam em nós. Se nada há de tão poderoso que não possa ser destruído por outra coisa (já que a potência de um modo não pode ser ilimitada, uma vez que os modos são finitos), então, é legítimo supor que, por mais intensa que seja a tristeza causada por um mau encontro, esta poderá ser dissipada por uma alegria mais potente que ela. Veremos mais à frente como Espinosa descreve o gerenciamento dos encontros envolvido no processo de liberação dos indivíduos e a importância do uso desta possibilidade de eliminação de um afecto³, como pensamento não-representativo, por outro. Tenhamos em mente desde logo, contudo, que tal liberação e a autonomia dela resultante são sempre relativas, no caso dos modos – especialmente no que se refere aos seres humanos, dada a complexidade de seus corpos⁴ – uma vez que eles dependem de outros para a manutenção de suas funções vitais.

A tendência dos modos ao desenvolvimento de sua potência. É o que Espinosa afirma no quarto postulado da segunda parte: “o corpo humano tem necessidade, para a sua conservação, de muitos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado”. A interdependência entre os corpos não tem um carácter apenas negativo. É esta situação de troca e interação entre os corpos que permite um maior desenvolvimento das mentes. Além disso, cada modo buscando aquilo que é efetivamente útil à sua conservação,

² Para uma aproximação do *conatus* espinosista à vontade de potência nietzscheana, sendo o primeiro pensado como individuação desta última e ambos expressando a verdadeira atividade: Martins, André. *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afectos. Encontros entre o trágico e o pensamento intuitivo. O que nos faz pensar*, nº 4, Rio, PUC-RJ, 2000, pp. 183-198.

³ O uso do termo ‘afecto’, já consagrado dentre os estudiosos de Deleuze, visa impedir uma interpretação psicologizante do termo.

⁴ Conforme o primeiro postulado da parte II da *Ética*: “o corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto”. Este faz parte de uma série de cinco postulados a respeito do corpo humano seguintes aos axiomas e lemas de física incrustados nesta parte da *Ética* que trata da natureza e da origem da mente humana, o que se justifica pelo fato de que o corpo é o objeto da idéia que constitui a mente humana.

ou seja, agindo de acordo com a natureza que decorre de sua essência, conseguirá entrar em composição com os outros modos e se esforçará por não viver os encontros como oposições. O próprio Espinosa torna explícitas as conseqüências desse postulado quando o menciona na quarta parte da *Ética*, no momento em que expõe quais são os princípios de uma vida virtuosa, ou seja, conforme à Razão e quais são as afecções conformes a esta maneira de viver:

(...) pelo postulado 4 da parte II, segue-se que não pode nunca dar-se o caso de não termos necessidade de nada fora de nós para conservar o nosso ser, e de vivermos de maneira que não tenhamos nenhum comércio com as coisas que estão fora de nós. Se, por outro lado, considerarmos a nossa mente, por certo que a nossa inteligência seria mais imperfeita se a alma fosse única e não entendesse nada além dela mesma. Há, portanto, fora de nós muitas coisas que nos são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferíveis às que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos, absolutamente de mesma natureza, unem-se um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem. Os homens – digo – não podem desejar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo, que as Mentes e os Corpos de todos formem como que uma só Mente e um só Corpo e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos em conjunto procurem a utilidade comum de todos. Daqui se segue que os homens, que se governam pela Razão, isto é, os homens que procuram o que lhes é útil sob a direção da Razão, não desejam nada para si que não desejem para os outros homens, e, por conseguinte, eles são justos, fiéis e honestos. (Espinosa, 1992, parte IV, proposição 18, escólio).

Este escólio procura refutar uma interpretação do princípio segundo o qual “cada um é obrigado a procurar o que lhe é útil” que o compreende como sendo contraditório em relação à virtude e à piedade. Segundo tal interpretação, o princípio da utilidade se confundiria com um princípio do prazer imediato. A conduta resultante desse princípio se traduziria num egoísmo rudimentar que leva em conta as necessidades próprias mais prementes e a fruição instantânea de um efeito agradável. Espinosa, contudo, não concebe o ‘útil’ apenas como aquilo que garante a sobrevivência de um indivíduo ou lhe é agradável de modo fugaz. Tanto assim que um pouco antes do trecho acima citado, ao dizer que cada um deve

procurar aquilo que lhe é útil, faz a seguinte ressalva: “mas o que lhe é útil de verdade”.

Tendência ao útil e movimento de liberação. Esta utilidade verdadeira é determinada pelo desenvolvimento máximo da potência do indivíduo, que se confunde com a busca do maior bem que este possa almejar: “o bem supremo da Mente é conhecimento de Deus, e a suprema virtude da Mente é conhecer a Deus” (Espinosa, 1992, parte IV, proposição 28). Ao final da quarta parte da *Ética*, Espinosa retoma este princípio, relacionando o terceiro gênero de conhecimento ou conhecimento intuitivo a seu correspondente afetivo. Nesta formulação sintética, fica claro que o conhecimento de Deus não é uma finalidade derivada de um princípio transcendente à natureza humana, mas decorre da afirmação da essência dos modos humanos, ou seja, do desejo.

(...) na vida, é primeiro que tudo útil aperfeiçoar, na medida do possível, a inteligência, ou seja, a Razão, e só nisto consiste a suprema felicidade, ou seja, a suprema beatitude do homem. É que a beatitude não é outra coisa que o contentamento do espírito, que provém do conhecimento intuitivo de Deus. Ora, aperfeiçoar a inteligência também não é outra coisa que conhecer a Deus, os atributos de Deus e as ações que resultam da necessidade da Sua própria natureza. Por isso, o fim último do homem, que é conduzido pela Razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber-se adequadamente a si mesmo e a todas as coisas que podem cair sob o seu entendimento. (Espinosa, 1992, IV, apêndice, capítulo 4).

Nessa medida, o espinosismo não se confunde com filosofias em que o sumo bem seria a contemplação mística do divino. Tampouco, para Espinosa, a busca da utilidade seria uma astúcia da Natureza para nos fazer cumprir nossa destinação supra-sensível. O conhecimento de Deus não é um conhecimento apartado daquele a que podemos chegar por meio de nosso contato com outros corpos, mas é o conhecimento que podemos constituir a partir desse contato, na medida em que este nos faz compreender o que há de comum entre todos os corpos, ou seja, os aspectos segundo os quais eles entram em composição.

A busca da utilidade, princípio de uma vida virtuosa, deve ser orientada pelas idéias adequadas que o indivíduo conseguir

formar: “o homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa pelo fato de ter idéias inadequadas, não pode dizer-se absolutamente que age por virtude;” porque as idéias inadequadas dão testemunho de sua passividade, não exprimindo sua potência, “mas, sim, somente, enquanto é determinado pelo fato de ter um conhecimento” (Espinosa, 1992, IV, proposição 23). Vale lembrar que a passividade da mente corresponde a uma passividade do corpo, assim como o tornar-se ativo faz-se de modo simultâneo pela mente e pelo corpo. A mente torna-se ativa, ou seja, desenvolve sua potência produzindo idéias adequadas que conduzem a um arranjo dos afectos imanente à Natureza, ou seja, que estabelece as devidas correspondências entre efeitos e causas. Se Espinosa coloca a razão como diretora deste processo é porque ‘razão’ é o nome dado ao que, em nós, forma idéias adequadas e compreende a ordem necessária da Natureza: “agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade.” (Espinosa, 1992, IV, proposição 24)

A utilidade é um princípio conforme à razão, mas é, em primeiro lugar, um postulado derivado da Natureza. Assim sendo, a utilidade primordial não é circunscrita à percepção parcial de cada modo, mas leva em conta um ponto de vista que seria aquele da Natureza inteira. Segundo uma tal perspectiva, não há oposição entre os modos e todos se compõem formando um grande Indivíduo (a própria Natureza). Por isto, Espinosa pode afirmar que o modo de vida prescrito pela razão é aquele que busca harmonia ou acordo, já que a razão espinosista só prescreve o que condiz com a Natureza.

Corpo orgânico, corpo potente e a verdadeira utilidade. A verdadeira utilidade não é apenas a manutenção do funcionamento orgânico do corpo. Em primeiro lugar, é útil aquilo que contribui para que a essência singular de um determinado modo permaneça atualizada, tendo em vista que tal essência se exprime em relações de movimento e repouso entre as partes do corpo deste indivíduo. É o que se pode depreender da proposição 39 da quarta parte da *Ética*: “aquilo que faz que as relações de movimento e de repouso que as partes do Corpo humano têm entre si sejam conservadas, é

bom; e, ao contrário, é mau o que faz que as partes do Corpo humano tenham entre si outras relações de movimento e de repouso”. A assimilação entre ‘bem’ e ‘útil’ é realizada na primeira definição da quarta parte da *Ética*: “por bem entenderei aquilo que com certeza sabemos ser-nos útil”. Além disso, a demonstração da proposição 39 autoriza a identificação entre ‘bom’ e ‘útil’ e entre ‘mau’ e ‘prejudicial’, na medida em que estes últimos termos são utilizados na proposição anterior, a qual é retomada na demonstração da proposição 39. Além disso, na demonstração da proposição 38, ‘bom’ e ‘útil’ são colocados como sinônimos. Antes de voltar a ela, vale retomar o escólio da proposição 39 para sedimentar a compreensão do que foi dito acima, a saber, que a conservação do modo em sua singularidade não diz respeito apenas à manutenção da funcionalidade orgânica do corpo. Pode ocorrer que um corpo continue desempenhando suas funções orgânicas, tendo integrado, no entanto, relações de movimento e de repouso entre suas partes que transformaram o indivíduo. Às vezes, tal transformação pode ser radical a ponto de torná-lo quase um morto-vivo, um organismo que meramente funciona, mas não tem, propriamente, vitalidade, tamanha a perda de sua capacidade de afetar e ser afetado, como no célebre exemplo de certo poeta espanhol:

ser quando se muda em cadáver; mais ainda, a própria experiência parece persuadir-nos do contrário. Sucede, de fato, às vezes, que o homem sofre tais mudanças que eu não diria facilmente que ele é o mesmo; como ouvi contar de um certo poeta espanhol, que tinha sido atingido por uma doença e, se bem que curado dela, ficou, todavia, de tal forma esquecido de sua vida passada que não queria que fossem seus os contos e as tragédias que tinha composto; poderia, por certo, ser tido como uma criança adulta, se se tivesse esquecido mesmo da sua língua materna.” (Espínosa, 1992, IV, proposição 39, escólio)

Os encontros com os corpos podem ser ocasião de novas conexões, favorecendo o desenvolvimento de suas capacidades, a expressão de sua potência. Mas podem igualmente diminuir sua capacidade conectiva, ocasionando um recrudescimento de sua potência, como no caso do poeta espanhol, que não somente perdera a capacidade criativa, como também não mais conseguia

sequer reconhecer o que houvera criado. A utilidade, manifestamente, encontra-se no primeiro desses pólos e se traduz numa ampliação da gama das coisas de que um corpo é capaz, tendo como correlato um desenvolvimento simultâneo da mente, conforme a proposição 38 da quarta parte da *Ética* e sua demonstração, na qual Espinosa aborda o desenvolvimento concomitante do modo segundo os dois atributos, vinculando a utilidade ao aumento das capacidades da mente. O texto da proposição diz que:

Aquilo que dispõe o Corpo humano de tal maneira que possa ser afetado de diversos modos ou que o torna apto a afetar os corpos externos de um número maior de modos é útil ao homem; e é-lhe tanto mais útil, quanto o Corpo se tornar por essa coisa mais apto a ser afetado de mais maneiras ou a afetar os outros corpos; e pelo contrário, é-lhe prejudicial aquilo que torna o Corpo menos apto para isto.” (Espinosa, 1992, IV, proposição 38)

A demonstração prossegue com remissões ao estabelecido em proposições anteriores:

desta parte⁶), e, tanto mais útil quanto mais apto pode tornar o Corpo para estas coisas; e inversamente (pela mesma proposição 14 da Parte II invertida e pelas proposições 26 e 27 desta parte), é prejudicial se torna o Corpo menos apto para estas coisas. Q. E. D. (Espinosa, 1992, IV, proposição 38, demonstração)

Tornar-se ativo em meio às paixões. O que expande as aptidões do corpo é útil por corresponder a uma expansão da mente. Equivaleria isto a romper a igualdade entre os atributos corpo e mente, ou seja, a conferir um estatuto ontológico superior ao mental, em detrimento do corporal? Tal não pode ser o caso, porque o grau de

⁵ « A Mente humana é apta a perceber um grande número de coisas, e é tanto mais apta quanto o seu Corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras”. Isto porque a Mente é uma idéia cujo objeto é o Corpo, conforme a proposição 13 da segunda parte da *Ética*.

⁶ « Tudo aquilo por que nos esforçamos pela Razão não é outra coisa que conhecer; e a Mente, na medida em que usa da Razão, não julga que nenhuma coisa lhe seja útil senão aquela que conduz ao conhecimento” (proposição 26). “Não sabemos que nada seja bom ou mau, a não ser aquilo que nos leva verdadeiramente a compreender ou que possa impedir que compreendamos” (proposição 27).

complexidade que a mente pode alcançar depende das conexões que o corpo tiver ocasião e for capaz de estabelecer, o que define a primazia do corpo. Por que então o conhecimento definiria a utilidade suprema para o modo humano? Ocorre que nenhum modo, por ser finito, é causa de si.

Os modos experimentam efeitos dos quais não são agentes, ou, por vezes, a produção desses efeitos não depende inteiramente do modo que o experimenta. É isto que define a passividade dos modos em geral, que se estende, evidentemente, aos seres humanos: “diz-se que nós padecemos, quando algo se produz em nós de que não somos senão a causa parcial, (...) algo que não pode deduzir-se só das leis da nossa natureza” (Espinosa, 1992, IV, proposição 2, demonstração)⁷. Espinosa acrescenta mais à frente que “o homem está sempre necessariamente sujeito às paixões” (Espinosa, IV, proposição 4, demonstração, corolário), na medida em que não pode deixar de ser uma parte da Natureza e transformar-se no todo. O conhecimento adequado das causas é a maneira pela qual os indivíduos finitos podem sair da passividade, não se tornando imunes às paixões, mas compreendendo suas causas e passando, assim, a dispor de meios para gerenciá-las: “as ações da Mente nascem apenas das idéias adequadas; as paixões dependem apenas das idéias inadequadas” (Espinosa, 1992, III, proposição III).

As paixões vinculam-se a idéias inadequadas porque tais idéias apenas indicam o efeito dos outros corpos sobre o nosso, sem nos dar a conhecer a natureza dos corpos que encontramos e sem

⁷ Em *Et.*, III, definição 2, Espinosa define atividade como ser causa adequada e passividade como ser causa parcial: “digo que agimos quando se produz em nós, ou fora de nós, qualquer coisa de que somos a causa adequada, isto é (pela definição precedente) quando se segue da nossa natureza, em nós ou fora de nós, qualquer coisa que pode ser conhecida clara e distintamente apenas pela nossa natureza. Mas, ao contrário, digo que padecemos quando em nós se produz qualquer coisa ou qualquer coisa se segue da nossa natureza, de que não somos senão a causa parcial”. A definição anterior estabelece uma distinção entre “causa adequada” e “causa inadequada ou parcial”, em função do quanto um e outro tipo de causa permitem conhecer o efeito por elas produzido: “chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por ela; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecido por ela”. (Espinosa, 1992, III, definição 1)

nos fazer compreender em que medida um dado corpo atua como causa de um determinado efeito produzido em nós. Nesse sentido, as paixões são não apenas idéias inadequadas como também confusas⁸, pois sinalizam um aumento ou diminuição de potência produzido em nosso corpo e a direção de nossa atenção para tal ou qual idéia, sem permitir discriminar o papel de cada corpo envolvido na produção desses efeitos. Contudo, se estamos sujeitos a ter sempre idéias inadequadas, isto não significa que elas tenham que permanecer como tais. Podemos compreender adequadamente os efeitos que nos sobrevêm e, nesta medida, tornarmo-nos ativos: “uma afecção, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dela formamos uma idéia clara e distinta” (ESPINOSA, 1992, V, proposição 3). Tal possibilidade não conhece limites, ou seja, “não há nenhuma afecção do Corpo de que nós não possamos formar um conceito claro e distinto” (Espinosa, 1992, V, proposição 4). O que nos assegura esta possibilidade é a unidade entre corpo e mente, que são um mesmo indivíduo concebido sob atributos diferentes. Tudo o que ocorre no corpo tem um correspondente mental⁹, mas apenas os afetos alegres nos permitem sair da passividade, ligando adequadamente os efeitos às suas causas.

Os perigos no combate e o cultivo da alegria. A formação de ideias adequadas e o encadeamento dos afectos de acordo com elas equivale à conquista de um modo de existência autônomo. Isto corre porque ter ideias adequadas significa ter algum domínio sobre as causas, domínio conquistado por meio de sua afirmação. Tal afirmação se faz por intermédio da compreensão da necessidade dos efeitos, A relação entre o processo de conquista da autonomia e a compreensão da necessidade do que ocorre na Natureza é assim

⁸ “Uma afecção, chamada Paixão da Alma (*animi pathema*), é uma idéia confusa pela qual a Mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu Corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual a Mente é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra.” (Espinosa, 1992, III, *Definição geral das afecções*, localizada ao final desta parte)

⁹ “Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana; por outras palavras: a idéia dessa coisa existirá necessariamente na alma; isto é, se o objeto da idéia que constitui a Mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente.” (Espinosa, 1992, II, proposição 12)

descrita por Espinosa: “na medida em que a Mente conhece as coisas como necessárias, tem maior poder sobre as afecções, por outras palavras, sofre menos por parte delas”. Tal conhecimento é tanto mais eficaz quanto mais versar “acerca das coisas singulares” (Espinosa, 1992, V, proposição 6 e escólio). A dificuldade para se conquistar um tal modo de existência é assim descrita por Laurent Bove: “a autonomia como afirmação absoluta da causa é um combate”, já que “somos apenas, desde nosso nascimento, de maneira extremamente parcial, a causa do que ocorre em nós e do que fazemos” (Bove, 1996, p. 13), em função da dependência que o corpo humano tem em relação a outros corpos. A passagem dos modos a uma situação de autonomia se faz, na *Ética*, pelo acesso ao terceiro gênero de conhecimento, que não lhes é assegurado de antemão e nem é caracterizado como uma posse definitiva, já que, enquanto o modo se exprimir pelo atributo Corpo, estará submetido ao acaso e poderá sucumbir a um mau encontro. Esta seria uma maneira de pensar a morte de François Zourabichvili, que não muito tempo depois de publicar dois livros a respeito da filosofia de Espinosa¹⁰, e apesar de ter sustentado que o estudo de um pensamento passa pelo movimento de refazê-lo¹¹, com as conotações afetivas que isto implica, deu cabo da própria vida. Pensar o suicídio como efeito de causas externas ao indivíduo¹², como resultado de maus encontros entre corpos, é coerente com o que diz Espinosa. Depois de afirmar que a Natureza, e a razão em

¹⁰ *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris, PUF, 2002 e *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris, PUF, 2002.

¹¹ “Acredita-se, por vezes, que expror um conceito concerne a réplica escolar, ao passo que é realizar o movimento dele por si e sobre si.” (Zourabichvili, 2003, p. 4).

¹² “Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior” (Espinosa, 1992, III, proposição 4). Espinosa demonstra a proposição, não sem antes afirmar que ela é “evidente por si mesma”. A evidência reside na impossibilidade de se conceber como parte da essência de um indivíduo um elemento capaz de destruí-lo. O argumento de Espinosa, aliás, procura unir lógica formal e ontologia, na medida em que parte da definição da coisa e mostra sua relação com a essência da mesma: “(...) a definição de qualquer coisa afirma a essência dessa coisa, mas não a nega; por outras palavras, ela põe a essência da coisa, mas não a suprime. Por conseguinte, enquanto considerarmos somente a coisa e não as causas exteriores, nada podemos encontrar nela que a possa destruir. Q. E. D.” (Espinosa, 1992, III, proposição IV, demonstração).

acordo com ela, inclina os seres humanos a desejarem não apenas o que lhes convém do ponto de vista da utilidade, ou seja, da conservação de seu ser, como também as coisas capazes de lhes conduzir “a uma maior perfeição”; Espinosa extrai desses pressupostos uma consequência referente ao suicídio. Tendo em vista que o esforço por perseverar em seu ser (e aperfeiçoá-lo) define a essência dos modos (e, se acompanhado de consciência, a essência dos modos humanos), seria contraditório pensar que um desejo de aniquilamento do próprio ser pudesse derivar da essência de um modo. Desse modo, ainda que a ação que leva à morte de um determinado indivíduo tenha sido empreendida por ele mesmo, este não pode ser, sem contradição, considerado como causa de sua própria morte. Para Espinosa, portanto, “aqueles que se suicidam são impotentes de espírito”, na medida em que não conseguem resistir aos efeitos provocados por maus encontros com outros corpos. Aqueles que tiram a própria vida o fazem por terem sido “completamente subjugados por causa externas, em oposição à sua natureza” (Espinosa, 1992, IV, prop. 18, escólio)¹³.

É interessante notar que as considerações a respeito do suicídio se inserem numa argumentação que visa estabelecer a virtude como decorrente do desdobramento da essência dos modos, ou seja, da afirmação e aumento da potência modal¹⁴. Para Espinosa, nada pode haver de virtuoso numa mortificação do corpo e a posição da questão do suicídio nesse contexto faz parte de uma estratégia argumentativa que ressalta a importância do cultivo da alegria por meio do trato com os corpos, que leva a uma ampliação e diversificação dos poderes da mente. A figura do suicida funciona aqui como contra-exemplo, como advertência do extremo a que se pode chegar levado por maus encontros. Começemos por desvincular a busca daquilo que nos é útil (para conservar nosso ser, o que significa desenvolver ao máximo o grau de potência de que somos capazes) da busca por uma vida virtuosa. Esqueçamo-nos

¹³ As citações anteriores foram retiradas deste mesmo escólio

¹⁴ “Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente.” (Espinosa, 1992, IV, prop. XX)

da ligação entre virtude e força ou potência¹⁵, desenvolvimento de poderes e capacidades, e do papel da alegria nesse processo. Isso poderá bastar para que acreditemos que a virtude só pode ser alcançada por meio da negação dos poderes corporais, ao invés do conhecimento destes e do que pode favorecer seu florescimento. Logo estaremos glorificando a tristeza sob suas várias formas e precisaremos acreditar que a vida nos foi concedida como um dom divino e intocável para assegurar seu valor, já que este não poderá ser depreendido do próprio transcórrer de nossa vida. Numa perspectiva espinosista, isto seria contrário à essência dos modos, pois desejar aquilo que diminui nossa potência de agir assim como a nossa potência de afetar e ser afetados é contrário à nossa natureza e só poderia derivar de uma espécie de envenenamento, do contato com corpos e idéias que pervertam a natureza do modo em questão. É o que fica claro no escólio da proposição que acabamos de ver:

Ninguém, portanto, que não seja vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, omite desejar o que lhe é útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém – digo – por necessidade de sua natureza, mas sim coagido por causas externas, tem aversão aos alimentos ou se suicida – o que pode acontecer de muitos modos. Com efeito, alguém suicida-se, coagido por outro, que lhe torce a mão, na qual tinha por acaso tomado uma espada, e obriga-o a dirigir a espada contra o próprio coração; ou porque, por ordem do tirano, como Sêneca, é obrigado a abrir as veias, isto é, porque ele deseja evitar, por um mal menor, um mal maior; ou finalmente, porque causas exteriores ocultas dispõem a sua imaginação e afetam o seu corpo de tal maneira que este reveste uma outra natureza contrária à primeira e cuja idéia não pode existir na Mente (pela prop. 10 da parte III). Mas, que o homem se esforce por necessidade da sua natureza por não existir ou por se mudar numa outra forma, é tão impossível como que alguma coisa seja produzida do nada, como cada um pode ver com um pouco de reflexão. (Espinoso, 1992, IV, prop. 20, escólio)

Talvez o acontecimento que acaba de ser mencionado para iniciar esta breve abordagem do tratamento dado ao tema do suicídio na *Ética* tenha uma carga emocional exageradamente forte.

¹⁵ “Por virtude e potência entendo a mesma coisa, quer dizer (pela proposição 7 da Parte III) a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisa que só podem ser compreendidas pelas leis da própria Natureza”. (Espinoso, 1992, IV, definição 8)

O problema aqui tratado pode, no entanto, justificar o peso de tal lembrança. Numa época em que a depressão se tornou, de maneira literal, moeda corrente (devidamente explorada pela indústria farmacêutica com a ajuda de tantos produtores de diagnósticos apressados e abusivamente generalizantes), faz-se urgente reativar a tradição filosófica da alegria, que pode conduzir a um conhecimento do aspecto segundo o qual todos os modos se compõem. A alegria está de acordo com a natureza de todos os modos, já que o que é próprio de sua essência é o aumento de potência, não a diminuição. Se esta ocorre, como fruto dos maus encontros, podendo levar um indivíduo a atuar como instrumento de sua própria destruição, isto não deve servir a ninguém como estímulo para cultivá-la. A dificuldade para conquistar as paixões alegres e, a partir delas, chegar às alegrias ativas, em outras palavras, a dificuldade de sair da situação de heteronomia, não deve levar nem à condenação moral dos que perecem nesta luta, nem ao esmorecimento.

A consciência como ilusão. Em *Espinosa filosofia prática*, Deleuze vincula a situação de heteronomia dos modos a uma ilusão constitutiva da consciência, a qual nada parece nos permitir ultrapassar. A situação descrita é dramática, pois os seres humanos parecem fadados a não ter idéias adequadas, ou seja, a não conhecer as causas que determinam os efeitos que neles se produzem e que eles, por sua vez, ajudam a produzir. As idéias inadequadas sendo-lhes vedadas, a felicidade, que equivale à liberdade, também o será.

as condições nas quais conhecemos as coisas e tomamos consciência de nós mesmos nos condenam a *ter tão-somente idéias inadequadas*, confusas e mutiladas, efeitos separados de suas próprias causas ¹⁶. Eis

¹⁶ Deleuze remete, neste ponto, a *Et.*, II, 28 (“as idéias das afecções do corpo humano, consideradas apenas na sua relação com a mente humana, não são claras e distintas, mas confusas”. Na demonstração, Espinosa diz que as idéias que temos do modo pelo qual os outros corpos afetam o nosso, quer dizer, nossas afecções, “são como conclusões sem suas premissas”) e 29 (“a idéia da idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da mente humana”. O escólio desta proposição afirma que “a mente não tem um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado de si

porque nem sequer podemos pensar que as crianças sejam felizes e nem que o primeiro homem seja perfeito: ignorantes das causas e das naturezas, reduzidos à consciência do acontecimento, condenados a sofrer efeitos cuja lei se lhes escapa, são escravos de qualquer coisa, angustiados e infelizes à medida da sua imperfeição. (Deleuze, 1981, pp. 30-31)

No escólio de uma das proposições em que Deleuze se apóia para apontar a consciência como produtora de ilusões (Espinosa, 1992, II, prop. 29, esc.), caracterizando-a como poder de criar, armazenar e reconhecer imagens, Espinosa acena para a capacidade que os modos têm de formar idéias adequadas, que seria realizada no segundo gênero de conhecimento com as noções comuns. À primeira vista, a incompatibilidade entre o primeiro e segundo gêneros de conhecimento é tão flagrante que não se percebe facilmente como se faria a passagem de um ao outro. O primeiro gênero de conhecimento produz idéias inadequadas que indicam as maneiras pelas quais os corpos exteriores afetam nosso corpo, por isso seu modo de expressão pode ser definido como um discurso que se faz por meio de signos. O segundo gênero de conhecimento permite unir a constatação dos efeitos às idéias de suas causas, fornecendo noções a respeito da natureza dos corpos em questão. Nesse sentido, as noções comuns podem ser chamadas de conceitos. Deleuze expõe este aparente impasse da seguinte maneira:

Os signos ou afectos são idéias inadequadas e paixões; as noções comuns ou conceitos são idéias adequadas das quais decorrem verdadeiras ações. Se nos reportarmos à clivagem da causalidade, os signos remetem aos signos assim como os efeitos aos efeitos, segundo um *encadeamento associativo* que depende de uma ordem como simples encontro ao acaso dos corpos físicos. Os conceitos, entretanto, remetem aos conceitos, ou as causas às causas, o que se dá segundo um encadeamento dito automático, determinado pela ordem necessária das relações ou proposições, pela sucessão determinada de suas transformações e deformações. Assim, pois, contrariamente ao que acreditávamos, parece que os signos e os afectos não são e não podem ser um elemento positivo da *Ética*, e menos ainda uma forma de expressão. O gênero de conhecimento que eles constituem

mesma e do seu corpo e dos corpos exteriores, todas as vezes que ela percebe as coisas segundo a ordem comum da Natureza; isto é, todas as vezes que é determinada do exterior, pelo choque acidental das coisas, a considerar isto ou aquilo”. Ao final do escólio, há uma menção à possibilidade de o modo ter idéias adequadas, mas não ao modo pelo qual ela poderá ser efetuada.

não seria bem um conhecimento , mas antes uma experiência onde se encontram ao acaso idéias confusas de misturas entre corpos, imperativos brutos para evitar tal mistura e buscar tal outra e interpretações mais ou menos delirantes dessas situações. É uma linguagem material afetiva mais que uma forma de expressão e que se assemelha de preferência aos gritos do que ao discurso do conceito. Parece então que se os signos-afectos intervêm na *Ética* é só para serem severamente criticados, denunciados, devolvidos à sua noite em que a luz ricocheteia ou na qual ela perece. (Deleuze, 1993, pp. 178-179)

A produção do conhecimento adequado. Contudo, se as condições iniciais da vida de todo indivíduo modal só permitem que ele produza idéias inadequadas, limitando-o ao âmbito da paixão, na medida em que apenas sofre os efeitos sem conhecer as causas, é preciso supor a possibilidade de se chegar ao segundo gênero de conhecimento por meio do primeiro. Sendo assim, os signos ou afectos devem trazer em si algo que aponte para os conceitos ou noções comuns. Nas palavras de Deleuze, deve haver “ao menos certos signos” que “nos sirvam de trampolim e” só ficará demonstrado como se chega finalmente ao terceiro gênero de conhecimento se verificarmos “que certos afectos nos proporcionem o impulso necessário” (Deleuze, 1993, p.179). É por constatar a necessidade da demonstração da possibilidade desse percurso do afetivo ao conceitual e do conceitual ao intuitivo que a leitura deleuzeana de Espinosa articula da maneira mais cerrada a teoria dos afectos à teoria dos três gêneros de conhecimento, soldando teoria (do conhecimento e ontologia) e prática, na medida em que mostra que os gêneros de conhecimento são também modos de existência.

A alegria é precisamente o caminho que leva do primeiro ao segundo gênero de conhecimento, uma vez que as paixões alegres, mesmo constituindo idéias inadequadas, indicam que há algo de comum entre o corpo afetado e aquele que o afeta. A alegria é o signo de uma composição bem sucedida entre corpos, indicando um aumento de potência que se opera neles. Entretanto, não são todas as interações entre corpos que resultam nesse aumento de potência indicado pela alegria. Há corpos com os quais nos deparamos, e também modos de pensamento, que diminuem nossa potência de agir e nossa capacidade de afetar e sermos afetados. Daí a

necessidade de “uma *seleção* dos afectos passionais, e das idéias de que eles dependem, que deve liberar alegrias, signos vectoriais de aumento de potência, e repelir as tristezas, signos de diminuição” (Deleuze, 1993, p. 179). Por meio do nosso contato com os corpos, da experimentação, no sentido de experiência e no sentido de procedimento que se faz por ensaios e tentativas, podemos, aos poucos, aprender a organizar bons encontros e a evitar os maus, o que envolve um conhecimento de quais corpos e idéias nos são benfazejos e em que medida ou dose o são (pois há sempre o risco de hiper-estimulação de uma das partes de nosso corpo em detrimento de outras, o risco de saturação ou intoxicação, assim como o risco de aparecimento de idéias obsessivas que impedem o surgimento de outras novas). Deleuze chama atenção para o perigo envolvido nessa seleção e para seu caráter problemático:

aflição, na diminuição de potência dos outros, no assombreamento do mundo: fingem que a tristeza é uma promessa de alegria e já uma alegria por si mesma. Instauram o culto da tristeza, da servidão ou da impotência, da morte. Não param de emitir e de impor signos de tristeza, que apresentam como ideais e alegrias às almas que eles mesmos tornaram enfermas. É o caso do par infernal, o Déspota e o Sacerdote, terríveis “juízes” da vida. A seleção dos signos ou dos afectos como primeira condição para o nascimento do conceito não implica, pois, só o esforço pessoal que cada um deve fazer sobre si mesmo (Razão), mas uma luta passional, um combate afectivo inexpiável em que se corre risco de vida, onde os signos afrontam os signos e os afectos se entrecrocaram com os afectos, para que um pouco de alegria seja salva, fazendo-nos sair da sombra e mudar de gênero. (Deleuze, 1993, p. 180)

Uma política da autonomia: o sábio e a ampliação da liberdade relativa. Vimos que Laurent Bove se referia à busca individual por autonomia e à própria condição inicial de existência dos modos como um combate. Não se trata de uma luta para destruir os outros, mas para afirmar a potência própria de cada indivíduo e desenvolvê-la:

(...) os corpos (como os pensamentos) lutam desde seu nascimento segundo os meios específicos ligados a sua complexidade, para construir e defender o espaço-tempo de sua afirmação: *tempo* da produtividade estratégica de cada modo finito que Espinosa nomeia ‘duração’, ou seja,

‘continuação indefinida da existência’ (Et., II, def. 5); *espaço* da finitude em que cada coisa ‘finita em seu gênero’ é limitada por uma outra de mesma natureza’. (...) A estratégia do *conatus* é, em primeiro lugar, uma conquista do espaço, tanto para os corpos quanto para as idéias. Pois as outras idéias também são, como os corpos, fora de nós, verdadeiros sistemas de representações que se impõem imediatamente a nosso espírito, reduzindo assim sua capacidade inata de exercer sua potência. Espinosa não cessará de lutar a fim de conquistar novos espaços para o pensamento... e a liberdade: luta ideológica e política, constitutiva de um espaço público da livre expressão das opiniões, cadinho da dinâmica constitutiva da democracia. (Bove, 1996, p. 15)

A busca por autonomia individual implica numa luta política por uma sociedade que favoreça a “autonomização” de seus participantes. A argumentação espinosista em favor de uma sociedade democrática não se baseia na universalização dos direitos que o indivíduo exige para si (algo como: “se quero afirmar minha liberdade, devo afirmar também ao mesmo tempo a liberdade de todos os outros seres humanos”). O desejo de viver numa sociedade o mais livre possível deriva do princípio da busca da própria utilidade, ou seja, do *conatus*. No apêndice da quarta parte da *Ética*, síntese do que foi dito nesta parte, elaborada para poder ser abarcada “com um só olhar” (Espinosa, 1992, IV, apêndice, parágrafo inicial), Espinosa afirma que:

É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e não siga a ordem comum desta. Se, entretanto, vive entre indivíduos cuja natureza está de acordo com a sua, por isso mesmo a capacidade de agir do homem é secundada e favorecida. Mas se, ao contrário, ele se encontra entre indivíduos tais que de forma nenhuma estão de acordo com a sua natureza, com dificuldade poderá acomodar-se a eles sem uma grande mudança de sua natureza. (Espinosa, 1992, IV, apêndice, capítulo 7)

Por isto, aquele que procura viver como sábio, buscando sua autonomia, procura igualmente contribuir para que os outros vivam do mesmo modo, já que isto o favorece em seu esforço para perseverar em seu ser. Além disto, pode-se pensar que a democracia é o regime em que o indivíduo composto por um grupo de seres humanos pode desenvolver mais plenamente a sua potência, como quer Laurent Bove:

Essa aptidão de uma sociedade para a afirmação absolutamente absoluta de sua potência, Espinosa a nomeia democracia. E é também neste mesmo sentido, o do movimento real da produção autônoma do real, que a democracia é a idéia adequada (como idéia ‘absoluta’ e ‘perfeita’) da sociedade humana.

Como a sabedoria para o corpo individual, a democracia é, para o corpo social, o movimento real da vida na sua afirmação pela qual se abole definitivamente o estado de impotência e servidão do ser-dado. É também o combate de Espinosa que, sobre a base de um saber verdadeiro, participa da construção das condições objetivas desse movimento liberatório. (Bove, 1996, pp. 16-17)

Artigo recebido em 29.08.2012, aprovado em 22.11.2012

Referências¹⁷

ALBIAC, G. *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madri, Hipérion, 1987.

BOVE, L. *La stratégie du conatus*. Paris, Vrin, 1996.

DELEUZE, G. *Critique et clinique. Spinoza et les trois ‘Éthiques’*. Paris: Minuit, 1993.

_____. *Péricles e Verdi: a filosofia de François Châtelet*. Rio de Janeiro, Pazulin, 1999. Tradução de Hortência S. Lencastre. Prefácio de Luiz B. L. Orlandi, sob o título de *Combater na imanência*.

_____. *Spinoza philosophie pratique*. Paris, Minuit, 1981.

ESPINOSA. *Ética*. Lisboa, Relógio d’água, 1992. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões.

MOREAU, P.-F. *Spinoza; l’expérience et l’éternité*. Paris, PUF, 1994.

ORLANDI, L. B. L. *Combater na imanência*. In: DELEUZE, G. *Péricles e Verdi: a filosofia de François Châtelet*. Rio de Janeiro, Pazulin, 1999.

ZOURABICHVILLI, F. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris, PUF, 2002.

_____. *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris, PUF, 2002.

¹⁷ As traduções dos textos em francês são da autora. Com relação à tradução da *Ética*, a única alteração foi a substituição de ‘Alma’ por ‘Mente’.

_____. ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris, Ellipses, 2003.

