



Momentos spinozanos em Deleuze: potência, direito, noções comuns

Mauricio Rocha¹
cawaipe@gmail.com

Resumo: A leitura de Deleuze é seminal na formação do “spinozismo político” que, desde o fim dos anos 60, se dá em meio à maré montante de um desejo de transformação social, radical e anticapitalista – atravessando os debates internos ao estruturalismo, à psicanálise e no contexto de variadas referências heterodoxas ao marxismo. Em meados dos anos 70, nos textos escritos com Guattari, a perspectiva apresentada em Spinoza e o problema da expressão deu lugar a novas perspectivas, com ênfase nas relações sócio-políticas baseadas em uma lógica da formação de potências. Aqui examinaremos dois desses “momentos spinozanos” presentes no livro de 1968 sobre Spinoza.

Palavras-chave: Deleuze; Spinoza; potência; direito; noções comuns.

Abstract: Deleuze’s reading is seminal in the formation of “political spinozismo” which, since the late 1960s, has taken place amidst the tide of a desire for radical, anti-capitalist social transformation - going through the internal debates of structuralism, psychoanalysis and the context of varied heterodox references to Marxism. In the mid-1970s, in the texts written with Guattari, the perspective presented in Spinoza and the problem of expression gave rise to new perspectives, with emphasis on socio-political relations based on a logic of the formation of powers. Here we will examine two of these “Spinozian moments” present in the 1968 book on Spinoza.

Keywords: Deleuze; Spinoza; power; law; common notions.

Deleuze e o “spinozismo político”

A interpretação de Deleuze sobre o Spinoza é seminal na formação do *spinozismo político* que, desde o fim dos anos 60, se dá em meio à maré montante de um desejo de transformação social, radical e anticapitalista – atravessando os debates internos ao estruturalismo, à psicanálise e no contexto de variadas referências heterodoxas ao marxismo. Uma origem quase mítica de tudo isso é o grupo de leituras sobre Spinoza coordenado por Louis Althusser na ENS de Paris (uma organização “semiclandestina”, mas da qual todos sabiam da existência), além das referências ao “desvio por Spinoza”, como forma de romper com a dialética hegeliana, o historicismo e o humanismo abstrato presentes na recepção e nos usos do filósofo de Trier pela esquerda francesa, sobretudo a do PCF. Para Althusser, o filósofo holandês seria o fundador de um horizonte materialista e estruturalista, e o

¹ Professor Dr. da PUC-Rio.

principal intérprete da teoria do “processo sem sujeito”. Como ele disse em 1972: “Nós não fomos estruturalistas (...). E podemos agora dizer porque: (...) nós fomos culpados de uma paixão forte e comprometedora: nós fomos spinozistas” (Althusser, 1988, p. 181). Pois era uma época:

Em que se podia ser comunista e inteligente, mas não marxista, ou comunista e marxista, mas não inteligente, ou marxista e inteligente, sem ser comunista, e finalmente foi possível ser as três coisas ao mesmo tempo: um intelectual comunista produzindo um discurso sobre Marx à altura das teorias que dominavam o campo intelectual – estruturalismo, psicanálise etc (Matheron, 2014).

É certo que muitas outras vertentes emergiram *depois* e por vezes sem relação direta com a obra publicada em 1968, *Spinoza e o problema da expressão* – e talvez ainda cause surpresa encontrar naquela obra os primeiros traços de boa parte do que a sucedeu.² (Matheron, 2000) Por outro lado, o pensamento do próprio Deleuze é movido por essa relação “de estrita fidelidade” ao filósofo holandês – que marca sua atividade ao longo da vida, desde antes dos primeiros escritos até os últimos, e orientou as inflexões de seu percurso (sozinho e com Guattari).³ Pois se o livro de 1968, ainda que “datado”, assinalou a “grande véspera” (Becker, 2018), precisamos atentar para a “armadilha cronológica demasiado grosseira” (Zourabichvili, 2016) na qual podemos cair quando identificamos a mutação no livro de 1972, *O Anti-Édipo*, como uma certa *doxa* propaga.

De fato, será *com Kafka, por uma literatura menor* (1975), *Rizoma* (1976) e “Spinoza e nós” (artigo de 1978, publicado em 1980 – mesmo ano de *Mil Platôs* – na segunda edição de *Spinoza filosofia prática*) que podemos identificar o abandono de questões e noções presentes no *Anti-Édipo* (o Édipo, a crítica da psicanálise, o conceito de “máquinas desejanças”) e o aprofundamento de outros já tratados antes (o problema da *forma Estado* e do direito), bem como a criação de conceitos que povoam *Mil Platôs* (“máquina de guerra”, “nomadismo”, “aparelho de captura”, “agenciamento”, “minoría”, “linhas”). *Diálogos* (1977) e vários textos dos anos 70 em diante também documentam essa mutação, como nos artigos

2 Em entrevista com Alexandre Matheron, Pierre-François Moreau afirmou que a influência de Deleuze se deu mais pela obra *Diferença e Repetição* do que pela monografia de 1968, e que ela ocorreu em meios exteriores aos círculos de especialistas – Deleuze seria, quando muito “um excitante para o espírito”, por suas “intuições sobre certos temas”. Ao que Matheron responde: “intuições extraordinárias, inclusive sobre Spinoza”. Notemos, por necessário, que os trabalhos escritos por Marilena Chauí, no Brasil, desde o final dos anos 1970, já continham boa parte dos temas políticos que foram objeto de vários leitores europeus de Spinoza – coincidindo cronologicamente, ou antecipando, os estudos publicados a partir de meados dos anos 1980 em diante, em particular na França, Itália, Portugal e Espanha e, mais recentemente, na Argentina como documenta a coletânea *Política em Espinosa*, que reúne textos de 1979, 1988 e 1995.

3 Segundo a memória dos alunos de Deleuze quando ainda professor em Liceus, nos anos 50, ele costumava passar até quatro meses lendo o início da *Ética* de Spinoza (Dosse, 2007, pp. 127-129). Do ponto de vista das obras, a referência a Spinoza está documentada nos vários “manifestos” que fazem do filósofo “aquele que ensina a alma a viver sua vida, não a salvá-la” (*Diálogos*, 1977), “herói filosófico” (*Spinoza, filosofia prática*, 1970-1981), “Príncipe” ou “Cristo” dos filósofos (*O que é a filosofia?*, 1991), bem como o artigo “Spinoza e as três *Éticas*” (*Crítica e Clínica*, 1993), que retoma os “vários livros” que compõem a *Ética* (tema já presente no livro de 1968, com sua proposta de ler a obra “pelos escólios”), até “Imanência, uma vida”, o último texto (“*L'immanence: une vie...*”) de 1995, onde encontramos a fórmula: *uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência completa, beatitude completa*, além da breve menção em “Nietzsche e São Paulo, D. H. Lawrence e João de Patmos” (1978, republicado em *Crítica e clínica*). Um levantamento das referências a Spinoza na obra de Deleuze está em Eric Alliez (1996, p. 26).

sobre a primeira *Intifada* Palestina, sobre Yasser Arafat, sobre a repressão à Autonomia Operária na Itália em 1979 e ao “terrorismo” na Europa dos anos 70, entre outros temas (Deleuze, 2016, textos 17, 20, 21, 26, 34 e 48; Dosse, 2010).

E, em favor da cronologia e da precisão, os textos sobre Spinoza antecedem e sucedem, imediatamente, as obras dos anos 70 e 80 em conjunto com Guattari – além de marcarem a “conclusão” do percurso após *O que é a filosofia?* Por fim, também cabe interpretar que Deleuze “arrasta a filosofia de Spinoza em um devir rigoroso e fantástico, em nome de uma fidelidade e admiração superiores” – e acompanhar o “deslocamento”, ou a evolução, que assistimos nos textos escritos com Guattari, a qual seria contemporânea de uma “brusca dramatização” de seu pensamento, ligada à rejeição do estruturalismo no final dos anos 60 (Zourabichvili, 2017; Sauvagnargues, 2009; Milner, 2008; Dekens, 2015).

Essa “reviravolta” indica que talvez não se tratasse mais de *reverter* Platão em nome do combate à transcendência, e da *imagem do pensamento* lhe é correlata sob variadas formas – mas de *preencher* a filosofia de imanência, ou “construir o plano e habitá-lo” (Gil, 1996). E o conceito de *plano de imanência*, que surge na segunda edição (1980) de *Spinoza, filosofia prática* (mas já presente no livro sobre Kafka) será constante a partir daí, ritmando, e radicalizando, os “procedimentos imanentistas” (Abreu).⁴

Esse processo, ou essa “passagem à política”, e suas determinações teóricas e práticas, são notáveis em particular no que concerne aos temas políticos e jurídicos em Deleuze (sozinho e nas obras com Guattari). A crítica à “representação”, constante nos textos dos anos 1960, permanecerá apenas parcialmente compreendida caso não seja conjugada à “persistência de uma inquietação” de Deleuze a respeito das instituições, tema que é objeto de preocupação desde seus primeiros escritos – e que parece encontrar no filósofo holandês meios para pensar, do ponto de vista da sua *produção*, as formas de representação institucional e a passividade das formações sociais em sua relação com as normas e condutas instituídas.⁵

O problema da expressão

Como já se disse, “toda pedagogia de Deleuze residia na insistência (metodológica e deontológica) sobre o papel dos problemas”. A relação entre o complexo “questão-problema” nada tem a ver com a ignorância ou com o ceticismo douto ou vulgar. “O sentido de um enunciado e de um conceito depende do problema ao qual se referem. Se os problemas precisam ser enunciados, estes não são simples arranjos de teses opostas sobre um tema – que diferença com a opinião, nesse caso? De onde viriam as respostas? E qual a orientação desses enunciados?” (Zourabichvili, 2004). Pois o que liga as proposições, e o que permite discrimina-las é uma problemática que dá sentido a elas – a qual abre o horizonte do sentido e sustenta a produção conceitual. Sem a determinação dessa problemática, a enunciação não tem significação imediata, pois a

4 Ovídio de Abreu propõe que a filosofia de Deleuze se constrói segundo um duplo movimento: o movimento de *subtração* dos marcadores de poder internos à filosofia e ao pensamento e o movimento de *criação* de conceitos.

5 Guillaume Sibertin-Blanc apresenta o primeiro grande esforço em articular a filosofia, a política, a ética – ou a *crítica* e a *clínica* – no trabalho de Deleuze (sozinho e com Guattari, autor que costuma ser recalcado pela fortuna crítica sobre o trabalho do primeiro), com grande atenção à inspiração spinozana que atravessa a obra de ponta a ponta. Ele afirma, por exemplo, que a inteligibilidade do *Anti-Édipo* fica comprometida caso não se alcance a “modulação contínua de problemas” presente nas monografias dos anos 1960 (sobre Hume, Nietzsche, Sacher-Masoch e Spinoza). E o mesmo valeria para a “invenção de novos domínios” que caracteriza *Mil Platôs*.

argumentação, sob qualquer forma, está subordinada ao ato de pôr um problema – e não é raro que a língua filosófica seja vista ordinariamente como “difícil” justo pela ausência dessa determinação.

Assim, *uma filosofia* é o desenvolvimento de um problema que nunca depende de uma escolha voluntária de um filósofo, pois ele é afetado por um constrangimento externo, de fora – já que pensar *não é o exercício voluntário de uma faculdade*. E a *história* da filosofia só interessa se ela determina as condições e implicações de um problema gerador, e os conceitos de um filósofo só adquirem sentido a partir desse problema – por isso o empreendimento historiográfico deverá coincidir com esse problema (Antonioli, 1999). É bem esse o significado da fórmula “tomar pelo meio”, “tentar compreender Spinoza pelo meio”, que ele tanto reitera. E ao abordar Spinoza através do *problema da expressão* podemos dizer que *quase tudo* era uma questão de *lógica* (já se disse que *todos os livros* de Deleuze seriam “lógicas”), desde que essa noção não indique um pensamento que “senhor de si próprio”, como convém ao “racionalismo”:

Lógica não quer dizer racional, e diríamos que quanto mais irracional, mais é lógico — como nos personagens de Dostoiévski: eles não apresentam razões, mas obedecem uma lógica imperiosa, pois o irracional não é ilógico, ao contrário. Por isso as lógicas que interessam são as que escapam a toda razão: lógica do masoquismo, dos processos esquizofrênicos da produção capitalista, a lógica de certos filósofos que inventaram lógicas (Hume, Bergson, Spinoza). Daí outro traço: como lógico, Deleuze é indiferente à descrição do vivido, do mais originário ao mais ordinário — o que seria ainda muito sentimental, muito piedoso. Só conta a lógica, mas porque ela tem um modo de se confundir, para além dos vividos, com as próprias potências da vida — donde seu vitalismo vigoroso: não é que a vida insufe à lógica um vento de irracionalidade, mas sim que as potências da vida criam sem cessar lógicas que nos submetem à sua irracionalidade (Lapoujade, 2015).⁶

E o capítulo VIII do livro de 1968 sobre Spinoza (“Expressão e ideia”) é aberto justamente com uma frase desconcertante: *a filosofia de Spinoza é uma “lógica”*. Pois, de fato há uma *lógica da expressão*, que a interpretação alcança ao propor a recomposição da filosofia spinozana em três dimensões: uma *teoria da substância*, que explica como ela se exprime univocamente em uma infinidade de formas de ser que são seus atributos, formalmente distintos, diversos, mas não opostos, nem separados e sem relação de eminência, analogia ou equivocidade – o que levará ao tema da “univocidade” e da “imanência absoluta”. Uma

6 F. Zourabichvili (2004) explora o tema em duas entradas do *Vocabulário*: “Deleuze, que definia de bom grado seu próprio trabalho como a elaboração de uma *lógica*, criticava a disciplina institucionalizada sob esse nome por reduzir exageradamente o campo do pensamento ao limitá-lo ao exercício pueril da reconhecimento, e por assim justificar o bom senso satisfeito e obtuso aos olhos do qual tudo o que da experiência abala os dois princípios de contradição e do terceiro excluído é puro nada, e é vão todo empreendimento de aí discernir o que quer que seja. O pensador é antes de tudo clínico, decifrador sensível e paciente dos regimes de signos produzidos pela existência, e segundo os quais ela se produz”; e no verbete “Problema”: “Compreendamos, em definitivo, o sentido da posição de Deleuze: irracionalismo, não ilogismo; ou ainda lógica do irracional. *Irracional* remete, de um lado, ao encontro em que se engendra o ato de pensar (a esse título, ele é o correlato de *necessário*); de outro, ao devir, às linhas de fuga que todo problema comporta, em si mesmo e no objeto informe que se apreende através dele. *Lógica* refere-se à coerência do sistema de signos ou sintomas – no caso, conceitos – que a filosofia inventa para responder a esse desafio”. Daí a conjugação entre *crítica* e *clínica*.

teoria da ideia, que explica como o pensamento se exprime adequadamente através de suas próprias determinações, sem ter de se medir por uma ordem de realidade exterior – que implica todo um *programa metodológico*. E uma *teoria do modo finito*, que explica como a expressão da substância pelos atributos dá lugar à expressão destes nos modos, e institui as condições de uma *autorregulação* que se comunica à organização dos afetos – que envolve a problemática da *individuação* (Macherey, 2011, 293-313).

Esse capítulo sobre o *método* descreve a forma como Spinoza desestabiliza o racionalismo do XVII desde seu interior. Mais do que uma “saída” do cartesianismo, por dentro dele, trata-se da concepção de um *pensamento sem sujeito constituinte* – enfim, aquilo que Spinoza nomeia *autômato espiritual*. E o exame da teoria da ideia presente no *Emendatione*, bem como de seus desdobramentos na teoria dos gêneros de conhecimento presentes na Parte II da *Ética*, será impulsionado pela concepção expressiva que guia a interpretação proposta.

No caso da *inteligência das causas*, o mesmo método que dá a conhecer a Natureza também dá a conhecer as produções da cultura humana: *conhecer é conhecer pela causa*. O que significa duas coisas: as ideais verdadeiras precisam *expressar* suas próprias causas, *exprimir* seu próprio regime de produção, e *exprimir* o modo como o objeto pensado é produzido. A verdade de uma idéia é dada em primeiro lugar por sua constituição interna, pelo seu conteúdo expressivo, que remete a outras ideias igualmente expressivas. E uma ideia só “representa” seu objeto, e a conexão desse objeto com outros, quando desdobra no pensamento a ordem autônoma de sua *forma* (a idéia enquanto tal no pensamento) e as concatenações de sua *matéria* (a coisa pensada e seu nexos produtivo com as outras coisas). Ideais têm causas e são causas, assim como as coisas (e, para Spinoza, elas *são coisas*). E antes de serem função de uma consciência psicológica, ou de um sujeito de conhecimento soberano, são elas que explicam as coisas no pensamento (Macherey, 2011, 293-313).

Um parêntese – recordemos aqui brevemente a trajetória do filósofo e matemático Jean Cavailles (1903-1944), combatente da Resistência francesa contra a ocupação nazista e por isso fuzilado pela Gestapo às vésperas do fim da guerra. Ele redefiniu o devir científico expurgando-o de todo subjetivismo: Spinoza era, para ele, a tentativa mais radical de uma filosofia sem *cogito*. Para Cavailles, a consciência é o imediato da ideia, que se liga com outras consciências pelos laços internos das ideias às quais essa consciência pertence. Essa necessidade geradora resulta no que ele compreende como uma “filosofia do conceito”, que não se reduz a uma atividade da consciência, que não é autora de seus conteúdos de modo constituinte (como no kantismo), nem de modo imanente (como na fenomenologia de Husserl) – enfim, uma recusa crítica da “egologia” husserliana e da linhagem *sineidética* ou “consciencial” da filosofia anglo-atlântica.

E à questão sobre a origem do conceito – de onde viria se ele não decorre da atividade da consciência de um sujeito? –, Cavailles respondia que o conceito vinha de si próprio, de sua “autoposição” (ou afirmação especulativa), assim como a “necessidade” (lógica e física) não se liga a outra coisa que não ela própria. Se há uma racionalidade imanente, esta decorre dos laços internos entre conceitos, do dinamismo das ideias entre si – dinamismo imanente de formas que são também conteúdos, operações que são também objetos, estruturas que são conceitos. Não havendo forma *a priori*, nem matéria primeira, o devir do pensamento é fonte do imprevisível, mas não signo de contingência. No processo efetivo e objetivo do pensamento matemático o conceito é imediato, a matéria e a forma

do processo – trata-se de um movimento que não supõe motor, pois ele está no próprio conceito, oportunidade para Cavallès repetir um enunciado da língua spinozana: “a ideia da ideia manifesta sua potência geradora...” O conceito é diretamente unidade de sentido, e o tempo é uma dimensão interna dele – tempo da reflexão, entendida como efeito do movimento do conceito (ideia da ideia, operação de operações), como um elo em um movimento autônomo sem momento original e sem etapa última, que nasce de conceitos e engendra outros conceitos. Esse automatismo conceitual escapa às dicotomias entre matéria e forma, sujeito e objeto, liberdade e necessidade: a ideia verdadeira não remete a um objeto, nem a um sujeito, mas a uma outra ideia verdadeira. A necessidade a qual se refere Cavallès é ao mesmo tempo objetiva e ativa, ela se produz por atos e por um progresso entre os atos, na ciência como na história – o que anteciparia, em boa medida, alguns temas do estruturalismo francês das décadas posteriores. E acrescenta-se que Cavallès foi contemporâneo de Georges Canguilhem (1904-1995), por sua vez professor de Deleuze e Foucault, entre muitos outros, e que na juventude era um seguidor de Émile-Auguste Chartier (1868-1951), conhecido pelo pseudônimo de Alain, autor de um livro célebre sobre Spinoza publicado em 1900 – fecha parêntese.

Assim, como pudemos ver *depois*, a fórmula célebre *verum index sui* significa que o critério de validação de uma idéia verdadeira não é extrínseco a ela, pois uma idéia verdadeira não requer um signo externo que a confirme e é imanente ao seu próprio plano de expressão. É esse também o sentido da *ordine geometrico demonstrata* da Ética: a geometria não é um dispositivo formal que assegura de modo infalível o acesso ao verdadeiro, mas uma forma de expressão que permite desdobrar figuras discursivas nas quais a própria estrutura do real, em seu processo de constituição, se expressa. Daí a resposta pouco diplomática do filósofo holandês a um correspondente: não pretendo ter encontrado a melhor filosofia, mas sei que conheço a verdadeira (*Carta 76*).

É que a expressão, em vez de *doar* seu objeto a uma ideia, corresponde a *uma certa maneira de pensar*, de *formar ideias* que se subtraem aos nexos de analogia e eminência que estabelecem, entre o pensamento e o que ele pensa, uma relação exterior de conveniência ou conformidade portadora de equivocidade. A lógica da expressão é uma lógica da imanência, do ponto de vista do qual a coisa é pensada como ela é, porque o ato pela qual ela é pensada não se distingue em nada do ato pelo qual a coisa é produzida ou se produz realmente (como a passagem sobre a ideia do círculo no *Emendatione* já anunciava). Enfim, seria esse um dos sentidos da *ordine geometrico demonstrata* da Ética: a geometria não é um dispositivo formal que assegura de modo infalível o acesso ao verdadeiro, mas uma *forma de expressão* que permite desdobrar figuras discursivas nas quais a própria estrutura do real, em seu processo de constituição, se expressa.

A expressão nada tem a ver com uma designação ou uma representação: o exprimido não pode ser dissociado do ato através do qual ele é exprimido – exprimir não é dispor de imagens semelhantes e mudas (*as ideias como pinturas muda*, como dizia o holandês criticando Descartes): a expressão dá conta ao mesmo do modo como as coisas se produzem na realidade e o modo pelo qual são conhecidas no pensamento, que é uma forma de realidade, uma coisa ao lado de outras. Se cabe aqui falar de “lógica” é porque essa *maneira de pensar* corresponde a uma forma de distribuir e relacionar as ideias seguindo um esquema ternário, ou triádico – daí um esquema que interpõe, entre o exprimido e o que se exprime, o ato de exprimir ou a expressão como tal que,

dinamicamente, põe as condições do que eles são neles mesmos e, simultaneamente, as condições de sua relação – que não é indicativa, ou representativa, como seria o caso em uma relação com dois termos (Macherey, 2011).

O tema da *univocidade* (que comparece em todos os três livros de Deleuze do final dos anos 1960), na monografia sobre o filósofo holandês estará voltado para a questão da constituição da substância, contra a transcendência inefável do sentido, que Deleuze também reconhecia no estruturalismo, e que marca a diferença entre quem compreende o sentido como físico, etológico e como variação de potência, e os que mantêm a distinção entre o sentido próprio e o figurado, partilha que determina o uso alegórico do sentido (Zourabichvili, 2005). Convém recordar que a filosofia *começa* nas bordas do mediterrâneo recusando o mito e metáfora?

A noção de sentido pode ser o refúgio de um espiritualismo renascido: o que se chama, às vezes, de “hermenêutica” (interpretação) tomou o lugar daquilo que se chamava, depois da guerra, de “axiologia” (avaliação). A noção de Nietzsche ou, desta vez, freudiana, de sentido, corre também o risco de sofrer uma deformação tão grande quanto a noção de valor. Fala-se de “sentido” original, de sentido esquecido, de sentido rasurado, de sentido velado, de sentido reempregado etc.: sob a categoria de sentido, rebatizam-se as antigas miragens, ressuscita-se a Essência, redescobrem-se todos os valores religiosos e sagrados. Em Nietzsche, em Freud, é o contrário: a noção de sentido é o instrumento de uma contestação absoluta, de uma crítica absoluta, e também de uma criação determinada: o sentido não é, de modo algum, um reservatório, nem um princípio ou uma origem, nem mesmo um fim: ele é um “efeito”, um efeito produzido, cujas leis de produção devem ser descobertas [...]. É uma idéia essencial do estruturalismo, e que une autores tão diferentes quanto Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser: a idéia do sentido como efeito produzido por uma certa maquinaria, como efeito físico, óptico, sonoro etc. (o que não quer dizer, de forma alguma, uma aparência). Um aforismo de Nietzsche é uma máquina de produzir sentido, em uma certa ordem, que é a do pensamento. Claro que há outras ordens, outras maquinarias – por exemplo, todas aquelas que Freud descobriu e, depois, outras mais, práticas e políticas. Mas devemos ser os maquinistas, os “operadores” de alguma coisa” (Deleuze, “Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento” [1968], 2006, p. 189).

Linha divisória da filosofia entre os que tratam o sentido como reserva ou princípio, dado preexistente e significação estabelecida, origem ou fim, e os que o pensam em uma perspectiva de contestação crítica e criadora – como *efeito de superfície* (fio condutor de *Lógica do Sentido*), ou como elemento da *imagem dogmática do pensamento* (como ocorre em *Diferença e Repetição*). Com a metafísica da imanência de Spinoza se dará a crítica da equivocidade, da analogia e da eminência (na Parte I do livro de 1968), e a crítica de toda concepção analógica do signo (Sauvagnargues, 2009, cap. VII).⁷

A primeira crítica à qual Spinoza submete a noção de signo na *Ética* surge, justamente, a propósito da distinção real. A distinção real entre

7 Na interpretação de Deleuze sobre Spinoza, a questão dos “signos” (sua equivocidade etc.) é outra constante da monografia de 1968. Em *Spinoza filosofia prática* e em “Spinoza e as três *Éticas*” o tema retorna de modo sistemático.

atributos não é “signo” de uma diversidade de substâncias, assim como cada atributo também não é o caráter específico de uma substância que corresponderia a ele ou poderia corresponder. Nem a substância é gênero, nem os atributos são diferenças, nem as substâncias qualificadas são espécies. Spinoza condena igualmente o pensamento que procede através de gênero e diferença e o pensamento que procede através de signos (Deleuze, [1968], 2017, p. 29).

Esse é dos significados *políticos* da retomada do tema medieval da “univocidade do ser” no livro de 1968 sobre Spinoza: as diferenças entre os seres não ocorrem entre formas genéricas e específicas, pelas quais o ser se diz de vários modos. Em um ser unívoco (um ser que se diz absolutamente em um só e mesmo sentido de tudo isso de que ele se diz), a única diferença concebível é a de graus ou de gradação da potência. Deus e seus efeitos diferem pelo grau de potência na realização de um só e único ser: formas, funções, espécies, gêneros, tudo é secundário, pois podem haver mais diferenças entre dois indivíduos da mesma espécie, do que entre indivíduos supostamente de espécies distintas. Trata-se de saber em quais tipos de encontros (ou *agenciamentos*) um ser é capaz de entrar (cada grau de potência correspondendo a seu poder de afetar e ser afetado etc.).

Um Spinoza renovado

Pierre Macherey, integrante do círculo althusseriano, após uma enumeração das obras publicadas sobre Spinoza na França até o final dos anos 60 recorda a “ausência quase completa de tudo o que concerne à dimensão propriamente política do pensamento de Spinoza, como uma terra incógnita”.⁸ Assim, a publicação das obras de Martial Guérout e de Deleuze em 1968 “teve o efeito de um tremor de terra”. Macherey diz que ambos tinham em comum “não praticar a diplomacia, nem a nuance” e que se empenhavam em desfazer as certezas estabelecidas sobre o autor e “revelar sob nova luz um pensador refratário às ortodoxias”. Então, a filosofia de Spinoza “cessava de ser considerada como uma curiosidade ou uma anomalia”, objeto de antiquários, e surgia como uma “chave de inteligibilidade decisiva para os problemas do presente, abordados na proximidade e na urgência”, em um período que assiste o impulso de uma “revolta ideológica” e da crença de que a era da sociedade burguesa estava chegando ao final – crença que se alastrou dos dois lados do Reno, e em outras latitudes. E Spinoza, nesse contexto, “oferecia uma caixa de ressonância inesperada ao estudo de questões acadêmicas que pareciam só interessar especialistas, e reintegrava a filosofia na dinâmica social” (Macherey, 2011, pp. 293–313).

Marilena Chauí assinalou a “revolução” empreendida pelo livro de 1968, ao “descobrir o conceito de expressão como operador central da filosofia spinozana”; ao pensar as relações mente e corpo (ou entre os atributos pensamento e extensão) segundo uma lógica de isonomia e isomorfismo de ordens e conexões entre coisas e ideias; ao compreender o “lugar nuclear do corpo” e do *conatus* – conceito pensado como intensidade e potência, abrindo assim a possibilidade de “compreensão da passividade e da atividade segundo os encontros que determinam a qualidade dos afetos” (Chauí, 2014). Algo que não escapou a Giorgio Agamben, que ao comentar Deleuze *se trai* como spinozano (involuntário?).

8 Que à época contava com textos publicados no início do século XX (Brunschvicg, Delbos, Rivaud, Alain), na década de 40 (Darbon) e início dos 60 (Zac), além dos cursos de Alquié, que circulavam em publicações universitárias restritas, exceção feita aos textos “quase confidenciais” de Madeleine Francès (de 1937) e Marianne Schaub (1978), e marginalmente, o livro de Paul Vernière (1954) sobre a recepção de Spinoza na França pré-revolucionária.

A teoria spinozana do *conatus* como desejo de perseverar no próprio ser, sobre cuja importância Deleuze insiste várias vezes (...) exprime perfeitamente a ideia de um movimento imanente, de um esforço que permanece obstinadamente em si mesmo. Todo ser não só persevera no próprio ser (*vis inertiae*), mas deseja perseverar nele (*vis immanentiae*). Isto é, o movimento do *conatus* coincide com o da causa imanente, em que agente e paciente se indeterminam. E como o *conatus* se identifica com a essência da coisa, desejar perseverar no próprio ser significa desejar o próprio desejo, constituir a si desejante. Ou seja: no *conatus*, desejo e ser coincidem, sem resíduos (Agamben, 2000, pp.169-192).

Daí surge “um Spinoza renovado” – mas isso também enseja uma modificação no próprio Deleuze, pois não se trata, nas monografias sobre os pensadores que o interessam, de “descrever conteúdos doutrinários de suas obras de modo objetivo e exaustivo, de um ponto de vista estático, nem de analisar caminhos especulativos de algo já pensado. Em lugar de repetir o que disse Spinoza é como se Deleuze o precedesse: ele intervém no pensamento do autor ao mesmo tempo em que o dá a conhecer. E o faz abrindo-se ao pensamento sobre o qual intervém” (Macherey, 1992). O que explica a declaração de princípios algo equivocante de um frequentador assíduo dos cursos de Gueroult e Alquié, dois monumentos do estilo universitário francês de comentário de textos filosóficos: *foi sobre Spinoza que trabalhei mais seriamente segundo as normas da história da filosofia...* E é ainda Marilena Chauí que ao se referir ao texto *Rizoma*, a introdução ao *Mil Platôs* publicada em 1976, dá uma pista para alcançarmos os efeitos dessa mutação, após o encontro com Guattari:

O que poderia ser mais espinosano do que conceber as multiplicidades sem referência a um sujeito e como *hecceidades*? E conceber o indivíduo como componente ou elemento das multiplicidades sob a forma de singularidades cujas durações são móveis ou nômades, que se fazem e desfazem segundo seus encontros ou suas relações? E conceber o modo de realização das multiplicidades não sob o modelo da transcendência hierárquica da árvore, mas como horizontalidade imanente do rizoma, e seu plano de composição como platôs, entendidos como graus de intensidade? (Chauí, 2014).⁹

No livro de 1968 sobre Spinoza ocorre o exame do direito do ponto de vista das relações de poder como conteúdo imanente de um campo político – e a descrição da mutação histórica do próprio conceito de “direito natural”. Essa problemática é recorrente nos estudos monográficos de Deleuze até o final dos anos 1960. Além do livro sobre Hume, de 1953, que apresenta um debate sobre a noção de “contrato” e do texto “Instintos e instituições”, de 1955, que apresenta uma espécie de “programa” de estudos sobre a problemática da socialidade, em 1959 ele ministrou um curso sobre Rousseau, que já apresentava o debate sobre as concepções de “estado de natureza” através de um esquema que confronta a concepção antiga (de Platão até Cícero) com Hobbes – o mesmo andamento

9 O objeto do comentário de M. Chauí é a passagem: “As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades. Os princípios característicos das multiplicidades concernem a seus elementos, que são singularidades; a suas relações, que são devires; a seus acontecimentos, que são hecceidades (quer dizer, individualizações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos livres; a seu modelo de realização, que é o rizoma (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui platôs (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem territórios e graus de desterritorialização” [*Mil Platôs*, *Rizoma*, vol. 1, p.8].

do capítulo XVI do livro de Spinoza, de seus cursos em Vincennes contemporâneos da edição de *Mil Platôs*, e dos cursos sobre Foucault em meados dos anos 1980. A fonte citada é sempre a obra de Leo Strauss, *Direito natural e história*, de 1954 – autor que reaparecerá na meditação sobre a tirania em *O que é a filosofia?* E cabe notar que Strauss, durante a breve República Democrática de Weimar, foi um dos críticos de Carl Schmitt, o jurista alemão que aderiu ao nazismo em 1933.¹⁰

Portanto, passemos ao exame do tema do direito e da política em Spinoza, no qual o conceito spinozano de *potentia* é decisivo. E ao relevo (insistente e original) que Deleuze dá às “noções comuns” no livro de 1968 e que fertilizará de modo implícito as obras posteriores.¹¹

É no final dos anos 60 que o direito natural moderno irrompe de modo visível na obra de Deleuze e, de um ponto de vista da história da filosofia, em seu estudo sobre Spinoza. Mas, além disso, o tema serve a Deleuze para atualizar essa filosofia e seu conceito de direito. A potência do ser ganha um novo sentido sob o efeito do direito natural moderno: ela não é mais assujeitada e subordinada à lei, mas é incluída em um presente único que ela se encarregará de transformar. A lei não pensa o presente. Ela reflete em termos de passado e futuro, pelo qual ela forma o ser de amanhã [...]. Todo problema repousa então sobre o contato que se pode ter com outrem. O direito natural, pelo que ele releva, não pode suportar um encontro unilateral com todos os seres. Porque os seres estão em relação sob o termo da sua potência, nenhuma igualdade pode ser extraída daí [...]. A igualdade entre os seres se coloca em outro plano: ela não se dá por uma potência igual regida pela lei, como para o direito natural clássico. O direito natural moderno inventa uma nova forma de igualdade na liberdade que cada um possui para emancipar sua própria potência. Mas esta potência é potência para criar agenciamentos [...]. Não que duas potências semelhantes possam se unir (ou mesmo devam), mas esses agenciamentos se pensam por potências diferentes, heterogêneas, mas complementares (Leclercq, 2007, pp. 237).

A potência ou o direito

A potência é objeto de admiração, menos por seus efeitos visíveis do que por seu “operar invisível”, por sua propriedade de produzir efeitos. Essa admiração afeta a superstição, que faz da potência um mistério incompreensível e insondável – daí a imagem da “vontade” arbitrária e caprichosa, “sem causa” ou “espontânea”, a ser domada pelos apelos da razão. Porém, o que está em jogo é compreender que, se as coisas particulares se definem por sua potência, isso quer dizer, em primeiro lugar, que nenhuma delas possui eficácia apenas por si mesma – todo o tema da *Parte I* da *Ética*, de seu *Apêndice*, e dos prefácios das *Partes III, IV e V*: a crítica ao livre-arbítrio como ilusão, a recusa da tese moral de um poder da razão sobre as paixões.

10 *Curso sobre Rousseau*. B. Aires, Editorial Cactus, 2016 (o original se encontra na biblioteca da ENS-LSH Lyon); *Cursos em Vincennes sobre Spinoza*, “La puissance et le droit naturel classique”, 9/12/1980 [<https://goo.gl/q3QJTp>]; *Cursos em Vincennes sobre Foucault*, de 8/04/1986: “Fuerzas e formaciones jurídicas. Soberanía, disciplina y control” in *El poder. Curso sobre Foucault*, Tomo II. B. Aires, Editorial Cactus, 2014 [transcrição e áudio original das aulas aqui <https://goo.gl/KbGKkz>]. No livro sobre Sacher-Masoch a questão do contrato também é central.

11 O exame desses desdobramentos será tema de um trabalho em preparo.

Potentia e *potestas* são os termos usados por Spinoza em suas obras. Os estudiosos do filósofo por vezes debatem se eles são ou não intercambiáveis, pois em várias passagens ele critica a ideia de um poder da vontade humana sobre as paixões (declinado pelo estoicismo e por Descartes com o vocábulo *potestas*), para afirmar uma *potentia* da mente humana (a compreensão dos afetos, causa necessária, mas não suficiente para remediar os efeitos nocivos da vida passional). Os clássicos latinos acrescentam equívocidade aos usos, quando empregam *potentia* para significar um poder absoluto e tirânico, e *potestas* para definir um poder fundado no direito. Dá-se que Spinoza conjuga esses usos (*potentia* e *potestas*) com variações determinadas em certos momentos (o que leva os leitores ao referido debate...). De resto, cabe notar que, para além da controvérsia etimológica, o problema é *metafísico*: para Spinoza, a *potentia* é sempre atual, não é um possível a realizar, um potencial, ou uma faculdade, tal como a *dynamis* aristotélica – da qual a *potentia* latina é a versão.

Pois o conceito spinozano reúne o par que a filosofia antiga mantém separado: a *dynamis* (potência) e a *énérgeia* (o ato) se fundem no vocábulo *potentia* – em um registro cognitivo no qual a física galileana é incontornável: um “fenômeno” (físico) é resultante de um ponto de vista do tempo (a manifestação de um “estado”), do processo que conduz a esse resultado (o evento propriamente dito) e a relação (que o filósofo holandês nomeia de “eterna”) pela qual toda *diferenciação* pode existir, de acordo com a correlação necessária entre variáveis – trata-se, portanto, de compreender as diferenças *nelas mesmas*, como *variações* correlativas a outras *variações*, corrigindo o hábito da fixação na *imagem* da diferença (Barbaras, 2001; Laerke, 2009).

Assim, o conceito de *conatus*, extraído do vocabulário da física do XVII, será a expressão individuada da *potentia*, o que permite pensar, justamente, o direito como potência (grau de intensidade física que se exprime em uma relação de composição entre partes extensas, isto é, um corpo atualmente existente, e uma mente, que é a ideia desse corpo). E diferentemente de Hobbes, que pensa o *conatus* reduzido à cinética (pela inércia e pela velocidade – daí o conflito contínuo dos corpos exteriores uns aos outros no “estado de natureza”), Spinoza o pensará dinamicamente, como força e intensidade – o choque é contínuo, mas não apenas entre corpos exteriores, pois ele atravessa cada um dos corpos e o conflito não é apenas entre os indivíduos, mas interno a cada um deles (Chauí, 2003, pp. 289-314).

A *potentia* vai sempre “até o fim do que ela pode” (esta é sua atualidade e sua plenitude, pois a ela nada falta) e opera entre limiares determinados (em variação quantitativa/intensiva), pois para cada coisa existente sempre existirá outra mais potente na ordem da Natureza. E como a potência não mais se distingue do ato, o poder de ser afetado é e será preenchido necessariamente, em virtude dos agenciamentos nos quais o ser entra, e um grau certo e determinado de potência é sempre necessariamente efetuado, fazendo variar, para mais ou menos (alegria, tristeza), a potência do indivíduo afetado de acordo com seus encontros.

É o conceito que concede uma metafísica a Galileu e a enlaça à ética e à política: para o filósofo holandês, os homens só se tornam livres quando se apoderam de sua *potência de agir e pensar*, isto é, quando o *conatus* é determinado por ideias adequadas dos quais derivam afetos ativos, os quais se explicam por sua própria atividade e pela afirmação daquilo que constitui sua natureza. A instituição do corpo político é justamente o momento em que a presumida solidão dos indivíduos dá lugar à formação de um indivíduo superior.

A constituição da vida comum sob a forma de um poder político (*Imperium*) ocorre para concretizar o direito natural de cada um e de todos, pois é o direito natural coletivo que se conserva na forma dessa associação. Pois a metafísica do século XVII não pode deixar de ser *uma política*, quando amadurece o absolutismo monárquico, e a imagem de uma divindade que teria criado por livre arbítrio um mundo ao qual transcende é o espelho a soberania (e vice-versa).

É bem difícil negar o fato de que na história do pensamento ocidental, e em particular na história da burguesia, metafísica e política se constroem conjuntamente. Ou melhor, na fase que assiste à gênese e ao primeiro desenvolvimento do Estado moderno, é talvez a metafísica que determina, com absoluta proeminência, não apenas os instrumentos e as categorias do pensamento político, mas também a sensibilidade e os comportamentos, as aspirações e os compromissos, que são uma grande parte do pensamento político (Negri [1986], 2016, p. 30).

As “batalhas lógicas” que ocorrem na Parte I da *Ética*, em torno de doutrinas herdadas do medievo, e do seu léxico, flagram essa transposição das superstições religiosas para o domínio da vida civil como um processo de mistificação – e se um filósofo procede por “gritos criadores”, o do holandês bem pode ser esse: *Deus não é um Rei e o Rei não é um Deus*. Pois sua metafísica reverte uma longa duração histórica do transcendentalismo em filosofia – história que não terminará, mas que depois dele já não será mais a mesma. E na resenha de Deleuze do primeiro volume da obra de Martial Guéroult sobre Spinoza, ele destacou o “rigoroso entrelaçamento” entre a potência e a *produtividade necessária*, à qual a essência não pode ser reduzida – o que significa a recusa, pelo filósofo holandês, da figura providencial de um Criador que agiria por vontade livre e por um entendimento que conceberia possíveis a escolher, como um demiurgo:

É por isso que é tão lamentável inverter a fórmula de Spinoza, e fazer como se a essência de Deus fosse potência, enquanto que Spinoza diz que “a potência de Deus é sua própria essência”. Isto é: a potência é a propriedade inseparável da essência, e que exprime ao mesmo tempo como a essência é causa da existência da substância e causa das outras coisas que daí derivam. “A potência nada mais é que a essência” significa duas coisas, que cessamos de compreender desde que se inverta a fórmula: 1º Deus não tem outra potência que aquela de sua essência, ele só age e produz por sua essência, e não por um entendimento e uma vontade: ele é portanto causa de todas as coisas *no mesmo sentido* em que é causa de si, a noção de potência exprimindo precisamente a identidade da causa de todas as coisas com a causa de si; 2º os produtos ou efeitos de Deus são *propriedades* que derivam da essência, mas que são necessariamente *produzidos* nos atributos constitutivos desta essência; são portanto *modos*, cuja unidade nos atributos diferentes se explica por sua vez pelo tema da potência, isto é, pela identidade do ato causal que os põe em cada um deles (donde a assimilação efeitos reais = propriedades = modos; e a fórmula “Deus produz uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos”, onde *coisa* remete à causa singular agindo em todos os atributos ao mesmo tempo, e *modos*, às essências dependendo dos atributos respectivos). O entrelaçamento rigoroso da essência e da potência exclui que as essências sejam como modelos em um entendimento criador, e a potência, como uma força nua em uma vontade criadora. Conceber

possíveis é excluído de Deus, tanto como realizar contingentes [...]. Ainda é preciso apreciar justamente esta desvalorização do entendimento. Pois quando se estabelece o entendimento na essência de Deus, é claro que a palavra entendimento toma um sentido equívoco, como um entendimento infinito só tem com o nosso uma relação de analogia, e que as perfeições em geral que convém a Deus não têm a mesma forma que aquelas que remetem às criaturas. Ao contrário, quando nós dizemos que o entendimento divino é um modo como o entendimento finito ou humano, nós não fundamos somente a adequação do entendimento humano, como parte, ao entendimento divino, como todo, nós fundamos igualmente a adequação de todo entendimento às formas que ele compreende, visto que *os modos envolvem as perfeições das quais eles dependem sob as mesmas formas que aqueles que constituem a essência da substância* (Deleuze [1969], 2006, p. 214).

Reinvenção do direito

Sigamos a exposição do capítulo XVI do livro de 1968: o direito natural clássico, assim como o moderno, respeitava o “estado de natureza” dos indivíduos, que é inerente à essência destes – a diferença entre antigos e modernos está no modo como se pensa a “realização” dessa essência. Para os antigos, uma prova da condição “natural” dos indivíduos seria justamente sua inclinação *essencial* para viver em sociedade, meio que permitiria a realização da natureza que lhe é própria. Cuidar dessa revelação das essências próprias dos indivíduos dependia de comportar-se conforme as leis da cidade – em um processo paralelo de dupla realização da coletividade e do indivíduo: o desenvolvimento da essência de cada um dos indivíduos só poderia acontecer sob um conjunto de “leis justas”, adaptadas às suas potencialidades. E a “boa sociedade” seria aquela que conduzisse os indivíduos nessa direção. Daí a ênfase nos deveres do cidadão, e não nos direitos, pois o que se mostra como obrigação é desejável como direito – este é a forma externa do que lhe permite realizar-se no seio do coletivo –, e essa obediência será tanto melhor quanto mais revelar o que corresponde à essência orientada pelo fim que é o bem de todos (Strauss, 1954, cap. IV e V).

A mutação moderna incide justamente nessa concepção de essência, pois o problema não é mais a realização da essência contida no estado natural, mas a definição dessa essência como um “esforço de perseveração” (um *conatus*), pelo instinto de conservação, por necessidades ou carências, pelo *apetite* ou *desejo*. Daí os indivíduos não se determinarem pelo que são, mas pelo que se tornam em face dessa condição essencial, que não está mais comprimida na finalidade comunitária – ao contrário, essa condição é que determinará as formas de existência da comunidade. E Spinoza não cessou de criticar a interpretação da *lei natural* como efeito de uma vontade providencial que age *sobre* as coisas, em vista de fins (com e *contra* Hobbes).

[Hobbes e Spinoza] definem o direito natural como um fato (da Natureza) e como um poder (de autoconservação), distanciando-se tanto da perspectiva jusnaturalista estoica (conhecida, mais tarde, como teoria do direito natural subjetivo), na qual o direito natural exprime a vontade racional de justiça, como da perspectiva cristã, na qual o direito natural subjetivo é acrescido da teoria do direito natural objetivo, entendido como existência de uma ordem jurídica natural decretada pela vontade de Deus sob a forma de leis divinas naturais, e anterior à ordem jurídica positiva, instituída pelos homens (Chauí, 2003, p. 291).

A eliminação da finalidade do horizonte ontológico faz com que não existe outra *lei natural* além do conjunto de leis necessárias da Natureza – às quais os indivíduos humanos estão submetidos *como qualquer outra coisa*. Spinoza usa o vocabulário de seus contemporâneos, que definem o direito em termos como faculdade ou poder moral (Matheron [1984], 2011). Mas por excluir toda transcendência da ordem natural, ele assimila esse poder moral ou faculdade ao puro e simples poder físico, como capacidade de produzir efeitos reais na natureza. Todos indivíduos (humanos ou não) que podem afirmar livremente sua potência atual, possuem o direito de fazer o que fazem, quando o fazem – pois sua potência é a sua liberdade, a qual não é determinada em função de um fim erigido como norma de comportamento. É *nesse contexto que Spinoza reinventa a ideia de direito*: ele não será uma propriedade moral de um sujeito dotado de vontade livre, interesse e intenção, não emanará de uma instância eminente de interdição, recompensa e castigo.

Assim, a ideia de um direito “teórico”, como disposição voluntária de agir, e que pode ou não receber reconhecimento, aparece como mistificação (efeito de uma expectativa de aumento de potência, ou de tristeza pela impotência). Com isso está excluída a ideia de um direito dos indivíduos vinculado à existência anterior de uma ordem jurídica (instituições, justiça eminente ou divina), ou a um “direito objetivo” que autoriza ou proíbe certas ações, bem como a ideia de um direito como “direito subjetivo” expressivo de universalidade (TP, II, 7). Em seu lugar, a igualdade de direitos será, ela própria, um direito (ou potência) que supõe condições para que não seja apenas uma igualdade formal. E as condições resultam de instituições e práticas coletivas, que dependem de um interesse comum, bem como as relações interindividuais, que não derivariam de uma obrigação preexistente, mas da *constituição*, que implica muitos, do direito (ou potência). A equivalência direito/fato dependerá, portanto, das relações entre as potências, o que o filósofo holandês formulava em seu latim aprendido tardiamente: *jus sive potentia* – e, como nota Balibar:

A “definição” do direito que Spinoza tinha enunciado no TTP sob a forma de uma tese (*o direito de cada um se estende até onde se estende sua potência determinada*) e que ele desenvolve no TP até as últimas consequências, manifesta sua originalidade teórica. Essa “definição” indica que a noção de “direito” não é primeira: a noção primeira é a de “potência”. Pode-se dizer que a noção de “direito” (*jus*) exprime a realidade originária da potência (*potentia*). O que não significa nem “emanar de”, nem “se fundar sobre” (daí ser errônea a interpretação da definição spinozista como uma variante da idéia de que “o direito é a força”). A questão não é dar uma justificação do direito, mas formar uma idéia adequada de suas determinações, da maneira como ele opera. A fórmula de Spinoza significa, de início, que o direito do indivíduo inclui tudo o que ele é efetivamente capaz de fazer e de pensar em condições dadas (Balibar, 1985, p. 63).

A extensão desse direito natural é definida pela *composição* das leis da natureza do indivíduo com as outras leis da Natureza inteira – sendo uma resultante da combinação das leis da sua natureza e das leis da natureza inteira. Composição que produz maior ou menor variação da livre potência segundo a qual ela é entravada ou auxiliada por causas externas, pois depende da *relação* do que ela produz segundo as leis de *sua natureza* com as outras leis da Natureza que entravam ou favorecem essa produção. O direito de cada um é sempre uma *parte da potência* de toda a natureza: aquela que lhe permite agir sobre todas as outras partes. Por isso, a medida do direito é também a da individualidade – e sofre

variações relacionadas aos encontros com potências superiores e inferiores, produzindo mais ou menos efeitos. É um direito imanente às condições da aparição de uma coisa existente: é direito tanto quanto potência – que pode ser resumido na pergunta *o que pode um corpo?* Questão que não tem outra realidade ou unidade que não seja a dos complexos de relações nas quais entram os indivíduos. Deleuze a tomará *como modelo*, com sentido jurídico e ético:

Tudo o que pode um corpo (sua *potência*), é também seu “direito natural”. *Se nós chegamos a colocar o problema do direito ao nível do corpo, nós transformamos toda a filosofia do direito, em relação às próprias almas [...].* Nesses termos, a teoria do direito natural formulada pelo filósofo holandês implica a dupla identidade do poder e de seu exercício, deste exercício e do direito: “o direito de cada um se estende até os limites da potência limitada da qual ele dispõe”. A palavra lei não tem outro sentido: a lei da natureza nunca é uma regra de deveres, mas a norma de um poder, a unidade do direito, do poder e de sua efetuação. A esse respeito, não se fará nenhuma diferença entre o sábio e o insensato, o razoável e o demente, o forte e o fraco. Sem dúvida eles diferem pelo gênero de afecções que determinam seu esforço em perseverar na existência. Mas um e outro se esforçam igualmente em se conservar, tem tanto direito quanto potência, em função das afecções que preenchem atualmente seu poder de ser afetado. Mesmo o insensato é da natureza, e dela não perturba sua ordem” (Deleuze [1968], 2017, p. 237, grifos nossos).

Para Peter Sloterdijk, Spinoza pode ser considerado “o descobridor filosófico da massa”, por ter indagado como o autogoverno da multidão seria possível, dado que ela é passional – e isto sem querer “alçar a multidão sob o ponto de vista da razão ou da maioria lógica” (Sloterdijk, 2002, pp. 52-55). É certo que nem a pedagogia, nem as guilhotinas, poderiam suprimir a passionalidade do vulgo, e sua tendência natural ao delírio da superstição, que não é exclusiva dos simples – e aqui caberia uma paráfrase, timbrada de anacronismo: o fantasma da *multitudo* assombra os juristas e pensadores do XVII (como assombrará seus pósteros), e se “o homem é o lobo do homem”, *quando reunidos em multidão são terríveis, sobretudo quando não temem*.¹²

Exemplar é o modo como, no *Tratado Teológico-Político* – esse “manifesto democrático” (Balibar, 1985, p. 32), histórico e crítico, sob a forma de uma semiótica das paixões do corpo social – Spinoza demonstra que a constituição do corpo político depende de um sistema de signos imaginativos cuja função é estabilizar a dinâmica afetiva da multidão, por isso o profetismo e a idéia de destino são fundamentais: uma crença antiga entre os hebreus, anterior ao “pacto”, constitui o relato mítico de uma coletividade que se afirma, e se reconhece, como “indestrutível e eterna” – crença que irá se expandir por toda parte, pela lição do profetismo: é mais seguro fazer de Deus um Rei, e não do Rei um Deus. Dessa ficção, o povo hebreu extrai a imagem da vocação singular de sua nação, como “povo eleito”. E esse confisco da imaginação coletiva dissimula sua arbitrariedade pela conversão de uma contingência histórica em necessidade absoluta (teses que podem explicar sua ausência do panteão dos “filósofos nacionais” do Estado de Israel, ao menos até a presente data).

E como a composição política da multidão é institucionalizada através de um conjunto de superstições eficazes, essa institucionalização é também remédio para os males

12 Thais Florencio de Aguiar oferece um estudo sobre os polos – a *demofilia* e a *demofobia* – que tencionam e ritmam a reflexão e as lutas em torno e a partir dessa problemática, cf. Aguiar, 2015.

da própria superstição. O que surpreende os leitores é a afirmação do sentido originalmente *democrático* da aliança dos hebreus com a divindade, como uma transferência da potência da multidão para o todo, e não para um terceiro. Prova disso seria o fato de Moisés não fazer um sucessor, dando lugar a uma teocracia na qual se institui um equilíbrio funcional de poderes – que permite evitar o poder tirânico dos chefes, mas também a rebeldia da multidão. Essa lógica de contrapoderes é mística, arcaica, mas exprime a lógica da instituição da liberdade.

Noções comuns e composição das potências

Então, se a lógica é a das *potências*, ainda será preciso encontrar um “operador teórico” que favoreça à experimentação, que forneça uma *condição* desse processo em face do conflito constitutivo de toda socialidade – e que ao mesmo tempo preserve o “pluralismo” como exigência do pensamento das “multiplicidades” de um ponto de vista rigorosamente imanente. É aqui que a relevância atribuída por Deleuze às “noções comuns” se mostra crucial. Pois se não se trata de aplicar à existência princípios abstratos – é o que a *Ética* spinozana propõe ao recusar as normatividades fundadas em valores transcendententes –, também não se trata de recusar qualquer normatividade – que na língua spinozana é a “necessidade”, como lembram seus leitores atentos –, ou a normatividade própria da vida, ou da individuação (psíquica e coletiva), desde que “sem princípio” (Sibertin-Blanc, 2006, p. 48).¹³

No *SPE*, os três últimos capítulos tratam das noções comuns: o XVII integralmente, o XVIII em parte, e o XX as supõe. A ênfase recai na distinção entre “ordem de formação” e “ordem de aplicação”, no caráter de “ideias gerais”, mas não “abstratas”, e nos aspectos do conceito de “razão” que daí deriva. Tudo é ritmado pelas questões: “como chegamos a experimentar um máximo de paixões alegres?”; “como chegaremos a experimentar afecções ativas?”; “como chegaremos a formar ideias adequadas?”.

No capítulo V do *SPP* o tema retorna a partir do inacabamento do *Emendatione*, e retoma o *SPE*, XVIII, que já reconhecia “as noções comuns como descoberta da *Ética* e seus pressentimentos no *Emendatione*”:

A importância da teoria das noções comuns deve ser avaliada sob vários pontos de vista: ela não aparece antes da *Ética*; ela transforma toda a concepção espinosana da Razão, e fixa o estatuto do segundo gênero de conhecimento. Ela responde a uma questão fundamental: como chegamos a formar ideias adequadas e em qual ordem, enquanto as condições naturais de nossa percepção nos condenam a ter apenas ideias inadequadas. Ela acarreta o remanejamento mais profundo da obra: enquanto o *Emendatione* se elevava ao adequado apenas a partir das ideias geométricas, ainda impregnadas de ficção, as noções comuns formam uma matemática do real ou do concreto que se libera das

13 Como lembra G. Sibertin-Blanc (2006, p. 187), para Georges Canguilhem, a vida não se mede por suas propriedades morfológicas ou funcionais, pela sua capacidade de homeostasia e adaptação, mas por sua plasticidade criadora concebida como *potência de diferenciação*, aptidão em *fazer diferença* tornando-se outra, na dimensão do heterogêneo, do encontro, da eventualidade, para aí criar uma *consistência* que lhe é própria. Nesse contexto é que alcançamos um dos sentidos dos usos que Deleuze faz de Gilbert Simondon – para quem o indivíduo é um devir e não um estado, um processo e não um dado, uma relação e não um termo, sendo a individuação não uma “individualização”, mas *formação* do indivíduo, sempre inacabada, sempre ligada a outros indivíduos, sempre social, que apontam para uma convergência entre esse autor e as condutas spinozanas no que concerne ao tema da individuação.

ficções e abstrações que limitavam seu exercício. As noções comuns são generalidades, no sentido em que concernem apenas aos modos existentes sem nada constituir de sua existência singular. Mas elas não são de modo algum fictícias ou abstratas: elas representam a composição de relações reais entre modos ou indivíduos existentes. Enquanto que a geometria só captava relações in abstracto, as noções comuns nos fazem captá-las tais como elas são, isto é, tais como são necessariamente encarnadas em seres vivos, com os termos variáveis e concretos entre os quais eles se estabelecem. É nesse sentido que elas são mais biológicas do que matemáticas, e formam uma geometria natural que nos faz compreender a unidade de composição da Natureza inteira e os modos de variação dessa unidade (Deleuze, 1980, cap. V).

Deleuze notou que Spinoza colocava o empirismo a serviço do racionalismo (Deleuze [1968], 2017, p. 134) e dizia que o estudo das *relações de composição* entre as coisas exigiria o recurso a um programa de *experimentação* físico-química e biológica (como a pesquisa sobre a unidade de composição dos animais entre eles), pois não temos conhecimento antecipado dessas relações de composição (Deleuze, 1980, cap. V). P.-F. Moreau reconhece isso e documenta que, embora o termo *experimentum* não apareça na *Ética* (mas compareça nas cartas e no *Emendatione*), a *pequena física* da Parte II supõe a necessidade da experiência para compreendermos as leis abstratas das naturezas individuais.¹⁴ No entanto, no pensamento do XVII não é possível reduzir o nascimento da ciência experimental à oposição entre o dado e o construído, entre a observação e a experimentação – seria anacrônico, além de tal oposição simplificar o movimento histórico própria às relações entre experiência e conhecimento em seus vários registros: o da experiência comum, ou observação; a extensão desta a novos objetos, com o uso de instrumentos; a experiência derivada dos processos de desenvolvimento das técnicas; e a experimentação construída. É a articulação desses registros que determina as relações entre racionalidade e interrogação da Natureza (Moreau, 1994, pp. 279 e ss. e 293-306).

As noções comuns supõem uma *prática* (um processo de experimentação) e as *condições* desse processo (pois ele não preexiste ao exercício de formação das noções comuns). E nelas, o *comum* não diz respeito a um princípio de identidade essencial (mas às propriedades comuns entre corpos), nem a um critério de semelhança, nem a uma regra de participação – elas dizem respeito à relação sob a qual dois modos (ao menos) convêm e compõem uma nova relação. *Formar* uma noção comum é função das paixões alegres: a tristeza, que nasce do encontro com um corpo que não convêm com o nosso, não leva a formar noções comuns – pois é das paixões alegres, como aumento da potência de agir e pensar, que resultam as noções comuns. Elas indicam uma transição da filosofia spinozana no que concerne aos gêneros de conhecimento; os vínculos entre imaginação, racionalidade e dinamismo afetivo; os modos de pensar a individuação cognitiva e os modos de socialidade e a produção sociopolítica de ideias e afetos. A noção comum é a primeira ideia adequada, que deriva de *uma longa experimentação, uma longa prudência, sabedoria spinozana*.

De fato, o estatuto das noções comuns é complexo, porque envolve o domínio prático e o especulativo simultaneamente. A “razão”, para Spinoza, se realiza pela ação dos corpos

14 Por exemplo: a conservação da forma individual para além das variações dos modos de ser afetado nada diz sobre os modos de ser afetado, nem sobre a natureza dos componentes (o que supõe *relações exteriores* e abre caminho para procedimentos de experimentação). Além disso, Spinoza afirma a conformidade entre seus postulados e a *experientia* (na *pequena física* que se segue à proposição 13 da *Parte II* da *Ética*).

uns sobre os outros (Gueroult, 1974, p. 341), enraizando-se nas afecções e nas propriedades comuns dos corpos, a partir das percepções imaginativas. O que explica a recusa spinozana do antagonismo entre imaginação e razão, corpo e alma, desejo e vontade. Se o homem não nasce racional, mas *experimenta* a racionalidade, a razão seria, em primeiro lugar, um esforço para selecionar e organizar bons encontros, encontros de modos que se compõem conosco e nos inspiram paixões alegres.

Isto é, o esforço em selecionar afecções (estados do corpo afetado) que correspondam a afetos (variações) que convém à razão. Em segundo lugar, a razão seria a própria percepção e compreensão das noções comuns, das relações que entram nessa composição, donde se deduzem novas relações, a partir das quais se experimentam novos afetos e sentimentos, desta vez ativos, porque nascem com a razão. O que garante a constituição do conhecimento e da “racionalidade”, em suas várias formas, nada mais é do que esse agenciamento e essa composição entre corpos e mentes.

Daí ser possível ver nessa concepção um prosseguimento da tradição do “intelecto impessoal” herdado de Averróes, mas desembaraçado de todo elemento estranho à matéria. Assim, na aurora da época moderna dominada pela figura do sujeito, Spinoza afirma que o pensamento não é o atributo de uma substância individual (o *cogito*), mas uma rede de paixões e ideias que atravessa e constitui os indivíduos enquanto agregados temporários. A modernidade filosófica é simplesmente refutada: a mente não pode ser concebida como sujeito, nem a ideia apenas como representação. E, quanto à consciência, longe de ser uma luz interior da verdade, aparece como o terreno opaco onde se enraíza o finalismo. O “entendimento infinito” seria esta *facies totarum mentium*, já não mais separada da matéria, encarnada em um *corpo comum* – que não é fechado e identitário, mas plural e atravessado pelo conflito: a multidão (Illuminati, 2003). Em favor dessa aproximação convém recordara que a imputação de “averroísmo” precede a acusação de “spinozismo” (e às vezes se confunde com ela), na violenta história de desqualificação intelectual que vai do colapso do sistema de governo feudal até algum tempo depois da Revolução Francesa.¹⁵

As noções comuns constituem o segundo gênero de conhecimento e não são ficções, não substituem a coisa pela sua imagem, nem a classificam por espécie, gênero, número, ou por um “transcendental”. As noções comuns são “ideias gerais”, que não nos fazem conhecer uma essência singular, mas sim *relações constitutivas*. Elas são comuns antes de tudo aos corpos, e representam algo em comum entre eles (propriedades): seja a todos (extensão, movimento, repouso), seja a certos corpos (dois ao menos, o meu e o de outrem). Corpo e mente, por exemplo, são noções comuns gerais, na medida em que o corpo é uma relação (de composição) entre partes extensas e a mente uma relação (de encadeamento) entre as ideias dessas partes. Quando as relações correspondentes a dois corpos se compõem, eles formam um conjunto de potência superior. A noção comum é a representação dessa composição entre dois ou vários corpos e da unidade dessa composição, e exprime as relações de conveniência ou composição dos corpos existentes (Deleuze [1968], 2017, cap. XVII; Moreau, 1994, pp. 279; Sévérac, 2005, p. 110).¹⁶

15 E podemos acrescentar a essa sequência conceitual a noção de “intelecto geral”, tal como aparece nos escritos de Marx nos *Grundrisse* – como mais um capítulo dessa linhagem de pensadores que recusam a centralidade do *cogito* e o primado de uma razão abstrata, dissociada da experiência real, em favor de outros valores de universalidade.

16 Pierre-François Moreau assinala o caráter de *experimentação* presente na formação das noções comuns. P. Sévérac, nota o uso do substantivo *convenientia* em sentido ontológico no escólio de E, II, 29, tal como

Pois todos os corpos, mesmo os que não convêm entre si, possuem algo em comum, como o movimento e o repouso. A partir de um certo momento, as noções comuns possibilitam compreender em que nível se formam diferenças e oposições. As noções comuns são formadas quando um corpo encontra outro que lhe convêm, experimentando nesse encontro um afeto (uma variação) ou uma paixão alegre. Isto é, mesmo se não há uma compreensão adequada do que há em comum, ocorrem nesse encontro uma afecção e um afeto que aumentam a potência de agir e de compreender entre os corpos. Tal afecção, e seu afeto correspondente, são a causa da noção comum. Por outro lado, nunca a tristeza induzirá à formação de uma noção comum. Mas as noções comuns não nos dão o conhecimento da essência das coisas (E II, 37; 38; 44; 40). Por isso ainda podemos cair em abstrações, caso esqueçamos seu caráter inessencial, e só o conhecimento do terceiro gênero tem esse caráter, como *modo de conhecer o singular*.

As noções comuns, mesmo que ainda sejam ideias gerais, representam algo em comum entre os corpos, afetando-os de uma alegria que, mesmo passiva, já envolvem uma variação positiva da potência do indivíduo. Dessas noções derivam afetos de alegria, agora ativos, que substituem os primeiros. Destas noções e afetos ativos é que depende a formação de noções comuns que expressam a comunidade entre os corpos, até mesmo daqueles que não convêm com o nosso, aqueles que lhe são contrários ou que o afetam de tristeza – uma chave pluralista para a *composição* política.

Em *Spinoza filosofia prática*, o texto sobre as noções comuns parece dublar o movimento que o próprio Deleuze fazia naquela época (final dos 70), com essa teoria favorecendo o estabelecimento de um plano de imanência que é teórico-prático e vital – é preciso “construir o plano e habitá-lo” etc. Por supor uma epistemologia que envolve uma relação determinada entre vida e pensamento, essa teoria aprofunda o tema da multiplicidade dos corpos simples, das coisas singulares, ou da “matéria modal infinitamente variada da existência”. E por ser multiplicidade *de composição*, ela conduz ao problema da sociabilidade e da criação institucional, mas submetida a uma atividade de avaliação e de experimentação. Enfim, ela põe a ética spinozana a serviço do “problema prático dos grupos” – problema clínico e político da análise e experimentação das lutas no campo social, em seu trabalho conjunto com Guattari (Sibertin-Blanc, 2006, p. 48). Esse percurso pode auxiliar à compreensão dos modos pelos quais a socialidade se constitui e se institui, na perspectiva spinozana, do ponto de vista da interpretação proposta por Deleuze – e é um convite a percorrer as *linhas de diferenciação*¹⁷ internas das obras nas quais Spinoza *se repete*: no *Anti-Édipo* (com o *desejo produtivo*) e em *Mil Platôs* (com o conceito original de *agenciamento* e a lógica das potências que orquestra os *Platôs* sobre o Estado, a política e o direito).

no *Emendatione*, § 25. Trata-se da percepção inadequada, que isola a coisa percebida das outras sem as quais ela não pode ser compreendida. Por outro lado, a percepção adequada nasce da contemplação de várias coisas ao mesmo tempo, com as coisas sendo compreendidas em suas relações reais, naquilo em que convêm, diferem e se opõem. Bernard Rousset, em sua tradução/ comentário do *Emendatione (Traité de la réforme*, 1992), já notara que este parágrafo seria “a primeira formulação do que constituirá o conhecimento por noções comuns”.

17 Para repetir uma fórmula de Luiz Orlandi.

Referências bibliográficas

- ABREU, O. 2004. “O procedimento da imanência em Deleuze” in *Alceu*, 5, 9 [https://goo.gl/cdNgfB].
- AGAMBEN, G. 2000. “A imanência absoluta” in Alliez, É. (org.), *Deleuze, uma vida filosófica*, Editora 34.
- AGUIAR, T. F. 2015. *Demofobia e demofilia: dilemas da democratização*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial.
- ALLIEZ, E. 1996. *Deleuze filosofia virtual*, S. Paulo, Editora 34.
- ALTHUSSER, L. 1988. *Solitude de Machiavel*. Paris: PUF.
- ANTONIOLI, M. 1999. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Kimé.
- BALIBAR, É. 1985. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF.
- BARBARAS, F. 2001. “Le concept de puissance dans l'héritage de la science cartésienne”, *Archives de Philosophie*, 4 [https://goo.gl/25mA31].
- BECKER, R. C. 2018. *Natureza e Direito em Gilles Deleuze – o problema da forma em seus primeiros escritos*. Tese de Doutorado, PPG Direito PUC Rio.
- CHAUÍ, M. 2014. “Intensivo e extensivo na Ética de Espinosa: a interpretação dos modos finitos por Deleuze” in Sandro Kobol Fornazari, S. K. (Org.), *Deleuze Hoje*. São Paulo: Editora da Unifesp.
- CHAUÍ, M. 2003. “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa” in *Política em Espinosa*. S. Paulo: Companhia das Letras.
- DELEUZE, G. [1968] 2017. *Spinoza e o problema da expressão*. S. Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G. [1968] 2006. *Ilha Deserta*. S. Paulo: Iluminuras.
- DELEUZE, G. [1980] 2002. *Spinoza filosofia prática*. Rio de Janeiro: Escuta.
- DELEUZE, G. 2016. *Dois regimes de loucos, textos e entrevistas 1975-1995*. S. Paulo: Editora 34.
- DEKENS, O. 2015. *Le structuralisme*. Paris: Armand Collin.
- DOSSE, F. 2010. “Os engajamentos políticos de Gilles Deleuze”, *História: Questões & Debates*, Curitiba: UFPR, n. 53 [https://goo.gl/QoXkPM].
- GUEROULT, M. 1974. *Spinoza*, II. Paris: Aubier.
- GIL, J. 2000. “Uma reviravolta no pensamento de Deleuze” in Alliez, É. (org.), *Deleuze, uma vida filosófica*, Ed. 34.
- Illuminati, A. 2003. *Del comune. Cronache del general intellect*. Roma: Manifestolibri.
- LAPOUJADE, D. 2015. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. S. Paulo, editora n-1.
- LAERKE, M. 2009. “Immanence et extériorité absolue”, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2 [https://goo.gl/Yv7S1K].
- LECLERCQ, S. 2007. “Deleuze lecteur de Sade ou le devenir-spinoziste de la littérature” in Gelas, B. et Micolet, H. (dir.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. Nantes: Éditions Cécile Defaut.
- MACHEREY, P. 2011. “Spinoza 1968: Guérout et/ou Deleuze” in Maniglier, P. (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 em France*. Paris: PUF.
- MACHEREY, P. 1992. *Avec Spinoza*. Paris: PUF.
- Matheron, F. 2014 “Louis Althusser, o la pureza impura del concepto” in *Demarcaciones*, [https://goo.gl/dJaTRv].
- MATHERON, A. 2011. “Spinoza et la problématique juridique de Grotius” [1984] in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Paris, ENS Éditions.
- MATHERON, A. 2000. “À propos de Spinoza”, in *Multitudes*, 3, novembre 2000 [https://

goo.gl/eHGkRi].

- MILNER, J.-C. 2008. *Le périple structural, figures et paradigme*. Paris: Verdier.
- MOREAU, P.-F. 1994. *Spinoza l'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- NEGRI, A. 2016. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte, Autêntica.
- SAUVAGNARGUES, A. 2009. *Deleuze, l'empirisme transcendantal*. Paris: PUF.
- SIBERTIN-BLANC, G. 2006. *Politique et clinique, recherche sur la philosophie pratique de Deleuze*. Tese de Doutorado. Université Charles de Gaulle Lille 3 [http://www.theses.fr/2006LIL30027]
- SLOTERDIJK, P. 2002. *O desprezo das massas*. S. Paulo: Estação Liberdade.
- Strauss, L. 1954. *Droit naturel et histoire*. Paris: Flammarion.
- ZOURABICHVILI, F. 2017. "Deleuze e Spinoza", Posfácio à *Spinoza e o problema da expressão*, S. Paulo, Editora 34.
- ZOURABICHVILI, F. 2016. *Deleuze, uma filosofia do acontecimento*. S. Paulo, Editora 34.
- ZOURABICHVILI, F. 2005. "Deleuze e a questão da literalidade"; in *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 26, n. 93.
- ZOURABICHVILI, F. 2004. *Vocabulário de Deleuze*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.