UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO

TIAGO ANDRÉ VARGAS

MANIFESTAÇÕES ÉTICAS EM GILLES DELEUZE E O PAPEL DO ESTOICISMO

CAXIAS DO SUL
2021

TIAGO ANDRÉ VARGAS

MANIFESTAÇÕES ÉTICAS EM GILLES DELEUZE E O PAPEL DO ESTOICISMO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de pós-graduação em Filosofia, nível Mestrado, da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Dr. João Carlos Brum Torres.

CAXIAS DO SUL
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

V297m Vargas, Tiago André
Manifestações éticas em Gilles Deleuze e o papel do estoicismo [recurso eletrônico] / Tiago André Vargas. – 2021.
Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.
Orientação: João Carlos Brum Torres.
Modo de acesso: World Wide Web
Disponível em: https://repositorio.ucs.br

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 4. Estóicos. I. Torres, João Carlos Brum, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 17

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Ana Guimarães Pereira - CRB 10/1460

UCS
UNIVERSIDADE
DE CAXIAS DO SUL

"MANIFESTAÇÕES ÉTICAS EM GILLES DELEUZE E O PAPEL DO ESTOICISMO"

Tiago André Vargas

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 25 de fevereiro de 2021.

Banca Examinadora:

Participação por videoconferência
Prof. Dr. João Carlos Brum Torres (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência
Prof. Dr. André Brayner de Farias
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência
Profa. Dr. Nelson Fernando Boeira
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

RESUMO

Este trabalho aborda a ética implícita na filosofia de Gilles Deleuze, para isso, mostramos como os temas éticos estão presentes em Deleuze quando ele escreve sobre outros filósofos, especialmente: David Hume, Friedrich Nietzsche e Baruch Spinoza. Vencida esta etapa, o trabalho se concentra no seu principal objetivo: investigar a relação de Deleuze com o Estoicismo. Para isso apresentamos sucintamente os principais pontos da filosofia estoica e depois relacionamos as evidências e usos que Deleuze faz dela, especialmente na obra Lógica do Sentido.

Palavras-chave: Gilles Deleuze. Estoicismo. Ética. Lógica do Sentido. David Hume. Friedrich Nietzsche. Baruch Spinoza.

ABSTRACT

This work addresses the implicit ethics in Gilles Deleuze's philosophy, for that, we show how ethical themes are present in Deleuze when he writes about other philosophers, especially: David Hume, Friedrich Nietzsche and Baruch Spinoza. After this stage, the work focuses on its main objective: investigate Deleuze's relationship with Stoicism. For this we briefly present the main points of Stoic philosophy and then we list the evidence and uses that Deleuze makes of it, especially in the work Logic of Sense.
Keywords: Gilles Deleuze. Estoicismo. Ética. Lógica do Sentido. David Hume. Friedrich Nietzsche. Baruch Spinoza.

SUMÁRIO

RESUMO **5**

SUMÁRIO **7**

INTRODUÇÃO **8**

PRESSUPOSTOS DE UMA ÉTICA EM GILLES DELEUZE **11**

DELEUZE E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA 12

DAVID HUME: O DESAFIO À TRADIÇÃO RACIONALISTA 15

NIETZSCHE: GENEALOGIA DA MORAL E AFIRMAÇÃO DA VIDA 23

SPINOZA: ÉTICA E ALEGRIA 33

O ESTOICISMO **45**

A LÓGICA ESTOICA 47

A FÍSICA ESTOICA 51

A ÉTICA ESTOICA 55

GILLES DELEUZE **66**

A FILOSOFIA ANTIGA ENQUANTO GEOGRAFIA DO PENSAMENTO 68

A NOÇÃO DE ACONTECIMENTO COMO CATEGORIA FILOSÓFICA 72

OUTRO TEMPO: AION 74

A CONTRA-EFETUAÇÃO DO ACONTECIMENTO – LIBERDADE 79

IDENTIDADE INFINITA – ACONTECIMENTO PURO 82

PRODUÇÃO E DEVIR 85

UMA REFLEXÃO ULTERIOR: O EMBLEMA RUBRO DA CORAGEM 88

BIBLIOGRAFIA **91**

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como principal objetivo refletir como o estoicismo influenciou a filosofia de Deleuze, especialmente em uma perspectiva ética. Para realizar este empreendimento traçamos um caminho que nos foi próprio, de certa forma podemos dizer até mesmo original, não necessariamente pela inovação dos temas, mas principalmente pela amplitude da obra de Deleuze e da forma como ela é escrita: podemos chamá-los de blocos de pensamento. Então, se aproximar de determinado bloco, de determinado ponto da filosofia de Deleuze, é sempre uma aventura para o pensamento, uma vez que não há um sistema que o ampara, tampouco um fundamento que o sustente. O que queremos dizer com isso é que apesar da especificidade dos assuntos: falamos de Deleuze, falamos do estoicismo, falamos de ética – ainda assim, a aproximação deste filósofo com esta escola no tema da ética poderia ser feito por caminhos diferentes dos que escolhemos e, esta introdução, além de apresentar estas escolhas, também mencionará como elas ocorreram.

Primeiramente, por que Deleuze? Na qualidade de alguém que faz desta sua primeira pesquisa em filosofia, tivemos temas capciosos, perigosos para o entendimento e ao mesmo tempo fascinantes. E não foi outro motivo, além do fascínio pelo pensamento de Deleuze, que me fez querer estudá-lo. Este fato ocorreu precisamente quando assisti pela primeira vez o documentário *O Abecedário de Deleuze*. Há algum tempo sou interessado em literatura, e, naquele momento, Deleuze criou um ponto de interesse para mim em filosofia. Ao viabilizar isso em um projeto, transformá-lo em uma dissertação, procuramos realizar uma pesquisa relevante para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul e sob a orientação do professor João Carlos Brum Torres, chegamos ao objetivo mencionado.

Nossa dissertação inicia com Deleuze e a história da filosofia. Isto ocorre pela necessidade que sentimos em apresentar Deleuze como um pensador sério e com um trabalho relevante. É subjetivo dizer qual é o pensamento predominante no meio acadêmico, mas existe um certo repúdio, um certo sarcasmo, quando Deleuze é mencionado entre acadêmicos e filósofos. Esta defesa à uma seriedade de Deleuze é feita subjugando talvez os elementos mais criativos e interessantes da sua filosofia: para defendê-lo foi preciso retornar aos seus trabalhos iniciais, trabalhos de estilo didático e teórico que referenciam outros filósofos na história da filosofia. Falamos de David Hume, Nietzsche e Spinoza.

A escolha destes três autores, e não outros (poderíamos ter falado por exemplo de Henri Bergson, Leibniz, Marcel Proust ou Franz Kafka) são justificados pelo objetivo

principal da pesquisa que é trabalhar elementos éticos em Deleuze. Isso não significa que os filósofos e romancistas citados não os trabalhem, mas, no momento que a pesquisa foi realizada, evidenciamos com mais clareza elementos éticos nos três filósofos mencionados.

Com David Hume exploramos especialmente o que chamamos de "desafio à tradição racionalista". Esta possível ética em Deleuze de acordo com nosso argumento é empirista. Grosso modo, a moralidade e as relações humanas decorrem de uma primazia da emoção em relação à razão. A emoção não só antecede, mas possibilita o pensamento. Deleuze refinará esta ideia com a complexidade que lhe é própria e na dissertação apresentamos melhor esta ideia, especialmente amparados na leitura do Tratado da Natureza de David Hume e Empirismo e Subjetividade: Ensaio Sobre a Natureza de Gilles Deleuze.

No decorrer do trabalho falamos sobre Friedrich Nietzsche e nesta seção mostramos como Nietzsche é um filósofo importante não apenas para superar a tradição racionalista, mas para colocar em movimento uma nova força do pensamento. Conceitos como o de Vontade de Potência, para além de uma posição afirmativa em relação à vida e o desprezo ao ressentimento, abrem um caminho de criação, uma nova abordagem à moralidade e uma nova forma de ser. Acreditamos que Nietzsche inspira Deleuze não apenas no conteúdo da sua filosofia, mas também, na sua forma. Talvez a melhor forma de dizer isso seja: um certo estilo, uma certa maneira de colocar as palavras e destruir algumas coisas e criar tantas outras.

Com Spinoza temos algo que poderia ser chamado de um objetivo, um fim para o homem. O que é esta potência em existir se não uma preservação de alegria? Qual demonstração afasta mais alguém da vontade da morte do que quando carrega um sorriso sincero no rosto? E quando podemos agir de modo mais moral, mais civilizado e humano, do que quando conseguimos aumentar em alguém a vontade que esta pessoa possui de existir? Spinoza é para Deleuze alguém que liberta a filosofia para um novo pensamento, uma nova forma de pensar, e faz com que este ato aconteça com alegria e de forma imanente.

Após escrevermos sobre estes três filósofos e defendermos a importância da filosofia de Deleuze, nosso trabalho segue uma direção distinta: o estoicismo. Neste segundo capítulo, nosso trabalho é puramente teórico e referencial, apresentamos com o maior rigor possível os três elementos da filosofia estoica: lógica, física e ética. Como o estoicismo é uma escola de filosofia aplicada, ou seja, tem como função prática ajudar as pessoas a viverem melhor, os temas são interligados e sua divisão é puramente didática. Eventualmente realizamos algum comentário sobre Deleuze ou outros autores, mas, em primazia, este capítulo trata de expor os elementos basilares e referenciais da filosofia estoica.

No terceiro e último capítulo da nossa dissertação, realizamos o quanto possível esta aproximação de Deleuze com o estoicismo. Este capítulo é sem dúvida o mais difícil da dissertação, uma vez que entramos propriamente na filosofia de Deleuze, filosofia esta que é desafiadora e complexa, muitas vezes ambígua, especialmente para alguém que inicia seus estudos em Deleuze. O método realizado foi bastante exploratório: através de leituras das obras de Deleuze recortamos fragmentos, passagens, os já mencionados "blocos de pensamento", para então construirmos essa aproximação com o estoicismo.

Podemos mencionar, por exemplo, que em Lógica do Sentido encontramos uma interessante exposição de Deleuze sobre uma "geografia do pensamento" e a maneira como os estoicos ocupam este espaço. Em seguida, ainda mais importante é a noção de acontecimento como categoria filosófica. Em linhas gerais, é este conceito de acontecimento o maior legado do estoicismo na obra de Deleuze e tentamos apresentar e refletir sobre o tema da melhor forma possível.

Escrevemos ainda sobre as concepções de tempo dos estoicos, em especial do Aion, e como esta ideia ressoa na obra de Deleuze, também sobre identidade infinita, produção e devir: são todos temas deleuzianos que julgamos ter elementos fortemente ligados ao estoicismo. Diante da apresentação desta passagem procuramos desenvolver o quanto possível também argumentos e hipóteses nossas**:** são cautelosas induções que podem instigar outros pensamentos e reflexões sobre o tema.

E como o impulso original em pesquisar Deleuze se deu através da literatura, terminamos a dissertação com uma última seção que fala brevemente sobre o romance O Emblema Rubro da Coragem. Uma espécie de adendo, uma vez que durante a nossa pesquisa encontramos uma passagem muito contundente de Deleuze ao dizer que esta obra era o maior livro já escrito sobre o Acontecimento, e, como concluímos que o principal legado estoico para Deleuze foi justamente o conceito de Acontecimento, nos pareceu apropriado explorar este assunto.

PRESSUPOSTOS DE UMA ÉTICA EM GILLES DELEUZE

O presente capítulo, conforme já mencionado na introdução, falará dos pressupostos de uma ética em Gilles Deleuze. Mas, antes de entrarmos propriamente no seu conteúdo, nos parece pertinente uma ressalva referente à escolha da palavra "pressupostos" e também da expressão "uma ética" e não, propriamente, "a ética" de Gilles Deleuze.

Deleuze não é um filósofo que trabalha a ética, mas existe uma ética coadunada à produção de conceitos que realizou em sua filosofia. Com isso, não estamos refletindo sobre um autor que explicitou o seu pensamento ético, ou então um pensador que endossou e/ou criticou determinadas correntes éticas ou estudos da moralidade. Não é o nosso caso.

O que aqui realizamos, diante de um esforço intelectual ainda que vigorosamente amparado por outros pensadores mais experientes e preparados e que se propuseram a fazer essa aproximação de Deleuze com a Ética é a apresentação e reflexão de "uma Ética": é uma maneira justificada com que apresentamos e exploramos um elemento ético possível. Como já dissemos, queríamos compreender este conceito[i], que julgamos o mais ético dentro dos tantos conceitos criados por Deleuze e aproximá-lo, o tanto quanto possível, da ética estoica. Mas que esse seja o único recorte possível da obra de Deleuze que contenha elementos éticos, ou afirmar que esse seja o mais importante em sua obra, é uma afirmação que está além da nossa capacidade no momento. Por isso, a maneira correta de introduzir este capítulo é informar o caminho que percorremos para chegar em "uma ética" deleuziana, preservando a bem-vinda possibilidade de tantas outras abordagens que nos parecem de fato possíveis.

Mas e ainda, por que "pressupostos"? Pois bem, tudo que apresentaremos neste capítulo é de certa forma embrionário: voltaremos os olhos para os principais filósofos que influenciaram Deleuze no âmbito de uma concepção ética e vamos explorar as marcas mais profundas que ficaram em Deleuze – por isso chamamos de pressupostos: são os encontros que Deleuze teve com os pensadores e as ideias que ressoam com grande potência em seu próprio trabalho filosófico. Pensadores esses que, diga-se de passagem, trabalharam a problemática da ética ou da moralidade de forma muito mais objetiva e categórica do que Deleuze, fato esse que, indiretamente, colabora para a sustentação da existência de um elemento ético que subsiste na filosofia de Deleuze.

Por isso, este capítulo estará dividido em quatro seções, cada qual em respectiva ordem, propondo-se a: 1) apresentar a relação de Gilles Deleuze com a história da filosofia bem como, brevemente, expor o entendimento que Deleuze possui sobre as ações próprias do

exercício filosófico; 2) Abordar a filosofia de Deleuze em termos éticos atentando para o conceito de "empirismo transcendental" – tal conceito de patente deleuziana somente é possível em decorrência da sua associação inicial ao empirismo, e, dessa forma, David Hume merece menção em nosso texto quando relatamos sua importância para a superação do que pode ser chamado de "tradição racionalista" na história do filosofia; 3) Examinar como Nietzsche é um ponto estruturante para toda a filosofia deleuziana. Para usarmos uma expressão de Deleuze: "o pensamento se organiza de uma forma geográfica", então Nietzsche é a possibilidade de superfície a ser ocupada para que a filosofia de Deleuze se realize e, por último; 4) mostrar como na ética de Spinoza, quiçá na simples pergunta: "como devemos viver?" se encontra a principal referência para a questão moral.

Assim, pretendemos apresentar um percurso possível do campo de vigência da ética deleuziana. De certa forma, para elevar a visão a um ponto a partir do qual possamos ver as referências, condições e intenções em função das quais Deleuze irá elaborar propriamente sua ética – assunto este do capítulo segundo.

DELEUZE E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA

> Eu pertenço a uma geração, uma das últimas gerações, que foi mais ou menos assassinada com a história da filosofia. A história da filosofia desempenha um papel bastante repressivo, é a própria versão filosófica do complexo de Édipo: "Mas tu não vais ousar falar em teu nome enquanto não tiveres lido isso e aquilo, e isso sobre aquilo e aquilo sobre isso". Muitos da minha geração nunca se libertaram disso, outros sim, inventando seus próprios métodos particulares e novas regras, uma nova abordagem. Eu "fiz" história da filosofia por um longo tempo, li livros sobre isso ou esse autor. Mas me recompensei de várias maneiras: concentrando-me, em primeiro lugar, em autores que desafiaram a tradição racionalista nesta história (DELEUZE, 1995, p. 5-6, tradução nossa[ii]).

Esse fragmento é retirado do capítulo *Carta a um crítico áspero/desagradável*[iii], e denota uma das posturas de Deleuze em relação à História da Filosofia. Todavia, o conteúdo do texto deve ser analisado com certo distanciamento. Fato é que Deleuze escreveu esse texto tomado por um perceptível sentimento de desaprovação por certas críticas recebidas, uma vez que essas críticas atacavam além do seu trabalho também sua pessoa, resultando assim em uma resposta com argumentação livre e enérgica, rica no exato sentido que demonstra com espontaneidade duas intenções do autor que merecem destaque: 1ª: a distinção entre fazer

"história da filosofia" e fazer "filosofia"; 2ª: o concentrar-se em autores que desafiaram a tradição racionalista – ponto especialmente importante, pois os desdobramentos éticos e as inflexões de conteúdo moral em Deleuze estarão de algum modo fundamentadas nessa posição primordial e todo trabalho de Deleuze fará ressonância ao pensamento desses autores.

Para falarmos sobre a relação de Deleuze com a história da filosofia, talvez seja oportuno iniciarmos com uma sucinta defesa do autor, antes de tratarmos dos conteúdos que de fato interessam ao presente trabalho. Ocorre que a escrita muitas vezes elíptica e o método nem sempre convencional de Deleuze fazer filosofia, especialmente nos seus últimos trabalhos, causou certa resistência e até mesmo repulsa na academia filosófica, e a imagem do pensador extravagante de conteúdo duvidoso se estabeleceu, o colocando um pouco à margem das discussões relevantes. Como François Zourabichvili disse: "as normas universitárias doravante em uso fazem com que Deleuze apareça como um eclético suave, de uma espécie talvez digna de memória, como é toda espécie ao olhar do erudito, mas felizmente extinta" (ZORABICHVILI, 2016, p. 26). Por isso, justamente para afastar essa possível e equivocada imagem de Deleuze como filósofo performático operador de incoerências, se faz importante mencionar a longa trajetória acadêmica do autor: Deleuze (Wikipedia francesa) trabalhou como assistente em História da Filosofia na Universidade de Paris Sorbonne de 1957 a 1960 e lecionou esta disciplina como professor titular da Universidade de Lyon de 1964 a 1969. Tais titulações já o apresentam como alguém conhecedor da história da filosofia, esse domínio dos estudos filosóficos que se confunde com a própria história do pensamento, conteúdo que por sua extensão e diversidade não pode ser aprendido e muito menos ensinado sem uma dedicada e exaustiva preparação. Contudo, nessa relação de Deleuze com a história da filosofia, muitas vezes ele foi acusado de usurpar conceitos filosóficos em favor do seu pensamento e assim os deslegitimava, ou então, não os compreendia em seu *real significado*. Ora, essa acusação é problemática, pois, manifestar esse *real significado* possivelmente aprisionaria o pensamento, colocando-o sob os liames fixos da demonstração histórica, e assim afastaria o pensamento da concepção que Deleuze atribui ser própria da filosofia: uma forma de criação, e, mais especificamente, de criação de conceitos.

Com essa distinção primária estabelecida, podemos ou fazer releituras dos conceitos filosóficos no decorrer do tempo, correlacionando o horizonte histórico de cada período e suas implicações e explicações, ou criar conceitos novos, próprios, que permitam um novo fluxo de pensamento de problemas e possibilidades do atual. Destarte, seria possível estabelecer a apresentação do exercício filosófico como restrito a estes dois fazeres: interpretação/contextualização ou criação. Mas não com Deleuze. De um modo particular e

original, as primeiras obras[iv] de Deleuze, notoriamente inclinadas a fazer história da filosofia, não deixaram de ser cotejadas com conceitos que Deleuze desenvolveria na sua primeira obra dedicada a fazer propriamente filosofia[v], especialmente o que Deleuze entende como o problema de conceder privilégio à Identidade em detrimento à Diferença (SMITH; PROTEVI, 2018). Podemos perceber que a relação de Deleuze com a história da filosofia é muito mais profunda e que o posicionamento inicialmente apresentado é muito mais um apelo a desenvolver esse "fazer filosofia" do que uma crítica ao "fazer história da filosofia", até porque há uma imbricação necessária de ambas, e a seguinte passagem demonstra belamente a maneira como essa relação ocorre:

> Se eu ainda volto a pintores como Van Gogh ou Gauguin, é porque há uma coisa que me toca profundamente neles: é esta espécie de enorme respeito, de medo e pânico... Não só respeito, mas medo e pânico diante da cor, diante de ter de abordar a cor. É particularmente agradável que estes pintores que citei, para citar apenas estes, sejam dois dos maiores coloristas que já existiram. Ao revermos a história de suas obras, vê-se que para eles, a abordagem da cor se fazia com tremores. Eles tinham medo! A cada começo de uma obra deles, usavam cores mortas. Cores... Sim, cores de terra, sem nenhum brilho. Por quê? Porque tinham o gosto e não ousavam abordar a cor. O que há de mais comovente do que isso? Na verdade, eles não se consideravam ainda dignos, não se consideravam capazes de abordar a cor, ou seja, de fazer pintura de fato. Foram necessários anos e anos para que eles ousassem abordar a cor. Mas quando sentem que são capazes de abordar a cor, obtêm o resultado que todos conhecem. Quando vemos ao que eles chegaram, temos de pensar neste imenso respeito, nesta imensa lentidão para abordar isto. A cor para um pintor é algo que pode levar à insensatez, à loucura. Portanto, são necessários muitos anos, antes de ousar tocar em algo assim. Não é que eu seja particularmente modesto, mas eu acho que seria muito chocante se existissem filósofos que dissessem assim: "Vou ingressar na Filosofia, e vou fazer a minha filosofia. Tenho a minha filosofia". São falas de um retardado! "Fazer a sua filosofia!" Porque a Filosofia é como a cor. Antes de entrar na Filosofia, é preciso tanta, mas tanta precaução! Antes de conquistar a "cor" filosófica, que é o conceito. Antes de saber e de conseguir criar conceitos é preciso tanto trabalho! Eu acho que a história da Filosofia é esta lenta modéstia, é preciso fazer retratos por muito tempo. Tem de fazer retratos. É como se um romancista dissesse: "Eu escrevo romances, mas, para não comprometer a minha inspiração, eu nunca leio romances. Dostoiévski? Não conheço". Já ouvi um jovem romancista dizer essas coisas espantosas. Seria como dizer que não é preciso trabalhar. Como em tudo que se faz é preciso trabalhar muito, antes de abordar alguma coisa (O ABECEDÁRIO... 1996).

Essa passagem – que estabelece uma espécie de contraponto à anterior – permite uma compreensão aprofundada da relação de Deleuze com a história da filosofia. Quando o autor nos diz que se deve fazer retratos por muito tempo, como Van Gogh os fez, é a recomendação pela dedicada, lenta e honesta preparação –não obstante, todo preparar-se também é um fazer, um criar. Eis o ponto central desta analogia: ao pintar um retrato, quando o empenho é reproduzir o rosto do modelo da forma mais realista possível, ainda assim, o que temos é uma interpretação do rosto feita por quem o pinta– sempre há uma acentuação, algo que nos capta e que se demonstra no quadro. Em filosofia, pensando nos mesmos termos, podemos dizer que se alguém se propõe a fazer uma revisão bibliográfica dos textos de Kant, sempre o fará ao seu modo e, ao fazê-lo, acentuará algo que será, nas determinadas proporções da obra, original. Se alguém explicar o Imperativo Categórico, obviamente respeitando a forma estruturante do pensamento para preservar o seu significado, ainda assim sempre caberá escolher esta ou aquela palavra, quem sabe dar esta ou aquela ênfase na explicação: como em um retrato, são as pequenas nuances que fazem o trabalho do intérprete ser uma interpretação, e toda interpretação terá uma parcela variável de criação. Por isso, deve-se fazer retratos. Por isso, estudar a história da filosofia. Quando nos relacionamos com algo que nos é dado, seja um rosto ou um conceito filosófico, reproduzi-lo é sempre uma abordagem da cor, um envolvimento com a ideia, com o pensamento: este é o exercício capaz de legitimar um salto cauteloso e consciente para produzir uma nova imagem, seja em uma tela, ou no próprio pensamento.

Isso posto, é chegado o momento de olharmos com atenção para três filósofos[vi] que encantaram Deleuze, iniciando com o empirista britânico David Hume que, se mantivermos a bela analogia supracitada e o pensarmos como um pintor, provavelmente seria um daqueles que mais do que fazer quadros acabam inaugurando um movimento artístico.

DAVID HUME: O DESAFIO À TRADIÇÃO RACIONALISTA

Na primeira obra de Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*[vii], identifica-se facilmente o distanciamento, ou para sermos mais precisos, o confronto que Deleuze estabelece com o racionalismo. E o problema do racionalismo é justamente o problema da representação: existe um mundo dado que deve ser descoberto, e descobri-lo, nesse sentido, nada mais é que

representá-lo. Uma espécie de olho de Deus alheio ao mundo a encontrar a razão essencial das coisas, seres, etc.

> Ora, *Empirism et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, publicado em 1953 dá efetivamente início à pesquisa por aquilo que Deleuze descobre no empirismo: uma *filosofia da experiência* que valha imediatamente, e no mesmo movimento, pelo ponto de vista imanente que põe em jogo (o do associacionismo), como *crítica das metafísicas da consciência e das filosofias do objeto* (fenomenologia e formalismo lógico, inclusive) *enquanto crítica da representação* (ALLIEZ, 1996, p. 17).

David Hume[viii] (1711-1776) deixa um legado continuamente presente nos fundamentos da filosofia de Deleuze, e não se trata de uma coincidência ou de uma arbitrariedade que sua primeira obra publicada em formato de livro versa especificamente sobre Hume. Nesse momento, mais do que propriamente criar conceitos, Deleuze está criando o que podemos chamar de um *plano conceitual*:

> A filosofia é ao mesmo tempo criação de conceito e instauração do plano. O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é sua instauração. O plano não consiste evidentemente num programa, num projeto, num fim ou num meio; é um plano de imanência que constitui o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos. Ambos são necessários, criar os conceitos e instaurar o plano, como duas asas ou duas nadadeiras (DELEUZE, 1997, p. 58).

E ainda, colaborando com a posição da importância de Hume nesse plano filosófico de Deleuze, citamos Cardoso Júnior (2008, p. 91): "Deleuze sempre declarou sua proximidade para com o pensamento empirista (…) todo recurso que sua filosofia fará ao empirismo estará vinculada a Hume". O cenário da filosofia francesa também tinha outras inclinações à época, pois, de acordo com Cardoso Júnior, Deleuze escreveu seu livro sobre Hume no momento "em que a maior parte da filosofia francesa fazia sua conversão fenomenológica ou afirmava o estruturalismo" (2008, p. 92). Deleuze, contudo, possuía a propensão de pensar à margem do movimento predominante – característica presente em todos os filósofos que de maneira mais pujante o influenciaram, com exceção de Kant[ix]. Esses pensadores, se assim podemos dizer, permanecem[x] à margem da história prevalecente da filosofia, que absolutamente

percorre, ao largo, caminhos de ordem mais racionalista do que empirista, bem como privilegiando a identidade em detrimento à diferença.

Com isso, de forma alguma, queremos dizer que Deleuze toma uma postura, grosso modo, de alguém que opta pela contrariedade da ordem prevalecente justificando tal escolha pela própria posição de estar do lado mais leve da balança. Ainda que seja possível argumentar que estar desse lado é necessário para que o novo possa surgir – não obstante esse surgimento, essa ação e mudança são caras a Deleuze – esse argumento parece ser fraco. Fato é que Deleuze não parece estar, primordialmente, preocupado como as coisas são, ou com que o plano conceitual, que teve maior privilégio na história da filosofia fosse de ordem racionalista e com privilégio à identidade. Compreender que as coisas são dessa forma é importante, mas não para criticá-las por serem a ordem predominante, mas criticá-las e abordá-las para que o novo possa surgir e esse novo deve surgir não por ser simplesmente o novo. Não é a mudança justificada pela mudança, mas é pelo fato desse novo trazer possíveis agenciamentos e um plano conceitual mais propícios à criação de conceitos que Deleuze estima serem mais importantes e necessários para pensarmos e criarmos o atual.

Portanto, cabe explicitarmos: por que Deleuze utiliza o empirismo de Hume para desafiar o que chamamos de tradição racionalista, ou então, o problema da representação? Como Alliez muito bem diz (1996, p. 17) "as representações *não podem* apresentar as relações". E a filosofia de Deleuze é um grande apelo pelo E (agenciamento) ao invés do É (representação, identidade) – para ele, é de suma importância dedicar sua filosofia ao estudo das relações e o motor que engendra esta possibilidade é, sem dúvida, o empirismo.

Aproximando essa discussão um pouco do próprio texto de Hume no Tratado da Natureza Humana, inferimos que o entendimento dos limites da "razão" decorre também de acordo com o entendimento que é feito dos limites da "imaginação". Apesar do termo "imaginação" não estar presente em maior grandeza na obra desses autores, tentaremos sustentar o nosso argumento:

> a imaginação não é um fator, um agente, uma determinação determinante; é um lugar, que é preciso localizar, isto é, fixar, é um determinável. Nada se faz pela imaginação, tudo se faz na imaginação. Ela nem mesmo é uma faculdade de formar idéias: a produção da idéia pela imaginação é tão-só uma reprodução da impressão na imaginação (DELEUZE, 2001, p. 6).

"Nada se faz pela imaginação, tudo se faz na imaginação". Imaginar deixa, portanto, de ser um verbo em sentido pragmático, apesar de manter-se indiretamente como uma ação. Por que indiretamente? Pois agora ele participa do pensamento que antecede ou engendra a ação não mais como possibilidade deliberativa, facultativa, e sim, como receptáculo, pano de fundo do evento. É como dizer que sem imaginação não haveria deliberação, pois esta, enquanto busca estabelecer o nexo causal, impreterivelmente excederá *o fato* no pensamento:

> O problema de Hume concerne exclusivamente o fato; ele é empírico. *Quid facti?* Qual é o fato **do** conhecimento? A transcendência ou o ultrapassamento; afirmo mais do que sei, meu juízo ultrapassa a idéia. Em outros termos: *sou um sujeito*. Digo: César está morto, o sol se levantará amanhã, Roma existe, falo em geral e creio, estabeleço nexos, é um fato, uma prática. Qual é o fato **no** conhecimento. *O fato é* que não se pode exprimir essas práticas sob a forma de uma idéia sem que esta deixe de ser imediatamente contraditória (DELEUZE, 2001, p. 11-12).

Talvez o final dessa citação seja um pouco exacerbado, pois a contradição não aparece de forma tão imediata. Na verdade, acreditamos que é preciso certa sutileza para perceber que de uma *ideia* a ser apresentada naturalmente como um *fato* decorre um equívoco, especialmente, quando esta ideia está naturalizada[xi]. Tanto é que essa sutileza requer uma verificação mais apurada de como transformamos uma ideia em um fato, ou seja, como ocorre essa naturalização, em outras palavras, como devém a certeza de que o sol se levantará amanhã? Ora, não se faz necessário aprendermos os movimentos de rotação e translação, a extenuada experiência da repetição basta para provocar uma percepção capaz de efetuar, na imaginação, uma certeza que o sol surgirá amanhã. Alguém poderia argumentar que a minha crença sobre o surgimento do sol no dia seguinte é absolutamente indiferente para a efetuação real de tal evento e estará completamente correto. Contudo, é inegável que se não pudéssemos vivenciar o sol, sentir seu calor, perceber sua luminosidade, nem mesmo um nome lhe daríamos, tampouco aprofundaríamos estudos capazes de definir a ocorrência dos movimentos que explicam seu surgimento e desvanecimento. Eis o ponto do empirismo, eis o argumento que aposta que tudo enquanto humano, especialmente o pensamento, ocorre *a posteriori*.

> É essa filosofia que o racionalismo perdeu. A filosofia de Hume é uma crítica aguda da representação. Hume não faz uma crítica das relações, mas uma crítica das representações, justamente porque estas *não podem* apresentar as relações. Fazendo

> da representação um critério, colocando a idéia na razão, o racionalismo colocou na idéia aquilo que não se deixa dar sem contradição em uma idéia, a generalidade da própria idéia e a existência do objeto, o conteúdo das palavras "sempre, universal, necessário ou verdadeiro"; ele transferiu a determinação do espírito aos objetos exteriores, suprimindo, para a filosofia, o sentido e a compreensão da prática e do sujeito. De fato, o espírito não é razão; esta é que é uma afecção do espírito. Nesse sentido, a razão será chamada instinto, hábito, natureza (DELEUZE, 2001, p. 14).

Atentemos de modo especial para o final desta citação. Deleuze diz que a razão é uma afecção do espírito e que ela pode ser chamada de: instinto, hábito, natureza. Por espírito, podemos compreender o homem e esse homem que possui o atributo inicial e estruturante de sentir, também tem de raciocinar – mas com a importante distinção que esse raciocínio não é em absoluto uma *causa* e sim um *efeito* das percepções – por isso ele não é o espírito, não é a origem, uma suposta essência, mas um instinto, um hábito presente na natureza. Quando o próprio Hume diz no Tratado da Natureza Humana que:

> As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDÉIAS (…) As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino *ideias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio (HUME, 2000, p. 25).

Demonstra-se com clareza o ponto forte e estruturante do pensamento no argumento de Hume: eleva-se a importância das impressões – especialmente o primeiro componente apresentado, a sensação, pois ela é o fundamento primordial de toda potencialidade do pensamento – e transfere-se muito do que regularmente entende-se pelo conceito de *razão* para o conceito de *imaginação*, pois esta última constitui o cenário exequível, o campo possível para fixar as percepções na memória, para que então a razão, de forma restritamente lógica, opere suas relações causais e manifeste suas inferências. É a percepção elevada à mais alta relevância:

> como nada jamais está presente à mente além das percepções, e como todas as ideias são derivadas de algo anteriormente presente à mente, segue-se que nos é impossível sequer conceber ou formar uma ideia de alguma coisa especificamente diferente de ideias e impressões. Dirijamos nossa atenção para fora de nós mesmos tanto quanto possível; lancemos nossa imaginação até os céus, ou até os limites extremos do

> universo. Na realidade, jamais avançamos um passo sequer além de nós mesmos, nem somos capazes de conceber um tipo de existência diferente das percepções que apareceram dentro desses estreitos limites. Tal é o universo da imaginação, e não possuímos nenhuma ideia senão as que ali se produzem (HUME, 2000, p. 95).

Acredita-se, pois, que não é exagerada a consideração de que o exercício da razão, o raciocínio, é reduzido a um componente dos atributos humanos, um componente secundário e, inclusive, não exclusivo de nossa espécie. E o argumento que faremos agora parece ser suficiente para encerrarmos essa explanação, que, de um todo, talvez elucide não "o que é o homem" e sim "o que pode o homem", o que fará que então tenhamos condições de pensar suas relações e, consequentemente, a moralidade. Para tanto, talvez a melhor forma de o fazer seja através da reflexão sobre a diferença, ou seja, o que distingue o homem dos outros animais, para que possamos melhor compreender o curioso fenômeno da moralidade que é visto de forma mais evidente no homem. Hume, em uma curiosa seção do *Tratado da natureza humana*[xii], escreve:

> nenhuma verdade me parece mais evidente que a de que os animais são dotados de pensamento e razão, assim como os homens. (…) temos consciência de que nós mesmos, ao adaptar os meios aos fins, somos guiados pela razão e por um propósito, e que não é irrefletidamente nem por acaso que realizamos ações que tendem à nossa autopreservação, a obter prazer e evitar a dor. Quando, portanto, vemos milhões de exemplos de outras criaturas realizando ações semelhantes e direcionando-se para fins semelhantes, todos os nossos princípios de razão e probabilidade nos levam com uma força invencível a crer na existência de uma causa semelhante (HUME, 2000, p. 209).

Tal afirmação poderia causar até mesmo certo desconforto, caso seja compreendida como afirmando que as faculdades do homem se limitam a dos animais, mas isso é um equívoco justamente pelo enorme grau de exagero. O que se faz necessário é distinguir os termos *razão* e *imaginação*. Pensemos, por um momento, em Aristóteles: "não deliberamos acerca dos fins, mas a respeito dos meios" (*Ética a Nicômaco*, III, 3, 1112b 12). Ao aproximarmos a) o entendimento aristotélico de deliberação com b) a compreensão de razão por parte de Hume, notamos que, em ambos, a ação humana não é garantida pelo livre e autônomo exercício da razão – todavia, tal aproximação deve se limitar a isso, uma vez que há muitas diferenças no pensamento destes filósofos, talvez, em especial, podemos mencionar a importantíssima distinção conforme a qual, para Aristóteles, os desejos se relacionam muito

mais com os fins: “o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios” (*Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 27), ao passo que para Hume, como vimos, o desejo se aproxima, ao início, da relação que temos com as nossas percepções. Mas então, onde está a distinção das capacidades do homem e do animal para Hume? Na imaginação: “Como os animais são pouco suscetíveis aos prazeres ou às dores da imaginação, só podem julgar os objetos pelo bem ou mal sensível que esses produzem, e é a partir *desse* bem ou mal que devem regular sua afeição pelos objetos” (HUME, 2000, p. 431). Logo, o homem é capaz de fazer com que suas percepções se estendam, se ramifiquem e alcancem graus de complexidade únicos através da imaginação e de sua memória. Nesse sentido, a razão do homem não é única – sua potencialidade e grandeza o são, mas a capacidade de fazer escolhas que busquem especialmente a preservação e até mesmo o prazer, não. Isso é passível de evidenciação com certa facilidade em exemplos corriqueiros na natureza. Mas, seguindo o caminho aberto por Hume, queremos sustentar que o que é único no homem e distinto dos animais com maior verticalidade é o campo imaginativo, este fundo gigantesco e complexo que se forma e se altera constantemente de acordo com as experiências e afetos que sofremos, em que a razão poderá estabelecer suas relações de maneiras singulares, engendrando novas ações que reverberarão em outros acontecimentos, decorrendo em novos afetos, novas formas de percepção, num fluxo contínuo de afetar e ser afetado. Seria, assim nos arriscamos a dizer, que é próprio do homem essa capacidade de reter, de criar memória, de fazer com que os encontros que ocorrem na experiência subsistam no indivíduo formando uma constituição complexa de si, dos afetos, dos eventos, para então nos relacionarmos com a própria existência. Como diz Deleuze:

> A distinção entre natureza e cultura é exatamente a distinção entre efeito simples e efeito complexo. E se Hume manifesta em toda sua obra um interesse constante pelos problemas da psicologia animal, talvez seja porque o animal é uma natureza sem cultura: os princípios atuam sobre seu espírito, mas o efeito é tão somente um efeito simples. Não tendo regras gerais, mantido pelo instinto na atualidade, carente de fantasia permanente e de procedimentos reflexivos, o animal carece também de história (DELEUZE, 2001, p. 45).

Através do exposto, temos um indício de que a característica mais particular do homem, para Deleuze, condizente à maneira da releitura que ele faz de Hume, reside indispensavelmente nos atributos de *percepção* e *imaginação*. A maneira como o homem percebe e imagina é o que o diferencia acentuadamente das outras espécies. Este é o preceito

que julgamos indispensável e também em algum sentido nos oferece uma espécie de balizador para a difícil aproximação que pretendemos realizar de Deleuze com o Estoicismo. Com o cuidado de não colocar a carroça à frente dos bois, mas, apenas para uma oportuna menção, quando Epicteto relata que: "os homens não são perturbados pelas coisas, mas pelas visões que tomam das coisas" (1891, p. 218) evidencia-se o papel forte da *percepção* que engendra todo e qualquer significado na imaginação, enquanto que a "coisa" *per si*, é desconstituída de valor.

Com isso, quando falamos de imaginação, também queremos aproximar esta palavra do próprio conceito de criação, de tornar-se, de devir:

> Assim, "se chamamos experiência à reunião das percepções distintas, devemos reconhecer que as relações não derivam da experiência; elas são o efeito dos princípios de associação (…) que, na experiência, constituem um sujeito capaz de ultrapassar a experiência". É portanto num mundo de exterioridade – "mundo onde o próprio pensamento tem uma relação fundamental com o Fora", destacará Deleuze em seu artigo "Hume", escrito uns vinte anos mais tarde -, que não ignora um certo caráter "transcendental" da sensibilidade, que o ser se iguala ao aparecer para uma subjetividade de essência prática… Nem teórica (em posição de fundamento ou de *representante*) nem psicológica (em situação de interioridade *representada*), esta última se define por e em um movimento de *subjetivação* cujo agenciamento de crenças e de paixões, fora de qualquer transcendência (do sujeito ou do objeto), é de ajuste da imanência em relação ao devir num *continuum* de intensidades que compõem o fluxo intensivo da corrente de consciência e remete à intensidade da ideia na corrente de pensamento (ALLIEZ, 1996, p. 17-18).

Toda filosofia de Deleuze é, em algum grau, um exercício de propor alternativas a essa consolidada razão que busca pela identidade, pela essência, amparada geralmente em uma aposta transcendental: o que é a vida, o homem, o mundo. Deleuze, por outro lado, nos diz que transcendental é o próprio empirismo, por isso um empirismo transcendental, ou ainda, um empirismo radical: tudo ocorre na imanência.

Se tivemos êxito em apresentar algo novo sobre a ética de Deleuze neste capítulo, foi justamente a ênfase concedida a esta palavra "imaginação", ao modo como a entendemos com relação à forma conceitual. É um conceito resgatado na filosofia de Hume e que ajuda no esclarecimento desse processo de produção de devires, uma espécie de fio condutor, algo que atualiza a percepção, atualiza o devir, mas durante esse processo, também se atualiza modificando as maneiras passíveis de imaginar. Spinoza, com melhores termos, abordará com

rigor essa ideia preservando o mesmo sentido, mas agora, de fato, colocamos a carroça à frente dos bois. Pois, antes de falar de Spinoza, que é, sem dúvida, a manifestação em ato de uma posição perante à vida e com isso a implicação direta de vários elementos éticos, queremos explorar o segundo filósofo a que nos propomos nessa linha escolhida, a qual trará uma concepção aguda de moralidade e de posicionamento afirmativo em relação à vida. Para tanto, é chegado o momento de falarmos sobre Nietzsche.

NIETZSCHE: GENEALOGIA DA MORAL E AFIRMAÇÃO DA VIDA

"O conjunto da filosofia de Nietzsche permanece abstrata e pouco compreensível se não se descobre contra quem ela é dirigida (...) O anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche como o fio condutor da agressividade" (DELEUZE, 1976, p. 7). Esta passagem, presente no início da obra Nietzsche e a Filosofia, demarca a disputa que existe entre Nietzsche e Hegel e, mais do que isso, que para compreender o que Nietzsche nos diz é preciso conhecer o seu adversário – mas, qual seria o fato que coloca estes dois autores em disputa? Qual é a clivagem que ocorre no pensamento que parece nos colocar em uma posição em que se faz necessário tomar partido de um ou de outro?

Em uma obra que aborda a filosofia de Deleuze sob prismas éticos e epistemológicos, Michael Hardt contribui para o esclarecimento dessa oposição filosófica ao escrever que:

> A interioridade é a essência do ser hegeliano: aqui podemos observar Hegel e Nietzsche no mesmo terreno, marchando em direções precisamente opostas. Ambos buscam localizar a essência no movimento do ser, mas Hegel descobre uma força refletida para dentro de si mesma (consciência-de-si ou interioridade) e Nietzsche propõe uma força que emerge inexoravelmente para fora de si mesma (a vontade de potência ou exterioridade) (HARDT, 1996, p. 82).

Fato curioso e importante para nossa reflexão é que Hegel e Nietzsche "compartilham o mesmo terreno" – de modo contrário, como poderiam ser rivais? Mas tal disputa não se dá apenas no sentido de versarem sobre o mesmo assunto, não, é mais do que isso, pois Hegel e Nietzsche compartilham de uma mesma premissa: "a essência está no movimento do ser", logo, a maneira que abordaremos estes pensadores será: como o movimento do ser pode e efetivamente ocorre?

Ambos filósofos trabalharam com o conceito de "devir" – esse vir a ser, tornar-se, que justamente melhor exprime essa possível essência do ser através do movimento, através dos acontecimentos que perpassam o indivíduo e, exclusivamente para Hegel, também o movimento em um sentido histórico. Dessa forma, é possível afirmar que Hegel e Nietzsche compartilham um distanciamento de conceitos como "substância" ou até mesmo "identidade" – para ambos a essência se dá num processo muito mais complexo, que se realizará apoiado em acontecimentos, alicerçada a uma ideia de movimento. Agora, a maneira como se explica e justifica essa possível essência que decorre do movimento é completamente diferente entre os filósofos citados. Não por acaso, Deleuze faz de Nietzsche seu aliado para romper completamente (não apenas criticar, mas opor forças) com a dialética hegeliana – sem dúvidas, de Nietzsche é o pensamento que ressoa com maior intensidade e até mesmo torna possível o projeto filosófico de Deleuze, pois, quando este explorou uma filosofia da imanência e ainda uma filosofia da diferença, existia uma oposição a Hegel que se alinhava naturalmente com o trabalho de Nietzsche; todavia, seguiremos a explanação por partes, detendo-nos com maior atenção na elucidação do conceito de Devir.

Para abordar essa diferença de concepção do Devir em Nietzsche e Hegel, é oportuno um texto de França (2013) que aborda como esses autores leram o pré-socrático Heráclito de maneira discordante ao desenvolverem sua concepção de devir. Ele nos diz que, para Hegel:

> há movimento, há desdobramento, transformação, mas não é uma oposição conflituosa, é uma oposição para o reconhecimento do todo; não há o caráter central destacado por Nietzsche da luta homérica. Em Hegel, a totalidade sempre vence, manifestando-se, no entanto, pela luta, pois o todo é o combate e os combatentes; e é neles que o todo se exprime, e é mais que vencedor, é a vitória mesma, permanente, o todo como vencedor. Sob a concepção de Nietzsche, não pode haver vencedor. Ora um, ora outro vence, a luta é eterna e cada qual é por si mesmo e não um é o mesmo que o outro e necessitam diferenciar-se para se reconhecerem, não sendo, assim, o mesmo na diversidade, como em Hegel (FRANÇA, 2013, p. 265-266).

No decorrer do texto, França (2013) apresenta uma relação precisa sobre a maneira como cada filósofo se relaciona com a filosofia de Heráclito: Para Hegel, expressa-se um devir racional, uma razão que se manifesta na luta, algo que ele poderá incorporar no movimento histórico do Espírito Absoluto[xiii]. Para Nietzsche, há um devir que demonstra uma irracionalidade intuitiva e manifesta a luta como efetividade do mundo.

Deleuze vê em Hegel, e, especialmente na dialética hegeliana, um adversário extremamente qualificado, que não por acaso, consolidou um sistema filosófico de tamanha contundência e que raramente pôde passar despercebido por outros sistemas ou conceitos filosóficos de maior grandeza. A dialética hegeliana possui uma capacidade formidável de incorporar conceitos – inclusive dissonantes ou até mesmo contrários à dialética hegeliana – para que de alguma maneira fiquem submetidos a esse grande sistema que se apresenta como completo e, no caso específico do conceito do Devir, fazerem com que o mesmo fique subordinado a este Todo, ao Espírito Absoluto.

No início deste trabalho, mostramos que Hume é caro a Deleuze justamente por desafiar a tradição racionalista, e não parece exagero dizer que Hegel seria o expoente máximo dessa tradição racionalista e que deve ser superado no projeto filosófico deleuziano. Para a realização desta tarefa, um dos principais pontos será a substituição da Negação pela Afirmação e aqui ataca-se diretamente o coração do processo dialético e de como o *movimento* do ser ocorre. Mas o que exatamente se quer dizer com isso?

A propósito do processo dialético de Hegel, seguiremos o conselho de Kaufmann quando diz:

> Fichte[xiv] introduziu na filosofia alemã as três etapas da tese, antítese e síntese, usando esses três termos. Schelling[xv] adotou essa terminologia; Hegel não. Ele nunca usou esses três termos juntos para designar três estágios em uma discussão ou relato em qualquer um de seus livros. E eles não nos ajudam a entender sua Fenomenologia, sua Lógica ou sua filosofia da história; eles impedem qualquer compreensão aberta do que ele faz, forçando-o a um esquema que estava disponível para ele e que ele deliberadamente rejeitou (KAUFMANN, 1978, p. 154, tradução nossa[xvi])

E ainda: “Os alunos mais exigentes de Hegel, portanto, provavelmente acharão o capítulo sobre "Autoconsciência" o mais dialético do livro” (KAUFMANN, 1978, p.156, tradução nossa[xvii]). Com isso, buscaremos apresentar elementos para uma breve exposição sobre algo que poderíamos denominar de uma “autoconsciência hegeliana”, pois, quando buscamos especificar o que é esse movimento do ser, esse Devir em Hegel, falamos de modificações no indivíduo que interpelam especialmente à consciência e a maneira com que esta se relaciona com o mundo. Para isso, utilizaremos especialmente a dialética do senhor e do escravo que, inclusive, também é considerada por Deleuze, para então apresentarmos com

maior rigor como esse movimento do ser ocorre através da Negação em Hegel e, posteriormente, como esse movimento ocorre através da Afirmação em Nietzsche.

Charles Taylor escreve que:

> O homem, como um ser que depende da realidade externa, só pode chegar à integridade se ele descobrir uma realidade que poderia sofrer uma negação permanente, uma alteridade que poderia ser negada sem que fosse abolida. Mas a negação da alteridade sem auto-abolição, isso é uma prerrogativa da consciência humana, não da animal. Portanto, o desejo básico de autoconsciência só pode ser realizado através de outra autoconsciência (TAYLOR, 1975, p. 152, tradução nossa[xviii]).

Um conceito-chave para a nossa exposição e que auxilia na compreensão da passagem de Taylor é o de "negação permanente". Existe um critério de diferenciação do tempo que modifica o que poderíamos chamar de uma "negação simples" e de "negação permanente": Taylor (1975), em algumas páginas que antecedem essa exposição, relata que, na natureza (apresentando a visão de Hegel), o processo de negação simples ocorre constantemente em cada manifestação de sobrevivência – especialmente observável na alimentação, na preservação do ser, na reprodução, etc. Constantemente, o ser na natureza precisa negar (especialmente no sentido de matar, destruir) outro ser na natureza para que a sua existência seja assegurada, ou seja, o ser na natureza consegue chegar a uma integridade da sua existência através de um processo de negação simples, que é subjugar a existência de outros seres para conservar a sua.

Todavia, tal tipo de negação simples não satisfaz a necessidade de autoconsciência (que, como Taylor expõe, é um desejo básico dos homens) e com isso precisamos de uma negação permanente.

> Na tentativa de conquistar o reconhecimento de si mesmos como autoconscientes, os homens provam que estão além da mera vida, mostrando que não estão apegados a esse particular ser vivo que são eles mesmos, que o reconhecimento deles como "seres para si mesmos" é mais importante, que eles arriscarão suas vidas por isso. Essa luta facilmente leva à morte de um ou dos dois combatentes. E isso obviamente faz fracassar o objetivo. Mesmo que eu permaneça vivo diante do meu adversário morto, eu não obtive reconhecimento. Minha 'negação' dele é natural, como Hegel diz, é uma negação simples como vimos anteriormente, enquanto o que é necessário é uma negação permanente, na qual a alteridade do meu oponente é superada

> enquanto ele ainda permanece enquanto ser (TAYLOR, 1975, p. 153, tradução nossa[xix]).

Mas por que de fato precisamos de uma negação permanente?[xx] Não parece ser conclusivo ou evidente que a necessidade de autoconsciência seja suprida através desse processo de negação e, na busca por apresentar alternativas a esse pensamento, faremos como Deleuze e refletiremos através de Nietzsche, especialmente fazendo uso da sua obra Genealogia da Moral, uma vez que esta se propõe em denunciar a maneira tácita com a qual a Negação ocorre para, posteriormente, apresentar aquilo que julga decisivo para que a autoconsciência do ser se realize: a Afirmação.

Em síntese, Nietzsche encontra outro motor, outro impulso, outro fundamento que justifica e explica a realização do ser autoconsciente: não a negação permanente do outro, a superação da alteridade e a preservação do outro ser, não isso, e sim, simplesmente a afirmação do ser. Se o processo de afirmação do ser implica a superação da alteridade de outro ser, ou inclusive a superação do outro ser, seja ele autoconsciente ou não, tudo isso é secundário. O fundamento está na afirmação do ser: este utilizará sua força, sua potência, como forma de expressão e ação no mundo e todos os efeitos que ocorrerão dessa expressão individual são explicados pela potência desse mesmo ser, que em tudo que faz e simplesmente porque faz, afirma-se no mundo.

É como se Nietzsche nos dissesse que não existe outra forma de existir para além da ação. A ação faz com que o ser exista, afirme sua existência e o faz de maneira nobre e virtuosa – o seu oposto seria tão somente a reação, e o ser da reação é aquele que expressa a força que possivelmente Nietzsche mais abomina: o ressentimento. Todavia, é importante destacar que o campo em que Nietzsche realiza sua filosofia é estruturado em uma matriz de *ação e reação.* Quando Nietzsche escreve, por exemplo, sobre o poder sacerdotal ou sobre a dialética do senhor e do escravo, ele pensa em uma matriz de *ação e reação*; a ruptura com o modelo de Hegel é drástica nesse sentido, pois a problemática hegeliana é: o quanto estamos dispostos para preservar a vida e o quanto estamos dispostos para obter reconhecimento.

Nietzsche propõe uma outra problemática, apresentando diferentes argumentos que resultam em diferentes relações: alguém quer afirmar sua potência e isso resulta em uma ação, e toda ação implicará em algum tipo de efeito e, desses efeitos, os que mais interessam para Nietzsche são aqueles que resultam em alguma forma de ressentimento em um dos indivíduos afetados pela ação original, que é a pura afirmação de uma potência.

> Eis aí que repousa o paralogismo do ressentimento: **a ficção de uma força separada do que ela pode**. É graças a essa ficção que as forças reativas triunfam. Não lhes basta, com efeito, furtar-se à atividade; é preciso ainda que elas derrubem a relação das forças, que elas se oponham às forças ativas e se representem como superiores. O processo da acusação no ressentimento cumpre essa tarefa: as forças reativas "projetam" uma imagem abstrata e neutralizada da força; tal força separada de seus efeitos será **culpada** por agir, se, ao contrário, ela não age, será **meritória**; mais ainda, imaginar-se-á que é preciso mais força (abstrata) para se conter do que para agir (DELEUZE, 1976, p. 102).

Essa passagem de Deleuze expõe com nitidez o quão crítica é sua compreensão a respeito das forças reativas, do ressentimento. E essa oposição se acentua ainda mais quando compreendemos que, para Deleuze, "o que uma vontade quer é afirmar sua diferença. Em sua relação essencial com a outra, uma vontade faz de sua diferença um objeto de afirmação" (1976, p. 7). Portanto, o ressentimento não é apenas esse sentimento que leva à inação – o que já seria acentuadamente ruim na concepção de Deleuze –, pois ele ainda se relaciona de um modo furtivo com a ação que lhe faz ressentir, buscando que essa ação genuinamente Afirmativa também se torne inação, que também deixe de existir, de acontecer.

Através da exposição acima, podemos concluir que, em última análise, o ressentimento também faz com que a diferença não mais seja produzida ou expressada. Ora, se o que uma vontade quer é afirmar sua diferença e tudo que o ressentimento quer é impedir que a afirmação ocorra, então, o que o ressentimento, o negativo faz e almeja é impedir que o novo aconteça, ele suprime a possibilidade do próprio Devir. Deleuze ainda expressa em outra passagem a importância da Afirmação quando escreve que:

> Afirmar ainda é avaliar, mas avaliar do ponto de vista de uma vontade que goza de sua própria diferença. A vida em lugar de sofrer as dores da oposição que ela própria inspira a esta vida. Afirmar não é tomar a cargo, assumir o que é, mas liberar, descarregar aquilo que vive. Afirmar é tornar leve: não é carregar a vida sob o peso dos valores superiores, mas criar valores novos que sejam os da vida, que façam a vida leve e ativa. Só há criação propriamente dita à medida que, longe de separarmos a vida do que ela pode, servimo-nos do excedente para inventar novas formas de vida (DELEUZE, 1976, p. 154).

Nesta última passagem já podemos aproximar a Afirmação com algo muito caro a Deleuze: o conceito de Imanência. "Afirmar é tornar leve: não é carregar a vida sob o peso

dos valores superiores, mas criar valores novos que sejam os da vida, que façam a vida leve e ativa". Ainda que o conceito de Imanência não apareça literalmente nesta passagem, é nessa mesma concepção de vida que ele surgirá, uma vez que a vida se torna o próprio valor para a vida, permitindo-se, portanto, ser leve, ativa e criadora. É o que em Nietzsche podemos chamar de uma *gênese interna*:

> Nós pedimos uma gênese da própria razão e também uma gênese do entendimento e de suas categorias: quais são as forças da razão e do entendimento? Qual é a vontade que se esconde e que se exprime na razão? Quem se mantém atrás da razão, dentro da própria razão? Com a vontade de poder e o método que dela decorre, Nietzsche dispõe do princípio de uma gênese interna (DELEUZE, 1976, p. 75).

Inclusive não parece errado dizer que Hegel enfatiza os agentes que participam dessa relação. Existe uma ênfase na análise da personalidade dos indivíduos, o quanto eles valorizam a vida e sua autoconsciência, para então justificar a posição que cada um toma no conflito entre o senhor e o escravo, no qual um ou outro torna-se então senhor ou escravo. Já em Nietzsche, não existe essa ênfase nos agentes, nos indivíduos que fazem parte desta relação, pelo contrário, o destaque absoluto é o da ação:

> Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade - melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um "sujeito", e que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe "ser" por trás do fazer, do atuar, do devir; "o agente" é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo (NIETZSCHE, 1998, p. 36).

A ação é tudo. Quando Deleuze lê Nietzsche, manifesta inclusive que a relação ocorre *somente* entre ações, é o que Deleuze chama de uma "filosofia da vontade":

> O conceito de força é, portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com uma outra força. Sob este aspecto, a força é denominada uma vontade. A vontade (vontade de poder) é o elemento diferencial da força. Daí resulta uma nova

> concepção da filosofia da vontade, pois a vontade não se exerce misteriosamente sobre músculos ou sobre nervos, menos ainda sobre uma matéria em geral, ela se exerce necessariamente sobre uma outra vontade (DELEUZE, 1976, p. 5).

Ainda discorrendo sobre este conceito de ação, queremos explicitar uma ressalva que nos parece muito pertinente sobre o assunto e que está diretamente ligada ao conceito de ressentimento: quando falamos que o ressentimento é algo negativo e que estabelece uma força contrária à vida, realizamos uma fala que parece causar certo desconforto em quem a lê. Sentimento este mais do que justificado, uma vez que costumamos experimentar o ressentimento como resultante de uma experiência provocada por variáveis externas que pouco ou nenhum controle temos sobre elas, e dizer que não devemos nos ressentir parece uma fala ingênua, implicando posturas comportamentais um tanto quanto problemáticas, a saber: se eu não tenho controle sobre a ação externa que me faz ressentido, consequentemente, a variável que parece estar no meu controle e sujeita à interação é a maneira como eu recebo essa ação provocada pela variável externa, e o erro parece cair numa espécie de asceticismo como única alternativa. É como quem diz, grosso modo, "deixar para lá", "não se importar". E a ingenuidade está no próprio conselho, uma vez que a importância já foi dada, caso contrário, nem mesmo ressentidos estaríamos[xxi]. Mas então, como evitar o ressentimento? Como evitar provocar essa ação, ou melhor, para seguirmos com a posição de Nietzsche, essa *reação* que é contrária à própria vida?

A resposta parece residir em algo que passa um pouco sorrateiramente na obra Genealogia da Moral: a maneira como nos relacionamos com o acontecimento. Vamos melhor explicar o nosso argumento. Em primeiro lugar é preciso afirmar que Nietzsche não concordaria de forma alguma que uma postura indiferente, enaltecida em uma espécie de superioridade indefectível diante o problema, como um asceta o faria, seja uma forma de evitar o ressentimento. Muito pelo contrário. Nietzsche é literal e até mesmo visceral no repúdio com que compreende a forma de vida adotada pelos ascetas e consideraria a sugestão dada acima uma verdadeira forma de ressentimento – "deixar para lá". Não é isso.

Parece defensável o argumento de que, de acordo com a amplitude de conhecimento que o indivíduo possui e a firmeza que possui nos seus propósitos – firmeza que possivelmente seja amparada em sua própria vontade de potência – tanto menos ele estará suscetível a experimentar o ressentimento. Contudo, ainda assim, falamos de atenuar a situação, pois um comportamento e uma sabedoria magnânima, capazes de extinguir a possibilidade de ocorrência do ressentimento, nos parece algo muito exigente, que se

aproxima do que poderíamos encontrar como sendo a figura do próprio Sábio dentro do estoicismo, mas isto se distancia da filosofia de Nietzsche.

O que Nietzsche parece nos dizer é que, de fato, experimentar o ressentimento como algo cotidiano é algo que ocorre nos espíritos pequenos que não compreenderam ainda o que é a vida; contudo, nos corriqueiros e inevitáveis momentos que nos confrontarmos com esse sentimento, não devemos querer que aquilo que nos faz ressentir não exista. Isso é ressentimento: querer que aquilo que nos oprime não exista. Esse desejo, geralmente, é um querer sufocado e inanimado. É querer que aquilo não exista e fim, nada acontece depois desse querer. A resposta que Nietzsche nos oferece é que diante daquilo que nos oprime, que nos faz ressentir, tenhamos como resposta uma ação afirmativa. Para melhor explicação, tomemos o seguinte exemplo: O indivíduo A, que possui sua potência e quer se afirmar no mundo age e, de sua ação, ele acaba entristecendo o indivíduo B. Se B desejar que a ação de A nunca tivesse ocorrido, ou ainda que A nunca tivesse existido, ou outros desejos negativos que evitariam esse acontecimento, que já está realizado e faz parte do mundo que agora compreendemos, então, A está com uma postura de ressentimento e agindo em sentido contrário à vida. Agora, se diante dessa força, que entristece o indivíduo B, tal indivíduo agir, não para negar A, mas para afirmar-se enquanto indivíduo B, com sua potência e desejos que lhe são próprios, então, existe um movimento do ser de acordo com a compreensão de Nietzsche. Essa postura diante do ressentimento nos parece muito mais aceitável e justa: não é pedir que não se importe, ou que tenha um espírito superior que não se sinta afetado por nada, mas tão somente agir em razão da sua vontade de querer se afirmar enquanto indivíduo, e não para oprimir ou anular a vontade de outro.

E por fim, queremos ainda citar que:

> Em lugar de um conhecimento que se opõe à vida, um pensamento que afirme a vida. A vida seria a força ativa do pensamento, e o pensamento seria o poder afirmativo da vida. Ambos iriam no mesmo sentido, encadeando-se e quebrando os limites, seguindo-se passo a passo um ao outro, no esforço de uma criação inaudita. Pensar significa descobrir, inventar novas possibilidades de vida (DELEUZE, 1976, p. 83).

Com isso, esse processo de conhecimento – que também abrange a efetuação da autoconsciência, já que ela não deixa de ser uma descoberta dada em um processo racional e objetivo – não deve ser negativo, mas positivo. E o grande ganho nessa mudança, segundo Deleuze, é justamente a abertura para a invenção de novas possibilidades de vida. Portanto,

este conceito de Afirmação que vem de Nietzsche ressoa em Deleuze com força estruturante, caminho posto para que agora se diga o que são essas possibilidades de vida e, para tanto, é chegada a hora de escrevermos sobre outro filósofo basilar no pensamento de Deleuze: Baruch Spinoza.

SPINOZA: ÉTICA E ALEGRIA

"É Spinoza quem constitui a verdadeira alternativa à filosofia hegeliana" (MACHEREY, 2011, p. 12, tradução nossa[xxii]). Parece que não existe filósofo que tenha inspirado Deleuze que, em algum sentido, não seja uma alternativa à filosofia hegeliana. Mas é chegado o momento de deixarmos Hegel um pouco de lado das discussões para explicitar alguns conceitos de Spinoza, especialmente do livro Ética (2016) e compreendermos assim as relações efetivas que possuem com a ética deleuziana, e a vinculação que existe com a alegria: "A **Ética** é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, apenas a alegria permanece e nos aproxima da ação, da beatitude da ação. A paixão triste, ao contrário, é sempre impotência" (DELEUZE, 1970, p. 41).

A primeira parte do livro Ética trata sobre Deus. Esse é um conceito notável para compreendermos alguns aspectos que, inclusive, podem ser aproximados com facilidade de uma concepção de divindade no estoicismo: Deus como uma força imanente, que é uma terceira maneira de conceber Deus.

A primeira alternativa de conceber a existência de Deus seria através do viés teológico, sendo que a religião, na maioria de suas expressões, colocou-o em algum lugar representável, imaginável[xxiii], onde, ao pensarmos a sua existência, parece que o nosso pensamento é direcionado para um lugar possível, ainda que não objetivamente materializado, onde sua existência estaria presente para fortalecer e reverberar os preceitos que as respectivas religiões que o seguem pregam. O próprio ato da oração, assim nos parece, é em alguma medida o esforço do nosso pensamento para alcançar esse lugar representável ou imaginável onde ele está. Deus como uma força transcendente, habitante de um plano do qual não participamos.

Uma segunda alternativa de conceber a existência de Deus é negá-la. Nietzsche, com suas afirmações categóricas, carregado de um estilo contundente que parece acompanhar aquilo que se propõe a destruir, afirmou que não existe deus algum, pois o mesmo estaria morto, logo, não há lugar para o que não existe.

> O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. 'Para onde foi Deus', gritou ele, 'já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar

> a terra do seu sol? Para onde se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'embaixo'? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã?" (NIETZSCHE, 2001, p. 147-148).

E a terceira alternativa de conceber a existência de Deus seria a imanência, forma essa acolhida por Spinoza, que compreende tudo que existe, a própria concepção do real, como a manifestação de Deus. Grosso modo, seria dizer que Deus estaria em todas as coisas, mas Spinoza apresenta alguns conceitos que refinam uma proposta de entendimento:

> Tudo o que existe ou existe em si mesmo ou em outra coisa, isto é, não existe nada fora do intelecto, pelo qual se possam distinguir várias coisas entre si, a não ser as substâncias ou, o que é o mesmo, seus atributos e suas afecções (Spinoza, 2016, p. 15).

Ressalta-se de imediato o conceito de substância que podemos compreender como um componente que permeia tudo aquilo que existe. Para justificar a posição que este Deus imanente está presente em todas as coisas, basta juntarmos a citação prévia com esta que segue: "não pode existir e, consequentemente, tampouco pode ser concebida nenhuma substância além de Deus" (Spinoza, 2016, p. 22) e também na sua proposição 18, em que afirma categoricamente que: "Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas" (Spinoza, 2016, p. 29).

Michael Hardt também se refere ao deus de Spinoza com um termo frequente aos familiarizados com a sua filosofia, que é o panteísmo[xxiv]:

> O divino é absolutamente expressado; nada é escondido; não há nem reserva nem excesso. A concepção de Spinoza da singularidade do ser demonstra claramente a sua oposição a esse paradigma teológico negativo: a imanência é oposta à eminência; o panteísmo é oposto à transcendência (HARDT, 1996, p. 112).

O conceito de Deus não é algo realmente importante para Deleuze, e problematizar sua existência e onde ela pode ser concebida também não. Todavia, a compreensão de uma imanência que atribui toda a força criativa e a potência de realização contida em Deus para

um mundo dado, objetivo, real, do qual também fazemos parte, isto sim, é de extrema importância para Deleuze. Em outras palavras, o Deus de Spinoza somente é um conceito importante para Deleuze enquanto é um Deus que produz:

> A potência é a essência do ser que apresenta a essência em existência. O nexo íntimo que em Spinoza unifica a causa, a potência, a produção e a essência, é o núcleo dinâmico que transforma o seu sistema especulativo em um projeto dinâmico. (…). Deus produz enquanto existe (HARDT, 1996, p. 121).

Para os fins perseguidos nesta Dissertação, estas brevíssimas observações sobre A primeira parte do livro Ética de Spinoza podem bastar. Partimos agora para a segunda parte: A Natureza e a Origem da Mente.

Foi com vigor e firmeza que Deleuze lutou por atribuir um lugar e um ofício à filosofia, num dos primeiros encontros que tive com sua obra: "Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia. É porque o conceito deve ser criado que ele remete ao filósofo como àquele que o tem em potência, ou que tem sua potência e sua competência" (DELEUZE, 1997, p. 13). Muito tempo depois, lendo Spinoza, me deparo com a seguinte passagem presente na parte que trata da Natureza e a Origem da Mente:

> Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante. *Explicação*: Digo conceito e não percepção, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente (SPINOZA, 2016, p. 51).

Encontramos assim uma bela ressonância do entendimento de que se tem por "conceitos", palavra que já parece querer exprimir em seu significado a ação que engendra no indivíduo que com ele se depara ou, ainda mais, naquele que o produz.

Todavia, a passagem de Spinoza dentro da Natureza e a Origem da Mente que julgamos mais bela e impactante dentro de uma concepção ética da obra deleuziana é a que segue:

> quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas (SPINOZA, 2016, p. 61-62).

E ainda: “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (SPINOZA, 2016, p. 67). Tais passagens absolutamente convergentes com o empirismo, até mesmo de um materialismo em oposição ao idealismo, remetem a uma questão de fundo epistemológico, que é absolutamente importante para Deleuze, pois, para entendermos do que somos capazes, devemos primeiramente compreender o que o corpo é capaz, e, essa questão foi vigorosamente abordada por Deleuze[xxv]. Essa reflexão é absolutamente um desdobramento do pensamento de Spinoza: “A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (Spinoza, 2016, p. 70) e ainda: “A mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo” (Spinoza, 2016, p. 73-74). E, com isso, chegamos em um componente da filosofia de Deleuze que merece menção: a afecção.

> O privilégio do ser vivo é reproduzir de dentro o potencial associado, no qual atualiza seu estado e individualiza seu corpo. Mas, em qualquer domínio, a passagem de um estado de coisas ao corpo, por intermédio de um potencial ou de uma potência, ou antes a divisão dos corpos individuados no estado de coisas subsistentes, representa um momento essencial. Passa-se aqui da mistura à *interação*. E, enfim, as interações dos corpos condicionam uma sensibilidade, uma proto-perceptibilidade e uma proto-afetividade, que se exprimem já nos observadores parciais, ligados ao estado de coisas, embora só completem sua atualização no ser vivo. O que se chama “percepção” não é mais um estado de coisas, mas um estado do corpo enquanto induzido por um outro corpo, e “afecção” é a passagem deste estado a um outro, como aumento ou diminuição do potencial-potência, sob a ação de outros corpos: nenhum é passivo, mas tudo é interação, mesmo o peso. Era a definição que Spinoza dava da *affectio* e do *affectus* para os corpos tomados num estado de coisas (DELEUZE, 1997, p. 199).

Dessa forma, compreendemos que a própria concepção possível de um corpo está subordinada a sua capacidade de ser afetado. É tão somente essa capacidade, essa abertura à afecção, que possibilitará diante dos acontecimentos vindouros a então formulação de uma ideia que engendrará a própria singularidade do ser.

Isso posto, queremos agora apresentar alguns elementos da terceira parte do livro de Spinoza, A Origem e a Natureza dos afetos, parte que abordará com ainda mais rigor alguns componentes éticos.

> Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio (SPINOZA, 2016, p. 97).

Aqui encontramos uma vez mais a posição materialista de Spinoza, colocando a natureza como parte constituinte do pensamento. O homem faz parte da natureza, ele é a natureza, e pensa de acordo com a natureza e as relações que possuem com ela. O idealismo, a possibilidade de um pensamento puro, um pensamento que acontece com uma autonomia que desconsidera a força da natureza, é um equívoco. O pensamento é um atributo que se manifesta de acordo com afecções ocorridas dentro de um processo natural, físico, a ação da natureza como um todo, se quisermos, de Deus com seus corpos constituintes. O fundamento capaz de modificar corpos e mentes está vinculado com a potência emitida por esses corpos, a saber: o que Spinoza chama de atributo de extensão, ou a potência emitida por essas mentes, o que Spinoza chama de atributo de pensamento, como se vê na afirmação de que: "a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão" (Spinoza, 2016, p. 100).

Com isso, se falamos que existe um materialismo em Spinoza, não é no sentido de afirmar que ele é mais importante do que o idealismo, ou, em outras palavras, dizer que os corpos são mais importantes do que o pensamento. Esta é uma colocação equivocada. O que Spinoza sustenta é que tanto os corpos como o pensamento fazem parte de uma mesma e única natureza, que se manifesta em diferentes atributos, mas não por isso, é outra – é sempre a mesma natureza que engloba tudo que existe, seja corpo, seja pensamento, pois tudo é uma manifestação dos atributos do Deus, este Deus imanente, de Spinoza.

Isso posto, não devemos compreender que o papel desempenhado pela mente ou pela razão dentro da proposta filosófica de Spinoza é diminuído: na verdade, a mente desempenha outro papel, dentro de uma outra relação, que não cabe ser comparada, mas compreendida de outro modo. Quando Spinoza diz, por exemplo: "Entre todos os afetos que estão relacionados à mente, à medida que ela age, não há nenhum que não esteja relacionado à alegria ou ao desejo" (SPINOZA, 2016, p. 139). Já está implícito nessa proposição que a mente, enquanto ação, é pura afirmação e potência. Importante explicitar que Spinoza considera três os afetos primários: Alegria, tristeza e desejo. Perceba que na citação prévia, o afeto primário da

tristeza não aparece como uma das alternativas para a mente que age – a mente, em ação, é sempre uma manifestação de alegria ou de desejo. O papel do ato mental, do pensamento, em Spinoza, é grandioso: “A vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa” (SPINOZA, 2016, p. 89), ou ainda “à medida que a mente se entristece, sua potência de pensar é diminuída ou refreada” (SPINOZA, 2016, p. 139). Com isso, compreendemos que os afetos da alegria e do desejo são estímulos para a mente e, como a mente é parte constituinte da natureza, o pensamento se torna pura ação e existência, potência efetiva de vida, ao passo que, quando a mente se entristece, perde-se potência, a natureza padece. Apresentado nesses termos, especialmente, de potência, a problemática do poder aparece com clareza, e junto com ela, a possibilidade de pensarmos a relação desse poder e do agir em termos morais e éticos.

Chegamos assim no que poderíamos compreender como uma proposta ética de Spinoza, uma ética da alegria, da potência: “alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior. A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor” (SPINOZA, 2016, p. 141). Mas o que seria efetivamente essa perfeição? Aqui encontramos uma espécie de argumento circular: “Quanto mais uma coisa tem perfeição, tanto mais age e tanto menos padece e, inversamente, quanto mais age, tanto mais ela é perfeita” (SPINOZA, 2016, p. 236). Logo, quanto mais perfeito algo é mais agirá, e quanto mais agirá, mais perfeito se tornará. Tal colocação, interpretada seletivamente, será severamente criticada, pois a ação se justifica pelo próprio ato, já que é perfeita, e possíveis reflexões morais ou normativas se tornam impossíveis. Com isso, devemos brevemente investigar a quarta parte do livro de Spinoza: A Servidão Humana ou a Força dos Afetos, iniciando já por uma citação que trata da virtude:

> a verdadeira virtude nada mais é do que viver exclusivamente sob a condução da razão, enquanto a impotência consiste em o homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele e em ser determinado por elas a fazer aquilo que o arranjo ordinário das coisas exige e não aquilo que exige a sua própria natureza, considerada em si mesma (SPINOZA, 2016, p. 180).

A virtude, ou seja, o posicionamento moral adequado, é aquele em que vivemos exclusivamente sob a condução da razão, essa mesma razão que é uma parte constituinte da natureza e que se manifesta de modo perfeito enquanto age. Contudo, ainda parece contingente essa aproximação de conceitos, pois a maneira como cada indivíduo segue sua razão e realiza suas ações pode estar submetida a uma subjetividade livre de pressupostos que

considerem algo como, por exemplo, a moralidade. Queremos dizer com isso que um indivíduo pode ter afetos que lhe despertem alegrias e animem seus pensamentos, que se realizem em ações de modo perfeitamente ajustado *à sua natureza*, mas que acabam perturbando um meio social maior (sua família, comunidade, etc.). Uma saída para tal dificuldade seria afirmar que ele é parte da natureza, bem como esse círculo social maior, mas com essa alternativa também não poderíamos pensar em termos morais, pois cairíamos em um argumento de que tudo que existe é natural e age conforme seus desejos. Todavia, Spinoza apresenta uma ligação entre razão e consideração com os demais, que torna sua ética completamente moral:

> é pelo direito supremo da natureza que cada um julga o que é bom e o que é mau; o que, de acordo com a sua inclinação, lhe é útil; vinga-se; e se esforça por conservar o que ama e por destruir o que odeia. Se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um desfrutaria desse seu direito sem qualquer prejuízo para os outros (SPINOZA, 2016, p. 181).

Encontramos nesta passagem uma entonação natural, até mesmo selvagem, diante de um homem que luta por preservar o que ama e destruir o que odeia, os sentimentos parecem postos em graus acentuados e as ações que partem desses graus ocorrem como atos enérgicos, mas, na última parte dessa passagem, Spinoza nos traz uma frase em que afirma que sob a condução da razão todo homem desfrutaria do seu direito natural sem qualquer prejuízo aos outros homens. Então, nos cabe a grande pergunta, por quê? Digamos que através da minha razão, estimulada por meus afetos, eu ajo no mundo sem especial consideração aos outros homens, onde está a ausência da razão?

O problema é que agir dessa forma não é agir de acordo com a razão, pois Spinoza é categórico ao ressaltar a importância de viver em sociedade, a importância e a conveniência que decorrem da convivência:

> nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância com tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos (SPINOZA, 2016, p. 169).

Nesta passagem, encontramos em Spinoza um grande apelo por um sentido de união, de viver até mesmo em uma espécie de comunhão, e a consideração e o respeito pela busca de cada indivíduo que se realiza no mundo é sim de relevância e deve ser considerada por aquele que efetivamente usa sua razão como uma prerrogativa de análise dos seus próprios atos. Spinoza parece muito pragmático e objetivo com isso; é como quem diz que a melhor vida é aquela em sociedade, por ser mais conveniente e trazer maiores e melhores condições de sobrevivência, oportunidades de encontros e de afetos, pois na sociedade estamos em maior contato com as ações e as obras dos homens, que são mais complexas e possuem mais potência do que as encontradas na natureza[xxvi].

Para preservarmos essa condição de vida em sociedade, devemos agir civilizadamente e com isso não parece que entramos na discussão de agir bem ou agir mal para com os outros, e sim, de agir sabiamente ou não. Esse apelo pelo aumento da sabedoria, o aumento da razão, como um fator potencializador da vida, também é endossado pelo filósofo Michael Hardt:

> Podemos colocar facilmente esse objetivo ético como sendo, de modo geral, o aumento de nossa potência de pensar, ou, de forma ainda mais generalizada, como o aumento de nossa potência de existir e agir: como podemos aumentar a nossa potência de existir, ou, em termos teológicos, como podemos nos aproximar de Deus (a potência infinita de existir e agir)? (HARDT, 1996, p. 147).

No livro Spinoza e os Signos (1970) encontramos uma interessante passagem em que Deleuze faz uma distinção de Moral e Ética que vai ao encontro do que expomos, apenas utilizando diferentes termos:

> Eis pois que a **Ética**, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentes. À oposição dos valores (Bem-Mal), substitui a diferença qualitativa dos modos de existência (bom-mau). A ilusão dos valores forma uma unidade com a ilusão da consciência: porque a consciência é essencialmente ignorante, porque ignora a ordem das causas e das leis, das relações e suas composições; porque se contenta em esperar e recolher os seus efeitos, desconhece toda a Natureza. Ora, basta não compreender para moralizar (DELEUZE, 1970, p. 33-34).

Portanto, Deleuze dirá que, por não estarem em jogo valores transcendentes na relação Bem e Mal, não existe moralidade em Spinoza; e valores imanentes à relação Bom e

Mau, e a sabedoria, que tanto defendemos nos parágrafos anteriores, seria justamente essa capacidade de identificar o que é Bom e o que é Mau, e viver em sociedade de forma civilizada, é Bom pelos motivos que já citamos. Importante mencionar que Deleuze termina a citação dizendo que "basta não compreender para moralizar" – esta frase é problemática, mas o sentido que devemos preservar é que, quando não compreendemos algo, nosso pensamento pode trabalhar na relação Bem ou Mal, o que Deleuze identifica como Moral, e essa relação seria uma fraqueza do nosso pensamento, da nossa razão, que não conseguiu alcançar uma melhor relação para pensar a existência, justamente, o Bom e o Mau. Definir isso como moralidade ou ética não nos parece ser o mais importante: o que realmente importa é a valorização da imanência, e como tão somente vendo o mundo dessa forma, imanente, poderíamos desenvolver um modo de pensamento aprimorado – esse é um preceito com o qual ambos filósofos, Deleuze e Spinoza, nos parece, que concordariam sem ressalvas.

Por fim, apresentaremos agora alguns elementos da última parte do livro Ética, a Potência do Intelecto ou a Liberdade Humana. É curioso que no prefácio da última parte do livro Ética, Spinoza faça uma menção direta a outro filósofo, ou melhor, outra escola filosófica, algo que não ocorre em outras passagens do seu livro. A escola que Spinoza cita é justamente o estoicismo:

> Os estoicos, entretanto, acreditavam que os afetos dependem exclusivamente de nossa vontade e que podemos dominá-los inteiramente. Contudo, viram-se obrigados, na verdade, não por causa de seus princípios, mas diante das evidências da experiência, a admitir que não são pequenos o exercício e o esforço necessários para refrear e regular os afetos (SPINOZA, 2016, p. 2013).

É curioso o fato de Spinoza não ser categórico e afirmar que é, por exemplo, impossível dominar os afetos, ou então que essa possível posição estoica, que preza pelo controle e domínio dos afetos, é uma posição ingênua, impraticável. Tudo que Spinoza diz é que o domínio dos afetos é difícil. Todavia, essa mesma dificuldade, apontada diante da posição estoica, Spinoza também a reconhece dentro da sua própria visão de comportamento ético, e notamos isso pela maneira como ele encerra o seu livro:

> Torna-se, com isso, evidente o quanto vale o sábio e o quanto ele é superior ao ignorante, que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico. Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação do ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de

> Deus e das coisas, e tão logo deixa de padecer, deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação do ânimo. Se o caminho, conforme já demonstrei, que conduz a isso parece muito árduo, ele pode, entretanto, ser encontrado. E deve ser certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil como raro (SPINOZA, 2016, p. 238).

Os elementos de aproximação com uma ética estoica são claros e, no próximo capítulo em que trabalharemos especificamente o estoicismo, serão ainda mais aproximados. O que percebemos, indiretamente, após a realização deste primeiro capítulo da dissertação, é que todos os filósofos que apresentamos compartilham elementos passíveis de aproximação com o estoicismo e, de modo especial, podemos apontar Spinoza: A escolha por compreender o mundo como uma força de imanência e conceber Deus como força imanente, sua concepção de natureza e sua recomendação de vivermos de acordo com ela, a maneira como ele elabora os afetos e sua concepção de razão são todos elementos que podem ser aproximados do estoicismo. E se Spinoza é o filósofo mais caro a Deleuze quando queremos trabalhar elementos éticos em sua filosofia, parece estarmos no caminho certo na busca de uma aproximação com uma escola ainda mais antiga, talvez a primeira a desafiar uma suposta ordem racionalista. É chegado o momento de falarmos sobre o estoicismo.

Notas Capítulo I – PRESSUPOSTOS DE UMA ÉTICA EM GILLES DELEUZE

[i] A saber, o Acontecimento.

[ii] **Do original: "**I belong to a generation, one of the last generations, that was more or less bludgeoned to death with the history of philosophy. The history of philosophy plays a patently repressive role in philosophy, it's philosophy's own version of the Oedipus complex: "You can't seriously consider saying what you yourself think until you've read this and that, and that on this, and this on that. "Many members of my generation never broke free of this; others did, by inventing their own particular methods and new rules, a new approach. I myself "did" history of philosophy for a long time, read books on this or that author. But I compensated in various ways: by concentrating, in the first place, on authors who challenged the rationalist tradition in this history" (DELEUZE, 1995, p. 5-6).

[iii] **Do original:**"Letter to a harsh critic" – Deleuze diz *severo*, mas o tom da carta é de quem se dirige a um crítico maldoso e desagradável.

[iv] Empirismo e subjetividade (1953) – livro que tem a filosofia de David Hume como ponto de reflexão; Nietzsche e a filosofia (1962); A filosofia crítica de Kant (1963); Bergsonismo (1966); Spinoza e o problema da expressão (1968).

[v] Diferença e Repetição (1968).

[vi] Uma das obras que melhor encontramos explicar essa relação de filósofos que influenciaram Deleuze dentro de um campo ético é Gilles Deleuze um Aprendizado em Filosofia de Michael Hardt (1996). Hardt estabelece o que chama de "divina trindade" para Deleuze: Bergson, Nietzsche e Spinoza. No nosso trabalho, respeitaremos essa elaboração com a exceção de Bergson, este, será substituído por David Hume. O motivo para esta alteração é histórico, uma vez que o primeiro livro publicado por Deleuze é sobre David Hume e este, conforme nossa justificativa, parece ser uma espécie de pedra inaugural para o pensamento de Deleuze. Reconhecemos que, vista a obra de Deleuze como um todo, inegavelmente Bergson possui uma influência mais profunda do que Hume em Deleuze, mas, como estamos fazendo uma análise limitada dos elementos éticos na história da filosofia que inspiraram Deleuze, optamos por priviligiar David Hume por ser o primeiro e possivelmente ter preparado por assim dizer o campo teórico necessário para que Deleuze pudesse ter encontros mais profundos, tais como com a filosofia de Bergson.

[vii] Publicada em 1953.

[viii] Fundamentalmente na obra Tratado da Natureza Humana.

[ix] Entre os comentadores de Deleuze não há consenso que Kant seja uma influência, mas o fato dele ter escrito uma obra dedicada ao filósofo parece ser prova suficiente.

[x] No recorte temporal que estas palavras são escritas.

[xi] Como por exemplo "o sol se levantará amanhã".

[xii] Nos referimos ao Livro I – Do entendimento, Parte III – Do conhecimento e da probabilidade, Seção XVI – Da razão dos animais.

[xiii] Também pode ser compreendido por Espírito Absoluto a própria Fenomenologia, parte constituinte do processo dialético hegeliano: "the dialectical process leads to a completely unconditioned concept or form for each subject matter—the Absolute Idea (logic), Absolute Spirit (phenomenology), Absolute Idea of right and law (*Philosophy of Right*), and so on—which, taken together, form the "circle of circles" that constitutes the whole philosophical system or "Idea" that both overgrasps the world and *makes it understandable (*MAYBEE, 2019). Com isso, muito grosseiramente, podemos dizer que o Espírito Absoluto seria este fim do processo histórico culminando na excelência da humanidade através dos encontros vivenciados pelo espírito, por cada um de seus indivíduos que, no todo, se tornam absolutos.

[xiv] Johann Gottlieb Fichte: filósofo alemão nascido em 19/05/1762 e falecido em 27/01/1814.

[xv] Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: filósofo alemão nascido em 27/01/1775 e falecido em 20/08/1854.

[xvi] **Do original:** "Fichte introduced into German philosophy the three-step of thesis, antithesis, and synthesis, using these three terms. Schelling took up this terminology; Hegel did not. He never once used these three terms together to designate three stages in an argument or account in any of his books. And they do not help us understand his Phenomenology, his Logic, or his philosophy of history; they impede any open-minded comprehension of what he does by forcing it into a schema which was available to him and which he deliberately spurned" (KAUFMANN, 1978, p. 154).

[xvii] **Do original:** "Discerning students of Hegel, therefore, are likely to find the chapter on "Self-Consciousness" the most dialectical one in the book" (KAUFMANN, 1978, p. 156).

[xviii] **Do original:** "Man, as a being who depends on external reality, can only come to integrety if he discovers a reality which could undergo a standing negation, whose otherness could be negated without its being

abolished. But the negation of otherness without self-abolition, this is a prerogative of human, not animal consciousness. So that the basic desire of self-consciousness can only be fulfilled by another self-consciousness" (TAYLOR, 1975, p. 152).

[xix] **Do original**: "In the attempt then to win recognition of themselves as self-consciousness men prove that they are beyond mere life by showing that they are not attached to this particular living thing which is themselves, that their recognition as "beings for themselves' is more important, that they will risk their lives for it. This struggle easily leads to death of one or both combattants. And this obviously misses the goal. Even if I remain alive in face of my dead adversary, I have won no recognition. My 'negation' of him has been a natural one, as Hegel says, it is a simple negation as we saw earlier, whereas what is needed is a standing negation, one in which my opponent's otherness is overcome, while he still remains in being" (TAYLOR, 1975, p. 153).

[xx] Esta pergunta é legítima e não apenas um recurso de retórica para a elaboração do nosso argumento. Saciar essa questão implica em um conhecimento da obra hegeliana que, infelizmente, está além das possibilidades da presente pesquisa. É possível encontrarmos em Hegel uma resposta contundente a esta pergunta, mas, ressaltamos que a abordagem feita a obra de Hegel é apenas para pensarmos o motivo que leva Deleuze a se aproximar de Nietzsche e não temos como, lamentavelmente, no momento aprofundar a discussão e possíveis respostas que encontraríamos com Hegel em defesa da Negação do ser como força motriz para a constituição de uma autoconsciência.

[xxi] Este problema parece circundar toda filosofia estoica e é de uso corrente criticá-los com este argumento. Oportunamente, em um ponto futuro do trabalho, vamos abordar este problema com toda atenção e cuidado que ele merece.

[xxii] **Do original:** "it is Spinoza who constitutes the true alternative to Hegelian philosophy" (MACHEREY, 2011, p. 12).

[xxiii] O Céu, por exemplo.

[xxiv] Panteísmo: "Doutrina ou sistema filosófico que só admite como Deus o todo, a universalidade dos seres **"panteísmo"**, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008-2020, https://dicionario.priberam.org/pante%C3%ADsmo (consultado em 31-01-2020).

[xxv] Dessa reflexão Deleuze e Guattari produzirão ainda o conceito de Corpo sem Órgãos, quando refletem especificamente sobre a esquizofrenia. A aproximação de Deleuze com a psiquiatria, especialmente nos trabalhos realizados em conjunto com Guattari, são de grande relevância e possuem inegavelmente componentes éticos a serem explorados, todavia, para fins de realização deste projeto, limitamos a nossa pesquisa às obras que não entram necessariamente nesta discussão, pois acreditamos que ela traz pouco material para a reflexão da ética de Deleuze com a ética dos estoicos, e infelizmente tivemos que fazer escolhas do material a ser investigado, uma vez que a filosofia de Deleuze é muito ampla e complexa para realizarmos uma análise completa neste intrumento de pesquisa.

[xxvi] Apenas para defender esta prioridade da convivência entre homens do que entre homens e animais, assunto que parece especialmente problemático nos dias atuais, quando parece encontrarmos com mais facilidade os que preferem viver na companhia dos segundos, Spinoza é categórico ao dizer: "por meio de ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte. Sem falar, por ora, que é mais importante e mais digno de nosso conhecimento observar os feitos dos homens do que os dos animais" (SPINOZA, 2016, p. 178).

O ESTOICISMO

> a vida tem um fim determinado pela própria natureza, e o êxito na vida depende inteiramente de percebê-las, e conformar-se às condições que podem nos permitir conquistar o bem segundo a natureza. Para os epicuristas, esse fim era o prazer e a ausência de dor; para os estoicos, "viver segundo a razão" (WARDY, 2007, p. 641)

Queremos, no presente capítulo, apresentar sucintamente os principais elementos da filosofia esto

ica e, ao final, apontar quais são os notáveis pontos de interesse de Deleuze diante desse grande sistema filosófico. Provavelmente, a melhor maneira de iniciarmos é dizendo que se trata de uma filosofia prática: a filosofia estoica, bem como as outras escolas constituintes do período helenístico tinham a preocupação objetiva de construir filosofias que visavam à aplicação direta dos seus preceitos, e esses preceitos se manifestavam através de sistemas e ensinamentos que se ocupavam, direta ou indiretamente, com o seguinte basilar problema: como devemos viver? "Seguindo Sócrates, os estoicos apresentam uma filosofia preocupada principalmente com a maneira de viver" (SELLARS, 2006, p. 2, tradução nossa[xxvii]).

O filósofo fundador do estoicismo foi Zenão de Cítio[xxviii], filósofo que teve como primeiro mestre Crates de Tebas, um famoso Cínico da época. Desta escola, dos Cínicos, Zenão teria adotado e desenvolvido o mais famoso preceito estoico "viver de acordo com a natureza":

> Os cínicos eram famosos por defender uma vida de acordo com a natureza, em oposição a uma vida moldada pelos costumes e convenções locais. Eles afirmaram que tudo o que está de acordo com a natureza é necessário, enquanto as coisas de acordo com a convenção são meramente arbitrárias. O Cínico argumenta que é preciso concentrar toda a atenção em obter as coisas necessárias de acordo com a natureza (comida, água, abrigo básico e roupas) e não prestar atenção nas regras, regulamentos e suposições desnecessárias e arbitrárias da particular cultura onde o indivíduo se encontra. Como veremos, a idéia de "viver de acordo com a natureza" era uma idéia cínica que os estoicos adotaram e desenvolveram (SELLARS, 2006, p. 4-5, tradução nossa[xxix]).

[xxvii] **Do original**: “Following Socrates, the Stoics present philosophy as primarily concerned with how one should live” (SELLARS, 2006, p. 2,)

[xxviii] Nascimento 333 a.c. falecimento 263 a.c.

[xxix] **Do original: “**The Cynics were famous for advocating a life in accordance with nature, in opposition to a life shaped by local customs and conventions. They claimed that whatever is according to nature is necessary, while those things according to convention are merely arbitrary. Cynicism argues that one should focus all one's attention on getting those necessary things that are according to nature (food, water, basic shelter and clothing), and pay no regard whatsoever to the unnecessary and arbitrary rules, regulations and assumptions of the particular culture in which one happens to find oneself. As we shall see, the idea of "living in accordance with nature" was one Cynic idea that the Stoics adopted and developed” (SELLARS, 2006, p. 4-5).

“Viver de acordo com a natureza” pode parecer um preceito simples, mas como advertem Long e Sedley: “O fim ético, 'viver de acordo com a natureza', requer uma mente totalmente sintonizada com o papel causal de Deus no mundo e com a compreensão sistemática das regras de raciocínio que a lógica oferece” (LONG e SEDLEY, 1987, p. 161). Por isso, antes de chegarmos a este preceito máximo do estoicismo, precisamos apresentar com maior minúcia a sua filosofia, e o faremos trabalhando com o sistema estoico na sua famosa divisão tripartite, a saber: Lógica, Física e Ética. Mas, antes de iniciarmos uma apresentação de cada uma de suas partes, se faz necessário ressaltar que esses conteúdos são componentes de um sistema maior que sustenta todo estoicismo. Sendo assim, não devemos interpretá-los de maneira como habitualmente fazemos com conteúdos escolares em que temos matérias do conhecimento radicalmente divididas e sem determinada relação. O estoicismo existe em razão da necessidade de oferecer um projeto de como viver bem, logo, para atingir esse ideal, necessariamente é preciso dominar e correlacionar perfeitamente os três domínios mencionados, pois eles são interdependentes. Aquele que conseguir aprender – um aprendizado evidenciado em demonstrações práticas nas ações de sua vida – os três campos da filosofia estoica, se tornará então aquilo que os estoicos chamam de Sábio. E todo projeto prático da filosofia estoica, nada mais é, que mostrar o caminho pelo qual o indivíduo comum, este aprendiz, pode se tornar então, um Sábio:

> O ponto central da filosofia estóica é o ideal do sábio estoico. Se a filosofia é uma arte de viver dedicada a transformar o modo de vida de alguém, então o objetivo final dessa arte é transformar a vida de alguém na vida de um sábio. Todas as várias partes da filosofia estóica são, à sua maneira, direcionadas para esse fim (SELLARS, 2006, p. 36, tradução nossa[xxx]).

A LÓGICA ESTOICA

Quando falamos sobre Lógica, é importante ressaltar que os conteúdos que englobam esta área do saber são mais abrangentes no período helenístico do que na atualidade:

> É importante enfatizar desde o início que estes três termos - lógica, física e ética - eram usados de maneira ligeiramente diferente da maneira como são usados hoje. A lógica, por exemplo, foi concebida em um sentido muito mais amplo do que é agora, abrangendo não apenas a lógica formal, mas também a retórica e a epistemologia (SELLARS, 2006, p. 42, tradução nossa[xxxi]).

Com isso, percebemos que a Retórica, enquanto área do saber, trata do uso da linguagem em função da comunicação assertiva e, para tanto, está subordinada à Lógica. A diferença pode ser sutil, mas é significativa. Não se trata de aprender Retórica para ter condições de se comunicar; eleva-se este patamar da comunicação, pois o aprendizado é de como se comunicar de acordo com princípios lógicos e, além do mais, quando a própria epistemologia é abarcada pela lógica, este domínio amplia-se vigorosamente. Por lógica podemos, grosso modo, compreender o estudo da própria razão, de como podemos obter e criar conhecimento, e expressá-lo no mundo. "'Lógica' traduz *logike*, e *logike* é a parte da filosofia que examina *logos* - razão, linguagem ou argumento - em todas as suas formas, incluindo argumentos formais, argumentos retóricos, fala, gramática, filosofia da linguagem e a verdade (ou seja, epistemologia)" (SELLARS, 2006, p. 55, tradução nossa[xxxii]).

Das três áreas que apresentamos da filosofia estoica, a lógica possui uma qualidade diferente por estar tão próxima da própria compreensão da razão. Com isso, não queremos atribuir a ela um papel especial, mas de certa forma, um papel introdutório e constante, pois a compreensão que podemos ter da física e da ética requererão uma já adquirida competência em lógica para a sua efetuação. Contudo, isso é mais do que dizer que a lógica é instrumento para compreendermos a física e a ética, é também dizer que a partir da possibilidade de compreensão em física e ética de pronto estabeleceremos relações lógicas: "Dada sua insistência na racionalidade da natureza, em geral e particularmente para o homem, com o divino logos imanente em toda parte, os estoicos estavam dispostos a tratar a lógica como parte integrante de sua filosofia, e não como um mero 'instrumento'" (LONG e SEDLEY, 1987, p. 188, tradução nossa[xxxiii]).

Na qualidade de materialistas, e com a polêmica máxima de que "somente os corpos existem", os estoicos têm uma concepção interessante e particular da linguagem: "O relato estoico da linguagem está intimamente ligado à sua ontologia, refletindo a natureza inter-relacionada de seu sistema. Nesse ponto, tudo o que precisamos ter em mente é que os estoicos são materialistas que afirmam que apenas existem corpos físicos." (SELLARS, 2006, p. 61, tradução nossa[xxxiv]).

Devemos concluir, com isso, que a fala é um corpo físico? Absolutamente, mas o possível significado que ela produz, não. É o que explica Sellars na passagem seguinte:

> Considere o exemplo de alguém dizendo "aqui está Sócrates". As palavras faladas são algo puramente físico, um movimento de ar causado pela boca. Outro elemento

> puramente físico é o próprio Sócrates, que está sendo mencionado na declaração. Há também um terceiro elemento, porém, que não é físico: o significado ou o sentido do que está sendo dito, a saber, que Sócrates está aqui. O significado ou sentido expresso pelo ato físico da fala é chamado de "exprimível" (*lekton*). Para os estoicos, "exprimíveis" são um dos quatro tipos de entidade que eles classificam como "incorporais" (*asomata*). Estes não são corpos, portanto, não existem, mas ainda são, em certo sentido, reais, por isso se diz que "subsistem" (SELLARS, 2006, p. 61, tradução nossa[xxxv]).

Tal posição, que parece nos trazer um grande desconforto, pois apresenta uma suposta revolução na forma de compreender a linguagem, a bem da verdade, apenas opõe-se à maneira como compreendemos o significado. Dizer que existe um corpo, ou algo físico na forma como um enunciado é proferido (através da voz, por exemplo) não nos parece problemático, todavia, é do nosso senso comum atribuir a certos enunciados uma força de significado tão evidente e imperativa que essa seria responsável direta por uma relação causal. Por exemplo, diante de um enunciado imperativo: saia! a casa está pegando fogo! O receptor deste enunciado não sai da casa em razão do enunciado posto? A resposta estoica, é sim, mas diante de uma relação de corpos que não requerem objetivamente que ele saia. Não existe uma relação causal diante do enunciado e da ação do seu receptor. Entre a fala “a casa está pegando fogo” e o ato da fuga, existe o exprimível, este enunciado, que não é um corpo e que pode, ou não, causar uma impressão na alma – e a alma, esta sim, física, é um corpo, logo, ela existe.Tal explicação traz alguma clareza nos conceitos apresentados, entretanto, ainda se mantém um problema em relação ao pensamento, pois esse exprimível, ou seja, esse sentido que existe naquilo que é expresso somente poderia ocorrer na mente do receptor, ou seja, seria uma atividade do pensamento daquele que recebe o enunciado e a ele atribui algum sentido. Com isso, parece cairmos na necessidade de dizer que o pensamento, para os estoicos, também é um incorporal e ele não existe, logo, não pode realizar relações causais no mundo, e, isso nos parece insustentável. Sellars nos ajuda a pensar neste problema ao escrever que:

> Como os exprimíveis se relacionam com os pensamentos? Certamente, não se quer dizer que pensamentos não podem ter impacto causal. Um pensamento será uma disposição da alma material e, portanto, algo material. Dessa forma, os pensamentos são claramente distintos dos exprimíveis incorporais e podem ser causas. Mas se um exprimível é dito, também deve ser pensado, mesmo que seja pela pessoa que o diz. O significado transmitido pelo enunciado de alguém refletirá o significado do seu

> pensamento, mas o enunciado e o pensamento serão entidades materiais, distintas do seu significado ou conteúdo (SELLARS, 2006, p. 64, tradução nossa[xxxvi]).

Assim, concluímos que existe um pensamento no interlocutor que se expressa e, tanto o seu pensamento quanto a sua expressão são corpos, eles existem, contudo, o significado desse pensamento, assim como em geral dos conteúdos expressados são incorporais e não podem efetuar relações causais no mundo, pois não existem, apenas subsistem. Subsistir parece ter uma conotação de certa forma embrionária, é como se fosse uma potencialidade que não existe efetivamente, mas se relaciona com proximidade daquilo que existe – não devemos com isso, abolir sua existência, devemos sim, para corretamente compreender os estoicos, afirmar que não existe da maneira necessária para que efetue relações causais no mundo, mas dizer que ela subsiste é diferente de dizer que não existe.

> Ao distinguir impressões racionais de exprimíveis e ao mesmo tempo conectá-las através do conceito de subsistência, os estoicos mostraram que o significado de um pensamento é algo transferível, através da linguagem, através das mentes. Não posso passar para você a modificação física da minha mente, mas posso lhe dizer em que estou pensando (LONG e SEDLEY, 1987, p. 201, tradução nossa[xxxvii]).

E ao dizer o que estou pensando, não há garantias que esse exprimível ressoe em sua alma da mesma maneira que ressoa na minha. No exemplo dado anteriormente, ao enunciar "saia! a casa está pegando fogo!" existe uma grande possibilidade de o efeito desse exprimível ser o mesmo ou muito próximo, caso ambos tenhamos uma alma e uma mente condicionada a interpretá-lo da mesma forma – o que no exemplo parece algo quase evidente, pois bastaria em ambos a existência de um desejo básico de preservação. Contudo, por mais evidente que possa parecer e por mais provável que seja anteciparmos certas reações do receptor diante de certos enunciados, jamais alcançaremos o rigor de precisão que ocorre em uma relação causal de corpos existentes, e esse argumento parece ser adequado sustentar, pois, se pensarmos em exemplos menos imperativos como o seguinte enunciado: "você deve fazer exercícios físicos, faz bem para a saúde". Nesse exemplo, se o receptor do enunciado for alguém que não está interessado em criar tal hábito, podemos afirmar que ele será capaz de compreender o enunciado, mas não causará um efeito, não ocorrerá nenhuma alteração no mundo dos corpos, ou seja, efetivamente, na existência. Isso ocorre pelo fato de os homens darem assentimento as suas impressões de modo distinto, e a distinção ocorre, justamente, pelo grau de razão que cada homem alcança e possui. Ao falarmos de *assentimento*, queremos

dizer algo mais forte do que concordância. Dizer que exercícios físicos fazem bem para a saúde é uma proposição que podemos concordar em função de sua evidente veracidade, perceptível de uma forma empírica. Todavia, assentir a essa proposição é reconhecê-la como uma verdade que muda minha postura em relação à vida. Seguindo o exemplo apresentado, aquele que assentir com a proposição que exercícios físicos fazem bem para a saúde necessariamente começará ou continuará a prática de exercícios físicos. Bréhier nos oferece um ótimo exemplo de como o exprimível se relaciona com a cognição:

> Um grego e um bárbaro escutam a mesma palavra: ambos possuem a representação da coisa designada pela palavra; entretanto, o grego a compreenderá, enquanto o bárbaro não. Que outra realidade existiria, portanto, além do som de um lado e o objeto de outro? Nenhuma. O objeto, como o som, permanece sendo o mesmo. Mas o objeto, para o grego, não digo que seria uma propriedade (visto que sua essência permanece a mesma nos dois casos), mas um atributo que não existe para o bárbaro, ou seja, o de ser significado pela palavra. É esse atributo do objeto que os estoicos chamam de exprimível (BRÉHIER, 1928, p. 14, tradução nossa[xxxviii]).

No exemplo de Bréhier, percebemos que esse atributo do exprimível, esse salto para tornar-se um significado somente é possível através da razão que o compreende, e mais uma vez salientamos que compreender algo de acordo com o estoicismo não é uma adequação intelectual de compreensão do enunciado, e sim, um preceito que também se manifesta como uma postura prática no mundo. Com isso, o barbáro, por não ser capaz de *cognição*, não é capaz de *assentimento* diante do exprimível, enquanto que o grego, por ser capaz de *cognição*, fica passível ao *assentimento* diante do exprimível, de acordo com a relação que se estabelecerá entre os corpos.

A FÍSICA ESTOICA

Para os estoicos, a física corresponde à devida compreensão da natureza, do cosmos. Nesse sentido, contém também uma discussão ontológica sobre o que existe, ou não, nessa mesma natureza: “para os estoicos, se algo existe ou tem a capacidade de agir ou de sofrer uma ação, é um corpo. Isso será tão verdadeiro para a alma, justiça, virtude ou sabedoria quanto para objetos físicos mais tangíveis, como paus e pedras” (SELLARS, 2016, p. 82, tradução nossa[xxxix]). A alma é um objeto físico. Tal afirmação é plenamente evidenciada no

famoso exemplo de Crísipo ao dizer que a alma possui uma forma e, por isso, diante do mesmo impulso, os homens agem diferentemente, pois possuem almas diferentes, bem como diante do mesmo impulso, um cone e um cilindro, com suas formas diversas, produzem movimentos diferentes. Quanto à justiça, à virtude e à sabedoria, podemos inferir com certa segurança que seriam conteúdos que produzem essa forma da alma, logo, também existem.

Iniciamos por falar desse elemento da alma, pois ele está condicionado de uma forma direta pela constituição física do homem, mas a abrangência da física estoica engloba um plano muito maior, na verdade, o todo:

> física é esta parte da filosofia estóica que fornece os termos e teorias para entender que o mundo funciona de acordo com leis de uma onipresente natureza divina - uma natureza, além disso, que é completamente viva, generativa e projetando todas suas criações de acordo com um plano racional (LONG e SEDLEY, 1987, p. 267, tradução nossa[xl]).

Podemos ressaltar dessa passagem a concepção do divino como uma força criadora presente na natureza. Tal concepção nos aproxima com muito rigor do conceito de Deus imanente em Spinoza: existe uma aproximação do homem com Deus através da razão, e se Spinoza o faz através da manifestação da razão humana como um atributo de Deus, os estoicos apresentam uma faculdade racional de comando que, através dos homens, causa interações nos corpos, ao passo que em Deus, essa mesma faculdade racional de comando causa interação no universo: “A alma de um homem é a racional "faculdade de comando", que permeia e governa seu corpo; deus é a racional faculdade de comando do universo” (LONG e SEDLEY, 1987, p. 279, tradução nossa[xli]).

O fato de o homem ser parte constituinte de um universo governado por essa razão, e ser criativo e operante através dessa mesma racionalidade é um argumento decisivo na física estoica para o desenvolvimento de conteúdos éticos, inclusive seu principal preceito de vivermos de acordo com a natureza:

> A alma do mundo é completamente racional ou inteligente. Essa doutrina fornece a base física para a injunção ética de que os seres humanos, como "partes" do todo, devem se conformar à natureza universal, aperfeiçoando sua racionalidade (LONG e SEDLEY, 1987, p. 319, tradução nossa[xlii]).

Contudo, tal passagem não torna evidente qual o elo existente entre a razão divina e a razão humana, ou ainda, se existe uma inteligência condutora na criação divina. Nessa criação originária, que parte da conflagração universal, por qual motivo a razão dos homens deve buscar adequar-se a essa mesma razão divina para então alcançarmos a sabedoria?

Para explicarmos este possível questionamento, precisamos melhor compreender, justamente, o que é a conflagração universal. Em breves palavras: "Os estoicos sustentavam que, em certos momentos, todo o cosmos seria dissolvido em fogo. Esse é o momento da conflagração universal (*ekpurosis*)" (SELLARS, p. 97, tradução nossa[xliii]). E a sucessão desse momento de conflagração é a criação, ou melhor dizendo, a recriação do universo:

> O cosmos nasce desse fogo criativo e retorna para esse fogo criativo no final de seu ciclo de vida, o momento da conflagração. Naquele momento, o cosmos é puro fogo, isto é, *pneuma* puro. O animal cósmico será alma pura, sem corpo. Isso implica que, no momento da conflagração, o cosmos será puro princípio ativo, o princípio passivo, em certo sentido, convertido em princípio ativo e aguardando a conversão novamente (SELLARS, 2016, p. 99, tradução nossa[xliv]).

E ainda:

> Após a conflagração, o cosmos renasce. Depois passa por outro ciclo de vida, culminando em outra conflagração. Esse processo continua em uma série interminável de ciclos. A vida do cosmos em cada ciclo é idêntica ao seu antecessor. O cosmos, governado pela razão, tem a melhor organização possível e, como existe apenas uma melhor organização possível, isso é repetido em cada ciclo. Assim, há eterna recorrência dos mesmos eventos (SELLARS, 2016, p. 99, tradução nossa[xlv]).

Entretanto, não é sobre essa repetição de ciclos, essa repetição do mesmo e eterno universo o que nos chama a atenção neste momento – ainda que esse movimento engendre um dos mais importantes conceitos filosóficos, notável na filosofia de Nietzsche, a saber, o conceito de eterno retorno –, falamos da conflagração universal para demonstrar o momento preciso em que a razão divina se manifesta como ação pura, um processo de criação (ou recriação) efetiva do cosmos. E agora termos condição de mencionar que essa criação divina ocorre através da *pneuma*, como já citamos: "Naquele momento, o cosmos é puro fogo, isto é, *pneuma* puro" – mas o que significa o *pneuma*?

> o próprio cosmos é um ser vivo finitamente prolongado, um continuum esférico de matéria mantida unida pela respiração ou *pneuma* que o penetra. Esse *pneuma* é identificado como Deus e razão. Isso é muito mais do que, digamos, uma força magnética ou gravitacional. É um princípio organizacional consciente e racional. É a alma do cosmos, análoga à alma de qualquer outro ser vivo. Como outros seres vivos, o cosmos tem uma vida útil limitada (SELLARS, 2016, p. 97, tradução nossa[xlvi]).

Isso posto, temos condições de responder à pergunta formulada: se existe uma inteligência condutora na criação divina nessa criação originária que parte da conflagração universal, por qual motivo a razão dos homens deve buscar adequar-se a essa mesma razão divina para então alcançarmos a sabedoria? Qual é o elo entre a razão dos homens e a razão divina? Por que devemos viver de acordo com essa natureza, que é divina?

A resposta estoica é justamente o *pneuma*, uma vez que os homens também compartilham desse mesmo atributo e ele se manifesta não menos do que na própria alma dos homens:

> Diz-se que o *pneuma* que constitui a alma permeia todo o corpo, como os tentáculos de um polvo. É composto por oito partes. Esses são os cinco sentidos - tato, paladar, audição, visão e olfato - mais as faculdades de fala e reprodução e a "faculdade de comando" (*hegemonikon*). A própria "faculdade comandante" compreende três partes: as faculdades de impressão, impulso e assentimento. Destes, as faculdades de impressão e impulso são compartilhadas com animais não racionais. É a faculdade de assentimento que corresponde ao que poderíamos chamar de eu, a parte da mente que participa nos processos conscientes de tomada de decisão (SELLARS, 2016, p. 105, tradução nossa[xlvii]).

A concepção estoica é bastante complexa nesse sentido, pois o *pneuma* que permeia nossa alma se estende desde os cinco sentidos, ou seja, relaciona-se com todas as formas que o corpo possui para captar os eventos até outras três partes, que são apresentadas como faculdades: fala, reprodução e comandante – No entanto, fica difícil compreender a relação entre os elementos desse conjunto. Além do mais, dessas oito partes, tão somente a “faculdade comandante” é própria dos homens e pode demonstrar sua racionalidade através de um dos domínios, a saber, do assentimento, ao passo que os outros dois (impressão e impulso) são evidenciados também nos animais não racionais. Todavia, que o *pneuma* apareça como um fator constituinte da alma humana já demonstra que o homem deve se aproximar o quanto lhe

for possível da razão criativa de Deus, que é o *pneuma* em si. Usando sua faculdade comandante, a razão humana deve se alinhar a essa razão divina: se a razão divina é capaz de conceber o universo, ou seja, tudo que existe, toda existência, a razão humana deve ser capaz de compreender e assentir com a harmonia desse universo, alcançando assim o preceito máximo do estoicismo: “vivermos de acordo com a natureza”.

A ÉTICA ESTOICA

> Nesse ponto, devemos lembrar que a principal motivação filosófica dos estoicos era ética. O que principalmente inibe as pessoas de se tornarem sábias, segundo eles, é a propensão à desordem emocional, e isso se reflete na surpreendente identificação da ignorância com a insanidade. Os "impulsos instáveis e esvoaçantes", que se diz exibir ignorância, são as paixões, que são julgamentos falsos do que é bom e ruim para os homens (LONG e SEDLEY, 1987, p. 259, trdução nossa[xlviii]).

O projeto ético estoico aborda diretamente a maneira como os homens se relacionam com suas paixões, especificamente, como eles recebem e dão assentimento a esses afetos pela razão. Mas, antes de falarmos propriamente dessa relação do homem com suas paixões e como devemos compreender a ética envolvida, é preciso explicitar que essa relação somente é possível devido à tese estoica de que somos responsáveis pelos nossos sentimentos, mas ainda antes disso, somente somos responsáveis pelas variáveis que controlamos. Logo, nessa exposição está implicado que o sentimento é uma produção criada pela nossa razão a partir de uma impressão sentida, e somos completamente responsáveis por tal produção.

Para melhor expor este argumento e expor o que queremos de modo pragmático, iniciaremos com a questão da responsabilidade, que é vital para o entendimento ético do estoicismo, e para isso, Epicteto pode nos ajudar quando diz que:

> Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres, desobstruídas, sem entraves. As que não são encargos nossos são débeis, escravas, obstruídas, de outrem. Lembra então que, se pensares livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entraves, tu te afligirás, tu te inquietarás, censurarás tanto os deuses como os homens. Mas se pensares teu

> unicamente o que é teu, e o que é de outrem, como o é, de outrem, ninguém jamais te constrangerá, ninguém te fará obstáculos, não censurarás ninguém, nem acusarás quem quer que seja, de modo algum agirás constrangido, ninguém te causará dano, não terás inimigos, pois não serás persuadido em relação a nada nocivo (EPICTETO, 2012, p. 16).

Com isso, o primeiro ponto é sempre compreender, talvez mais do que compreender, aceitar e agir, de acordo com o perfeito entendimento que existem coisas que estão sob o nosso controle e outras que não estão. Aceitar essa posição traz uma enorme liberdade junto com uma enorme responsabilidade: ocorre que no momento que nos percebemos livres de afetação por causas exteriores, aquelas sobre as quais não temos controle, experimentamos um grande sentimento de liberdade, uma espécie de força imbuída no fato de não sermos vulneráveis diante de todas essas forças externas. Todavia, em um mesmo movimento, somos tomados por um grande senso de responsabilidade, uma vez que obrigatoriamente, na condição de sábios ou ao menos de detentores de razão, temos que analisar e considerar as variáveis que temos sob controle com rigor absoluto. Essa deve ser uma postura implacável e irrepreensível, uma vez que todo mérito ou demérito das ações que estão no nosso controle são de nossa exclusiva responsabilidade.

Com isso, a ética estoica parece operar em um movimento duplo: de um lado, nossa razão deve afastar as paixões, essas falsas impressões, que criam perturbações que estão fora do nosso poder de atuação; de outro lado, devemos utilizar a razão como forma de alcançar a virtude, pois a virtude é a única coisa – e suficiente em si mesma – que resulta na felicidade.

É o que bem explica o comentário seguinte:

> (…) para os estoicos, somos por natureza seres racionais; portanto, a única coisa genuinamente boa para nós é aquela que nos preserva como seres racionais, e isso será virtude. A segunda é que fatores externos, como saúde física e riqueza, não podem ser inerentemente bons, porque também podem ser usados para fins ruins. Portanto, eles devem ser moralmente indiferentes, nem bons nem ruins em si mesmos. A terceira, e talvez a mais importante, é que a posse de coisas externas não pode nos garantir felicidade, mas a posse de virtude pode, assim argumentam os estoicos (SELLARS, 2016, p. 110-111, tradução nossa[xlix]).

E ainda, como enfatizam Long e Sedley:

> O bastião da ética estóica é a tese de que a virtude e o vício, respectivamente, são os únicos constituintes da felicidade e da infelicidade. Insistiram que esses estados não dependem da posse ou ausência de coisas consideradas convencionalmente como boas ou ruins - saúde, reputação, riqueza, etc.: "É possível ser feliz mesmo sem elas" (LONG e SEDLEY, 1987, p. 357, tradução nossa[l]).

O argumento estoico de que a virtude e tão somente a virtude é capaz de alcançar a felicidade é categórico e apresenta dificuldades para sua sustentação. Isso implica dizer que a única coisa boa é a virtude – nem mesmo a saúde é apresentada como um bem em si. Todavia, como pudemos ver na exposição anterior, o argumento utilizado para sustentar a estima pela razão, que é o meio para alcançar a virtude, se dá através de um argumento natural: “somos por natureza seres racionais”. Com isso, o problema toma maior proporção: também não somos por natureza seres dotados de certa condição física, biológica, e não deveríamos estimar por ela?

> Contra os epicuristas, que sustentavam que os seres vivos são impelidos a buscar o prazer e evitar a dor desde o nascimento, os estoicos argumentavam que a primeira motivação de um animal é determinada pela preocupação inata de sua constituição física e de suas funções (LONG e SEDLEY, 1987, p. 350, tradução nossa[li]).

Esta exposição de Long e Sedley traz um elemento importante. Diante da proposição epicurista de que o ser vive através de um processo de identificação com o que lhe causa prazer (e assim buscá-lo) e do que lhe causa dor (e assim se afastar), evidências na natureza contribuem com a concordância do exposto. Todavia, quando o conceito da virtude é inserido, conceito esse subjetivo e complexo, que tenta exprimir um atributo exclusivamente humano em uma relação composta do uso da razão e das ações realizadas, o argumento não parece conter a mesma força de evidência que encontramos nos processos de busca de prazer e afastamento da dor. Que a razão tenha primazia para o alcance da virtude e que essa virtude seja o elemento principal de uma vida feliz não nos parece algo problemático[lii]. Entretanto, essa concepção rigorosa de felicidade subordinada à virtude, implicando uma total indiferença com as coisas que estão fora do nosso controle, é algo que ainda deve ser melhor refletido.

> devemos concentrar toda a nossa atenção no desenvolvimento da única coisa que é genuinamente boa, a saber, a nossa virtude ou excelência, que reside na única coisa sobre a qual temos algum controle real, nomeadamente a faculdade de "escolha" (*prohairesis*). Por feliz coincidência, a única coisa genuinamente boa reside na única

> coisa sobre a qual temos algum controle real (SELLARS, 2016, p. 114, tradução nossa[liii]).

Na tentativa de fazer uma defesa da ética estoica, parece fundamental essa passagem de Sellars, especialmente quando ele apresenta o termo *prohairesis.* Juntamente com este elemento também precisamos fazer um esforço para pensar o que podemos efetivamente compreender por felicidade no estoicismo.

Em primeiro lugar, devemos compreender por felicidade a vida virtuosa, e a virtude está relacionada com a nossa excelência em agir sobre o que temos controle, notadamente, o uso da nossa razão mediante a faculdade de escolha (*prohairesis*). Sendo assim, a única maneira de ser genuinamente feliz é fazendo boas escolhas, e para fazer boas escolhas, o argumento estoico é que nossa condição física não interfere, estarmos doentes não impede que a melhor decisão seja tomada, ser pobre não interfere sobre a tomada da melhor decisão. Logo, com relação à nossa moralidade, que nada mais é do que uma análise das decisões tomadas através das ações realizadas, todas as variáveis externas como saúde, riqueza, etc. serão indiferentes. Com isso, queremos dizer que as variáveis externas são indiferentes para a moralidade, para a realização de uma vida virtuosa e, portanto, para uma vida feliz. Mas as variáveis externas não são indiferentes para a vida em si, e foi este reconhecimento que os estoicos fizeram em sua filosofia ao criar a categoria dos "indiferentes preferíveis". A saúde é preferível, ela possui um valor, mas ela é indiferente para a felicidade, pois essa felicidade, como já mencionamos, é concebida em um plano estritamente racional através do uso da razão para alcance da virtude.

Esse movimento ético na filosofia estoica, que busca a virtude, nos parece satisfatoriamente apresentado. Gostaríamos agora de escrever um pouco mais sobre o segundo movimento que sugerimos estar presente na teoria, que é o de não se deixar levar por falsas impressões, ou seja, os erros de julgamento que ocorrem quando somos afetados por emoções.

> Como produto de um assentimento, os estoicos afirmaram que as emoções estão completamente sob nosso controle. Não são apenas coisas que podemos controlar, mas também coisas que devemos controlar. São doenças da alma análogas às doenças do corpo, e é tarefa da filosofia curar-nos dessas doenças mentais. Elas são o produto de julgamentos equivocados, ou seja, assentimentos às impressões que incluem atribuições injustificadas de valor. Elas são conseqüência de um raciocínio errado da nossa parte e, portanto, não devem desempenhar nenhum papel na vida de

> um ser racional que funcione corretamente e certamente não aparecerão na vida do Sábio (SELLARS, 2016, p. 117, tradução nossa[liv]).

Os estoicos parecem atribuir às emoções, necessariamente, um papel negativo, uma vez que elas perturbam o correto desempenho da razão. Contudo, tal razão, através da faculdade do assentimento, possui condição de identificar essas emoções como falsas impressões e, possivelmente, atribuindo a elas o valor de uma força externa que está fora do seu controle, libertam-se dos efeitos de tal emoção retomando sua firmeza e serenidade para a correta deliberação.

A razão conseguiria assim criar uma espécie de fortaleza em si mesma, perfeita e inabalável, pois, diante das forças das quais possui controle, ela age da melhor forma possível através da sua capacidade de compreender a física, a natureza, e utilizando seus processos lógicos; ao passo que, diante das coisas que ela não controla - as variáveis externas, ela suspende então o julgamento, pois não pode agir sobre elas, essas não lhes pertencem, logo, encontra uma espécie de poder nessa suspensão, pois como poderíamos sofrer por algo que nunca poderíamos ter feito?

Diante desse problema do Sábio livre das paixões e/ou emoções, o filósofo Terence Irwin apresenta um interessante argumento reflexivo. Ele formula o problema da seguinte maneira:

> Se os sábios consideram indiferentes as vantagens e desvantagens naturais, como eles podem levá-las a sério? Pois se eles não temem a possibilidade de perdê-las, não se entristecem por tê-las perdido, não se zangam com a influência deliberada da dor nas vítimas inocentes, e assim por diante, não estão desapegados das preocupações que ocupam as pessoas que os consideram indiferentes como o bem e o mal? (IRWIN, 2007, p. 342, tradução nossa[lv]).

Sem dúvida é um bom questionamento. A resposta que o autor nos oferece é esta:

> Os estoicos se separam das preocupações comuns ao decidir que elas não importam. Eles nos garantem que a maneira como o mundo nos afeta depende de como escolhemos pensar sobre isso; nesse sentido, todo bem e o mal dependem de nossa concepção, ou, como podemos interpretar Hamlet, "não há nada bom ou ruim, mas pensar faz com que seja". Se decidirmos nos separar dos supostos bens e dos males que não estão no nosso poder, nos salvaremos do esforço exposto ao fracasso.

> Também nos salvamos dos efeitos emocionais deste engajamento e do fracasso (IRWIN, 2007, p. 342, tradução nossa[lvi]).

Existe um argumento plausível nessa forte posição estoica: É o de que a maneira como o mundo nos afeta depende de como escolhemos pensar sobre ele; todavia, o que julgamos mais interessante é que a dificuldade dessa posição está justamente em pensar nos supostos elementos morais, por assim dizer, em certas obrigações que teríamos em um senso de comunidade:

> Se, no entanto, pensarmos que a sociedade e a comunidade com outras pessoas dependem da preocupação compartilhada por resultados e de emoções compartilhadas evocadas pelo sucesso e pelo fracasso, podemos muito bem acreditar que a doutrina da libertação da paixão é um erro estoico (IRWIN, 2007, p. 343, tradução nossa[lvii]).

De fato, esta crítica de Irwin é sólida e não temos uma resposta direta para ela, não se pensarmos que devemos nos preocupar com "emoções compartilhadas", que de fato parecem criar um senso inegável de comunidade e consequentemente um espírito mais robusto na busca pelo seu sucesso, através de um processo necessário de união e reconhecimento. A resposta mais próxima que encontraremos nos estoicos será justamente o seu preceito máximo de "viver de acordo com a natureza", ainda que Sellars faça um refinamento em termos de como esse viver pode ser apresentado, refinamento esse que, de alguma maneira, pode solucionar o problema levantado por Irwin:

> Viver em harmonia com a Natureza é viver em harmonia com a própria natureza ou com a natureza do cosmos como um todo? De fato, é possível discernir três aspectos nessa doutrina. A primeira é a idéia de viver harmoniosamente consigo mesmo, ou seja, de viver de forma consistente e livre de conflitos emocionais internos. A segunda é a idéia de viver de acordo com a própria natureza, de viver de acordo com a natureza como um ser racional e, em particular, de seguir isto ativamente ao invés de reagir passivamente às forças externas. A terceira é a idéia de harmonizar-se com a natureza como um todo (SELLARS, 2016, p. 125, tradução nossa[lviii]).

Na maneira como Sellars nos apresenta o ponto, existe uma espécie de progressão nesta doutrina: inicialmente adequamos nossa existência à nossa própria natureza e faríamos isso ao nos tornarmos conscientes e capazes de identificar falsas impressões, conflitos

emocionais. Em segundo momento, harmonizados com a nossa existência, nos relacionaríamos de uma forma ativa com a natureza na postura e qualidade de um ser racional e esse movimento seria expansivo e sem limites, ou seja, deveríamos expandir a nossa consciência e nos harmonizarmos com a natureza no sentido mais amplo possível, vivendo de acordo com o próprio todo. Nesse movimento, não nos parece que os estoicos sejam incapazes de criar especial consideração para com a natureza dos demais, todavia, sempre em um plano muito racional – as emoções não entram diretamente nessa relação. Talvez Crísipo, o último dos estoicos do período helenista, do qual infelizmente não se preservou nenhuma de suas obras para termos um contato direto (tão somente as conhecemos através de historiadores e críticos) tenha se dado conta desse papel da experiência. Uma sugestão que nos dão Long e Sedley nos permite compreender a função desse conceito no conjunto da teoria:

> Este conflito potencial entre natureza particular e universal (o que realmente acontece) será evitado pelo homem virtuoso. Ele aceita que sua própria preferência, embora racionalmente justificada, deva agora ser descartada em favor da "razão correta" do que realmente acontece. Talvez para levar esse ponto de vista em conta, Crisipo tenha utilizado a fórmula "vivendo de acordo com a experiência do que acontece pela natureza". Essa experiência pode ser entendida como conscientização, por exemplo, da preferência normal da saúde pela doença e do reconhecimento de que todos podem esperar estar doentes por algum tempo (LONG e SEDLEY, 1987, p. 400, tradução nossa[lix]).

Essa pequena inserção da palavra experiência, ou seja, “viver de acordo com a experiência do que acontece pela natureza” cria um preceito absolutamente diferente, uma vez que a experiência é uma base comum que resgata o terreno para um empirismo mais confiável, fazendo assim com que a razão se relacione com fatos mais objetivos e que o próprio problema levantado por Irwin se resolva, já que, através das experiências compartilhadas por uma comunidade é que se cria o próprio senso de comunidade.

Nossa intenção neste capítulo foi de apresentar, de modo muito sucinto, a filosofia estoica. Todavia, os elementos que fazem com que Deleuze se interesse por ela não são todos os que integram a totalidade do pensamento estoico. Deleuze, como já mencionamos, relaciona-se com outras filosofias muito mais imbuído pela busca de elementos que realizem a sua filosofia, logo, não existe uma ética em Deleuze que deve ser comparada com a ética estoica. Existem elementos da filosofia estoica, especialmente evidenciados na sua concepção da Lógica e da Física, que possibilitarão a Deleuze a construção de um sistema de relações

que apresentam componentes éticos. Ao final do seu livro, Sellars apresenta como escolas e filósofos posteriores receberam o estocismo e Deleuze é mencionado. Gostaríamos de citar essa passagem justamente para introduzir o próximo capítulo que versará, justamente, sobre a relação de Deleuze com o estoicismo e como podemos compreender sua interferência na concepção ética de Deleuze:

> Ao lado de Foucault, está Gilles Deleuze, que se envolveu explicitamente com os estoicos em seu livro de 1969, Lógica do Sentido. Lá, seu principal interesse pelos estoicos é duplo: eles oferecem uma teoria do significado ou do sentido como uma entidade inexistente (isto é, os dizeres incorpóreos ou lekta) e oferecem uma imagem decididamente antiplatônica do filósofo. Para Deleuze, os estoicos estão no início de uma tradição de filosofia ou imanência que se opõe à transcendência do platonismo, uma tradição que passa por Spinoza e Nietzsche e vai até o próprio Deleuze. A teoria estóica do sentido como um incorpóreo inexistente destaca seu materialismo rigoroso que afirma que apenas os corpos existem (SELLARS, 2016, p. 155, tradução nossa[lx]).

Notas capítulo II - Estoicismo

[xxx] **Do original: "**Central to Stoic philosophy is the ideal of the Stoic sage. If philosophy is an art of living devoted to transforming one's way of life, then the ultimate goal of that art is to turn one's life into the life of a sage. All the various parts of Stoic philosophy are, in their own way, directed towards this end" (SELLARS, 2006, p. 36).

[xxxi] **Do original:** "It is important to stress at the outset that these three terms - logic, physics and ethics - were being used slightly differently from the way in which they are used today. Logic, for instance, was conceived in a much wider sense than it is now, encompassing not only formal logical, but also rhetoric and epistemology" (SELLARS, 2006, p. 42).

[xxxii] **Do original:** ""Logic" translate *logike*, and *logike* is that part of philosophy that examines *logos* - reason, language or argument - in all of its forms, including formal arguments, rhetorical arguments, speech, grammar, philosophy of language and truth (i.e. epistemology)" (SELLARS, 2006, p. 55).

[xxxiii] **Do original:** "Given their insistence on the rationality of nature, in general and particularly for man, with the divine logos immanent everywhere, the Stoics were disposed to treat logic as an integral part of their philosophy, and not as a mere 'instrument'" (LONG e SEDLEY, 1987, p. 188).

[xxxiv] **Do original:** "The Stoics' account of language is closely bound up with their ontology, reflecting the interrelated nature of their system. At this point all we need to bear in mind is that the Stoics are materialists who claim that only physical bodies exist" (SELLARS, 2006, p. 61).

[xxxv] **Do original:** "Consider the example of someone saying "here is Socrates". The spoken words are something purely physical, a movement of air caused by the mouth. Another purely physical element is Socrates himself, the thing that is being referred to in the statement. There is also a third element, though, and this is not physical: the meaning or sense of what is being said, namely that Socrates is here. The meaning or sense expressed by the physical act of speech is called a "sayable" (lekton). For the Stoics, "sayables" are one of four types of entity that they classify as "incorporeals" (asomata). These are not bodies and so do not exist, but they are still in some sense real, so they are said to "subsist"" (SELLARS, 2006, p. 61).

[xxxvi] **Do original:** "How do sayables relate to thoughts? One would certainly not want to say that thoughts can have no causal impact. A thought will be a disposition of the material soul, and so something material. So thoughts are clearly distinct from incorporeal sayables and can be causes. But if a sayable is said then it must also be thought, if only by the person saying it. The meaning conveyed by someone's utterance will reflect the meaning of their thought, but the utterance and the thought will both be material entities, distinct from their meaning or content" (SELLARS, 2006, p. 64).

[xxxvii] **Do original**: "By distinguishing rational impressions from sayables while at the same time connecting them together through the concept of subsistence, the Stoics have shown that the meaning of a thought is something which is transferable, through language, across minds. I cannot pass on to you the physical modification of my mind, but I can tell you what I am thinking about" (LONG e SEDLEY, 1987, p. 201).

[xxxviii] **Do original:** "Un Grec et un Barbare entendent un mème mot ; ils ont tous deux la représentation de la chose désignée par le mot ; pourtant le Grec comprendra et le Berbare ne comprendra pas. Quelle autre réalité y a-t-il done que le son d'une part, l'objet de l'autre ? Aucune. L'objet comme le son reste le même. Mais l'objet a pour le Grec, jene dis pas une propriété (car son essence reste la mème dans les deux cas), mais un attribut qu'il n'a pas pour le Barbare, à savoir celui d'être signifié par le mot. C'est cet attribut de l'objet que les Stoïciens appellent un exprimable" (BRÉHIER, 1928, p. 14).

[xxxix] **Do original:** "for the Stoics if anything exists or has the capacity to act or be acted upon then it is a body. This will be as true for the soul, justice, virtue or wisdom as it will be for more tangible physical objects such as sticks and stones" (SELLARS, 2016, p. 82).

[xl] **Do original:** "physics is that part of Stoic philosophy which provides the terms and theories for understanding that the world functions according to laws of an omnipresent divine nature - a nature, moreover, which is through and through alive, generative, and designing all its products according to a rational plan" (LONG e SEDLEY, 1987, p. 267).

[xli] **Do original: "**The soul of a man is the rational 'commanding-faculty' which pervades and governs his body; god is the rational commanding-faculty of the universe" (LONG e SEDLEY, 1987, p. 279).

[xlii] **Do original:** The world-soul is rational or intelligent through and through. This doctrine provides the physical foundation for the ethical injunction that human beings, as 'parts' of the whole, should conform themselves to universal nature by perfecting their rationality (LONG e SEDLEY, 1987, p. 3190.

[xliii] **Do original: "**Stoics held that at certain moments the entire cosmos would be dissolved into fire. This is the moment of cosmic conflagration (*ekpurosis*)" (SELLARS, 2016, p. 97). Nota: optamos por trazuir por

"conflagração universal" ao invés de uma tradução literal que seria "conflagração cósmica", pois, a expressão que encontramos em outros livros que vesam sobre este assunto na língua portuguesa usavam esta expressão.

[xliv] **Do original: "**The cosmos is born out of this creative fire, and it is resolved back into this creative fire at the end of its life cycle, the moment of conflagration. At that moment, the cosmos is pure fire, that is, pure *pneuma*. The cosmic animal will be pure soul, without body. This implies that at the moment of conflagration the cosmos will be pure active principle, the passive principle having been in some sense converted into active principle, and awaiting conversion back again" (SELLARS, 2016, p. 99).

[xlv] **Do original:** "After the conflagration the cosmos is reborn. It then passes through another life cycle, culminating in another conflagration. This process continues in an endless series of cycles. The life of the cosmos in each cycle is identical to its predecessor. The cosmos, governed by reason, has the best possible organization, and as there is only one best possible organization, this is repeated in each cycle. Thus, there is eternal recurrence of the same events" (SELLARS, 2016, p. 99).

[xlvi] **Do original: "**the cosmos itself is a finitely extended living being, a spherical continuum of matter held together by the breath or *pneuma* that pervades it. This *pneuma* is identified with God and reason. This is thus much more than, say, a magnetic or gravitational force. It is a conscious and rational organizing principle. It is the soul of the cosmos, analogous to the soul of any other living being. Like other living beings, the cosmos has a limited life span" (SELLARS, 2016, p. 97).

[xlvii] **Do original:** "The pneuma that constitutes the soul is said to permeate the whole body, like the tentacles of an octopus. It comprises eight parts. These are the five senses - touch, taste, hearing, sight and smell - plus the faculties of speech and reproduction, and the "commanding faculty" (hegemonikon). The "commanding faculty" itself comprises three parts: the faculties of impression, impulse and assent. Of these, the faculties of impression and impulse are shared with non-rational animals. It is the faculty of assent that corresponds with what we might call the self or "I", that part of the mind that engages in conscious decision-making processes" (SELLARS, 2016, p. 105).

[xlviii] **Do original:** "At this point we should remember that the Stoics' principal philosophical motivation was ethical. What chiefly inhibits people from becoming wise, in their view, is proneness to emotional disorder, and this is reflected in the startling identification of ignorance with insanity. The 'unstable and fluttering impulses', which ignorance is said to exhibit, are the passions, which are false judgements of what is good and bad for men" (LONG e SEDLEY, 1987, p. 259).

[xlix] **Do original:** "for the Stoics we are by nature rational beings, so the only thing that is genuinely good for us is that which preserves us as rational beings, and this will be virtue. The second is that external such as physical health and great wealth cannot be inherently good because they can also be used for bad ends. So they must be morally indifferent, neither good nor bad in themselves. The third, and perhaps the most important, is that the possession of externals cannot guarantee us happiness, but the possession of virtue can, claim the Stoics" (SELLARS, 2016, p. 110-111).

[l] **Do original: "**The bastion of Stoic ethics is the thesis that virtue and vice respectively are the sole constituents of happiness and unhappiness. These states do not in the least depend, they insisted, on the possession or absence of things conventionally regarded as good or bad - health, reputation, wealth, etc: 'It is possible to be happy even without these'" (LONG e SEDLEY, 1987, p. 357).

[li] **Do original:** Against the Epicureans, who held that living creatures are impelled to pursue pleasure and avoid pain from the moment of birth, the Stoics argued that an animal's first motivation is determined by its innate awareness of its physical constituents and their functions (LONG e SEDLEY, 1987, p. 350).

[lii] Uma posição um tanto quanto aristotélica.

[liii] **Do original:** "we should focus all of our attention on developing the only thing that is genuinely good, namely our virtue or excellence, which resides in the only thing over which we have any real control, namely our faculty of "choice" (*prohairesis*). By happy coincidence, the only thing that is genuinely good resides in the only thing over which we have any real control" (SELLARS, 2016, p. 114).

[liv] **Do original:** "As the product of an assent , the Stoics claimed that the emotions are completely within our control. Not only are they things that we can control, that are also things that we should control. They are diseases of the soul analogous to diseases of the body, and it is the task of philosophy to cure us of these mental diseases. They are the product of mistaken judgements, namely assents to impressions that include unwarranted ascriptions of value. They are thus the consequence of poor reasoning on our part and so they should play no part in the life of a properly functioning rational being, and they certainly will not figure in the life of the fully rational sage" (SELLARS, 2016, p. 117).

[lv] **Do original:** "Stoics detach them selves from ordinary concerns by deciding that they do not matter.They assure us that how the world affects us depends on how we choose to think about it; in this sense all good and evil depends on our conception, or, as one might interpret Hamlet, 'there's nothing good or bad but thinking makes it so'. If we decide to detach ourselves from the supposed goods and evils that are not in our

power, we save ourselves from effort that is exposed to failure. We also save ourselves from the emotional effects of engagement and failure" (IRWIN, 2007, p. 342).

[lvi] **Do original: "**Stoics detach them selves from ordinary concerns by deciding that they do not matter.They assure us that how the world affects us depends on how we choose to think about it; in this sense all good and evil depends on our conception, or, as one might interpret Hamlet, 'there's nothing good or bad but thinking makes it so'. If we decide to detach ourselves from the supposed goods and evils that are not in our power, we save ourselves from effort that is exposed to failure. We also save ourselves from the emotional effects of engagement and failure" (IRWIN, 2007, p. 342).

[lvii] **Do original:** "If, however, we think that society and community with others depends on shared concern for results, and on shared emotions evoked by success and failure, we may well believe that the doctrine of freedom from passion is a Stoic error" (IRWIN, 2007, p. 343).

[lviii] **Do original:** Is living in harmony with Nature, living in harmony with one's own nature, or the nature of the cosmos as a whole? In fact, it is possible to discern three aspects to this doctrine. The first is the idea of living harmoniously with oneself, that is, of living consistently and free from internal emotional conflict. The second is the idea of living in accordance with one's own nature, of living according to one's nature as a rational being and, in particular, of following this rather than passively reacting to external forces. The third is the idea of bringing oneself into harmony with Nature as a whole (SELLARS, 2016, p. 125).

[lix] **Do original:** "This potential conflict between particular and universal nature (what actually happens) will be avoided by the virtuous man. He accepts that his own preference, though rationally justified, should now be discarded in favour of the 'right reason' of what actually happens. It was perhaps in order to drive this point home that Chrysippus used the formula, 'living in accordance with experience of what happens by nature' . Such experience could be taken to comprise awareness of, say, the normal preferability of health to sickness, and the recognition that everyone can expect to be ill some of the time" (LONG e SEDLEY, 1987, p. 400).

[lx] **Do original:** "Alongside Foucault stands Gilles Deleuze (1925-95), who engaged explicitly with the Stoics in his 1969 book Logique du sens. There, his principal interest in the Stoics is twofold: they offer a theory of meaning or sense as a non-existing entity (i.e. the incorporeal sayables or lekta), and they offer a decidedly anti-Platonic image of the philosopher. For Deleuze, the Stoics stand at the beginning of a tradition of philosophy od immanence that opposes the transcendence of Platonism, a tradition that runs throught Spinoza and Nietzsche and up to Deleuze himself. The Stoic theory of sense as a non-existing incorporeal highlights their rigorous materialism that claims that only bodies exist" (SELLARS, 2016, p. 155).

GILLES DELEUZE

A filosofia de Gilles Deleuze é extensa, múltipla e inventiva. A quantidade de conceitos filosóficos que ele explorou, refletiu e de modo mais significativo criou, são numerosos. Contudo, o que apresenta maior dificuldade na apresentação da filosofia de Deleuze não é a quantidade de conceitos por ele explorados ou criados, e sim, o fato de que não existe uma filosofia de Deleuze (como sistema), somente, talvez, uma proposta de filosofar em Deleuze (como instrumento). Tal proposição se justifica com a premissa de Deleuze que o pensamento se realiza através de princípios de conexão livres e heterogêneos: "Princípios de conexão e de heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem" (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 22). Como filosofia do devir, como filosofia do acontecimento, a obra de Deleuze rejeita o pensamento fundacional que se desenvolve em sistema. O paradigma não é o da árvore. Não se trata de encontrar um terreno propício para desenvolver um pensamento fundacional (raízes) que sustentará um sistema (tronco) capaz de gerar seus conceitos e teoremas (frutos). O paradigma é o do rizoma, termo que Deleuze toma emprestado da botânica para desenvolver seu pensamento, que, grosso modo, significa um tipo de caule, geralmente subterrâneo, que cresce horizontalmente com certa imprevisibilidade (SÓ BIOLOGIA, 2020). Como relata Colebrook (2002, p. 77, tradução nossa[lxi]):

> Enquanto a árvore cresce para cima, sugerindo uma estrutura hierárquica com chão e galhos superiores elevados, o rizoma é uma das muitas figuras de Deleuze que descreve o movimento ao longo de uma única superfície, que então estratifica ou cria superfícies: nenhum ponto elevado acima de outro, e sem fundação ou superfície sobre a qual o movimento e a atividade ocorrem, apenas o movimento e a atividade eles mesmos

Este conceito é precioso para Deleuze e presente em toda obra Mil Platôs justamente por liberar o devir a uma produção horizontal, livre de sistemas e hierarquias, não mais a fundação e a ordem vertical, e sim o rizoma, o plano horizontal e os agenciamentos possíveis.

[lxi] **Do original:** Whereas the tree grows upward, suggesting a hierarchical structure with a ground and elevated upper branches, the rhizome is one of Deleuze's many figures that describes movement along a single surface, that then stratifies or creates surfaces: no point elevated above any other, and no foundation or surface upon which movement and activity takes place, just movement and activity itself (COLEBROOK, 2002, p. 77).

> O sistema-linha (ou bloco) do devir opõe-se ao sistema-ponto da memória. O devir é um movimento pelo qual a linha libera-se do ponto, e torna os pontos indiscerníveis: rizoma, o oposto da arborescência, livrar-se da arborescência. *O devir é uma antimemória*. Sem dúvida há uma memória molecular, mas como fator de integração a um sistema molar ou majoritário. A lembrança tem sempre uma função de reterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1995d, p. 96)

Portanto não existe um sistema, um pensamento fundacional que será desdobrado na construção de um teorema ou modelo filosófico, o que existe em Deleuze são as multiplicidades, blocos de pensamento que podem ou não produzir sentido. Com isso, qualquer tentativa de apresentar a filosofia de Deleuze ocorre, assim nos parece, de forma fragmentada: pois o que existe são os fragmentos, são estes blocos, são estes conceitos filosóficos subterrâneos que podem ou não criar rizoma, ou seja, agenciar outros pensamentos e outros conceitos.

Quanto ao nosso trabalho, ele não ocorre de forma diferente. Os conteúdos filosóficos que apresentamos de Deleuze também seguem um método exploratório, fragmentado, onde buscamos interagir com alguns conceitos do filósofo a fim de verificar possíveis agenciamentos com a filosofia estoica.

Um primeiro ponto que nos parece apropriado para iniciarmos este capítulo refere-se à importância dos estoicos para Deleuze enquanto filosofia de ruptura do modelo platônico: esta ruptura é considerada por Deleuze uma espécie de libertação do pensamento, e, gostaríamos de explicá-la usando uma referência feita pelo próprio Deleuze, inserindo-a dentro de uma geografia do pensamento.

A FILOSOFIA ANTIGA ENQUANTO GEOGRAFIA DO PENSAMENTO

Já no prólogo da obra Lógica do Sentido contamos com o seguinte pronunciamento: “O lugar privilegiado dos Estoicos provém de que foram iniciadores de uma nova imagem do filósofo, em ruptura com os pré-socráticos, com o socratismo e o platonismo; e esta nova imagem já está estreitamente ligada à constituição paradoxal da teoria do sentido” (DELEUZE, 2015, p. XV). Esta ruptura deve ser lida com certa ressalva, uma vez que entre os historiadores da filosofia clássica existe um certo consenso, especialmente com relação à figura de Sócrates, de que o legado filosófico deste influenciou e inspirou diretamente às

escolas do período helenístico, não sendo diferente com o estoicismo[lxii]. Todavia Deleuze traz à discussão o âmbito de uma *teoria do sentido*, e, é neste campo que o estoicismo lhe será seminal para a gênese de uma nova concepção do acontecimento.

O livro Lógica do Sentido é dividido em trinta e quatro séries – Deleuze utiliza o termo "séries", ao invés de "capítulos" e não se trata apenas de uma questão de estruturação do trabalho, nem puramente de estilo. Cada série goza da dependência conceitual que Deleuze nela trabalha e não existe uma relação sequencial quanto ao conteúdo apresentado, apenas existe uma semelhança no propósito das séries, uma vez que elas compartilham o projeto de pensar e problematizar o sentido e o acontecimento sob a luz de vários pensadores e paradoxos escolhidos por Deleuze. "a forma serial de A Lógica do Sentido dá origem a "uma galáxia inteira de problemas", à qual correspondem vários "lances de dados", isto é, várias soluções conceituais parciais para esses problemas" (BOWDEN, 2011, p. 7, tradução nossa[lxiii]). Nesta 'galáxia de problemas', nos parece oportuno voltarmos os olhos inicialmente à décima oitava: Das Três Imagens do Filósofo, que justamente esclarece essa ruptura da imagem do pensamento que Deleuze pretende atribuir ao estoicismo.

As três imagens são: a) Platônica; b) Pré-Socrática e C) Estoica. Deleuze opera a distinção destas três imagens do filósofo através da apresentação de uma espécie de dimensão na qual o pensamento opera em cada uma. Como nos informa Bowden: "Deleuze entende que a 'imagem do filósofo' está conectada a uma resposta à questão kantiana: 'o que é orientar-se no pensamento?'" (2011, p. 15, tradução nossa[lxiv]). Tal orientação do pensamento leva a lugares propriamente físicos na escrita figurativa de Deleuze (2015, p. 131): "o pensamento pressupõe ele próprio eixos e orientações segundo as quais se desenvolve, que têm uma geografia antes de ter uma história, que traça dimensões antes de construir sistemas". Esta analogia ajuda na exemplificação da proposta de cada imagem. Vamos a elas:

A) Platônica: Neste caso, o pensamento é orientado para as alturas, para este mundo das ideias que parece requerer ao pensador o exercício de voltar seus olhos para o céu na busca de um idealismo para estruturação do pensamento.

> A imagem do filósofo, tanto popular como científica, parece ter sido fixada pelo platonismo: um ser das ascensões que sai da caverna e eleva-se e se purifica na medida em que mais se eleva. (…). A operação do filósofo é então determinada como ascensão, como conversão, isto é, como o movimento de se voltar para o princípio do alto do qual ele procede e de se determinar, de se preencher e de se conhecer graças a uma tal movimentação. (DELEUZE, 2011, p.131).

A segunda imagem do filósofo oferecida por Deleuze é dos b) Pré-Socráticos. Com eles, existe um movimento do pensamento em direção à profundidade:

> O filósofo pré-socrático não sai da caverna, ele estima, ao contrário, que não estamos bastante engajados nela, suficientemente engolidos. (…). Os pré-socráticos instalaram o pensamento nas cavernas, a vida na profundidade. Eles sondaram a água e o fogo. Eles fizeram filosofia a golpes de martelo, como Empédocles quebrando as estátuas, o martelo do geólogo, do espeleólogo. (DELEUZE, 2015, p. 132)

Como nos relata Bowden acerca dos pré-socráticos: "Para Deleuze, a imagem desse filósofo cuja orientação são as profundezas da natureza é uma natureza física da qual o filósofo também faz parte" (2011, p. 16, tradução nossa[lxv]).

Contudo, tendo Deleuze uma posição filosófica de caráter empírico, nada mais coerente que a terceira imagem do filósofo nessa analogia faça um movimento em direção à superfície e, justamente, esse movimento inaugural no direcionamento do pensamento filosófico foi operado pelo C) Estoicismo: "Estes terceiros gregos não são mesmo mais completamente gregos. A salvação, eles não a esperam mais da profundidade da terra ou da autoctonia, muito menos do céu e da Idéia, eles a esperam do acontecimento" (DELEUZE, 2011, p. 133). Deleuze ainda acrescenta:

> na profundidade dos corpos tudo é mistura; ora, não há regras segundo as quais uma mistura e não outra pode ser considerada má. Contrariamente ao que acreditava Platão, não há para as misturas uma medida em altura, combinações de Idéias que permitiriam definir boas e más misturas. Contrariamente aos pré-socráticos, não há mais medida imanente capaz de fixar a ordem e a progressão de uma mistura nas profundidades da *Physis*; toda mistura vale o que valem os corpos que se penetram e as partes que coexistem. Como o mundo das misturas não seria o de uma profundidade negra em que tudo é permitido? (DELEUZE, 2015, p. 133).

Esta passagem em uma interpretação isolada nos sugere que o pensamento orientado à superfície suprime a possibilidade de julgamento – como ocorre com Platão com avaliações entre boas ou más misturas – e também as medidas imanentes capazes de fixar ordem e progressão a essas tais misturas, como sucede com os pré-socráticos. Deleuze (2015) utiliza o termo mistura derivado de uma afirmação de Diogénes em que este dizia que não achava tão odioso comer carne humana, como assim o faziam alguns povos estrangeiros, uma vez 'que

tudo está em tudo e por toda parte'. Todavia, afirmar isto não é dizer que tudo é permitido aos indivíduos, aos corpos, que constituem essa 'grande mistura' – seja em termos físicos ou morais. Esta colocação de Deleuze de que 'tudo é permitido' é voltada a uma concepção do todo. Para o todo, para o mundo, para a natureza, tudo é permitido e mais uma vez: "toda mistura vale o que valem os corpos que se penetram e as partes que coexistem" (DELEUZE, 2015, p. 133). Tal afirmação de Deleuze possui um inegável caráter estoico, está diretamente ligada à concepção da própria força criativa do universo, da *pneuma* divina, que sua força em tudo está.

Essa nossa argumentação é fortalecida com a menção que Deleuze faz de Crisipo, sem dúvida, o estoico mais importante para a filosofia de Deleuze:

> Crisipo distinguia duas espécies de misturas: as misturas imperfeitas que alteram os corpos e as misturas perfeitas que os deixam intactos e os fazem coexistir em todas as suas partes. Sem dúvida, a unidade das coisas corporais entre elas define uma mistura perfeita e líquida, em que tudo é justo no presente cósmico. Mas os corpos tomados na particularidade de seus presentes limitados não se encontram diretamente segundo a ordem de sua causalidade, que só vale para o todo, observadas todas as combinações ao mesmo tempo. Eis por que toda mistura pode ser dita boa ou má: boa na ordem do todo, mas imperfeita, má e até mesmo execrável na ordem dos encontros parciais (DELEUZE, 2015, p. 134-135).

Com isso, à luz do pensamento de Deleuze, não parece errado inferirmos que a avaliação moral, quando ocorre, necessariamente surge em um recorte parcial uma vez que em uma visão cósmica, essa visão virtual do todo, e tão somente nesta: tudo é justo, pois é pura relação e efetuação. Deleuze se aproxima dos estoicos nessa concepção: os estoicos possuem um plano cósmico perfeito impassível de julgamento moral uma vez que retém a perfeição; tal plano não pode ser julgado, pois é justamente o modelo. Já Deleuze apresenta um plano de imanência, que é puro devir e intensidade, igualmente impassível de julgamento moral, uma vez que esse antecede o sujeito e a identidade. A diferença entre o estoicismo e Deleuze é que, para os gregos, o plano cósmico é perfeito e a jornada ética do indivíduo é encontrar o seu lugar e viver de acordo com essa natureza perfeita, ao passo que, no plano de imanência de Deleuze, não existe esse cosmos perfeito, ao contrário, existe um "caos" e o trabalho ético é permitir que a diferença aconteça, que o plano virtual se atualize e, através do eterno retorno, somente aquilo que contenha diferença e intensidade seja capaz de retornar, de se atualizar.

Expondo dessa forma, parece que o conceito deleuziano de plano de imanência e o conceito estoico de Cosmos, ou se preferirmos, de Natureza, pouco possuem em comum. Eles operam de formas absolutamente diferentes, sem dúvida. Contudo, a grande aproximação desses dois conceitos é que ambos são igualmente livres e unívocos para realizarem seus diferentes propósitos. “Apenas a Natureza como um todo, personificada como Deus, é completamente livre, porque apenas a Natureza como um todo não tem nada externo a ela” (SELLARS, 2006, p. 126, tradução nossa[lxvi]). Destacamos aqui essa necessidade de não ter “nada externo” como condição de liberdade que os estoicos estabelecem. Deleuze, que pretende libertar a diferença, também precisará criar um plano de imanência em que nada fique fora desta:

> Num mundo no qual todas as atribuições e predicações fixas foram suprimidas, no qual todas as identidades foram burladas, podemos encontrar somente uma coisa que “é” sempre a mesma: o diferenciar-se interminável dos entes entre si e em relação a eles próprios, de acordo com a ordem dos fluxos de intensidade. O fato de que *sempre* sejam diferenças se diferenciando: esse é o ser unívoco como diferença primeira. O unívoco, o comum de tudo o que é, é que tudo é diferença, sendo, entretanto, esta, como tal, ela mesma inatribuível e inobjetivável (CRAIA, 2002, p. 84-85).

Zourabichvili chama Deleuze de “aprendiz de estoico”, porque existe uma relação, ou melhor, um agenciamento em suas filosofias: “Deleuze, aprendiz de estoicos, não reduz “acontecimento” ao estado de coisas de suas efetuações ou atualizações nem às dimensões empíricas da linguagem (referências objetivas, referências subjetivas e significações)” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 12). Podemos dizer que os estoicos iniciaram essa mudança geográfica do pensamento, levaram o acontecimento para a superfície criando uma concepção original do sentido. Entretanto, todavia, Deleuze compreendeu esse sentido como produção de diferença e criou então um plano de imanência muito particular para que essa diferença pudesse se reproduzir com uma liberdade absoluta, tão livre e perfeita como a própria concepção dos cosmos, ou então, mais livre do que esse, uma vez que é perfeita enquanto ato e atualização e não enquanto equilíbrio e harmonia.

A NOÇÃO DE ACONTECIMENTO COMO CATEGORIA FILOSÓFICA

“O problema do acontecimento é então formulado da seguinte maneira: 'quais são as condições evocadoras do acontecimento se tudo, incluindo a própria linguagem em que os acontecimentos são ordenados e relacionados é, em última instância, um acontecimento bem determinado?” (BOWDEN, 2011, p. 9-10, tradução nossa[lxvii]).

O problema de Deleuze, essa difícil questão que é lançada, parece buscar uma concepção, um princípio, um engendramento suficiente para que possamos pensar o acontecimento. E a liberdade do acontecimento de uma suposta relação causal é fornecida pelo estoicismo através da concepção já apresentada de *lekta*, como explica Bowden:

> Ao empreender uma exploração detalhada da filosofia estóica, consideramos a "solução estóica" de Deleuze para esse problema. Em particular, examinamos a maneira pela qual Deleuze compreende os acontecimentos em termos do estoico incorpóreo *lekta* ou exprimíveis, que são ao mesmo tempo o sentido de proposições e o efeito das relações causais entre os corpos denotados por essas proposições. O acontecimento, assim entendido, é visto então para unir os vários aspectos do problema de Deleuze com o conceito do evento, na medida em que é a junção de um processo triplo envolvendo: a análise das relações causais entre os corpos em termos de seus eventos-efeitos; a construção de conceitos que caracterizam os corpos em termos de seus eventos constitutivos; e o desenvolvimento da crença e desejos do sábio estoico em relação a esses corpos determinados pelo evento (BOWDEN, 2011, p. 10, tradução nossa[lxviii]).

O *lekta* é o exprimível dos estoicos, que pode ou não efetuar um sentido naquele que o recebe, especialmente do indivíduo dotado de razão, pois esse possui as condições de julgar a importância e a veracidade do significado que lhe é expressado.

> Como expresso da proposição, o sentido não existe, mas insiste ou subsiste na proposição. E era um dos pontos mais notáveis da lógica estóica esta esterilidade do sentido-acontecimento: somente os corpos agem e padecem, mas não os incorporais, que resultam das ações e das paixões. Este paradoxo podemos, pois, chamá-lo de paradoxo dos Estóicos (DELEUZE, 2017, p. 34).

Referente ao acontecimento, Zourabichvili (2004, p. 7) nos ajuda na sua compreensão ao dizer que: “Em suma, o acontecimento é inseparavelmente o sentido das frases e o devir do mundo; é o que do mundo deixa-se envolver na linguagem e permite que funcione”. Vamos tentar pensar em um exemplo prático para refletirmos como o *lekta* estoico

atende essa compreensão de acontecimento por parte de Deleuze. Para isso, utilizaremos como exemplo o acontecimento da morte do indivíduo X. Para melhor exprimir essa relação acontecimental, vamos colocá-la de uma forma afirmativa, com um verbo: O indivíduo X morreu.

Primeiro, afirmamos que essa proposição "O indivíduo X morreu" é um acontecimento, e temos condição de fazer isso pelo fato desse acontecimento atender duas premissas: Primeira: o acontecimento opera uma mudança prática na ordem dos corpos, do mundo, é uma mudança substancial. O preceito estoico de que somente os corpos podem agir, que as relações causais somente ocorrem entre corpos, é um preceito respeitado por Deleuze e atendido em nosso exemplo, uma vez que o fato natural da morte de X estabelece um evento que altera a disposição dos corpos, da natureza. Segunda: a linguagem é capaz de exprimir esse evento, é possível relatar, proferir "O indivíduo X morreu" e disso, existe um exprimível, o *lekta*, capaz de produzir tal significado para essa expressão, nomeadamente através da utilização do verbo "morrer". Todavia, Deleuze apresenta novos termos que dificultam o nosso entendimento ao citar uma passagem de Blanchot e atribuir um novo sentido ao tempo, que também é retirado dos estoicos:

> Cada acontecimento é como a morte, duplo e impessoal em seu duplo, "Ela é o abismo do presente, o tempo sem presente com o qual eu não tenho relação, aquilo em direção ao qual não posso me lançar, pois nela *eu* não morro, sou destituído do poder de morrer, nela a *gente* morre, não se cessa e não se acaba mais de morrer"[lxix] (DELEUZE, 2007, p. 154).

Para darmos conta dessa passagem, precisaremos necessariamente explicitar o que é essa relação do tempo, chamada de Aion.

OUTRO TEMPO: AION

Antes de apresentarmos este outro modelo de compreender a passagem do tempo, é oportuno mencionar que o modo convencional de compreender a passagem do tempo, modo esse que Deleuze pretende substituir, é chamado de Cronos. Já o modo de compreender a passagem do tempo que dá subsídio para a compreensão de acontecimento em Deleuze é

chamado de Aion. Nossa apresentação se dará de acordo com a exposição feita pelo próprio Deleuze (2007) em relação a essas diferentes formas de conceber o tempo.

Referente ao primeiro modelo, Cronos, temos três conceitos que ajudam na compreensão da passagem do tempo: passado, presente, futuro. Destes, "só o presente preenche o tempo, o passado e o futuro são duas dimensões relativas ao presente no tempo" (DELEUZE, 2007, p. 167). Nessa concepção, a única coisa que de fato existe é o presente – o presente seria este atual, esta realidade presente, que ao existir possui fragmentos – Deleuze diz o que resta das paixões – do passado e do futuro consigo.

O segundo modelo, *Aion*, retira um dos conceitos, justamente o único que existe, o presente. Com isso, temos apenas dois conceitos para compreender a passagem do tempo no *Aion*: passado e futuro.

> Segundo Aion, somente o passado e o futuro insistem ou subsistem no tempo. Em lugar de um presente que absorve o passado e o futuro, um futuro e um passado que dividem a cada instante o presente, que o subdividem ao infinito em passado e futuro, nos dois sentidos ao mesmo tempo (DELEUZE, 2007, p. 169).

Deleuze nem mesmo afirma que o passado ou o futuro existem. Perceba que ele usa a expressão "insistem", ou ainda melhor, "subsistem". Essa subsistência é o mesmo termo adotado pelos estoicos quando falam que os incorporais não existem, e sim, subsistem. O devido entendimento dessa concepção do Aion é forçosa e o historiador Bréhier nos oferece um material mais objetivo para essa tentativa:

> Os estóicos quiseram conciliar a existência no tempo de todos os seres e do próprio Deus com a necessidade e a perfeição desses seres. Por isso eles concederam ao tempo uma espécie de existência real e, por conseguinte, toda ação sobre os seres. "Eles o situaram, diz um platônico, no pensamento vazio: para eles o tempo é sem consistência, e muito próximo do não ser". É o que eles entendiam denominando-o "um incorporal". O tempo aparece com os estóicos, inicialmente, como uma forma vazia na qual os acontecimentos se sucedem, porém segundo leis que ele não possui de modo algum. No mais, como sobressai em um texto de Crísipo, os estóicos fizeram uma observação profunda, que, partindo da gramática, deveria ter mais do que um alcance gramatical: é que o tempo se aplicava diretamente aos verbos, isto é, aos predicados que designavam para eles os acontecimentos incorporais. O tempo não tem nenhum contato com o ser verdadeiro das coisas (BRÉHIER, 1928, p. 59, tradução nossa[lxx]).

Se refletirmos objetivamente e perguntarmos: o que muda de efetivo se optarmos em conceber o tempo através do *Aion*? A resposta que inferimos é um tipo de ganho de liberdade. E, para deixar estritamente claro, a passagem seguinte é puramente uma especulação nossa: se acreditarmos existir um benefício em suprimir o presente das três formas do tempo, mantendo tão somente a forma passado/futuro, é de se presumir que existe alguma característica no presente que prejudica a possibilidade de melhor compreendermos o tempo, ou então, de nos relacionarmos com ele.

E se levarmos essa especulação um pouco além e pensarmos que característica pode ser essa do presente que justifica a sua retirada no *Aion*, podemos sugerir essa espécie de realidade que o acompanha, como quando Agostinho (1981, p. 304) afirma que "o passado já não existe e o futuro ainda não existe" – logo, o que existe e é real tão somente é o presente.

E parece justificável que essa realidade seja inconveniente para o projeto filosófico de Deleuze, pois, diante da condição de realidade, o presente parece ficar preso a um sistema em que é capaz de dizer o que é o passado e que pode inferir o que será o futuro e Deleuze provavelmente não diria que isso é errado, e sim, que isso não é importante. Este presente capaz de dizer o que é o passado nada produz, e este presente capaz de inferir o que será o futuro, tampouco o faz. Quando Deleuze retira o presente e trabalha com essa concepção de passado e futuro infinitos que subsistem no tempo, ele faz então do tempo uma pura força criativa. O tempo, como uma forma de produção, de criação, e não de mensuração ou projeção do mundo. Este é o nosso palpite.

Mas, e se retomarmos agora o problema apresentado na seção anterior, o que muda ao analisarmos o problema diante desta nova concepção do tempo?

> Cada acontecimento é como a morte, duplo e impessoal em seu duplo, "Ela é o abismo do presente, o tempo sem presente com o qual eu não tenho relação, aquilo em direção ao qual não posso me lançar, pois nela *eu* não morro, sou destituído do poder de morrer, nela a *gente* morre, não se cessa e não se acaba mais de morrer"[lxxi] (DELEUZE, 2007, p. 154).

No tempo sem presente, o acontecimento é sempre impessoal. Não é o indivíduo que encontra a morte, morrer não é um acontecimento do indivíduo, e sim, é a morte que encontra o indivíduo, é a morte que acontece no indivíduo. Ao retomarmos o nosso exemplo do expresso "O indivíduo X morreu", o que fazemos não é manifestar o acontecimento, esse já se

realizou, se deu entre os corpos, ocorreu no plano das substâncias. O que esse expresso "O indivíduo X morreu" faz é manifestar um sentido que, de acordo com as condições de linguagem que ela é realizada (quem é o locutor, quem é o interlocutor, com que intensidade é exprimida), ela pode ou não criar um agenciamento.

Um exemplo parecido que expressa perfeitamente essa relação é trabalhado pelos estoicos: o indivíduo que se corta.

> Segundo o antológico exemplo estóico: ser cortado é um acontecimento (ou atributo) da carne, acontece à carne, mas não é a carne em si; não haveria "ser cortado" sem a carne onde isso acontece, mas carne e ser cortado são de natureza diferente. Este é o novo horizonte aberto pela leitura deleuziana dos estóicos, horizonte que fornece o operador ontológico para se poder pensar o novo estatuto do sentido que Deleuze procura estabelecer (CRAIA, 2002, p. 48)

Com isso, reforçamos a distinção que existe entre sentido e acontecimento. De modo usual, compreende-se que o acontecimento pode ser expresso de uma forma assertiva e, através da linguagem, ele produz um sentido, ele faz sentido, ele tem sentido – a própria lógica, a própria verdade. O movimento operado pelos estoicos é justamente essa desvinculação. Liberta-se o acontecimento da linguagem, o acontecimento é algo puramente físico, que ocorre nos corpos, nas substâncias, enquanto que a linguagem pode no máximo através de um expresso comunicar o sentido. Disso também decorre a impossibilidade de avaliar os acontecimentos de forma assertiva (acontecimentos certos ou errados é uma forma impossível de se pensar um problema), uma vez que eles se colocam em um paradigma de pura intensidade: eles apenas se efetuam. Quanto aos sentidos, quando esses se exprimem através da linguagem, ficam passíveis de julgamentos assertivos, mas cabe ainda dizer que a linguagem não é capaz de produzir um sentido, somente de expressá-lo.

> O elemento que "insiste" junto às demais relações da proposição, e que reclama o reconhecimento de sua própria lógica, não é senão o *sentido*. Este, por conseguinte, não poderá ser nem ignorado nem identificado às demais formas internas da proposição – dado que, sem ele, esta ficaria inteiramente impossibilitada de fazer qualquer referência "verdadeira" sobre as coisas -, sem que por isto deixe de pertencer intimamente à linguagem. A condição de verdade deve então ser determinada em sua fundação através de algo

> *diferente, tanto dela como do elemento externo da designação* (CRAIA, 2002, p. 45).

Para tanto, cabe a linguagem estabelecer limites, aprisionar em signos esses sentidos para que eles possam ser comunicados. Quando o signo "morte" é expressado quanta coisa fica aquém e além do que é expresso? Tudo depende do sentido que esse expresso é capaz de comunicar e da maneira como o interlocutor é capaz de decifrá-lo, de compreendê-lo. Tal dinâmica é própria do uso da linguagem, que necessita na sua pragmática a devida apropriação das identidades: dar um nome a cada coisa, dizer o que cada coisa é.

> Pois o nome próprio ou singular é garantido pela permanência de um saber. Este saber é encarnado em nomes gerais que designam paradas e repousos, substantivos e adjetivos, com os quais o próprio conserva uma relação constante. Assim, o eu pessoal tem necessidade de Deus e do mundo em geral. Mas quando os substantivos e adjetivos começam a fundir, quando os nomes de parada e repouso são arrastados pelos verbos de puro devir e deslizam na linguagem dos acontecimentos, toda identidade se perde para o eu, o mundo e Deus. É a provação do saber e da declamação, em que as palavras vêm enviesadas, empurradas de viés pelos verbos, o que destitui Alice de sua identidade. Como se os acontecimentos desfrutassem de uma irrealidade que se comunica ao saber e às pessoas através da linguagem. Pois a incerteza pessoal não é uma dúvida exterior ao que se passa, mas uma estrutura objetiva do próprio acontecimento, na medida em que sempre vai nos dois sentidos ao mesmo tempo e que esquarteja o sujeito segundo esta dupla direção. O paradoxo é, em primeiro lugar, o que destrói o bom senso como sentido único, mas, em seguida, o que destrói o senso comum como designação de identidade fixas (DELEUZE, 2015, p. 3).

Como já foi mencionado, o ponto basilar da aproximação de Deleuze com o estoicismo foi justamente a ruptura do modelo identitário, com o modelo platonista, por isso, a linguagem tem uma relação especial para Deleuze, evidenciável inclusive na maneira como ele a aborda e de como exprime a sua filosofia.

> Num abusivo resumo do que ele diz em *Lógica do sentido*, temos o seguinte: ao ser forçado a entrar em comunicação com um acontecimento de fora, o conceito deleuziano, que é também um acontecimento, não está ancorado numa identidade que seria a sua e em função da qual ele excluiria isto ou aquilo do outro. Para Deleuze, essa ancoragem configuraria um "uso

> negativo, limitativo ou exclusivo da disjunção". Para ele, é preciso que o *ou/ou* das disjunções exclusivas, aquelas que operam fundadas num centro de referência, sofra o assédio da potência de um *e* já liberto do predomínio identitário do *é*, um *e*, portanto, capaz de operar como veículo da exterioridade das relações, exterioridade que leva a relação a libertar-se do fundamentalismo identitário dos termos relacionados (ZOURABICHVILI, 2016, p. 15-16).

Nesta exposição do acontecimento que pendula entre estoicos e deleuzianos, a maior convergência dos pensamentos se encontra na força atribuída ao acontecimento como intensidade livre e liberta do plano identitário. O acontecimento não mais se subordina à razão ou àquilo que se pode exprimir. O acontecimento não é aquilo que podemos expressar, o acontecimento se torna uma categoria filosófica muito mais basilar, que possibilita um novo plano de investigação, algo que antecede a expressão e a comunicação dos sentidos.

A CONTRA-EFETUAÇÃO DO ACONTECIMENTO – LIBERDADE

No livro A Lógica do Sentido (2015), na vigésima primeira série: do acontecimento, temos uma rara passagem onde Deleuze apresenta de modo objetivo um preceito moral, na verdade, não apenas um, mas, o único que lhe parece possível: "Ou a moral não tem sentido nenhum ou então é isto que ela quer dizer, ela não tem nada além disso a dizer: não ser indigno daquilo que nos acontece" (DELEUZE, 2015, p. 151). Ou seja: ser digno do que nos acontece.

O conceito de dignidade é complexo, todavia, apresentado como qualidade de digno, podemos aproximá-lo de: ser merecedor, num sentido mais forte, e, ser ilustre (grande, nobre) num sentido mais fraco. Então seria a moralidade uma questão de merecermos tudo aquilo que nos acontece como uma espécie de fatalismo e diante disto preservar uma postura ilustre, de uma certa grandeza na sua disposição? Absolutamente, não. A dignidade que Deleuze propõe se apresenta no indivíduo antes e depois do acontecimento, mas, nunca no acontecimento, pois ali, o que temos, é somente a efetuação.

Por efetuação podemos entender o presente do acontecimento. Algo acontece, algo se realiza. Diante disto, se a interpretação do indivíduo que é afetado por este acontecimento estiver condicionada ao presente e à sua própria existência, abre-se a possibilidade de surgir a figura do ressentimento: "captar o que acontece como injusto e não merecido (é sempre a

culpa de alguém), eis o que torna as nossas chagas repugnantes, o ressentimento em pessoa, o ressentimento contra o acontecimento" (DELEUZE, 2015, p. 151-152). Neste ponto podemos apresentar uma reflexão interessante: para a figura do ressentimento surgir, é impreterível que ocorra no pensamento um privilégio de análise dos interesses pessoais de quem a realiza, bem como, uma limitação de análise no tempo enfatizando o momento presente? Nos parece que sim.

> Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, de outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral, nem particular (DELEUZE, 2015, p. 154).

Exemplificando: Um jovem atleta sofre um acidente de trânsito e perde a locomoção dos membros inferiores, fica incapaz de praticar o seu esporte. O jovem atleta, numa interpretação particular do acontecimento agarrado ao momento presente, teria todas as prerrogativas para ressentir-se: ele poderia mencionar sua disciplina, seu esforço para tornar-se atleta por todos os últimos anos e os sacrifícios e renúncias que se privou, agora, em vão, poderia descrer da sua fé, que sua vida alinhada com valores religiosos deveria lhe garantir algum tipo de proteção. Onde estava Deus quando este motorista embriagado se pôs na contra-mão e acabou com o seu futuro? "O que é verdadeiramente imoral é toda utilização das noções morais, justo, injusto, mérito, faltas" (DELEUZE, 2015, p. 152). Todavia o acontecimento transcende as pessoas e também o tempo. Sua interpretação é sempre o recolher de algo expresso, e este, é sempre, parcial. Deste evento há infinitas outras expressões que o jovem atleta na sua dor pessoal e no presente que se manifesta não conseguirá recolher: A diretora da escola recebe uma ligação sendo informada de um acidente de trânsito e o ônibus que transportava quarenta crianças quase foi atingido, mas, um carro pilotado por um jovem rapaz foi a única vítima. A diretora fica aliviada e comunica os pais das crianças sobre a quase tragédia. Um ano depois, em razão deste acidente, aprova-se um projeto de lei para a construção de um muro central naquele ponto da rodovia, evitando que outros acidentes aconteçam. Quinze anos depois, fazendo uso da sua disciplina e do bom

funcionamento dos seus membros superiores o jovem rapaz, agora adulto, se apresenta como um grande pianista. Tais consequências não implicam que o jovem devesse ter uma postura que agora desejasse o que aconteceu: não, ele efetivamente preferiria se tornar o atleta que sempre sonhou, mas o que isto implica, é que ele deseje algo no que aconteceu: "uma mudança de vontade, uma espécie de salto no próprio lugar de todo o corpo que troca sua vontade orgânica por uma vontade espiritual, que quer agora não exatamente o que acontece, mas alguma coisa *no* que acontece" (DELEUZE, 2015, p. 152). Ou seja, não se ressentir não é o mesmo que ignorar o acontecimento. É compreender que o acontecimento extrapola a minha dor pessoal e que esta minha dor está condicionada ao momento presente: "querer o acontecimento significa primeiro captar-lhe a verdade eterna" (DELEUZE, 2015, p. 152). Para que seja possível aceitar o acontecimento e até mesmo querer o acontecimento, estes dois pontos referentes à interpretação condicionada à dor pessoal e ao momento presente, nos parecem fundamentais.

> Não se pode dizer nada mais, nunca se disse nada mais: tornar-se digno daquilo que nos ocorre, por conseguinte, querer e capturar o acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos e por aí renascer, refazer para si mesmo um nascimento, romper com seu nascimento de carne. (DELEUZE, 2015, p. 152)

Percebemos nessa passagem que Deleuze nos oferece indícios mais apropriados para pensarmos o que é esta dignidade que ele menciona, especialmente "querer e capturar o acontecimento" e "refazer para si mesmo um nascimento". Logo, aquele possível fatalismo que mencionamos no início desta seção, afasta-se ainda mais após apresentarmos essa passagem. Nunca se tratou de estar à altura do simples fato que nos acontece, pois, o que nos acontece, não é um fato dado. O que nos acontece está esperando a nossa interpretação. "O acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera" (DELEUZE, 2015, p. 152). No exemplo que demos acima, o que efetivamente aconteceu? Terminou um atleta? Iniciou um pianista? É isto que está aguardando ser capturado, e, a sugestão ética de Deleuze, ao melhor modo estoico, é que tenhamos condições de capturar aquilo que nos afasta do ressentimento e por conseguinte nos possibilite "renascer", "refazer para si mesmo um nascimento", um nascimento alinhado com outras potências, outros agenciamentos, outras alegrias – é isto por fim o que significa contra-

efetuar o acontecimento: ser capaz de capturar o expresso no acontecimento para produzir com ele uma nova existência.

> É somente verdadeiro a respeito do homem livre, porque ele captou o próprio acontecimento e porque não o deixa efetuar-se como tal sem nele operar, ator, a contra-efetuação. Só o homem livre pode então compreender todas as violências em uma só violência, todos os acontecimentos mortais em um só Acontecimento que não deixa mais lugar ao acidente e que denuncia e destitui tanto a potência do ressentimento no indivíduo que a da opressão na sociedade. (DELEUZE, 2015, p. 155).

Grosso modo, existe a máxima de que "tudo que não nos mata, nos fortalece", Deleuze não concordará com ela. Mas concordaria, possivelmente, que "tudo que não nos mata, nos torna diferentes". Saber olhar esta diferença e nela encontrar possibilidades para criação de novos modos de existência, novos modos de potência, novos modos de alegria, isso é contra-efetuar o acontecimento, e isto não é aceitar de cabeça baixa o que nos acontece, e sim, ter liberdade para agir e criar com tudo que nos acontece.

IDENTIDADE INFINITA – ACONTECIMENTO PURO

Nesta seção, apresentaremos o conceito de acontecimento puro, que deve ser compreendido como algo que possui uma constituição própria, uma constituição *per se*, livre dos elementos (substâncias) que a ela estão relacionados e, com isso, através do exemplo dado por Deleuze ao mencionar a Alice no País das maravilhas, vamos investigar com atenção o que ocorre com Alice, até chegarmos nesse conceito de Identidade Infinita, que nos parece ser de grande importância para a concepção ética de Deleuze. Seguimos com o exemplo:

> Quando digo "Alice cresce", quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela também se torna menor do que é agora. Sem dúvida, não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que ela se *torna* um e outro. Ela é maior agora e era menor antes. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos. Tal é a simultaneidade de um devir cuja propriedade é furtar-se ao presente. Na medida em que se furta ao presente, o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro. Pertence à essência do

> devir avançar, puxar nos dois sentidos ao mesmo tempo: Alice não cresce sem ficar menor e inversamente. O bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável; mas o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo (DELEUZE, 2015, p. 1).

Numa primeira leitura, sem considerarmos alguns conceitos já apresentados nessa dissertação, poderíamos inferir que Deleuze contradiz um dos preceitos da lógica clássica, o princípio da não contradição aristotélico, ao insinuar que Alice cresce e diminui de tamanho *ao mesmo tempo*. Todavia, a ressalva é que isso não ocorre ao mesmo tempo, pois estamos inseridos em uma outra proposta de tempo, o *Aion*.

Mas para nos aprofundarmos no caso de Alice, pensemos da seguinte maneira: Existe um elemento que chamaremos de AP (Alice Pequena) e um outro elemento que denominaremos AG (Alice Grande). Quando houver uma relação entre AP e AG, a tendência do pensamento ou aquilo que Deleuze chamou de 'bom senso', é buscar esse sentido determinável no presente. Ou seja, se tivemos uma alteração de AP para AG, a conclusão a ser feita é que Alice cresceu. Se tivermos uma mudança de AG para AP, entenderemos que Alice diminuiu. Deleuze não discorda disso, o que ele faz é nos propor um paradoxo: um paradoxo que seja capaz de libertar o acontecimento da relação causal – em que o presente, tomado como efeito, faz com que todos os eventos, acontecimentos sejam suas causas.

Entretanto, quando Deleuze usa a palavra 'Devir'[lxxii] furtada do presente, ou seja, desconstituída deste ponto de apoio para que possa ser estabelecida a relação causal, temos um acontecimento livre e, com esse, se tivermos uma mudança de AP para AG, diremos que Alice cresceu, mas também ficou menor do que se tornou; numa alteração de AG para AP, Alice diminui, mas também ficou maior do que se tornou.

Isso de fato parece ser diferente do que dizer que Alice era pequena e agora Alice está grande, portanto, só pode ter crescido: nesse caso, o importante são os elementos AP e AG, em que o acontecimento é apenas uma dedução que explica essa mudança, mas para Deleuze, uma filosofia com maior potencial, uma aproximação do pensamento com maior vigor será aquele capaz de compreender que o acontecimento não deve ser uma explicação para a mudança dos elementos, e sim, o agente efetivo que produz a existência de um segundo elemento – que opera esse 'devir', o 'tornar-se' – e a relação que esse segundo elemento terá com um suposto primeiro fica livre – logo paradoxal, por aceitar mais de um sentido – dentro de um jogo particular da própria linguagem que ordena seus enunciados.

O que de fato é importante nessa exposição é que para Deleuze, o Acontecimento – ou isso que ele chama de 'Acontecimento Puro'- opera livremente e sempre nos dois sentidos do tempo: passado e futuro, e o faz ao mesmo tempo. Em outras palavras: algo aconteceu, tivemos um evento e agora temos AP e AG. Este é o acontecimento. O exprimível deste acontecimento, o *lekta,* quando chegar à razão e passar pelo processo de assentimento mencionado pelos estoicos, poderá dizer que Alice cresceu, ou diminuiu, mas esse é um atributo da linguagem e não expressa o acontecimento em si, pois se trata de um acontecimento puro.

Isso posto, podemos apresentar uma consequência direta desse novo modelo de compreensão do acontecimento:

> O paradoxo deste puro devir, com a sua capacidade de furtar-se ao presente, é a identidade infinita: a identidade infinita dos dois sentidos ao mesmo tempo, do futuro e do passado, da véspera e do amanhã, do mais e do menos, do demasiado e do insuficiente, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. É a linguagem que fixa os limites (DELEUZE, 2015, p. 2).

De fato, se aceitarmos a proposta de Deleuze e compreendermos o acontecimento com primazia em relação às substâncias, ou no nosso exemplo, aos indivíduos e uma concepção de identidade, como responder à pergunta se Alice é grande ou Alice é pequena? Quando Deleuze usa essa curiosa expressão, 'identidade infinita', parece que ele nos propõe que a identidade de Alice é ao mesmo tempo tudo que ela já foi e poderá ser, em outras palavras, uma espécie de potencialidade:

> Todas estas inversões, tais como aparecem na identidade infinita têm uma mesma consequência: a contestação da identidade pessoal de Alice, a perda do nome próprio. A perda do nome próprio é a aventura que se repete através de todas as aventuras de Alice. Pois o nome próprio ou singular é garantido pela permanência de um saber (DELEUZE, 2015, p. 3).

Para Deleuze, mais importante do que dizer o que algo é, será dizer o que esse algo está se tornando o que ele produz e quais são os efeitos que ele carrega consigo e, para isso, o paradoxo parece ser uma forma mais apropriada de utilizar a linguagem do que o bom senso: "O paradoxo é, em primeiro lugar, o que destrói o bom senso como sentido único, mas em seguida, o que destrói o senso comum como designação de identidade fixa" (DELEUZE,

2015, p. 3). Chegamos, assim, no fabuloso conceito do Devir que, apesar de não ser utilizado pelos estoicos, se aproxima muito em intenção:

> Sabe-se que certos megáricos recusavam enunciar os juízos sob sua forma habitual, com a ajuda da cópula *é*. Não se deve dizer, pensavam eles: "a árvore é verde", mas "a árvore verdeja". Dessa forma, há, nesse caso, uma solução do problema da predicação, que os estóicos nos mostram. Quando se negligencia a cópula *é* e se exprime o sujeito por um verbo, no qual o epíteto atributo não está posto em evidência, o atributo, todo ele reduzido ao verbo, então não exprime mais um conceito (objeto ou classe de objetos), mas somente um fato ou um acontecimento (BRÉHIER, 1928, p. 20, tradução nossa[lxxiii]).

E ainda

"Os atributos dos seres são expressos não por epítetos que indicam propriedades, mas por verbos que indicam atos" (BRÉHIER, 1928, p. 19, tradução nossa[lxxiv]). Com isso, podemos encaminhar a conclusão do nosso trabalho apresentando a categoria filosófica em Deleuze que julgamos apresentar o maior componente ético: o devir e a sua produção.

PRODUÇÃO E DEVIR

"Deleuze disse e redisse seu programa com todas as letras – literalmente: substituição do É pelo E; ou o que dá na mesma, substituição do ser pelo devir" (ZOURABICHVILI, 2016, p. 27).

A dificuldade que encontramos em compreender a filosofia de Deleuze é explicada pela originalidade que essa possui. Ter como projeto a substituição do "ser" pelo "devir" é uma tarefa grandiosa e que apresenta adversidades. A primeira delas que podemos apresentar é o questionamento de como é possível pensar em termos éticos, uma vez que o ser está em vias de ser substituído? E, na ausência do ser, o que irá devir? Não é necessário o ser para que este devenha alguma outra coisa?

Talvez a resposta desse problema se encontre no sentido rígido com que o termo Ser foi tratado na história da filosofia. Sempre como identidade fixa, o Ser servia de um dado concebível na elaboração do pensamento. O que é o homem? Responder a esta pergunta respondia o que era o ser, criava uma identidade fixa, uma base segura e fundacional para a elaboração de um pensamento. O que Deleuze pretende não é anular o Ser, e sim, substituir o

local por onde o pensamento percorre: não mais na identidade, no Ser, e sim, no devir. Mas como podemos compreender melhor o que é esse devir? “O devir é sempre um entre - é um entre dois estados, duas formas, sem que ele mesmo seja uma forma. É uma estranha maneira de pensar, dito de outro modo: é uma nova imagem do pensamento. Devir é tornar-se inacabado, informe, sem que nada lhe falte” (ULPIANO, 1998, p. 117).

Talvez para melhor explicar o que é o devir devamos falar da sua produção: esta possui ligação direta com os desejos – a compreensão do indivíduo como máquina desejante – e se anima na vontade de potência: “a vontade é a dinâmica que movimenta e anima o horizonte da força e do valor: a lógica da síntese, então, é a lógica da vontade. A vontade de potência é o princípio da síntese que marca o ser do devir, a unidade da multiplicidade e a necessidade do acaso” (HARDT, 1996, p. 91). E não será de outra forma, do que com o próprio pensamento, que teremos esse ser em devir, pois, como afirma Deleuze (1995d, p. 53): “Todo pensamento é um devir, um duplo devir, em vez de ser o atributo de um Sujeito e a representação de um Todo”. O que se pretende dizer com isso é que o ato de pensar possui uma implicação de devir: não é possível pensar em algo sem que esse pensamento devenha o sujeito que o faz em já outra coisa. Zourabichvili explana esse problema através da contemplação:

> Quem sou? Um hábito contemplativo, fixado em contrair elementos materiais ou sensoriais que compõem um meio no qual posso viver e agir. Ou, então, sou a multiplicidade dos hábitos ligados aos diversos meios que contraio, alguns dos quais não me esperaram para se formar: meio social, lingüístico etc. Tenho exatamente a consistência dos meus hábitos; minhas ações e reações supõem a prévia contração de um meio, que, portanto, sou. No sentido próprio, isso se chama habitar, e o *cogito* deleuziano é um “Eu habito”, ou “Eu pretendo” (o que contraio) (ZOURABICHVILI, 2016, p. 101)

Zourabichvili, na sua explanação, diz que o cogito deleuziano é um “eu habito”. Esta passagem, sem dúvida, ressoa nos conceitos de Deleuze de território e, especialmente, de pensamento nômade. Uma vez que a identidade perde esse seu sentido rígido, uma vez que o pensamento se desloca da identidade para o devir, a concepção do indivíduo se torna algo muito mais maleável, pois não devemos mais refletir quem é o sujeito, e sim, onde ele habita. Onde o pensamento desse sujeito habita. Dessa forma, a proposição de que não é possível ter um pensamento sem que esse coloque o indivíduo em processo de devir ganha consistência.

Não queremos dizer com isso que qualquer pensamento que o indivíduo possua mudará sua constituição. Tal afirmação trabalha no plano da identidade, de uma suposta essência do indivíduo, que não é o que está em jogo aqui. O que queremos dizer é que todo pensamento muda o lugar onde esse ser "habita". Nessa geografia do pensamento, cada pensamento diferente leva aquele que o faz a devir diferente.

> Os devires contemplativos são a própria consistência de nossa existência, ou aquilo que faz com que nela distingamos alguma coisa, pontos salientes ou notáveis que nela brilham, relevos e singularidades, em vez de uma noite indiferenciada (o resto é ação, exploração ordinária dos meios). O afeto é o interessante por definição, o signo ou o que força a pensar – o *desejo*. Com efeito, o que é o desejo para Deleuze? Nem falta nem espontaneidade. O desejo é local e singular, e se confunde com as próprias contemplações, esses signos violentos que arrastam o sujeito num devir-outro, forjando-lhe uma vontade que quer seu retorno (ZOURABICHVILI, 2016, p. 130)

É por este motivo que na presente seção falamos não apenas de "Devir", mas também de "Produção". Pois compreendemos que o desejo põe em movimento, o desejo é quem produz a força, a vontade, a "violência" dos signos que fazem com que o devir aconteça. Mas e qual é o elemento ético dessa produção? Falamos de forças imanentes, e nos parece que permitir que o novo surja, permitir que a diferença aconteça, é o elemento inegavelmente ético na filosofia de Deleuze:

> Eis que, na ruptura, não apenas a matéria do passado se volatizou, mas a forma do que aconteceu, de algo imperceptível que se passou em uma matéria volátil, nem mais existente. Nós mesmos devimos imperceptíveis e clandestinos em uma viagem imóvel. Nada mais pode acontecer nem mesmo ter acontecido. Ninguém mais pode nada por mim nem contra mim. Meus territórios estão fora de alcance, e não porque sejam imaginários; ao contrário, porque eu os estou traçando. Terminadas as grandes ou as pequenas guerras. Terminadas as viagens, sempre a reboque de algo. Não tenho mais qualquer segredo, por ter perdido o rosto, forma e matéria. Não sou mais do que uma linha. Devim capaz de amar, não de um amor universal abstrato, mas aquele que escolherei, e que me escolherá, às cegas, meu duplo, que não tem mais eu do que eu. Salvamo-nos por amor e para o amor, abandonando o amor e o eu. Não somos mais do que uma linha abstrata, como uma flecha que atravessa o vazio. Desterritorialização absoluta. Devimos como todo mundo, mas de uma maneira pela qual ninguém pode

> devir como todo mundo. Pintamos o mundo sobre nós mesmos, e não a nós mesmos sobre o mundo. Não se deve dizer que o gênio é um homem extraordinário, *nem* que todo mundo tem genialidade. O gênio é aquele que sabe fazer de todo-mundo um devir (DELEUZE, 1995b, p.79).

Os estoicos criaram a imagem do Sábio para melhor apresentar os elementos éticos de sua filosofia. Nesta passagem, ao seu modo, Deleuze também apresenta o seu Sábio: "aquele que sabe fazer de todo-mundo um devir", ou seja, aquele capaz de agenciar e viver a diferença.

UMA REFLEXÃO ULTERIOR: O EMBLEMA RUBRO DA CORAGEM

Em uma enigmática passagem de Lógica do Sentido, Deleuze diz que:

> o maior livro sobre o acontecimento, maior neste aspecto do que Stendhal, Hugo e Tolstói, é o de Stephen Crane*, The Red Badge of Courage*, em que o herói se designa a si mesmo anonimamente como "o jovem" ou "o jovem soldado". É um pouco como nas batalhas de Lewis Carroll em que um grande ruído, uma imensa nuvem negra e neutra, um corvo barulhento, sobrevoa os combatentes e não os separa ou não os dispersa a não ser para torná-los ainda mais indistintos. Há certamente um deus da guerra, mas de todos os deuses ele é o mais impassível, o menos permeável às preces, "Impenetrabilidade", céu vazio, Aion (DELEUZE, 2015, p. 104).

Uma vez que o conceito de acontecimento foi fundamental na realização deste trabalho, fizemos a leitura do livro O Emblema Rubro da Coragem para verificar o que esta obra apresentava para ser digno de tal apreciação por parte de Deleuze. E sem dúvida, o elemento mais importante nesta obra literária é a ausência da identidade dos seus personagens. O acontecimento fica livre da identidade, é a própria operação estoica presente neste belo romance. Que nunca, em nenhum momento, o protagonista da trama tem seu nome proferido, e que durante os acontecimentos, ele é sempre referenciado apenas como "um jovem". Isso é, sem dúvida, o elemento que mais surpreendeu Deleuze e fez agenciamento com a sua filosofia. Tomamos a liberdade de citar algumas passagens dessa bela obra que colaboram com o entendimento de Deleuze: "Sentiu que, naquela crise, as suas leis relativas à vida eram inúteis. Nada que aprendera a seu respeito valia, agora, coisa alguma. Ele era uma quantidade desconhecida" (CRANE, 1958, p. 11-12).

> Subitamente, deixou de preocupar-se com a sua pessoa e esqueceu de encarar um destino ameaçador. Tornou-se não um homem, mas um membro. Sentiu que algo de que ele fazia parte – um regimento, um exército, uma causa ou um país – se achava diante de uma crise. Fundiu-se numa personalidade comum dominada por um único desejo. Naquele momento, não pôde fugir, assim como um pequeno dedo não pode fazer com que uma mão se agite (CRANE, 1958, p. 50).

> O jovem teve a impressão de que via tudo. Cada folha do verde relvado era clara, nítida. Parecia-lhe perceber cada uma das transformações que se operavam no tênue e transparente vapor que flutuava lentamente em camadas. Os troncos pardos ou cinzentos das árvores revelavam cada uma das asperezas de sua superfície. E os homens do regimento, com seus olhos sobressaltados e rostos suarentos, a correr loucamente, ou a cair, como se lançados de ponta cabeça sobre estranhos montes de cadáveres, eram, todos eles, abrangidos pela sua nítida visão. Tudo era mecânica mas firmemente gravado em sua mente, de modo que, depois, tudo se achava nela reproduzido e explicado, exceto a razão dele lá se encontrar (CRANE, 1958, p. 163).

E por último, a passagem que revela o caráter mais estoico desse personagem: “Por fim, tais acontecimentos desfilaram claramente diante dele. Da posição em que se achava, podia vê-los à maneira de um espectador e criticá-los com certa exatidão, pois que já se libertara de certas simpatias” (CRANE, 1958, p. 203).

Deleuze considera essa obra o maior livro sobre o acontecimento, justamente pela ausência da identidade, e pelo mesmo motivo, Deleuze considera os estoicos como aqueles que libertaram o acontecimento.

Notas Capítulo III – Gilles Deleuze e a relação com o estoicismo

[lxii] Interessante mencionar que um conceito central na filosofia estóica é a figura do Sábio, uma espécie de idealização das competências humanas, especialmente a razão. E que conforme Sellars: “Enquanto os estoicos romanos, como Sêneca e Lucan, admiravam Cato, o Jovem, como um possível exemplo de sábio, no mundo de fala grega, era Sócrates, que muitas vezes era apresentado como um exemplo de sábio” (SELLARS, 2006, p. 40). Com isso, a ruptura pretendida por Deleuze ao citar, especialmente Sócrates, deve ser específica a teoria do sentido por ele sugerida. **Do original**: “Whereas Roman Stoics such as Seneca and Lucan admired Cato the Younger as a possible example of a sage, in the Greek-speaking world it was Socrates who was often presented as an example of a sage”.

[lxiii] **Do original:** “The 34 series which compose The Logic of Sense will thus be said to 'set up' as well as 'resolve' the problem of the event. It is in this way, therefore, that the serial form of The Logic of Sense gives rise to 'an entire galaxy of problems', to which correspond various 'dice-throws', that is, various partial conceptual solutions to these problems” (BOWDEN, 2011, p. 7).

[lxiv] **Do original:** “Deleuze understands the ‘image of the philosopher’ to be connected to a response to the Kantian question: ‘what is orientation in thinking?” (BOWDEN, 2011, p. 15).

[lxv] **Do original:** “For Deleuze, the image of this philosopher whose orientation is the depths of nature – a physical nature of which the philosopher is also a part” (BOWDEN, 2011, p. 16).

[lxvi] **Do original:** “Only Nature as a whole, personified as God, is completely free because only Nature as a whole has nothing external to it” (SELLARS, 2006, p. 126).

[lxvii] **Do original:** "The problem of the event is thus formulated in the following way: 'what are the evental conditions of the event if everything, including the very language in which events are ordered and related, is ultimately to be a well determined event?" (BOWDEN, 2011, p. 9-10)

[lxviii] **Do original**: "While undertaking a detailed exploration of Stoic philosophy, we consider Deleuze’s ‘Stoic solution’ to this problem. In particular, we examine the way in which Deleuze understands events in terms of Stoic incorporeal lekta or sayables, which are at once the sense of propositions and the effect of causal relations between the bodies denoted by these propositions. The event, understood in this way, is then seen to unite the various aspects of Deleuze’s problem of the event in so far as it is the juncture of a three-fold process involving: the analysis of causal relations between bodies in terms of their events-effects; the construction of concepts characterizing bodies in terms of their constitutive events; and the development of the Stoic sage’s beliefs and desires with respect to these event-determined bodies" (BOWDEN, 2011, p. 10).

[lxix] Blanchot, Maurice. L’Espace Littéraire. Gallimard, 1955. P. 160

[lxx] **Do original: “**Les Stoïciens ont voulu concilier l’existence dans le temps de tous les êtres et de Dieu lun même avec la nécessité et la perfection de ces êtres. Ils ont pour cela enlevé au temps toute espèce d’existence réelle, et par suite toute action sur les êtres. « Ils l’ont placé, dit un platonicien, dans la pensée vide ; il est pour eux sans consistance, et tout près du non’être ». C’est ce qu’ils entendaient en l’appelant « un incorporel ». Le temps apparaît chez eux pour la première fois comme une forme vide dans laquelle les événements se suivent, mais suivant des lois dans lesquelles il n’a aucune parte. De plus, comme il ressort d’un texte de Chrysippe, les Stoïciens ont dù faire une remarque profonde, qui, partant de la grammaire, devait avoir plus qu’une portée grammaticale : c’est que le temps ne s’appliquait directement qu’aux verbes, c’est-à-dire aux prédicats qui signifiaient pour eux les événements incorporels. Le temps n’a donc aucun contact avec l’être véritable des choses" (BRÉHIER, 1928, p. 59).

[lxxi] Blanchot, Maurice. L’Espace Littéraire. Gallimard, 1955. P. 160

[lxxii] Pode ser compreendida como ‘tornar-se’, ‘vir a ser’.

[lxxiii] **Do original: “**L’on sait que certains mégariques refusaient d’énoncer les jugements sous leur forme habituelle, à l’aide de la copule *est*. On ne doit pas dire, pensaient-ils : « L’arbre est vert », mais : « L’arbre verdoie ». Comment c’était là une solution du problème de la prédication, c’est ce que les Stoïciens nous font voir. Lorsqu’on néglige la copule *est* et que l’on exprime le sujet par un verbe où l’épithète attribut n’est pas mise en évidence, l’attribut ; considéré comme le verbe tout entier, apparait alors non plus comme exprimant un concept (objet ou classe d’objets), mais seulement un fait ou un événement" (BRÉHIER, 1928, p. 20).

[lxxiv] **Do original:** “Les attributs des êtres sont exprimés non pas par des épithètes qui indiquent des propriétés, mais par des verbes qui indiquent des actes"(BRÉHIER, 1928, p. 19).

BIBLIOGRAFIA

ALLIEZ, Éric. **Deleuze Filosofia Virtual.** São Paulo: Editora 34, 1996. 79 p. Tradução Heloisa B. S. Rocha

AGOSTINHO, S. **O Homem e o Tempo**. In: Confissões. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1981.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** São Paulo: Abril, 1984. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim.

BOWDEN, Sean. **The PriorityofEvents:** Deleuze'sLogicofSense. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

BRÉHIER, Émile. **Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (place de La Sorbonne), 1928.

CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. Ceticismo de Hume através do Empirismo Transcendental de Deleuze: disjunção inclusiva e sujeito empírico. **Dois Pontos**, Curitiba, v. 5, n. 1, p.91-113, abr. 2008.

COLEBROOK, Claire. **Understanding Deleuze.** Australia: Allen & Unwin, 2002. 240 p.

CRAIA, Eladio C. P.. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel: Edunioeste, 2002

CRANE, Stephen. **O Emblema Rubro da Coragem**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1958. Tradução: Brenno Silveira.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 2015.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia.** Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. Tradução: Edmundo Fernando Dias e Ruth Joffily Dias.

DELEUZE, Gilles. **Deleuze - Negotiations.** New York: Columbia University Press, 1995. 183 p.

DELEUZE, Gilles. **EMPIRISMO E SUBJETIVIDADE:** Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Editora 34, 2001. 129 p. Tradução Luiz B. L. Orlandi.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza e os Signos.** Porto: Rés-editora, 1970. Tradução: Abílio Ferreira.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. São Paulo: Editora 34, 1995a. (Vol.1). Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. São Paulo: Editora 34, 1995b. (Vol.3). Tradução: Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. São Paulo: Editora 34, 1995c. (Vol.4). Tradução: Suely Rolnik.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. São Paulo: Editora 34, 1995d. (Vol.5). Tradução: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1997. 288 p.

EPICTETO. **O Encheirídion de Epicteto:** Edição Bilíngue. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012. Tradução e notas: Aldo Dinucci; Alfredo Julien

FRANÇA, Lincoln Menezes de. Hegel e Nietzsche: as interpretações de Heráclito, o problema do devir e a peculiaridade da dialética hegeliana. In: Anais do seminário dos estudantes da pós-graduação em filosofia da UFSCar, 9., 2013, São Carlos. **Anais... .** São Carlos: Ufscar, 2013. p. 261 - 269. Disponível em: <http://www.ufscar.br/~semppgfil/wp-content/uploads/2012/05/27-Lincoln-Menezes-de-Fran%C3%A7a-HEGEL-E-NIETZSCHE-AS-INTERPRETA%C3%87%C3%95ES-DE-HER%C3%81CLITO-O-PROBLEMA-DO-DEVIR-E-A-PECULIARIDADE-DA-DIAL%C3%89TICA-HEGELIANA.pdf>. Acesso em: 27 out. 2019.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze:** Um aprendizado em filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996. Tradução Sueli Cavendish

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana:** uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2000. 704 p. Tradução de DéborahDanowski.

ITAGIBA, Claudio Ulpiano Santos Nogueira. **O Pensamento de Deleuze ou A Grande Aventura do Espírito.** 1998. 265 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

IRWIN, Terence. **The Development of Ethics:** A Historical and Critical Study. Oxford: Oxford University Press, 2007. VolumeI: From Socrates to the Reformation.

KAUFMANN, Walter. **Hegel:** A reinterpretation. Notre Dame, Indiana: University Of Notre Dame Press Edition, 1978.

LONG, Anthony Arthur; SEDLEY, David Neil. **The Hellenistic Philosophers.** London: Cambridge University Press, 1987

MACHEREY, Pierre. **Hegel or Spinoza.** Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2011. Tradução: Susan M. Ruddick.

MAYBEE, Julie. **Hegel's Dialectics.** 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/hegel-dialectics/>. Acesso em: 30 jan. 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução: Paulo César Lima de Souza.

O ABECEDÁRIO de Gilles Deleuze. Direção de Pierre-andréBoutang; Michel Pamart. Realização de Pierre-andréBoutang. Paris: ÉditionsMontparnasse, 1996. (450 min.), son., color. Legendado. A série de entrevistas, feita por Claire Parnet, foi filmada nos anos 1988-1989.

SELLARS, John. **Stoicism.** Berkeley And Los Angeles: UniversityOfCalifornia Press, 2006. 201 p.

SMITH, Daniel; PROTEVI, John. **Gilles Deleuze.** 2018. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/deleuze/>. Acesso em: 16 abr. 2018.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica, 2016. Tradução: Tomaz Tadeu.

TAYLOR, Charles. **Hegel.** Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

WARDY, Robert. Filosofia Grega Antiga. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (Orgs.). **Compêndio de Filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze: Uma filosofia do acontecimento.** São Paulo: Editora 34, 2016. 159 p

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. Traduçao: André Telles.

"Estolão, Rizomas, Bulbo, Cladódios, Gavinhas" em *Só Biologia*. Virtuous Tecnologia da Informação, 2008-2020. Consultado em 07/09/2020 às 15:50. Disponível na Internet em *https://www.sobiologia.com.br/conteudos/Morfofisiologia_vegetal/morfovegetal5.php*