

# O RISO ÉTICO: “OPÇÕES” DELEUZIANAS PELA ALEGRIA

DANIEL SANTOS DA SILVA

**A**inda não tão longe do início do século passado, Maurice Merleau-Ponty percebeu a necessidade que se impunha de trazer à tona a questão de qual seria o objeto por excelência da filosofia no século XX, o que destaca uma fina percepção de que os elementos constitutivos dos questionamentos filosóficos também ganham sua expressão a partir da compreensão de um devir do pensamento, ou melhor, em outras palavras, de que a filosofia apenas faz sentido - pelo menos concreto - se suas questões e possíveis resoluções não se furtarem a entender, na medida do possível, o entranhamento do homem e de seu pensamento com aquilo que o cerca, que o afeta, com aquilo sem o qual nada se pode afirmar, nem a existência própria.

Sem dúvida a resposta de Merleau-Ponty colhe suas determinações no plano da imanência, e, assim, tudo aquilo que se relaciona com a afetividade e com o que dela decorre em suas complexidades específicas - na arte, na política, e, por que não, no registro também da ontologia - tem em conta esse plano, que se dá, sob alguns aspectos, na forma da expressão, que, apesar de seus aspectos especialmente merleau-pontyanos, recorre à imanência em seu sentido mais antigo e já poderoso... sentido buscado e trazido ao século XX por mais um autor francês, que não por acaso se utiliza do conceito de expressão para mostrar a força que a imanência possui no discurso filosófico de alguns autores - desde sua forma “embrionária” em Plotino até sua elevação máxima em Espinosa, passando por Leibniz - e na constituição de seus pensamentos mais relevantes.

Em 1968 é publicado o livro *Spinoza et le problème de la expression* (um livro que se tornaria clássico nos comentários a Espinosa, e Martial Guérout faz o mesmo de seu lado, publicando o primeiro volume de seu *Spinoza*, o que mostra, a nós pelo menos, que a filosofia moldada na imanência era uma fonte para o pensar numa época que imediatamente nos lembra uma peculiar agitação política), depois do qual vários comentários sobre o século XVII e Espinosa tiveram de ser revistos, e, mais profundamente, a partir do qual a maneira própria de se pensar e se fazer a política no século XX foi retomada e criticada.<sup>2</sup>

A pergunta que nos traz a Deleuze e a suas notáveis interpretações da filosofia do século XVII – e de outros autores, como Nietzsche, que aqui nos será bem caro – diz respeito à tentativa de compreender, em linhas gerais, o que ele vê nesses autores num século (XX) em que a urgência política cada vez mais enterrava o pensamento – e principalmente o pensamento político – na burocracia e na tentativa de respostas práticas rápidas (consequentemente ralas e enganadoras no que respeita à *compreensão* das relações), que por essas qualidades mesmas falseiam conceitos basilares como o de liberdade, indivíduo e afetividade. Não poderia ser de outra forma: o que Deleuze busca e encontra de maneira genial nesses autores é a “resposta” que também buscava Merleu-Ponty, em sua forma própria, qual seja, aquilo que deve dirigir o pensamento filosófico em suas pretensões práticas, na tentativa de intervir no mundo de forma *profundamente* política, o que implica uma compreensão profunda do que é política.

Porém não é o livro de 1968 o que nos traz – diretamente, pois não se pode escapar a ele – a este texto aqui delineado, sim seus cursos dados em Vincennes e algo lá colocado (por ser dado de forma mais direta, remetemo-nos a ele): a distinção entre um desenvolvimento jurídico-político de uma visão moral de mundo (Cícero-São Tomás) e o desenvolvimento, por sua vez a partir de Hobbes, de uma visão jurídico-política da ética, na qual os seres são definidos por sua potência própria. Ao compartilhar desta concepção, ao mesmo tempo em que esvazia os conceitos daquela, mostrando suas contradições inerentes, Espinosa dá corda a um movimento imanente das determinações jurídicas e políticas que, de sua parte, encontra na ontologia – e a seguir veremos resumidamente como – o alicerce a partir do qual vão se definir os arranjos afetivos que constituem suas instituições. É na profundidade desses arranjos que encontraremos os elementos que distinguem “uma visão moral de mundo” (que

em suas facetas contemporâneas muitas vezes busca evitar a alcunha de *moral*) de uma compreensão ética das relações afetivo-políticas.

Em um aspecto se poderia objetar que moral e ética são a mesma coisa, ou se referem da mesma forma a uma projeção social (coletiva, pelo menos) no indivíduo em suas determinações do agir; contudo, já se partiria, nessa formulação, da suposição de que há uma, e apenas uma, maneira de se conceber o indivíduo, remetendo-o a uma essência estática, além de confiná-lo numa imobilidade contraditória às sempre dinâmicas relações sociais, configuração na qual a ordem a ser inteligida poderia ser aplicada a qualquer sociedade (a qualquer indivíduo, enfim) em qualquer momento histórico. A ética de que fala Deleuze implica a compreensão dos mecanismos que levam à perseguição de uma essência moral e igualmente sua imposição na forma de um dever-ser (a genética desses mecanismos, embora perpassasse toda a obra de Espinosa e Nietzsche, tem, a nosso ver, no Apêndice da parte I da *Ética* e no livro *Aurora* suas explicitações mais aproximadas, de tal forma que percebemos uma dinâmica dos afetos bem semelhante, com relevo para as paixões da tristeza e do medo – o medo sendo ele mesmo uma modificação da tristeza); e envolve, com isso, a compreensão de que as determinações do agir *de cada um* se dão pela potência ou força que define e distingue *cada um*, a própria essência apenas fazendo sentido se pensada como potência ou força, intensidade.

Pela potência e pela força é que se faz, para Deleuze, com Espinosa e com Nietzsche (nas aulas aqui referidas Deleuze ressalta a faceta nietzscheana dessa concepção), a distinção entre os seres, em outras palavras: o próprio modo de distinguir será deslocado, a maneira pela qual se classificam os homens pelo seu modo de agir será a partir de então, junto a tal concepção, elaborada a partir de outros critérios. Assim, Deleuze aponta para o fato de que a ética não trabalha com os conceitos de bem e mal, bom e mau <sup>3</sup>(“o homem mau e o homem de bem são o homem restituído aos valores em função de sua essência”), mas pela tonalidade com a qual a potência de cada um se expressa *em sua vida, em sua prática*. Essa fórmula é o que mais atrai Deleuze nesses dois autores, a *necessidade prática* e, de certa forma, *a prática da necessidade*.

É por critérios outros, pois, que os do “essencialismo moral”, que se pode, então, dar sentido às diferentes maneiras de ser no mundo, e é com esses critérios outros que

se nos transparecem as diferenciações entre o servo e o homem livre, entre o escravo e o homem forte.<sup>4</sup>

Essa *démarche* entre os tipos de existência – pois antes de tudo o que é analisado são os modos de se existir, a maneira pela qual se vive – proporciona a Deleuze, mais do que a aproximação entre Espinosa e Nietzsche, enxergar quais os tipos mais determinados do homem impotente e escravo... e a sutileza política dos dois filósofos não passa à margem da análise do autor francês, pelo contrário, nada disso faria sentido, afirma Deleuze, se não chegássemos inevitavelmente ao ponto de perceber que as conclusões a que chegam essas filosofias são relevantes justamente por se abrirem à força dos afetos na determinação prática do agir entre homens; aqui, o escravo não é um ser social que não tem a posse (material?) de si mesmo, o impotente não é aquele que definha em função de doenças e carências econômicas, o fraco não se define pela quantidade de peso que consegue carregar: tanto que, ao lado desses escravos, impotentes e fracos, levando em conta a apreciação feita por olhos éticos, estão o tirano e o sacerdote. De fato, como não estariam presentes aqui esses dois tipos? Mais ainda, quem melhor do que eles, dada a perspectiva que Deleuze apresenta, para figurarem deste lado da força (o lado da impotência)? Porém a clareza dessas colocações vai depender de um esclarecimento da dinâmica afetiva que envolve tais potências, o que será aprofundado adiante.

As potências afetivas que perpassam, mesmo que às vezes como um ruído de fundo apenas, as configurações favoráveis ao sacerdote e ao tirano são sempre negadoras da vida, na medida em que vão contra as potências geradoras de ações individuais e coletivas livres – a trama que prende e limita os afetos dos homens a tipos básicos de manifestações individuais e coletivas é sintomática: não se complexifica a rede de encontros e afetos, o que se faz é se dificultar o acesso de cada um ao “fundo” das relações e de si próprio por meio da interposição de uma tristeza e de um medo crônicos<sup>5</sup>. A *vis* humana definha com tais afetos, o que se gera é literalmente um círculo vicioso, o vício oposto da virtude, oposto da alegria, oposto do riso alto e contagiante provindo da apreciação ética das coisas; o que se gera, diz Deleuze, é um mau riso, um riso depreciativo, porém necessário para a sobrevivência dos impotentes, um riso que entristece, e é a tristeza o suporte de tais sobrevivências, a tristeza e o medo.

Em que medida os tipos tristes têm consciência do quanto precisam da tristeza? Ao que parece, se olhamos para a vida, percebemos que há níveis e níveis de consciência em relação a isso, há os que deliberadamente cultivam a morte em vida, há os que sem relutância a acatam, mas não é isso o que importa de fato, pois não se trata de nomear um culpado e eliminá-lo como em um processo pretensamente revolucionário; trata-se sempre mais de compreender tais dinâmicas e combater pela vida com armas que sejam eficientes; de certa maneira, algo bem próximo ao que Espinosa já alertava: apenas um afeto pode vencer outro – o *compreender* por si é insuficiente -, e contra a tristeza que afunda nossa potência somente afetos alegres e fortes podem ter algum efeito. Igualmente Nietzsche, ressalta Deleuze, viu na “má consciência” dos sacerdotes a fundação de uma cultura da tristeza, única via para a obtenção e manutenção do poder sobre os outros.

Combate-se, então, um riso com outro, contrapõe-se ao riso sarcástico dos tipos fracos o riso alegre dos tipos livres; na profundidade desse embate já existe a luta política, a ponto de Espinosa o colocar em primeiro plano quando elabora o *Tratado político*: contra o riso da sátira, que julga a natureza humana (antes de julgá-la mal, julga), o riso provocado pela compreensão, pela alegria que contempla a força própria, que da vida apenas quer o mais e o melhor, o que justamente Deleuze chamou de *o riso ético*. Seja para Espinosa, seja para Nietzsche, o que Deleuze assim denominou de riso ético exige atenção e em certos casos até a superação de alguns aparentes paradoxos. Vejamos.

Como Deleuze coloca em *Espinosa, filosofia prática*, o autor holandês denuncia, com sua filosofia, tudo aquilo que separa o homem da vida, ou seja, de sua potência própria, o que significa denunciar aquilo que atenta contra a natureza do indivíduo e sua tendência a perseverar na existência. Diante da “condição humana” podem surgir os que assumem a lamentação e o ódio, e Espinosa em algumas ocasiões fez questão de marcar o quanto podem ser perigosos à liberdade tais tipos, que não veem senão nas paixões tristes modos de exercer algum tipo de poder, o qual não poderia ser outra coisa senão um exercício de violência, na medida em que impede que o homem efetive de forma mais perfeita sua potência própria. Contudo, em certo momento, Espinosa fala daqueles que riem dessa “condição humana”, e podemos então nos perguntar como esse riso pode ser identificado ou aproximado a uma paixão triste, em outras palavras,

como pode o riso não provir da alegria; este é o riso da sátira, que carrega por trás de si uma ignorância notável das coisas e do homem como realmente são e ao mesmo tempo sustentam um ideal de homem e de natureza – ideal que, já Espinosa mostra, não é inocente, e que Nietzsche minuciosamente destrincha mostrando o quanto de má consciência (sentimentos reativos) e vontade de potência aí se envolvem. Por trás, pois, do riso zombador do tipo escravo, está um desejo infinito de dominação do outro (por que a crítica da utopia e da sátira *abrem o Tratado Político?*) e da expansão máxima da tristeza... porém os mecanismos de dominação política possuem uma complexidade tal que a alegria mesma pode ser a palavra de ordem – nas ditas democracias liberais e mesmo em outros regimes autoritários o povo *deve* se sentir alegre em sua condição e na condição de seus próximos, sem o que não se pode ter a conformação necessária para o estado tirânico de coisas, e, além disso, é de suma importância não apenas a conformação, mas igualmente o desejo por essa servidão, a luta das pessoas pela servidão.

Quando “voltamos” à ontologia de Espinosa, vemos que os modos da substância absolutamente infinita decorrem da essência dela como um efeito decorre de uma causa, só que a causalidade aí trabalhada e que perpassa a obra é a imanente, na qual não há uma separação ontológica entre a potência infinita da substância e as finitas potências que constituem seus modos, sendo estas uma parte daquela, uma *expressão* dela. A necessidade absoluta de todas as coisas já se “inicia” nesse momento, uma necessidade que, do ponto de vista da coisa finita, implica uma afirmação intrínseca do modo de ser individual simultaneamente à impossibilidade de uma perseverança imune às ações das coisas exteriores: o modo finito da substância afirma sua própria potência, mas não o pode fazer sem instituir relações com aquilo que o cerca, relações que podem ser tanto prejudiciais como úteis, porém que são perpassadas pela necessidade da Natureza. Recorremos a esse ponto não apenas porque seu desenvolvimento está bem explicitado na primeira parte da *Ética (De Deo)*, mas porque a necessidade afirmativa do ser é aí desenvolvida, e é ela quem pode nos fornecer num primeiro momento a necessidade da natureza da substância como um suporte de crítica ao riso satírico – justamente porque quem o produz trabalha com uma natureza humana e uma Natureza que não correspondem a nada de existente, senão a um dever-ser bem distante do ser.

A alegria é uma necessidade (o sentido mais comum dessa proposição, que corre pelas bocas, embora possa desfazer o sentido mais forte da necessidade, ainda parece guardar, mesmo que bem implicitamente, algo dessa necessidade ontológica), e o riso que expressa a fortaleza de um homem segue dessa necessidade, enquanto o riso da sátira a desconhece ou busca invalidá-la de todas as formas. Nesse sentido, a prática do riso ético é a prática da necessidade da potência humana (que decorre da necessidade da potência da substância). O riso da sátira não apenas camufla essa necessidade – introduzindo finalidades e mistérios, como a inverte. E, ainda assim, podemos identificar a necessidade que perpassa o fazer do sátiro (escravo-tirano-sacerdote), porque da mesma forma que os afetos alegres seguem necessariamente uns dos outros, os tristes seguem necessariamente uns dos outros.

Outra determinação de extrema importância no que diz respeito à dedução dos modos finitos a partir da natureza absolutamente infinita da substância é a da realidade desse modo finito e seu estatuto de coisa singular, pois estamos já diante de algo que, colocado à frente (EIII) como um conceito fundante, o *conatus*, demonstra a irreduzibilidade de qualquer essência a gêneros e universais, ou mais apropriadamente, demonstra como necessariamente a essência de toda coisa é uma essência singular e se identifica com a potência de cada modo de ser. Deleuze chama essa potência singular de *parte intensiva* ou *grau de intensidade*<sup>6</sup> (*Espinosa, filosofia prática*, p. 104). O *conatus* é a essência atual de uma coisa existente em ato, sua potência de perseverança no existir, é a determinação afirmativa de todo ser singular, de todo indivíduo. Em seguida a isso, Deleuze subsume a essa primeira determinação uma segunda, imprescindível do ponto de vista afetivo: a tendência de se buscar ao máximo aquilo que aumenta a capacidade de ser afetado do modo, ampliando, assim, sua potência de agir do corpo e de conhecer da mente; o corpo, e isso cada afeto expressa de uma maneira singular, deseja aquilo que aumenta sua potência de agir, e a tristeza é um distanciamento dessa tendência, uma espécie de fracasso dessa tendência, que, contudo, se permanece em sua constituição formal (proporção específica entre os movimentos dos corpos componentes e constituintes do indivíduo, objeto da “pequena física” da EII), se esforça para retomar o movimento de ampliação da potência.

É certo que, para Espinosa - e Deleuze bem o sabe, pois ao separar essas duas determinações não faz mais do que ressaltar a necessidade afirmativa da essência do modo enquanto potência (grau de intensidade) -, o desejo não passa de uma etapa a outra em sua afirmação na existência, antes o movimento mesmo de perseverar é um movimento de aumentar a potência própria,<sup>7</sup> o que pode ser impedido de inúmeras formas pelos afetos fortuitos que determinam o corpo. Por outro lado, a mente deseja aquilo que aumenta a sua capacidade de compreensão, e se esforça, seja por qual gênero de conhecimento for, de conceber tudo aquilo que a aproxima de sua potência, e se alegra quando isso ocorre... esse “duplo” movimento do indivíduo (corpo e mente) é uma das principais armações que sustentam o paralelismo que Deleuze atribui a Espinosa<sup>8</sup> e, sem entrar no mérito da validade dessa conceitualização, está implicada em todo esse movimento a necessidade que tem o indivíduo de aumentar sua potência. É a partir dessa necessidade que o homem organiza seu meio; é por essa necessidade que existe a política; é por essa necessidade que somos afetados de amor, é por ela que podemos ser virtuosos; e é também por ela (e não temos certeza de quanto pode parecer paradoxal) que o homem se torna escravo dos afetos, pelo e com o que se torna escravo de outros homens e de imagens teológico-políticas, chegando a denominar democracia o que mais se aparenta a uma aristocracia ou oligarquia.

A alegria não é o fim já que é afirmação da tendência mesma. Não se pressupõe, aqui, um abrandamento primeiro das paixões para que em seguida se possam compreender profundamente as relações entre as coisas: ao contrário, no turbilhão mesmo de suas paixões o homem afirma sua potência de conhecimento e, conseqüentemente, de ação. Como dito de passagem mais acima, a compreensão mesma da necessidade de alguma coisa não é fator suficiente na supressão de uma paixão triste – o conhecimento há de ser um afeto para que produza efeitos na ação humana, ou melhor, para que haja ação humana propriamente dita. Esse aspecto presente na teoria dos afetos de Espinosa, nota Deleuze, é um dos elos mais fortes que esta filosofia possui com a de Nietzsche, aspecto salientado pelo próprio alemão em sua famosa carta de 1881 a Overbeck. Em Espinosa, reconhece Nietzsche, o conhecimento assume o lugar de o mais potente dos afetos – longe, pois, de uma neutralidade “passiva” do conhecimento, este já teria ou seria uma tendência (ativa, essa tendência apenas existe como atividade), uma vontade de domínio, não sobre o outro, mas sobre si.<sup>9</sup> Domínio



que exige, para o filósofo alemão, a capacidade de rir de si mesmo, como os deuses eles mesmos se riem, em seus lugares, da correnteza humana que se move às vezes sobre o leito de paixões contrárias, que disputam entre si a hegemonia da atividade no indivíduo. Diante de um movimento tão forte de afirmação e de alegria, como entender o poder de expansão tão grande das paixões tristes?

Mais uma vez, cremos que vale retomar aqui mais explicitamente este tópico; o conhecimento não limpa o terreno para a ascensão da virtude, já que ela se dá no exercício mesmo dos afetos alegres e na afirmação destes contra os afetos tristes. Um conflito, sim, que não põe frente a frente somente o indivíduo e o infinito das forças que o cercam e que um dia acabarão por matá-lo, mas, “dentro” dele, entre determinações contrárias que, cada uma a seu modo, se esforçam para vir à tona na ação. Em última instância, a alegria, afeto forte e de afirmação da existência individual, luta a cada instante para prevalecer, e isso por uma necessidade, não por uma escolha, não por uma disposição das coisas pensada para nós, nem por uma finalidade. Se a alegria não é uma força (mesmo paixão para Espinosa – um afeto que não se explica apenas pela natureza do indivíduo -, a alegria é um aumento de potência, de força) <sup>10</sup> que se afirma apesar de todo conflito, a compreensão das coisas é um tanque vazio; mais, nem pode ser dito que existe, nesse caso, uma verdadeira compreensão das coisas como são, sim um acatamento de algumas proposições enquanto verdades. Mistérios e finalidades vêm preencher, então, a ausência da criação própria, da compreensão singular e do singular, vêm dar aparência de sabedoria àquilo que é ignorância. <sup>11</sup> Vêm prender, como um peso a um papel, o indivíduo à servidão.

Sem precisar desses “motivos”, o riso ético de que nos fala Deleuze é insensato, afrontador para aqueles que colhem seus risos somente das pupilas alheias e com permissão daqueles em quem já pesa o fardo do saber, ou melhor, o saber como fardo, os mesmos que clamam pelo testemunho da experiência: como rir da falta de finalidade das coisas, se a experiência já provou que o homem é incapaz de se prover sozinho? Como rir da horizontalidade de todas as coisas, se a experiência prova que o homem *deve* estar sempre acima da natureza? Como rir de todas as confusões presentes na mente, se a experiência prova que apenas a tranquilidade da alma pode propiciar o conhecimento da verdade última das coisas? Rir porque a alegria é o móbil por excelência da filosofia, diz Deleuze. <sup>12</sup> A tranquilidade da alma, muitas vezes exigida como condição *sine qua*

*non* para o conhecimento e para alegria dele advinda, compõe não menos um modo de se fazer filosofia, uma filosofia do dever-ser, normativa, moralmente exigente (uma filosofia que cria e exige a criação continuada de um homem capaz de fazer promessas e que concebe punições a quem não o consegue).<sup>13</sup> E é justamente contra essa espécie de filosofia que se põem o pensamento de Espinosa e o de Nietzsche enquanto pensamentos que valorizam os sentimentos alegres. E a experiência, antes evocada por aqueles difusores das paixões tristes, agora ganha um novo sentido, e se torna a principal fomentadora das paixões alegres.

A experiência dos *caluniadores da alegria* (*Aurora*, 329) é a experiência da mágoa, mágoa pela vida, mágoa que se pretende racional: “Pessoas profundamente magoadas pela vida suspeitam de toda alegria, como se esta fosse sempre ingênua e pueril e demonstrasse irracionalidade, em vista da qual poderíamos sentir apenas comiseração e enternecimento...”. Tal tipo de apego ao que é “sério” e “triste” reflete uma impregnação de quem não esquece – o esquecimento ativo é a principal arma do insensato-alegre-dionísio, a qual, de fato, não é “racional”, pois não está na superfície, sim é usada desde as profundezas dos instintos mais afirmativos e dinâmicos. A vida pede o esquecimento, que é experiência: experiência da criação, da valoração individual, que deixa para trás como sem valor (ou como algo perigoso) os valores já criados e aceitos por outros para os outros. O caráter ativo do esquecimento, visto por esse ângulo, é árduo (para jogar um pouco, “tão difícil quanto raro”) porque vai contra a tendência da civilização de gravar no homem tudo o que for necessário para sua sempiterna domesticação, é preciso que o homem *possa* fazer promessas, e não há outra forma mais forte de marcar na consciência os deveres “superiores” senão através da dor, da mutilação física e psíquica,<sup>14</sup> o que nos faz perceber que a manutenção da memória (memória moral, digamos assim), mesmo que hoje não se utilize tão frequentemente da tortura, se utiliza do medo, o medo apenas se espalhando mais e mais – paradoxo, na medida em que o ofício por excelência do Estado e de forma mais geral da sociedade é o de minimizar o medo, otimizar a paz e a segurança, deixar o terreno livre para o exercício das potências individuais.

Sabemos que Nietzsche não interpreta assim a formação do corpo político, ou pelo menos não *somente* assim, e que de fato não há paradoxos presentes aqui; a própria noção de experiência foi de tal forma moldada pela assembleia moral dos fracos que o

que se diz da vida, por aqueles ditos homens experientes, expressa exatamente uma carga de anos e anos de lembrança dos “erros”, das “dificuldades”, das “obrigações” e da cadeia de negações que, para esse tipo, define a vida como ela de fato é – como se ela fosse já algo, a vida julgada, a vida pesada na cabeça dos fracos. A partir dessa perspectiva, o que sai das bocas como o mais alto dos conhecimentos é: a experiência nos ensina a temer a vida, em muitos casos a negá-la, no mínimo a experiência nos ensina que não devemos rir com ela e dela. Nietzsche – e, como pudemos notar por cima, Espinosa – entranha os três conceitos (vida, experiência e conhecimento) numa mesma afirmação (como Espinosa entranha todas as formas de conhecer, imaginação, razão e intuição, na mesma afirmação vital que é o *conatus* – o que não serve para comparar os dois autores, mas, como o faz Deleuze, mostrar que ambos lutam com unhas e dentes contra qualquer forma de negação da vida),<sup>15</sup> afirmação no/do devir na/e da multiplicidade.

Para quem do que pode ser compreendido pelos conceitos nietzscheanos de vida, experiência e conhecimento – as perspectivas afloram de forma diferente em cada obra, em cada momento, podendo às vezes *parecer* contraditórias -, nos dirigimos agora a uma seção de *A gaia ciência* que envolve os três conceitos em um pensamento liberador: “Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser *uma experiência de quem busca conhecer* – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça!”<sup>16</sup> É necessariamente que tal pensamento leva ao riso, à alegria, e, por que não, a mais uma compreensão de que a vida não se expressa fora das relações entre diversas forças e de que o conhecimento não se faz prescindindo de riscos e de que os sentimentos de vitória relacionados a ele são constituídos também por esses riscos. Riscos da guerra, pois, “com este princípio no coração (a vida como meio de conhecimento) pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?”<sup>17</sup>

As tipologias retomadas por Deleuze remetem, pois, não a dicotomias estáticas, sim a complexos de força que se relacionam entre si, constituindo a cada momento configurações mais ou menos favoráveis ao agente, mas, seja qual for a configuração, os sentimentos mais *alegres* se esforçarão constantemente em se impor, em elevar a

potência do agente – em última instância, em elevar a potência de si próprio enquanto impulso -; a parte mais profunda da potência de um homem nunca está sozinha, como o homem mesmo tomado em suas articulações próprias também nunca está sozinho, enfim, quem quer que se dirija à compreensão da natureza de uma força ou qualidade de uma potência precisa estar ciente da multiplicidade presente em qualquer configuração específica: o indivíduo mesmo é um complexo de relações, seu agir apenas pode ser qualificado a partir de contextos relacionais, bem longe de uma essência qualificada em si, valorada ou por si ou por algo superior ao homem. Podemos ter uma percepção, depois de assentados alguns pontos fundamentais, de que negar a realidade da essência enquanto denominador comum de existências ou como um ponto fixo a ser *atualizado* pela existência nos permite não só nos colocar contra o moralismo presente nisso e que traz como marca mais visível a necessidade da ignorância – mais determinadamente, da ignorância do devir e do múltiplo como constituintes do ser e do uno -, como, além disso, sempre abrir um espaço novo para uma nova ação, em outras palavras, à experimentação de si enquanto agente (social, ético, político, etc.) e enquanto conhecedor.

Dessa perspectiva, as forças afirmativas dos seres, do ponto de vista ético, seguem uma lógica outra que a do uso da potência como domínio do outro: essa lógica é a mais triste de que se tem notícia até os dias de hoje, é pesada e obriga verticalmente o “agente”, pois longe de estarmos nessa lógica submetidos à necessidade horizontal (diria Espinosa, imanente) que regula a infinidade de forças que se relacionam entre si, submetemos tanto o “agente” como o “paciente” a uma obrigação vertical imposta por valores já reconhecidos socialmente, os quais impõem até o que se deve mesmo entender por poder (geralmente as interpretações socialmente impostas tendem a emagrecer a gama de interpretação ou suas possibilidades, apontando não mais do que uma ou duas causas, contemporaneamente, para o poder – um saudosista de outros tempos teria pelo menos isto a seu favor: nunca se empobreceu tanto o que se pode entender por poder, resumido hoje a ter ou não dinheiro).

Independente de estar afirmado literalmente ou não em algum texto de Deleuze, vemos claramente o quanto em sua própria filosofia pulula a necessidade da alegria, na medida em que a alegria – e o riso que a acompanha – é uma necessidade ética, ou seja, a alegria expressa a necessidade afirmativa do indivíduo que, mesmo em seu devir, em suas mudanças constituintes afetivas ou biológicas, nunca busca o sentido da vida fora

dela mesma e de si, que imiscui mesmo os dois a ponto de *afirmar a vida ser o mesmo que afirmar a si próprio*, que compreende – percebe na profundidade de toda contingência – a necessidade expansiva de tudo o que vive, e mesmo a necessidade insensata de tudo o que existe. Assim, Deleuze percebeu como poucos a alegria que surge da beatitude, o riso que segue a compreensão necessária da necessidade de todas as coisas, ou, com seus matizes próprios, a alegria e o riso que surgem quando da compreensão da verdade do eterno retorno. Qualquer que seja o caso, Deleuze percebeu como o riso é uma arma tão poderosa que por poucos até hoje foi usada.

## Referências bibliográficas

DELEUZE, G. *Cursos sobre Espinosa*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior, Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: Eduece, 2009.

\_\_\_\_\_. *Espinosa, filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Ed. Setenta, 2007.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

\_\_\_\_\_. *Tratado político*. Trad. Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

NIETZSCHE, F. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

## Endnotes

<sup>1</sup> A contingência seria esse objeto. Cf. M. Merleau-Ponty, Signes, “L’homme et l’adiversité”.

<sup>2</sup> Sobre essa relação com o passado da filosofia, um trecho de *O que é a filosofia?*, de Deleuze e Guatarri, acentua a tonalidade que nos faz recorrer às conexões aqui apresentadas, por essa razão vamos reproduzi-lo: “É verdade que camadas muito antigas podem ressurgir, abrir um caminho através das formações que as tinham recoberto e aflorar diretamente sobre a camada atual, à qual elas comunicam uma nova curvatura. Mais ainda, segundo as regiões consideradas, as superposições não são forçosamente as mesmas e não têm a mesma ordem. O tempo filosófico é assim um grandioso tempo de coexistência, que não exclui o antes e o depois, mas os superpõe numa ordem estratigráfica. É um devir infinito da filosofia, que atravessa sua história mas não se confunde com ela. (...) A filosofia é devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas.”p. 78.

<sup>3</sup> Para o núcleo ético do que se pode entender por bem e mal em Espinosa, o fundamental é a leitura do Apêndice da primeira parte mencionado acima e o prefácio à quarta parte da *Ética*, após o qual se seguem as definições de bem e de mal. Para o mesmo em Nietzsche, é fundamental a leitura da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, “Bom e mau, bom e ruim”.

<sup>4</sup> p. 99: “Continuemos a ir pela noite, ali, e olhemos, conforme os textos, o que Espinosa chama o escravo ou o impotente. ... é ali que - e creio não forçar os textos - as semelhanças com Nietzsche são fundamentais, porque Nietzsche não fará outra coisa que distinguir estes dois modos de existência polares e os repartir mais ou menos da mesma maneira.” Grifos nossos.

<sup>5</sup> Em tempos de “democracia”, sem um objeto específico e evidente que cause tal tristeza e tal medo, essa interposição serve até como motor político, motivando as pessoas a irem às urnas de tempos em tempos na esperança (outro afeto eminentemente político) de que agora, sim, alguém tomará as rédeas e cuidará de nós com a devida atenção

<sup>6</sup> Na verdade, se respeitamos a literalidade do texto mencionado de Deleuze, a primeira determinação dessa essência singular ainda não é o conatus: “Quando o modo passa à existência, é que uma infinidade de partes extensivas são determinadas do exterior a entrar sob a relação que corresponde à sua essência ou a seu grau de potência. Então, e só então, esta essência é determinada como conatus ou apetite.” p. 104. Todavia a argumentação deleuziana segue do início ao fim identificando essência e potência - e se não o fizesse já não se referiria mais a Espinosa -, além do que em nenhum momento se perde o liame íntimo entre ambas as determinações, intimidade própria da imanência.

<sup>7</sup> E Deleuze escreve: “E o conatus é o esforço para experimentar a alegria, ampliar a potência de agir, imaginar e encontrar o que é causa de alegria, o que mantém e favorece essa causa; mas é também esforço para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que destrói a causa da tristeza.” (Espinosa, *filosofia prática*, p. 106).

<sup>8</sup> Sobre as críticas ao paralelismo, conferir o livro de Chantal Jaquet, *L’unité du corps et de l’esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris:Quadrige/PUF,2004, além da tese de Ericka Marie

Itokazu, Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa, 2008, a publicar e disponível no banco de teses da USP.

<sup>9</sup> Em outros momentos, Nietzsche parece não mais levar em conta, ou pelo menos não tomar como prioritário, esse aspecto que pela carta o unia a Espinosa. Isso não pode ser um problema. Vale a pena somente ressaltar que uma das críticas do alemão à filosofia de Espinosa diz respeito justamente ao estatuto do conatus, preso, conforme sua interpretação, à falácia da mera conservação de si. Aqui já adotamos a posição - que nos parece reconhecida em alguns momentos por Nietzsche - de que o conatus não é apenas força de conservação, mas igualmente de expansão. Quanto a Deleuze: “Não há nenhuma dificuldade na conciliação das diversas definições do conatus: mecânico (conservar, manter, preservar); dinâmico (aumentar, favorecer); aparentemente dialético (opor-se ao que se opõe, negar o que nega).” Espinosa, filosofia prática, p.107.

<sup>10</sup> A paixão da alegria é de uma importância, claro, fundamental para a ética espinosana. Essa importância é acompanhada pela complexidade envolvida na constituição e nas consequências desse afeto. Como o que pretendemos aqui é mostrar como o esforço primordial de afirmação do indivíduo se expressa pelo aumento de sua potência, as paixões alegres indicam esse esforço - a alegria pode ser causa acidental de uma tristeza e muitas vezes o é, como o indicamos a respeito da necessidade tirânica da alegria. A esse tipo de alegria, aqui, para fins de exposição, também chamamos de paixões tristes.

<sup>11</sup> A gaia ciência 107: “Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o herói e também o tolo que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com nossa sabedoria.”

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, Nietzsche, p.32.

<sup>13</sup> Sobre o processo de criação de um animal capaz de fazer promessas, conferir a segunda dissertação da Genealogia da moral.

<sup>14</sup> Para nós uma das análises mais fortes de Nietzsche, Genealogia da moral, segunda dissertação.

<sup>15</sup> Até a eternidade é experimentada para Espinosa: “Sentimos e experimentamos que somos eternos”. Mesmo na superfície de um conhecimento imaginativo, a experiência não tem nenhum ponto negativo em si. Na política, experiência e razão agem, senão como um, em uma espécie de tensão, sem a qual se cai na tirania ou na utopia. Anotamos isso para deixar claro que não temos a menor pretensão aqui de dar conta do conceito de experiência nem em Espinosa nem em Nietzsche, até porque Deleuze também não o faz.

<sup>16</sup> A gaia ciência (324), “In media vita” (No meio da vida). Grifos nossos.

<sup>17</sup> Idem. Grifos do autor.