



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## **POR UMA ÉTICA NÃO MORAL ENTRE CONHECIMENTO E ONTOLOGIA DE SPINOZA A GILLES DELEUZE**

## **FOR A NON-MORAL ETHICS BETWEEN KNOWLEDGE AND ONTOLOGY FROM SPINOZA TO GILLES DELEUZE**

## **POR NEMORALA ETIKO INTER KONO KAJ ONTOLOGIO DE SPINOZA AL GILLES DELEUZE**

Alan Rodrigo Padilha<sup>29</sup>

### **Resumo**

Nesse trabalho vamos nos ocupar em apresentar a constituição de uma ética não moral, a partir da leitura Gilles Deleuze sobre a obra de Baruch Spinoza. Problematizando a temática a partir do desfazimento do vínculo entre moral e ética, tendo como pressuposto a postura não deontológica e teleológica da moral, justamente por sua inadequação ao finalismo e ao imperativo do dever sobre a potência. Outro aspecto importante é a oposição ao binarismo entre bem e mal subsidiada pela noção teológica de livre arbitrio, justamente porque se trata de uma série de ideias inadequadas e por contingência uma ilusão da consciência. Romper com os princípios básicos de uma ética submetida a moral em seu conjunto de ordenamentos e definições por uma ética que apresenta-se como relação intrínseca entre liberdade e necessidade visando um antissistema do juízo, da falta e da culpa para produzir processos de subjetivação que permitam libertar a vida da consciência, dos valores e das paixões tristes. Para tanto Deleuze pensa a Ética de Spinoza como uma etologia, alinhando a interconexão entre conhecimento e ontologia, conferindo status ontognoseológico aos modos de expressão pelo poder dos afetos, a fim de mostrar o amoralismo ético necessário para que livre possa agir segundo sua própria natureza.

**Palavras-chave:** Ética. Moral. Liberdade. Ontologia. Conhecimento.

### **Abstract**

In this work we will focus on presenting the constitution of a non-moral ethics, based on Gilles Deleuze's reading of the work of Baruch Spinoza. Problematizing the theme from the undoing of the link between morality and ethics, having as presupposition the non-deontological and teleological posture of morality, precisely because of its inadequacy to finalism and the imperative of duty over power. Another important aspect is the opposition to the binarism between good and evil subsidized by the theological notion

<sup>29</sup> Doutorando em Filosofia (2020) - área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política -, pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE/Campus de Toledo/PR. Professor do Instituto Federal do Paraná - IFPR/Campus Umuarama/PR (2012). Membro do Grupo de Pesquisa "Filosofia, Ciência e Tecnologias" - IFPR.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

of free will, precisely because it is a series of inadequate ideas and by contingency an illusion of conscience. Breaking with the basic principles of an ethics subject to morality in its set of orders and definitions for an ethics that presents itself as an intrinsic relationship between freedom and necessity aiming at an anti-system of judgment, lack and guilt to produce processes of subjectivation that allow free life from conscience, values and sad passions. In order to do so, Deleuze thinks of Spinoza's Ethics as an ethology, aligning the interconnection between knowledge and ontology, giving ontogenoseological status to the modes of expression through the power of affects, in order to show the ethical amorality necessary for the free to act according to its own nature.

**Keywords:** Ethics. Moral. Freedom. Ontology. Knowledge.

### Resumo

En tiu ĉi laboraĵo ni okupiĝos pri prezentado de starigo de nemorala etiko, ekde la legado de Gilles Deleuze pri la verko de Baruch Spinoza. Nia vojo iros per problematigo de la tematiko ekde la malligiĝo inter moralo kaj etiko, kaj prenante kiel antaŭsupozon la nedeontologian kaj neteleologian sintenon de la moralo, ĝuste pro ties neadekvateco al finalismo kaj al imperativo de la devo sur potenco. Alia grava aspekto estas opozicio al duismo inter bono kaj malbono, tenita de la teologia nocio pri libera memdecido, ĝuste ĉar temas pri serio de mallertaj ideoj kaj sekve memtrompo de la konscio. Disrompi la bazajn principojn de etiko submetita al moralo, en ties aro da ordigoj kaj difinoj por etiko sinprezentanta kiel nepra rilato inter libereco kaj neceso, kaj celanta kontraŭsistemon pri juĝado, pri manko kaj pri kulpo, por produktigi subjektivigajn procezojn kiuj permesu liberigi vivon el konscio, valoroj kaj malĝojaj pasioj. Por tio, Deleuze pensas pri la Etiko de Spinoza kiel etologio, kiu liniigas konon kaj ontologion, kaj donas ontogenoseologian statuson al esprimmanieroj, per potenco de la kareso, celante elmontri la etikan senmoraleco necesa por ke la libera homo povu agi laŭ sia propra naturo.

**Ŝlosilvortoj:** Etiko. Moralo. Libereco. Ontologio. Kono.

## 1. UM AMORALISMO ONTOLÓGICO

Gilles Deleuze ministrou cursos sobre Spinoza na Universidade de Vincennes entre os anos de 1978 e 1981, quando, demoradamente, explorou a dimensão ética do seu pensamento, por meio da exposição e exploração do pensamento spinoziano. Essas aulas (2012) nos dão uma possibilidade maior para compreender a leitura singular de Deleuze sobre a obra spinoziana do que se apenas ficarmos com a sua tese, de 1968, *Spinoza e o problema da expressão* e com o pequeno e relevante livro *Espinosa*<sup>30</sup>:

<sup>30</sup> Essa tradução brasileira também adaptou o nome do autor em questão, tal como fazem as traduções de Portugal. Em nossa pesquisa, somente quando nos referirmos ao título dessa obra a grafia será Espinosa e não Spinoza.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*filosofia prática* (2002). Desde já, é preciso afirmar que o pensamento ético deleuziano está situado no plano de imanência conhecido por Filosofia da Diferença, o qual é habitado também por Nietzsche, Foucault, Guattari, Derrida, Baudrillard, Lyotard, Klossowski, Kristeva, etc. Esses autores estão entre os pensadores que constituíram uma perspectiva ética “não moral”, portanto, Deleuze não é o primeiro a propor isso, ainda que tenha suas singularidades, nem está só.

Deleuze (2012) demarca que, estranhamente, a *Ética* de Spinoza começa por elementos conceituais relacionados à ontologia tais como substância, atributo e modo, e que suas definições, proposições, demonstrações e corolários seguem rigorosamente o método geométrico pelo qual se pode compreender a natureza do mundo. Frente a tal estranheza, Deleuze mesmo questiona como se pode considerar que a obra spinoziana é verdadeiramente um livro de ética, se ela apresenta todo esse arcabouço teórico de uma ontologia pura. Justamente por essa estranha relação entre ética e ontologia que Deleuze suspeitará que a ética concebida por Spinoza não está relacionada com a moral. Embora seja pertinente tratar da etimologia da palavra ética, optamos por desenvolvê-la adiante, no próximo capítulo, tendo em vista a proximidade etimológica das palavras etologia e ética. Afirmamos, desde já, que a concepção deleuziana de ética é algo diverso da moral e mostraremos que tal elaboração conceitual se constituiu fortemente por meio do entrelaçamento entre conceitos e práticas de ordem ontológica, a qual está subordinada toda a magna obra *Ética*, de Baruch Spinoza. A questão que Deleuze elaborou em uma aula é nosso fio condutor para levar a termo o que nos propomos, a saber:

Seria por acumulação de traços que nós percebemos que estava bem chamar a isto de ética. Vimos a atmosfera desse laço entre uma ontologia e uma ética com a suspeita de que uma ética é alguma coisa que não tem nada a ver com uma moral. E por que temos uma suspeita do laço que faz com que esta ontologia pura tome o nome de ética? (DELEUZE, 2012, p. 125).

A oposição entre ética e moral, determinada por Deleuze em companhia de Spinoza, consiste na diferença entre a ontologia da imanência e a metafísica tradicional platônica e hegeliana. O pressuposto dessa afirmação está na concepção deleuziana de que a ética é uma etologia, isto é, “um estudo das maneiras de ser no ser” (DELEUZE,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

2012, p. 126). Quer dizer que para Deleuze a ética se ocupa dos modos existentes, sem haver separação entre essência e existência, isto é, o ser está encerrado num único plano de composição: a imanência. Enquanto em uma moral não se pode dizer a mesma coisa, porque se ocupa da essência e dos valores em dimensões separadas entre essência e existência. Neste sentido podemos perceber que Deleuze aponta, por meio de uma série de questões, uma saída: o que era apenas uma suspeita entre ética e ontologia se confirma a partir da noção etológica da ética, a ciência prática dos modos de ser. Tal como nos apresenta em sua aula sobre ontologia e ética de 21 de dezembro de 1980.

E eu me pergunto qual é o sentido mais imediato da palavra ética, em que é já outra coisa do que a moral, bem, a ética nos é conhecida hoje sob outro nome, é a palavra etologia. Quando falamos de uma etologia a propósito dos animais ou a propósito dos homens, do que tratamos? A etologia no sentido mais rudimentar é uma ciência prática, de quê? Uma ciência prática das maneiras de ser. A maneira de ser é precisamente o estatuto dos entes, dos existentes, do ponto de vista de uma ontologia pura (DELEUZE, 2012, p. 125-126).

Deleuze está indicando que a ética não corresponde a uma disciplina de comportamento e estabelece um corte radical com a moral, acenando uma ética, pensada a partir de Spinoza, contra a fundamentação metafísica da moral e, sobretudo, contra o imperativo categórico da moral kantiana, que tem como pressuposto um dever. Resultando disso, a perda de referências, como por exemplo, a essência de homem ou modelo social a que se tenha de seguir, bem como todo processo de subjetivação que constitui a cultura e as fabricações de um estado disciplinar segmentado em família, escola, religião e a própria maquinaria burocrática de produção que envolve nas relações de trabalho. A sustentação deleuziana de uma ontologia pura diz respeito a tese monista de Baruch Spinoza, segundo a qual o Ser existe em uma única substância absolutamente infinita que corresponde ao conceito de Deus ou Natureza. Neste sentido, “não existe na natureza das coisas, duas ou mais substâncias” (SPINOZA, E, I, prop. 6, [1677] 2010, p.17), ou então “seres” no plural, mas um único ser do qual todos os entes participam e que se diferenciam naquilo que chamamos de modos de substância ou “graus de potência [...] *modus intrinsecus = gradus = intensivo*” (DELEUZE, 1968, p.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

129). Isto é, a essência dos modos é pensada como um grau de potência – dentre esses graus podemos compreender a constituição do modo homem.

A essência do modo, por sua vez, é grau de potência, parte da potência divina, ou seja, parte intensiva ou grau de intensidade: A potência do homem, enquanto se explica pela sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da Natureza. Quando o modo passa a existência, é que uma infinidade de partes extensivas é determinada do exterior a entrar sob a relação que corresponde à sua essência ou seu grau de potência (DELEUZE, 2002, p. 104).

O plano de imanência ou de consistência, sobre o qual o pensamento é produzido, se refere a uma única substância para todos os modos expressivos. Em virtude desse monismo ontológico poderíamos entender por modo existente a afirmação da própria diferença na repetição da mesma e única substância. Consequentemente, teremos, em cada modo da substância, uma relação e uma composição de ser no mundo. Dado que um modo da substância consiste em grau de potência, isto é, como um poder de ser afetado, é composto por infinitudes de partes que se afetam mutuamente. Essas afecções, entretanto, só pertencem particularmente a cada modo, dependendo de determinada relação, assim como no exemplo que Deleuze dá: “Um cavalo, um peixe, um homem, ou mesmo, dois homens comparados um com outro, não tem o mesmo poder de ser afetado: eles são afetados pela mesma coisa, ou não são afetados pela mesma coisa da mesma maneira” (DELEUZE, 1968, p. 147). Aqui se pode compreender que a essência dos modos não consiste em algo imutável, mas que é um devir, algo passível de constante mudança, uma vez que depende dos encontros e dos afetos pelos quais somos movidos em ação e em paixão.

Em uma visão ética do mundo, é sempre uma questão de poder e de potência, e não de outra coisa. A lei é idêntica ao direito. As verdadeiras leis naturais são as normas do poder, e não regras de dever. É por isso que a lei moral, que tem a pretensão de proibir e dirigir, implica em uma espécie de mistificação: quanto menos compreendemos as leis da natureza, isto é, as normas da vida, mais as interpretamos como ordens e proibições (DELEUZE, 1968, p. 247).

Desse ponto de vista, a ética não tem nada a ver com dever moral, ela consiste nos poderes de afetar e ser afetado, portanto, do poder e da potência. Os conceitos de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

essência, potência e afetos correspondem, estritamente, a uma determinação própria dos encontros e dos modos existentes, visto que temos o poder de afetar e de ser afetado, ou seja, somos um corpo que se relaciona com outros corpos e, pela força, produzimos novas formas de vida. Em Deleuze, portanto, a ética trata não mais de um conjunto ordenadamente determinado para a realização de uma essência, tendo a ação como meio para tal fim. Ao contrário, a ética, do ponto de vista etológico, é meio de produção de modos de vida que se atualizam nos modos de ser, ou seja, na efetuação da potência de pensar e de agir, conforme a capacidade de afecção de cada corpo. A ética deleuziana é, portanto, oposta à moral. Como consequência desse pensamento, o bem e o mal deixam de ser absolutos e passam a ser relativos apenas às regras da natureza, às leis de composição e decomposição. Neste sentido, a ética se constitui como um imoralismo e um modo de subversão da moral.

Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos. A moral é julgamento de Deus, o sistema de julgamento. Mas a Ética desarticula o sistema do julgamento. A oposição dos valores (bem/mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau) (DELEUZE, 2012, p. 29).

Para Deleuze (2012, p. 126), na visão moral de mundo a existência e a essência estão separadas, isto é, a essência não está necessariamente realizada, ela é apenas uma potência em nós. A moral, portanto, é o processo de realização da essência humana; cabe à ela, em nome da essência tomada como modelo e fim, o verdadeiro valor, a engendrar como e o que fazer para viver. Neste sentido, a tarefa da moral consiste em aproximar uma existência daquilo que é seu modelo essencial, isto implica que tais valores nunca se podem dizer como uma verdadeira ontologia, visto que ultrapassam os modos de existência e se colocam acima do ser.

Uma moral nos leva à essência; isto é, à nossa essência, que nos leva para os valores. Este não é o ponto de vista do ser. Eu não creio que uma moral possa se fazer do ponto de vista de uma ontologia. Por quê? Porque a moral implica sempre alguma coisa de superior ao ser; o que há superior ao ser é alguma coisa que desempenha o papel de uno, do Bem, é o uno superior ao ser. Com efeito, a moral é a empresa



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de julgar não somente tudo o que é, mas também ao ser mesmo. Ora, somente podemos julgar o ser em nome de uma instância superior ao ser (DELEUZE, 2012, p. 126).

Deleuze observa que na moral prevalece o raciocínio binário entre o Bem e o Mal. Para ele “a vida está envenenada pelas categorias de Bem e Mal” (DELEUZE, 2002, p. 32). Estamos condicionados pela lógica do “ou/ou” que orienta os modos de vida, mas a ética desarticula os valores de Bem e Mal e põe fim ao juízo de Deus, na medida em que este se torna um conceito intrínseco ao mundo, ou seja, à própria natureza.

Não existe o Bem ou o Mal, mas há bom e o mau [...] O bom existe quando um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e com toda ou com uma parte de sua potência, aumenta a nossa. Por exemplo, um alimento. O mau para nós existe quando um corpo decompõe a relação do nosso, ainda que se componha com as nossas partes, mas sobre outras relações que aquelas que correspondem à nossa essência: por exemplo, como um veneno decompõe o sangue (DELEUZE, 2002, p. 28).

Desse ponto de vista, a vida não é objeto da moral, mas objeto da ética que considera as relações entre os dois modos existentes, uma quantitativa, que diz respeito à escala de potência (mais ou menos potência); e outra qualitativa, que diz respeito aos modos de existência (bom/mau) em oposição à lei moral. Portanto, não há necessidade de realização de uma essência do ser enquanto resposta à criação, como estabelecido por um juízo de valor moral universalmente válido; Deus não é juiz, sendo assim, não há valor absoluto, nem bem, nem mal, nem mérito ou pecado.

## 2 . ÉTICA E GNOSIOLOGIA: OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO EM SPINOZA

Em *Spinoza e o Problema da Expressão*<sup>31</sup>, Deleuze (1968) parte de uma concepção onto-gnosiológica da *Ética* para elaborar conceitualmente o processo prático da vida. Por meio do conceito de expressão, Deleuze argumentará que a ética se

<sup>31</sup> Vale ressaltar que as citações referentes a essa obra de Deleuze, escrita em francês no ano de 1968 e intitulada *Spinoza et le problème de l'Expression*, farão parte deste artigo traduzidas por nós, em língua portuguesa. Assim, iremos dispensar a expressão Tradução Nossa em cada ocorrência.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

constitui entre a ontologia e o conhecimento, ou, o que neste caso é a mesma, gnosiologia. Conforme Hardt (1996, p. 103), Deleuze trabalha o sistema spinoziano em dois momentos distintos, primeiro na perspectiva teórica e especulativa do pensamento, depois, em outro nível, o prático; mas, para Hardt, ambas as perspectivas convergem num mesmo sentido que é a liberdade e a afirmação da potência da vida. Sobre a noção de expressão, Deleuze afirma:

A noção de expressão não tem apenas um alcance ontológico, mas também gnosiológico. Isso não nos surpreende, visto que a ideia é um modo do pensamento: “Os pensamentos singulares, isto é, esse ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de maneira segura e determinada”. Dessa maneira, porém, o conhecimento se torna uma espécie da expressão (DELEUZE, 1968, p. 10).

Neste sentido, considera-se a questão da expressão como correlação triádica em que o gnosiológico é inseparável do ontológico e o ontológico inseparável do prático, pois o Ser Está implicado no movimento do pensamento como uma questão propriamente ética. A interconexão de tais questões permite compreender a lógica que não se limita apenas a este ou aquele aspecto do filosofar, mas tem por objeto o existir, o pensar e o agir. A estreita ligação que há entre ética e conhecimento, fica muito evidente a partir da afirmação deleuziana quanto aos principais aspectos que emergem dessa relação, a “ordem das paixões, ordem de composição das relações, ordem das próprias essências” (DELEUZE, 1968, p. 282). Todos esses aspectos têm relação direta com os três gêneros de conhecimento e os modos existentes que Spinoza trabalha em sua obra magna, a *Ética*. Por conta de tal importância queremos caracterizar os três gêneros de conhecimento, antes de seguir com a exposição das implicações desses gêneros na noção deleuziana de uma ética etológica.

Para Spinoza existem três tipos de ideias: uma que se refere ao primeiro gênero de conhecimento que é denominado pela palavra *affectio*, no sentido de afecção, ele é todo modo de pensamento que representa uma afecção do corpo, ou seja, um estado em que um corpo sofre a ação de outro. É o típico conhecimento que recebemos por forças externas, a marca dos encontros de corpos. Esta espécie de ideia, afecção, conhece as





IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

coisas por seus efeitos, portanto, é o mais baixo nível de conhecimento porque toma as representações de seus efeitos sem conhecimento das causas. Spinoza considera as ideias de mistura (afecção) separada das causas e as denomina como ideias inadequadas.

O segundo tipo de ideia Spinoza chama de noções comuns, essas correspondem ao segundo gênero de conhecimento, “as noções comuns não são abstratas, elas são coletivas, elas se remetem sempre a uma multiplicidade, mas elas não são menos individuais” (DELEUZE, 2012, p. 60). A ideia adequada é um conhecimento das causas, ao invés de uma representação dos efeitos (afecção) de um corpo sobre o outro, ela constitui o entendimento das relações entre os corpos conforme a conveniência ou a inconveniência, portanto, capaz de conhecer a natureza dos corpos e estabelecer relações de composição e evitar os maus encontros, o que é claramente elementar numa ética como essa. O terceiro tipo de ideia são as ideias essências que se referem ao terceiro gênero de conhecimento. Trata-se de conhecer a essência singular da *Natura-Naturante* (SPINOZA, E, I, def. 6, [1677] 2010, p.13) (Deus), correspondente de ideias essências puras intensidades, estão na posse formal e completa não da alegria, mas da beatitude ou afeto ativo. O terceiro gênero de conhecimento, portanto, é o mundo das puras intensidades.

Essa qualificação dos gêneros de conhecimento sugere que somos atravessados por esses processos de subjetivação começando pelos efeitos até as causas, por isso, a necessidade de conhecê-los para libertar o peso da consciência, “isso porque a consciência é naturalmente o lugar de uma ilusão, ela é formada pelo primeiro gênero e sua natureza consiste em recolher os efeitos como se fossem as causas” (DELEUZE, 2002, p. 25). Em termos deleuzianos, “o entendimento tem tanta potência para conhecer quanto seus objetos para existir e agir; a potência de pensar e de conhecer não pode ser maior que uma potência de existir, necessariamente correlativa” (DELEUZE, 1968, p. 75). O objetivo próprio desta forma de conhecimento é a causa formal de nossa potência de compreender, a qual segue na direção de todas as afecções que derivam das ideias adequadas que são, “por natureza, afecções ativas, alegrias ativas” (Ibidem, p. 283). Exatamente o que interessa numa ética a potência ativa da vida.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A ética spinoziana, tal como lida Deleuze, diz respeito a uma teoria das afecções e dos afetos, ou seja, uma relação entre conhecimento e prática de vida, o que nos remete ao pensamento e à liberdade. Logo, os gêneros de conhecimentos podem ser considerados determinantes sobre os modos de existência ou as maneiras de viver. A oposição ética em relação à moral vai além de uma negação da existência de um Deus moral, criador e transcendente. É, antes de qualquer coisa, uma denúncia da consciência, dos valores e das paixões tristes. Portanto, o que determina tal oposição é a noção do paralelismo onto-epistemológico da Ética de Spinoza, porque retira a superioridade do espírito/pensamento sobre o corpo e propõe o corpo como modelo (DELEUZE, 2002), sem, contudo, fazer uma inversão nessa perspectiva que poderia fazer do corpo o atributo superior, daí a tese do paralelismo, um atributo interferindo sobre o outro.

A visão moral do mundo aparece em um princípio que domina a maioria das teorias da união da alma [do espírito/pensamento] e do corpo: um dos dois agiria sem que o outro sofresse. É esse, principalmente, o princípio da ação real em Descartes: o corpo sofre quando a alma [espírito/pensamento] age, o corpo não age sem que, por sua vez, a alma [espírito/pensamento] sofra (DELEUZE, 1968, p. 234).

A leitura que deleuziana sobre a Ética de Spinoza o levará a transformar a questão “O que pode um corpo?” (DELEUZE, 2002, p. 23) na questão ética por excelência. Questão que é considerada uma provocação diante da consciência da razão e de seus decretos. Junto a essa questão deve-se associar outra relativa à estrutura de um corpo. Um corpo é estruturado de acordo com sua composição de relações, como veremos. Frente a tais questões é notável a importância do aspecto gnosiológico dessa compreensão ética, pois o conhecimento da natureza dos corpos e suas relações poderão permitir a produção de uma vida livre.

Spinoza é capaz de desenvolver o quadro de referência epistemológico até o ponto de poder colocar uma questão ética inicial, uma questão inicial de poder. Um aspecto dessa acidentada trilha por onde Spinoza nos conduz nos levará a prosseguir desde as ideias inadequadas até as adequadas. Podemos colocar facilmente esse objetivo sendo, de modo geral, o aumento de nossa potência de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pensar, ou, de forma ainda mais generalizada, como nossa potência de existir e agir (HARDT, 1996, p. 147).

Na *Ética* um modo de existência consiste em graus de potência que é determinado segundo o poder de afetar e ser afetado. Tal modo é composto por uma infinidade de partes que se afetam mutuamente, assim, as afecções só pertencem particularmente a cada modo, dependendo da relação estabelecida nos encontros de corpos. Em virtude dessa expressão ontológica cabe esclarecer que os conceitos de essência, potência e afetos correspondem estritamente a uma determinação singular nos modos de vida. Isso quer dizer que um modo existente está, portanto, sujeito a variações das afecções que é constituída de duas espécies, as afecções ou paixões alegres e as afecções ou paixões tristes. A paixão é sempre um resultado da ação, um sofrimento, um *pathos*, sua origem é externa e explicada por outra natureza que não a minha. As paixões tristes “preenchem nosso poder de ser afetado reduzindo-o ao mínimo, quanto mais somos passivos, menos estamos aptos para ser afetados de um grande número de maneiras” (DELEUZE, 1968, p. 225). Portanto, as condições pelas quais somos afetados parecem condenar-nos, ao menos de início, a termos ideias inadequadas e, conseqüentemente, experimentar apenas afecções passivas.

Por isso o homem do primeiro gênero do conhecimento é o homem da servidão. É um servo regido por ilusões e paixões porque é constituído por ideias inadequadas, isto é, por um conjunto de afecções passivas, signos ou ideias confusas, resultados ou marcas do acaso dos encontros, pois, nessa condição a consciência ou o primeiro gênero de conhecimento é naturalmente o lugar de uma ilusão de maneira que sua natureza apenas reconhece seus efeitos, mas ignora as causas.

Nós estamos completamente encerrados nesse mundo das ideias-afecções e de suas variações afetivas contínuas de alegria e tristeza; então, ora minha potência de agir aumenta, de acordo, ora ela diminui; mas quer aumente quer diminua, eu permaneço na paixão porque, nos dois casos, eu não a possuo; eu estou separado formalmente da minha potência de agir, eu não a possuo. Em outros termos, eu não sou a causa dos meus próprios afetos, eles são produzidos em mim por outra coisa: eu sou, portanto, passivo, eu estou no mundo da paixão (DELEUZE, 2012, p. 49).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

É preciso considerar que existem, nas ideias inadequadas, dois aspectos importantes, um que envolve a privação de conhecimento da causa, e outro que é, ao mesmo tempo, um efeito que envolve a causa. Logo, existe algo de positivo na ideia inadequada que é justamente a causa envolvida, visto que não há efeito sem a causa. Portanto, mesmo nas ideias inadequadas há alguma coisa de verdadeiro, ainda que seja desconhecido o fator causal. Por essa razão, existe algo na ideia inadequada que se relaciona com a ideia adequada, entretanto, não basta tal relação, é preciso ultrapassar os efeitos para atingir a potência de agir em meio à variação entre uma afecção e outra. Podemos, portanto, considerar a importância da variação das afecções, uma vez que podemos experimentar novas maneiras de compor, na vida, encontros com afetos alegres, na medida em que saímos dos estados afetivos de passividade às afecções ativas

Na verdade as afecções ativas são as únicas a preencher real e positivamente o poder de ser afetado. A potência de agir, por si só, é idêntica, ao poder de ser totalmente afetado; a potência de agir, por si só, exprime a essência, e as afecções ativas, por si só, afirmam a essência. No modo existente, a essência e a potência de agir são uma só coisa, a potência de agir e o poder de ser afetado são também uma só coisa (DELEUZE, 1968, p. 153).

O segundo gênero consiste em saber como as relações se compõem umas com as outras e, na mesma forma, como elas se decompõem. Assim, o conhecimento de segundo gênero é o conhecimento adequado, ou uma noção comum, cuja função é de organizar os encontros de maneira a substituir os afetos passivos por afetos ativos decorrentes das próprias noções comuns. A ideia adequada é uma noção comum, ela se explica pela nossa potência de compreender ou de pensar; a potência de conhecer é, também, a potência de agir. Somos ativos na medida em que formamos noções comuns, portanto, ao formarmos as noções comuns temos posse de nossa potência de agir. A capacidade de fazer seleção dos encontros, ou seja, fazer uma organização dos corpos de modo a favorecer encontros compatíveis e evitar os encontros incompatíveis é a capacidade de constituir noções comuns. Esta capacidade, que precisa ser desenvolvida uma vez que não é inata, é causa ativa da ideia adequada. Ideia esta que é constituída a partir das paixões alegres, as quais são produzidas pelos encontros afetivos que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

convém ao nosso corpo e ao nosso espírito, pois, quando somos afetados por essas paixões, nossa potência de agir é aumentada.

Por isso, as noções comuns nos fazem conhecer a ordem positiva da Natureza no seguinte sentido: ordem das relações constitutivas ou características, sob as quais os corpos convêm e se opõem. As leis da Natureza não mais aparecem como mandamentos e proibições, mas como aquilo que são, verdades eternas, normas de composição, regras de efetuação dos poderes (DELEUZE, 1968, p. 270).

O terceiro gênero do conhecimento é o conhecimento adequado que se estende até o conhecimento formal da essência singular de certos atributos, ou o conhecimento adequado da essência das coisas. O terceiro gênero é expressivo porque, ontologicamente, expressa o sentido comum do ser, a univocidade, aquilo que é comum em todos os entes, a saber, a voz da diferença responsável por constituir uma essência singular dos modos da substância que é única. Podemos, portanto, definir as ideias do terceiro gênero como uma definição singular da natureza que conseguimos atingir como afirmação da potência de pensar, existir e agir. Alegrias desse terceiro gênero são alegrias ativas, elas são explicadas pela nossa própria natureza que surge sempre acompanhada por ideias adequadas. O que implica supor que o terceiro gênero de conhecimento não tem outra causa formal que não seja a nossa potência de agir e de compreender, isto é, a potência de pensar se explica por sua própria essência de natureza.

Desse ponto de vista o homem se realiza como um campo de batalhas que luta a fim de evitar as paixões tristes, organizando os encontros, selecionando o que aumenta sua potência segundo a força que impulsiona essa efetuação, *Conatus*, como afirmação do desejo, na medida em que somos capazes de produzir nossa própria vida.

O *Conatus*, sendo nosso esforço para perseverar na existência, é sempre uma procura daquilo que é útil ou bom para nós; ele compreende sempre um grau da nossa potência de agir, ao qual se identifica: essa potência aumenta, portanto, quando o *Conatus* é determinado por uma afecção que nos é útil ou boa. Não deixamos de ser passivos, não deixamos de estar separados de nossa potência de agir, mas tendemos a ficar menos separados, nos aproximamos dessa potência. Nossa alegria passiva é, e continua sendo uma paixão: ela não



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

“se explica” pela nossa potência de agir, mas “envolve” um grau mais alto dessa potência (DELEUZE, 1968, p. 219).

A realização do homem enquanto um modo de ser livre implica, do ponto de vista da ética, passar da tristeza para a alegria, das paixões para ações. A ética é, portanto, afirmação da alegria que, por sua vez, é experiência de um afeto que está de acordo com a nossa natureza, de um afeto que aumenta nossa potência. O afeto é uma determinação ativa que não se confunde com obediência e constrangimento, mas, ao contrário, é causa ativa. Nessa perspectiva, ter um encontro com afetos alegres é um exercício para tornar-nos livres. A passagem da alegria ativa implica na substituição de uma causa externa por uma causa interna, ou mais precisamente, implica em envolver e incluir a causa dentro do próprio encontro.

#### 4 . A DIFERENÇA ENTRE DEVER-MORAL E POTÊNCIA ÉTICA

Deleuze destaca que Spinoza integra em seu sistema ético as teses fundamentais de Hobbes que se opõem à teoria clássica do direito natural. Será nessas teses que Spinoza encontrará novas perspectivas sobre uma concepção jurídica entre dever e potência. Isto fortalecerá a tese deleuziana de que a ética é diferente da moral. Além disso, ligará a ética à noção de direito natural hobbesiano, fazendo da lei de natureza a própria norma de poder e efetuação das potências.

A teoria do direito natural implica a dupla identidade do poder e de seu exercício, desse exercício e do direito. O direito de cada um se estende até os limites da potência limitada da qual ele dispõe. A palavra lei não tem outro sentido: a lei de natureza nunca é uma regra de deveres, mas sim a norma de um poder, a unidade do direito, do poder e de sua efetuação (DELEUZE, 1968, p. 237).

Temos duas perspectivas sobre o direito natural. Uma que se assenta nas proposições de uma teoria clássica do direito natural, a qual se desenvolve a partir de uma concepção jurídica e de uma visão moral de mundo. Tal visão segue os padrões tradicionais da história da filosofia grega, que volta à tona com Cícero que organiza e reúne as tradições platônicas, aristotélicas e estoicas; compondo uma visão moral constituída por uma definição de lei da natureza em função de uma essência.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Neste sentido, o estado de natureza não é anterior ao estado social, consequentemente, isto revela a eminência do dever sobre o direito: somente temos direitos na medida em que temos deveres. Sobre isso Deleuze trata na aula sobre a potência e o direito natural clássico, de 09 de dezembro de 1980:

O conceito de Cícero, que é próprio aos latinos, indica esta ideia de dever funcional. Os deveres de função, é o termo “*officium*”. E um dos livros mais importantes de Cícero concernentes ao direito natural, é um livro intitulado “*De officiis*”, sobre os deveres funcionais [...] Porque o dever é precisamente a condição sob as quais eu posso melhor realizar a essência; isto é, ter uma vida conforme à essência, na melhor sociedade possível (DELEUZE, 2012, p. 94).

A teoria clássica do direito natural corresponde à uma definição teleológica da natureza, por isso, requer a competência de um sábio para julgar a ordem segundo seus fins. Deleuze mostra que essa concepção clássica sobre o direito natural será aderida pelos filósofos e juristas cristãos, tal como São Tomás de Aquino que se refere à lei moral como aquilo que está conforme a essência. Por outro lado, encontramos a concepção de direito natural a partir de Hobbes que desenvolve uma concepção jurídica da ética. De acordo com Deleuze, Spinoza interessa-se por essa última porque lhe permite pensar em termos de resistência e liberdade contra todo sistema moral de normas e de deveres. Com Hobbes, as leis da natureza são dessacralizadas e entendidas como convenções, inversamente à teoria clássica da lei natural que atravessou o pensamento grego e o cristão.

Hobbes (2003) constitui a formação do estado civil pela figura do absoluto, a quem, no pacto social, transfere-se, completamente, o direito natural dos cidadãos; no entanto, para Spinoza, o pacto social não exclui dos homens o seu direito natural, visto que as leis civis são violadas com frequência, o que não é muito diferente do estado de natureza em que cada indivíduo vive segundo seus interesses e com grande perigo de vida. Spinoza afirma a diferença entre sua concepção e a de Hobbes na carta nº 50, datada de 02 de junho de 1674, em Haia, endereçada ao senhor Jarig Jelles<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Comerciante em Amsterdam, fazia parte do círculo de amizade de Baruch Spinoza, escreveu o prefácio de *Opera Posthuma*, publicada em novembro de 1677, após a morte de Spinoza, que reunia os manuscritos de suas principais obras (cf. SPINOZA, 2002, p. 890).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Caro amigo. Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural (SPINOZA, 1973, p. 398-399).

Por essa razão é que em Spinoza o direito natural precede o estado social, pois não nascemos seres sociais, nem racionais, mas, de algum modo, somos conduzidos pela cultura e pela história a nos realizarmos como seres sociais e racionais. A moral, por meio de leis e deveres, costumeiramente, é o que nos conduz a essa realização, de acordo com Deleuze: “as leis morais, ou os deveres, são puramente civis, sociais: só a sociedade ordena e proíbe, ameaça e faz esperar, recompensa e castiga” (DELEUZE, 1968, p. 185). Não estamos, no entanto, condenados a tais leis e deveres. Pela visão etológica da ética, Deleuze, com Spinoza, nos mostra a possibilidade de criar práticas de resistência e liberdade, uma vez que a ética opõe-se à moral e não se sustenta por critérios de legalidade, moralidade e legitimidade, mas sim por aquilo que cada um pode.

Pode ser que o estado civil conserve o direito de natureza, mas o estado de natureza nele mesmo é pré-social, pré-civil. E ainda mais, ninguém nasce religioso: “O estado de natureza, por natureza e no tempo, é anterior à religião; a natureza nunca ensinou a ninguém que ele é obrigado a obedecer a Deus”. O que é primordial e incondicional é, portanto, o poder ou o direito. Os deveres, quaisquer que sejam, são sempre secundários, relativos à afirmação da nossa potência, ao exercício do nosso poder, à conservação de nosso direito (DELEUZE, 1968, p. 238).

O direito de natureza se define pela expressão da multiplicidade na sua diferença, não existe nele o dever, e, nessa perspectiva, ele não cessa no estado civil. A lei de natureza é, sempre, uma expressão de um direito sobre o dever, sendo o direito natural constituído de regras da própria natureza. Consequentemente, no estado de natureza tudo o que posso é meu direito.

Disso resulta que ninguém tem competência para decidir sobre meu direito. Cada um, no estado de natureza, seja sábio ou insensato, é juiz daquilo que é bom e mau, daquilo que é necessário para sua conservação. Portanto, o direito





IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de natureza não é contrário “nem às lutas, nem ao ódio, nem à cólera, nem ao logro, nem absolutamente nada daquilo que o apetite aconselhe”. E se tivermos que renunciar ao nosso direito natural, não será reconhecendo a competência do sábio, mas consentindo por nós mesmos a essa renúncia, por medo de um mal maior ou pela esperança de um bem maior (DELEUZE, 1968, p. 239).

Portanto, não existe, na natureza, uma lei de perfeição final, mas uma lei dissociada dessa ordem, guiada apenas pelo apetite, o desejo mais forte, definido como causa eficiente. Isto quer dizer que o direito natural não é derivado de nenhum ordenamento superior ao qual os indivíduos deveriam se submeter, mas resultante das práticas que oscilam mediante as correlações de forças presentes nos indivíduos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A caracterização da ética como antissistema do juízo, somente é possível na medida em que esta se distingue da moral. Enquanto que na moral impera o déspota, figura da Lei, do juízo, da recompensa e do castigo. Na ética não há a figura divina despótica, como não há o sujeito submetido aos ditames do juízo e da lei segundo critérios de universalidade ou ainda qualquer outro transcendente, que determine a vida no âmbito da imanência. Assim, os deveres não são mais do que obrigações secundárias com tendências a limitar o direito natural em favor do devir social do homem.

Limitar os direitos para que o homem devesse social não significa, entretanto, que o dever é primeiro, ele apenas existe enquanto é relativo ao direito. O que é primeiro, em última instância, é a potência, aquilo que cada um pode<sup>33</sup>, pois “é de direito natural ao animal ou ao homem tudo aquilo que ele pode” (DELEUZE, 2012, p. 96). Neste aspecto, o estado de natureza é permanentemente uma tensão crescente e decrescente, vivida pelos indivíduos que o compõem; apresenta-se como um jogo de forças para além das regularidades que lhe conferem as normas. Portanto, os deveres são sempre secundários. Por isso, não existe competência de um sábio para dirigir

---

<sup>33</sup> “O estado de natureza se distingue do estado social e teoricamente o precede. Por que Hobbes apressa-se em dizer: no estado social há interdições, há proibições, há coisas que eu posso fazer, mas é proibido. Isto quer dizer que não é do direito natural; é do direito social. Está em seu direito natural, matar seu vizinho, mas não está em seu direito social. Em outros termos, o direito natural, que é idêntico à potência, é necessariamente e retorna a um estado que não é o estado social” (DELEUZE, 2012, p. 96-97).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

nossas vidas; pelo contrário, cada um julga o que é bom ou mau, segundo suas capacidades de afetar e de ser afetado.

Deleuze pensa a ética como uma prática de terceiro gênero de conhecimento no território das criações de novos modos de vida, cujos valores sempre escapam ao modelo, ou seja, é uma ética de singularidades e devires intensivos que se efetua nos encontros de corpos e não submetido ao jugo moral, da consciência, dos valores e das paixões tristes. Aquele, porém, que dirige sua vida pelo segundo gênero de conhecimento consegue organizar os encontros e começa a agir conforme o entendimento. No entanto, ainda é preciso considerar a busca constante pelo terceiro gênero porque somente ele é capaz de ultrapassar o jugo da moralidade para a experimentação ética dos afetos ativos.

## REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. **Curso sobre Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Eveline Barbosa de Castro, Hélio Rebbello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: UECE, 2012.

DELEUZE, G. **Espinosa: Filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l'Expression**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

HOBBS, T. **Leviatã** [1651]. Tradução Eunice Ostrenky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SPINOZA, B. **Ética**. Edição Bilígue: Latim-Português. 3ª ed. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, B. **Carta 50. In: Os Pensadores, vol. XVII**, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SPINOZA, B. **Complete Works**. Edited by Michael L. Morgan and translated by Samuel Shirley. Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002.

Recebido em: 02/04/2022

Aprovado em: 10/06/2022

Publicado em: 08/08/2022