

ALEGRIA E PENSAMENTO: REPENSANDO NOSSOS AFETOS COM DELEUZE, ESPINOSA E LACROIX*

**Alegría y pensamiento: repensando nuestros
afectos con Deleuze, Spinoza y Lacroix**

Joy and thought: rethinking our affects with Deleuze, Espinoza and Lacroix

*Paola Sanfelice Leppini**

Resumo: Este artigo tem por objetivo repensar as maneiras como temos vivido e pensado as emoções na contemporaneidade a partir das análises e críticas levantadas por Michel Lacroix em sua obra *O Culto da Emoção* em ressonância com escritos deleuzeanos com Espinosa, sobretudo no que se refere às relações entre ideias e afetos. Trabalhar com a afirmação do corpo como potência do pensamento em meio a uma ética que nos ajude a realizar a seleção dos afetos de alegria e de tristeza, inquirindo os modos de existência e buscando critérios que possam operar, exigente e prudentemente, uma seleção também das próprias alegrias, mantendo sempre como ponto de atração as relações entre o exercício do pensamento e a criação da própria vida. Este percurso nos coloca também em meio a questões sobre a potência da educação como lugar de encontro e aprendizagem.

Palavras-chave: Afetos. Pensamento. Encontro. Filosofia. Educação.

Abstract: the purpose of this paper is to rethink the ways we have been living and thinking about the emotions in the contemporary period, based on the analyses and critiques raised by Michel Lacroix in his book *The Cult of Emotion*, all this in resonance with Deleuzian writings with Espinoza,

* Trabalho realizado durante período de desenvolvimento de missão de estudo/doutorado sanduíche na Universidade de la República do Uruguai, com apoio financeiro da Capes.

** Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Doutoranda em Educação na Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), na área de Filosofia e História de Educação. *E-mail:* paolasanfelice@hotmail.com.

especially in that which refers to the relations between ideas and affects. Working with the affirmation of the body as a power of thought amidst an Ethics which assist us in conducting a selection of the affects of joy and sadness, inquiring the modes of existence and searching for criteria which may operate, in a demanding and prudent fashion, a selection of one's own joys as well, ever keeping as attraction point the relations between the act of thinking and the creation of one's own life. *This course also places us among issues which concern the potential of education as a place for both meeting and learning.*

KEYWORDS: Affects. Thought. Encounter. Philosophy. Education.

Resumen: Este artículo tiene por objetivo repensar las maneras como hemos vivido y pensado las emociones en la contemporaneidad a partir del análisis y de las críticas planteadas por Michel Lacroix en su obra *El Culto a la Emoción* en resonancia con escritos deleuzeanos con Spinoza, especialmente en lo que se refiere a las relaciones entre ideas y afectos. Trabajar con la afirmación del cuerpo como potencia del pensamiento a través de una ética que nos ayude a realizar la selección de los afectos de alegría y de tristeza, investigando los modos de existencia y buscando criterios que puedan operar, exigente y prudentemente, una selección, también, de las propias alegrías, manteniendo siempre como punto de atracción las relaciones entre el ejercicio del pensamiento y la creación de la vida. Este recorrido nos coloca, a su vez, frente a cuestiones sobre la potencia de la educación como lugar de encuentro y aprendizaje.

Palabras clave: Afectos. Pensamiento. Encuentro. Filosofía. Educación.

Apresentação

A partir dos estudos realizados em nossa pesquisa de mestrado, afirmamos, em meio ao bom encontro operado por Deleuze junto à Espinosa e Nietzsche, a potência do corpo no exercício do próprio pensamento. O corpo e o mapeamento dos afetos, a atenção à experiência e

as variações de potência que ocorrem nos encontros, as composições ou decomposições que podem acontecer nos momentos mais cotidianos, a afirmação de uma ética estabelecida nos encontros em oposição a uma moral transcendente e a afirmação da alegria como afeto capaz de nos colocar em meio a modos de vida mais potentes, em que o pensamento é elevado a sua máxima potência e se enlaça de tal modo à própria vida que a transborda.

No decorrer das leituras seguintes e em meio a outros bons encontros que também acontecem em nossas tarefas acadêmicas, encontramos uma obra de Michel Lacroix, filósofo e professor francês, que nos propõem uma reflexão acerca do papel e da função assumida pela emoção na sociedade ocidental contemporânea. Em *O culto da emoção*,¹ lemos, logo em sua introdução, que “as grandes correntes sociológicas de nossa época” nos apresentam um conjunto de “aspirações a uma renovação da vida emocional” e, mais que isso, “exprimem a necessidade de dar uma coloração afetiva intensa à experiência do mudo”.²

Segundo Lacroix, estamos vivendo um momento de “retorno à emoção” na qual podemos perceber a expansão de “uma concepção estreitamente racionalista do *Homo sapiens*”, e que tal expansão conta com a emoção como tema central de uma “revisão da imagem do homem” que vem sendo produzida, sobretudo, como resultado de influências da neurobiologia na área da antropologia:

Essa nova antropologia reabilita a emoção. Ela a considera uma auxiliar da ação, uma aliada da razão. Em nossa natureza profunda, declara, somos tão *Homo sentiens* quanto *Homo sapiens*.³

No entanto, atrelado a este aspecto promissor, Lacroix apresenta um alerta ao perigo que este retorno traz consigo, a saber, o de dar “à sensibilidade uma orientação unilateral”, e apresenta uma questão que funcionará como fio condutor ao longo de todo livro: “com efeito, por que não lidaríamos, antes, com um retorno ao sentimento?”⁴ O que esta pergunta coloca em jogo

¹ LACROIX, 2006.

² LACROIX, 2006, p. 8.

³ LACROIX, 2006, p. 9.

⁴ LACROIX, 2006, p. 10.

é a distinção entre a emoção, definida pelo autor como “de tipo explosivo”, e o sentimento, que por sua vez teria “caráter duradouro”:

Ainda por cima, no campo das emoções, ele [homem contemporâneo] despreza aquelas que poderiam enriquecer-lhe a alma, em prol das que lhe proporcionam simples excitações. Prefere a emoção-choque, que é da ordem do grito, à emoção-contemplação, que é da ordem do suspiro. Busca as situações indutoras de sensações fortes. Tem necessidade de ser sacudido por comoções, aturdido por atividades histeriformes, abalado por impressões inéditas e potentes.⁵

Embora não seja nosso objetivo nesse trabalho seguir esta divisão entre emoção e sentimento, ou mesmo contestá-la, é fecundo, para os desdobramentos que nos parecem interessantes dar a esta temática de uma valorização da emoção na contemporaneidade, pensarmos junto com o autor a que tipo de sensações temos dado destaque em nosso cotidiano e também o que estamos buscando por meio delas. O que nesta apresentação de Lacroix nos convida a pensar é a leitura que faz da sociedade contemporânea a partir do ponto de vista que nos remete ao corpo e ao que temos escolhido e valorizado como boas composições. Em suas cocriações com Espinosa, apresenta a alegria como “um trampolim” capaz de nos colocar em meio a modos de pensar mais efetivos e que aumentem nossa força de existir. Estaríamos, em meio a esta grande demanda atual, buscando o mesmo tipo de alegria de que falava Espinosa e que é reafirmada por Deleuze?

Ideias, afetos e a afirmação da alegria

No primeiro capítulo de sua obra, Lacroix nos apresenta uma série de anúncios publicitários e o uso constante que faziam do termo emoção na França dos anos 2.000.⁶ Percorremos, assim, anúncios de automóveis,

⁵ Deleuze (1992).

⁶ Em um recorrido rápido pela internet podemos perceber, sem grandes dificuldades, que existem várias semelhanças entre este estado de coisas descrito e analisado por Lacroix, na França, e movimentos que vemos atualmente no Brasil. Nesse sentido, não nos parece necessário alongarmos-nos em um trabalho de evidenciar neste artigo as demandas e exigências em torno de uma concepção de emoção que também podem ser vistas e sentidas em nosso cotidiano.

refrigerantes, livrarias, hotéis, entre outros e vemos como a emoção se coloca como “objeto publicitário” efetivo e rentável. O fato de a emoção ter se tornado um “componente essencial das campanhas promocionais”⁷ pode ser revelador na medida em que busquemos entender porque “faz vender”. Por que compramos produtos que no prometem um “mundo de emoções e sensações fortes”? Por que, para nos vender filmes, por exemplo, apresentam a promessa de que nossas “emoções mais profundas virão à tona”?⁸

Em *O que é a filosofia?*,⁹ Deleuze fala sobre os rivais da filosofia ao longo do tempo e declara que “o fundo do poço da vergonha” foi a apropriação da palavra conceito pelas disciplinas da comunicação. O marketing, segundo o autor, conseguiu manter alguma relação entre “o *conceito* e o *acontecimento*”, mas o fez de tal maneira que “o conceito se tornou o conjunto das apresentações de um produto”, e o acontecimento uma “exposição que põe em cena apresentações diversas e a ‘troca de ideias’ à qual supostamente dá lugar”.¹⁰ Embora Deleuze diga que à medida que a filosofia havia se distanciado e até mesmo “desprezado” sua tarefa de criação de conceitos, se colocava tanto mais em condições de ser provada por “rivais cada vez mais insolentes”, afirma também, que nesses combates pode fortalecer-se para realizar seu trabalho e criar conceitos “que são antes meteoritos que mercadorias”.¹¹ A filosofia, como é apresentada por Deleuze, pode ser definida como “conhecimento por puros conceitos”,¹² quer dizer, entre as três formas de pensar,¹³ entre as três disciplinadoras do caos, a filosofia é aquela em que “o conceito é bem ato do pensamento”.¹⁴

⁷ LACROIX, 2006, p. 16.

⁸ O mapeamento social realizado por Lacroix se estende também ao campo do entretenimento, com recortes feitos no cinema, na televisão, nos esportes, nas práticas religiosas e na política, de modo a mostrar a seu leitor como um discurso da emoção percorre os diversos campos sociais, seja de forma declarada, seja de forma mais sutil, mas como isso pode nos levar a questionar a forma como temos vivido e criado nossas emoções.

⁹ DELEUZE; GUATTARI, 1992.

¹⁰ DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 19.

¹¹ DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 20.

¹² DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 15.

¹³ A este respeito cf Deleuze; Guattari, 1992, p. 253, “O que define o pensamento, as três grandes formas do pensamento, a arte, a ciência e a filosofia, é sempre enfrentar o caos, traçar um plano, esboçar um plano sobre o caos.”

¹⁴ DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 33.

Neste sentido, podemos nos questionar sobre a crítica que Lacroix faz ao modo como temos vivido em uma busca constante por emoções fortes, vibrantes e a necessidade que sentimos de “dar uma coloração afetiva intensa à experiência do mundo”, em ressonância com conceitos e noções encontrados nos trabalhos de Deleuze em cocriação com Espinosa e que tratam dos afetos, das nossas variações de potência e das relações que se estabelecem entre os modos de pensar e as maneiras de viver de cada um. Para isso, nos parece interessante trabalhar com sua leitura sobre os tipos de ideias definidos por Espinosa e o paralelismo existente entre estes e os gêneros do conhecimento.¹⁵ Algumas aulas de Deleuze nos parecem bem claras nesse sentido e podemos começar pela que trata das diferenças entre ideia e afeto.

Na aula de 24 de janeiro de 1978, lemos que existem dois grandes aspectos que diferenciam ideia e afeto. Primeiramente, podemos definir uma ideia como “um modo do pensamento que representa algo” e um afeto como “um modo do pensamento que não representa nada”. Neste ponto, esclarece Deleuze, Espinosa não é inovador e permanece ligado a estudos que, desde a Idade Média, reconhecem este “aspecto da ideia” como “realidade objetiva”, bem como a existência de “uma superioridade cronológica e lógica da ideia sobre o afeto”, uma vez que um modo do pensamento que não é representativo (amar, querer, esperar etc.) supõe uma ideia, “mesmo que confusa e indeterminada”, de alguma coisa. Esta superioridade, no entanto, não significa, de forma alguma, “uma redução”. São “modos de pensamento que diferem por natureza, irredutíveis um ao outro, mas simplesmente ligados por uma tal relação em que o afeto pressupõe a ideia”.¹⁶

O segundo aspecto da relação “ideia-afeto” diz, que além de sua realidade objetiva, uma ideia possui também uma “realidade formal” na medida

¹⁵ Deleuze trabalha este paralelismo também em relação às camadas da individualidade. Não trabalharemos, contudo, deste outro aspecto em função de nossos objetivos neste artigo. A respeito das relações entre os tipos de ideias, gêneros do conhecimento e camadas da individualidade, cf. “Espinosa e as três ‘Éticas’” In: *Crítica e Clínica*, tr. br. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 156-170, e também a aula de Deleuze sobre Espinosa ministrada em Vincennes em 17/03/1981. O conjunto das aulas que compõe o curso de Deleuze sobre Espinosa pode ser encontrado no endereço eletrônico www.webdeleuze.com. Neste trabalho, cada aula abordada será indicada pela data em que foi ministrada. As traduções são nossas.

¹⁶ Aula de 24/01/1978.

em que “ela, em si, também é algo”. Este ser em si da ideia, isto é, esta realidade formal da ideia, é o que Espinosa define como “um certo grau de realidade ou de perfeição”. Assim, temos que a realidade objetiva da ideia, isto é, “a relação da ideia com o objeto que ela representa”¹⁷ constitui seu “caráter extrínseco”, e que a realidade formal da ideia ou “a realidade da ideia enquanto ela em si mesma é algo”¹⁸ constitui seu “caráter intrínseco”. É neste segundo aspecto que podemos entender “a diferença fundamental entre ideia e afeto”, pois Deleuze afirma com Espinosa que “nossa vida cotidiana não é feita somente de ideias que se sucedem.” Por um lado, temos as ideias que “coexistem”, que se encadeiam e se enlaçam umas nas outras, mas temos também, ao mesmo tempo, as ideias que “se afirmam em nós”. Existe algo que varia, constantemente, em cada um de nós, ou seja, “existe um regime de variação que não é a mesma coisa que a sucessão das próprias ideias”. Esta variação corresponde à “força de existir” e à “potência de agir” de cada um de nós.

Um afeto, portanto, pode ser definido como “a variação contínua da força de existir de alguém, enquanto essa variação é determinada pelas ideias que se tem”. É importante salientar, ainda mais uma vez, que um afeto “está constituído pela transição vivida ou pela passagem vivida de um grau de perfeição a outro, na medida em que essa passagem é determinada pelas ideias; porém em si mesmo ele não consiste em uma ideia”.¹⁹ Dito ainda de outra forma, a mente humana concebe uma ideia do que se passa no corpo,²⁰ e esta ideia, com seu grau de perfeição, forma “certo estado do corpo” que implica uma variação na força de existir deste conjunto (constituído de mente e corpo) em relação ao estado anterior. Esta transição de um estado a outro é o que se chama afeto e que, portanto, não é uma “comparação de ideias” e nem se refere apenas à mente, na medida em que “implica tanto para o corpo como para a mente um aumento ou uma diminuição da potência

¹⁷ Aula de 24/01/1978.

¹⁸ Aula de 24/01/1978.

¹⁹ Aula de 24/01/1978.

²⁰ Cf., Ética, II, proposição XII: “Tudo o que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana; por outras palavras: a ideia dessa coisa existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.”

de agir”.²¹ Podemos dizer, resumidamente, que um afeto é uma variação intensiva no modo de sentir.²²

Sob este ponto de vista, podemos retomar as análises feitas por Lacroix e indagar de que maneira a emoção buscada e oferecida pela sociedade contemporânea nos tem afetado e em meio a quais pensamentos esta maneira de viver nos tem colocado, assim como quais maneiras de viver, por sua vez, tem sido criadas por estes pensamentos.

No capítulo 3 de sua obra, intitulado “O *Homo sentiens*, ideal de nossa época”, o autor nos diz que “cada período da história tem seu tipo ideal”, e apresenta, então, o homem contemporâneo, esse “sensation-seeker”,²³ em oposição ao homem racional proposto pela sociedade que tinha no método científico uma forma ideal de conhecimento do mundo. Relembrando o pensamento de Descartes, Lacroix diz que o “homem emocional não se propõe a analisar o conteúdo do seu pensamento”, e ao dizer que a “experiência de reflexão a que se entrega é de ordem afetiva, e não cognitiva”, apresenta uma crítica que nos parece importante pensar. Nestas páginas, o autor define o que chama de *Homo sentiens* e apresenta a valorização da emoção como forma de estar no mundo com um simples “meio de gozo” que não nos daria nada a conhecer, que não nos colocaria em condições de pensar:

O homem atual não diz “Penso, logo existo”, mas “Sinto, logo existo.” Compraz-se em experimentar emoções e constatar, pela auto-observação, que as experimenta. Numa espécie de reduplicação, de reverberação, ele quer gozar duas vezes: a primeira, ao ser tomado pela emoção, a segunda, ao ter consciência dessa emoção. Ele quer, ao mesmo tempo, sentir e poder dizer que sente. O cogito cartesiano é substituído pelo cogito emocional.²⁴

Esse culto da emoção, segundo o autor, também está relacionado ao “lugar conferido ao corpo”, na medida em que “ao reabilitar o corpo, é-se

²¹ DELEUZE, 2002, p. 56.

²² Cf. Também, Ética, III, definição III: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.”

²³ LACROIX, 2006, p. 19.

²⁴ LACROIX, 2006, p. 45.

levado, pelo mesmo movimento, a reabilitar a emoção”. Vemos aqui ressonâncias com que dizíamos antes em companhia de Deleuze e Espinosa no que se refere à afirmação do corpo como potência do pensamento e as relações entre ideia e afeto. Uma diferença, no entanto, nos parece fundamental, a saber, que para Lacroix esta reabilitação do corpo aparece necessariamente atrelada a um tipo específico de emoção que segundo o autor nos separa da necessidade, e talvez pudéssemos dizer capacidade, de pensar. Já tivemos oportunidade de ver que ao trabalhar com a noção de afeto em Espinosa, Deleuze é muito claro ao dizer que não se trata de um simples sentimento, mas sim de uma variação de potência que ocorre no conjunto corpo-mente de um indivíduo, e que esta variação é determinada pelas ideias que temos ao sermos afetados por outros corpos. Esta diferenciação, portanto, nos parece importante na medida em que coloca em jogo um pensar mais exigente no que se refere às relações corpo/mente. Não se trata de reestabelecer essa dualidade para operar uma inversão e afirmar a superioridade do corpo sobre a mente, trata-se, ao contrário, de romper com uma concepção em que a consciência é capaz de dominar e controlar inteiramente o que se passa no corpo, e mais ainda, de romper com a noção de que é justamente este controle sobre as emoções que nos levariam a pensar bem. Trata-se, com efeito, de assumir que o pensamento não ocorre por uma boa vontade daquele que pensa, mas que é colocado em movimento sempre por uma força, uma violência que o provoque, dito ainda de outra forma, como resultado de um encontro que crie a necessidade do próprio ato de pensar. Nesse sentido, entendemos que o que pode ser colocado em pauta a partir da crítica levantada por Lacroix são questionamentos que nos levem a pensar se todas as emoções provocam o pensamento de igual maneira ou se existiria uma distinção importante a se fazer no que se refere à potência do pensamento criado pelas mais variadas emoções.

Conforme lemos em *Spinoza e as três “Éticas”*,²⁵ aos três gêneros do conhecimento²⁶ correspondem “três elementos que constituem não só conteúdos, mas formas de expressão: os Signos ou afetos; as Noções ou conceitos; as Essências ou perceptos”.²⁷ Estas formas de expressão são “modos de

²⁵ DELEUZE, 1993, p. 172-187. DELEUZE, 1997, p. 156-170.

²⁶ Cf. *Ética*, II, prop. 40, escólio 2.

²⁷ DELEUZE, 1993, p. 172. DELEUZE, 1997, p. 156.

existência” e dizem respeito a tipos de ideias diferentes. O primeiro deles é formado por “ideias-afecções” e representa as ideias que “determinam os afetos”, podendo também ser definido como signo na medida em que são “efeitos” de um corpo sobre outro corpo. As afecções ou “signos *escalares*” são sempre “misturas de corpos” e indicam “o estado de um corpo que tenha sofrido a ação de um outro corpo”.²⁸ Ou seja, exprimem um estado específico de um corpo em um determinado momento do tempo, estado este que foi configurado de tal maneira pelas relações dos corpos em questão no instante preciso do encontro. As ideias-afecções formam o primeiro tipo de ideia para Espinosa e correspondem ao primeiro gênero do conhecimento, definido como o mais “baixo” de todos, porque por ele concebemos apenas “ideias inadequadas”, isto é, só somos capazes de “conhecer as coisas por seus efeitos”, separadas de suas causas:

eu sinto a afecção do sol sobre mim, a marca do sol sobre mim. É o efeito do sol sobre meu corpo. Mas as causas, a saber, o que é o meu corpo, o que é o corpo do sol, e a relação entre estes dois corpos de tal maneira que um produza sobre o outro tal efeito melhor do que outra coisa, disto eu não sei absolutamente nada.²⁹

Segundo Espinosa, a grande maioria de nós vive a maior parte da vida, e às vezes até toda uma vida, neste primeiro gênero do conhecimento, conhecendo as coisas por seus efeitos, sem nada entender de suas causas. O problema desta maneira de viver está em que vivemos ao azar dos encontros, apenas colhendo os efeitos do que nos acontece, e não nos tornamos capazes de agir efetivamente. Vivemos de tal modo que ora temos nossa potência aumentada, ora diminuída, e nada fazemos, com efeito, para entender o que se passa e mudar essa maneira de viver.

Existe, contudo, uma saída, que pode ser encontrada no segundo gênero do conhecimento e no tipo de ideia que o constitui: a “ideia-noção”. Ao invés da mistura entre dois ou mais corpos, a noção é o tipo de ideia que corresponde às relações entre os corpos. A diferença entre uma ideia

²⁸ DELEUZE, 1993, p. 172. DELEUZE, 1997, p. 156.

²⁹ DELEUZE, aula de 24 de janeiro de 1978. A este respeito, cf. tb. Ética, II, proposições 19 a 29.

de afecção e uma ideia de noção está no fato de que enquanto na primeira podemos apreender apenas os efeitos, isto é, aquilo que acontece a um corpo que sofre a ação de outro corpo, o segundo tipo de ideias nos permite apreender as causas de tais efeitos. Havíamos dito que o primeiro gênero do conhecimento era o mais “baixo”. O segundo gênero, por sua vez, dá um passo a mais, pois “é o conhecimento das relações que me compõem e das relações que compõem outras coisas”.³⁰ O segundo gênero do conhecimento, portanto, é formado por ideias adequadas.³¹

Na aula de 17 de março de 1981, Deleuze explica de forma muito simples as diferenças entre o primeiro e o segundo gênero do conhecimento. É como se preguntássemos: o que se passa quando alguém *aprende a nada*?:

O que é o conhecimento do primeiro gênero? É: (...) eu me atiro, me debato, como se diz. (...): às vezes a onda me bate, às vezes me leva, são efeitos de choque. São efeitos de choque, quer dizer: não sei nada da relação que se compõe ou decompõe, recebo efeitos de partes extrínsecas. (...). Então, às vezes eu rio, às vezes eu choramingo, dependendo se a onda me faz rir ou me afunda, estou nos afetos paixões. (...). Ao contrário, ‘sei nadar’ não quer dizer que tenho um conhecimento matemático, ou físico, científico, do movimento da onda. Quer dizer que tenho um ‘saber fazer’ espantoso, (...). Quer dizer que minhas relações característica, eu sei compô-las diretamente com as relações da onda, (...). Eu mergulho no momento certo, retorno no momento certo. Evito a onda ou me aproximo, ou, ao contrário, me sirvo dela, etc. toda a arte da composição das relações.³²

Havíamos dito anteriormente que nossa força de existir varia constantemente segundo as ideias que temos e também que a formação das ideias está relacionada com o que se passa em nosso corpo nos mais diversos e cotidianos encontros. Essa variação de potência ocorre num regime de au-

³⁰ Aula de 17/03/1981.

³¹ Cf. *Ética*, II, Definições, 4: “*Por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira.*”

³² DELEUZE, aula de 17 de março 1981.

mento e diminuição que se passa conforme meu corpo é afetado por outros corpos, funcionando sempre em direção a dois polos, a saber, a alegria e a tristeza.³³ Se ao me encontrar com outro corpo, seja um livro, uma pessoa, o mar ou um pássaro, tenho aumentada minha potência de agir, sou afetada de alegria, ao passo que se nesse encontro tenho minha força de existir diminuída, sou afetada de tristeza. Nesse sentido, vemos que as emoções podem funcionar como um indicador do que se passa em mim, no meu conjunto corpo/mente³⁴ e que, como dizíamos anteriormente, se consigo formar ideias adequadas sobre as relações de composição entre meu corpo e outros corpos, tenho acesso ao segundo gênero do conhecimento e não vivo mais ao azar dos encontros.

Podemos, então, nos perguntar sobre que tipo de ideias temos formado a partir dos encontros que buscamos viver atualmente. A que se relaciona essa necessidade de emoções fortes de que nos fala Lacroix? Que tipos de emoções mais nos interessam? Se formas de pensar criam maneiras de viver, se maneiras de viver criam formas de pensar e se o próprio pensamento é colocado em movimento por forças que afetam o meu corpo, podemos nos indagar sobre como esta forma de viver baseada na busca constante de emoções tem provocado nosso pensamento e se estes, por sua vez, nos têm levado a afirmar a própria vida de maneira mais potente.

Ao definir a ideia-noção, Espinosa emprega o termo “comum” para qualificá-la e, segundo as explicações apresentadas por Deleuze em seu Glossário, estas são assim nomeadas “porque representam algo de comum” entre dois ou mais corpos.³⁵ As “noções comuns” são, portanto, ideias adequadas que nos permitem compreender em qual relação posso ter minha potência aumentada. Não se trata mais de uma ideia de afecção, mas de saber se um

³³ Cf. *Ética*, III, prop. 11, escólio, “*Vemos assim, que a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza. Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor.*” (177).

³⁴ Cf. *Ética*, IV, prop. 8: “O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto e alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes.”

³⁵ DELEUZE, 1981, p. 126-132. DELEUZE, 2002, p. 98-102. Cf. também na mesma obra p.154 da edição francesa e p.119 da trad. brasileira, *A Evolução de Espinosa*: “Uma noção comum é precisamente a ideia de uma composição de relações entre diversas coisas.”

corpo, com as relações que efetua e que o caracterizam, se compõe com o meu de maneira que possamos formar “um conjunto de potência superior”.³⁶

É preciso, no entanto não confundir a maneira como as noções comuns são apresentadas na *Ética* e como são formadas em nossas experiências. Espinosa considera conceitos supostamente dados e parte das explicações mais gerais para as menos gerais. Esta, no entanto, é uma “ordem de aplicação” que procura ser o mais clara possível, ao passo que a “ordem de formação”³⁷ é completamente diferente. Uma noção comum pode dizer sobre o que há de *comum* entre dois corpos, como por exemplo, em uma relação amorosa. Como também pode dizer algo sobre vários corpos que têm em comum, por exemplo, as relações de movimento e de repouso. Neste ponto, percebemos porque Deleuze definiu a utilização do termo comum como “um aspecto muito minucioso da filosofia de Espinosa”.³⁸ Afirmar que este tipo de ideia diz respeito ao que há de comum entre os corpos quer dizer que só podemos formar uma noção comum sobre as relações de corpos que se compõem. Ora, vimos que quando meu corpo se encontra com outro corpo cujas relações características convêm com as minhas relações características ou parte delas, sou afetado de alegria e minha força existir e minha potência de agir são aumentadas. O que Deleuze e Espinosa estão dizendo é que “a tristeza não torna ninguém inteligente”.³⁹

Este ponto da filosofia de Espinosa nos parece de tal modo consistente que nos permite não adentrarmos por questionamentos que supostamente nos diriam algo sobre o falso valor da tristeza para o pensamento. Que sejamos afetados de tristeza, que nos encontremos com corpos que decomponham parte de nossas relações características e diminuam nossa força de existir seja inevitável, não cria em nós a necessidade de encontrar um significado maior na tristeza e menos ainda de dar a ela o poder de nos fazer pensar mais efetivamente⁴⁰. Deleuze nos diz que existe em Espinosa uma “filosofia da ‘vida’”, uma filosofia que denuncia “tudo o que nos separa da vida” e reforça

³⁶ DELEUZE, 1981, p. 127. DELEUZE, 2002, p. 98.

³⁷ DELEUZE, 1981, p. 128. DELEUZE, 2002, p. 99.

³⁸ Aula de 24/01/1978.

³⁹ Aula de 24/01/1978.

⁴⁰ A este respeito cf. *Ética*, III, proposição 11: “*Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente*”.

a importância da denúncia das paixões tristes nessa filosofia prática, pois “os poderes tem necessidade de que os sujeitos sejam tristes”.⁴¹ Uma alegria, ao contrário, nos lança para um mundo que não é acessível por meio das tristezas, visto que quando estamos alegres e nossa potência é aumentada, existe algo de comum que nos induz a formar uma ideia do tipo noção e compreender as causas do que nos está acontecendo:

Nesse sentido, a alegria torna-se inteligente. Sentimos que isso é uma questão estranha porque, método geométrico ou não, tudo concorda, ele pode demonstrá-lo, porém há um apelo evidente a uma espécie de experiência vivida. Há um apelo evidente a uma maneira de perceber e também a uma maneira de viver (...). Os afetos de alegria são como se estivéssemos em um trampolim, eles nos fazem passar através de qualquer coisa que nós nunca passaríamos se somente houvesse tristezas. Ele nos solicita a formar a ideia do que é comum ao corpo afetante e ao corpo afetado. Isso pode falhar, porém pode lograr-se e eu fico inteligente.⁴²

Neste sentido, além da distinção entre ação e paixão,⁴³ é necessário também distinguir dois tipos de paixão, visto que, embora uma paixão nos separe de nossa potência de agir, a alegria acontece quando encontramos um corpo cujas relações se compõem com a nossa, cuja potência se adiciona à nossa, aumentando nossa própria potência, isto é, nos aproximando de nossa potência de agir⁴⁴. A alegria, portanto, é uma paixão na medida em que tem causa exterior, mas o passo da tristeza para a alegria (passo devido à mudança na composição de relações) foi decisivo, pois, com essa alegria,

⁴¹ Aula de 24/01/1978.

⁴² DELEUZE, aula de 24 de janeiro de 1978.

⁴³ Cf. *Ética*, III, Definições, 2, “*Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial.*”, e tb. *Ética*, III, Definições, Explicação: “Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão.”

⁴⁴ Cf. *Ética*, V, prop. 3: “Um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta”.

ficamos mais próximos “do ponto de conversão, do ponto de transmutação que nos tornará senhores dela e, por isso, dignos de ação, de alegrias ativas”.⁴⁵

A questão, então, é saber fazer a seleção dos afetos. Se perguntarmos “*como* chegamos a formar um conceito”, veremos que as ideias-noções não se formam sem os signos e os afetos, e que são eles que nos dão o “impulso necessário” para passarmos dos efeitos às causas. É “no encontro ao acaso entre os corpos” que podemos realizar uma “*seleção*” dos “afetos passionais” e das “ideias de que eles dependem”, de modo a “liberar alegrias” e “repelir as tristezas”. Acontece, porém, que os conceitos e noções comuns não estão prontos, já criados em algum lugar, apenas esperando para serem descobertos. É preciso criá-los, sempre e em “situações locais”, pois não existe “nenhuma boa fórmula para o homem em geral”.⁴⁶

Neste ponto, é importante destacarmos que Espinosa “não pensa como um racionalista”. Não basta, diz Deleuze, termos uma ideia adequada para termos todas as outras, pois “ser razoável, ou prudente, é um problema de devir, o que muda singularmente o conteúdo do conceito de razão”.⁴⁷ Podemos novamente recorrer ao Glossário, e veremos, na definição de noção comum, que compreenderemos a definição de “Razão” no sentido em que a concebe Espinosa demonstrando que “o homem não nasce razoável, mas como ele vem a sê-lo”. Vejamos:

1º) um esforço para selecionar e organizar os bons encontros, a saber, os encontros dos modos que se compõem conosco e inspira-nos paixões alegres (sentimentos que convêm com a razão); 2º) a percepção e compreensão das noções comuns, isto é, das relações que entram nessa composição, de onde se deduzem outras relações (raciocínio) e a partir das quais se experimentam novos sentimentos, desta vez ativos (sentimentos que nascem da razão).⁴⁸

É deste ponto de vista que dizíamos anteriormente nos parecer necessário questionar de forma mais exigente a crítica apresentada por

⁴⁵ DELEUZE, 1981, p. 41. DELEUZE, 2002, p. 33-34. Cf. também, Ética, III, definição geral dos sentimentos.

⁴⁶ Aula de 24/01/1978.

⁴⁷ Aula de 24/01/1978.

⁴⁸ DELEUZE, 1981, p. 128; 2002, p. 100.

Lacroix em seu terceiro capítulo, quando o autor coloca o “eu sinto” do *Homo sentiens* em oposição direta ao “eu penso” e a intelectualidade do *cogito* cartesiano. É claro que a afirmação do corpo e dos afetos traz novos elementos e questiona a própria ideia do método, questionando também o papel e o lugar adquirido pela consciência na sociedade ocidental. Nos estudos deleuzeanos com Nietzsche e Espinosa, podemos encontrar a chamada triplíce denúncia operada pelo filósofo em meio a estes bons encontros. Ao denunciar a consciência em proveito do pensamento, os valores morais em proveito de uma ética estabelecida nos encontros e também as paixões tristes em proveito da alegria, Deleuze opera uma filosofia prática que afirma o corpo e sua potência no exercício do próprio pensamento. O que em nossa pesquisa de mestrado chamamos de uma filosofia do corpo, funciona neste sentido de afirmar a importância de um estar atento à experiência para pensarmos os modos de existência e também o próprio fazer filosófico, pois esta atenção ao corpo é imprescindível ao exercício do pensamento, e da própria filosofia enquanto disciplina decisivamente definida como “conhecimento por puros conceitos”.⁴⁹ Afirmamos que uma atenção especial é fundamental, pois pensar por conceitos não pode significar, de forma alguma, julgar ou avaliar os problemas que estão em jogo a partir de modelos pré-concebidos ou a partir do próprio campo perceptivo. Ao contrário, o conhecimento por puros conceitos cria novas maneiras de perceber o estado de coisas, e não somente de perceber, pois como vimos anteriormente, trata-se também de um sentir. Porém, é preciso deixar claro que se trata de um sentir fundamental, ou seja, trata-se de afetos, trata-se de um sentir de outro modo, um sentir capaz de nos lançar a novas experiências e de imprimir uma “necessidade” no pensar. A questão é saber fazer a “seleção”, pois como diz Deleuze, “não desaparecerão as ideias inadequadas e os afetos passionais, isto é, os signos, nem as tristezas inevitáveis”.⁵⁰ A questão é saber “tomar uma alegria como ponto de partida local”, sentir que “ela nos concerne verdadeiramente”, e então servirmo-nos do “trampolim” para formar uma noção comum.

Poderíamos, então, perguntar sobre o que é proposto por tal “afirmação da alegria”, e veremos que não existe nesta filosofia espaço para um culto ao que talvez possamos chamar de euforia. Deleuze diz que é necessário que

⁴⁹ DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 15.

⁵⁰ DELEUZE, 1993, p. 180; DELEUZE, 1997, p. 163.

a alegria nos concirna “verdadeiramente” e alerta de que “tudo que excede nosso poder de ser afetado é feio”, sugerindo, assim, “viver nas bordas”, no “limite alegre” de nosso “próprio poder de ser afetado”.⁵¹ E como se trata sempre de relações, de composição ou de decomposição, não existe uma regra ou uma fórmula que exista para todos de igual maneira. Por isso é uma questão de estar atento à experiência e de buscar maneiras de viver que aumentem nossa potência, pois as relações mudam constantemente, mesmo para um mesmo indivíduo ao longo de sua própria existência. Nosso poder de ser afetado não é o mesmo na infância e na velhice, e nesse sentido, é uma questão de como viver.

Uma ou várias alegrias?

Na segunda parte de seu livro, Lacroix retoma a distinção entre emoção e sentimento proposta no início de seu trabalho e afirma que a forma como grande parte de nós tem vivido e buscado estar sempre em contato com nossas emoções, sermos abalados por emoções fortes, como o homem contemporâneo atrelou o valor de sua existência à sua capacidade de se emocionar, é um perigo e um engano na medida em que nos torna egoístas, voltados apenas a um mundo interno que não é aquele do pensamento e que, mesmo por isso, não favorece a vida em sociedade e a busca por valores coletivos. Como resposta a esta crítica, o autor nos propõem um retorno, não ao homem que se pretende exclusivamente racional, que nega e reprime sua parte emocional, mas a um modo de vida mais contemplativo, em que o homem se pensa como construção individual e coletiva, e para isso a grande chave, segundo Lacroix, seria um retorno ao sentimento em oposição à emoção que agora conhecemos.

Como dissemos no início deste texto, esta distinção entre emoção e sentimento, embora possa ser encontrada e estudada com seriedade também em obras de outros autores,⁵² não é nosso ponto de atração. A questão que se impõem, em nosso caso, é aprender a fazer a seleção dos afetos, aumen-

⁵¹ Aula de 24/01/1978.

⁵² Michel Lacroix explica em nota que seguiu esta divisão a partir de suas leituras dos trabalhos de Pierre Janet, e traça um paralelo entre esta distinção e aquela proposta por Antonio Damasio entre emoção-explosão e emoção ondulação.

tando a cada encontro nossa potência, tendo ideias adequadas e compondo nossas relações com relações que favoreçam as nossas próprias relações características, que se somem a elas, vivendo em meio a alegrias mais do que a tristezas.

Nesse sentido, podemos dizer que ao invés de um retorno ao sentimento e da valorização da distinção entre sentimento e emoção, seria interessante propor um critério mais exigente no que se refere ao saber distinguir diferentes tipos de alegria, pois como vimos com Deleuze, para funcionar como um trampolim capaz de nos tornar inteligentes é preciso que a alegria nos convenha verdadeiramente. E o que isto, efetivamente, quer dizer? Qual critério poderia ser este? Nas palavras de Deleuze, “seria necessário dizer, sim, o que é importante numa vida”.⁵³

Este critério, com efeito, nos permitiria distinguir, nos encontros, o que se relaciona as minhas partes intensivas daquilo que me remete às minhas partes extensivas. Nesta aula de 17 de março de 1981, Deleuze está trabalhando com a noção espinosista das três camadas ou dimensões da individualidade,⁵⁴ que se relacionam diretamente com os tipos de ideias e gêneros do conhecimento dos quais falávamos anteriormente. O terceiro tipo de ideias, os *perceptos* ou *Essências*, corresponde ao terceiro gênero do conhecimento, aquele que nos faz conhecer a essência singular de cada indivíduo, quer dizer, seu grau de potência. Estamos falando de intensidades, de limiares de intensidade que variam ao longo de uma vida. Por isso afirmamos, em companhia de Deleuze, que a questão é saber viver nas bordas, nos limites de seu próprio poder de ser afetado. É preciso saber de que cada corpo é capaz, qual seu poder de ser afetado, em quais relações tem esse poder aumentado ou em quais outros sua força de existir é diminuída. Podemos, então, retomar as perguntas de Lacroix a partir de um outro ponto de vista e inquirir nossas maneiras de viver atuais. As alegrias que nos são vendidas e que muitas vezes são mesmo buscadas por nós como saídas, são alegrias que nos convém verdadeiramente? São frutos de encontros que aumentam a nossa potência de agir? São forças que provocam nosso pensamento, tornando-o mais efetivo e potente? Os encontros que temos vivido e valorizado remetem às partes intensivas de nós mesmos?

⁵³ Aula de 17/03/1981.

⁵⁴ A este respeito cf. as aulas de 10 e 17/03/1981.

Outro ponto da crítica de Lacroix talvez possa indicar um outro critério capaz de nos ajudar a fazer as seleções. No capítulo 7 de sua obra, o autor diz que esta busca constante por emoções fortes nos tem afastado da vida coletiva e propõem uma outra forma de nos relacionarmos a partir do que nomeia por disponibilidade e admiração.

Lemos, ao longo da terceira parte de *O culto da emoção*, as indicações acerca do que o autor apresenta a seus leitores como “o bom uso da emoção”. O remédio para uma reeducação de “nossa sensibilidade adoecida”, segundo Lacroix, “implica uma dupla exigência de qualidade, do lado do sujeito e do lado do objeto”⁵⁵ e as chaves que nos permitiriam operar estas exigências seriam as “virtudes” da “disponibilidade” e da “admiração”.⁵⁶

Para definir o que chama de disponibilidade, o autor busca na literatura do século XX, exemplos que o ajudem a delimitar os contornos de tal atitude perante o mundo e que se abre como alternativa aos “homens do século XXI”, propondo, em companhia da filósofa Simone Weil, uma “moral da atenção”:

Já não se trata de transformar o mundo pela vontade, mas de “deixar existirem” os seres e as coisas, concedendo-lhes nossa atenção e tornando leve a nossa presença junto a eles.⁵⁷

Tal postura implicaria “tornar mais lento o ritmo da vida”, estendendo, ampliando e conferindo “densidade ao presente”, bem como uma postura de “desinteresse”, desfazendo-nos das “finalidades utilitárias” da vida cotidiana. Desta maneira, segundo o autor, podemos ser “acolhedores frente ao mundo e vibrarmos de maneira contemplativa”.⁵⁸

Este ponto nos coloca em meio a ressonâncias com os escritos deleuzeanos. Por um lado, a disponibilidade nos remete a um estar à espreita dos encontros, nos colocar em relação com o fora, com aquilo capaz de provocar a necessidade do próprio ato de pensar. Trata-se do que falávamos antes de um estar atento à experiência e ao que se passa nos encontros. Por outro lado, podemos questionar a concepção de “utilidade” e trabalhar, não com o abandono total da ideia, como parece propor Lacroix, mas com uma

⁵⁵ LACROIX, 2006, p. 161.

⁵⁶ LACROIX, 2006, p. 162.

⁵⁷ LACROIX, 2006, p. 164.

⁵⁸ LACROIX, 2006, p. 166-167.

seleção como aquela proposta por Espinosa em que se trata de reconhecer o que é útil para a própria vida:

É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso.⁵⁹

Trata-se, neste sentido, de um estar atento à experiência de modo a buscar entender nosso poder de ser afetado, de buscar estar em meio a relações que favoreçam minhas relações características, que aumentem minha potência no sentido de me colocar cada vez mais em condições de ter ideias adequadas e de ser capaz de agir. Trata-se de afirmar a potência do encontro, do fora, no exercício do próprio pensamento.

A segunda virtude que operaria como remédio aos distúrbios de nossa sensibilidade, seria, segundo Lacroix, a admiração, esta “mescla de emoção e virtude” que nos permitiria selecionar a que tipo de coisas devemos estar disponíveis, na medida em que existem “objetos que nos elevam, enquanto outros nos degradam”⁶⁰. Neste sentido, sugere um “retorno à admiração” em consonância com Descartes e sua definição de “um impulso para aquilo que nos ultrapassa”⁶¹ e apresenta como critério estarmos abertos a objetos que despertem nossa admiração, quer dizer, aquilo que “nos tira do prumo”, que nos faz “subordinar-se respeitosamente àquilo que é superior”.⁶²

Esta proposta parece alinhar-se com o que dizíamos anteriormente a respeito de guiarmo-nos, nos encontros, pela pergunta sobre o que é importante numa vida, quer dizer, de buscar estar em meio a coisas que remetam à parte intensiva de mim mesma mais do que a coisas que remetam simplesmente às minhas partes extensivas. Valorar os bons encontros e buscar alegrias que me convenham verdadeiramente, que façam pensar mais efetivamente. Neste sentido, podemos dizer que o exercício do próprio pensamento opera como

⁵⁹ Ética, IV, prop. 38.

⁶⁰ LACROIX, 2006, p. 185.

⁶¹ Nota do autor: *Les passions de l'âme* (artigo 53), in *Bibliothèque de la Pléiade*, p. 723.

⁶² LACROIX, 2006, p. 187.

critério exigente e efetivo, e talvez possamos dizer, mais prudente que o da admiração, pois este critério da intensidade, este perguntar pela variação de potência, nos permite escapar das armadilhas do transcendente. A intensidade como critério nos lança à imanência e nos coloca em meio a uma ética que funciona por “diferença qualitativa dos modos de existência”,⁶³ e não por definições morais e estanques que determinam os valores de Bem e de Mal. Trata-se de saber do que cada um é capaz e não de determinar deveres. É uma questão de composição e não de juízo.

Este último ponto nos lança ainda uma última, mas não menos importante indagação, a saber, sobre os perigos que podem existir neste regime de composição, na medida em que se trata sempre de relações, quer dizer, na medida em que compor uma relação pode significar decompor outra. Como não cair na armadilha de um individualismo extremo em que supostamente vale tudo para aumentar minha potência de agir?

Esta pergunta nos coloca em meio a um ponto muito importante da filosofia de Espinosa, enredada na própria construção de sua Ética. Que não exista Bem e Mal como valores transcendentais e imutáveis não significa que não existe o bom e o ruim nas relações. Posso dizer que é bom aquilo que se compõem com minha relação característica ou parte dela, e ruim aquilo que decompõem parte das minhas relações, ou mesmo em último caso, que decompõem minha própria relação característica, levando meu corpo a entrar em outras relações que não mais aquelas que me definem como indivíduo atualmente. Pode acontecer que ao compor minhas relações com as relações de outro corpo, seja operada a decomposição de parte de suas relações ou mesmo de toda relação característica de tal corpo. Como, então, avaliar o que é mais ou menos útil à manutenção de minha existência? Se sou afetada de alegria ao compor minhas relações e ter minha força de existir aumentada, isto não implicaria, no entanto, uma diferenciação ética entre os próprios motivos de tal alegria?

No terceiro capítulo de *Espinosa filosofia prática*, Deleuze analisa as correspondências de Espinosa com Blyenbergh, que ficaram conhecidas como “as cartas do mal”, um conjunto de oito cartas em que Espinosa é questionado sobre a “problemática do mal”,⁶⁴ e nas quais podemos encontrar

⁶³ DELEUZE, 2002, p. 29.

⁶⁴ DELEUZE, 2002, p. 37.

uma explicação muito precisa no que se refere ao que podemos tomar como uma necessidade de avaliação. Nas palavras de Espinosa:

A ação de golpear, enquanto fisicamente considerada, e se nos limitamos a observar que o homem levanta o braço, cerra o punho e move, com força, todo o braço para baixo, é uma virtude que se concebe por causa da estrutura do corpo humano. Agora, se um homem, levado pela ira ou pelo ódio, é determinado a cerrar o punho ou a mover o braço, isso ocorre, como mostramos na segunda parte, porque uma só e mesma ação pode estar associada às mais diversas imagens de coisas. Podemos, assim, ser determinados a uma só e mesma ação, tanto por imagens de coisas que concebemos confusamente, quanto por imagens de coisas que concebemos clara e distintamente.⁶⁵

Desta explicação podemos entender, segundo nos mostra Deleuze, que não existe uma determinação única sobre o que seria bom ou ruim, mas que a avaliação é local e pode sempre ser balizada pela pergunta sobre a que tipo de imagem o ato esta associado:

O mau emerge quando esse ato é associado à imagem de uma coisa cuja relação é por isso mesmo decomposta (mato alguém ao espancá-lo). O mesmo ato teria sido bom se estivesse associado à imagem de uma coisa cuja relação seria composta com a sua (por exemplo, bater no ferro).⁶⁶

Isto nos remete às explicações de Espinosa sobre a alegria que resulta de um ato motivado por um sentimento como o ódio,⁶⁷ por exemplo. Lemos em *Espinosa e o problema da expressão*,⁶⁸ que faz parte de nossa natureza o “esforço para perseverar na existência”, quer dizer, buscar aquilo que nos

⁶⁵ Ética, IV, prop. 59, escólio.

⁶⁶ DELEUZE, 2002, p. 42.

⁶⁷ Cf. Ética, III, Definições dos Afetos, 7: “O ódio é uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior”.

⁶⁸ DELEUZE, Gilles, *Espinosa e o problema da expressão*, no prelo. Versão gentilmente cedida pelos tradutores.

é útil ou bom,⁶⁹ e que neste sentido esforçamo-nos para afastar ou repelir algo que nos afeta de tristeza, quer dizer, que não se compõe conosco e que diminui nossa potência de agir. Acontece, contudo, que tanto pode ser que este sentimento esteja relacionado a uma ideia confusa, quer dizer, posso tomar o efeito por uma causa e atribuir o afeto não à relação dos corpos em questão, mas à essência mesma da coisa que me afeta, quanto também que somos afetados de tristeza porque nos encontramos com algo que não convém com a nossa natureza. Em qualquer dos casos, faz parte de nossa natureza esforçarmo-nos para afastá-lo de nós:

A mente (pela prop. 13) esforça-se por imaginar aquilo que exclui a existência das coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do corpo, isto é (pelo esc. da mesma prop.), esforça-se por imaginar aquilo que exclui a existência das coisas que odeia. Portanto, a imagem daquilo que exclui a existência da coisa que a mente odeia estimula esse esforço da mente, isto é (pelo esc. da prop. 11), afeta-a de alegria. Quem, portanto, imagina que aquilo que odeia é destruído se alegrará. C.Q.D.⁷⁰

A questão, no entanto, é que essa alegria que resulta de uma tristeza não funciona da mesma maneira que o encadeamento dos próprios afetos de alegria, pois “o sentimento de tristeza não se junta ao desejo que se segue”. Desta “tristeza nasce um desejo que é o ódio” e na medida em que determina nosso esforço por perseverar na existência, ela “envolve alguma coisa da nossa potência de agir”, mas a diminui, pois “a potência da coisa exterior *se subtrai* da nossa”:

O desejo é a própria essência do homem (pela def. 1 dos afetos), isto é, (pela prop. 7 da p.3), o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser. Por isso, o desejo que surge da alegria é estimulado ou aumentado pelo próprio afeto de alegria (pela def. de alegria, que se pode conferir no esc. da prop. 11 da p.3). Em troca, o

⁶⁹ Cf. Ética, III, prop. 7: “*O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual*”.

⁷⁰ Ética, III, prop. 20, demonstração.

afeto que surge da tristeza é diminuído ou refreado pelo próprio afeto de tristeza (pelo mesmo esc.). Assim, a força do desejo que surge da alegria deve ser definida pela potência humana e, ao mesmo tempo, pela potência da causa exterior, enquanto a força do desejo que surge da tristeza deve ser definida exclusivamente pela potência humana. O primeiro desejo é, portanto, mais forte que o último. C.Q.D.⁷¹

Percebemos, então, que não apenas buscar alegrias faz parte de nossa natureza, assim como afastar a tristeza e as causas de tais tristezas, mas também que as alegrias não são todas equivalentes. É claro que uma alegria é sempre mais potente que uma tristeza, pois ela nos aproxima de nossa potência de agir e nos permite, caso logremos, o salto que nos tornará mais inteligentes, mas além da distinção entre ação e paixão, e também das paixões tristes e alegres, é importante saber distinguir entre diferentes tipos de paixões alegres. É preciso saber quais nos concernem verdadeiramente, isto é, nos colocam em meio a encadeamentos potentes no sentido de ir sempre em direção ao aumento de nosso poder de ser afetado, ao preenchimento deste poder em direção ao seu nível mais alto. Não é uma questão de excesso, mas de viver nas bordas, nos limites, no sentido de sempre ampliá-los.

E para este viver nas bordas, no limite alegre de nosso poder de ser afetado, o critério da intensidade nos parece extremamente potente, pois é ele que nos permite, além de inquirirmos a que parte de nos, intensivas ou extensivas, convém determinada alegria, vivermos na imanência, atentos à experiência e aos combates diários que aí são travados. É preciso, diz Luiz Orlandi,⁷² compreender que Deleuze submete o termo combate a uma “variação conceitual mais exigente” na medida em que, além de ser “marcado exteriormente como combate ‘*contra* o juízo, contra suas instâncias e seus personagens’”, possui também, “mais profundamente” um outro aspecto na medida em que “o combate” acontece também “no próprio combatente”. São os “*combates-entre*” que, ao determinar “a composição de forças no combatente”, dão justificativas aos “combates exteriores”, os “*combates-contra*”.

⁷¹ Ética, IV, prop.18, demonstração.

⁷² ORLANDI, 1999, p. 7-17. Utilizamos aqui uma versão eletrônica gentilmente cedida pelo autor.

É possível “dizer que o combate na imanência, num primeiro momento, articula-se em duas dimensões: em extensão e em intensidade”, e que é por meio de um perguntar sobre as forças que “dominam o combate que ocorre em mim enquanto combato tais ou quais intoleráveis externos a mim”, que podemos compreender a importância em se “distinguir o combate contra o Outro e o combate entre Si”⁷³:

A distinção é necessária, tem consequências práticas, porque, enquanto ‘o combate-contra procura destruir ou repelir uma força’, o ‘combate-entre, ao contrário, trata de apossar-se de uma força para fazê-la sua’. Assim, na imanência, minha participação no combate-contra isto ou aquilo será modulada por um complexo cuidado de Si, um cuidado tecido pelas forças a cuja posse me sinto lançado. É que o combate-entre ‘é o processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras forças somando-se a elas num novo conjunto, num devir’.⁷³

Trata-se, portanto, de uma valorização ética e conceitualmente exigente do intensivo. Trata-se de lutar para que os bons encontros preencham a maior parte de nossas existências, mas de maneira que esta luta não signifique apenas combater aquilo que exteriormente me afeta de tristeza, mas também aquilo que em mim mesmo pode favorecer o encadeamento dos afetos de tristeza, como o ódio, a aversão, o escárnio, o medo, o desprezo, a decepção, entre tantos outros cuidadosamente mapeados por Espinosa. É uma luta diária e local em que cabe a cada partícipe buscar saber do que é capaz e qual o seu poder de ser afetado, pois como nos diz Deleuze, é uma batalha “onde os signos afrontam os signos e os afetos se entrecrocaram com os afetos, para que um pouco de alegria seja salva”.⁷⁴ Trata-se de uma ética dos modos de existência em que as perguntas que se referem a *que tipo de alegria* podem operar como bom critério, pois é preciso “vigiar inclusive em nós mesmos o fascista, e também o suicida e o demente”.⁷⁵

⁷³ ORLANDI, 1999, p. 7-17.

⁷⁴ DELEUZE, 1993, p. 180; DELEUZE, 1997, p. 163.

⁷⁵ DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 29.

Filosofia, educação e criação de modos de existência

Neste ponto nos parece interessante pensar, a partir das leituras expostas acima, quais conexões podemos estabelecer entre esta forma de pensar e fazer filosofia e o campo da educação. Se estamos falando dos encontros que acontecem cotidianamente ao longo de toda uma vida e das relações de composição e de decomposição que neles se passam, de aprender, na experiência, a estabelecer uma espécie de proporção, aumentando as alegrias e diminuindo as tristezas, de buscas ter ideias adequadas que nos permitam entender a causa das coisas de tal modo que isso nos coloque em meio a ações mais do que a paixões, nos parece importante buscar entender de que forma a educação seria uma aliada na construção de outras formas de viver.

Primeiramente, precisamos dizer que a maneira pela qual pensamos e concebemos a educação pode ser definida como ampla no sentido de não estar atrelada exclusivamente a uma concepção específica de escola. A educação, a nosso ver, pode ser pensada como um campo complexo em que somos afetados de inúmeras maneiras e em que somos levados a experimentar as diferentes formas de pensar: científica, filosófica e artística, quer dizer, podemos pensá-la como uma produção em que corpo e pensamento são afetados nos mais variados encontros, com os mais diversos elementos, sejam livros, pessoas ou artes, sejam regras e instituições. E é justamente, como explica Gallo,⁷⁶ nesta zona de indiscernibilidade entre estas grandes formas disciplinadoras do caos que encontramos a potência da educação em seu mais elevado grau.

Um segundo ponto a ser salientado é a forma como concebemos as relações entre a própria filosofia e a educação como áreas de estudo. Lemos em *Deleuze e a Educação*⁷⁷ que existem duas maneiras tradicionais de conceber a filosofia da educação no Brasil: como uma “reflexão sobre os problemas educacionais”⁷⁸ ou “como um dos *fundamentos da educação*”.⁷⁹ Dialogando com conceitos deleuzeanos, Gallo questiona estas duas perspectivas e nos

⁷⁶ Anotações feitas em aula do Prof. Dr. Silvio D. O. Gallo no dia 30/06/2011 no curso de pós-graduação *História da Filosofia da Educação*, na Faculdade de Educação – UNICAMP.

⁷⁷ GALLO, 2008. FADIGAS, 2003.

⁷⁸ GALLO, 2008, p. 65.

⁷⁹ GALLO, 2008, p. 66.

apresenta uma outra proposta: estudar e fazer filosofia na educação, quer dizer, criar e deslocar conceitos para responder a problemas impostos pelo plano de consistência da própria Educação.

Não se trata, portanto, de *refletir sobre* problemas educacionais, pois, nestes termos, partimos de uma visão que outorga à atividade filosófica de “criação de conceitos”⁸⁰ um poder invasivo relativamente a outros domínios. Tocado por problemas educacionais, o filósofo pode vir a criar conceitos que entrem em ressonância com maneiras de pensar esses problemas, embora, prioritariamente, sejam conceitos que participam de uma exoconsistência⁸¹ com outros conceitos de sua filosofia. Do mesmo modo, se déssemos à filosofia da educação a tarefa de definir as “bases sobre as quais um processo educativo deva se sustentar”, estaríamos retirando toda potência das processualidades educacionais e mantendo os pensadores em educação como repetidores de “velhos conceitos fora de contexto”⁸² que não trazem nada de novo ao campo da educação. Estas duas perspectivas, como podemos ver, empobrecem tanto a filosofia, quanto a educação e transformam a filosofia da educação em solo infértil, terreno de reproduções onde não há espaço para o novo, para criação e nem mesmo para o que há de extraordinário no próprio ato de pensar.

Tomando estes dois pontos acima apresentados como aspectos que conferem um contorno, ainda que trêmulo e passível de contorções e distorções variadas, possível ao nosso campo de estudos, buscamos nos colocar em meio a questões que surgem do próprio campo da educação e pensá-las em conexão com conceitos filosóficos que se coloquem, mesmo que a partir das relações de consistência inerentes ao próprio campo problemático do filósofo em questão, em ressonância com os problemas educacionais que se impõem.

Neste sentido, podemos nos perguntar sobre de que modo esta filosofia que valoriza o encontro como possibilidade concreta de aprendizagem

⁸⁰ DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 17.

⁸¹ “Em segundo lugar, é próprio do conceito tornar os componentes inseparáveis *nele*: distintos, heterogêneos e todavia não separáveis, tal é o estatuto dos componentes, ou o que define a *consistência do conceito*, sua *endo-consistência*. (...). Mas este tem igualmente uma *exo-consistência*, com outros conceitos, quando sua criação implica a construção de um ponto sobre o mesmo plano. As zonas e as pontes são as conjunturas do conceito” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 31-32).

⁸² GALLO, 2008, p. 67.

de uma maneira de viver mais ativa, como a afirmação dos afetos e da importância em, na experiência e cotidianamente, saber selecioná-los e aprendendo consequentemente a nos colocar em meio mais a alegrias do que a tristezas, pode ser ensinada e praticada em espaços dedicados ao aprendizado também de outras disciplinas, quer dizer, de outras formas de pensar.

Sob este ponto de vista, nos parece fundamental afirmar a importância do ensino de filosofia, não apenas por ser ela uma das três grandes disciplinadoras do caos, como nos diz Deleuze, mas também por nos permitir afirmar a potência do próprio pensamento como potência de vida. O ensino de filosofia, a nosso ver, é importante ferramenta na construção e transformação da própria vida na medida em que nos permite pensar e questionar as conexões existentes entre as diferentes maneiras de viver e as mais diversas maneiras de pensar, ensinado assim, a todos os partícipes envolvidos, o quanto a filosofia é prática.

No caso dos problemas colocados em pauta neste texto, por exemplo, imaginamos a riqueza e potência que poderiam proliferar nas próprias práticas educativas que buscassem, por meio do ensino de filosofia, trabalhar com conceitos de Espinosa e de Deleuze de modo a proporcionar ao aluno o acesso a ferramentas que o coloquem em condições de ser ele mesmo um recriador de seu modo de existir.

Podemos, por exemplo, nos guiar por perguntas que nos coloquem em meio ao próprio processo de aprendizagem do aluno/educando e indagar: Em quais encontros cada aluno tem aumentada a sua potência de agir? Quais forças imprimem sua violência e o forçam a pensar? Quais são seus intercessores? O que afeta seu corpo de tal maneira que todo o seu conjunto corpo/mente se sente abalado, fissurado de tal maneira que a busca por um pensamento se torna necessária? Ou ainda, deslocar estes questionamentos para um outro importante integrante deste coletivo, o professor/educador. Como facilitar o encontro dos alunos com forças que os forcem pensar? Como compor meus próprios afetos para potencializar nosso encontro? Com quais elementos aumento as chances de abrir outros mundos a estes alunos? Como desestabilizar os saberes que se impõem como universais inquestionáveis?

E em meio a este tipo de questionamento, poderíamos também nos perguntar sobre a potência que pode pulsar no próprio conteúdo a ser tra-

balhado. E se, a partir dos encontros que podem acontecer dentro da própria sala de aula, os partícipes se vissem abalados por exigências éticas na forma de compor seus próprios afetos e relações? E se em meio ao estudo dos conceitos aqui apresentados, por exemplo, os partícipes pudessem experimentar que se trata de estar atento à experiência, a espreita do encontro, aberto ao fora de tal modo que a necessidade de se perguntar sobre como modular em *mim mesmo* a variação de potência operada pelos afetos de forma mais exigente se impusesse?

Referências

DELEUZE, G. *Spinoza – Philosophie pratique*, Paris: Minuit, 1981.

_____. *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993.

_____. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Espinoza – filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Espinoza e o problema da expressão*, no prelo.

_____. *Cours Vincennes sur Spinoza*, 1978-1981. Disponível em: <www.webdeleuze.com>. Acesso em: 17 Fev. 2014.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.

_____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. v.3. Tradução de Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

GALLO, S. *Deleuze & a educação*, Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

FADIGAS, n. *Inverter a educação: de Gilles Deleuze à filosofia da educação*, Portugal: Porto Editora, 2003.

LACROIX, M. *O culto da emoção*. Tradução de Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

ORLANDI, L. B. L. *Combater na imanência*. Texto publicado originalmente como prefácio ao livro de Gilles Deleuze, Péricles e Verdi – A filosofia de François Châtelet. Tradução de Hortência S. Lencastre, Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

Data de registro: 24/04/2014

Data de aceite: 16/09/2015