Gilles Deleuze



# Espinosa

## Filosofia prática

escuta

Este livro é sobre o homem Baruch Espinosa e sua filosofia, e foi escrito por um outro grande filósofo: Gilles Deleuze. Nele, o autor se pergunta: "Como explicar que uma vida frugal e sem haveres, consumida pela doença, um corpo delgado, frágil, rosto oval e moreno com olhos negros e brilhantes dêem a impressão de serem percorridos pela própria Vida, de ter um poder idêntico à Vida?"

Para Espinosa, a vida não é uma idéia, uma questão de teoria. A vida é uma maneira de ser, um mesmo modo eterno em todos os seus atributos. Sua grande tese teórica – há uma única substância que possui uma infinidade de atributos, *Deus sive natura,* sendo todas as "criaturas" apenas modos desses atributos ou modificações dessa substância – leva a um novo modelo: o corpo e à geometria.

Uma das teses teóricas mais célebres de Espinosa é conhecida pelo nome de *paralelismo:* ela não consiste apenas em negar qualquer ligação de causalidade real entre o espírito e o corpo, mas recusa toda eminência de um sobre outro. Se recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma, a qual não seria mais inteligível. A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a

# Espinosa

## Filosofia prática

*Gilles Deleuze*

# Espinosa

## Filosofia prática

Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins
Revisão técnica: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes

escuta

© by Editora Escuta para edição em língua portuguesa
1ª edição: maio de 2002
Título original em francês: *Spinoza – Philosophie Pratique*
Les Éditions de Minuit, 1981
A primeira edição deste livro foi publicada pela editora Presses Universitaires de France, em 1970. A presente versão foi modificada e ampliada pelo próprio autor, em 1981, que acrescentou os capítulos III, V e VI.

EDITORES
Manoel Tosta Berlinck
Maria Cristina Rios Magalhães

CAPA
Ediara Rios, com foto "Isto é a cor dos meus sonhos", de Juan Miró

PRODUÇÃO EDITORIAL
Araide Sanches

**Catalogação na Fonte do Departamento Nacional do Livro**

D348e Deleuze, Gilles
Espinosa: filosofia prática / Gilles Deleuze. – São Paulo: Escuta, 2002.
144p.; 14x21cm

ISBN: 85-7137-196-2

1. Filosofia. I. Título.

CDD: 193

Editora Escuta Ltda.
Rua Dr. Homem de Mello, 351
05007-001 São Paulo, SP
Telefax: (11) 3865-8950 / 3675-1190 / 3672-8345
e-mail: escuta@uol.com.br

# Sumário

*Apresentação* ..... 7

**Capítulo I**
Vida de Espinosa ..... 9

**Capítulo II**
Sobre a diferença da Ética em relação a uma Moral ..... 23

**Capítulo III**
As cartas do mal ..... 37

**Capítulo IV**
Glossário dos principais conceitos da "Ética" ..... 51

**Capítulo V**
A evolução de Espinosa ..... 115

**Capítulo VI**
Espinosa e nós ..... 127

# Apresentação

"— Diga-me, o que o levou a ler Espinosa? O fato de ele ser judeu?

— Não, Vossa Excelência, eu nem tinha idéia disso quando me deparei com seu livro. Aliás, se o Senhor leu a história de sua vida, pôde ver que não era amado na sinagoga. Encontrei o volume em um antiquário na cidade vizinha; paguei por ele um copeque, lamentando naquele momento gastar um dinheiro tão difícil de ganhar. Mais tarde, li algumas páginas, em seguida, continuei como se um vento forte me impulsionasse pelas costas. Não compreendi tudo, como lhe falei, mas quando tocamos em tais idéias é como se segurássemos uma vassoura de feiticeira. Eu não era mais o mesmo homem...

— Gostaria que me explicasse qual o significado que tem para você a obra de Espinosa. Noutros termos, se se trata de uma filosofia, em que consiste ela?...

— Não é fácil dizê-lo... Conforme o tema abordado nos diversos capítulos, e embora tudo pareça sorrateiramente coeso, o livro significa diferentes coisas. Todavia, creio que o significado dele é, sobretudo, que Espinosa queria fazer de si mesmo um homem livre – tão livre quanto possível, tendo em vista sua filosofia, se o senhor me entende – e isso indo até o limite de seus pensamentos, e interligando todos os elementos uns aos outros, se Vossa Excelência puder desculpar o mal jeito da expressão.

— Não considero que este seja um modo errôneo de abordar o problema: por meio do homem mais que mediante sua obra. Contudo..."

Malamud, *The Fixer*
(*O homem de Kiev*. Paris: Seuil, p. 75-6).

**Capítulo I**

# Vida de Espinosa

Por tê-lo vivido, Nietzsche percebeu em que consiste o mistério da vida de um filósofo. O filósofo se apropria de virtudes ascéticas – humildade, pobreza, castidade – para fazê-las servir a fins totalmente particulares, inusitados, na verdade muito pouco ascéticos.[1] Ele faz delas a expressão de sua singularidade. Mas isso não significando para ele fins morais, nem tampouco meios religiosos para outra vida, mas antes os "efeitos" da própria filosofia. E isso porque para o filósofo não existe em absoluto outra vida. Humildade, pobreza, castidade tornam-se assim os efeitos de uma vida particularmente rica e superabundante, poderosa o suficiente para ter conquistado o pensamento e ter-se subordinado a qualquer outro instinto – isso a que Espinosa chama a Natureza: uma vida não mais vivenciada a partir da necessidade, em função dos meios e dos fins, mas a partir de uma produção, de uma produtividade, de uma potência, em função das causas e dos efeitos. Humildade, pobreza, castidade, eis a maneira própria de o filósofo ser um Grande Vivente, e de fazer de seu próprio corpo um templo para uma causa por demais orgulhosa, demasiado rica, demasiado sensual. De tal modo que, ao atacar o filósofo, sofremos a vergonha de atacar um invólucro modesto, pobre e casto; o que intensifica a raiva impotente, pois ele, o filósofo, não oferece nenhuma resistência, a despeito de padecer todos os golpes.

1. Nietzsche. *Genealogia da moral*, III.

Aí reside todo o sentido da solidão do filósofo. Por não poder integrar-se a nenhum meio, ele também não pertence a nenhum. É, sem dúvida, nos meios democráticos e liberais que ele encontra as melhores condições de vida, ou melhor, de sobrevivência. Mas tais meios são para ele apenas a garantia de que os maus não poderão envenenar ou mutilar a sua vida, nem separá-la da potência de pensar que transcende os fins de um Estado, de uma sociedade e de qualquer outro meio em geral. Em toda sociedade, mostrará Espinosa, trata-se de obedecer e nada mais: é por isso que as noções de culpa, de mérito e de demérito, de bem e de mal são exclusivamente sociais e estão vinculadas à obediência e à desobediência. A melhor sociedade será, pois, aquela que isenta o poder de pensar do dever de obedecer, e, em seu próprio interesse, se resguarda de submetê-lo à regra do Estado, que vale apenas para as ações. Enquanto o pensamento for livre, portanto vital, nada estará comprometido; quando deixa de o ser, todas as outras opressões tornam-se igualmente possíveis, e, uma vez realizadas, qualquer ação se torna culpável, e toda a vida ameaçada. É certo que o filósofo encontra no Estado democrático e nos meios liberais as condições mais favoráveis. Contudo, em nenhum caso ele confunde seus fins com os de um Estado ou com os objetivos do meio, uma vez que solicita no pensamento forças que escapam tanto à obediência como à culpa, e apresenta a imagem de uma vida situada para além do bem e do mal, rigorosa inocência desprovida de mérito e de culpabilidade. O filósofo pode residir em diversos Estados, habitar diferentes meios, mas à maneira de um eremita, de uma sombra, viandante, inquilino de apartamentos mobiliados. Daí por que não se pode imaginar Espinosa rompendo com o meio judeu, supostamente fechado, para entrar nos meios liberais, supostamente abertos, cristianismo liberal, cartesianismo, burguesia favorável aos irmãos De Witt... Porque, aonde quer que ele vá, só pede ou reivindica, com mais ou menos possibilidades de êxito, que o tolerem, ele próprio e seus fins insólitos, e julgará, por essa tolerância, o grau de democracia e de verdade que uma sociedade pode suportar, ou senão, ao contrário, o perigo que ameaça todos os homens.

Baruch de Espinosa nasceu em 1632 no bairro judeu de Amsterdã, no seio de uma família de comerciantes prósperos,



de origem espanhola ou portuguesa. Realiza seus estudos teológicos e comerciais na escola judia. Desde os treze anos, trabalha na casa comercial de seu pai, e prossegue os seus estudos (por ocasião da morte do pai em 1654, ele assume os negócios juntamente com o seu irmão, até 1656). Como vai se operar a lenta conversão filosófica que o fez romper com a comunidade judaica, com os negócios e o levou à excomunhão em 1656? Não devemos imaginar homogênea a comunidade de Amsterdã; ela é tão diversificada, tem tantos interesses e ideologias como os meios cristãos. Ela é composta, na sua maioria, de ex-marranos, isto é, de judeus que praticaram exteriormente o catolicismo na Espanha e em Portugal, e tiveram de emigrar nos fins do século XVI. Embora sinceramente apegados à sua fé, são impregnados de uma cultura filosófica, científica e médica que encontra dificuldades em se conciliar com o judaísmo rabínico tradicional. O próprio pai de Espinosa, apesar de seu ceticismo, nem por isso deixou de desempenhar um papel importante na sinagoga e no seio da comunidade judaica. Em Amsterdã, alguns não se contentam apenas em duvidar do papel dos rabinos e da tradição, mas inclusive do sentido da própria Escritura: Uriel da Costa será condenado em 1647, por haver negado a imortalidade da alma e a lei revelada, reconhecendo apenas a lei natural; e sobretudo, em 1656, Juan de Prado, acusado de ter sustentado que as almas morrem com os corpos, que Deus só existe filosoficamente falando, que a fé é inútil, será castigado e depois excomungado.[2] Documentos, recentemente publicados, comprovam os estreitos vínculos de Espinosa com Prado; o que leva a pensar que os dois casos foram agregados. Se Espinosa foi condenado mais severamente, excomungado desde 1656, é porque recusava penitenciar-se e buscava, ele próprio, a ruptura. Os rabinos, como em muitos outros casos, parecem ter desejado uma reconciliação. Mas, em vez de se retratar, Espinosa redigiu uma *Apologia para justificar a sua saída da Sinagoga*, ou, ao menos, um esboço do futuro *Tratado teológico-político*. O fato de ter nascido em Amsterdã, numa comunidade judia, devia agravar o seu caso. A vida se tornara difícil para ele naquela cidade. Talvez, devido a uma

2. Cf. I.S. Révad. *Spinoza et Juan de Prado*. Paris: Mouton, 1959.

tentativa de assassinato por um fanático, ele tenha ido à Leyde a fim de prosseguir os seus estudos de filosofia, estabelecendo-se no subúrbio de Rijnsburg. Conta-se que Espinosa conservava o seu casaco perfurado pela facada, para melhor se lembrar de que o pensamento nem sempre é apreciado pelos homens; e, se pode ocorrer que um filósofo acabe num processo, é mais raro que ele comece por uma excomunhão e uma tentativa de assassinato.

Desconhecemos, pois, a variedade da comunidade judaica e o devir de um filósofo, quando acreditamos necessário invocar influências cristãs liberais para explicar, embora aparentemente, a ruptura de Espinosa. Sem dúvida, em Amsterdã, quando seu pai ainda estava vivo, ele devia ter freqüentado os cursos da escola de Van den Ende, como muitos jovens judeus que ali aprendiam o latim, os elementos da filosofia e da ciência cartesianas, matemática e física. Francis Van den Ende, ex-jesuíta, ganhou rapidamente a reputação de ser não só cartesiano, mas também de livre-pensador e ateu, e até de agitador político (em 1674, ele será executado na Franca, após a revolta do cavaleiro de Rohan).[3] Não há dúvida também de que Espinosa tenha convivido com cristãos liberais e anticlericais, colegiantes e menonistas, inspirados por certo panteísmo e por um comunismo pacifista. Espinosa deve tê-los reencontrado em Rijnsburg, que era um dos seus centros: ele se une a Jarig Jelles, Pieter Balling, Simon de Vries e o livreiro e editor "progressista" Jan Rieuwertz (em 1665, uma carta de Espinosa para Oldenburg testemunha o pacifismo, assim como uma carta para Jelles, em 1671, o tema comunitário). No entanto, parece certo que Van den Ende permaneceu ligado a um modelo de catolicismo, malgrado todas as dificuldades desse culto na Holanda. Quanto à filosofia dos menonistas e dos colegiantes, ela é rapidamente superada pela de Espinosa, tanto na crítica religiosa como na concepção ética e na preocupação política. Mais que a uma influência de menonistas, ou mesmo de cartesianos, somos levados a pensar que Espinosa se voltou naturalmente para os meios mais tolerantes, os mais aptos a receber um excomungado, um judeu que recusava

3. O romance de Eugène Sue, *Latréaumont*, atribui a Van den Ende o papel de conspirador democrata.



tanto o cristianismo como o judaísmo de onde havia saído, e devia sua ruptura apenas a si próprio.

Dentre os seus vários sentidos, a excomunhão judaica tinha um significado político e econômico. Tratava-se de uma medida bastante comum e, às vezes, passível de reversão. Privados do poder de um Estado, os notáveis da comunidade não tinham outra sansão para punir aqueles que se esquivavam das contribuições financeiras ou até das ortodoxias políticas. Ora, os notáveis judeus, não menos do que os do partido calvinista, haviam conservado um ódio cristalizado da Espanha e de Portugal e eram politicamente vinculados à casa de Orange, tinham interesses nas Companhias das Índias (em 1640, o rabino Manassés ben Israel, que foi um dos professores de Espinosa, quase foi excomungado por ter criticado a Companhia Oriental; e os membros do conselho que julgou Espinosa eram orangistes, pró-calvinistas, anti-hispânicos e, na sua maioria, acionistas da Companhia). As ligações de Espinosa com os liberais, suas simpatias pelo partido republicano de Jan de Witt que reivindicava a dissolução dos grandes monopólios, tudo isso fazia de Espinosa um rebelde. Demais, não podendo romper com o meio religioso sem romper com o econômico, ele abandona os negócios do pai, aprende o ofício de polidor de lentes e faz-se artesão, filósofo-artesão, provido de uma profissão manual, apto a seguir e a captar o desenvolvimento das leis ópticas. Ele desenha também. Seu antigo biógrafo Colerus relata que ele desenhou um auto-retrato, na postura e indumentária do revolucionário napolitano Masaniello.[4]

Em Rijnsburg, Espinosa expõe aos seus amigos, em latim, o que se tornaria o *Breve tratado*. Todos anotam, Jelles o traduz em holandês; Espinosa talvez tenha ditado alguns textos que escrevera antes. Por volta de 1661, ele redige o *Tratado da correção do intelecto*, que começa com uma espécie de itinerário espiritual, no estilo menonista, focalizado em uma denúncia da riqueza. Esse *Tratado*, esplêndido discurso do método espinosista, ficou inacabado. Em torno de 1663, para um jovem que vivia com ele e lhe dava,

4. Uma gravura conservada em Amsterdã (Gabinete das Estampas do Rijksmuseum) seria a reprodução desse retrato.

ao mesmo tempo, esperanças e muitas contrariedades, ele apresenta *Princípios da filosofia de Descartes*, acrescentando a este um exame crítico das noções escolásticas (*Pensamentos metafísicos*): Rieuwertz publica este livro, Jelles o financia, Balling o traduz para o holandês. Lutz Meyer, médico, poeta, organizador de um novo teatro em Amsterdã, escreve o prefácio. Com os *Princípios* se conclui a obra "professoral" de Espinosa. Poucos pensadores escaparam à fugaz tentação de serem professores de suas próprias descobertas, tentação seminarista de um ensinamento espiritual privado. Mas o projeto e o começo da *Ética*, desde 1661, fazem com que Espinosa passe para outra dimensão, outro elemento que, ainda o veremos, não poderá mais ser o de uma "exposição", mesmo que metódica. Talvez por essa razão, Espinosa tenha deixado inacabado o *Tratado da correção do intelecto* e, apesar de suas intenções posteriores, não viria a retomá-lo.[5] Não se deve crer que no seu período quase-professoral Espinosa tivesse sido jamais cartesiano. O *Breve tratado* já assinala um pensamento que se serve do cartesianismo como um meio não para suprimir mas para depurar toda a escolástica, o pensamento judeu e o do Renascimento, para daí extrair algo profundamente novo que pertence apenas a Espinosa. A complexa relação entre a exposição dos *Princípios* e os *Pensamentos metafísicos* testemunha este duplo jogo em que o cartesianismo é manejado como um crivo, mas de tal modo que emerge dele uma nova e prodigiosa escolástica que já nada tem a ver com a antiga e menos ainda com o cartesianismo. O cartesianismo jamais foi o pensamento de Espinosa, a não ser como retórica; ele se serve do cartesianismo como da retórica que lhe é necessária. Mas tudo isso só encontrará na *Ética* a sua forma definitiva.

Em 1663, Espinosa instala-se em Voorsburg, subúrbio de Haia. Mais tarde, estabelecer-se-á na capital. Mas o que define Espinosa como viajante não são as distâncias que percorre, mas a disposição para hospedar-se em pensões mobiliadas, seu desapego, sua falta de posses e de propriedades após a sua renúncia à

5. A razão mais exata do abandono do *Tratado da correção* deve ser procurada na teoria das "noções comuns" tal como aparece na *Ética*, que torna caducas ou inúteis certas teses do *Tratado* (cf. Cap. V).



herança do pai. Ele continua a escrever a *Ética*; desde 1661, as cartas de Espinosa e de seus amigos mostram que estes estão cientes dos temas do primeiro livro, e em 1663 Simon de Vries faz referência a um colégio onde os membros lêem e comentam os textos enviados por Espinosa. Mas, ao mesmo tempo que se confia a um grupo de amigos, roga-lhes que mantenham em segredo suas idéias, que desconfiem de estranhos, precisamente como o fará com respeito a Leibniz, em 1675. O motivo de sua instalação perto de Haia é provavelmente político: a proximidade da capital é-lhe necessária, para se acercar dos meios liberais ativos e sair da indiferença política do grupo colegiante. Entre os dois grandes partidos, calvinista e republicano, a situação é a seguinte: o primeiro permanece dedicado aos temas da luta pela independência, a uma política de guerra, às ambições da casa de Orange, à formação de um Estado centralizado. O partido republicano, a uma política de paz, a uma organização provincial e ao desenvolvimento de uma economia liberal. À conduta passional e belicosa da monarquia Jan de Witt opõe a conduta racional da república apoiada em um método *natural* e *geométrico*. Ora, o mistério parece ser este: que o povo permaneça fiel ao calvinismo, à casa de Orange, à intolerância e aos temas belicistas. Desde 1653, Jan de Witt é o grande pensionista da Holanda. Mas a república não deixa de ser uma república embora por mera casualidade, isto é, mais por falta de rei que por preferência; mal aceita pelo povo. Quando Espinosa fala da nocividade das revoluções, não devemos esquecer que a revolução é concebida em função das decepções que inspirou a de Cromwell, ou das inquietações que faziam nascer um possível golpe de Estado da casa de Orange. A ideologia "revolucionária" está então impregnada de Teologia e muitas vezes, como no partido calvinista, a serviço de uma política de reação.

Não é, pois, de admirar que Espinosa, em 1665, interrompa provisoriamente a *Ética* e comece a redação do *Tratado teológico-político* cujas principais interrogações são: por que o povo é profundamente irracional? Por que ele se orgulha de sua própria escravidão? Por que os homens lutam "por" sua escravidão como se fosse sua liberdade? Por que é tão difícil não apenas conquistar mas suportar a liberdade? Por que uma religião que reivindica o amor e a alegria inspira a guerra, a intolerância, a malevolência,

o ódio, a tristeza e o remorso? Em 1670 é publicado o *Tratado teológico-político*, sem nome de autor e em uma falsa edição alemã. Mas o autor foi logo identificado; poucos livros suscitaram tantas refutações, anátemas, insultos e maldições: judeus, católicos, calvinistas e luteranos, todos os meios bem pensantes, inclusive os cartesianos, rivalizam em denúncias. É a partir desse momento que os termos "espinosismo" e "espinosista" passam a significar injúrias e ameaças. E até mesmo os críticos de Espinosa, sobre os quais pesa a suspeita de não serem suficientemente severos, são denunciados. Com efeito, entre esses críticos, encontram-se certamente liberais e cartesianos divididos, que, ao participar do ataque, dão provas de sua ortodoxia. Um livro explosivo mantém sempre a sua carga explosiva: ainda hoje não se pode ler o *Tratado* sem nele descobrir a função da filosofia como tentativa radical de desmistificação, ou como ciência dos "efeitos". Um comentador recente afirmou que a verdadeira originalidade do *Tratado* é a de considerar a religião como um *efeito*.[6] Não apenas no sentido causal, mas em um sentido óptico, efeito cujo processo de produção deve ser buscado, inserindo-o nas suas causas racionais necessárias, tais como elas condicionam os homens que não as compreendem (por exemplo, de que modo as leis da natureza são necessariamente apreendidas como "signos" por aqueles que têm uma imaginação fértil e um frágil entendimento). Espinosa pule lentes inclusive com a religião, lentes especulativas que fazem ver o efeito produzido e as leis de sua produção.

São os seus vínculos com o partido republicano, talvez a proteção de De Witt, que poupam Espinosa de ser propriamente perturbado. (Desde 1669, Koerbagh, autor de um dicionário filosófico cujo espírito espinosista fora denunciado, foi detido e morreu na prisão.) Mas Espinosa deve deixar o subúrbio, onde os pastores tornam sua vida difícil, para se estabelecer em Haia. E, sobretudo, ao preço do silêncio. Os Países-Baixos estão em guerra. Quando os irmãos De Witt foram assassinados, em 1672, e o partido orangista retomou o poder, Espinosa não podia mais publicar a

6. Cf. J.P. Osier, prefácio do livro *L'essence du christianisme (A essência do cristianismo)* de Feuerbach. Paris: Maspero ("Ou Spinoza ou Feuerbach").



*Ética*: uma breve tentativa em Amsterdã, em 1675, persuade-o logo a renunciar a isso. "Alguns teólogos aproveitaram-se da oportunidade para se queixar publicamente de mim ao príncipe e aos magistrados; além disso, alguns tolos cartesianos, para afastar a suspeita de me serem favoráveis, incessantemente apregoaram e continuam a apregoar a repulsa às minhas opiniões e aos meus escritos."[7] Espinosa não cogita de modo algum em deixar o país. Ele se sente, porém, cada vez mais solitário e doente. Falta-lhe o ambiente onde poderia viver em paz. Ele recebe, não obstante, visitas de homens esclarecidos que desejam conhecer a *Ética*, livres a seguir de se juntarem aos críticos, ou mesmo negar as visitas que lhe fizeram (como o fez Leibniz, em 1676). A cátedra de filosofia que o Eleitor palatino lhe oferece em Heidelberg, em 1673, não o seduz: Espinosa faz parte dessa estirpe de "pensadores privados" que mudam os valores e praticam uma filosofia a martelada, e não daquela dos "professores públicos" (aqueles que, segundo o elogio de Leibniz, não interferem nos sentimentos estabelecidos, na ordem da Moral e na Polícia). "Não tendo jamais sido tentado pelo ensino público, não pude determinar-me, embora tenha refletido sobre isso longamente, a aceitar esta magnífica ocasião."[8] O pensamento de Espinosa encontra-se agora ocupado com o problema mais recente: quais são as chances de uma aristocracia comercial? Por que a república liberal fracassou? De onde provém o fracasso da democracia? É possível fazer da multidão uma coletividade de homens livres, em vez de um ajuntamento de escravos? Todas estas interrogações nutrem o *Tratado político*, que fica inacabado, simbolicamente, no início do capítulo sobre a democracia. Em fevereiro de 1677, Espinosa morre, indubitavelmente de uma infecção pulmonar, em presença de seu amigo Meyer, que lhe preserva, então, os manuscritos. Desde o final do presente ano, as *Opera posthuma*, foram publicadas, graças a doações anônimas.

7. Carta LXVIII, para Oldenburg.
8. Carta XLVIII, para Fabritius. – Sobre a concepção espinosista do ensino, cf. *Tratado político*, Cap. VIII, § 49: "Toda personalidade que fizesse a solicitação, seria autorizada a ensinar publicamente, às suas custas e com o risco de sua reputação...".

Como explicar que esta vida frugal e sem haveres, consumida pela doença, esse corpo delgado, frágil, esse rosto oval e moreno com olhos negros e brilhantes dêem a impressão de serem percorridos pela própria Vida, de ter um poder idêntico à Vida? Tanto na sua maneira de viver como de pensar, Espinosa oferece uma imagem da vida positiva e afirmativa, em detrimento dos simulacros com os quais os homens se contentam. Não só os que com eles se comprazem, mas também o homem cheio de ódio à vida, envergonhado da vida, o homem da autodestruição que multiplica os cultos à morte, que faz a união sagrada do tirano e do escravo, do sacerdote, do juiz e do guerreiro, sempre prestes a encurralar a vida, a mutilá-la, assassiná-la lenta ou bruscamente, que a recobre ou a sufoca com leis, propriedades, deveres, impérios: eis o diagnóstico que Espinosa faz do mundo, esta traição do universo e do homem. Seu biógrafo Colerus conta que ele apreciava os combates de aranhas: "Ele apanhava aranhas que punha em luta, ou moscas que atirava na teia de aranha, e observava em seguida essa batalha com tanto prazer que às vezes desatava às gargalhadas".[9] É que os animais nos ensinam ao menos o caráter irredutivelmente exterior da morte. Eles não a trazem em si, embora necessariamente a dêem uns aos outros: a morte como mau encontro inevitável na ordem das existências naturais. Mas eles não inventaram ainda essa morte interior, esse sadomasoquismo universal do escravo-tirano. A crítica que Hegel fará a Espinosa, de ter ignorado o negativo e a sua potência, é a glória e a inocência de Espinosa, a sua própria descoberta. Em um mundo corroído pelo negativo, ele tem ainda bastante confiança na vida, na potência da vida, para questionar a

9. Esta anedota nos parece autêntica, porque apresenta inúmeras ressonâncias "espinosistas". A luta entre aranhas, ou entre aranha e mosca, poderia fascinar Espinosa por diversas razões: 1º) do ponto de vista da exterioridade da morte necessária; 2º) do ponto de vista da composição das relações na natureza (como a teia exprime uma relação da aranha com o mundo, que se apropria como tal das relações próprias da mosca); 3º) do ponto de vista da relatividade das perfeições (como um estado que marca uma imperfeição do homem, por exemplo a guerra, pode ao contrário testemunhar uma perfeição, se nós a reportarmos a outra essência como a do inseto: cf. Carta XIX, para Blyenbergh). Reencontraremos mais adiante esses problemas.



morte, o apetite mortífero dos homens, as regras do bem e do mal, do justo e do injusto. Ele confia bastante na vida para denunciar todos os fantasmas do negativo. A excomunhão, a guerra, a tirania, a reação, os homens que lutam por sua escravidão como se fosse a sua liberdade, formam o mundo do negativo no qual Espinosa vive; o assassinato dos irmãos De Witt é para ele exemplar. *Ultimi barbarorum*. Todas as maneiras de humilhar e de triturar a vida, todo o negativo, têm para ele duas origens, uma voltada para o exterior, e outra para o interior: ressentimento e má consciência, ódio e culpabilidade. "O ódio e o remorso, eis os dois inimigos fundamentais do gênero humano."[10] Essas duas origens, ele não deixa de denunciá-las como ligadas à consciência do homem, só podendo desaparecer mediante uma nova consciência, sob uma nova visão, com um novo desejo de viver. Espinosa sente e experimenta que ele é eterno.

Para Espinosa, a vida não é uma idéia, uma questão de teoria. A vida é uma maneira de ser, um mesmo modo eterno em todos os seus atributos. E é somente desse ponto de vista que o método geométrico assume todo o seu sentido. O método geométrico, na *Ética*, opõe-se ao que Espinosa chama de sátira; e sátira é tudo aquilo que se deleita com a impotência e com a pena dos homens, tudo o que exprime o desprezo e o escárnio, tudo o que se nutre de acusações, malevolências, depreciações, baixas interpretações, tudo o que despedaça as almas (o tirano necessita de almas despedaçadas, como as almas despedaçadas necessitam de um tirano). O método geométrico deixa de ser um método de exposição intelectual; não se trata mais de uma exposição professoral mas de um método de invenção. Ele se torna um método de retificação vital e óptica. Se o homem é de certa forma torcido, retificar-se-á este efeito de torsão religando-o a suas causas, *more geometrico*. Essa geometria óptica atravessa toda a *Ética*. Interrogamo-nos se a *Ética* devia ser lida em termos de pensamento ou em termos de potência (por exemplo, os atributos são potências ou conceitos?). Na verdade, há apenas um termo, a Vida, que compreende o pensamento, se bem que, inversamente, ela só é compreendida pelo

10. *Breve tratado*, primeiro diálogo.

pensamento. Não quer isto dizer que a vida esteja no pensamento. Mas só o pensador tem uma vida poderosa e sem culpabilidade nem ódio, somente a vida explica o pensador. É preciso compreender num todo o método geométrico, o ofício de polir lentes, e a vida de Espinosa. Porque Espinosa faz parte dos viventes-videntes. Ele diz precisamente que as demonstrações são os "olhos da alma".[11] Trata-se do terceiro olho, aquele que permite ver a vida para além das falsas aparências, das paixões e das mortes. Para tal visão são necessárias virtudes, humildade, pobreza, castidade, frugalidade, não mais como virtudes que mutilam a vida, mas como potências que a desposem e a penetrem. Espinosa não acreditava na esperança nem mesmo na coragem; acreditava somente na alegria e na visão. Deixava viver os outros desde que os outros o deixassem viver. Queria apenas inspirar, despertar, mostrar. A demonstração como terceiro olho não tem por objetivo comandar nem mesmo convencer, mas apenas constituir as lentes ou polir o cristal para essa visão livre e inspirada. "Vejam bem, em minha opinião, os artistas, os sábios, os filósofos parecem muito atarefados em polir lentes. Tudo isso não passa de um grande preparativo em vista de um acontecimento que jamais se produz. Um dia a lente será perfeita; e nesse dia todos nós perceberemos claramente a estupefata, a extraordinária beleza deste mundo..." (Henry Miller).

## Bibliografia

Espinosa publicou as seguintes obras:

*Primeira e segunda partes dos Princípios da filosofia de René Descartes, demonstradas à maneira dos geômetras, seguidas dos Pensamentos metafísicos* (1663, em latim); *Tratado teológico-político* (1670, em latim).

Espinosa escreveu também, sem publicá-las, por diversas razões, as seguintes obras:

1650-1660: *Tratado breve de Deus, do homem e de sua beatitude*. Trata-se, na origem, de uma exposição em latim. Temos,

11. *Tratado teológico-político*, Cap. 13; *Ética*, V, 23, escólio.



apenas, conhecimento de dois manuscritos holandeses, que são como anotações de ouvinte, nas quais Espinosa teria podido contribuir em algumas partes. O conjunto parece reunir elementos de diferentes datas, sendo sem dúvida o "Primeiro diálogo" o mais antigo.

1661: *Tratado da correção do intelecto*, em latim. É um livro inacabado. Espinosa começa também a redação da *Ética*: é provável que certas teses da *Ética*, notadamente as referentes às "noções comuns", o tenham levado a considerar o *Tratado* já ultrapassado.

1661-1675: *Ética*. Livro concluído, em latim, que Espinosa pensa publicar em 1675. Por motivos de prudência e de segurança, ele renuncia a publicá-lo.

1675-1677: *Tratado político*. Livro inacabado, em latim.

Em datas incertas, Espinosa escreveu em holandês dois breves tratados, *Cálculo das probabilidades* e *Tratado do arco-íris*. E, em latim, o *Compêndio de gramática hebraica*, inacabado.

A partir de 1677, são publicadas as *Opera posthuma*, que contêm inúmeras cartas, assim como o *Tratado da correção*, a *Ética*, o *Tratado político* e o *Compêndio*.

As duas grandes edições são as de Van Vloten e Land (1882-1884) e a de Gebhardt (1925).

As principais traduções francesas são: para a maior parte da obra, a de Appuhn (Garnier) e a de Caillois, Francès e Misrahi (na coleção Pléiade); para a *Ética*, a belíssima tradução de Guérinot (Pelletan); para o *Tratado da correção*, a de Koyré (Vrin). O *Compêndio de gramática hebraica*, que contém observações extremamente preciosas sobre o sujeito, o atributo, o modo e as formas verbais em hebraico, foi traduzido por Joël e Jocelyne Askénazi, com um prefácio de Alquié (Vrin).

Martial Gueroult publicou um comentário sistemático da *Ética*, proposição por proposição: em dois volumes.

Sobre a vida de Espinosa, os três textos básicos são: o de Lucas, admirador confuso que afirma ter conhecido Espinosa; o de Colerus, discreto; o de Pierre Bayle, hostil e caricatural. As duas grandes biografias clássicas são as de Freudenthal (1899) e de Dunin-Borkowski (1933-1936).

Encontraremos uma descrição dos retratos presumidos de Espinosa, dos dados biográficos, dos manuscritos e edições, em um catálogo do Instituto Holandês de Paris: *Spinoza, troisième centenaire de la mort du philosophe*, 1977 (*Espinosa, terceiro centenário da morte do filósofo*, 1977).

**Capítulo II**

# Sobre a diferença da Ética em relação a uma Moral

Nenhum filósofo foi mais digno do que Espinosa, mas também nenhum outro foi tão injuriado e odiado. Para melhor compreender a razão disso, não basta relembrar a grande tese teórica do espinosismo: há uma única substância que possui uma infinidade de atributos, *Deus sive Natura*, sendo todas as "criaturas" apenas modos desses atributos ou modificações dessa substância. Não basta também mostrar como o panteísmo e o ateísmo se conjugam nessa tese, negando a existência de um Deus moral, criador e transcendente. É preciso, antes de tudo, partir das teses práticas que fizeram do espinosismo um objeto de escândalo. Tais teses implicam uma tripla denúncia: da "consciência", dos "valores" e das "paixões tristes". Essas são as três grandes semelhanças com Nietzsche. E, ainda quando Espinosa estava vivo, essas são as razões pelas quais ele é acusado de *materialismo*, *imoralismo* e *ateísmo*.

## 1. *Desvalorização da consciência (em proveito do pensamento): Espinosa o materialista*

Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe-lhe instituir o corpo como modelo: "Não sabemos o que pode o corpo...". Esta declaração de ignorância é uma provocação: falamos da consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões –

mas *nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo.*[1] Porque não o sabemos, tagarelamos. Como dirá Nietzsche, espantamo-nos diante da consciência, mas "o que surpreende é, acima de tudo, o corpo...".

Todavia, uma das teses teóricas mais célebres de Espinosa é conhecida pelo nome de *paralelismo*: ela não consiste apenas em negar qualquer ligação de causalidade real entre o espírito e o corpo, mas recusa toda eminência de um sobre outro. Se Espinosa recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma, a qual não seria mais inteligível. A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez (regra da relação inversa, cf. Descartes, *Tratado das paixões*, artigos 1 e 2). Segundo a *Ética*, ao contrário, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma.[2] Nenhuma preeminência, pois, de uma série sobre a outra. Que quer então dizer Espinosa quando nos convida a tomar o corpo como modelo?

Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e *o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos*. Não há menos coisas no espírito que ultrapassam a nossa consciência que coisas no corpo que superam nosso conhecimento. É, pois, por um único e mesmo movimento que chegaremos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e a captar a força do espírito, para além das condições dadas da nossa consciência. Procuramos adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir *paralelamente* as potências do espírito que escapam à consciência, e poder *compará-los*. Em suma, o modelo do corpo, segundo Espinosa, não implica nenhuma desvalorização do pensamento em relação à extensão, porém, o que é muito mais

1. *Ética*, III, 2, escólio.
2. *Ética*, III, 2, esc. (e II, 13, esc.).



importante, uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: uma descoberta do inconsciente e de um *inconsciente do pensamento*, não menos profundo que o *desconhecido do corpo.*

E isso porque a consciência é naturalmente o lugar de uma ilusão. A sua natureza é tal que ela recolhe efeitos, mas ignora as causas. A ordem das causas define-se pelo seguinte: cada corpo na extensão, cada idéia ou cada espírito no pensamento são constituídos por relações características que subsumem as partes desse corpo, as partes dessa idéia. Quando um corpo "encontra" outro corpo, uma idéia, outra idéia, tanto acontece que as duas relações se compõem para formar um todo mais potente, quanto que um decompõe o outro e destrói a coesão das suas partes. Eis o que é prodigioso tanto no corpo como no espírito: esses conjuntos de partes vivas que se compõem e decompõem segundo leis complexas.[3] A ordem das causas é então uma ordem de composição e de decomposição de relações que afeta infinitamente toda a natureza. Mas nós, como seres conscientes, recolhemos apenas os *efeitos* dessas composições e decomposições: sentimos *alegria* quando um corpo se encontra com o nosso e com ele se compõe, quando uma idéia se encontra com a nossa alma e com ela se compõe; inversamente, sentimos *tristeza* quando um corpo ou uma idéia ameaçam nossa própria coerência. Encontramo-nos numa tal situação que recolhemos apenas "o que acontece" ao nosso corpo, "o que acontece" à nossa alma, quer dizer, o efeito de um corpo sobre o nosso, o efeito de uma idéia sobre a nossa. Mas o que é o nosso corpo sob a sua própria relação, e nossa alma sob a sua própria relação, e os outros corpos e as outras almas ou idéias sob suas relações respectivas, e as regras segundo as quais todas essas relações se compõem e decompõem – nada sabemos disso tudo na ordem de nosso conhecimento e de nossa consciência. Em suma, as condições em que conhecemos as coisas e tomamos consciência de nós mesmos condenam-nos a *ter apenas idéias inadequadas*, confusas e mutiladas, efeitos distintos de suas próprias causas.[4] É

3. Mesmo o espírito possui considerável número de partes: cf. *Ética*, II, 15.
4. *Ética*, II, 28, 29.

por isso que não podemos nem sequer pensar que as criancinhas sejam felizes, nem o primeiro homem seja perfeito: ignorantes das causas e das naturezas, reduzidos à consciência do acontecimento, condenados a sofrer efeitos cuja lei lhes escapa, eles são escravos de qualquer coisa, angustiados e infelizes, na medida de sua imperfeição. (Ninguém melhor que Espinosa se insurgiu contra a tradição teológica de um Adão perfeito e feliz.)

Como a consciência acalma a sua angústia? Como pode Adão imaginar-se feliz e perfeito? Por meio de uma tripla ilusão. Considerando que a consciência recolhe apenas efeitos, ela vai suprir a sua ignorância invertendo a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas (*ilusão das causas finais*): o efeito de um corpo sobre o nosso, ela vai convertê-la em causa final da ação do corpo exterior; e fará da idéia desse efeito a causa final de suas próprias ações. Desde esse momento, tomar-se-á a si própria por causa primeira e invocará o seu poder sobre o corpo (*ilusão dos decretos livres*). Nos casos em que a consciência não pode mais imaginar-se causa primeira, nem organizadora dos fins, invoca um Deus dotado de entendimento e de vontade, operando por causas finais ou decretos livres, para preparar para o homem um mundo na medida de sua glória e dos seus castigos (*ilusão teológica*).[5] Não basta sequer dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a *constitui*, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade, ilusão teológica. A consciência é apenas um sonho de olhos abertos. "É assim que uma criancinha julga apetecer livremente o leite; um rapaz irritado, a vingança; e o medroso, a fuga. Um homem embriagado julga também que é por uma livre decisão da alma que conta aquilo que, mais tarde, em estado de sobriedade, preferia ter calado."[6]

É preciso ainda que a própria consciência tenha uma causa. Espinosa chega a definir o desejo como "apetite com consciência de si mesmo". Observa, contudo, que se trata apenas de uma definição nominal do desejo, e a consciência nada acrescenta ao apetite ("não tendemos para uma coisa porque a julgamos boa; mas,

5. *Ética*, I, apêndice.
6. *Ética*, III, 2, esc.



ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela".)[7] É mister, pois, que cheguemos a uma definição real do desejo que mostre ao mesmo tempo a "causa" pela qual a consciência é como que cavada no processo do apetite. Ora, o apetite nada mais é que o esforço pelo qual cada coisa encoraja-se a perseverar no seu ser, cada corpo na extensão, cada alma ou cada idéia no pensamento (*conatus*). Mas, porque este esforço nos motiva a agir diferentemente segundo os objetos encontrados, devemos dizer que ele está, a cada instante, determinado pelas afecções que nos vêm dos objetos. *Essas afecções determinantes são necessariamente causa da consciência do conatus.*[8] E como as afecções não são separáveis de um movimento pelo qual nos fazem passar a uma perfeição maior ou menor (alegria e tristeza), conforme a coisa encontrada se componha conosco, ou, ao contrário, tenda a decompor-nos, a consciência emerge como o sentimento contínuo de uma tal passagem, do mais ao menos, do menos ao mais, testemunha das variações e determinações do *conatus*, em função dos outros corpos ou das outras idéias. O objeto que convém à minha natureza determina-me a formar uma totalidade superior, que nos inclui, a ele e a mim. Aquilo que não me convém compromete a minha coesão e tende a dividir-me em subconjuntos que, em última instância, entram em relações inconciliáveis com minha relação constitutiva (*morte*). A consciência é como a passagem, ou melhor, como o sentimento de passagem dessas totalidades menos poderosas às mais poderosas e inversamente. A consciência é puramente transitiva. Mas ela não é uma propriedade do Todo, nem de nenhum todo em particular; ela apenas tem um valor informativo, e de uma informação ainda necessariamente confusa e mutilada. Aí, ainda, Nietzsche é estritamente espinosista ao escrever: "A grande atividade principal é inconsciente; a consciência só aparece habitualmente quando o todo se quer subordinar a um todo superior; ela é antes de tudo a consciência desse todo superior, da realidade exterior ao eu; a consciência nasce em relação

7. *Ética*, III, 9, esc.
8. *Ética*, III, def. do desejo ("para que a causa da consciência seja envolvida na minha definição...").

ao ser do qual poderíamos ser função, é o meio de nos incorporarmos nele".

## 2. *Desvalorização de todos os valores e sobretudo do bem e do mal (em proveito do "bom" e do "mau"): Espinosa o imoralista*

"Não comerás do fruto...": Adão, o angustiado, o ignorante, entende estas palavras como a expressão de um interdito. Entretanto, de que se trata? Trata-se de um fruto, que, como tal, envenenará Adão se este o comer. É o caso do encontro entre dois corpos cujas relações características não se compõem: o fruto agirá como um veneno, ou seja, *determinará as partes do corpo de Adão* (e paralelamente a idéia do fruto determinará as partes de sua alma) *ao iniciar novas relações que não correspondem mais à sua própria essência*. Todavia, porque Adão ignora as causas, acredita que Deus o proíbe moralmente de algo, enquanto Deus lhe revela apenas as conseqüências naturais da ingestão do fruto. Espinosa lembra com obstinação: todos os fenômenos que agrupamos sob a categoria do Mal, doenças, morte, são deste tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação.[9]

De qualquer maneira, há sempre relações que se compõem na sua ordem, em conformidade com as leis eternas de toda a natureza. Não existe o Bem ou o Mal, mas há o *bom* e o *mau*. "Para além do Bem e do Mal ao menos *não significa* para além do bom e do mau."[10] 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 sob outras relações que aquelas que correspondem à nossa essência: por exemplo, como um veneno que decompõe o sangue. Bom e mau têm pois um

9. *Tratado teológico-político*, Cap. 4. E Carta XIX, para Blyenbergh.
10. Nietzsche, *Genealogia da moral*, 1ª dissertação, § 17.



primeiro sentido, objetivo, mas relativo e parcial: o que convém à nossa natureza e o que não convém. E, em conseqüência, bom e mau têm um segundo sentido, subjetivo e modal, qualificando dois tipos, dois modos de existência do homem: será dito *bom* (ou livre, ou razoável, ou forte) aquele que se esforça, tanto quanto pode, por organizar os encontros, por se unir ao que convém à sua natureza, por compor a sua relação com relações combináveis e, por esse meio, aumentar sua potência. Pois a bondade tem a ver com o dinamismo, a potência e a composição de potências. Dir-se-á *mau*, ou escravo, ou fraco, ou insensato, aquele que vive ao acaso dos encontros, que se contenta em sofrer as conseqüências, pronto a gemer e a acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela a sua própria impotência. É que, à força de encontrar indiscriminadamente qualquer coisa, seja sob que relação for, julgando que sempre nos sairemos bem à custa de muita violência ou um pouco de astúcia, como não fazer mais encontros maus do que bons? Como evitar que nos destruamos a nós mesmos, à força de culpabilidade, e destruamos os outros à força de ressentimento, propagando por toda parte a nossa própria impotência e a nossa própria escravidão, a nossa própria doença, as nossas próprias indigestões, as nossas toxinas e venenos? Acabaremos por não mais encontrar sequer a nós mesmos.[11]

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 transcendentes. A moral é o 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). A ilusão dos valores se confunde com a ilusão da consciência: porque a consciência é essencialmente ignorante, porque ignora a ordem das coisas e das leis, das relações e de suas composições, porque se contenta em esperar e recolher o efeito, desconhece toda a Natureza. Ora, basta não compreender para moralizar. É claro que uma lei, desde o momento em que não a compreendemos, nos aparece sob a espécie moral de um "Deve-se". Se não compreendemos

11. Cf. o texto sobre o suicídio, *Ética*, IV, 20, esc.

a regra de três, nós a aplicamos, nós a consideramos um dever. Se Adão não compreende a regra da relação de seu corpo com o fruto, entende a palavra de Deus como uma proibição. Mais ainda, a forma confusa da lei moral comprometeu de tal modo a lei de natureza que o filósofo não deve falar de lei da natureza, mas somente de verdades eternas: "É por analogia que a palavra lei se encontra aplicada a coisas naturais e, de maneira geral, por lei, entendemos um mandamento...".[12] Como diz Nietzsche a respeito da química, ou seja, da ciência dos antídotos e dos venenos, é preciso resguardar-se da palavra *lei*, pois tem um ranço moral.

Não obstante, é cômodo separar os dois domínios, o das verdades eternas da Natureza e o das leis morais de instituição, mesmo que seja apenas por seus efeitos. Tomemos consciência da palavra: a lei moral é um dever, a obediência é o seu único efeito e a sua única finalidade. É possível que essa obediência seja indispensável, é possível inclusive que os mandamentos estejam bem fundados. Mas não é esta a questão. A lei, moral ou social, não nos traz conhecimento algum, não dá nada a conhecer. Na pior das hipóteses, impede a formação do conhecimento (*a lei do tirano*). Na melhor, prepara o conhecimento e torna-o possível (*a lei de Abraão ou do Cristo*). Entre esses dois extremos, a lei supre o conhecimento naqueles que são incapazes de o obter em função do seu modo de existência (*a lei de Moisés*). Mas, de qualquer modo, não deixa de se manifestar uma diferença de natureza entre o conhecimento e a moral, entre a relação mandamento-obediência e a relação conhecido-conhecimento. Segundo Espinosa, o drama da teologia, a sua nocividade, não são apenas especulativos; provêm da confusão prática que ela nos inspira entre essas duas ordens diferentes por natureza. A teologia considera pelo menos que os dados da Escritura são bases para o conhecimento, mesmo que esse deva ser desenvolvido de forma racional, ou até transposto, traduzido pela razão: daí a hipótese de um Deus moral, criador e transcendente. Há, aqui, como o veremos adiante, uma confusão que compromete toda a ontologia: a história de um *longo erro* onde se confunde o mandamento com algo a compreender, a obediência

12. *Tratado teológico-político*, Cap. 4.



com o próprio conhecimento, o Ser com um *Fiat*. A lei é sempre a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem/Mal, mas o conhecimento é sempre a potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom/mau.

## 3. *Desvalorização de todas as "paixões tristes" (em proveito da alegria): Espinosa o ateu*

Se a Ética e a Moral se contentassem em interpretar diferentemente os mesmos preceitos, sua distinção seria apenas teórica. Mas não é nada disso. Espinosa, em toda a sua obra, não cessa de denunciar três espécies de personagem: o homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes, que precisa delas para estabelecer o seu poder; enfim, o homem que se entristece com a condição humana e as paixões do homem em geral (que tanto pode zombar como se indignar, essa mesma zombaria constitui um mau risco).[13] O escravo, o tirano e o padre... trindade moralista. Nunca, desde Epicuro e Lucrécio, se mostrou melhor o vínculo profundo e implícito entre os tiranos e os escravos: "O grande segredo do regime monárquico e seu profundo interesse consistem em enganar os homens, dissimulado, sob o nome de religião, o temor ao qual se quer acorrentá-los; de forma que eles combatem por sua servidão como se fosse sua salvação".[14] É que a paixão triste é um complexo que reúne o infinito dos desejos e o tormento da alma, a cupidez e a superstição. "Os mais ardentes ao aceitarem qualquer tipo de superstição não podem deixar de ser aqueles que desejam o mais imoderamente os bens exteriores." O tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar. De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida. A *Ética* traça o retrato do *homem do ressentimento*, para quem qualquer tipo de felicidade é uma ofensa, e faz da miséria ou da impotência sua única paixão. "Os que não sabem fortificar os

13. Cf. a denúncia da "sátira" por Espinosa: *Tratado político*, Cap. I, 1, e *Ética*, III, prefácio.
14. *Tratado teológico-político*, prefácio.

espíritos dos homens mas sim deprimi-los, esses são insuportáveis para si mesmos. Daí que muitos tenham preferido viver no meio dos animais a viver entre os homens. Como as crianças e os adolescentes que não podem suportar de ânimo igual as censuras de seus pais se refugiam no serviço militar, eles preferem os inconvenientes da guerra e a autoridade de um tirano às comodidades da família e às admoestações paternas, e suportam que lhes imponham qualquer carga, desde que se vinguem dos pais..."[15]

Há, efetivamente, em Espinosa, uma filosofia da "vida": ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentes que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência. A vida está envenenada pelas categorias do Bem e do Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão.[16] O que perverte a vida é o ódio, inclusive o ódio contra si mesmo, a culpabilidade. Espinosa segue passo a passo o terrível encadeamento das paixões tristes: em primeiro lugar a tristeza em si, a seguir o ódio, a aversão, a zombaria, o temor, o desespero, o *morsus conscientiae*, a piedade, a indignação, a inveja, a humildade, o arrependimento, a abjeção, a vergonha, o pesar, a cólera, a vingança, a crueldade...[17] A sua análise é tão profunda que consegue encontrar, até na *esperança* e na *segurança*, o grão de tristeza que basta para fazer delas sentimentos de escravos.[18] A verdadeira cidade propõe aos cidadãos o amor da liberdade de preferência à esperança das recompensas ou mesmo a segurança dos bens; pois "é aos escravos, não aos homens livres, que damos recompensas por boa conduta".[19] Espinosa não é daqueles que pensam que uma paixão triste tem algo de bom. Antes de Nietzsche, ele denuncia todas as falsificações da vida, todos os valores em nome dos quais nós depreciamos a vida: nós não vivemos, mantemos apenas uma aparência de vida, pensamos apenas em evitar a morte e toda a nossa vida é um culto à morte.

15. *Ética*, IV, apêndice, Cap. 13.
16. *Ética*, I, apêndice.
17. *Ética*, III.
18. *Ética*, IV, 47, esc.
19. *Tratado político*, Cap. X, 8.



Essa crítica das paixões tristes está profundamente enraizada na teoria das afecções. Um indivíduo é antes de mais nada uma essência singular, isto é, um grau de potência. A essa essência corresponde uma relação característica; a esse grau de potência corresponde certo poder de ser afetado. Essa relação, finalmente, subsume partes, esse poder de ser afetado é necessariamente preenchido por afecções. Assim, os animais definem-se menos por noções abstratas de gênero e de espécie que pelo poder de serem afetados, pelas afecções de que são "capazes", pelas excitações a que reagem nos limites da sua potência. A consideração dos gêneros e das espécies implica ainda uma "moral"; enquanto a *Ética* é uma *etologia* que, para os homens e para os animais, considera em cada caso somente o poder de ser afetado. Ora, precisamente, do ponto de vista de uma etologia do homem, devemos distinguir duas espécies de afecção: *as ações*, que se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam de sua essência; as *paixões*, que se explicam por outra coisa e derivam do exterior. O poder de ser afetado apresenta-se então como *potência para agir*, na medida em que se supõe preenchido por afecções ativas e apresenta-se como *potência para padecer*, quando é preenchido por paixões. Para um mesmo indivíduo, isto é, para um mesmo grau de potência supostamente constante em certos limites, o poder de ser afetado permanece constante nesses mesmos limites, mas a potência de agir e a potência de padecer variam uma e outra profundamente, em razão inversa.

Não se devem, pois, distinguir apenas as ações e as paixões, mas duas espécies de paixão. O próprio da paixão, em qualquer caso, consiste em preencher a nossa capacidade de sermos afetados, separando-nos ao mesmo tempo de nossa capacidade de agir, mantendo-nos separados desta potência. Mas, quando encontramos um corpo exterior que não convém ao nosso (isto é, cuja relação não se compõe com a nossa), tudo ocorre como se a potência desse corpo se opusesse à nossa potência, operando uma subtração, uma fixação: dizemos nesse caso que a nossa potência de agir é diminuída ou impedida, e que as paixões correspondentes são de *tristeza*. Mas, ao contrário, quando encontramos um corpo que convém à nossa natureza e cuja relação se compõe com a nossa,

diríamos que sua potência se adiciona à nossa: as paixões que nos afetam são de *alegria*, nossa potência de agir é ampliada ou favorecida. Esta alegria é ainda uma paixão, visto que tem uma causa exterior; permanecemos ainda separados de nossa potência de agir, não a possuímos formalmente. Esta potência de agir não deixa de aumentar de modo proporcional, "aproximamo-nos" do ponto de conversão, do ponto de transmutação que nos tornará senhores dela, e por isso dignos de ação, de alegrias ativas.[20]

É o conjunto dessa teoria das afecções que estabelece o estatuto das paixões tristes. Sejam elas quais forem, justifiquem-se como se justificarem, representam o grau mais baixo de nossa potência: o momento em que estamos separados ao máximo de nossa potência de agir, altamente alienados, entregues aos fantasmas da superstição e às mistificações do tirano. A *Ética* é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação. A paixão triste é sempre impotência. Este será o tríplice problema prático da *Ética*: *Como alcançar um máximo de paixões alegres*, e, a partir daí, como passar aos sentimentos livres ativos (quando o nosso lugar na Natureza parece condenar-nos aos maus encontros e às tristezas)? *Como conseguir formar idéias adequadas*, de onde emergem precisamente os sentimentos ativos (quando a nossa condição natural parece condenar-nos a ter de nosso corpo, de nosso espírito e das outras coisas apenas idéias inadequadas)? *Como chegar a ser consciente de si mesmo, de Deus e das coisas – sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius* (quando a nossa consciência parece ser inseparável de ilusões)?

As grandes teorias da *Ética* – unicidade da substância, univocidade dos atributos, imanência, necessidade universal, paralelismo etc. – não são separáveis das três teses práticas acerca da consciência, dos valores e das paixões tristes. *Ética* é um livro simultaneamente escrito duas vezes: uma vez no fluxo contínuo das definições, proposições, demonstrações e corolários, que explanam os grandes temas especulativos com todos os rigores

20. Sobre as duas espécies de paixão, cf. *Ética*, III, definição geral dos sentimentos.



do raciocínio; outra, na cadeia quebrada dos escólios, linha vulcânica descontínua, segunda versão sob a primeira, que exprime todas as cóleras do coração e expõem as teses práticas de denúncia e libertação.[21] Todo o caminho da *Ética* se faz na imanência; mas a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente. A *alegria* ética é o correlato da *afirmação* especulativa.

21. É um procedimento corrente que consiste em ocultar as teses mais audaciosas ou menos ortodoxas nos apêndices ou nas notas (a exemplo do dicionário de Bayle). Espinosa renova a prática mediante seu método sistemático dos escólios, que remetem uns aos outros e se ligam eles próprios aos prefácios e apêndices, formando assim uma segunda *Ética* subterrânea.

**Capítulo III**

# As cartas do mal

*(Correspondência com Blyenbergh)*

A correspondência com Blyenbergh forma um conjunto de oitas cartas conservadas (XVIII-XXIV e XXVII), quatro para cada um, entre dezembro de 1664 e junho de 1665. Ela representa um grande interesse psicológico. Blyenbergh é um corretor de sementes que escreve a Espinosa para questioná-lo sobre a problemática do mal. De início, Espinosa acredita que seu correspondente é movido pela procura da verdade. Ele percebe rapidamente que Blyenbergh demonstra antes de tudo uma disposição pela disputa, pelo desejo de ter razão e pela mania de julgar: mais do que um filósofo, ele é um teólogo calvinista amador. A certas insolências de Blyenbergh Espinosa reage friamente, e isto desde a segunda carta (XX). Mas, apesar de tudo, continua a correspondência como se *ele próprio estivesse fascinado pelo tema*. Espinosa apenas romperá a correspondência após uma visita de Blyenbergh, quando este começa a questioná-lo sobre temas aleatórios, estranhos à problemática do mal. Ora, é precisamente o interesse profundo desse conjunto de cartas: os únicos textos longos nos quais Espinosa considera em si o problema do mal, e tenta análises e fórmulas sem equivalência com os seus outros escritos. Não temos absolutamente a impressão de que Blyenbergh seja estúpido ou confuso, apesar do que dele foi dito (seus defeitos encontram-se alhures). Apesar de não conhecer a *Ética* e de iniciar sua primeira carta com observações alusivas à exposição da f

se estabelecia e agora assumiram outra relação.[3] Por exemplo, o veneno decompôs o sangue, isto é, determinou as partes do sangue a entrar sob outras relações que caracterizam outros corpos (não é mais sangue...). Aqui, ainda, Blyenbergh compreende muito bem, e escreverá em sua última carta (XXIV), que a mesma conclusão deve valer para a alma: sendo ela mesma composta de inúmeras partes, deveria ter a mesma dissolução, e suas partes, passar para outras almas não humanas...

Espinosa dá, portanto, um sentido particular à tese clássica segundo a qual o mal não é nada. É que, de todas as maneiras, *há sempre relações que se compõem* (por exemplo, entre o veneno e as novas relações onde entram as partes do sangue). Só que as relações que se compõem, segundo a ordem da natureza, não coincidem necessariamente com a conservação de *tal* relação, que pode ser decomposta, quer dizer, cessar de ser efetuada. É nesse sentido que não existe o *mal* (em si), mas há o *mau* (para mim): "O que faz que a relação de movimento e de repouso encontrada entre as partes do corpo humano seja conservada é bom; inversamente, ruim é o que faz que as partes do corpo humano efetuem entre si outro tipo de relação de movimento e de repouso".[4] Será concebido como bom todo objeto cuja relação se compõe com o meu (*conveniência*); será concebido como mau todo objeto cuja relação decompõe o meu, com o risco de compor-se com outros (*inconveniência*).

Sem dúvida, no pormenor, a situação torna-se cada vez mais complicada. Por um lado, temos muitas relações constituintes, tanto assim que um mesmo objeto pode nos convir sob uma relação e desconvir sob outra. Por outro, cada uma de nossas relações goza ela própria de certa latitude, a ponto de variar consideravelmente da infância ao envelhecimento e à morte. Além disso ainda, a doença e outras circunstâncias podem muito bem modificar essas relações a ponto de nos perguntarmos se é o mesmo indivíduo que subsiste:

3. É nessa via que Espinosa poderia responder à objeção precedente de Blyenbergh: sendo verdades eternas, as relações e suas leis de composição podem ser o objeto de um verdadeiro conhecimento ou de uma revelação, embora, nas condições naturais, tenhamos necessidade de passar por uma experiência das partes que efetuam essas relações.
4. *Ética*, IV, 39, prefácio.



nesse sentido, há mortos que não esperam a transformação do corpo em cadáver. Enfim, a modificação pode ocorrer de tal forma que a parte modificada de nós mesmos comporta-se como um veneno que dissolve as outras partes e volta-se contra elas (algumas doenças, inclusive, no limite, o suicídio).[5]

O modelo do envenenamento é válido para todos os casos e sua complexidade. Não vale apenas para o mal que sofremos, mas também para o mal que praticamos. Não somos apenas envenenados, mas envenenadores, nós agimos como toxinas e venenos. O próprio Blyenbergh evoca três exemplos. No caso de assassinato, decomponho a relação característica de outro corpo humano. No caso de roubo, decomponho a relação que une um homem e sua propriedade. No adultério igualmente, o que é decomposto é a relação com o cônjuge, a relação característica de um casal que, por ser uma relação contratual, instituída, social, não deixa de constituir certa forma de individualidade.

Considerando esse modelo, Blyenbergh aponta uma primeira série de objeções: 1º) Como distinguir o vício da virtude, o crime do ato justo? 2º) Como remeter o mal a um puro não-ser pelo qual

5. Dois belos textos da *Ética* encaram essas diversas situações: IV, 20, esc., e 39, esc. Espinosa aí considera, por um lado, o caso das sobrevivências inteiramente nominais, quando certas funções biológicas de um corpo são mantidas ao mesmo tempo em que todas as outras relações são desfeitas; por outro lado, o caso das autodestruições, quando algumas relações mudaram de tal modo sob influências exteriores que provocam uma destruição do conjunto (como o suicídio, em que "causas exteriores por nós ignoradas dispõem a imaginação e afetam o corpo de modo que nos revestimos de uma outra natureza contrária à primeira"). Alguns problemas médicos modernos parecem corresponder totalmente aos temas de Espinosa: por exemplo, as doenças ditas "auto-imunes" sobre as quais falaremos mais adiante; ou ainda a polêmica em torno das tentativas para manter artificialmente vivos corpos "naturalmente" mortos. As posições corajosas do dr. Schwartzenberg, hoje, parecem se inspirar espontaneamente num espinosismo autêntico: é nesse sentido que Schwartzenberg diz que a morte é, não um problema biológico, mas metafísico ou ético. Cf. Espinosa, *Ética*, IV, 39, esc.: "Nenhuma razão me força a admitir que o corpo só morre quando se transforma em cadáver; na verdade, a própria experiência parece persuadir doutra coisa. Pois por vezes ocorre de um homem sofrer tantas mudanças que eu hesitaria bastante em dizer que ele é o mesmo. É o que eu ouvi contar de certo poeta espanhol...".

Deus não é nem responsável nem causa? Efetivamente, se é verdade que sempre existem relações que se compõem, ao mesmo tempo em que outras são decompostas, deveríamos primeiramente reconhecer que tudo se vale, "o mundo deveria encontrar-se numa eterna e perpétua confusão, e nós nos tornaríamos semelhantes aos animais"; e, em segundo lugar, que o mal é algo tanto como o bem, já que não há menos positividade no ato sexual feito com a mulher de outro que com sua própria mulher (XX).

Sobre a possibilidade e a necessidade de *distinguir*, Espinosa mantém todos os direitos de uma lógica da ação, mas de uma lógica tão peculiar que suas respostas parecem extremamente obscuras. "O matricídio de Nero, por exemplo, enquanto contém algo positivo, não era um crime; Orestes pôde cometer um ato que exteriormente é o mesmo e ter ao mesmo tempo a intenção de matar a sua mãe sem portanto merecer a mesma acusação que Nero. Qual é então o crime de Nero? Consiste unicamente no fato de que, em seu ato, Nero mostrou-se ingrato, implacável e insubmisso... Deus não é a causa disso, embora seja a causa do ato e da intenção de Nero" (XXIII). Aqui, é a *Ética* que fornece a explicação de um texto tão difícil. O que é positivo ou bom no ato de espancar, pergunta Espinosa?[6] É que esse ato (levantar o braço, cerrar o punho, agir com rapidez e força) expressa uma potência do meu corpo, aquilo de que meu corpo é capaz sob certa relação. O que é mau nesse ato? 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 a uma imagem de uma coisa cuja relação estaria composta com a sua (por exemplo, bater no ferro). O que significa que um ato é mau quando decompõe diretamente uma relação, e é bom quando compõe diretamente sua relação com outras relações.[7] Objeta-se que, de qualquer forma, existe ao mesmo tempo composição e decomposição, decomposição de algumas relações e composições de outras. Mas o que conta é saber se o ato é associado à imagem de uma coisa *enquanto* componível com ele, ou, ao contrário *enquanto* decomposto

6. *Ética*, IV, 59, esc.
7. Sobre "reto" e "incorreto", cf. *Ética*, IV, 63, cor. e esc.



por ele. Voltemos aos dois matricídios: Orestes assassina Clitemnestra, mas esta matou Agamenon, seu marido, o pai de Orestes; de tal forma que o ato de Orestes está precisa e diretamente vinculado à imagem de Agamenon, à relação característica de Agamenon como verdade eterna com a qual ele se compõe. Ao passo que Nero, ao matar Agripina, seu ato está associado apenas à imagem da mãe que ele decompõe diretamente. É nesse sentido que ele se mostra "ingrato, implacável e insubmisso". Do mesmo modo, quando dou um golpe com "cólera ou ódio", junto minha ação a uma imagem de coisa que já não se compõe com ela, mas, ao contrário, é decomposta por ela. Em suma, há certamente uma distinção entre vício e virtude, entre má e boa ação. Essa distinção, contudo, não se refere ao próprio ato ou à sua imagem ("nenhuma ação considerada apenas em si pode ser boa ou má"). Não se refere tampouco à intenção, isto é, à imagem das conseqüências da ação. Ela se refere unicamente à determinação, isto é, à imagem da coisa à qual está associada a imagem do ato ou, mais exatamente, ao vínculo entre duas relações: a imagem do ato sob a sua própria relação e a imagem da coisa sob a sua relação. O ato é associado a uma imagem de coisa cuja relação ele decompõe, ou com a qual compõe sua própria relação?

Se é de fato aí que se encontra o ponto de distinção, podemos compreender em que sentido o mal não é nada. Pois, do ponto de vista da natureza ou de Deus, há sempre relações que se compõem, e *não há nada senão relações que se compõem* segundo leis eternas. Sempre que uma idéia é adequada, capta precisamente dois corpos pelo menos, o meu e outro, sob o aspecto segundo o qual eles compõem suas relações ("noção comum"). Pelo contrário, não há idéia adequada de um corpo que não convenha com o meu, enquanto não convém. É nesse sentido que o mal, ou melhor o mau, apenas existe na idéia inadequada e nas afecções de tristeza que daí decorrem (ódio, cólera etc.).[8]

Todavia, nesse aspecto, haverá ainda uma reviravolta. Assim, suponhamos que o mal nada seja do ponto de vista das *relações* que se compõem em conformidade com as leis da natureza, o mesmo

8. *Ética*, IV, 64.

aconteceria no que diz respeito às *essências* que se exprimem nessas relações? Espinosa reconhece que, se os atos e as obras também são perfeitos, os atores não o são, as essências não são igualmente perfeitas (XXIII).[9] E essas próprias essências singulares não são constituídas da mesma maneira que são compostas as relações individuais. Desde logo, não existem essências singulares que são irredutivelmente associadas ao mau – o que bastaria para reintroduzir a posição de um mal absoluto? Não há essências singulares *cujo papel* é o de envenenar? Blyenbergh aponta, pois, uma segunda série de objeções: cometer crimes, matar os outros ou até mesmo se matar, não é próprio de algumas essências (XXII)? Não há essências que encontram no crime, não um veneno, mas um delicioso alimento? E a objeção prossegue passando do mal-malvadeza ao mal-infortúnio: pois, cada vez que uma das minhas relações é decomposta, este acontecimento pertence à minha essência, mesmo se outras relações compõem-se na natureza. Tornar-se cego ou criminoso pode pois ser próprio de minha essência... (XX e XXII). O próprio Espinosa não fala de "afecções da essência"?[10] Ora, mesmo considerando que Espinosa conseguiu expulsar o mal da ordem das relações individuais, nada garante que ele logre expulsá-lo da ordem das essências singulares, isto é, singularidades mais profundas que tais relações.

Surge então a resposta áspera e seca de Espinosa: se o crime pertencesse à minha essência, seria pura e simples virtude (XXIII).[11] Mas, precisamente, toda a questão é: o que significa *pertencer* à essência? O que pertence a uma essência é sempre um estado, isto

9. "Trata-se de saber se uma e outra obra, a do ladrão e a do justo, enquanto são algo de real de que Deus é a causa, são igualmente perfeitas? Eu respondo que, se consideramos unicamente as obras, de tal modo determinado, pode acontecer que exista em uma e em outra uma perfeição igual. Perguntai-vos se o ladrão e o justo são igualmente perfeitos, se têm a mesma beatitude? Eu respondo não."
10. *Ética*, III, definição do desejo.
11. "Se algum homem percebe que pode viver mais comodamente pendurado na forca que sentado à sua mesa, ele agiria como um insensato ao não se pendurar; do mesmo modo, quem percebesse claramente que pode usufruir de uma vida ou de uma essência melhor cometendo crimes que sendo virtuoso, seria também insensato se se abstivesse de cometer crimes. Pois, do ponto de vista de uma natureza humana tão pervertida, os crimes seriam virtude."



é, uma realidade, uma perfeição que exprime uma potência ou poder de ser afetado. Ora, alguém não é malvado, ou infeliz, em função das afecções que tem, mas em função das afecções que não tem. O cego não pode ser afetado pela luz, nem o malvado por uma luz intelectual. Se alguém é tido como mau ou infeliz, não é em função de seu estado, mas em função de um estado que ele não tem ou não tem mais. Ora, uma essência não pode ter outro estado que o seu, e muito menos ser outra essência. "Neste momento, seria tão contraditório que a visão lhe pertencesse quanto o seria se pertencesse à pedra... Da mesma forma, quando consideramos a natureza de um homem dominado por um apetite vulgarmente sensual, e comparamos esse apetite presente nele àquele que se encontra nos homens de bem, ou àquele que se encontrou no mesmo homem em outro momento..., este apetite melhor não pertence mais, no instante considerado, à natureza desse homem, quanto à do diabo ou à da pedra" (XXI). Logo, o mal não existe mais na ordem das essências quanto na ordem das relações; pois, do mesmo modo que jamais consiste numa relação, mas apenas numa relação entre duas relações, o mal nunca está num estado ou numa essência, mas numa comparação de estados que não vale mais que uma comparação de essências.

É contudo aí que Blyenbergh protesta mais intensamente: se não tenho base para comparar duas essências a fim de acusar uma de não ter os poderes da outra (cf. a pedra que não enxerga), dar-se-ia o mesmo quando comparo dois estados de uma mesma essência, lá onde há passagem real de um estado ao outro, diminuição ou desaparecimento de um poder que eu antes possuía? "Se me torno mais imperfeito do que era antes, tornar-me-ei pior na medida em que for menos perfeito" (XX). Espinosa não suporia um instantaneísmo da essência que torna incompreensível qualquer devir e qualquer duração? "Segundo vossa opinião, só pertence à essência de uma coisa aquilo que, no *momento considerado*, percebemos que está nela" (XXII).[12] É muito curioso que Espinosa,

12. Na carta XXI, Espinosa havia dito: "Embora Deus tenha conhecimento tanto do estado passado de Adão como de seu estado presente, ele não concebia por isso que Adão fosse privado de seu estado passado, dito de outro modo, que seu estado passado pertencesse à sua natureza presente".

enfadado dessa correspondência, não responda mais a Blyenberg sobre esse assunto. Ora, na *Ética*, o próprio Espinosa insiste sobre a realidade da passagem a uma perfeição menor: "tristeza". Há algo aí que não se vincula nem à *privação* de uma perfeição maior, nem à *comparação* entre dois estados de perfeição.[13] Há na tristeza algo de irredutível que não é nem negativo nem extrínseco: uma *passagem*, vivenciada e real. Uma *duração*. Algo que testemunha uma última irredutibilidade do "mau": é a tristeza, como diminuição da potência de agir ou do poder de ser afetado, que não se manifesta menos no desespero do infeliz quanto nos ódios do malvado (mesmo as alegrias da malvadeza são reativas, no sentido de que dependem estritamente da tristeza infringida ao inimigo).[14] Em vez de negar a existência da duração, Espinosa define pela duração as variações contínuas da existência, e parece nisso reconhecer o último refúgio do mau.

O que pertence à essência é apenas o estado ou a afecção. O que pertence à essência é somente o estado, enquanto exprime uma quantidade absoluta de realidade ou de perfeição, sem comparação possível com outros estados. E sem dúvida o estado ou a afecção não exprimem apenas uma quantidade absoluta de realidade, mas envolvem também uma variação da potência de agir, aumento ou diminuiçao, alegria ou tristeza. Mas essa variação não pertence como tal à essência, só pertence à existência ou à duração, e concerne apenas à gênese do estado na existência. Cabe observar que os estados da essência são muito diferentes conforme são produzidos na existência por um aumento ou uma diminuição. Quando um estado exterior envolve um aumento de nossa potência de agir, ele *se desdobra em outro estado que depende dessa mesma potência*:

13. 1) *Ética*, III, definição da tristeza: "Não podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma perfeição maior, visto que a privação não é nada, ao passo que o sentimento da tristeza é um ato, que, por essa razão, só pode ser o ato de passar a uma perfeição menor..."; 2) Definição geral dos afetos: "Quando eu digo: uma força de existir maior ou menor que antes, eu não entendo que o espírito compare a presente constituição do corpo com uma passada, porém que a idéia que constitui a forma do afeto afirme do corpo algo que envolve mais ou menos realidade que antes".
14. Cf. *Ética*, III, 20 (e todos os encadeamentos de paixões tristes).



é assim, diz Espinosa, que a idéia de alguma coisa que nos convém, que se compõe conosco, nos conduz a formar a idéia adequada de nós mesmos e de Deus. É como se o estado exterior se duplicasse de uma felicidade que não depende mais senão de nós.[15] Ao contrário, quando o estado exterior envolve uma diminuição, pode apenas encadear-se com outros estados inadequados e dependentes, a menos que nossa potência já tenha atingido o ponto em que nada mais pode comprometê-la. Em suma, os estados da essência são sempre tão perfeitos quanto podem sê-lo, mas diferem conforme sua lei de produção na existência: exprimem na essência uma quantidade absoluta de realidade, que corresponde, porém, à variação que eles envolvem na existência.

É nesse sentido que a existência é uma prova. Mas é uma prova física e química, uma experimentação, o contrário de um Julgamento. Eis por que toda correspondência com Blyenbergh centraliza-se no tema do julgamento de Deus: possui Deus um entendimento, uma vontade e paixões que façam dele um juiz segundo o Bem e o Mal? Na verdade, somos julgados apenas por nós mesmos e conforme os nossos estados. A prova físico-química dos estados constitui a Ética, por oposição ao juízo moral. A essência, nossa essência singular, não é instantânea, ela é eterna. Mas a eternidade da essência só chega depois, é estritamente contemporânea, coexistente à existência na sua duração. A essência eterna e singular é a parte intensa de nós mesmos que se exprime numa relação como verdade eterna; e a existência é o conjunto das partes extensivas que nos pertencem sob esta relação na duração. Se ao longo de nossa existência soubemos compor essas partes de maneira a aumentar a nossa potência de agir, experimentamos então por isso mesmo muitas afecções que dependiam unicamente de nós mesmos, isto é, da parte intensa de nós mesmos. Se, ao contrário, não cessamos de destruir ou de decompor nossas próprias partes e as dos outros, nossa parte intensa ou eterna, nossa parte

15. É todo o movimento do início do Livro V: as alegrias-paixões, e as idéias inadequadas das quais elas dependem, entrelaçam-se a idéias adequadas e a alegrias "ativas" – enquanto as tristezas não se entrelaçam senão com outras tristezas e com outras idéias inadequadas.

essencial, só tem e apenas pode ter um número ínfimo de afecções que dela mesma provêm e nenhuma felicidade que dela dependa. Tal é pois a diferença final entre o homem bom e o homem mau: o homem bom ou forte é aquele que existe de maneira tão plena ou tão intensa que conquistou, ainda em vida, a eternidade, e que a morte, sempre extensiva, sempre exterior, é para ele pouca coisa. Portanto, a prova ética é o oposto do julgamento diferido: em vez de restabelecer uma ordem moral, ratifica desde logo a ordem imanente das essências e de seus estados. Em vez de uma síntese que distribui recompensas e castigos, a prova ética contenta-se em analisar nossa composição química (prova do ouro ou da argila).[16]

Temos três componentes: 1º) nossa essência singular eterna; 2º) nossas relações características (de movimento e de repouso), ou nossos poderes de ser afetado, que são igualmente verdades eternas; 3º) as partes extensivas que definem nossa existência na duração e pertencem à nossa essência enquanto efetuam esta ou aquela de nossas relações (do mesmo modo as afecções externas que preenchem nossa potência de ser afetado). O "mau" só existe no âmbito deste último estrato da natureza. O mau é quando partes extensivas que nos pertenciam sob uma relação são determinadas do exterior a entrar sob outras relações; ou então quando uma afecção nos toca e excede o nosso poder de ser afetado. Nesse caso, dizemos que nossa relação é decomposta, ou que nosso poder de ser afetado foi destruído. Mas, efetivamente, nossa relação deixa apenas de ser efetuada por partes extensivas, ou nosso poder por afecções exteriores, sem que eles nada percam de sua verdade eterna. Tudo o que denominamos de mau é estritamente necessário, e contudo provém do exterior: necessidade do acidente. A morte é tanto mais necessária quanto sempre emerge do exterior. Primeiramente há uma duração média da existência: dada uma relação, há uma duração média da efetuação. Porém, mais ainda, acidentes e afecções externas podem a cada momento interromper a efetuação. É a necessidade da morte que faz crer que ela é interior a nós mesmos. Mas, de fato, as destruições e decomposições não concernem nem às nossas relações em si mesmas nem à nossa essência. Concernem somente às nossas partes extensivas que nos pertenciam provisoriamente, e são agora determinadas a entrar sob outras relações que não as nossas. Eis por que a *Ética*, no Livro IV, atribui muita importância aos fenômenos aparentes de destruição de si: de fato, trata-se sempre de um grupo de partes determinadas a entrar sob outras relações e comportam-se desde então em nós como corpos estranhos. É o caso do que denominamos "doenças auto-imunes": um grupo de células cuja relação é perturbada por um agente externo do tipo vírus será de imediato destruído por nosso sistema característico (imunitário). Ou, inversamente, no suicídio: desta vez, é o grupo perturbado que domina e, sob sua nova relação, induz nossas outras partes a desertar de nosso sistema característico ("causas exteriores ignoradas por nós afetam o corpo de tal modo que nos revestimos de outra natureza contrária à primeira" (*Ética*).[17] Daí o modelo universal do envenenamento, da intoxicação, caro a Espinosa.

É verdade que nossas partes extensivas e nossas afecções exteriores, na medida em que efetuam uma de nossas relações, pertencem à nossa essência. Mas não "constituem" nem essa relação nem essa essência. Mais que isso, há duas maneiras de *pertencer à essência*. "Afecção da essência" deve-se compreender primeiro de maneira apenas objetiva: a afecção não *depende* de nossa essência mas de causas externas agindo na existência. Na verdade, essas afecções ora inibem ou comprometem a efetuação de nossas relações (tristeza como diminuição da potência de agir), ora a confortam e a reforçam (alegria como aumento). E é neste último caso apenas que a afecção externa ou "passiva" desdobra-se numa afecção ativa, que depende formalmente de nossa potência de agir e é interior à nossa essência, constitutiva de nossa essência: alegria ativa, auto-afecção da essência pela essência, de tal modo que o genitivo torna-se agora autônomo e causal. Pertencer à essência assume assim um novo sentido que exclui o mal e o mau. Não que sejamos então reduzidos à nossa própria essência; pelo contrário, tais afecções internas, imunitárias, são as formas sob as

16. Sobre a prova da argila, cf. carta LXXVIII, para Oldenburg.

17. *Ética*, IV, 20.

quais nos tornamos conscientes de nós mesmos, das outras coisas e de Deus, interior e eternamente, de modo essencial (terceiro gênero de conhecimento, intuição). Ora, quanto mais nos elevamos ao longo de nossa existência a essas auto-afecções, menos perdemos coisas ao perder a existência, morrendo ou até mesmo sofrendo, e tanto melhor poderemos afirmar efetivamente que o mal não era nada, ou que nada ou quase nada de mau pertencia à essência.[18]

18. Espinosa com efeito evoca uma variação inversamente proporcional: quanto mais temos idéias inadequadas e tristezas, maior é relativamente a parte de nós mesmos que morre; ao contrário, quanto mais temos idéias adequadas e alegrias ativas, maior é "a parte que persiste e permanece salva", muito menor é a parte que morre e é tocada pelo mau. (Cf. *Ética*, V, 38-40: estas proposições sobre as duas partes da alma são essenciais ao livro V. Elas permitiriam a Espinosa responder à objeção que Blyenbergh tinha-lhe feito na última carta referente à existência de "partes da alma".)

**Capítulo IV**

# Glossário dos principais conceitos da "Ética"

ABSOLUTO – 1º) Qualifica a substância constituída por todos os atributos, enquanto cada atributo é apenas infinito em seu gênero. O infinito num gênero sem dúvida não implica de nenhum modo uma privação dos outros gêneros, tão pouco uma oposição a eles, mas apenas uma distinção real ou formal que não impede que todas estas formas infinitas se reportem ao mesmo Ser ontologicamente uno (*Ética*, I, def. 6 e explicação). O absoluto é precisamente a natureza deste ser, enquanto o infinito é apenas uma propriedade de cada "gênero" ou de cada um dos atributos. Observa-se em todo o espinosismo uma superação do infinitamente perfeito, como propriedade, rumo ao absolutamente infinito como Natureza. Tal é o "deslocamento" da prova ontológica.

2º) Qualifica as potências de Deus, potência absoluta de existir e de agir, potência absoluta de pensar e de compreender (I, 11, esc.: *infinitam absolute potentiam existendi*; I, 31, dem.: *absolutam cogitationem*). Há portanto como que duas partes do absoluto, ou melhor, duas potências do absoluto que são iguais e não se confundem com os dois grandes atributos que conhecemos. (Sobre a igualdade dessas duas potências, cf. II, 7 cor.)

ABSTRAÇÕES – O essencial é a diferença de natureza que Espinosa estabelece na *Ética* entre os conceitos abstratos e as noções comuns (II, 40, esc. 1). Uma noção comum consiste na idéia de que algo de comum entre dois ou vários corpos que são convenien-

tes, isto é, que compõem as suas respectivas relações segundo leis e se afetam de acordo com esta conveniência ou composição intrínsecas. A noção comum exprime também nosso poder de sermos afetados e explica-se pela nossa potência de compreender. Ao contrário, existe idéia abstrata quando, excedido o nosso poder de sermos afetados, contentamo-nos em imaginar em vez de compreender: já não procuramos compreender as relações que se compõem, mas retemos apenas um *signo* extrínseco, um caráter sensível e variável que toca nossa imaginação e erigimos um traço essencial negligenciando os demais (o homem como animal de estatura ereta, ou como animal que ri, que fala, animal racional, bípede sem plumas etc.). A unidade de composição, a composição das relações inteligíveis, as estruturas internas (*fabrica*), nós as substituímos por uma grosseira atribuição de semelhanças e de diferenças sensíveis, e estabelecemos continuidades, descontinuidades e analogias arbitrárias na Natureza.

Em certo sentido, a abstração supõe a ficção, dado que consiste em explicar as coisas por imagens (e em substituir a natureza interna dos corpos pelo efeito extrínseco que têm sobre o nosso). Noutro sentido, a ficção supõe a abstração, porque ela mesma é composta de elementos abstratos que se imbricam uns nos outros segundo uma ordem de associação ou até mesmo de transformação externa (*Tratado da correção*, 62-64: "Quando dizemos que alguns homens são subitamente transformados em animais, dizemo-lo de uma maneira muito geral..."). Veremos como a idéia inadequada combina o abstrato com o fictício.

As abstrações fictícias são de diferentes modalidades. Em primeiro lugar, *as classes*, *as espécies* e *os gêneros*, definidos por uma característica sensível variável, determinada como específica ou genérica (o cão, animal que ladra etc.). Ora, ao procedimento de definição por gênero e diferença específica opõe Espinosa outro procedimento distinto, ligado às noções comuns: definir os seres pelo seu *poder de serem afetados*, pelas afecções de que são capazes, pelas excitações a que reagem, aquelas a que permanecem indiferentes, aquelas que excedem o seu poder e os adoecem ou matam. Desse modo, obter-se-á uma classificação dos seres por sua potência, ver-se-ão quais os que convêm com outros e quais os que



não convêm, quem pode servir de alimento a quem, quem é social com quem, e sob quais relações. Um homem, um cavalo e um cão, por exemplo; ou melhor, um filósofo e um bêbado, um cão de caça e um cão de guarda, um cavalo de corrida e um cavalo de carga distinguem-se pelo seu poder de serem afetados e, antes do mais, pela maneira como cumprem e satisfazem a sua vida (*vita illa qua unumquodque est contentum* (*Ética*, III, 57). Existem pois tipos mais ou menos gerais que não têm rigorosamente os mesmos critérios que as idéias abstratas de gênero e espécie. Mesmo os atributos não são diferenças específicas que determinariam a substância como gênero; eles não são também gêneros, ainda que cada um seja dito infinito no seu gênero (mas "gênero" indica aqui apenas uma forma de existência necessária que constitui para a substância um poder infinito de ser afetado, sendo os modos do atributo as próprias afecções).

Em segundo lugar, o *número*. O número é o correlato das idéias abstratas, uma vez que contamos as coisas como membros de classes, gêneros e espécies. É nesse sentido que o número é um "auxiliar da imaginação" (carta XII, para Meyer). O próprio número é abstrato na medida em que se aplica aos modos existentes, "abstração feita" da maneira como derivam da substância e se relacionam uns com os outros. Ao contrário, a visão concreta da Natureza descobre por toda parte o infinito; ora, nada é infinito pelo número de suas partes. Nem a substância, de que se afirma imediatamente uma infinidade de atributos sem passar por 2, 3, 4... (carta LXIV, para Sculler). Nem o modo existente, que possui uma infinidade de partes – mas não é pelo seu número que tem essa infinidade (carta LXXXI, para Tschirnhaus). Logo, não só a distinção numérica não se aplica à substância, visto que a distinção real entre atributos nunca é numérica; mas também não se aplica adequadamente aos modos, uma vez que a distinção numérica exprime apenas de forma abstrata e pela imaginação a natureza do modo e da distinção modal.

Em terceiro lugar, os *transcendentais*: não se trata mais de caracteres específicos ou genéricos pelos quais se estabelecem diferenças exteriores entre os seres, mas de um conceito de Ser ou de conceitos com a mesma extensão que o Ser, aos quais se

confere um valor transcendente e se estabelece por oposição ao nada (ser-não ser, unidade-pluralidade, verdadeiro-falso, bem-mal, ordem-desordem, beleza-fealdade, perfeição-imperfeição...). Apresentamos como um valor transcendente aquilo que tem apenas um sentido imanente, e definimos por uma oposição absoluta aquilo que tem apenas uma oposição relativa: assim o Bem e o Mal são abstratos do bom e do mau, que se afirmam em relação a um modo existente preciso e qualificam suas afecções segundo o sentido das variações da sua potência de agir (*Ética*, IV, prefácio).

Os *seres geométricos* apresentam um problema particular. É que a sua figura faz parte dos abstratos ou seres de razão, em todos os sentidos: ela se define por uma característica específica; é objeto de medida, sendo esta um auxiliar da mesma ordem que o número; e, sobretudo, envolve um nada (carta L, para Jelles). Podemos, contudo, assinalar uma causa adequada aos seres geométricos, enquanto os outros seres de razão implicam a ignorância das verdadeiras causas. Efetivamente, podemos substituir a definição específica de uma figura (por exemplo, o círculo como o local dos pontos situados a igual distância do mesmo ponto denominado centro) por uma definição genética (o círculo como figura descrita por qualquer linha de que uma extremidade é fixa, e a outra, móvel, *Tratado da correção*, 95-96; ou a esfera como figura descrita pela rotação de um semicírculo, *ibidem*, 72). Sem dúvida, trata-se ainda de uma ficção, segundo a relação do abstrato e do fictício. É que na Natureza nenhum círculo, nenhuma esfera são engendrados desse modo; nenhuma essência singular é determinada por aquele procedimento; e o conceito de linha, ou de semicírculo não contém de modo algum o movimento que lhe atribuímos. Daí a expressão: *fingo ad libitum causam* (*ibidem*, 72). No entanto, mesmo quando as coisas reais se produzem tal como as idéias as representam, não é por isso que as idéias são verdadeiras, já que a sua verdade não depende do objeto, mas da potência autônoma do pensamento (*ibidem*, 71). Também a causa fictícia do ser geométrico pode ser um bom ponto de partida, caso a utilizemos para conhecer a nossa potência de compreender, como um trampolim para atingir a idéia de Deus (determinando Deus o movimento da linha ou do semicírculo). Isto porque com a idéia de Deus cessam todas as ficções e abstrações, e as idéias dela emanam em sua ordem como as coisas singulares e reais se produzem na sua (*ibidem*, 73, 75, 76). Eis por que as noções geométricas são *ficções aptas a conjurar o abstrato sobre o qual repousam e a conjurar-se a si mesmas*. Elas estão pois mais próximas das noções comuns que das abstratas; elas implicam, no *Tratado da correção*, um prenúncio daquilo que as noções comuns serão na *Ética*. Veremos como, de fato, estas mantêm uma relação complexa com a imaginação; e, de qualquer modo, o método geométrico conservará todo o seu sentido e sua extensão.



AÇÃO – Cf. Afecções.

ADEQUADO-INADEQUADO – Cf. Idéia.

AFECÇÕES, AFETOS – 1º) – As afecções (*affectio*) são os próprios modos. Os modos são as afecções da substância ou dos seus atributos (*Ética*, I, 25, cor.; I, 30, dem.). Estas afecções são necessariamente ativas, já que se explicam pela natureza de Deus como causa adequada, e porque Deus não pode padecer.

2º) Em um segundo grau, as afecções designam o que acontece ao modo, as modificações do modo, os efeitos dos outros modos sobre este. De fato, estas afecções são imagens ou marcas corporais (II, post. 5; II, 17, esc.; III, post. 2); e as suas *idéias* englobam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a do corpo exterior afetante (II, 16). "Chamaremos imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas idéias representam os corpos exteriores como se estivéssemos presentes... e, quando o espírito contempla os corpos sob essa relação, diremos que ele imagina."

3º) Mas essas afecções-imagens ou idéias formam certo estado (*constitutio*) do corpo e do espírito afetados, que implica mais ou menos perfeição que o estado precedente. De um estado a outro, de uma imagem ou idéia a outra, há portanto transições, passagens vivenciadas, durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor. Ainda mais, esses estados, essas afecções, imagens ou idéias, não são separáveis da duração que as relaciona ao estado precedente e as induzem ao estado seguinte. Essas durações ou variações contínuas de perfeição são chamadas "afetos", ou sentimentos (*affectus*).

Observou-se que, em regra geral, a afecção (*affectio*) se referia diretamente ao corpo, ao passo que o afeto (*affectus*) se referia ao espírito. Mas a verdadeira diferença não está aí. Ela existe entre a afecção do corpo e sua idéia que envolve a natureza do corpo exterior, por uma parte, e, por outro lado, o afeto que implica tanto para o corpo como para o espírito um aumento ou uma diminuição da potência de agir. A *affectio* remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o *affectus* remete à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes. Existe, pois, uma diferença de natureza entre as *afecções-imagens* ou *idéias*, e os *afetos-sentimentos*, se bem que os afectos-sentimentos possam ser apresentados como um tipo particular de idéias ou de afecções: "Por afetos, entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir desse mesmo corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou impedida..." (III, def. 3); "Um afeto, que chamamos paixão da alma, é uma idéia confusa pela qual o espírito afirma uma força de existir de seu corpo maior ou menor que antes" (III, def. geral dos Afetos.). É certo que o afeto supõe uma imagem ou idéia, e dela deriva como da sua causa (II, ax. 3). Contudo, não se reduz a ela; possui outra natureza, sendo puramente transitivo, e não indicativo ou representativo, sendo experimentado numa duração vivida que abarca a diferença entre dois estados. Eis por que Espinosa mostra que o afeto não é uma *comparação de idéias*, e recusa assim toda interpretação intelectualista: "Quando eu falo de uma força de existir maior ou menor que antes, não entendo que o espírito compara o estado presente do corpo com o passado, mas que a idéia que constitui a forma do afeto afirma do corpo algo que envolve efetivamente mais ou menos realidade que antes" (III, def. geral).

Um modo existente define-se por certo poder de ser afetado (III, post. 1 e 2). Quando encontra outro modo, pode ocorrer que esse outro modo seja "bom" para ele, isto é, se componha com ele, ou, ao inverso, seja "mau" para ele e o decomponha: no primeiro caso, o modo existente passa a uma perfeição maior; no segundo caso, menor. Diz-se, conforme o caso, que a sua potência de agir ou força de existir aumenta ou diminui, visto que a potência do outro modo se lhe junta, ou, ao contrário, se lhe subtrai, imobilizando-a e fixando-a (IV, 18, dem.). A passagem a uma perfeição maior ou o aumento da potência de agir denomina-se afeto ou sentimento de *alegria*; a passagem a uma menor perfeição ou a diminuição da potência de agir, *tristeza*. É assim que a potência de agir varia em função das causas exteriores, para um mesmo poder de ser afetado. O afeto-sentimento (alegria ou tristeza) emana de uma afecção-imagem ou idéia que ela supõe (idéia do corpo que convém ou não com o nosso); e, quando o afeto retorna à idéia de que provém, a alegria torna-se *amor*, e a tristeza, *ódio*. É desse modo que as diversas séries de afecções e de afetos preenchem constantemente, ainda que sob condições variáveis, o poder de ser afetado (III, 56).



Na medida em que nossos sentimentos ou afetos provêm do encontro exterior com outros modos existentes, eles explicam-se pela natureza do corpo afetante e pela idéia necessariamente inadequada desse corpo, imagem confusa envolvida no nosso estado. Tais afetos são *paixões*, visto que não somos a sua causa adequada (III, def. 2). Mesmo os afetos baseados na alegria, que se definem pelo aumento da potência de agir, são paixões: a alegria é ainda uma paixão "enquanto a potência de agir do homem não cresceu a ponto de que ele se conceba adequadamente, a si mesmo e às suas próprias ações" (IV, 59, dem.). Mesmo que nossa potência de agir cresça materialmente, nem por isso deixamos de ser passivos, separados dessa potência, na medida em que não a dominamos formalmente. Eis por que, do ponto de vista dos afetos, a distinção fundamental entre *dois tipos de paixão*, paixões tristes e paixões alegres, prepara outra distinção bem diversa entre as *paixões e as ações*. De uma idéia como a de *affectio*, decorrem sempre afetos. Todavia, se a idéia for adequada em vez de uma imagem confusa, se ela exprimir diretamente a essência do corpo afetante em vez de envolvê-lo indiretamente no nosso estado, se ela for a idéia de uma *affectio* interna ou de uma auto-afecção que marca a conveniência interior de nossa essência, das outras essências e da essência de Deus (terceiro gênero de conhecimento), nesse caso, os afetos que dela se originam serão eles mesmos ações (III, 1). Não só esses afetos ou sentimentos ativos podem apenas ser alegrias e amores (III, 58 e 59), mas também alegrias e amores muito especiais, visto

que não se definem mais por um aumento da nossa perfeição ou potência de agir, porém, pela plena posse formal dessa potência ou perfeição. Para essas alegrias ativas devemos reservar o nome de *beatitude*: aparentemente elas conquistam-se e desenrolam-se na duração, tal como as alegrias passivas, mas, na realidade, são eternas e não se explicam mais pela duração; elas não implicam mais transições e passagens, mas exprimem-se todas umas às outras segundo um modo de eternidade, juntamente com as idéias adequadas das quais procedem (V, 31-33).

AFIRMAÇÃO – Cf. Negação.

ALEGRIA-TRISTEZA – Cf. Afecções, Bom, Potência.

AMOR-ÓDIO – Cf. Afecções.

ANALOGIA – Cf. Eminência.

APETITE – Cf. Potência.

APTIDÃO – Cf. Potência.

ATO – Cf. Potência.

ATRIBUTO – "Aquilo que o entendimento percebe da substância como constituindo a sua essência" (*Ética*, I, def. 4). Os atributos não são maneiras de ver do entendimento, visto que o entendimento espinosista só percebe o que é; tampouco se trata de emanações, pois não existe nenhuma superioridade, nenhuma eminência da substância em relação aos atributos, nem de um atributo em relação a outro. Cada atributo "exprime" certa essência (I, 10, esc. 1). Se o atributo se refere necessariamente ao entendimento, não é porque resida neste, mas porque é expressivo e aquilo que exprime implica necessariamente um entendimento que o "percebe". A essência expressa é uma qualidade ilimitada, infinita. O atributo expressivo relaciona a essência à substância e é essa relação imanente que o entendimento capta. Todas as essências, distintas nos atributos, formam uma unidade na substância a que os atributos as referem.



Cada atributo é "concebido por si e em si" (carta II, para Oldenburg). Os atributos são realmente distintos: nenhum precisa do outro, nem de qualquer outra coisa, para ser concebido. Eles exprimem, pois, qualidades substanciais absolutamente simples; devemos ainda dizer que uma substância corresponde a cada atributo *qualitativa* ou *formalmente* (e não numericamente). Multiplicidade formal puramente qualitativa, definida nas oito primeiras proposições da *Ética*, que permite identificar uma substância para cada atributo. A distinção real entre atributos é uma distinção formal entre "quididades" substâncias últimas.

Temos conhecimento de apenas dois atributos, sabendo entretanto que há uma infinidade deles. Conhecemos apenas dois porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o pensamento e a extensão, na medida em que somos espírito e corpo (II, 1 e 2). Mas sabemos que há uma infinidade de atributos, porque Deus tem uma potência absolutamente infinita de existir, que não se deixa esgotar nem pelo pensamento, nem pela extensão.

Os atributos são estritamente os mesmos, enquanto constituem a essência da substância, e enquanto são envolvidos pelas essências de modo e as contêm. Por exemplo, é sob a *mesma forma* que os corpos implicam a extensão e a extensão é um atributo da substância divina. Nesse sentido, Deus não possui as perfeições implicadas pelas próprias "criaturas" sob uma forma diferente daquela que elas têm nas próprias criaturas: desse modo, Espinosa nega radicalmente as noções de eminência, de equivocidade e até mesmo de analogia (segundo as quais Deus as possuiria sob outra forma, sob uma forma superior...). Portanto, a imanência espinosista não se opõe menos à emanação que à criação. A *imanência* significa notadamente a *univocidade dos atributos*: os mesmos atributos são ditos da substância que eles compõem e dos modos que contêm (primeira figura da univocidade, sendo as duas outras a da causa e a do necessário).

AUTÔMATO – Cf. Método.

BEATITUDE – Cf. Afecções.

BOM-MAU. – O bom e o mau são duplamente relativos, e exprimem-se um em relação ao outro, e ambos em relação a um modo existente. São os dois sentidos da variação da potência de agir: a diminuição desta potência (tristeza) é má, seu aumento (alegria) é bom (*Ética*, IV, 41). Objetivamente, é bom, desde logo, o que aumenta ou favorece nossa potência de ação, e mau o que a diminui ou a impede; não conhecemos o bom e o mau a não ser pelo sentimento de alegria ou de tristeza de que estamos conscientes (IV, 8). Como a potência de agir é o que abre o poder de ser afetado ao maior número de coisas, é bom "aquilo que dispõe o corpo de tal maneira que possa ser afetado pelo maior número de modos" (IV, 38). Ou então aquilo que mantém a relação de movimento e de repouso que caracteriza o corpo (IV, 39). Em todos esses sentidos, o bom é o útil, o mau é o nocivo (IV, def. 1 e 2). Mas o importante é a originalidade dessa concepção espinosista do útil e do nocivo.

O bom e o mau exprimem, pois, os encontros entre modos existentes ("ordem comum da Natureza", determinações extrínsecas ou encontros fortuitos, *fortuito occursu*, II, 29, cor. e esc.). Não há dúvida de que todas as relações de movimento e de repouso compõem-se no modo infinito mediato. Mas um corpo pode induzir as partes do meu corpo a iniciar uma nova relação que não é direta ou imediatamente compatível com a minha relação característica: é o que ocorre na morte (IV, 39). Ainda que inevitável e necessária, a morte permanece sempre como o fruto de um encontro fortuito extrínseco, encontro com um corpo que decompõe minha relação. A proibição divina de consumir o fruto da árvore é apenas a revelação feita a Adão de que o fruto é "mau", isto é, que decomporá a relação de Adão: "É assim que nós tomamos consciência pela luz natural que um veneno provoca a morte" (carta XIX, para Blyenbergh, e *Tratado teológico-político*, Cap. 4). Todo mal se reduz ao mau, e tudo o que é mau é do tipo veneno, indigestão, intoxicação. Até mesmo o mal que pratico (mau = malvado) consiste apenas no fato de associar a imagem de uma ação à de um objeto incapaz de suportar esta ação sem perder sua relação constitutiva (IV, 59, esc.).

Tudo o que é mau mede-se pois pela diminuição da potência de agir (triteza-ódio); tudo o que é bom, pelo aumento dessa mesma



potência (alegria-amor). Daí a luta total de Espinosa, a denúncia radical de todas as paixões tristes, que inscreve Espinosa numa grande estirpe que vai de Epicuro a Nietzsche. É uma vergonha procurar a essência interior do homem do lado de seus maus encontros extrínsecos. Tudo o que envolve a tristeza serve à tirania e à opressão. Tudo o que envolve a tristeza merece ser denunciado como mau, pois nos separa de nossa potência de agir: não só o remorso e a culpabilidade, não só o pensamento da morte (IV, 67), mas até a esperança, e mesmo a segurança, que significam a impotência (IV, 47).

Ainda que em qualquer encontro haja relações que se compõem, e todas as relações se compõem infinitamente no modo infinito mediato, temos de evitar dizer que tudo é bom, que tudo é bem. É bom todo aumento de potência de agir. Desse ponto de vista, a posse formal dessa potência de agir e igualmente de conhecer emerge como o *summum bonum*; é nesse sentido que a Razão, em vez de flutuar ao acaso dos encontros, procura unir-nos às coisas e aos seres cuja relação se compõe diretamente com a nossa. A Razão busca, então, o soberano bem ou a "o útil próprio", *proprium utile*, comum a todos os homens (V, 24-28). Todavia, desde o momento em que atingimos a posse formal da nossa potência de agir, as expressões *bonum*, *summum bonum*, excessivamente impregnadas de ilusões finalistas, desaparecem para ceder lugar à linguagem da pura potência ou virtude ("primeiro fundamento" e não fim último): é assim o que acontece no terceiro gênero de conhecimento. É por esse motivo que Espinosa afirma: "Se os homens nascessem livres não formariam nenhum conceito de coisa boa ou má, enquanto permanecessem livres" (IV, 68). Precisamente porque o bom se diz em relação a um modo existente, e em relação a uma potência de agir variável e ainda não possuída, não se pode totalizá-lo. Se hipostasiarmos o bom e o mau em Bem e Mal, fazemos do Bem uma razão de ser e de agir, caímos em todas as ilusões finalistas, desfiguramos a necessidade da produção divina e a nossa maneira de participar na plena potência divina. Eis a razão por que Espinosa se distingue fundamentalmente de todas as teses de seu tempo segundo as quais o Mal não é nada e o Bem faz ser e agir. O Bem, como o Mal, não tem sentido. Um e outro são seres de razão, ou

de imaginação, que dependem totalmente dos signos sociais, do sistema repressivo das recompensas e dos castigos.

CAUSA – "Entendo por causa de si aquilo cuja essência envolve a existência; ou, por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente" (*Ética*, I, def. 1). Ao começar a *Ética* pela definição da causa de si, Espinosa tem uma intenção precisa. Tradicionalmente, a noção de causa de si é usada com muitas precauções, por *analogia* com a causalidade eficiente (causa de um efeito distinto), e portanto em um sentido apenas derivado: causa de si significaria "como por uma causa". Espinosa desarticula esta tradição e faz da causa de si o arquétipo de toda causalidade, seu sentido originário e exaustivo.

Mas nem por isso deixa de haver uma causalidade eficiente: aquela em que o efeito é distinto da causa, seja porque a essência e a existência do efeito se distinguem da essência e da existência da causa, seja porque o efeito, possuindo ele próprio uma existência distinta de sua própria essência, remete para qualquer outra coisa como causa de existência. Assim, Deus é causa de todas as coisas, e toda coisa finita existente remete para outra coisa finita como à causa que a faz existir e agir. Diferindo em essência e em existência, dir-se-á que não há nada em comum entre a causa e o efeito (I, 17, esc.; carta LXIV, para Schuller). No entanto, em outro sentido, há de fato algo em comum: o atributo, no qual se produz o efeito e pelo qual a causa age (carta IV, para Oldenburg; carta LXIV, para Schuller); *mas* o atributo, que constitui a essência de Deus como causa, não constitui a essência do efeito, sendo apenas envolvido por essa essência (II, 10).

Que Deus produza nesses mesmos atributos que constituem também a sua essência, isso acarreta então que Deus é causa de todas as coisas no *mesmo sentido* em que é causa de si (I, 25, esc.). Deus produz tal como existe. Assim, a univocidade dos atributos, enquanto se afirmam num único e mesmo sentido da substância cuja essência constituem, e dos produtos que os envolvem na *sua* essência, prolonga-se numa univocidade da causa, na medida em que "causa eficiente" se diz no mesmo sentido que "causa de si". É por essa razão que Espinosa desarticula duplamente a tradição: por um



lado, porque causa eficiente não é mais o sentido primeiro de causa e, por outro, porque não é mais causa de si que se diz em um sentido diferente de causa eficiente, mas causa eficiente que se diz no mesmo sentido que causa de si.

Uma coisa finita existente remete a outra coisa finita como causa. Devemos evitar, porém, dizer que uma coisa finita está submetida a uma dupla causalidade, uma horizontal constituída pela série indefinida das outras coisas, e a outra vertical, constituída por Deus. Isto porque, em cada termo da série, somos reenviados a Deus como àquilo que determina a causa que terá o seu efeito (*Ética*, I, 26). Assim, Deus jamais é causa remota, mas sim atingível desde o primeiro termo da regressão. E só Deus é causa, há apenas um único sentido e uma só modalidade para todas as figuras da causalidade, se bem que tais figuras sejam elas próprias diversas (causa de si, causa eficiente das coisas infinitas, causa eficiente das coisas finitas umas em relação às outras). Considerada em seu sentido único e na sua única modalidade, a causa é essencialmente *imanente*: isto é, permanece em si para produzir (por oposição à causa *transitiva*), e o efeito não provém dela tampouco (por oposição à causa *emanante*).

CIDADE – Cf. Sociedade.

COMPREENDER – Cf. Espírito, Explicar, Potência.

*CONATUS* – Cf. Potência.

CONHECIMENTO (GÊNEROS DE) – O conhecimento não é a operação de um sujeito, mas a afirmação da idéia na alma: "Não somos nós quem afirma ou nega jamais nada de uma coisa, mas é ela mesma que em nós afirma ou nega algo de si mesma" (*Breve tratado*, II, 16, 5). Espinosa recusa qualquer análise do conhecimento que distinguisse dois elementos: entendimento e vontade. O conhecimento é a auto-afirmação da idéia, "explicação" ou desenvolvimento da idéia, à maneira de uma essência que se explica em suas propriedades ou de uma causa que se explica nos seus efeitos (*Ética*, I, ax. 4; I, 17). Assim concebido, o conhecimento como afirmação da idéia distingue-se: 1°) da consciência como reduplicação da idéia; 2°) dos afetos como determinações do *conatus* pelas idéias.

Mas os gêneros de conhecimento são modos de existência, porque o conhecer prolonga-se nos tipos de conciência e de afetos que lhe correspondem, de sorte que todo o poder de ser afetado seja necessariamente preenchido. Ao longo da obra de Espinosa, a exposição dos gêneros de conhecimento varia consideravelmente, sobretudo porque o estatuto central das noções comuns só é estabelecido na *Ética*. Na formulação definitiva (II, 40, esc. 2), o primeiro gênero define-se antes de tudo por *signos* equívocos, signos indicativos que envolvem o conhecimento inadequado das coisas, signos imperativos que envolvem o conhecimento inadequado das leis. Esse primeiro gênero exprime as condições naturais de nossa existência enquanto não temos idéias adequadas; é constituído pelo encadeamento das idéias inadequadas e dos afetos-paixões que delas decorrem.

O segundo gênero define-se pelas noções comuns: a composição das relações, o esforço da Razão no intuito de organizar os encontros entre modos existentes sob relações que se compõem, e ora o *desdobramento*, ora a *substituição* dos afetos passivos por afetos ativos decorrentes das próprias noções comuns. Mas as noções comuns, sem serem abstratos, são ainda idéias gerais que se aplicam apenas aos modos existentes; é nesse sentido que não nos fazem conhecer a essência singular. Pertence ao terceiro gênero fazer-nos conhecer as essências: nesse caso, o atributo não é mais captado como noção comum (ou seja, geral) aplicável a todos os modos existentes, mas como forma comum (a saber, unívoca) à substância cuja essência constitui e às essências de modo que ele contém como essências singulares (V, 36, esc.). A figura do terceiro gênero é um triângulo que reúne as idéias adequadas de nós mesmos, de Deus e de outras coisas.

A ruptura existe entre o primeiro e o segundo gênero, uma vez que as idéias adequadas e os afetos ativos começam com o segundo (II, 41 e 42). Entre o segundo e o terceiro existe diferença de natureza, mas o terceiro encontra no segundo uma *causa fiendi* (V, 28). É a idéia de Deus que nos faz passar de um ao outro: efetivamente, a idéia de Deus pertence de certa forma ao segundo gênero, enquanto está vinculada às noções comuns; mas não sendo em si mesma uma noção comum, já que compreende a essência



de Deus, ela nos força, sob esse novo aspecto, a passar para o terceiro gênero que incide sobre a essência de Deus, sobre a nossa essência singular e sobre todas as essências singulares das outras coisas. É verdade que, quando afirmamos que o segundo gênero é *causa fiendi* do terceiro, essa expressão deve entender-se mais num sentido ocasional que efetivo, visto que o terceiro gênero, propriamente falando, não acontece, mas é eterno e só é encontrado como eternamente dado (V, 31, esc. e 33, esc.).

Entre o primeiro e o segundo gênero, apesar da ruptura, existe ainda certa relação ocasional que explica a possibilidade do salto de um a outro. Por um lado, quando encontramos corpos que convêm com o nosso, ainda não temos a idéia adequada desses outros corpos nem de nós mesmos, mas sentimos paixões alegres (aumento de nossa potência de agir), que pertencem ainda ao primeiro gênero, mas nos induzem a formar a idéia adequada do que é comum entre tais corpos e o nosso. Por outro lado, a noção comum, em si mesma, estabelece harmonias complexas com as imagens confusas do primeiro gênero e apóia-se em certas características da imaginação. Esses dois pontos formam teses essenciais na teoria das *noções comuns*.

CONSCIÊNCIA – Propriedade da idéia de duplicar-se, de se desdobrar ao infinito: idéia da idéia. Com efeito, toda idéia representa algo que existe num atributo (realidade objetiva da idéia); mas ela própria é algo que existe no atributo pensamento (forma ou realidade formal da idéia); nessa qualidade, é objeto de outra idéia que a representa etc. (*Ética*, II, 21). Daí as três características da consciência: 1ª) *Reflexão*: a consciência não é a propriedade moral de um sujeito mas a propriedade física da idéia; ela não é reflexão do espírito sobre a idéia, mas reflexão da idéia no espírito (*Tratado da correção*); 2ª) *Derivação*: a consciência é sempre segunda em relação à idéia de que é consciência, e só vale o que vale a primeira idéia; eis por que Espinosa afirma que não é necessário saber que sabemos para saber (*idem*, 35), se bem que não possamos saber sem saber que sabemos (*Ética*, II, 21 e 43); 3ª) *Correlação*: a relação da consciência com a idéia de que é consciência é a mesma da relação da idéia com o objeto de que é conhecimento (II, 21); é verdade que Espinosa afirma, entretanto, que entre a idéia e

a idéia da idéia, existe apenas uma distinção de razão (IV, 8; V, 3); é que ambas estão de fato compreendidas no mesmo atributo pensamento, mas não deixam por isso de relacionar-se com duas potências diferentes, potência de existir e potência de pensar, tal como o objeto da idéia e a idéia.

A consciência se banha inteiramente no inconsciente. Isto porque: 1º) nós apenas somos conscientes das idéias que temos, nas condições em que as temos. Escapam-nos essencialmente todas as idéias que Deus tem, na medida em que não constitui simplesmente nosso espírito, mas é afetado por uma infinidade de outras idéias: assim, não temos consciência das idéias que compõem nossa alma, nem de nós mesmos e de nossa duração; só temos consciência das idéias que exprimem o efeito dos corpos exteriores sobre o nosso, idéias de afecções (II, 9 s.); 2º) as idéias não são os únicos modos de pensar; o *conatus* e suas diversas determinações ou afetos são também, na alma, modos de pensar; ora, nós só temos consciência deles na medida em que as idéias de afecções determinam precisamente o *conatus*. Então, o afeto que daí decorre goza por sua vez da propriedade de se refletir, do mesmo modo que a idéia que o determina (IV, 8). Eis por que Espinosa define o desejo como o *conatus* tornado consciente, sendo a afecção a *causa* dessa consciência (III, def. do desejo).

Sendo pois a consciência naturalmente consciência das idéias inadequadas, mutiladas e truncadas que temos, ela é a sede de duas ilusões fundamentais: 1ª) *A ilusão psicológica de liberdade*: retendo apenas efeitos cujas causas ignora essencialmente, a consciência pode julgar-se livre, e confere então ao espírito um poder imaginário sobre o corpo, quando na verdade não sabe sequer o que "pode" o corpo em função das causas que o fazem realmente agir (III, 2, esc.; V, prefácio); 2ª) *A ilusão teológica de finalidade*: captando o *conatus* ou o apetite apenas sob a forma de afetos determinados pelas idéias de afecções, a consciência pode crer que essas idéias de afecções, enquanto exprimem os efeitos de corpos exteriores sobre o nosso, são verdadeiramente primeiras, são verdadeiras causas finais, e, mesmo nos domínios em que não somos livres, um Deus previdente tudo dispôs segundo relações meios-fim; então, o desejo parece ser segundo em relação à idéia da coisa julgada boa (I, apêndice).



Precisamente porque a consciência é reflexão da idéia e só vale o que vale a primeira idéia, a tomada de consciência não tem nenhum poder por si mesma. E, contudo, do mesmo modo que o falso como tal não tem *forma*, a idéia inadequada não se reflete sem libertar o que nela há de positivo: é falso que o sol esteja a duzentos pés, mas é verdadeiro que eu o vejo a duzentos pés (II, 35, esc.). É esse núcleo positivo da idéia inadequada na consciência que pode servir de princípio regulador para um conhecimento do inconsciente, isto é, para uma busca do que podem os corpos, para uma determinação das causas e para a formação das noções comuns. Assim, desde que atingimos tais idéias adequadas, referimos os efeitos às suas verdadeiras causas, e a consciência tornada reflexão da idéia adequada é capaz de superar as suas ilusões formando afecções e afetos que experimentava tanto quanto conceitos claros e distintos (V, 4). Ou melhor, ela duplica os afetos passivos por afetos ativos que decorrem da noção comum e não se distinguem dos primeiros a não ser pela causa, portanto por uma distinção de razão (V, 3 s.). É esse o escopo do segundo gênero de conhecimento. E o objeto do terceiro consiste em tornar-se consciente da idéia de Deus, de si mesmo e das outras coisas, portanto, em fazer com que essas idéias se reflitam em nós tal como estão em Deus (*sui et Dei et rerum conscius*, V, 42, esc.).

DEFINIÇÃO, DEMONSTRAÇÃO – Definição é o enunciado da marca distintiva de uma coisa considerada em si mesma (e não em relação a outras coisas). É mister ainda que a distinção enunciada o seja realmente por essência, ou interior à coisa. É nesse sentido que Espinosa renova a repartição "definições nominais/definições reais": *Tratado da correção*, 95-97. As definições nominais são as que procedem por abstratos (gênero e diferença específica: o homem é animal racional), por próprios (Deus, ser infinitamente perfeito), ou ainda por uma propriedade (o círculo, lugar dos pontos eqüidistantes de um mesmo ponto). Elas abstraem pois uma determinação ainda extrínseca. As definições reais, ao contrário, são genéticas: enunciam a causa da coisa, ou os elementos genéticos. Um exemplo particularmente significativo é desenvolvido por Espinosa (*Ética*, III): a definição nominal do desejo ("apetite que

tem consciência de si mesmo") torna-se real se a ela juntamos "a causa dessa consciência" (isto é, as afecções). Esse caráter causal ou genético da definição real é válido não só para as coisas produzidas (como o círculo, movimento de uma linha de que uma extremidade é fixa) mas mesmo para Deus (Deus, ser constituído de uma infinidade de atributos). De fato, é justo que Deus seja merecedor de uma definição genética na medida em que é causa de si, no sentido pleno da palavra causa, e os seus atributos sejam verdadeiras causas formais.

Uma definição real pode ser, pois, *a priori*. Mas há também definições reais *a posteriori*: são as que definem algo já existente, um animal ou o homem, pelo que pode o seu corpo (potência, poder de ser afetado). Só podemos sabê-lo pela experiência, ainda que a potência seja a própria essência, enquanto sente afecções. Enfim, podemos conceber definições reais mesmo para certos seres de razão. Visto que uma figura geométrica é de fato um abstrato; simples definição nominal nesse sentido, mas é igualmente a idéia abstrata de uma "noção comum" que podemos captar por sua causa e numa definição real. (Tal como nas duas definições precedentes do círculo, nominal e real.)

Demonstração é a continuação necessária da definição: ela consiste pelo menos em concluir uma propriedade da coisa definida. Mas, na medida em que as definições são nominais, só podemos concluir de cada uma apenas uma propriedade; assim, para demonstrar-lhes outras, é necessário fazer intervir outros objetos, outros pontos de vista, e pôr a coisa definida em relação a coisas exteriores (cartas LXXXII e LXXXIII). É nesse sentido que a demonstração permanece um movimento exterior à coisa. Mas, quando a definição é real, a demonstração está apta a concluir todas as propriedades da coisa, ao mesmo tempo em que ela se torna uma percepção, isto é, capta um movimento interior à coisa. A demonstração encadeia-se então com a definição, independentemente de um ponto de vista externo. É a coisa que "se explica" no entendimento, e não mais o entendimento que explica a coisa.

DESEJO – Cf. Consciência, Potência.

DETERMINAÇÃO – Cf. Negação.



DIREITO – Cf. Potência, Sociedade.

DURAÇÃO – Continuação de existência a partir de um começo. A duração se diz do modo existente. Ela envolve claramente um começo, mas não um fim. Com efeito, quando o modo passa à existência sob a ação de uma causa eficiente, já não está simplesmente contido no atributo, mas dura (*Ética*, II, 8), ou melhor, tende a durar, isto é, a perseverar na existência. E é então sua própria essência que está determinada como tendência a perseverar (III, 7). Ora, nem a essência da coisa nem a causa eficiente que estabelece a existência podem conferir um termo à duração (II, explicação da def. 5). Eis por que a duração em si mesma é "continuidade indefinida da existência". O fim de uma duração, ou seja, a morte, provém do encontro entre o modo existente com outro modo que decompõe a sua relação (III, 8; IV, 39). Por isso a morte e o nascimento não são de modo algum simétricos. Na medida em que o modo existe, a duração é feita das transições vividas que definem os afetos, das passagens perpétuas a perfeições maiores ou menores, das variações da potência de agir do modo existente. A duração opõe-se à eternidade porque a eternidade não tem começo e diz-se daquilo que possui uma plena potência de agir invariável: a eternidade não é nem uma duração indefinida nem algo que comece após a duração, mas coexiste com a duração, tal como coexistem as duas partes de nós mesmos que diferem em natureza, a que envolve a existência do corpo e a que exprime a sua essência (V, 20, esc. ss.).

EMINÊNCIA – Se o triângulo falasse, diria que Deus é *eminentemente* triangular (carta LVI, para Boxel). O que Espinosa reprova na noção de eminência é pretender salvar a especifidade de Deus, definindo-o por caracteres antropológicos ou mesmo antropomórficos. Atribuem-se a Deus traços tomados da consciência humana (os quais nem sequer são adequados ao homem como tal); e, para salvaguardar a essência de Deus, contentamo-nos em elevá-los ao infinito, ou em afirmar que Deus os possui sob uma forma infinitamente perfeita, que não compreendemos. Em conseqüência, atribuímos a Deus uma justiça e uma caridade infinitas; um entendimento legislador e uma vontade criadora infinitos; ou mesmo uma

voz, mãos e pés infinitos. A esse respeito, Espinosa não estabelece nenhuma distinção entre a equivocidade e a analogia, as quais denuncia com o mesmo vigor: pouco importa que Deus possua tais características num sentido *diferente*, ou num sentido *proporcional* ao nosso, pois nos dois casos a univocidade dos atributos permanece desconhecida.

Ora, tal univocidade é a pedra angular de todo o espinosismo: é precisamente porque os atributos existem sob a mesma forma em Deus cuja essência constituem e nos modos que os envolvem em *sua* essência, que não existe nada em comum entre a essência de Deus e a essência dos modos, e existem, contudo, formas absolutamente idênticas, noções absolutamente comuns a Deus e aos modos. A univocidade dos atributos é o único meio de distinguir radicalmente a essência e a existência da substância e as dos modos, conservando-se ao mesmo tempo a unidade absoluta do Ser. A eminência e, com ela, a equivocidade e a analogia, caem no duplo erro de pretender ver algo de comum entre Deus e as criaturas aí onde nada existe de comum (confusão de essência) e de negar as formas comuns precisamente onde elas existem (ilusão de formas transcendentes): ao mesmo tempo fragmentam o ser e confundem as essências. A linguagem da eminência é antropomórfica, porque confunde a essência do modo com a da substância; é extrínseca, porque se modela segundo a consciência e confunde as essências com os próprios; e é imaginária, porque é linguagem de signos equívocos e não de expressões unívocas.

ENCONTROS (*OCCURSUS*) – Cf. Afecções, Bom, Natureza, Necessário, Potência.

ENTENDIMENTO (ENTENDIMENTO INFINITO, IDÉIA DE DEUS) – O entendimento, mesmo infinito, é apenas um modo do atributo pensamento (*Ética*, I, 31). Neste sentido, e tal como a vontade, não constitui a essência de Deus. Aqueles que incluem o entendimento e a vontade na essência de Deus concebem Deus sob predicados antropológicos e mesmo antropomórficos: desde logo, não podem salvar a distinção das essências senão invocando um entendimento divino que supera o nosso e tem em relação ao nosso um estatuto de eminência e uma simples relação de analogia. Desse modo se



cai em todas as confusões de uma linguagem equívoca (como acontece com a palavra *cão*, que designa ao mesmo tempo uma constelação celeste e o animal que ladra, I, 17, esc.)

A *Ética* opera a dupla crítica de um entendimento divino, que seria o de um legislador, com modelos ou possíveis pelos quais Deus regularia a criação, e de uma vontade divina que seria a de um príncipe ou de um tirano, criando *ex nihilo* (I, 17, esc.; 33, esc. 2). São estes os dois grandes contra-sensos que desnaturam tanto a noção de necessidade como a de liberdade.

O verdadeiro estatuto do entendimento infinito consiste nas três seguintes proposições: 1º) Deus produz tal como *se* compreende; 2º) Deus compreende tudo o que produz; 3º) Deus produz a forma sob a qual ele se compreende e compreende todas as coisas. Essas três proposições demonstram, cada qual à sua maneira, que não existe possível, que todo o possível é necessário (Deus não concebe possíveis no seu entendimento, mas 1º) – limita-se a compreender a necessidade da sua própria natureza ou da sua própria essência; 2º) compreende necessariamente tudo o que emana de sua essência; 3º) produz necessariamente essa compreensão de si mesmo e das coisas). Acontece que a necessidade invocada por essas três proposições não é a mesma e o estatuto do entendimento parece variar.

Segundo a primeira, Deus produz tal como se compreende e tal como existe (*Ética*, II, 3, esc.). A necessidade de compreender parece para Deus não apenas fundada na de existir, mas igual a ela. Também a idéia de Deus compreende a substância e os atributos, e produz a infinidade das idéias tal como a substância produz a infinidade das coisas nos atributos (II, 4). Finalmente, à idéia de Deus corresponde uma potência de pensar igual à de existir e de agir (II, 7). Ora, como conciliar esses caracteres com o ser apenas modal do entendimento infinito, que não é ele próprio mais que um produto, como afirma a terçeira proposição? Acontece que a potência da idéia de Deus deve entender-se *objetivamente*: "Tudo o que se segue formalmente da natureza infinita de Deus segue-se também em Deus, objetivamente, da idéia de Deus, na mesma ordem e com a mesma conexão da idéia de Deus" (*idem*, II, 7, cor.). Logo, é enquanto representa os atributos e os modos que a idéia

de Deus tem uma potência igual àquela que representa. Mas essa potência "objetiva" permaneceria virtual e não estaria em ato, contrariamente a todas as exigências do espinosismo, caso a idéia de Deus e todas as outras que dela decorrem não fossem elas mesmas *formadas*, quer dizer, não tivessem um ser formal próprio. Ora, este ser formal da idéia é apenas um modo do atributo pensamento. E é justamente assim que se distinguem terminologicamente a idéia de Deus e o ententedimento infinito: a idéia de Deus é idéia no seu ser objetivo, e o entendimento infinito é a mesma idéia tomada no seu ser formal. Os dois aspectos são inseparáveis: não se poderia dissociar o primeiro aspecto do segundo a não ser fazendo da potência de compreender uma potência sem ato.

Por um lado, é esse estatuto complexo da idéia de Deus-entendimento infinito que explica como a idéia de Deus tenha tanta unidade quanto o próprio Deus ou a substância, mas seja capaz de transmitir essa unidade aos próprios modos: daí o papel central da *Ética*, II, 4. Por outro lado, esse estatuto complexo dá conta dos privilégios do atributo pensamento, como o veremos nas relações do espírito com o corpo.

Por outro lado, enfim, nosso entendimento explica-se como parte integrante do entendimento divino (II, 11, cor.; 43, esc.). Com efeito, que o entendimento infinito seja um modo explica a adequação do nosso entendimento ao entendimento infinito. Sem dúvida, nós não conhecemos tudo de Deus; apenas conhecemos os atributos incluídos naquilo que somos. Mas tudo o que dele conhecemos é absolutamente adequado, e uma idéia adequada é em nós tal como é em Deus. A idéia que nós temos do próprio Deus é pois, para o que dele conhecemos, a idéia que Deus tem de si mesmo (V, 36). O caráter absolutamente adequado do nosso conhecimento não se funda então simplesmente de maneira negativa na "desvalorização" do entendimento infinito, reduzido ao estado de modo; o fundamento positivo reside na univocidade dos atributos que têm uma só e mesma forma na substância cuja essência constituem e nos modos que os implicam, ainda que o nosso entendimento e o entendimento infinito possam ser modos, não deixam de compreender objetivamente seus atributos correspondentes tais como são formalmente. Daí por que a idéia de Deus desempenhará no



conhecimento adequado um papel fundamental, sendo captada, em primeiro lugar, num uso que dela fazemos vinculado às noções comuns (segundo gênero de conhecimento), e, em segundo, no seu ser próprio enquanto somos uma parte dela (terceiro gênero de conhecimento).

ERRO – Cf. Idéia.

ESPÉCIES E GÊNEROS – Cf. Abstrações.

ESPÍRITO E CORPO (PARALELISMO) – A palavra alma não é utilizada na *Ética*, salvo em raras ocasiões polêmicas. Espinosa a substitui pela palavra *mens – espírito*. É que alma, excessivamente imbuída de preconceitos teológicos, não dá conta: 1º) da verdadeira natureza do espírito, que consiste em ser uma idéia, e idéia de alguma coisa; 2º) da verdadeira relação com o corpo, que é precisamente o objeto dessa idéia; 3º) da verdadeira eternidade na sua diferença de natureza com a pseudo-imortalidade; 4º) da composição pluralista do espírito, como idéia composta que possui tantas partes quantas faculdades.

O corpo é um modo da extensão; o espírito, um modo do pensamento. Como o indivíduo tem uma essência, o seu espírito é primeiramente constituído pelo que é primordial nos modos do pensamento, a saber, por uma idéia (*Ética*, II, ax. 3 e prop. 11). O espírito é pois a idéia *do* corpo correspondente. Não que a idéia se defina pelo seu poder representativo; mas a idéia que nós somos é para o pensamento e para as outras idéias o que o corpo que nós somos é para a extensão e para os outros corpos. Existe um automatismo do pensamento (*Tratado da correção*, 85), como um mecanismo do corpo capaz de nos surpreender (*Ética*, III, 2, esc.). Toda coisa é corpo e espírito simultaneamente, coisa e idéia; é nesse sentido que todos os indivíduos são *animata* (II, 13, esc.). O poder representativo da idéia emana de fato dessa correspondência.

O mesmo ocorre com as idéias que temos, e não apenas com a idéia que somos. Pois nós não temos a idéia que somos, pelo menos imediatamente: ela está em Deus enquanto ele é afetado por uma infinidade de outras idéias (II, 11, cor.). O que nós temos é a idéia do que *acontece* ao nosso corpo, a idéia das afecções do nosso corpo, e é apenas por tais idéias que conhecemos imediatamente

nosso corpo e os outros, nosso espírito e os demais (II, 12-31). Há, pois, correspondência entre as afecções do corpo e as idéias no espírito, correspondência pela qual essas idéias representam aquelas afecções.

Donde provém esse sistema de correspondência? O que está excluído é toda ação real entre o corpo e o espírito, visto que dependem de dois atributos diferentes, sendo cada atributo concebido por si (III, 2, dem.; V, prefácio). O espírito e o corpo, aquilo que acontece a um e aquilo que acontece ao outro respectivamente, são portanto autônomos. Mas não deixa por isso de haver correspondência entre os dois, porque Deus, como substância única que contém todos os atributos, nada produz sem o produzir em cada atributo segundo uma única e mesma ordem (II, 7, esc.). Há pois uma única e mesma ordem no pensamento e na extensão, uma única e mesma ordem dos corpos e dos espíritos. Todavia, não é essa correspondência sem causalidade real, nem mesmo essa identidade de ordem, que definem a originalidade da doutrina de Espinosa. Com efeito, tais doutrinas são comuns entre os cartesianos; pode negar-se a causalidade real entre o espírito e o corpo mantendo porém uma causalidade ideal ou uma causalidade ocasional; pode afirmar-se entre os dois uma correspondência ideal segundo a qual, como quer a tradição, uma paixão da alma corresponde a uma ação do corpo, e inversamente; pode afirmar-se uma identidade de ordem entre os dois sem que os dois tenham contudo "dignidade" ou perfeição; por exemplo, Leibniz criou a palavra *paralelismo* para designar o seu próprio sistema sem causalidade real, em que as séries do corpo e as séries da alma são de preferência concebidas segundo os modelos da assíntota e da projeção. O que é que faz, então, a originalidade da doutrina espinosista; o que é que faz com que a palavra *paralelismo*, que não é de Espinosa, lhe convenha, todavia, estritamente?

É que não há apenas identidade "de ordem" entre os corpos e os espíritos, os fenômenos do corpo e os fenômenos do espírito (*isomorfia*). Há também identidade de "conexão" entre as duas séries (*isonomia* ou *equivalência*), ou seja, igual dignidade, igualdade de princípio entre a extensão e o pensamento, e entre o que se passa numa e no outro: em virtude da crítica espinosista a toda eminência,



a toda transcendência e equivocidade, nenhum atributo é superior ao outro, nenhum é reservado ao criador, e nenhum é remetido às criaturas e à sua imperfeição. Assim, pois, não somente a série do corpo e a série do espírito apresentam a mesma ordem, mas apresentam também o mesmo encadeamento sob princípios iguais. Enfim, há identidade de ser (*isologia*), a mesma coisa, a mesma modificação, sendo produzida no atributo pensamento sob o modo de um espírito, e no atributo extensão sob o modo de um corpo. A conseqüência prática é imediata: contrariamente à visão moral tradicional, tudo o que é ação no corpo é também ação na alma, tudo que é paixão na alma é também paixão no corpo (III, 2, esc.: "A ordem das ações e das paixões de nosso corpo vai, por natureza, de par com a ordem das ações e paixões do espírito").

Observar-se-á que o paralelismo do espírito e do corpo é o primeiro caso de um *paralelismo epistemológico* em geral, entre a idéia e o seu objeto. Eis por que Espinosa invoca o axioma segundo o qual o conhecimento do efeito implica o conhecimento da causa, na medida em que o próprio efeito envolve a causa (I, ax. 4; II, 7, dem.). Mais precisamente, demonstra-se que a toda idéia corresponde algo (visto que nenhuma coisa poderia ser conhecida sem uma causa que a faça ser) e a toda coisa corresponde uma idéia (visto que Deus forma uma idéia de sua essência e de tudo o que dela resulta). Contudo, esse paralelismo entre a idéia e seu objeto implica apenas a correspondência, a equivalência e a identidade entre um modo do pensamento e outro modo tomado num único atributo bem determinado (no nosso caso, a extensão como único outro atributo que conhecemos: assim o espírito é a idéia do corpo e de nada mais). Ora, a seqüência da demonstração do paralelismo (II, 7, esc.) eleva-se ao contrário a um *paralelismo ontológico*: entre modos em todos os atributos, modos que não diferem senão pelo atributo. Segundo o primeiro paralelismo, uma idéia no pensamento e seu objeto em tal outro atributo formam um mesmo "indivíduo" (II, 21, esc.); conforme o segundo, modos em todos os atributos formam uma mesma modificação. O desvio entre ambos foi bem realçado por Tschirnhaus (carta LXVI): ao passo que um só modo em cada atributo exprime a modificação substancial, há no pensamento diversos modos ou idéias, das quais uma exprime o modo

correspondente do atributo A, e outra o modo correspondente do atributo B... " Por que o espírito que representa uma certa modificação, a qual se exprime ao mesmo tempo não só na extensão, mas sob uma infinidade de outros modos, não percebe senão a única expressão pela extensão que é o corpo humano, e ignora todas as outras expressões pelos demais atributos?"

Esta *multiplicação* das idéias é um privilégio em *extensão*. Mas não é o único privilégio do atributo pensamento. Um segundo privilégio, em *repetição*, consiste na *reduplicação* da idéia que constitui a consciência: a idéia que representa um objeto tem ela mesma um ser formal no atributo pensamento, é portanto o objeto de outra idéia que a representa, até o infinito. Finalmente, um terceiro privilégio, em *compreensão*, consiste na potência que a idéia tem de representar a própria substância e seus atributos, embora ela seja apenas um modo dessa substância, sob o atributo pensamento.

Esses privilégios do atributo pensamento repousam no estatuto complexo da idéia de Deus ou do entendimento infinito. Com efeito, a idéia de Deus compreende objetivamente a substância e os atributos, mas deve ser formada como um modo no atributo pensamento. Desde logo, devem ser formadas tantas idéias quantos sejam os atributos formalmente distintos. E cada idéia, no seu próprio ser formal, deve ser por sua vez objetivamente compreendida por outra idéia. Entretanto, esses privilégios não rompem de maneira alguma o paralelismo, eles são partes integrantes deste. Com efeito, o paralelismo ontológico (uma modificação para todos os modos que diferem pelo atributo) funda-se na igualdade de todos os atributos entre si como formas de existência (inclusive o pensamento). O paralelismo epistemológico funda-se em outra igualdade, a de duas potências, a potência formal de existir (condicionada por todos os atributos) e a potência objetiva de pensar (condicionada unicamente pelo atributo pensamento). E o que funda a passagem do paralelismo epistemológico ao paralelismo ontológico é ainda a idéia de Deus, porque somente ela autoriza a transferência da unidade da substância para os modos (II, 4). A fórmula final do paralelismo é pois: uma mesma *modificação* é expressa por um modo em cada atributo, cada modo formando um *indivíduo* com a idéia que o representa no atributo pensamento.



Não se deve confundir os privilégios reais do atributo pensamento, no paralelismo, com as rupturas aparentes. Estas são de duas espécies: 1º) no caso do modo existente, a maneira pela qual o corpo é tomado como modelo diretor para o estudo do espírito (II, 13, esc.; III, 2, esc.); 2º) no caso da essência de modo, a maneira pela qual o espírito é tomado como modelo exclusivo, a ponto de ser dito "sem relação com o corpo" (V, 20, esc.). Observar-se-á em primeiro lugar que, sendo o espírito uma idéia muito compósita (II, 15), essas rupturas não concernem às mesmas partes: o modelo do corpo é válido para o espírito como idéia que envolve o corpo existente, e conseqüentemente para as partes perecíveis do espírito que agrupamos sob o nome de imaginação (V, 20, esc., 21, 39, 40), ou seja, para as idéias de afecções que nós temos. O modelo do espírito puro é válido ao contrário para o espírito como idéia que exprime a essência do corpo, portanto para a parte eterna do espírito nomeada entendimento, isto é, para a idéia que nós somos, tomada na sua relação interna com a idéia de Deus e as idéias das outras coisas. Assim compreendidas, as rupturas são apenas aparentes. Isto porque, no primeiro caso, não se trata de modo algum de privilegiar o corpo sobre o espírito: trata-se, sim, de adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir paralelamente as potências do espírito que escapam à consciência. Em vez de contentar-se em invocar a consciência para concluir prematuramente um suposto poder da "alma" sobre o corpo, proceder-se-á a uma comparação das potências que nos faz descobrir no corpo algo que vai além do que conhecemos, e em conseqüência, no espírito, algo mais do que temos consciência (II, 13, esc.). No segundo caso, não se trata igualmente de privilegiar o espírito em detrimento do corpo: há uma essência singular de tal corpo, tal como do espírito (V, 22). Esta essência, é verdade, aparece apenas expressa pela idéia que constitui a essência do espírito (idéia que nós somos). Mas nisso não reside nenhum idealismo; Espinosa quer somente relembrar, conforme o axioma do paralelismo epistemológico, que as essências de modos têm uma causa pela qual devem ser concebidas: há pois uma idéia que exprime a essência do corpo e nos faz concebê-la mediante sua causa (V, 22 e 30).

ESSÊNCIA – "Constitui necessariamente a essência de uma coisa..., aquilo sem o qual a coisa não pode nem ser nem ser concebida, *e que*

*inversamente não pode sem a coisa nem ser nem ser concebido"* (*Ética*, II, 10, esc.). Toda essência é pois essência de alguma coisa com a qual está em relação recíproca. Essa regra de reciprocidade acrescentada à definição tradicional da essência possui três conseqüências:

1º) Que não há várias substâncias com mesmo atributo (pois o atributo concebido ao mesmo tempo que uma dessas substâncias poderia ser concebido sem as outras);

2º) Que há uma distinção radical de essência entre a substância e os modos (pois, se os modos não podem ser concebidos sem a substância, inversamente a substância pode muito bem sê-lo sem eles; assim, a univocidade dos atributos, que se dizem sob a mesma forma da substância e dos modos, não implica nenhuma confusão de essência, visto que os atributos constituem a essência da substância, mas não constituem a dos modos, que se contentam em envolvê-los; a univocidade dos atributos é mesmo para Espinosa o único meio de garantir essa distinção de essência);

3º) Que os modos não existentes não são possíveis no entendimento de Deus (pois as idéias de modos não existentes estão incluídas na idéia de Deus da mesma maneira que as essências desses modos estão contidas nos atributos de Deus (II, 8); ora, toda essência sendo essência de alguma coisa, os modos não existentes são eles próprios seres reais e atuais, cuja idéia é, nesse contexto, necessariamente dada no entendimento infinito).

Se a essência da substância envolve a existência, é em virtude da sua propriedade de ser causa de si. Esta demonstração é antes de tudo efetuada para cada substância qualificada por um atributo (I, 7), em seguida, para a substância constituída por uma infinidade de atributos (I, 11), conforme a essência é referida ao atributo que a exprime, ou à substância que se exprime em todos os atributos. Os atributos não exprimem pois a essência sem exprimir a existência que ela envolve necessariamente (I, 20). Os atributos são também forças para existir e agir, ao mesmo tempo que a essência é potência absolutamente infinita de existir e de agir.

Mas em que consistem as essências de modos que não envolvem a existência e estão contidas nos atributos? Cada essência é uma parte da potência de Deus, enquanto esta se explica pela essência do modo (IV, 4, dem.). Espinosa sempre concebeu as essências de modos como singulares, desde o *Breve tratado*. Da mesma maneira os textos do *Breve tratado* que parecem negar a distinção das essências (II, Cap. 20, n. 3; ap. II, 1) apenas negam efetivamente sua distinção extrínseca, a qual implicaria a existência na duração e a posse de partes extensivas. As essências de modos são simples e eternas. Mas nem por isso deixam de ter, com o atributo e umas em relação às outras, outro tipo de distinção, puramente intrínseca. As essências não são nem possibilidades lógicas nem estruturas geométricas; são partes de potência, isto é, graus de intensidade físicos. Elas não têm partes, mas são elas mesmas partes, partes de potência, à maneira de quantidades intensivas que não se compõem de quantidades menores. Convêm todas umas com as outras até o infinito, porque todas estão compreendidas na produção de cada uma, mas cada uma corresponde a um grau determinado de potência distinto de todos os demais.



ETERNIDADE – Característica da existência enquanto é envolvida pela essência (*Ética*, I, def. 8). A existência é pois "verdade eterna" do mesmo modo que a própria essência é eterna, e não se distingue dela senão por uma distinção de razão. A eternidade opõe-se assim à duração, mesmo indefinida, que qualifica a existência do modo enquanto esta não está envolvida pela essência.

A essência do modo não deixa de gozar de uma forma de eternidade, *species aeternitatis*. É que a essência de um modo tem uma existência necessária que lhe é própria, embora não exista por si, mas pela virtude de Deus como causa. Logo, não só o modo infinito imediato é eterno, como também cada essência singular que é uma parte daquele, convindo infinitamente com todas as outras. Quanto ao modo infinito mediato, que regula as existências na duração, ele próprio é eterno na medida em que o conjunto das regras de composição e de decomposição é um sistema de verdades eternas; e cada uma das relações que correspondem a tais regras é uma verdade eterna. Eis por que Espinosa diz que o espírito é eterno na medida em que concebe a essência singular do corpo sob uma forma de eternidade, como também enquanto concebe as coisas existentes por noções comuns, ou seja, sob as relações eternas que determinam sua composição e sua decomposição na existência (V, 29, dem.: *et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet*).

A diferença de natureza entre a existência eterna e a existência que dura (mesmo indefinidamente) não deixa de subsistir. De fato a duração diz-se apenas enquanto os modos existentes vêm efetuar relações segundo as quais nascem, morrem, se compõem e decompõem. Mas essas mesmas relações, e com maior razão as essências de modos, são eternas e não duram. É por isso que a eternidade de uma essência singular não é objeto de memória nem de pressentimento ou de revelação: ela é estritamente o objeto de uma experiência atual (V, 23, esc.). Ela corresponde à existência atual de uma parte da alma, sua parte intensiva constitutiva da essência singular e sua relação característica, ao passo que a duração afeta a alma nas partes extensivas que lhe pertencem temporariamente sob essa mesma relação característica (cf. a distinção das duas espécies de partes, V, 38, 39, 40).

Na expressão *species aeternitatis*, *species* remete sempre para um conceito ou para um conhecimento. É sempre uma idéia que exprime a essência de tal corpo, ou a verdade das coisas, *sub specie aeternitatis*. Não é que as essências ou as verdades não sejam em si mesmas eternas, mas sendo-o pela sua causa e não por si mesmas elas têm essa eternidade oriunda da causa pela qual devem ser necessariamente concebidas. *Species* significa pois indissoluvelmente forma e idéia, forma e concepção.

EXISTÊNCIA – Em virtude da causa de si, a existência da substância é envolvida na essência, de tal modo que a essência é potência absolutamente infinita de existir. Entre a essência e a existência, existe apenas uma distinção de razão, na medida em que se distingam a coisa afirmada e a sua própria afirmação.

Mas as essências de modos não envolve a existência, e o modo existente finito remete a outro modo existente finito que o determina (*Ética*, I, 24 e 28). Não significa que, nesso caso, a existência se distinga realmente da essência: desta apenas modalmente se pode distinguir. Existir, para o modo finito, significa: 1º) ter causas exteriores elas mesmas existentes; 2º) ter atualmente uma infinidade de partes extensivas que são determinadas de fora pelas causas a entrar sob a relação precisa de movimento e de repouso que caracteriza esse modo; 3º) durar e tender a perseverar, isto é, a manter



estas partes sob a relação característica, enquanto outras causas exteriores não as determinam a entrar em outras relações (morte, IV, 39). A existência do modo é pois a sua própria essência, na medida em que ela não está mais apenas contida no atributo, mas dura e possui uma infinidade de partes extensivas, *posição modal extrínseca* (II, 8, cor. e esc.). Não só o corpo tem tais partes extensivas, mas também o espírito que é composto de idéias (II, 15).

Mas a essência de modo como tal possui também uma existência que lhe é própria, independentemente da existência do modo correspondente. É pois neste sentido que o modo não existente não é uma simples possibilidade lógica, mas uma parte intensiva ou um grau dotado de realidade física. Com mais forte razão, esta distinção entre a essência e *sua própria* existência não é real, mas apenas modal: ela significa que a essência existe necessariamente, mas não existe por si, existe necessariamente em virtude de sua causa (Deus) e como contida no atributo, *posição modal intrínseca* (I, 24, cor. e 25, dem.; V. 22, dem.).

EXPLICAR-IMPLICAR – Explicar é um termo "forte" em Espinosa. Não significa uma operação do entendimento exterior à coisa, mas uma operação da coisa interior ao entendimento. Mesmo as demonstrações são ditas "olhos" do espírito, isto é, percebem um movimento que está na coisa. A explicação é sempre uma auto-explicação, um desenvolvimento, um desenrolar, um dinamismo: a coisa *se explica*. A substância explica-se nos atributos, os atributos explicam a substância; e eles explicam-se por sua vez nos modos, os modos explicam os atributos. E a implicação não é de modo algum o contrário da explicação: aquilo que explica implica por isso mesmo, o que desvela vela. Tudo na Natureza é feito da coexistência desses dois movimentos, a Natureza é a ordem comum das explicações e das implicações.

Há apenas um único caso em que explicar e implicar estão dissociados. É o caso da idéia inadequada: ela implica nossa potência de compreender, mas não se explica por si; envolve a natureza com uma coisa exterior, mas não a explica (*Ética*, II, 18, esc.). É que a idéia inadequada concerne sempre a uma mistura de coisas e retém apenas o efeito de um corpo sobre outro: falta-lhe uma "compreensão" apoiada nas causas.

Com efeito, compreender é a razão interna que dá conta dos dois movimentos, explicar e implicar. A substância compreende (comporta) todos os atributos, e estes compreendem todos os modos. É a compreensão que funda a identidade entre a explicação e a implicação. Espinosa reencontra assim toda uma tradição da Idade Média e do Renascimento, que definia Deus pela "complicatio": Deus complica toda coisa, ao mesmo tempo em que cada coisa explica e implica Deus.

Resta que a compreensão, a explicação e a implicação designam igualmente operações do entendimento. É seu *sentido objetivo*: o entendimento "compreende" os atributos e os modos (I, 30; II, 4), a idéia adequada compreende a natureza da coisa. Mas, justamente, o sentido objetivo provém do *sentido formal*: "aquilo que está contido objetivamente no entendimento deve necessariamente estar dado na natureza" (I, 30; II, 7, cor.). Compreender é captar sempre alguma coisa que existe necessariamente. Compreender, segundo Espinosa, opõe-se a conceber alguma coisa como possível: Deus não concebe possíveis, ele *se* compreende necessariamente como ele existe, ele produz as coisas como se compreende e produz a forma sob a qual ele se compreende e compreende toda coisa (idéias). É nesse sentido que todas as coisas são explicações e implicações de Deus, ao mesmo tempo formal e objetivamente.

FALSO – Cf. Idéia.

FICÇÕES – Cf. Abstrações.

FINALIDADE – Cf. Consciência.

IDÉIA – Modo do pensamento, primeiro em relação aos outros modos de pensar, distinguindo-se deles completamente (*Ética*, II, ax. 3). O amor supõe a idéia, por mais confusa que seja, da coisa amada. É que a idéia representa uma coisa ou um estado de coisas, enquanto o sentimento (afeto; *affectus*) inclui a passagem a uma perfeição maior ou menor, correspondente à variação dos estados. Existe, pois, simultaneamente primado da idéia sobre o sentimento, e diferença de natureza entre os dois.

A idéia é representativa. Devemos, contudo, distinguir a idéia que somos (o espírito como idéia do corpo) das idéias que temos.



A idéia que somos está em Deus, Deus a possui adequadamente, não simplesmente enquanto nos constitui, mas enquanto é afetado por uma infinidade de outras idéias (idéias de todas as outras essências que convêm com a nossa, e das outras existências que são causas da nossa, até o infinito). Por conseguinte, essa idéia adequada, não a possuímos imediatamente. As únicas idéias que temos nas condições naturais de nossa percepção são as que representam *o que acontece* ao nosso corpo, o efeito de outro corpo sobre o nosso, isto é, uma mistura dos dois corpos: elas são necessariamente inadequadas (II, 11, 12, 19, 24, 45, 26, 27...).

Tais idéias são imagens. Ou melhor, as imagens são as próprias afecções corporais (*affectio*), as marcas de um corpo exterior sobre o nosso. As nossas idéias são, pois, idéias de imagens ou de afecções que representam um estado de coisas, e pelas quais afirmamos a presença do corpo exterior, enquanto nosso corpo permanece assim marcado (II, 17): 1º) Tais idéias são *signos*: elas não *se explicam* pela nossa essência ou potência, mas *indicam* nosso estado atual, e nossa impotência, para nos subtrair a uma marca; elas não *exprimem* a essência do corpo exterior, mas *indicam* a presença desse corpo e o seu efeito sobre nós. (II, 16). Enquanto possui essas idéias, o espírito é dito *imaginar* (II, 17); 2º) Essas idéias entrelaçam-se umas às outras segundo uma ordem que é, em primeiro lugar, a da memória ou do hábito: se o corpo foi afetado por dois corpos ao mesmo tempo, a marca de um faz com que o espírito se recorde do outro (II, 18). Essa ordem da memória é igualmente a dos encontros fortuitos extrínsecos entre os corpos (II, 29). Quanto menos constância têm os encontros, mais a imaginação flutua e mais equívocos são os signos (II, 44). Daí por que, enquanto as nossas afecções misturam corpos diversos e variáveis, a imaginação forma puras ficções, como a do cavalo alado; e enquanto deixa escapar as diferenças entre corpos exteriormente semelhantes, ela forma abstrações, como as das espécies e dos gêneros (II, 40 e 49).

As idéias adequadas são completamente diferentes. São idéias verdadeiras que estão em nós como estão em Deus. São representativas, não mais de estados de coisas e do que nos acontece, mas daquilo que somos e daquilo que as coisas são. Elas formam um conjunto sistemático com três vértices, idéia de nós mesmos, idéia

de Deus, idéia das outras coisas (terceiro gênero de conhecimento): 1º) Essas idéias adequadas *explicam-se* pela nossa essência ou potência, como potência de conhecer e de compreender (causa formal). Elas *exprimem* outra idéia como causa, e a idéia de Deus como determinando esta causa (causa material); 2º) Em conseqüência, elas não são separáveis de um encadeamento autônomo de idéias no atributo pensamento. Esse encadeamento, ou *concatenatio*, que une a forma e a matéria, é uma ordem do entendimento que constitui o espírito como *autômato espiritual*.

Percebe-se que, se a idéia é representativa, sua representatividade (ser objetivo) nada explica da sua natureza, mas decorre ao contrário das peculiaridades internas da idéia (II, def. 4). Quando Espinosa diz "adequado", trata-se de algo completamente diferente do claro-distinto cartesiano, embora continue a empregar tais palavras. Não é do lado da consciência psicológica que se procura a forma da idéia, mas do lado de uma potência lógica que ultrapassa a consciência; a matéria da idéia não é buscada num conteúdo representativo mas num conteúdo expressivo, uma matéria epistemológica mediante a qual a idéia remete a outras idéias e à idéia de Deus; enfim, potência lógica e conteúdo epistemológico, explicação e expressão, causa formal e causa material da idéia reúnem-se na autonomia do atributo pensamento e no automatismo do espírito que pensa. A idéia adequada só representa verdadeiramente alguma coisa, só representa a ordem e a conexão das coisas, porque expõe no atributo pensamento a ordem autônoma de sua forma e as conexões automáticas de sua matéria.

Percebe-se claramente, desde logo, o que falta à idéia inadequada ou à imaginação. A idéia inadequada é como uma conseqüência sem as suas premissas (II, 28, dem.). Ela é separada, privada de suas duas premissas, a formal e a material, pois ela não se explica formalmente pela nossa potência de compreender, não exprime materialmente a sua própria causa, e atém-se a uma ordem de encontros fortuitos em vez de alcançar a concatenação das idéias. É nesse sentido que o falso não tem forma e não consiste em nada de positivo (II, 33). Há, contudo, algo de positivo na idéia inadequada: quando vejo o sol a duzentos pés, essa percepção, essa afecção representa de fato o efeito do sol sobre mim, embora esteja



separada das causas que a explicam (II, 35; IV, 1). O que há de positivo na idéia adequada deve se definir da maneira seguinte: é que ela *envolve* o mais baixo grau da nossa potência de compreender sem *se explicar* por ela, e *indica* a sua própria causa sem *a exprimir* (II, 17, esc.). "O espírito não incorre em erro porque imagina, mas somente enquanto está considerado como privado da idéia que exclui a existência das coisas que imagina presentes. Pois se o espírito, ao imaginar como presentes as coisas que não existem, soubesse ao mesmo tempo que elas não existem realmente, encararia essa potência de imaginar como uma virtude da sua natureza, e não como um vício" (II, 17, esc.).

O problema é então: como chegamos nós a ter, a formar idéias adequadas, uma vez que a nossa condição natural nos determina a não ter senão idéias inadequadas? Nós definimos a idéia adequada sem ter a menor idéia da maneira como podemos encontrá-la. A resposta será dada pela produção das *noções comuns*; e mesmo aí Espinosa começa por definir o que é a noção comum (Livro II), antes de mostrar como podemos produzi-la (Livro V). Consideraremos mais adiante o problema. Mas uma idéia, adequada ou inadequada, é sempre acompanhada de sentimentos-afetos (*affectus*) que daí decorrem como de sua causa, embora sejam de outra natureza. Inadequado e adequado qualificam, pois, primeiramente uma idéia, mas em segundo lugar qualificam uma causa (III, def. 1). Visto que a idéia adequada se explica por nossa potência de compreender, nós não temos uma idéia adequada sem sermos nós mesmos causa adequada dos sentimentos que daí resultam, e, desde logo, são ativos (III, def. 2). Ao contrário, enquanto temos idéias inadequadas, somos causa inadequada dos nossos sentimentos, que são paixões (III, 1 e 3).

IMAGEM, IMAGINAÇÃO – Cf. Afecções, Idéia, Noções comuns.

IMANÊNCIA – Cf. Atributo, Causa, Eminência, Natureza.

INDIVÍDUO – Por vezes este termo designa a unidade de uma idéia no atributo pensamento e do seu objeto num atributo determinado (*Ética*, II, 21, esc.). Contudo, designa mais geralmente a organização complexa do modo existente num atributo qualquer.

Com efeito: 1º) o modo tem uma essência singular, que é grau de potência ou parte intensiva, *pars aeterna* (V, 40), sendo cada essência absolutamente simples e convindo com todas as outras; 2º) esta essência exprime-se numa relação característica que é ela própria uma verdade eterna concernente à existência (por exemplo, certa relação de movimento e de repouso na extensão); 3º) o modo passa à existência quando sua relação subsume atualmente uma infinidade de partes extensivas. Estas partes são determinadas a entrar numa relação característica, ou a efetuá-la, pelo jogo de um determinismo externo. O modo deixa de existir logo que as suas partes são determinadas de fora a entrar em outra relação que não pode compor-se com a primeira. A duração se diz, pois, não das próprias relações, mas da pertença das partes atuais nesta ou naquela relação. E os graus de potência, que convêm todos uns aos outros enquanto constituem as essências de modos, entram necessariamente em luta na existência, na medida em que as partes extensivas que pertencem a um, em determinada relação, podem ser retomadas por outro, numa nova relação (IV, ax. e V, 37, esc.).

Um indivíduo é, pois, sempre composto de uma infinidade de partes extensivas enquanto estas pertencem a uma essência singular de modo, numa relação característica (II, depois de 13). Essas partes (*corpora simplicissima*) não são indivíduos; não há essência de cada uma, elas definem-se unicamente pelo seu determinismo exterior, e são sempre numerosíssimas; mas constituem um indivíduo existente na medida em que uma infinidade delas entra nesta ou naquela relação que caracteriza esta ou aquela essência de modo; elas constituem a matéria modal infinitamente variada da existência. Esses conjuntos infinitos são aqueles que a carta para Meyer define como maiores ou menores, e se referem a algo de limitado. Com efeito, dados dois modos existentes, se um tem um grau de potência duplo do outro, um terá na sua relação uma infinidade de partes duas vezes maior que o outro na sua e poderá inclusive tratar o outro como uma de suas partes. Sem dúvida, quando dois modos se encontram na existência, pode acontecer que um destrua o outro ou, pelo contrário, o ajude a conservar-se conforme as relações características dos dois modos se decomponham ou componham



diretamente. Mas há sempre, em qualquer encontro, relações como verdades eternas. De tal modo que, segundo esta ordem, conceberemos toda a Natureza como um Indivíduo que compõe todas as relações e possui todos os conjuntos infinitos de partes extensivas em diferentes graus.

Como processo modal, a individuação é, segundo Espinosa, sempre quantitativa. Mas há duas individuações muito diferentes: a da essência, definida pela singularidade de cada grau de potência como *parte intensiva* simples, indivisível e eterna; a da existência, definida pelo conjunto divisível de *partes extensivas* que efetuam temporariamente a relação eterna de movimento e de repouso, na qual a essência de modo exprime-se. (Sobre essas duas espécies de "partes" na alma, cf. V.)

INFINITO – A carta XIII para Meyer distingue três infinitos:

1º) O que é ilimitado por natureza (quer infinito num gênero, como cada atributo, quer absolutamente infinito, como a substância). Este infinito faz parte das propriedades de um Ser que envolve a existência necessária, com a eternidade, a simplicidade, a indivisibilidade: "Se, de fato, a natureza desse ser fosse limitada e concebida como tal, fora desses limites, ela seria conhecida como inexistente" (carta XXXV);

2º) O que é ilimitado por sua causa: trata-se dos modos infinitos imediatos nos quais os atributos se exprimem absolutamente. E, indubitavelmente, esses modos são indivisíveis; não obstante, têm uma infinidade atual de partes, todas convenientes e indissociáveis umas das outras: é o caso das essências de modos contidas no atributo (cada essência é uma parte intensiva ou um grau). Daí por que se considerarmos abstratamente uma dessas essências, separada das outras e da substância que as produz, percebemo-la como limitada, exterior às outras. Ainda mais, como a essência não determina a existência e a duração do modo, captamos a duração como podendo ser mais ou menos longa, a existência como composta com mais ou menos partes, e apreendemo-las abstratamente como quantidades divisíveis;

3º) O que não pode ser igual a nenhum número embora maior ou menor e comportando um máximo e um mínimo (o exemplo da soma das desigualdades de distância entre dois círculos não

concêntricos, na carta para Meyer). Este infinito remete desta feita aos modos finitos existentes e aos modos infinitos mediatos que eles compõem em certas relações. Com efeito, cada essência de modo como grau de potência comporta um máximo e um mínimo; e, enquanto o modo existe, uma infinidade de partes extensivas (*corpora simplicissima*) pertence-lhe na relação que corresponde à sua essência. Este infinito não se define pelo número de suas partes, uma vez que estas são sempre uma infinidade que excede qualquer número; mas pode ser maior ou menor, pois a uma essência cujo grau de potência é duplo de outra corresponde uma infinidade de partes extensivas duas vezes maior. Este infinito variável é o dos modos existentes, e o conjunto infinito de todos esses conjuntos, juntamente com todas as relações características, constitui o modo infinito mediato. Mas, quando concebemos abstratamente a essência de modo, concebemos também a existência abstratamente, medindo-a, contando-a e fazendo-a depender de um número de partes arbitrariamente determinado (cf. 2º).

Não existe pois indefinido, salvo abstratamente. Todo infinito está em ato, ou é atual.

LEI – Cf. Signo, Sociedade.

LIBERDADE – Todo o esforço da *Ética* consiste em romper o vínculo tradicional entre a liberdade e a vontade – quer a liberdade seja concebida como o poder de uma vontade de escolher ou mesmo de criar (liberdade de indiferença), ou como o poder de se regular por um modelo e de o realizar (liberdade esclarecida). Desde que se conceba assim a liberdade de Deus, como a de um tirano ou a de um legislador, vinculamo-la à contingência física ou então à possibilidade lógica: introduzimos então a inconstância na potência de Deus, uma vez que ele poderia ter criado outra coisa, ou, pior ainda, introduzimos a impotência, já que a sua potência se encontra limitada por modelos de possibilidade. Além disso, fazemos existir abstrações tais como o nada na criação *ex nihilo*, ou o Bem e o Melhor na liberdade esclarecida (*Ética*, I, 17, esc.; 33, esc. 2). O princípio de Espinosa é pois o seguinte: jamais a liberdade é propriedade da vontade, "a vontade não pode ser nomeada causa livre": a vontade, finita ou infinita, é sempre um modo que é determinado



por outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus sob o atributo pensamento (I, 32). Por um lado, as próprias idéias são modos, e a idéia de Deus não é senão um modo infinito sob o qual Deus compreende a sua própria natureza e tudo o que dela deriva, sem jamais conceber possíveis; por outro, as volições são modos envolvidos nas idéias, que se confundem com a afirmação ou a negação que provêm da própria idéia, sem que jamais haja nada de contingente em tais atos (II, 49). Eis por que nem o entendimento nem a vontade fazem parte da natureza ou essência de Deus e não são causas livres. A necessidade sendo a única modalidade de tudo o que é, somente deve dizer-se livre uma causa "que existe só pela necessidade de sua natureza e só por si é determinada a agir": é o caso de Deus constituído por uma infinidade de atributos, causa de todas as coisas no mesmo sentido que causa de si. Deus é livre porque tudo decorre necessariamente da sua própria essência, sem que conceba possíveis nem crie contingentes. O que define a liberdade é um "interior" e um "si mesmo" da necessidade. Nunca somos livres em virtude da nossa vontade e daquilo por que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre.

Pode-se jamais dizer nesse sentido que um modo é livre visto que remete sempre a outra coisa? Liberdade é uma ilusão fundamental da consciência na medida em que esta ignora as causas, imagina o possível ou o contingente, e crê na ação voluntária da alma sobre o corpo (I, apêndice; II, 35, esc.; III, 2, esc.; V, pref.). Para o modo, ainda mais que para a substância, é impossível vincular a liberdade à vontade. Em compensação, o modo tem uma essência, isto é, um grau de potência. Quando ele forma idéias adequadas, estas idéias são tanto noções comuns que exprimem sua conveniência interna com outros modos existentes (segundo gênero de conhecimento), ou são então a idéia de sua própria essência, que convém necessariamente do interior, com a essência de Deus e todas as outras essências (terceiro gênero). Afetos ou sentimentos ativos decorrem necessariamente dessas idéias adequadas, de tal maneira que se explicam pela própria potência do modo (II, def. 1 e 2). Nesse caso, o modo existente diz-se livre: assim, o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se, e o Livro IV da

*Ética* traça o retrato deste homem livre ou forte (IV, 54 etc.). O homem, o mais potente dos modos finitos, é livre quando entra na posse da sua potência de agir, ou seja, quando seu *conatus* é determinado pelas idéias adequadas de onde decorrem afetos ativos, que se explicam por sua própria essência. A liberdade está sempre ligada à essência e ao que dela decorre, e não à vontade e ao que a regula.

MÉTODO – 1º) Não visa a nos fazer conhecer qualquer coisa, mas a nos fazer compreender a nossa potência de conhecer. Trata-se pois de tomar consciência dessa potência: conhecimento reflexivo ou idéia da idéia. Mas como a idéia da idéia tem o mesmo valor que a primeira idéia, a tomada de consciência supõe que tenhamos primeiro uma idéia verdadeira qualquer. Pouco importa qual: pode ser uma idéia que envolva uma ficção, como a idéia de um ser geométrico. Essa idéia nos fará compreender muito melhor a nossa potência de conhecer, sem referência a um objeto real. É assim que o método toma emprestado desde logo, da geometria, seu ponto de partida. No *Tratado da correção*, como o vimos a propósito da teoria da abstração, parte-se logo de uma idéia geométrica, embora esteja impregnada de ficção e nada represente na Natureza. Na *Ética*, a teoria das noções comuns torna possível uma prescrição ainda mais rigorosa do ponto de partida: parte-se das substâncias, qualificadas cada uma por um atributo, utilizadas como noções comuns, que são análogas a seres geométricos, mas sem ficção. De toda maneira, a idéia verdadeira tomada como ponto de partida reflete-se numa idéia da idéia que nos faz compreender a nossa potência de conhecer. Este é o aspecto formal do método.

2º) Mas, relacionada com a nossa potência de conhecer, a idéia verdadeira descobre simultaneamente seu próprio conteúdo interno, que não é seu conteúdo representativo. Ao mesmo tempo que se explica formalmente por nossa potência de conhecer, ela exprime materialmente a sua própria causa (seja esta uma causa formal, como causa de si, ou uma causa eficiente). A idéia verdadeira, ao exprimir sua causa, torna-se uma idéia adequada e nos fornece uma definição genética. Assim, no *Tratado da correção*, o ser geométrico é submetido a uma *definiçao causal* ou *genética*, de onde emanam ao mesmo tempo todas as suas propriedades; e, na *Ética*, passa-se das idéias de substâncias qualificadas cada uma



por um atributo à idéia da substância única que possui todos os atributos (I, 9 e 10), como causa de si (I, 11) e da qual decorrem todas as propriedades (I, 16). O procedimento é pois regressivo, uma vez que vai do conhecimento da coisa ao conhecimento da causa. Mas é sintético, já que não se contenta em determinar uma propriedade da causa em função de uma propriedade conhecida do efeito, mas eleva-se a uma essência como razão genética de todas as propriedades cognoscíveis. O método não parte de modo algum da idéia de Deus; mas chega a ela, e o faz "o mais rápido possível", sob este segundo aspecto. Com efeito, chega-se à idéia de Deus, quer como a própria causa enquanto causa de si (no caso da *Ética*), quer como o que determina a causa a produzir o seu efeito (no caso do *Tratado da correção*).

3º) Desde que se chega à idéia de Deus, tudo muda. Pois, mesmo do ponto de vista do *Tratado da correção*, todas as ficções são então conjuradas, e o que ainda era regressivo no método sintético dá lugar a uma dedução progressiva em que todas as idéias se encadeiam umas às outras a partir da idéia de Deus. Do ponto de vista da *Ética*, a idéia de Deus está profundamente ligada às noções comuns, e é inclusive usada como noção comum, embora não sendo, em si mesma, uma noção comum: está apta a conjurar todas as generalidades e a nos fazer passar da essência de Deus à essência das coisas como seres reais singulares. Esse encadeamento das idéias não provém de sua ordem representativa ou da ordem do que representam; ao contrário, elas só representam as coisas tais como são porque se encadeiam segundo a sua ordem própria e autônoma. O terceiro aspecto do método, sintético progressivo, reúne os dois outros, o aspecto formal reflexivo e o aspecto material expressivo: as idéias se encadeiam umas às outras a partir da idéia de Deus, enquanto exprimem a sua própria causa e se explicam pela nossa potência de compreender. Eis por que se diz que o espírito é "uma espécie de autômato espiritual", visto que é desenrolando a ordem autônoma de suas próprias idéias que ele desenrola a ordem das coisas representadas (*Tratado da correção,* 85).

O método geométrico, tal como Espinosa o concebe, é perfeitamente adequado aos dois primeiros aspectos do método: no *Tratado da correção*, em virtude do caráter especial da ficção nos

seres geométricos e de sua aptidão a comportarem uma definição genética; na *Ética*, em virtude da profunda afinidade das noções comuns com os próprios seres geométricos. E a *Ética* reconhece explicitamente que todo o seu método, desde o início até a parte V, 21, procede geometricamente na medida em que se funda no segundo gênero de conhecimento, a saber, nas noções comuns (cf. V, 36, esc.). Mas o problema é: que ocorre no terceiro momento, quando deixamos de utilizar a idéia de Deus como uma noção comum, quando passamos da essência de Deus às essências singulares dos seres reais, ou seja, quando temos acesso ao terceiro gênero de conhecimento? O verdadeiro problema do alcance do método geométrico não é simplesmente posto pela diferença entre os seres geométricos e os seres reais, mas pela diferença no âmbito dos seres reais entre o conhecimento do segundo e o do terceiro gênero. Ora, os dois textos célebres que identificam as demonstrações como "olhos do espírito" valem precisamente para o terceiro gênero, e num domínio de experiência e de visão em que as noções comuns são ultrapassadas (*Tratado teológico-político*, Cap. 13, e *Ética*, V, 23, esc.). É preciso, pois, concluir que o método geral de Espinosa não confere ao procedimento geométrico um valor apenas propedêutico, mas, sem que seu movimento o saiba, e pela sua interpretação formal e material original, comunica ao método geométrico a força para superar os seus limites ordinários, porque ela o liberta das ficções e mesmo das generalidades que lhe estão ligadas no seu uso restrito (carta LXXXIII, para Tschirnhaus).

MODO – " As afecções de uma substância ou, em outras palavras, aquilo que está em outra coisa pela qual também é concebido" (*Ética*, I, def. 5). Constitui o segundo termo da alternativa daquilo que é: ser em si (substância), ser em outra coisa (I, axioma 1).

Um dos pontos essenciais do espinosismo reside na identificação da relação ontológica substância-modos com a relação epistemológica essência-propriedades e a relação física causa-efeito. É que a relação causa-efeito não é separável de uma imanência pela qual a causa permanece em si para produzir. Inversamente, a relação essência-propriedades não é separável de um dinamismo mediante o qual as propriedades chegam à infinidade, não são deduzidas pelo entendimento que *explica* a substância, sem serem produzidas pela substância que *se explica* ou exprime no entendimento e, enfim, gozam de uma essência própria, distinta da essência de onde as deduzimos. Os dois aspectos reúnem-se nisto: os modos diferem da substância em existência e em essência, sendo entretanto produzidos nesses mesmos atributos que constituem a essência da substância. Deus produz "uma infinidade de coisas numa infinidade de modos" (*Ética*, I, 16) significa que os efeitos são efetivamente coisas, isto é, seres reais tendo uma essência e uma existência próprias, mas não existem e não estão fora dos atributos nos quais são produzidos. Assim, há uma univocidade do Ser (atributos), embora aquilo que é (aquilo de que o Ser se diz) não seja de forma alguma o mesmo (substância ou modos).



Espinosa não cessa de sublinhar a irredutibilidade dos modos a simples ficções ou seres de razão. É que existe uma especificidade dos modos que exigem princípios originais (por exemplo, a unidade do diverso no modo, carta XXXII, para Oldenburg). E a especificidade do modo repousa menos na finitude que no tipo de infinito que lhe corresponde.

O *modo infinito imediato* (entendimento infinito para o pensamento, repouso e movimento para a extensão) é infinito por sua causa e não por natureza. Este infinito compreende uma infinidade de partes atuais inseparáveis umas das outras (por exemplo, as idéias de essências como partes da idéia de Deus, ou os entendimentos como partes do entendimento infinito; as essências de corpo como forças elementares). O *modo infinito mediato* é, para a extensão, a *facies totius universi*, isto é, o conjunto de todas as relações de movimento e de repouso que regulam desta vez as determinações dos modos como existentes; e sem dúvida, para o pensamento, as relações ideais que regulam as determinações das idéias como idéias de modos existentes. Dessa forma, um modo infinito não é separável: 1º) por sua essência, da infinidade das outras essências que concordam conjuntamente no modo infinito imediato; 2º) por sua existência, da infinidade dos outros modos existentes que são suas causas segundo diferentes relações implicadas no modo infinito mediato, 3º) enfim, da infinidade de partes extensivas que cada modo existente possui atualmente sob sua própria relação.

MORTE – Cf. Bom – Mau, Duração, Existência, Negação, Potência.

NATUREZA – A Natureza dita naturante (como substância e causa) e a Natureza dita naturada (como efeito e modo) estão vinculadas por uma mútua imanência: por um lado, a causa permanece em si mesma para produzir; por outro, o efeito ou o produto permanecem na causa (*Ética*, I, 29, esc.). Essa dupla condição permite falar da Natureza em geral, sem outra especificação. O Naturalismo é aqui o que vem preencher as três formas de univocidade: univocidade dos atributos, em que os atributos, sob a mesma forma, constituem a essência de Deus como Natureza naturante e contêm as essências de modos como Natureza naturada; univocidade da causa, em que causa de todas as coisas se diz de Deus como gênese da natureza naturada, no mesmo sentido que causa de si, como genealogia da natureza naturante; univocidade de modalidade, em que o necessário qualifica tanto a ordem da natureza naturada como a organização da natureza naturante.

Quanto à idéia de uma ordem da Natureza naturada, devemos distinguir vários sentidos: 1º) a correspondência entre as coisas nos atributos diferenciados; 2º) o encadeamento das coisas em cada atributo (modo infinito imediato, modo infinito mediato, modos finitos); 3º) a conveniência interna de todas as essências de modos umas com as outras, como partes da potência divina; 4º) a composição das relações que caracterizam os modos existentes segundo a sua essência, composição que se efetua conforme leis eternas (um modo existindo sob a sua relação compõe-se com alguns outros, e a sua relação ao contrário pode ser decomposta por outras: trata-se pois ainda de uma ordem interna, mas de conveniências e inconveniências entre existências (*Ética*, II, 29, esc.; V, 18, esc.); 5º) os encontros exteriores entre modos existentes, que se realizam progressiva e independentemente da ordem de composição das relações (trata-se agora de uma ordem extrínseca, que é a do inadequado: ordem dos encontros, "ordem comum da Natureza", que se diz "fortuita", porque não segue a ordem racional das relações que se compõem, mas não deixa de ser necessária, visto que obedece às leis de um determinismo externo operando gradualmente; cf. II, 29, cor., e II, 36, onde se afirma existir uma ordem do inadequado).



NECESSÁRIO – O Necessário é a única modalidade daquilo que é: tudo aquilo que é, é necessário, ou por si, ou por sua causa. A necessidade é pois a terceira figura do unívoco (univocidade da modalidade, depois da univocidade dos atributos e da univocidade da causa).

O que é necessário é: 1º) a existência da substância enquanto é envolvida por sua essência; 2º) a produção pela substância de uma infinidade de modos, enquanto "causa de todas as coisas " se diz no mesmo sentido que causa de si; 3º) os modos infinitos, enquanto são produzidos no atributo tomado na sua natureza absoluta ou modificado por uma infinita modificação (são necessários em virtude de sua causa); 4º) as essências de modos finitos, que convêm todas juntas e formam a infinidade atual das partes constitutivas do modo infinito mediato (necessidade de relação); 5º) os encontros puramente extrínsecos entre modos existentes, ou melhor, entre as partes extensivas que lhe pertencem sob as relações precedentes e as determinações que daí decorrem para cada um, nascimento, morte, afecções (necessidade gradual).

As categorias de possível e de contingente são ilusões, mas ilusões fundadas na organização do modo existente finito. Isto porque a essência do modo não lhe determina a existência: se considerarmos apenas a essência do modo, sua existência não está posta nem excluída, e o modo é captado como contingente (*Ética*, IV, def. 3). E, mesmo ao considerarmos as causas ou determinações extrínsecas que fazem existir o modo (cf. 6º*), percebemo-lo apenas como possível, já que não sabemos se essas mesmas determinações são determinadas a agir. Acontece que a existência é necessariamente determinada, tanto no âmbito das relações como verdades eternas ou leis quanto no das determinações extrínsecas ou causas particulares (5º e 6º): contingência e possibilidade exprimem então nossa ignorância. A crítica de Espinosa possui dois pontos culminantes: não há nada de possível na Natureza, isto é, as essências de modo não existentes não são modelos ou possibilidades

* No original francês, não é identificado um dos 6 itens, embora o 5º seja numerado com o n. 6. Ou houve salto do item 5, ou a numeração está errada. (N. da T.).

em um entendimento divino legislador; não há nada de contingente na Natureza, a saber, as existências não são produzidas pelo ato de uma vontade divina que, à maneira de um príncipe, poderia ter escolhido outro mundo e outras leis.

NEGAÇÃO – A teoria espinosista da negação (sua eliminação radical, seu estatuto de abstração e de ficção) repousa na diferença entre a *distinção*, sempre positiva, e a *determinação* negativa: toda determinação é negação (carta L, para Jelles).

1º) Os atributos são realmente distintos, ou seja, a natureza de cada um deve ser concebida sem nada que se relacione com o outro. Cada um é infinito no seu gênero ou na sua natureza, não pode ser limitado ou determinado por qualquer coisa de mesma natureza. Não poderemos nem sequer dizer que os atributos se definem por oposição uns aos outros: a lógica da distinção real define cada natureza em si mesma, por sua essência positiva independente. Toda natureza é positiva, portanto ilimitada e indeterminada em seu gênero, de tal maneira que existe necessariamente (carta XXXVI, para Hudde). *À positividade como essência infinita corresponde à afirmação como existência necessária* (*Ética*, I, 7 e 8). É a razão pela qual todos os atributos realmente distintos, precisamente em virtude da sua distinção sem oposição, se afirmam simultaneamente de uma só e mesma substância cuja essência e cuja existência exprimem. (I, 10, esc. 1 e 19). Os atributos são ao mesmo tempo as formas positivas da essência e da substância e as forças afirmativas de sua existência. A lógica da distinção real é uma lógica das positividades coessenciais e de afirmações coexistentes.

2º) Em compensação, o finito é bem limitado e determinado: limitado na sua natureza, por outra coisa de mesma natureza; determinado na sua existência, por alguma coisa que lhe nega a existência, em determinado lugar ou em dado momento. A expressão espinosista *modo certo et determinato* significa: sob um modo limitado e determinado. O modo existente finito é limitado na sua essência e determinado na sua existência. A limitação é relativa à essência, enquanto a determinação, à existência: as duas figuras do negativo. Mas tudo isto só abstratamente é verdadeiro, isto é, quando se considera o modo em si mesmo, separado da causa que o faz ser em essência e em existência.



Isto porque a essência do modo é um grau de potência. Este grau em si mesmo não significa um limite ou uma barreira, uma oposição com os demais graus, mas uma distinção positiva intrínseca tal que todas as essências ou graus convêm juntos e formam um conjunto infinito em virtudes da sua causa comum. Quanto ao modo existente, é certo que ele é determinado a existir e a agir, que se opõe a outros modos, e passa por perfeições maiores ou menores. Mas, 1º) dizer que ele é determinado a existir é dizer que uma infinidade de partes é determinada do exterior a entrar sob a relação que caracteriza a sua essência; essas partes extrínsecas pertencem então à sua essência mas não a constituem; nada falta a essa essência quando o modo não existe ainda ou quando já não existe (IV, final do prefácio). E, enquanto existe, ele afirma a sua existência mediante todas suas partes: sua existência é pois um novo tipo de distinção, distinção extrínseca pela qual a essência afirma-se na duração (III, 7); 2º) o modo existente opõe-se aos outros modos que ameaçam destruir as suas partes, é afetado por outros modos, nocivos ou úteis. E, de acordo com as afecções de suas partes, ele aumenta a sua potência de agir ou passa a uma maior perfeição (alegria e tristeza). Mas, a cada instante, ele tem tanta perfeição ou potência de atuar quanto pode em função das afecções que ele experimenta. Tanto é assim que a sua existência não cessa de ser uma afirmação, variando apenas segundo as suas afecções qualificadas (que envolvem sempre algo de positivo): o modo existente afirma sempre uma força de existir (*vis existendi*, def. geral dos afetos).

A existência dos modos é um sistema de afirmações variáveis, e a essência dos modos, um sistema de positividades múltiplas. O princípio espinosista é que a negação não é nada, porque jamais o que quer que seja chega a faltar a algo. Negação é um ser de razão, ou melhor, de comparação, que resulta do fato de agruparmos todas as espécies de seres distintos num conceito abstrato no intuito de os relacionar a um mesmo ideal fictício, em nome do qual dizemos que uns ou outros faltam à perfeição desse ideal (carta XIX, para Blyenbergh). É, por exemplo, como dizer que a pedra não é um homem, que um cão não é um cavalo, que um círculo não é uma esfera. Nenhuma natureza falta ao que constitui outra natureza ou ao que pertence a outra natureza. Desse modo, um atributo

não carece da natureza de outro atributo, sendo tão perfeito quanto pode sê-lo em função do que constitui a sua essência; e mesmo um modo existente, comparado a si mesmo enquanto passa a uma menor perfeição (por exemplo, tornar-se cego, ou então tornar-se rancoroso e triste) é sempre tão perfeito quanto pode sê-lo em função das afecções que pertencem atualmente à sua essência. A comparação consigo mesmo não é mais fundada que a comparação com outra coisa (carta XXI, para Blyenbergh). Em suma, toda privação é uma negação, e a negação não é nada. Para eliminar o negativo, basta reintegrar cada coisa no tipo de infinito que lhe corresponde (é falso que o infinito como tal não suporta a distinção).

A tese segundo a qual a negação não é nada (o nada não tendo propriedades) é corrente na chamada filosofia pré-kantiana. Mas Espinosa confere-lhe um sentido profundamente original e renova-a completamente, voltando-a contra a hipótese da criação e mostrando como o nenhum ou o nada jamais está incluído na natureza de qualquer coisa. "Dizer que a natureza exigia a limitação... é nada dizer, pois a natureza de uma coisa não pode exigir nada na medida em que ela não é" (*Breve tratado*, I, Cap. 2, 5, n. 2). A eliminação do negativo passa, praticamente, pela crítica radical de todas as paixões baseadas na tristeza.

NOÇÕES COMUNS – As noções comuns (*Ética*, II, 37-40) não são assim nomeadas por serem comuns a todos os espíritos, mas primeiramente porque representam algo de comum aos corpos: quer a todos os corpos (a extensão, o movimento e o repouso), quer a alguns corpos (no mínimo dois, o meu e outro). Nesse sentido, as noções comuns não são de nenhuma forma idéias *abstratas*, mas idéias *gerais* (não constituem a essência de nenhuma coisa singular, II, 37); e, conforme a sua extensão, aplicando-se a todos os corpos ou apenas a alguns, são *mais ou menos gerais* (*Tratado teológico-político*, Cap. 7).

Cada corpo existente caracteriza-se por certa relação de movimento e de repouso. Quando as relações que correspondem a dois corpos se compõem, os dois corpos formam um conjunto de potência superior, um todo presente nas suas partes (por exemplo, o quilo e a linfa como partes do sangue, cf. carta XXXII, para Oldenburg). Numa palavra, noção comum é a representação de uma



composição entre dois ou vários corpos, e de uma unidade dessa composição. O seu sentido é mais biológico que matemático; ela exprime as relações de conveniência ou de composição dos corpos existentes. É apenas em segundo lugar que elas são comuns aos espíritos; e, mesmo nesse caso, elas são mais ou menos comuns, visto que só são comuns aos espíritos cujos corpos estão referidos pela composição e a unidade de composição consideradas.

Todos os corpos, mesmo aqueles que não se convêm entre si (por exemplo, um veneno e um corpo envenenado), têm algo em comum: extensão, movimento e repouso. É que todos se compõem do ponto de vista do modo infinito mediato. Mas nunca é *por* aquilo que têm em comum que eles não se convêm (IV, 30). Acontece que, considerando as noções comuns mais gerais, vemos interiormente onde cessa uma conveniência, onde começa uma desconveniência e em que nível se formam as "diferenças e oposições" (II, 29, esc.).

As noções comuns são necessariamente idéias adequadas: com efeito, ao representar uma unidade de composição, elas estão tanto na parte como no todo e não podem ser concebidas senão adequadamente (II, 38 e 39). Mas todo o problema consiste em saber como conseguimos *formá-las*. Desse ponto de vista, a maior ou menor generalidade da noção comum adquire toda a sua importância. E isto porque, em várias ocasiões, Espinosa procede como se fôssemos das mais gerais às menos gerais (*Tratado teológico-político*, Cap. 7; *Ética*, II, 38 e 39). Todavia, trata-se então de uma ordem de aplicação, na qual partimos das mais gerais para compreender por dentro a aparição das desconveniências em níveis menos gerais. As noções comuns, portanto, são aqui supostamente dadas. Completamente diferente é sua ordem de formação. Efetivamente, quando encontramos um corpo que convém com o nosso, experimentamos logo um afeto ou um sentimento de alegria-paixão, apesar de ainda não conhecermos adequadamente o que tem de comum conosco. Jamais a tristeza, que nasce do nosso encontro com um corpo que não convém com o nosso, nos induziria a formar uma noção comum; mas a alegria-paixão, como aumento da potência de agir e de compreender, induz-nos a fazê-lo: é a causa ocasional da noção comum. Eis por que a Razão se define de duas maneiras que demonstram que o homem não *nasce* razoável, mas mostra

como ele vem a sê-lo: 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).

Espinosa expõe no início do Livro V a ordem de formação ou a gênese das noções comuns em oposição com o Livro II que se mantinha na ordem de sua aplicação lógica: 1º) "Enquanto *não estivermos* dominados por afetos contrários à nossa natureza...", afetos de tristeza, enquanto tivermos o poder de formar noções comuns (cf. V, 10, que invoca explicitamente as noções comuns como também as proposições precedentes). *As primeiras noções comuns são pois as menos gerais*, as que representam algo de comum entre meu corpo e outro que me afeta de alegria-paixão; 2º) dessas noções comuns decorrem por sua vez afetos de alegria, que já não são paixões, porém alegrias ativas que vêm, por um lado, superar as primeiras paixões, e por outro subistituí-las; 3º) essas primeiras noções comuns e os afetos ativos que delas dependem dão-nos força para formar noções comuns mais gerais, exprimindo o que há de comum, *mesmo* entre nosso corpo e corpos que não lhe convêm, que lhe são contrários ou o afetam de tristeza; 4º) e dessas novas noções comuns decorrem novos afetos de alegria ativa que vêm ultrapassar as tristezas e substituir as paixões nascidas da tristeza.

A importância da teoria das noções comuns deve ser avaliada de diversos pontos de vista: 1º) esta teoria não aparece antes da *Ética*; ela transforma toda a concepção espinosista da Razão e fixa o estatuto do segundo gênero de conhecimento; 2º) ela responde à questão fundamental: como chegamos a formar idéias adequadas, e em que ordem, dado que as condições naturais de nossa percepção nos condenam a não ter senão idéias inadequadas?; 3º) ela acarreta o mais profundo remanejamento do espinosismo: enquanto o *Tratado da correção* só se elevava ao adequado a partir de idéias geométricas impregnadas ainda de ficção, as noções comuns formam uma matemática do real ou do concreto graças à qual o método geométrico é liberto das ficções e abstrações que limitavam seu



exercício; 4º) é que as noções comuns são generalidades, no sentido de que se referem apenas aos modos existentes sem nada constituir da sua essência singular (II, 37). Mas não são de modo algum fictícias ou abstratas: elas representam a composição das relações reais entre modos ou indivíduos existentes. Enquanto a geometria não capta senão relações *in abstracto*, as noções comuns permitem que as captemos tais como são, isto é, tais como estão necessariamente encarnadas nos seres vivos, com os termos variáveis e concretos entre os quais se estabelecem. É nesse sentido que as noções comus são mais biológicas que matemáticas, e formam uma geometria natural que nos faz compreender a unidade de composição da Natureza inteira e os modos de variação dessa unidade.

O estatuto central das noções comuns é claramente indicado pela expressão "segundo gênero de conhecimento", situado entre o primeiro e o terceiro. Mas de duas maneiras muito diferentes, não simétricas. A relação do segundo com o terceiro gênero aparece sob a seguinte forma: sendo idéias adequadas, quer dizer idéias que estão em nós como estão em Deus (II, 38 e 39), as noções comuns nos dão necessariamente a idéia de Deus (II, 45, 46 e 47). A idéia de Deus *vale* inclusive para a mais geral das noções comuns, visto que ela exprime o que há de mais comum entre todos os modos existentes, a saber, que eles estão em Deus e são produzidos por Deus (II, 45, esc.; e notadamente V, 36, esc., que reconhece que toda a *Ética* é escrita do ponto de vista das noções comuns, até as proposições do Livro V que concernem ao terceiro gênero). A idéia de Deus como desempenhando função de noção comum é mesmo o objeto de um sentimento e de uma religião próprios ao segundo gênero (V, 14-20). Entretanto, a idéia de Deus não é *em si mesma* uma noção comum, e Espinosa distingue-a explicitamente das noções comuns (II, 47, esc.): é precisamente porque ela engloba a essência de Deus, e só funciona como noção comum em relação à composição dos modos existentes. Portanto, quando as noções comuns nos conduzem necessariamente à idéia de Deus, fazem-nos atingir um ponto em que tudo oscila e o terceiro gênero nos vai descobrir a correlação entre a essência de Deus e as essências singulares dos seres reais, com um novo sentido da idéia de Deus e de novos sentimentos constitutivos desse terceiro gênero (V, 21-37).

Não há pois ruptura do segundo ao terceiro gênero, mas passagem de uma vertente a outra da idéia de Deus (V, 28): passamos para além da Razão como faculdade das noções comuns ou sistema das verdades eternas referido à existência, entramos no *entendimento intuitivo* como sistema das verdades de essência (às vezes chamado *consciência*, visto que só aí as idéias se desdobram ou refletem em nós, tais como são em Deus, e nos fazem experimentar que somos eternos).

Quanto à relação do segundo gênero com o primeiro, apesar da ruptura apresenta-se da seguinte maneira: enquanto elas se aplicam exclusivamente aos corpos existentes, as noções comuns referem-se a coisas que podem ser imaginadas (daí por que a idéia de Deus não é em si mesma uma noção comum, II, 47, esc.). Elas representam de fato composições de relações. Ora, tais relações caracterizam os corpos enquanto convêm uns aos outros, enquanto formam conjuntos e se afetam uns aos outros, cada um deixando no outro "imagens", e sendo as idéias correspondentes "imaginações". E sem dúvida as noções comuns não são de todo imagens ou imaginações, visto que se elevam a uma compreensão interna das razões de conveniência (II, 29, esc.). Mas elas têm com a imaginação uma dupla relação. Por um lado, uma relação extrínseca: pois que a imaginação ou a idéia de afecção do corpo não é uma idéia adequada, mas, quando ela exprime o efeito sobre nós de um corpo que convém com o nosso, torna possível a formação da noção comum que compreende de dentro e adequadamente a conveniência. Por outro lado, uma relação intrínseca: pois que a imaginação capta como efeitos exteriores dos corpos, uns sobre os outros, o que a noção comum explica pelas relações internas constitutivas; há pois uma harmonia necessariamente fundada entre as características da imaginação e as da noção comum, que faz com que esta se apóie nas propriedades daquela (V, 5-9).

NÚMERO – Cf. Abstrações.

OBEDECER – Cf. Signo, Sociedade.

ORDEM – Cf. Natureza.

PAIXÃO – Cf. Afecções.



PENSAR – Cf. Espírito, Idéia, Método, Potência.

POSSÍVEL – Cf. Entendimento, Necessário.

POTÊNCIA – Um dos pontos fundamentais da *Ética* consiste em negar de Deus qualquer poder (*potestas*) análogo ao de um tirano ou mesmo de um príncipe esclarecido. É que Deus não é vontade, mesmo que fosse uma vontade esclarecida por um entendimento legislador. Deus não concebe possíveis no seu entendimento, que realizaria por sua vontade. O entendimento divino não é senão um modo pelo qual Deus não compreende outra coisa senão a sua própria essência e o que dela se segue, a sua vontade é apenas um modo sob o qual todas as conseqüências decorrem da sua essência ou do que ele compreende. Também, ele não tem poder (*potestas*) mas apenas uma potência (*potentia*) idêntica à sua essência. Por esta potência, Deus é igualmente causa de todas as coisas que se seguem da sua essência, e causa de si mesmo, isto é, da sua existência tal como é envolvida pela essência (*Ética*, I, 34).

Toda potência é ato, ativa, e em ato. A identidade da potência e do ato explica-se pelo seguinte: toda potência é inseparável de um poder de ser afetado, e esse poder de ser afetado encontra-se constante e necessariamente preenchido por afecções que o efetuam. A palavra *potestas* readquire aqui um uso legítimo: "O que está no poder de Deus (*in potestate*) deve estar compreendido de tal maneira na sua essência que dela se siga necessariamente" (I, 35). Ou seja: à *potentia* como essência corresponde uma *potestas* como poder de ser afetado, poder que é preenchido pelas afecções ou modos que Deus produz necessariamente, Deus não podendo padecer, mas sendo causa ativa dessas afecções.

A potência divina é dupla: potência absoluta de existir, que se prolonga em potência de produzir todas as coisas; potência absoluta de pensar, portanto de se compreender, que se prolonga em potência de compreender tudo o que é produzido. As duas potências são como duas metades do Absoluto. Não devemos confundi-las com os dois atributos infinitos que conhecemos: é evidente que o atributo extensão não esgota a potência de existir, mas esta é uma totalidade incondicionada que possui *a priori* todos os atributos como condições *formais*. Quanto ao atributo pensamento, ele próprio

faz parte dessas condições formais que remetem à potência de existir, visto que todas as idéias têm um ser formal pelo qual existem nesse atributo. É verdade que o atributo pensamento tem outro aspecto: ele é por si só toda condição *objetiva* que a potência absoluta de pensar possui *a priori* como totalidade incondicionada. Já vimos como essa teoria, longe de contradizer o paralelismo, era uma peça essencial deste. O importante é não confundir a rigorosa igualdade dos atributos em relação à potência de existir, e a rigorosa igualdade das duas potências em relação à essência absoluta.

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" (IV, 4). Quando o modo passa à existência, é que uma infinidade de partes extensivas são determinadas do exterior a entrar sob a relação que corresponde à sua essência ou a seu grau de potência. Então, e só então, esta essência é determinada como *conatus* ou apetite (*Ética*, III, 7). Ela tende com efeito a perseverar na existência, isto é, a manter e a renovar as partes que lhe pertencem sob a sua relação (primeira determinação do *conatus*, IV, 39). O *conatus* não deve ser principalmente compreendido como uma tendência a passar à existência: precisamente porque a essência de modo não é um possível, porque é uma realidade física que não carece de nada, ela não tende a passar à existência. Mas ela tende a perseverar na existência, já que o modo é determinado a existir, isto é, a subsumir sob a sua relação uma infinidade de partes extensivas. Perseverar é durar; também o *conatus* envolve uma duração indefinida (III, 8).

Tal como um poder de ser afetado (*potestas*) corresponde à essência de Deus como potência (*potentia*), uma aptidão para ser afetado (*aptus*) corresponde à essência do modo existente como grau de potência (*conatus*). Por isso o *conatus*, numa segunda determinação, é tendência a manter e abrir ao máximo a aptidão para ser afetado (IV, 38). Sobre esta noção de aptidão, cf. *Ética*, II, 13, esc.; III, post. 1 e 2, V, 39. A diferença consiste no seguinte: no caso da substância, o poder de ser afetado é necessariamente preenchido por afecções ativas, visto que a substância as produz (os próprios modos). No caso do modo existente, a sua aptidão a ser afetado é



também a cada instante necessariamente preenchida, mas primeiramente por afecções (*affectio*) e afetos (*affectus*) que não têm o modo como causa adequada, e nele são produzidos por outros modos existentes: tais afecções e afetos são pois imaginações e paixões. Os afetos-sentimentos (*affectus*) são exatamente as figuras que o *conatus* assume quando é determinado a fazer isto ou aquilo, por uma afecção (*affectio*) que lhe sobrevém. Estas afecções que determinam o *conatus* são causa de consciência: o *conatus* tornado consciente de si sob este ou aquele afeto chama-se desejo, sendo este sempre desejo de alguma coisa (III, def. do desejo).

Vemos a razão por que, a partir do momento em que o modo existe, sua essência como grau de potência é determinada como *conatus*, isto é, esforço ou tendência. Não tendência para passar à existência, mas para mantê-la e afirmá-la. Não que a potência deixe de estar em ato. Mas, enquanto consideramos as puras essências de modo, todas convêm entre si como partes intensivas da potência divina. Não acontece o mesmo com os modos existentes: enquanto partes extensivas pertencem a cada um sob a relação que corresponde à sua essência ou a seu grau de potência, um modo existente pode sempre induzir as partes do outro a entrar sob uma nova relação. O modo existente cuja relação é assim decomposta pode pois debilitar-se e, no limite, morrer (IV, 39). Então, a duração que ele em si envolvia como duração indefinida recebe do exterior um fim. Portanto, tudo aqui é luta de potências: os modos existentes não convêm necessariamente uns com os outros. "Nenhuma coisa singular se dá na Natureza sem que surja ao mesmo tempo outra mais potente e mais forte; mas ocorrendo uma coisa qualquer, também outra mais potente se dá, pela qual a primeira pode ser destruída" (IV, axioma). "Este axioma só concerne às coisas singulares consideradas em relação com um tempo e um lugar determinados" (V, 37, esc.). Se a morte é inevitável, não é absolutamente porque ela seria interior ao modo existente; é, ao contrário, porque o modo existente está necessariamente aberto para o exterior, porque experimenta necessariamente paixões, porque encontra necessariamente outros modos existentes capazes de lesar uma das suas relações vitais, porque as partes extensivas que lhe pertencem sob a sua relação complexa não deixam de ser determinadas e afetadas do exterior. Mas, da mesma maneira que a essência do modo

não tinha nenhuma tendência a passar à existência, ela nada perde ao perder a existência, visto que apenas perde as partes extensivas que não constituem a própria essência. "Nenhuma coisa singular pode ser dita mais perfeita porque perseverou mais tempo na existência, já que é duração das coisas não pode ser determinada por sua essência" (IV, pref.).

Se, portanto, a essência do modo como grau de potência não é mais que um esforço ou *conatus*, desde que o modo venha a existir, é que as potências que convêm necessariamente no elemento da essência (como partes intensivas) já não convêm no elemento da existência (como partes extensivas pertencem provisoriamente a cada uma). A essência em ato não pode, desde logo, ser determinada na existência senão como esforço, isto é, em comparação com outras potências que podem sempre prevalecer sobre ela (IV, 3 e 5). A esse respeito, devemos distinguir dois casos: ou o modo existente encontra outros modos existentes que convêm com ele e compõem a relação destes com a sua (por exemplo, de maneira muito diferente, um alimento, um ser amado, um aliado); ou então o modo existente encontra-se com outros que com ele não convêm e tendem a decompô-lo, a destruí-lo (um veneno, um ser odiado, um inimigo). No primeiro caso, a aptidão do modo existente para ser afetado é preenchida por afetos-sentimentos alegres, à base de júbilo e amor; no outro caso, pelos afetos-sentimentos tristes, à base de tristeza e de ódio. Em todos os casos, a aptidão para ser afetado é necessariamente preenchida, como ela deve sê-lo em função das afecções dadas (idéias dos objetos encontrados). Mesmo a enfermidade consiste nesse preenchimento. Mas a grande diferença entre os dois casos é a seguinte: na tristeza, a nossa potência como *conatus* serve toda ela para investir a marca dolorosa e para repelir ou destruir o objeto que a causou. A nossa potência está imobilizada e só pode reagir. Na alegria, pelo contrário, a nossa potência está em expansão, compõe-se com a potência do outro e une-se ao objeto amado (IV, 18). Eis por que, mesmo quando supomos constante o poder de sermos afetados, algo da nossa potência diminui ou é impedido por afecções de tristeza, aumenta ou é favorecido por afecções de alegria. Podemos dizer que a alegria aumenta a nossa *potência de agir*, e a tristeza a diminui. E o *conatus* é o esforço para experimentar alegria, ampliar a potência de agir,



imaginar e encontrar o que é causa de alegria, o que mantém e favorece essa causa; mas é também esforço para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que destrói a causa de tristeza (III, 12, 13 etc.). Com efeito, ao afeto-sentimento é o próprio *conatus* enquanto determinado a fazer isto ou aquilo por uma dada idéia de afecção. A potência de agir (Espinosa diz às vezes *força de existir*, def. geral dos afetos) do modo é pois submetida a variações consideráveis enquanto o modo existe, embora a sua essência permaneça a mesma, e a sua aptidão para ser afetado se suponha constante. É que a alegria, e o que dela resulta, preenche de tal maneira a aptidão para ser afetado que a potência de agir ou força de existir aumenta relativamente; e de maneira inversa com a tristeza. O *conatus* é pois esforço para aumentar a potência de agir ou experimentar paixões alegres (terceira determinação, III, 28).

Também a constância da aptidão para ser afetado é apenas relativa, e contida dentro de certos limites. É evidente que um mesmo indivíduo não tem o mesmo poder de ser afetado, criança, adulto e velho, com saúde ou doente (IV, 39, esc.; V, 39, esc.). O esforço para aumentar a potência de agir não é pois separável de um esforço para elevar ao máximo o poder de ser afetado (V, 39). Não há nenhuma dificuldade na conciliação das diversas definições do *conatus*: mecânico (conservar, manter, preservar); dinâmico (aumentar, favorecer); aparentemente dialético (opôr-se ao que se opõe, negar o que nega). De fato, tudo depende e deriva de uma concepção afirmativa da essência: o grau de potência como afirmação da essência em Deus; o *conatus* como afirmação da essência na existência; a relação de movimento e de repouso ou o poder de ser afetado como posição de um máximo e de um mínimo; as variações da potência de agir ou força de existir no interior desses limites positivos.

De qualquer modo, o *conatus* define o *direito* do modo existente. Tudo aquilo que eu sou determinado *a* fazer para perseverar na existência (destruir o que não convém, o que me é nocivo, conservar o que me é útil ou convém) *por* afecções dadas (idéias de objetos), *sob* afetos determinados (alegria e tristeza, amor e ódio...), tudo isso é meu direito por natureza. Este direito é rigorosamente idêntico à minha potência e é independente de toda ordem de fins, de toda consideração de deveres, visto que o *conatus* é fundamento

primeiro, *primum movens*, causa eficiente e não final. Este direito não é contrário "nem às lutas, nem ao ódio, nem à cólera, nem à trapaça, nem absolutamente a nada do que o apetite aconselha" (*Tratado teológico-político*, Cap. 16; *Tratado político*, Cap. 2, 8). O homem razoável e o insensato distinguem-se por suas afecções e seus afetos, mas esforçam-se igualmente em perseverar na existência em função de tais afecções e afetos: desse ponto de vista, a sua única diferença é de potência.

O *conatus*, como todo estado de potência, está sempre em ato. Mas a diferença reside nas condições em que se efetua esse ato. Podemos conceber um modo existente que se esforça por perseverar na existência, segundo o seu direito de natureza, ao acaso de seus encontros com os outros modos, ao capricho das afecções e dos afetos que o determinam do exterior: esforça-se então por aumentar a sua potência de agir, ou seja, por experimentar paixões alegres, mesmo que seja destruindo o que o ameaça (II, 13, 20, 23, 26). Não só estas alegrias da destruição estão envenenadas pela tristeza e pelo ódio de que procedem (II, 47), mas o acaso dos encontros faz com que corramos sem cessar o risco de encontrar algo mais potente do que nós que nos destruirá (*Tratado político-teológico*, Cap. 16, *Tratado político*, Cap. 2) e, mesmo nos casos mais favoráveis, encontremos os outros modos sob aspectos discordantes e hostis (IV, 32, 33, 34). Eis por que o esforço para perseverar, aumentar a potência de agir, experimentar paixões alegres, elevar ao máximo o poder de ser afetado, por mais que sempre se efetue, só se logra na medida em que o homem se esforça por organizar os seus encontros: isto é, entre os outros modos, se esforça por encontrar aqueles que convêm com a sua natureza e se compõe com ele, e por encontrá-los sob os mesmos aspectos em que se convêm e compõem. Ora, é este o esforço da Cidade, e, de uma maneira ainda mais profunda, o da Razão: tal esforço conduz o homem não só a aumentar a sua potência de agir, o que ainda é do domínio da paixão, mas igualmente a entrar na posse formal dessa potência e a experimentar alegrias ativas que decorram das idéias adequadas que a Razão forma. O *conatus* com esforço bem-sucedido, ou a potência de agir como potência possuída (mesmo se a morte a interrompe) chamam-se Virtude. Por essa razão a virtude não é outra coisa senão o *conatus*, nenhuma outra coisa senão a



potência, como causa eficiente, nas condições de efetuação que a fazem ser possuída por aquele que a exerce (IV, def. 8; IV, 18, esc.; IV, 20; IV, 37, esc. 1). E a expressão adequada do *conatus* é o esforço para perseverar na existência e agir sob a condução da Razão (IV, 24), ou seja, para adquirir o que conduz ao conhecimento, às idéias adequadas e aos sentimentos ativos (IV, 26, 27, 35; V, 38).

Do mesmo modo que a potência absoluta de Deus é dupla, potência de existir e de produzir, potência de pensar e de compreender, a potência do modo como grau é dupla: a aptidão para ser afetado que se diz em relação ao modo existente, e particularmente em relação ao corpo; e a potência de perceber e imaginar que se diz em relação ao modo considerado no atributo pensamento, portanto em relação ao espírito. "Quanto mais apto é um corpo em relação aos demais para agir ou padecer de várias maneiras simultaneamente, tanto mais apto é o espírito desse corpo em relação aos outros a perceber mais coisas simultaneamente (II, 13, esc.). Mas, já o vimos, a aptidão para ser afetado remete a uma potência de agir que varia materialmente nos limites dessa aptidão, e ainda não é formalmente possuída; igualmente, a potência de perceber ou de imaginar remete a uma potência de conhecer ou de compreender que ela envolve, mas não exprime ainda formalmente. Eis por que a potência de imaginar não é ainda uma virtude (II, 17, esc.), nem mesmo a aptidão para ser afetado. Somente quando, sob o esforço da Razão, as percepções ou idéias se tornam adequadas, e os afetos ativos, somente quando nos tornamos nós mesmos causas dos nossos próprios afetos e senhores das nossas percepções adequadas, é então que o nossso corpo tem acesso à potência de agir e o nosso espírito à potência de compreender, que é a sua maneira de agir. "Quanto mais as ações de um corpo dependem apenas de si, e menos corpos concorrem com ele na ação, mais o espírito desse corpo está apto a conhecer distintamente" (II, 13, esc.). Esse esforço atravessa o segundo gênero de conhecimento e se completa no terceiro, quando a aptidão para ser afetado tem apenas um mínimo de afetos passivos e a potência de perceber um mínimo de imaginações destinadas a perecer (V, 39 e 40). Então, a potência do modo compreende-se como parte intensiva ou grau da potência absoluta de Deus, todos os graus convindo em Deus, essa conveniência não

implicando nenhuma confusão, já que as partes são apenas modais e a potência de Deus permanece substancialmente indivisível: a potência de um modo é uma parte da potência de Deus, mas na medida em que a essência de Deus se explica pela essência do modo (IV, 4). Toda a *Ética* se apresenta como uma teoria da potência em oposição à moral como teoria dos deveres.

PROFETA – Cf. Signo.

PRÓPRIOS – Distinguem-se ao mesmo tempo da essência e daquilo que decorre da essência (propriedades, conseqüências ou efeito). Por um lado, o próprio não é a essência, porque não constitui nada da coisa e não nos faz conhecer nada dela; mas é inseparável da essência, é modalidade da própria essência. Por outro, o próprio não se confunde com o que decorre da essência, pois o que desta decorre é um produto que por sua vez tem uma essência, quer no sentido lógico de propriedade, quer no sentido físico de efeito.

Espinosa distingue em Deus três espécies de próprios (*Breve tratado*, I, Cap. 2-7): no primeiro sentido de modalidades da essência divina, os próprios dizem-se de todos os atributos (causa de si, infinito, eterno, necessário...) ou de um atributo determinado (onisciente, onipresente); num segundo sentido, os próprios qualificam Deus em relação aos seus produtos (causa de todas as coisas...); num terceiro sentido, designam apenas determinações extrínsecas que assinalam a maneira como nós o imaginamos, à falta de lhe compreendermos a natureza, e nos servem de regras de vida e de princípios de obediência (justiça, caridade...).

A essência de Deus, isto é, sua natureza, foi constantemente ignorada; e isso porque foi confundida com os próprios, porque se ignorou a diferença de natureza entre os próprios e os atributos. Este foi o erro fundamental da teologia, que comprometeu toda a filosofia. Assim, quase toda a teologia revelada se detém nos próprios da terceira espécie e ignora tudo acerca dos verdadeiros atributos ou da essência de Deus (*Tratado teológico-político*, Cap. 2). E mesmo a teologia racional não faz melhor, pois contenta-se em alcançar a segunda e a primeira espécie: assim, por exemplo, quando se define a natureza de Deus pelo infinitamente perfeito. Essa confusão geral atravessa toda a linguagem das



eminências e das analogias, em que se conferem a Deus peculiaridades antropológicas e antropomórficas, mesmo que sejam elevadas ao infinito.

RAZÃO – Cf. Noções comuns.

SENTIMENTOS – Cf. Afecções, Afetos.

SERES DE RAZÃO, DE IMAGINAÇÃO – Cf. Abstrações.

SERES GEOMÉTRICOS – Cf. Abstrações, Método, Noções comuns.

SIGNO – Em um primeiro sentido, signo é sempre a idéia de um efeito captado em condições que o separam de suas causas. Assim, o efeito de um corpo sobre o nosso não é captado em relação à essência do nosso corpo e à essência do corpo exterior, mas em função de um estado momentâneo de nossa constituição variável e de uma simples presença da coisa cuja natureza ignoramos (*Ética*, II, 17). Tais signos são *indicativos*, são *efeitos de mistura*; mostram primariamente o estado do nosso corpo, e secundariamente a presença do corpo exterior. Estas indicações fundam toda uma ordem de signos convencionais (linguagem), que se caracteriza já por sua equivocidade, isto é, pela variabilidade das cadeias associativas em que elas entram (II, 18, esc.).

Num segundo sentido, signo é a própria causa, porém captada em condições tais que não lhe compreendemos a natureza, nem a relação com o efeito. Por exemplo, Deus revela a Adão que o fruto o envenenará porque agirá sobre seu corpo decompondo-lhe a sua relação; todavia, porque Adão tem o entendimento fraco, ele interpreta o efeito como uma sanção, e a causa como uma lei moral, isto é, como uma causa final procedendo por mandamento e interdito (carta XIX, para Blyenbergh). Adão crê que Deus lhe faz um sinal. É desse modo que a moral compromete toda nossa concepção da lei, ou melhor, que a lei moral desfigura a reta concepção das causas e verdades eternas (ordem de composição e de decomposição das relações). O vocábulo lei é mesmo de tal maneira comprometido por sua origem moral (*Tratado teológico-político*, Cap. 4) que nele vemos uma barreira de potência, em vez de uma regra de desenvolvimento: basta não compreender uma verdade eterna, isto é, uma composição de relações, para interpretá-la como

um imperativo. Tais signos de segunda espécie são pois signos *imperativos* ou *efeitos de revelação*; não possuem outro sentido que o de nos fazer obedecer. E, precisamente, o mais grave erro da teologia é o de ter negligenciado e ocultado a diferença de natureza entre obedecer e conhecer, o de nos ter levado a tomar princípios de obediência por modelos de conhecimento.

Num terceiro sentido, signo é aquilo que garante de fora essa idéia desnaturada da causa ou esta mistificação da lei. Pois a causa interpretada como lei moral necessita de uma garantia extrínseca que autentique a interpretação e a pseudo-revelação. Ainda aí, tais signos variam com cada um: cada profeta exige signos adaptados às suas opiniões e ao seu temperamento, para estar certo de que as ordens e as proibições que ele imagina vêm de fato de Deus (*Tratado teológico-político*, Cap. 2). Tais signos são *interpretativos*, e são *efeitos de superstição*. A unidade de todos os signos consiste no fato de que formam uma linguagem essencialmente equívoca e de imaginação, a qual se opõe à linguagem natural da filosofia, feita de expressões unívocas. Também, cada vez que se apresenta um problema de signos, Espinosa responde: tais signos não existem (*Tratado da correção*, 36; *Ética*, I, 10, esc. 1). É próprio das idéias inadequadas serem signos que solicitam as interpretações da imaginação e não *expressões* submetidas às *explicações* do entendimento vivo (sobre a oposição entre expressões explicativas e signos indicativos, cf. II, 17, esc. e 18, esc.).

SOCIEDADE – Estado (civil) no qual um conjunto de homens compõe sua respectiva potência de maneira a formar um todo de potência superior. Este estado conjura a fragilidade e a impotência do estado de natureza em que cada um corre sempre o risco de encontrar uma força superior à sua e capaz de destruí-lo. O estado civil ou de sociedade assemelha-se ao estado de razão, e contudo apenas dele se assemelha, o prepara ou lhe ocupa o lugar (*Ética*, IV, 35, esc.; 54, esc.; 73; *Tratado teológico-político*, Cap. 16). Isto porque, no estado de razão, a composição dos homens faz-se segundo uma combinação de relações intrínsecas, determinada pelas noções comuns e pelos sentimentos ativos que delas decorrem (principalmente liberdade, firmeza, generosidade, *pietas* e *religio* do segundo gênero). No estado civil, a composição dos homens ou a formação do todo faz-se segundo uma ordem extrínseca, determinada por



sentimentos passivos de esperança e de temor (temor de permanecer no estado de natureza, esperança de sair dele, *Tratado teológico-político*, Cap. 16, e *Tratado político*, Cap. 2, 15, Cap. 6, 1). No estado de razão, lei é uma verdade eterna, isto é, uma regra natural para o pleno desenvolvimento da potência de cada um. No estado civil, a lei barra ou limita a potência de cada um, manda e proíbe, tanto mais quanto a potência do todo supera a do indivíduo (*Tratado político*, Cap. 3, 2): é uma lei "moral" que se refere unicamente à obediência e às matérias de obediência, que fixa o bem e o mal, o justo e o injusto, as recompensas e os castigos (*Ética*, IV, 37, esc. 2).

Contudo, o estado civil não conserva menos o direito natural que o estado de razão. E isso de duas maneiras. Por um lado, porque o todo formado pela composição das potências define-se ele próprio pelo seu direito natural (carta L, para Jelles). Por outro, o que se torna comum no estado civil não é a potência total como objeto de uma "noção comum" positiva que suporia a Razão, mas apenas afecções, paixões que determinam todos os homens como membros da comunidade: trata-se agora, dado que estamos numa sociedade constituída, da esperança de receber as recompensas e do temor de sofrer os castigos (segunda espécie de esperança e de temor). Mas essas afecções comuns, longe de o suprimirem, determinam o direito natural ou o *conatus* de cada um; cada um se esforça em perseverar na existência, simplesmente em virtude ou em função dessas afecções comuns (*Tratado político*, Cap. 3, 3).

Compreendemos agora por que o estado de sociedade segundo Espinosa repousa num *contrato* que comporta dois momentos: 1º) é preciso que os homens renunciem à sua potência, e isso em proveito do Todo que eles formam por meio dessa renúncia (a cessão conduz exatamente ao seguinte: os homens consentem em deixar-se "determinar" por afecções comuns de esperança e de temor); 2º) essa potência do Todo assim formada (*absolutum imperium*) é transferida para um Estado, monárquico, aristocrático ou democrático (sendo a democracia o mais próximo do *absolutum imperium* e tendendo a substituir as afecções-paixões de temor, de esperança e mesmo de segurança pelo amor da liberdade, como afecção da Razão, cf. *Tratado teológico-político*, Cap. 16).

SUBSTÂNCIA – "Aquilo que é em si e por si concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa para se formar"

(*Ética*, I, def. 3). Acrescentando à definição clássica "o que é concebido por si", Espinosa torna impossível uma pluralidade de substâncias possuindo o mesmo atributo; com efeito, estas teriam alguma coisa de comum pela qual poderiam ser compreendidas uma pela outra. Eis por que as oito primeiras proposições da *Ética* se dedicam a mostrar que não há várias substâncias por atributo: a distinção numérica nunca é uma distinção real.

Que não haja mais que uma substância por atributo basta já para conferir a cada substância qualificada a unicidade, a causalidade por si, a infinidade e a existência necessária. Mas essa multiplicidade de substâncias de atributos diferentes deve compreender-se de maneira puramente qualitativa: multiplicidade qualitativa ou distinção real-formal, à qual o termo "várias" se aplica inadequadamente. É nesse sentido que as oito primeiras proposições não são hipotéticas, mas mantêm a sua verdade categórica ao longo de toda a *Ética*.

Em compensação, do ponto de vista do ser, há apenas uma só substância para todos os atributos (e também aqui o termo "um" não é de todo adequado). Pois, se a distinção numérica nunca é real, de forma inversa a distinção real nunca é numérica. Os atributos realmente (formalmente) distintos dizem-se pois de uma substância absolutamente una, que os possui a todos e goza *a fortiori* das propriedades da causalidade por si, da infinidade e da existência necessária. As essências infinitas, que se distinguem formalmente nos atributos que as exprimem, confundem-se ontologicamente na substância à qual os atributos as relacionam (I, 10, esc. 1). A distinção real-formal dos atributos não se opõe à unidade ontológica absoluta da substância; mas, pelo contrário, é ela que a constitui.

TRANSCENDÊNCIA – Cf. Abstrações.

ÚTIL-NOCIVO – Cf. Bom-Mau.

VERDADEIRO – Cf. Idéia, Método.

VIRTUDE – Cf. Potência.

**Capítulo V**

# A Evolução de Espinosa

*(Sobre o inacabamento do "Tratado da correção")*

Avenarius propôs o problema de uma evolução de Espinosa. Ele distingue três fases: o naturalismo do *Breve tratado*, o teísmo cartesiano dos *Pensamentos metafísicos*, o panteísmo geométrico da *Ética*.[1] Se podemos questionar a existência de uma fase cartesiana e teísta, tudo leva a crer, porém, que há uma considerável diferença de ênfase entre o naturalismo inicial e o panteísmo final. Retomando a questão, Martial Gueroult mostra como o *Breve tratado* repousa na equação Deus = Natureza, e a *Ética*, Deus = substância. O tema fundamental do *Breve tratado* é que todas as substâncias pertencem a uma única e mesma Natureza, enquanto o da *Ética* consiste em dizer que todas as naturezas pertencem a uma única e mesma substância. Com efeito, no *Breve tratado*, a igualdade Deus-Natureza acarreta que Deus não é ele próprio substância, mas "Ser" que apresenta e reúne todas as substâncias; a substância não tem, portanto, seu pleno valor, não sendo ainda causa de si, mas apenas concebida por si. Ao contrário, na *Ética*, a identidade Deus-substância faz que os atributos ou as substâncias qualificadas constituam verdadeiramente a essência de Deus e gozem desde logo da propriedade de causa de si. O naturalismo não é sem dúvida menos poderoso; porém, no *Breve tratado*, era

1. Avenarius, *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozische Pantheismus...* Leipzig, 1868.

uma "coincidência" entre a Natureza e Deus, a partir dos atributos, enquanto a *Ética* demonstra uma identidade substancial, em função da substância única (panteísmo).[2] Há na *Ética* uma espécie de deslocamento da Natureza, cuja identidade com Deus deve ser fundada, e é, desde então, mais apta a exprimir a imanência do naturado e do naturante.

Neste estádio acabado do panteísmo, poderíamos acreditar que a filosofia se instala imediatamente em Deus e começa por Deus. Mas, a bem do rigor, isso não é verdadeiro. Será válido do *Breve tratado*: só ele começa por Deus, pela existência de Deus – embora tenha de sofrer o contragolpe, isto é, uma ruptura de encadeamento entre o primeiro e o segundo capítulo. Mas, na *Ética*, ou já no *Tratado da correção do intelecto*, quando Espinosa dispõe de um método de desenvolvimento contínuo, ele evita exatamente de começar por Deus. Na *Ética*, ele parte dos atributos substanciais quaisquer para chegar a Deus como substância constituída por todos os atributos. Ele chega então a Deus o mais rápido possível, ele próprio inventa esse atalho que necessita, todavia, de nove proposições. E no *Tratado da correção do intelecto*, ele partia de uma idéia verdadeira qualquer para chegar "o mais rápido possível" à idéia de Deus. Mas nós nos acostumamos tanto a acreditar que Espinosa devia começar por Deus que os melhores comentadores conjecturam sobre lacunas no texto do *Tratado*, e inconseqüências no pensamento de Espinosa.[3] Na verdade, atingir a Deus o mais

2. É todo movimento do Capítulo II do *Breve tratado* que implica a descoberta de uma coincidência Natureza-Deus (e o apêndice também invocará literalmente essa "coincidência", cf. prop. 4, cor.). Na *Ética*, trata-se de uma identidade demonstrada, que provém da substância única: I, 14, ("segue-se daí... que na Natureza só há uma única substância e que é absolutamente infinita"). Sobre essas diferenças entre o *Breve tratado* e a *Ética*, cf. Gueroult, *Spinoza*, Aubier, I, notadamente ap. 6). Como o observa Gueroult, a fórmula do naturalismo só aparece mais tarde no texto da *Ética*: *Deus sive Natura*, prefácio do Livro IV.

3. Cf. *Tratado da correção do intelecto:* "Desde o começo, ser-nos-á preciso cuidar *principalmente do fato de que devemos chegar o mais cedo possível ao conhecimento desse Ser mais perfeito"* (§ 49). "Se começarmos tão logo quanto possível pela fonte e origem da Natureza, não teremos de temer o erro" (§ 75); "É mister que, tão rapidamente quanto possa ser feito e quanto o



depressa possível, e não imediatamente, faz parte integral do método definitivo de Espinosa, tanto no *Tratado da correção do intelecto* como na *Ética*.

Geralmente, observaremos a importância dessas questões de velocidade, lentidão e precipitação ao longo do desenvolvimento da *Ética*: uma grande velocidade relativa, e não a instantaneidade, é antes de tudo requerida a fim de chegar a Deus como substância, a partir de que tudo se expõe e modera, mesmo que novas acelerações se produzam em momentos sempre necessários.[4] A *Ética* é como um rio que ora vai rápido e ora lentamente.

É verdade que o método de Espinosa é sintético, construtivo, progressivo, e procede da causa aos efeitos. Mas isso não quer dizer que nos possamos instalar na causa como por magia. "A ordem devida" vai de fato da causa aos efeitos, mas não podemos seguir imediatamente a ordem devida.[5] Do ponto de vista sintético como

exige a razão, procuremos se existe um Ser, e também qual é ele, o qual seja a causa de todas as coisas" (§ 99). Esta última frase é geralmente deformada pelos tradutores. Da mesma maneira, supõe-se uma lacuna imaginária no § 46: cf. os argumentos invocados inclusive por Koyré, na edição Vrin, pp. 104-5. Contudo, a *Ética*, como o *Tratado da correção do intelecto*, marca a necessidade de um mínimo de tempo antes de se chegar ao Absoluto. Por certo, pode objetar-se que as substâncias ou os atributos substanciais, que servem como ponto de partida à *Ética*, já constituem a essência de Deus. Mas, por um lado, não o sabemos ainda, só tomamos conhecimento na proposição 10. Por outro lado, e sobretudo, o início da *Ética* não capta os atributos na essência (3º gênero de conhecimento), mas os considera apenas como "noções comuns" (2º gênero): cf. as declarações de Espinosa em V, 36, esc. Encontramos no *Tratado teológico-político* a fórmula seguinte (Cap. 6): "A existência de Deus, não sendo por ela mesma conhecida, deve necessariamente se concluir de noções cuja verdade seja tão firme e inabalável...". O que é estritamente conforme à *Ética*.

4. Por exemplo, o Livro V se apresenta como um acelerado ou um precipitado de demonstrações. Chega-se mesmo a acreditar que o Livro V não passa de um esboço. Mas é muito mais porque as demonstrações aí não possuem o mesmo ritmo que nos livros anteriores, e apresentam atalhos, revelações súbitas. Com efeito, trata-se pois do terceiro gênero de conhecimento, como uma fulguração. Não se trata mais aqui sequer da maior velocidade relativa, como no início da *Ética*, mas de uma *velocidade absoluta que corresponde ao terceiro gênero.*

5. É o que o *Tratado da correção do intelecto*, § 46, onde não se trata de conjecturar sobre uma lacuna.

do ponto de vista analítico, procede-se evidentemente do conhecimento de um efeito, ou ao menos de um "dado". Contudo, enquanto o método analítico procura a causa como simples condição da coisa, o método sintético procura uma gênese em vez de um condicionamento, isto é, uma razão suficiente que nos faça também conhecer outras coisas. É nesse sentido que o conhecimento da causa será dito mais perfeito e procederá o mais rápido possível da causa aos efeitos. A síntese contém no seu começo um processo analítico acelerado, mas do qual ela se serve somente para atingir o princípio da ordem sintética: como já dizia Platão, parte-se de uma "hipótese" para ir, não em direção das conseqüências ou condições, mas rumo ao princípio "não-hipotético" de onde derivam em ordem todas as consequências e condições.[6]

Por conseguinte, no *Tratado da correção do intelecto,* parte-se de uma idéia verdadeira "dada", isto é, qualquer, para alcançar a idéia de Deus de onde emanam todas as idéas. E, na *Ética*, parte-se de um atributo substancial qualquer para atingir a substância que compreende todos os atributos e de onde toda coisa decorre. A questão é de aproximar ao máximo esses dois pontos de partida e determinar em que consiste a diferença exata entre a *Ética* e o *Tratado*. Ora, nesse aspecto, o *Tratado* é bem claro: a idéia verdadeira qualquer de onde se parte como de uma hipótese é a de um ser geométrico, porque ela só depende precisamente de nosso pensamento (assim o círculo como "lugar dos pontos situados à igual distância de um mesmo ponto"). A partir daí, nós nos elevamos ao elemento genético de onde decorrem não só a propriedade de partida mas todas as outras propriedades, isto é, à razão sintética do círculo ("figura descrita por toda linha de que uma extremidade é fixa e a outra móvel": a síntese está na união

6. Cf. Platão, *República*, VI, 510 ss. No seu livro sobre Fichte, Gueroult observava que o método sintético não se opunha ponto por ponto ao método analítico, mas, ao contrário, integrava um processo analítico subordinando-o aos seus próprios fins (*L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, t. I, p. 174). Nós nos lembramos do profundo espinosismo de Fichte.



da linha e do movimento, que nos remete a Deus como potência de pensar superior à nossa).[7] Como procede a *Ética*, por sua vez: o atributo, ou a substância qualificada qualquer de onde se parte como de uma hipótese, é captado em uma *noção comum*, e é a partir daí que nós nos elevamos à razão suficiente sintética, isto é, à substância única ou à idéia de Deus que compreende todos os atributos, e de onde toda coisa deriva.[8] A questão está pois em saber qual é a diferença entre esses dois pontos de partida, a idéia de um ser geométrico e a noção comum de um atributo.

Com efeito, tudo leva a crer que as noções comuns são uma contribuição própria da *Ética*. Elas não aparecem nas obras precedentes. Trata-se de saber se sua novidade é apenas a de uma palavra, ou de um conceito que acarreta conseqüências. Segundo Espinosa, toda coisa existente possui uma essência, mas possui igualmente relações características pelas quais se compõe com outras coisas na existência, ou se decompõe em outras coisas. Uma noção comum é precisamente a idéia de uma composição de relações entre diversas coisas. Seja o atributo "extensão": ele próprio possui uma essência, e não é nesse sentido que ele é objeto de uma noção comum. Os corpos na extensão têm eles próprios essências, e não é nesse sentido que são objeto de noções comuns. Mas o atributo extensão é também uma forma comum à substância de que constitui a essência, e a todos os corpos possíveis dos quais ele envolve as essências. O atributo extensão como noção comum não se confundirá com nenhuma essência, mas designará a *unidade de composição* de todos os corpos: todos os corpos estão na extensão... O mesmo raciocínio vale para condições mais restritas: dado um corpo, ele se compõe com tal outro corpo, e a relação composta ou a unidade de composição dos dois corpos define uma noção comum que não se refere nem à essência de uma ou de outra das partes nem à essência do todo: por exemplo, o que há em comum entre meu corpo e tal alimento. Observa-se então que as noções comuns oscilam entre dois limiares, o limiar máximo

7. *Tratado da correção do intelecto*, § 72-73, 95-96.
8. Cf. *Ética*, V. 36, esc.

daquilo que é comum a todos os corpos, o limiar mínimo daquilo que é comum a dois corpos, pelo menos meu corpo e outro. Eis por que Espinosa distingue as noções comuns mais universais, e as menos universais.[9] E é um sentido privilegiado que toma a Natureza na *Ética:* essa composição de relações ou essa unidade de composição variável, que vai mostrar o que existe em comum entre todos os corpos, entre certo número ou certo tipo de corpos, entre determinado corpo e outro... As noções comuns são sempre a idéia daquilo em que convêm os corpos: eles convêm em tal ou tal relação, a relação se efetuando entre mais ou menos corpos. Há, certamente, nesse sentido uma ordem da Natureza, visto que não importa qual relação não se compõe com não importa qual outra: existe uma ordem de composição das relações, a partir das noções mais universais até as menos universais, e inversamente.

A partir pelo menos de quatro pontos de vista, essa teoria das noções comuns da *Ética* tem uma importância decisiva. Em primeiro lugar, as noções comuns, tendo por objeto as composições de relações entre corpos existentes, rompem com as ambigüidades que ainda sobrecarregavam os conceitos geométricos. E, na verdade, as noções comuns são Idéias físico-químicas, ou biológicas, mais que geométricas: elas apresentam sob vários aspectos a unidade de composição da Natureza. Se elas são geométricas, é no sentido de uma geometria natural, real, que relaciona seres reais, físicos, existentes. Havia ao contrário uma grande ambigüidade no conteúdo das obras precedentes, no que tange aos seres geométricos: em que sentido esses permaneciam abstratos, ou fictícios...[10] Mas, uma vez que Espinosa inventou o estatuto das noções comuns, essas ambigüidades se explicam: o conceito geométrico é certamente uma idéia abstrata ou um ser de razão, mas é a idéia abstrata de uma noção comum, tanto assim que ao distinguir a noção comum liberta-se simultaneamente o método geométrico das limitações que o afetavam e o forçavam a passar

9. *Tratado teológico-político*, Cap. 7. A *Ética* expõe as noções comuns em II, 37-38 (as mais universais) e 39 (as menos universais).

10. Sobre a natureza ambígua das entidades geométricas, cf. Gueroult, *Spinoza*, t. I, apêndice 11.



por abstrações.[11] Graças às noções comuns, o método geométrico torna-se adequado ao infinito, e aos seres reais ou físicos. Vemos então que existe uma grande diferença entre o *Tratado da correção do intelecto* e a *Ética,* enquanto o primeiro apóia-se sobre o conceito geométrico, ainda com todas as suas ambigüidades, o segundo apóia-se na noção comum destacada mais recentemente.

Surge também uma grande diferença em relação à repartição dos gêneros de conhecimento: as noções comuns na *Ética* são idéias estritamente adequadas que definem o segundo gênero de conhecimento. Ao contrário, o que corresponde a esse segundo gênero de conhecimento no *Breve tratado*, ou ainda no *Tratado da correção do intelecto*, é definido como crença correta, ou como conhecimento claro, mas não adequado, e consiste apenas em inferências ou deduções que passam ainda por abstrações. Desde logo, a irrupção do gênero de conhecimento supremo, ou terceiro gênero, continua um mistério no *Breve tratado* e mesmo no *Tratado da correção do intelecto.* Na *Ética*, ao contrário, a estrita adequação das noções comuns não garante apenas a consistência do segundo gênero, mas também a necessidade da passagem para o terceiro. Esse novo estatuto do segundo gênero desempenha um papel determinante em toda a *Ética*: é a mais considerável modificação com relação às obras precedentes. Não que o segundo gênero da *Ética* cesse de integrar procedimentos bastante variados, inclusive imprevisíveis. No domínio da composição das relações, não é apenas o raciocínio que intervém, mas todos os recursos e a programação de experiências físico-químicas e biológicas (por exemplo, as pesquisas sobre a unidade de composição dos animais entre si).[12] Ora, precisamente,

11. *A carta LXXXIII*, para Tschirnhaus, afirma que as limitações do método geométrico não provêm desse próprio método, mas apenas da natureza abstrata das coisas que o método considera. E já o *Tratado da correção do intelecto* aspirava a que se pudesse substituir os conceitos geométricos e lógicos que interrompem o verdadeiro progresso do intelecto, pelas "coisas físicas e reais" (§ 99).

12. Com efeito, contrariamente às essências simples íntimas, que remetem à intuição do terceiro gênero, as relações componíveis ou decomponíveis remetem a todas as espécies de procedimentos (segundo gênero). Nós não temos conhecimento *a priori* das relações de composição, para tanto é preciso fazer

quando a *Ética* elabora a teoria das noções comuns, estas garantem a consistência e a adequação do segundo gênero de conhecimento, qualquer que seja a variedade dos procedimentos, visto que de toda maneira iremos "de um ser real a outro ser real".

Consideremos, então, a maneira como se passa do segundo gênero ao terceiro. Na *Ética*, tudo se torna claro a esse respeito: o segundo e o terceiro gênero de conhecimento são sistemas de idéias adequadas, mas muito diferentes um do outro. As idéias do terceiro gênero são idéias de essências, essências íntimas da substância constituídas pelos atributos, essências singulares de modos envolvidas nos atributos; e o terceiro gênero circula de umas às outras. Mas as idéias do segundo gênero são idéias de relações, as relações mais universais compostas pelo atributo existente e seus modos infinitos, relações menos universais compostas por este ou aquele modo existente no atributo. Assim, quando o atributo serve de noção comum, é tomado como noção comum, não é considerado na sua essência nem nas essências de modos aos quais ele se aplica, mas apenas como forma comum à substância existente da qual ele constitui a essência, e aos modos existentes dos quais ele envolve as essências. Daí a possibilidade de partir da noção comum sem

experimentações. Se buscarmos sucessores de Espinosa, tudo leva a crer que é Geoffroy-Saint-Hilaire, ou, em menor grau, Goethe, quando eles se lançam numa pesquisa sobre a unidade de composição da Natureza, em nome de um "princípio de conexões". Ora, essas pesquisas implicam todas as espécies de experimentações e de variações, mesmo imaginárias: por exemplo, as "dobraduras", tais que passamos de um animal a outro, cada espécie animal sendo uma efetuação do Animal em si tomado sob esta ou aquela relação. Hoje, a biologia molecular se depara com esse problema experimental da unidade de composição, que Geoffroy levantava não só no nível anatômico mas também no nível das partículas (e o próprio Espinosa aponta no âmbito dos "corpos mais simples"). Em Espinosa, há um papel muito particular da experimentação, não só na *Ética*, mas sob forma de pressentimento que surge no final das páginas redigidas do *Tratado da correção do intelecto*: um apelo rápido, mas intenso, às experimentações (§ 103). Jules Lagneau dizia que Espinosa não havia concluído o *Tratado da correção do intelecto* porque "ele não havia aplicado, experimentado o método experimental" (*Célèbres leçons et fragmentos*, PUF, 2ª ed., p. 52). É mister igualmente escutá-lo a respeito desse programa de experimentações que aparece na *Ética*. Mas, justamente, esse programa está subordinado à descoberta das noções comuns.



nada saber ainda das essências. Mas, uma vez que se parte do atributo como noção comum, é-se obrigatoriamente levado ao conhecimento das essênciais. O caminho é o seguinte: as noções comuns, sendo adequadas (apesar de elas não constituírem como tais nenhuma essência), nos conduzem necessariamente à idéia de Deus; ora, a idéia de Deus não é ela própria uma noção comum, embora lhe seja necessariamente ligada (ela não é composição de relações, mas fonte de todas as relações que se compõem); é pois a idéia de Deus que nos fará passar do segundo ao terceiro gênero, visto que ela tem uma face voltada para as noções comuns e outra voltada para as essências.[13]

Logo, tudo está claro se se consideram as noções comuns como ponto de partida. Contudo, subsiste ainda a questão: como se pode formar as próprias noções comuns visto que a experiência imediata nos concede os efeitos deste ou daquele corpo sobre o nosso, mas não as relações que compõem esses corpos? A explicação aparece tardiamente na *Ética*. Se nós encontramos na experiência um corpo que não convém ao nosso, ele tem por efeito nos afetar de tristeza (diminuição de nossa potência de agir); nada nesse caso nos inclina a formar uma noção comum, pois, se dois corpos não se harmonizam, não é *pelo* que têm de comum. Mas, ao contrário, quando encontramos um corpo que convém com o nosso, e tem por efeito nos afetar de alegria, essa alegria (aumento de nossa potência de agir) nos inclina a formar a noção comum dos dois corpos, isto é, a compor suas relações e a conceber sua unidade de composição.[14] Suponhamos agora que tenhamos selecionado alegrias suficientes:

13. As noções comuns nos dão a idéia de Deus: II, 45-46. Mas a idéia de Deus se distingue ela mesma das noções comuns: II, 47. A idéia de Deus terá desde logo duas faces, que serão apresentadas no Livro V (o Deus impassível do segundo gênero e o Deus amando do terceiro gênero). A maior parte da *Ética* é escrita do ponto de vista das noções comuns, e do segundo gênero de conhecimento: é isso que Espinosa lembra explicitamente em V, 36, esc., e 41, dem. O terceiro gênero não surge senão no Livro V, donde sua diferença de ritmo e de movimento. Mais ainda, ele só surge expressamente a partir de V, 21: ora, é a idéia de Deus que nos faz passar ao terceiro gênero, ou lhe serve de "fundamento" (V, 20, esc.).

14. *Ética*, V, 10, dem.

nossa arte das noções comuns será tal que, até mesmo no caso das inconveniências, tornar-nos-emos aptos a captar o que há de comum entre os corpos, num nível de composição suficientemente amplo (por exemplo, o atributo extensão como noção comum de todos os corpos possíveis).[15] *É assim que a ordem de formação prática das noções comuns vai das menos universais às mais universais*, enquanto a ordem de sua exposição teórica, ao contrário, ia das mais às menos universais. Ora, se perguntarmos por que essa explicação emerge tão tardiamente na *Ética*, é que a exposição do Livro II ainda era uma explanação teórica, que demonstrava o que são as noções comuns. Mas como alcançá-las, em que circunstâncias práticas, e qual é sua função prática, nós só o compreenderemos mais tarde, no Livro V, e de forma abreviada. Tudo indica então que as noções comuns são Idéias práticas, relacionadas com a nossa potência: ao contrário de sua ordem de exposição que só diz respeito às idéias, sua ordem de formação concerne aos afetos, mostra como o espírito "pode ordenar seus afetos e encadeá-los entre si". As noções comuns são uma Arte, a arte da própria *Ética*: organizar os bons encontros, compor os relacionamentos vivenciados, formar as potências, experimentar.

As noções comuns têm pois uma importância decisiva, do ponto de vista do começo da filosofia, do alcance do método geométrico, da função prática da *Ética* etc. E, já que não aparecem antes da *Ética*, permitem datar a última evolução de Espinosa, e ao mesmo tempo fixar as razões pelas quais o *Tratado da correção do intelecto* permaneceu inacabado. Os motivos invocados são muitas vezes arbitrários (falta de tempo?), ou então contraditórios (vaidade de um método separado de seu exercício ou de sua aplicação? Porém, o próprio *Tratado* não tinha jamais tentado essa abstração). Na verdade, a razão do inacabamento do *Tratado* nos parece muito clara: é porque ele descobre e inventa as noções comuns que Espinosa se apercebe que as posições do *Tratado da correção do intelecto* são insuficientes em vários aspectos, e precisaria remanejar o conjunto, ou então refazer tudo. Espinosa

15. *Ética*, V, 10, esc. (e 6, esc.).



parece dizê-lo na *Ética* quando, referindo-se ao *Tratado da correção do intelecto*, anuncia outro tratado, para o futuro.[16]

E o que torna essa hipótese verossímil é o fato de que, no próprio *Tratado da correção do intelecto*, Espinosa exprime um nítido pressentimento das noções comuns, exatamente próximo do final do texto redigido. Num célebre e difícil trecho, ele fala sobre "a série das coisas fixas e eternas" que não se confundem com as essências, mas implicam leis, aplicam-se aos existentes e lhes constituem o conhecimento. Ora, apenas as noções comuns possuem este caráter duplo de seres eternos e de formar uma "série", visto que há uma ordem de composição das relações.[17] Podemos, pois, supor que a descoberta das noções comuns se faz exatamente no final da parte redigida do *Tratado*, e nos inícios da redação da *Ética*: por volta de 1661-1662. Mas por que esta descoberta teria forçado Espinosa a renunciar à versão já existente do *Tratado*? É que as noções comuns emergem aqui num momento em que elas não podem mais cumprir suas funções nem desenvolver suas conseqüências. Elas são descobertas tarde demais em relação ao texto do *Tratado*. Elas deveriam garantir um novo ponto de partida da filosofia, mas o ponto de partida já foi fixado nas idéias geométricas. Deveriam determinar um modo de conhecimento adequado do existente e revelar como se passa desse modo de

16. Cf. *Ética*, II, 40, esc. 1: recapitulando a respeito das noções comuns um conjunto de problemas lógicos e metodológicos, Espinosa faz explicitamente alusão a um trabalho que realizou outrora; mas ele remete também a um tratado por vir. Igualmente, na *carta LX*, para Tschirnhaus (1675), Espinosa começa lembrando alguns temas do *Tratado da correção do intelecto*, mas acrescenta: "No que se refere ao movimento e ao método, eu falarei disso em outra ocasião, não tendo ainda posto por escrito numa ordem conveniente aquilo que a isso se refere".

17. Cf. *Tratado da correção do intelecto*, § 99-101. Essas "coisas fixas e eternas" nos parecem coincidir com o que Espinosa chamará noções comuns. Não as identificaremos pois com os atributos e modos infinitos. Isso será ao mesmo tempo muito amplo e muito restrito. Muito amplo, porque os atributos e modos infinitos não intervêm aqui senão sob um aspecto preciso (sua aplicação às coisas singulares cambiantes, isto é, seu uso como noções comuns). Muito restrito, porque as noções comuns na sua "série" compreendem também a idéia do que é comum a dois corpos apenas.

conhecimento ao último modo, conhecimento das essências. Mas, porque os modos de conhecimento já tinham sido definidos no *Tratado*, não há mais lugar para as noções comuns ou para a série das coisas fixas e eternas, que são desde logo projetadas no modo de conhecimento último, com o conhecimento das essências.[18] Em suma, para dar às noções comuns seu lugar e sua função, Espinosa teria de reescrever o *Tratado* em sua totalidade. Não que elas infirmem a parte já redigida, mas tê-la-iam modificado. Espinosa prefere escrever a *Ética* do ponto de vista das noções comuns, obrigando-se a adiar para mais tarde um novo tratado que teria considerado em si mesmos os problemas práticos apenas esboçados no final da *Ética*, no que diz respeito à origem, à formação e à série dessas noções comuns, com as experiências correspondentes.

18. Com efeito, Espinosa diz ao mesmo tempo que as coisas fixas e eternas devem nos dar o conhecimento da essência íntima das coisas, mas também que elas só têm sentido em relação aos existentes variáveis (*Tratado da correção do intelecto*, § 101). Há aí uma mescla do que a *Ética* distinguirá como segundo e terceiro gêneros de conhecimento.

**Capítulo VI**

# Espinosa e nós[1]

"Espinosa e nós": esta fórmula pode querer dizer diversas coisas, e, entre outras, "nós no meio de Espinosa". Tentar perceber e compreender Espinosa pelo meio. Geralmente, começa-se pelo primeiro princípio de um filósofo. Mas o que conta é tanto o terceiro, o quarto ou o quinto princípio. Todos conhecemos o primeiro princípio de Espinosa: uma única substância para todos os atributos. Mas conhecemos também o terceiro, o quarto ou o quinto princípio: uma única Natureza para todos os corpos, uma única Natureza para todos os indivíduos, uma Natureza que é ela própria um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras. Não é mais a afirmação de uma substância única, é a exposição de um *plano comum de imanência* em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos. Esse plano de imanência ou de consistência não é um plano no sentido de desígnio no espírito, projeto, programa, é um plano no sentido geométrico, seção, interseção, diagrama. Então, estar no meio de Espinosa é estar nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver. Em que consiste esse plano e como construí-lo? Pois é ao mesmo tempo completamente plano de imanência, e todavia deve ser construído, para que se viva de maneira espinosista.

1. Este texto foi publicado parcialmente na *Revue de synyhèse*, janeiro de 1978.

Como Espinosa define um corpo? Um corpo qualquer, Espinosa o define de duas maneiras simultâneas. De um lado, um corpo, por menor que seja, sempre comporta uma infinidade de partículas: são as relações de repouso e de movimento, de velocidades e de lentidões entre partículas que definem um corpo, a individualidade de um corpo. De outro lado, um corpo afeta outros corpos, ou é afetado por outros corpos: é este poder de afetar e de ser afetado que também define um corpo na sua individualidade. Na aparência, são duas proposições muito simples: uma é cinética, e a outra é dinâmica. Contudo, se a gente se instala verdadeiramente no meio dessas proposições, se a gente as vive, é muito mais complicado e a gente se torna então espinosista antes de ter percebido o porquê.

Com efeito, a proposição cinética nos diz que um corpo se define por relações de movimento e de repouso, de lentidão e de velocidade entre partículas. Isto é: ele não se define por uma forma ou por funções. A forma global, a forma específica, as funções orgânicas dependerão das relações de velocidade e de lentidão. Até mesmo o desenvolvimento de uma forma, o fluxo do desenvolvimento de uma forma depende dessas relações, e não o inverso. O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas. Uma composição de velocidades e de lentidões num plano de imanência. Acontece também que uma forma musical dependa de uma relação complexa entre velocidades e lentidões das partículas sonoras. Não é apenas uma questão de música, mas de maneira de viver: é pela velocidade e lentidão que a gente desliza entre as coisas, que a gente se conjuga com outra coisa: a gente nunca começa, nunca se recomeça tudo novamente, a gente desliza por entre, se introduz no meio, abraça-se ou se impõe ritmos.

A segunda proposição referente aos corpos nos remete ao poder de afetar e de ser afetado. Não se define um corpo (ou uma alma) por sua forma, nem por seus órgãos ou funções; tampouco se define um corpo como uma substância ou um sujeito. Cada leitor de Espinosa sabe que os corpos e as almas não são para ele



nem substâncias nem sujeitos, mas modos. Todavia, se a gente se contentar em pensá-lo teoricamente, não será suficiente. Pois, concretamente, um modo é uma relação complexa de velocidade e de lentidão, no corpo, mas também no pensamento, e é um poder de afetar e de ser afetado, do corpo ou do pensamento. Concretamente, se definirmos os corpos e os pensamentos como poderes de afetar e de ser afetado, muitas coisas mudam. Definiremos um animal, ou um homem, não por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, e tampouco como sujeito: nós o definiremos pelos afetos de que ele é capaz. Capacidade de afetos, com um limiar máximo e um limiar mínimo, é uma noção freqüente no pensamento de Espinosa. Tomemos um animal qualquer, elaboremos uma lista de afetos, em qualquer ordem. As crianças sabem fazê-lo: o pequeno Hans, tal como Freud relata seu caso, faz uma lista de afetos de um cavalo de tiro que puxa um carro numa cidade (sentir orgulho, ter antolhos, andar depressa, puxar uma carga pesada, cair, ser chicoteado, fazer tumulto com suas patas etc.). Há, por exemplo, grandes diferenças entre um cavalo de lavoura ou de tiro, e um cavalo de corrida, entre um boi e um cavalo de lavoura. É porque o cavalo de corrida e o de lavoura não possuem os mesmos afetos nem o mesmo poder de ser afetado; o cavalo de lavoura tem antes mais afetos em comum com o boi.

Vê-se que o plano de imanência, o plano de Natureza que distribui os afetos, não separa absolutamente coisas que seriam ditas naturais e coisas que seriam ditas artificiais. O artifício faz parte completamente da Natureza, já que toda coisa, no plano imanente da Natureza, define-se pelos agenciamentos de movimentos e de afetos nos quais ela entra, quer esses agenciamentos sejam artificiais ou naturais. Muito tempo após Espinosa, diversos biologistas e naturalistas tentaram descrever mundos animais definidos pelos afetos e pelos poderes de afetar ou de ser afetado. Por exemplo, J. von Uexküll o fará para o carrapato, animal que suga o sangue dos mamíferos. Ele definirá esse animal a partir de três afetos: o primeiro, de luz (subir no alto de um galho); o segundo, olfativo (se deixar cair sobre o mamífero que passa sob o galho); o terceiro, calorífico (procurar a região sem pêlo e mais quente). Um mundo com três afetos apenas, em meio a tudo o que se passa

na floresta imensa. Um limiar ótimo e um limiar péssimo no poder de ser afetado: o carrapato repudia aquele que vai morrer, e o carrapato é capaz de jejuar muito tempo.[2] Tais estudos, que definem os corpos, os animais ou os homens, pelos afetos de que são capazes, fundaram o que chamamos hoje de *etologia*. Isso vale para nós, para os homens, não menos do que para os animais, visto que ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz; é uma longa história de experimentação, uma demorada prudência, uma sabedoria espinosista que implica a construção de um plano de imanência ou de consistência. A *Ética* de Espinosa não tem nada a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia, isto é, como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência. Eis por que Espinosa lança verdadeiros gritos: não sabeis do que sois capazes, no bom como no mau, não sabeis antecipadamente o que pode um corpo ou uma alma, num encontro, num agenciamento, numa combinação.

A etologia é, antes de tudo, o estudo das relações de velocidade e de lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam cada coisa. Para cada coisa, essas relações e esses poderes possuem uma amplitude, limiares (mínimo e máximo), variações ou transformações próprias. E eles selecionam no mundo ou na Natureza aquilo que corresponde à coisa, isto é, o que afeta ou é afetado por ela, o que move a coisa ou é movido por ela. Por exemplo, dado um animal, a que esse animal é indiferente no mundo infinito, a que reage positiva ou negativamente, quais são os seus alimentos, quais são os seus venenos, o que ele "pega" no seu mundo? Todo ponto tem seus contrapontos: a planta e a chuva, a aranha e a mosca. Nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado; a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e reações entrelaçam-se para constituir tal indivíduo no mundo. E, em segundo lugar, existe a maneira como essas relações de velocidade

2. J. von Uexkül. *Monde animaux et monde humain*. Gauthier.



e de lentidão são efetuadas conforme as circunstâncias, ou esses poderes de ser afetado, preenchido. Pois eles o são sempre, mas de maneira muito diferente, dependendo de que os afetos presentes ameacem a coisa (diminuam a sua potência, amorteçam-na, reduzam-na ao mínimo), ou confirmem, acelerem e aumentem: veneno ou alimento? Com todas as complicações, visto que um veneno pode ser um alimento para uma parte da coisa considerada. Enfim, a etologia estuda as composições de relações ou de poderes entre coisas diferentes. É ainda um aspecto distinto dos precedentes. Pois, anteriormente, tratava-se apenas de saber como uma coisa considerada pode decompor outras coisas, dando-lhes uma relação conforme a um dos seus, ou ao contrário como ela corre o risco de ser decomposta por outras coisas. Mas, agora, trata-se de saber se relações (e quais?) podem se compor diretamente para formar uma nova relação mais "extensa", ou se poderes podem se compor diretamente para constituir um poder, uma potência mais "intensa". Não se trata mais das utilizações ou das capturas, mas das sociabilidades e comunidades. Como indivíduos se compõem para formar um indivíduo superior, ao infinito? Como um ser pode se apoderar de outro no seu mundo, conservando-lhe ou respeitando-lhe, porém, as relações e o mundo próprios? E a esse respeito, por exemplo, quais são os diferentes tipos de sociabilidade? Qual é a diferença entre a sociedade dos homens e a comunidade dos seres racionais? Não se trata mais de uma relação de ponto a contraponto, ou de seleção de um mundo, mas de uma sinfonia da Natureza, da constituição de um mundo cada vez mais amplo e intenso. Em que ordem e como compor as potências, as velocidades e as lentidões?

Plano de composição musical, plano da Natureza, na medida em que esta é o Indivíduo o mais intenso e o mais amplo cujas partes variam de uma infinidade de maneiras. Uexküll, um dos principais fundadores da etologia, é espinosista ao definir em primeiro lugar as linhas melódicas ou as relações contrapontísticas que correspondem a cada coisa, e quando descreve uma sinfonia como unidade superior imanente que se amplia ("composição natural"). Essa composição musical intervém em toda a *Ética*, que a constitui como um único e mesmo Indivíduo cujas relações de velocidade

e de lentidão não cessam de variar, sucessiva e simultaneamente. Sucessivamente, nós o vimos para as diversas partes da *Ética* que são afetadas por velocidades relativas cambiantes, até a velocidade absoluta do pensamento no terceiro gênero do conhecimento. E, simultaneamente, na medida em que as proposições e os escólios não andam no mesmo ritmo e compõem dois movimentos que se atravessam. A *Ética*, composição de que todas as partes são levadas pela maior velocidade e no mais amplo movimento. Numa belíssima página, Lagneau falava dessa velocidade e dessa amplitude, que o induziam a aproximar a *Ética* de uma música, "rapidez do pensamento" fulgurante, "potência em extensão profunda", "poder de perceber num único ato a relação de um maior número possível de pensamentos".[3]

Em suma: se somos espinosistas, não definiremos algo nem por sua forma, nem por seus órgãos e suas funções, nem como substância ou como sujeito. Tomando emprestados termos da Idade Média, ou então da geografia, nós o definiremos por *longitude e latitude*. Um corpo pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma idéia, pode ser um *corpus* lingüístico, pode ser um corpo social, uma coletividade. Entendemos por longitude de um corpo qualquer conjunto das relações de velocidade e de lentidão, de repouso e de movimento, entre partículas que o compõem desse ponto de vista, isto é, entre *elementos não formados*.[4] Entendemos por latitude o conjunto dos afetos que preenchem um corpo a cada momento, isto é, os estados intensivos de uma *força anônima* (força de existir,

3. Jules Lagneau. *Célèbres leçons et fragments*. 2ª ed. Paris: PUF, 1964, p. 67-8. Esse texto de Lagneau faz parte dos grandes textos sobre Espinosa. Do mesmo modo Romain Rolland, quando fala da velocidade de pensamento e da ordem musical em Espinosa: *Empédocle d'agrigente*, acompanhado de *l'Eclair de Spinoza*, Sablier, 1931. Com efeito, o tema duma velocidade de pensamento maior que toda velocidade dada pode ser encontrado em Empédocles, Demócrito ou Epicuro.

4. Cf. o que Espinosa chama os "corpos mais simples". Eles não têm nem número nem forma ou figura, mas são infinitamente pequenos e vão sempre por infinidades. Só possuem uma forma os corpos compostos, aos quais os corpos simples pertencem sob esta ou aquela relação.



poder de ser afetado). Estabelecemos assim a cartografia de um corpo. O conjunto das longitudes e das latitudes constitui a Natureza, o plano de imanência ou de consistência, sempre variável, e que não cessa de ser remanejado, composto, recomposto, pelos indivíduos e pelas coletividades.

Há duas concepções bem opostas da palavra "plano", ou da idéia de plano, mesmo quando essas duas concepções se misturam e quando nós passamos insensivelmente de uma para a outra. Chamamos plano teológico toda organização que vem de cima e diz respeito a uma transcendência, mesmo oculta: desígnio no espírito de um deus, mas também evolução nas profundezas supostas da Natureza, ou ainda organização de poder de uma sociedade. Tal plano pode ser estrutural ou genético, e os dois ao mesmo tempo; ele se refere sempre a formas e a seus desenvolvimentos, a sujeitos e a suas formações. Desenvolvimento de formas e formação de sujeitos: é o caráter essencial dessa primeira espécie de plano. É, pois, um plano de organização e de desenvolvimento. Desde logo, será sempre, independentemente do que se diga, um plano de transcendência que dirige tanto as formas quanto os sujeitos, e permanece oculto, que nunca é dado, que deve apenas ser adivinhado, induzido, inferido a partir do que ele oferece. Ele dispõe, de fato, de uma dimensão a mais, implicando sempre uma dimensão suplementar às dimensões daquilo que é dado.

Ao contrário, um plano de imanência não dispõe de uma dimensão suplementar: o processo de composição deve ser captado por si mesmo, mediante aquilo que ele dá, naquilo que ele dá. É um plano de composição, e não de organização nem de desenvolvimento. Talvez as cores ilustrem o primeiro plano, enquanto a música, os silêncios e os sons pertençam a este último. Não há mais formas, mas apenas relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais sujeito, mas apenas estados afetivos individuantes da força anônima. Aqui, o plano só retém movimentos e repousos, cargas dinâmicas afetivas: o plano será percebido como aquilo que ele nos faz perceber, passo a passo. Não vivemos, não pensamos, não escrevemos da mesma maneira num e noutro plano. Por exemplo, Goethe, e mesmo Hegel sob certos aspectos, puderam passar por espinosistas. Mas não

o são verdadeiramente, visto que nunca deixaram de vincular o plano à organização de uma Forma e à formação de um Sujeito. Os espinosistas, seriam antes Hölderlin, Kleist, Nietzsche, pois pensam em termos de velocidades e de lentidões, catatonias paralisadas e movimentos acelerados, elementos não formados, afetos não subjetivados.

Escritores, poetas, músicos, cineastas e também pintores, inclusive leitores ocasionais, podem se tornar espinosistas, mais do que filósofos de profissão. É uma questão de concepção prática do "plano". Não é que se seja espinosista sem sabê-lo. Mas, bem antes, há um curioso privilégio de Espinosa, algo que só ele parece ter alcançado. É um filósofo que dispõe de um extraordinário aparelho conceitual, extremamente avançado, sistemático e sábio; e contudo ele é, no nível mais alto, o objeto de um encontro imediato e sem preparação, tal que um não-filósofo, ou ainda alguém despojado de qualquer cultura, pode receber dele uma súbita iluminação, um "raio". É como se a gente se descobrisse espinosista, a gente chega no meio de Espinosa, é arrastado, levado ao sistema ou à composição. Quando Nietzsche escreve: "Estou surpreendido, encantado... quase não conhecia Espinosa; se acabo de sentir necessidade dele é o efeito de um *ato instintivo*..."[5], ele não fala apenas como filósofo, e sobretudo não, talvez, na qualidade de filósofo. Um historiador da filosofia tão rigoroso como Victor Delbos ficou impressionado com este traço:[6] o duplo papel de Espinosa, ao mesmo tempo como modelo exterior muito elaborado, mas também como uma impulsão secreta interna; a dupla leitura de Espinosa, por um lado leitura sistemática à procura da idéia de conjunto e da unidade das partes, mas por outro, ao mesmo tempo, a leitura afetiva, sem idéia de conjunto, onde se é levado ou colocado, posto em movimento ou em repouso, agitado ou acalmado dependendo da velocidade desta ou daquela parte. Quem é espinosista? Às vezes, certamente, aquele que trabalha "sobre" Espinosa, sobre os conceitos de Espinosa, à condição de isso ser feito com bastante reconhecimento e admiração. Mas também aquele que, não-filósofo, recebe de Espinosa um afeto, um conjunto de afetos, uma determinação cinética, uma pulsão, e faz assim de Espinosa um encontro e um amor. O caráter único de Espinosa é que ele, o mais filósofo dos filósofos (ao contrário do próprio Sócrates, ele só recorre à filosofia...), ensina ao filósofo a tornar-se não-filósofo. E é no Livro V, que não é de forma alguma o mais difícil, porém, o mais veloz, de uma velocidade infinita, que os dois se reúnem, o filósofo e o não-filósofo, como um único e mesmo ser. Além disso, que extraordinária composição tem este Livro V, e como nele se faz o encontro entre o conceito e o afeto. E como esse encontro é preparado, tornado necessário pelos movimentos celestes e subterrâneos que, os dois juntos, compõem os livros precedentes.

5. Cf. Nietzsche, carta para Overbeck, 30 de julho de 1881.
6. Delbos. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan. É um livro muito mais importante que o clássico do mesmo autor, *Le spinozisme*, Vrin.



Muitos dos comentadores amavam suficientemente Espinosa para invocar um Vento quando falavam a seu respeito. E, efetivamente, não existe outra comparação senão a do sopro. Mas trata-se do grande sopro calmo de que fala Delbos como filósofo? Ou então da rajada de vento, do vento de bruxa, de que fala "o homem de Kiev", não-filósofo por excelência, pobre judeu que comprou a *Ética* por um "copeque", e sem captar o conjunto?[7] Os dois, visto que a *Ética* compreende ao mesmo tempo o conjunto contínuo das proposições, demonstrações e corolários, como o movimento grandioso dos conceitos, e o encadeamento descontínuo dos escólios, como um lançar de afetos e de pulsões, uma série de rajadas. O Livro V é a unidade extensiva extrema, mas isso porque ele é também a ponta intensiva a mais compacta: não existe mais nenhuma diferença entre o conceito e a vida. Contudo, precendentemente, já era a composição ou o entrelaçamento das duas componentes – aquilo que Romain Rolland chamava "o sol branco da substância" e "as palavras de fogo de Espinosa".

7. Cf. o texto de Malamud reproduzido como prólogo.

"— Gostaria que me explicasse qual o significado que tem para você a obra de Espinosa. Noutros termos, se se trata de uma filosofia, em que consiste ela?...

— Não é fácil dizê-lo... Conforme o tema abordado nos diversos capítulos, e embora tudo pareça sorrateiramente coeso, o livro significa diferentes coisas. Todavia, creio que o significado dele é, sobretudo, que Espinosa queria fazer de si mesmo um homem livre – tão livre quanto possível, tendo em vista sua filosofia, se o senhor me entende – e isso indo até o limite de seus pensamentos, e interligando todos os elementos uns aos outros, se Vossa Excelência puder desculpar o mal jeito da expressão."

ISBN 85-7137-196-2
9 788571 371965

escuta

alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo, por sua vez, padecesse. Segundo a *Ética*, ao contrário; o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma. Nenhuma preeminência, pois, de uma série sobre a outra. O que quer então dizer Espinosa quando nos convida a tomar o corpo como modelo?

Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e o *pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos.* Não há menos coisas no espírito que ultrapassam a nossa consciência do que coisas no corpo que superam nosso conhecimento. É, pois, a um único e mesmo movimento que chegaremos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições dadas da nossa consciência. Procuramos adquirir um conhecimento de potências do corpo para descobrir *paralelamente* as potências do espírito que escapam à consciência, e poder *compará-los.* Em suma, o modelo do corpo, segundo Espinosa, não implica nenhuma desvalorização do pensamento em relação à extensão, porém, o que é muito mais importante, uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: uma descoberta do inconsciente e de um *inconsciente do pensamento,* não menos profundo do que o *desconhecido do corpo.*

AFLUENTE
Revista Eletrônica de Letras e Linguística

# DELEUZE: LITERATURA, VIDA E SAÚDE

# DELEUZE: LITERATURE, LIFE AND HEALTH

Prof. Dr. Clever Luiz Fernandes
Universidade Federal do Maranhão
cleverfernandes@yahoo.com

**Resumo:** *Deleuze: literatura, vida e saúde* é um ensaio que busca pensar a articulação entre a filosofia deleuziana e a literatura. A pretensão é mostrar que esta aproximação acontece na perspectiva filosófica e perpassa boa parte das obras do pensador. Além disso, a hipótese desenvolvida é que, este movimento de aproximação, entre a filosofia deleuziana e a literatura, entra em ressonância direta com o objetivo central de sua filosofia que é o exercício do pensamento. A proposta de Deleuze é pensar com a literatura, diferente de pensar sobre a literatura, seu objetivo principal é elucidar o que seja pensar a partir da literatura e, ao mesmo tempo, mostrar uma nova imagem do pensamento. Neste sentido, na trilha do autor, é preciso considerar a filosofia, a arte e a ciência como modos diferentes de pensamento, que entram em relações de ressonância mútua e em relações de troca. Para isso, apresento a definição de filosofia de Deleuze, e sua compreensão de literatura como um esforço especial de criação, pois a arte de escrever é a arte de inventar, criar e produzir possibilidade de vida. A arte de escrever é uma tentativa de libertar a vida daquilo que a aprisiona, é a possibilidade de construir saídas das prisões existenciais, é também um liberar novas potências de agir, pois, para Deleuze, a criação artística e literária é o ato de tornar visível o invisível, tornar pensável o impensável. Para ele a criação literária não é um comunicar, mas é principalmente resistir, e quando ela produz linhas de fuga das situações de opressão ou nos imuniza de qualquer tipo de pensamento fascista, ela é uma saúde.

**Palavras-chave**: Literatura; Filosofia; Devir; Linhas de fuga; Saúde.

**Abstract**: This work *Deleuze: literature, life and health* is a philosophical essay that seeks to think the link between Deleuzean philosophy and literature. The intention is to show that this approach happens in philosophical perspective and runs through much of the works of the thinker. In addition, the hypothesis developed in this paper is that this approach movement between Deleuzian philosophy and literature, comes into direct resonance with the central goal of his philosophy is that the exercise of thought. The proposed Deleuze is thinking literature, different from thinking about literature, its main objective is to elucidate what is thought from the literature and at the same time show a new image of thought. In this sense, the author of the trail, we need to consider the philosophy, art and science as different ways of thinking, coming into mutual resonance relations and exchange relations. For this, I present the definition of Deleuze's philosophy, and his understanding of literature as a special effort to create, for the art of writing is the art of inventing, creating and producing possibility of life. The art of writing is an attempt to free the life of that which imprisons, is the possibility of building outputs of existential prisons, is also releasing new powers to act, therefore, for Deleuze, artistic and literary creation is the act of making the invisible visible, making the unthinkable thinkable. For him literary creation is not a report, but it is mostly resist, and when it produces lines of escape from oppressive situations or in immunizes any kind of fascist thinking, it is a health.

**Keywords**: Literature; Philosophy; Becoming; drainlines; Health.

AFLUENTE
Revista Eletrônica de Letras e Linguística

Pensar a articulação entre filosofia e literatura não é novidade pois, ao longo da história do pensamento humano, podemos constatar várias abordagens, basta fazermos uma simples verificação na produção daquilo que se denomina de filosofia da arte para encontrarmos abordagens que advogam a interdependência, que negam esta interdependência e, algumas ainda, que defendem a autonomia da arte. Porém, neste ensaio não pretendo fazer um tipo de filosofia da arte deleuziana, quero apenas compreender a relação entre filosofia e literatura na perspectiva de Gilles Deleuze, e assim explicitar a sua concepção da literatura como ato de resistência, vida e saúde. De acordo com Gastón Beraldi, essa ideia de literatura como saúde nasceu em oposição a uma concepção da literatura como veneno para a alma (2013, p.165), porém, é possível sentir nessa perspectiva deleuziana ressonâncias diretas com a visão nietzschiana, que considera o artista e o filósofo como médicos da civilização.

François Dosse, na brilhante biografia de Gilles Deleuze, escreveu que:

> A propósito da relação que Deleuze mantém com a arte, Anne Sauvagnargues distingue três momentos sucessivos, correspondendo a um tempo de privilégio atribuído à expressão literária, depois, graças ao encontro com Guattari, a uma virada pragmática aberta à dimensão política da criação artística e, depois de Mil Platôs, à elaboração de uma semiótica geral da criação artística, passando pela imagem e pelo estudo do cinema (DOSSE, 2010, 376-7).

Nessas fases ou momentos da produção deleuziana temos um maior ou menor predomínio sobre esta ou aquela forma artística, mas o certo é que ao longo de sua vida dedicou-se muito a literatura. Num breve inventário da relação entre Filosofia e Literatura em sua produção é possível fazer a seguinte lista: *Proust e os signos* (1964), um estudo sobre o pensar a partir do romance *A La recherche du temps perdu*; *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* (1967), analisa e avalia o valor clínico e literário da produção de Sacher-Masoch; no apêndice do livro *Lógica do Sentido* (1969), temos o ensaio sobre três escritores: Klossowski, Michel Tournier e Zola, nesta mesmo obra, ainda temos no Prólogo uma análise sobre Lewis Carroll; *Kafka, por uma literatura menor* (1975), em co-autoria com Félix Guattari, uma investigação sobre a produção literária de Kafka; em "*Um manifesto de menos*"(1978), produziu um ensaio a partir das peças do dramaturgo Carmelo Bene; *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (1980), também em co-autoria com Guattari, dedicou o Platô 1874 – Três novelas ou 'o que se passou?', estudou as novelas de Henry James, Scott Fitzgerald e Pierrette Fleutiaux, no Platô 1730 –

Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível, destacam-se a presença de vários autores entre eles: Antonin Artaud, Heinerich Von Kleist, Maurice Blanchot, Virginia Woolf, Henry Miller, Henri Michaux, Franz Kafka, Willian Faulkner; *O esgotado* (1992), analisou três peças para televisão de Samuel Beckett; e, por último, a coletânea de textos organizada por ele mesmo, *Crítica e Clinica* (1993), temos vários estudos sobre escritores tais como Lewis Carroll, D H Lawrence, Masoch e também o seu ensaio "*A literatura e a vida"*, escrito exclusivamente para compor está coletânea.

Além destas obras específicas, a literatura é presença em quase todos os livros de Deleuze, como salienta Gastón Beraldi, a literatura se apresenta para ele como problema filosófico (2013). Assim, a relação entre Gilles Deleuze e a literatura acontece sempre numa perspectiva filosófica, mas não no território da abstração condenada por ele. Ele não faz, em nenhuma de suas obras, reflexões sobre as obras literárias, e nem produz uma refinada crítica literária, como podem pensar alguns desavisados ao lerem os títulos de algumas de suas obras listadas anteriormente. A literatura está presente nos trabalhos de Deleuze, quase que de uma maneira paralela à filosofia.

Assim, neste movimento de aproximação entre a filosofia e a literatura, Deleuze faz aquilo que é o objetivo central de sua filosofia, qual seja, o exercício do pensamento. Essa é a tese de todos os trabalhos de Roberto Machado sobre Deleuze, para ele a prova de que a filosofia de Deleuze "*está centrada na questão do exercício do pensamento é que todos os seus estudos nunca se detêm numa questão de detalhe, mas investigam, ao contrário, a própria démarche desses pensadores, o próprio modo de funcionamento de seus pensamentos*" (MACHADO, 1990, p.6). No mesmo sentindo, Jorge Vasconcellos afirma que "*um dos problemas mais importantes da filosofia deleuziana é aquele que responde pelo que é pensar, ou ainda, quais seriam os meios pelos quais podemos pensar*" (VASCONCELLOS, 2006, p.160). A inquietação deleuziana está em responder algumas questões: O que é pensar? O que nos faz pensar? O pensamento é algo natural? Podemos antecipar que para ele pensar não é uma coisa natural ou de método, o ato de pensar é fruto de uma violência, por isso, questiona: "*que violência se deve exercer sobre o pensamento para que nos tornemos capazes de pensar, violência de um movimento infinito que nos priva ao mesmo tempo do poder de dizer Eu?*" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.68). Em várias obras, ele sinaliza as múltiplas formas de violência operadas sobre o pensamento, atribuindo um papel importante da literatura e do

cinema como dispositivo para pôr em funcionamento o pensar. Ele capta nelas as forças que forçam o pensar (ULPIANO, 2013, p.149). A literatura e o cinema nos fazem "*pensar o impensado, fazê-lo encontrar-se com as forças que lhe são exteriores, com um de-fora do próprio pensamento*" (VASCONCELLOS, 2006, p.165). Somos afetados, recebemos um tipo de choque para sairmos da inércia do pensamento, isto é, do estado natural de estupor. Assim, para Deleuze, a literatura e o cinema nos fazem pensar e, ao mesmo tempo, pensam.

A explicitação da ideia de que o pensamento não é coisa espontânea, isto é, algo natural, podemos ler no seu livro *Proust e os signos*. Nele encontramos duas coisas simultâneas: a crítica deleuziana à visão tradicional, que acredita em uma inclinação natural do homem à verdade; e uma ressonância nietzschiana, para quem filosofia deve produzir inquietações. Deleuze escreveu:

> Proust não acredita que o homem, nem mesmo um espírito supostamente puro, tenha naturalmente um desejo do verdadeiro, uma vontade de verdade. Nós só procuramos a verdade quando estamos determinados a fazê-lo em função de uma situação concreta, quando sofremos uma espécie de violência que nos leva a essa busca. Quem procura a verdade? O ciumento sob a pressão das mentiras do amado. Há sempre a violência de um signo que nos força a procurar, que nos rouba a paz. A verdade não é descoberta por afinidade, nem com boa vontade, ela se trai por signos involuntários.
> O erro da filosofia é pressupor em nós uma boa vontade de pensar, um desejo, um amor natural pela verdade. A filosofia atinge apenas verdades abstratas que não comprometem, nem perturbam (DELEUZE, 2010, p. 14-5).

Então, a partir dessa citação, podemos afirmar que o pensar é fruto de uma violência. Uma força gera movimento e nos retira da inércia, nos rouba a paz da quietude. O pensar não trabalha no abstrato, só pensamos quando sofremos uma ação externa que é sempre algo concreto. O pensamento só existe sob a pressão. E o exemplo do ciumento é perfeito. O ciumento é alguém que pensa demais, pois afetado pela força do ciúme não consegue não pensar. Ele precisa descobrir a verdade sobre a amada, a pressão da mentira o inquieta, ela sempre o perturba. O pensamento rouba sua paz. Para Deleuze isso também acontece na produção do pensamento filosófico. Ele ensina que é um erro acreditar que a filosofia busca a paz e a verdade. Em sintonia com Nietzsche, Deleuze lembra que a filosofia serve exatamente para afligir, pois "*a filosofia que não aflige ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia*" (DELEUZE, 2001, p. 159). Ela tem que fazer do pensamento qualquer coisa de agressivo, de ativo e de afirmativo. Filosofia é pensamento perturbador.

Filosofia e literatura são formas de pensamento que se cruzam e se entrelaçam, por isso "*Deleuze se interessa pela literatura porque propõe novas maneiras de pensar, e também em função do como a experimentação literária incide sobre as regras que formalizam a linguagem e o pensamento*" (PACHECO, 2013, p.130).

Nesse sentido, a proposta deleuziana é pensar com a literatura, diferente de pensar sobre a literatura, seu objetivo principal é elucidar o que seja pensar a partir da literatura e, ao mesmo tempo, mostrar uma nova imagem do pensamento (DELEUZE, 2013, p.158). Para o filósofo francês, o pensamento não é exclusividade da filosofia, ele faz parte de todo tipo de saber. De acordo com ele, existem três formas de pensar: a ciência, a arte e a filosofia. Em entrevista ao *L'autre Journal* Deleuze explicita que o que lhe "*interessa são as relações entre as artes, as ciências e a filosofia. Não há nenhum privilégio de uma destas disciplinas em relação a outra. Cada uma delas é criadora*" (DELEUZE, 2013, p.158). Ele argumenta ainda que a filosofia cria e trabalha com conceitos, "*que não se confundem com ideias gerais ou abstratas*"; a ciência com prospectos ou funções, "*proposições que não se confundem com juízos*"; e a arte com perceptos e afetos "*que também não se confundem com percepções ou sentimentos*" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.32-3).

Assim, para Deleuze,

> A filosofia, a arte e a ciência entram em relações de ressonância mútua e em relações de troca, mas a cada vez por razões intrínsecas. É em função de sua evolução própria que elas percutem uma na outra. Neste sentido, é preciso considerar a filosofia, a arte e a ciência como espécies de linhas melódicas estrangeiras umas às outras e que não cessam de interferir entre si. A filosofia não tem aí nenhuma pseudoprimado de reflexão, e por conseguinte nenhuma inferioridade de criação. Criar conceitos não é menos difícil que criar novas combinações visuais, sonoras, ou criar funções científicas (DELEUZE, 2013, p.160).

Os conceitos produzidos pela filosofia comportam duas dimensões: as do perceptos e do afecto. Para Deleuze, os conceitos não são imagens. Ele ressalta ainda que "*os perceptos não são percepções, são pacotes de sensações e de relações que sobrevivem aqueles que os vivenciam. Os afectos não são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro)*" (DELEUZE, 2013, p.175). O pensador, além de fazer este destaque, também estabelece um vínculo forte entre afecto, percepto e conceito. Para ele, eles "*são três*

*potências inseparáveis, potências que vão da arte à filosofia e vice-versa*" (DELEUZE, 2013, p.175).

Assim, a arte como modo do pensamento não é imitação, não é *mímesis*, não é identificação com as essências. "*Supressão do platonismo e abertura para os simulacros. O devir dá a um ponto final à representação*" (ULPIANO, 2013, p.152). A arte é criação, que escapa da mera representação (ULPIANO, 2013, p.149). Ela, na perspectiva deleuziana, não é uma simples reprodução do real, é o próprio real. Como escreveu François Dosse (2010, p.377), citando Deleuze: "*uma imagem não representa uma realidade suposta, ela própria é toda sua realidade*". A arte literária em particular produz um tipo de dobra sobre a realidade acabada, ela inventa outras realidades com tamanha força e potência que nos impulsiona o pensamento.

Até o momento apresentei uma possível aproximação existente entre filosofia e a arte, em particular, a arte literária na perspectiva deleuziana. A partir de agora, a atenção será deslocada para outra questão, qual seja, a articulação entre a escrita literária, a vida e a saúde na visão de Gilles Deleuze.

A literatura implica para todo mundo uma busca e um esforço especial de criação, pois a arte de escrever é a arte de inventar, criar e produzir possibilidades de vida, e, por isso, é algo sempre aberto, em processo, como a própria vida. De acordo com Deleuze,

> escrever não é certamente impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida. A literatura está antes do lado do informe, ou do inacabamento [...]. Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, uma passagem de vida que atravessa o vivível e o vivido. A escrita é inseparável do devir (DELEUZE, 2011, p. 11).

Além disso, ele afirma que, "*escreve-se sempre para dar a vida, para libertar a vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga*" (DELEUZE, 2013, p. 180). Assim, a arte de escrever é uma tentativa de libertar a vida daquilo que a aprisiona, é a possibilidade de construir saídas das prisões existenciais, é também um liberar novas potências de agir, pois, para Deleuze, a criação artística e literária é "*o ato de tornar visível o invisível, tornar audível o inaudível, tornar dizível o indizível – ou, para formular essa ideia em toda a sua abrangência, tornar pensável o impensável*" (MACHADO, 2011, p.221). Assim sendo, a literatura como arte estimula, afirma e possibilita novas vidas, por isso, em nota Deleuze informa que, quando Nietzsche falava da arte como 'estimulante da vida', ele queria estabelecer a seguinte relação:

"*a arte afirma a vida, a vida afirma-se na arte*" (DELEUZE, 2001, p.53). Mas, a arte só afirma e estimula a vida de quem realiza bons encontros com ela, na perspectiva espinosista.

Já que para Deleuze a escrita é inseparável do devir, a questão que se impõe é a seguinte: o que é um devir? Ele, em coautoria com Félix Guattari, no livro *Mil Platôs*, apresenta duas respostas para esta pergunta nos seguintes textos: "*Um só ou vários lobos*" e, sem dúvida o mais significativo, "*Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível*". Cotejando estes textos, o professor Roberto Machado, em seu livro sobre Deleuze, escreveu:

> O tema que mais interessa a Deleuze ao pensar a literatura em sua relação com o de-fora da linguagem é o devir. Ao considerar o que ele entende por devir, linha de fuga ou desterritorialização – termos que podem ser tomados como sinônimos -, nota-se que o devir é pensado em contraposição à imitação, à reprodução, à identificação ou à semelhança. Devir também não é metafórico, não se dá na imaginação, nem diz respeito a um sonho, a uma fantasia. O devir é real. Não no sentido de que, ao devir alguma coisa, alguém se torne realmente outra coisa, como um animal. É o próprio devir que é real, e não o termo ao qual passaria aquele que se torna outra coisa. O devir é animal sem que haja um termo que seria o animal que alguém se teria tornado. O devir animal do homem é real sem que seja real o animal que ele se torna (MACHADO, 2011, p.213).

É possível exemplificar esta transmutação do devir a partir do próprio texto de Deleuze e Guattari, logo no início do "*Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível*", os autores mostram o devir-rato vivido por Willard, personagem do Filme homônimo, produzido em 1971, pelo cineasta Daniel Mann. Mas também é possível ver tal situação no extraordinário filme de Ang Lee (2013), *As aventuras de Pi*, nele o personagem vive um devir-tigre. Podemos lembrar o devir-inseto na Metamorfose de Franz Kafka, entre outros possíveis de "*devires-animais*".

No conjunto do pensamento deleuziano é possível compreender devir como sinônimo dos seguintes termos: linha de fuga e desterritorialização. São pensados em contraposição à imitação, à reprodução, à identificação ou à semelhança. Eles não desejam uma forma; mas, sim, são escapes de uma forma dominante. Entretanto, quase sempre quando ouvimos falar em fuga rapidamente associamos essa atitude a uma pessoa covarde, medrosa e, até mesmo, a um canalha, pois o fugitivo é aquela pessoa que se esquiva, se retira ou sai às pressas de determinadas situações ou responsabilidades. No senso comum, fuga e coragem não se esposam, não se ligam e não existe nada de positivo em tal postura. Mas será mesmo que toda

fuga é uma negação? Ou existe fuga afirmativa, isto é, fuga como um ato de coragem? No *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari apresentam uma conotação positiva da fuga, então, eles escreveram:

> Aos que dizem que fugir não é corajoso, responde-se: [...] Só se pode escolher entre dois polos: a contrafuga paranoica que anima todos os investimentos conformistas, reacionários e fascistizantes e a fuga esquizofrênica convertível em investimento revolucionário. Desta fuga revolucionária, desta fuga que deve ser pensada e assumida como o mais positivo, Blanchot diz admiravelmente o seguinte: 'Que é esta fuga? A palavra é mal escolhida para agradar. Entretanto, a coragem está em aceitar fugir em vez de viver quieta e hipocritamente em falsos refúgios. Os valores, as morais, as pátrias, as religiões e essas certezas privadas que nossa vaidade e a nossa complacência para conosco generosamente nos outorgam, são outras tantas moradas enganadoras que o mundo arranja para aqueles que pensam manter-se firmes e em repouso entre as coisas estáveis. Eles nada sabem dessa imensa ruína para a qual vão indo, ignorantes de si mesmos, no monótono burburinho dos seus passos cada vez mais rápidos que os levam impessoalmente num grande movimento imóvel. Fuga perante a fuga. [Seja um desses homens] que, tendo tido a revelação da deriva misteriosa, já não suportam viver nessas falsas moradas. De início, ele tenta apoderar-se do movimento por sua própria conta. Pessoalmente, ele queria se afastar. Ele vive à margem... [mas] talvez a queda seja isso, que ela já não possa ser um destino pessoal, mas a sorte de cada um em todos (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 453).

Nesta visão, a fuga esposa-se da coragem, ela é ato de coragem, ato revolucionário. A coragem de transformar, assumir e afirmar a própria existência. Assim, a criação de linhas de fuga não consiste em fugir da vida pela arte, mas, ao contrário, a linha de fuga é a própria afirmação da vida pela arte. É a fuga do pensamento dominante, é a arte da resistência, é a negação do pensamento fascista, pois, como disse Deleuze, "*criar não é comunicar mas resistir. [...] Não há obra que não indique uma saída para a vida, que não trace um caminho entre as pedras*" (DELEUZE, 2013, p.183). Desta forma, quando a arte produz linhas de fuga das situações de opressão, ou nos imuniza de qualquer tipo de pensamento fascista, podemos dizer como Deleuze, que ela é uma saúde, isto é, "*a literatura é uma saúde*" (DELEUZE, 2011, p.9), o cinema também é saúde. Para Beraldi, o que permite Deleuze referir-se a literatura como saúde e o escritor como médico de si e do mundo é a sua visão da literatura. De acordo com ele,

> La literatura desborda la realidade acabada, inventa otros sentidos y otros valores. La literatura impulsa la vida hacialo informe, hacialo inacabado, haciael desborde, haciala desmesura, hacia lomóvil. La literatura es assunto de devenir, dejar de ser lo que se era, inventar a vida de nuevo. El devenir siempre está entre. La vida nunca logra acabarse porque es creación, no mera consumación. La escritura así concebida es lo que permite a Deleuze referirse a la literatura como uma iniciativa da salud, y al escritor como médico de sí mesmo y del mundo (BERALDI, 2013, p.170-1).

Esta sentença deleuziana está em ressonância com a perspectiva de Nietzsche, que "*considerava o filósofo como o médico da civilização [...] O artista, em geral, deve tratar o mundo como um sintoma, e construir sua obra não como um terapeuta, mas, em todo caso, como um clínico*" (DELEUZE, 2010, p.180-1). Por isso, Deleuze advoga que existem três atos medicinais muito diferentes, são eles: a sintomatologia, a etiologia e a terapêutica. E ele explica que a sintomatologia é o estudo dos signos, a etiologia é o ato de procurar as causas e, por fim, a terapêutica é a aplicação de um tratamento. Desta forma,

> enquanto a etiologia e a terapêutica são partes integrantes da medicina, a sintomatologia recorre a uma espécie de ponto neutro, de ponto-limite, pré-medicinal ou sub-medicinal, pertencendo tanto à arte quanto à medicina: trata-se de erigir um 'quadro'. A obra de arte é portadora de sintoma, tal como o corpo ou a alma, embora de uma maneira bem diferente. Neste sentido, tanto quanto o melhor médico, o artista e o escritor podem ser grandes sintomatologistas (DELEUZE, 2010, p. 172).

pois, a sintomatologia é um ponto neutro, onde artistas, filósofos, médicos e doentes podem se encontrar (DELEUZE, 2010, p. 174). Por isso, na sequência Deleuze afirma: "*O artista é sintomatologista. [porque] é possível tratar o mundo como sintoma, nele busca os signos de doença, os signos de vida, de cura ou de saúde. E uma reação violenta é, talvez, a grande saúde que chega. Nietzsche considera o filósofo como o médico da civilização*" (DELEUZE, 2010, p. 180-1). Assim, o escritor como sintomatologista faz um diagnóstico do mundo seguindo *pari passu* à doença genérica do homem e "*avalia as possibilidades de uma saúde*", [ao mesmo tempo] "*trata-se do nascimento eventual de um homem novo*" (DELEUZE, 2011, p.72). Por isso, Deleuze enfatiza:

> Não se trata apenas de diagnóstico. Os signos remetem a modos de vida, a possibilidades de existência, são sintomas de uma vida transbordante ou esgotada. Mas um artista não pode se contentar com uma vida esgotada, nem com uma vida pessoal. Não se escreve com o seu eu, sua memória e suas doenças. No ato de escrever há a tentativa de fazer da vida algo mais que pessoal, de liberar vida daquilo que a aprisiona. O artista ou o filósofo têm frequentemente uma saúde bem frágil, um organismo fraco, um equilíbrio pouco garantido, Espinosa, Nietzsche, Lawrence. Mas não é a morte que os quebra, é antes o excesso de vida que eles viram, provaram, pensaram. Uma vida demasiada grande para eles, mas é através deles que 'o signo está próximo': o final de Zaratustra, o quinto livro da Ética (DELEUZE, 2013, p.183).

A ação clínica, ou seja, a sintomatologia da literatura se dá ou acontece a partir de duas coisas complementares: de um lado, o escritor médico de si e do mundo; e do outro, "*a saúde como literatura, como escrita, consiste em inventar*" (DELEUZE, 2011, p.14), em criar rotas de fuga, em "*resistir a tudo o que esmaga e aprisiona e de, como processo, abrir um sulco para si na literatura*" (DELEUZE, 2011, p.15). Por isso, a literatura é também um ato libertário e libertador. É ato de resistência. Numa conferência intitulada "*O que é o Ato de Criação*", Deleuze estabelece um interessante entrelace entre ato de resistência e obra de arte, falando que a arte resiste, mesmo não sendo somente ela a resistir, e "... *daí* [temos] *o entrelace tão estreito entre o ato de resistência e a obra de arte. Nem todo ato de resistência é uma obra de arte, embora, de uma certa maneira, ela seja um. Nem toda obra de arte é um ato de resistência e, entanto, de uma certa maneira, ela o é*" (DELEUZE, 2016, p.342). Arte e resistência vivem um tipo de dança pela vida, pois são as únicas coisas que resistem à morte. Deleuze ainda sentencia: "*O ato de resistência resiste à morte sob a forma de uma obra de arte ou sob a forma de uma luta dos homens*" (DELEUZE, 2016, p.342).

As linhas de fuga, a afirmação da vida e a criação de novas vidas, são produzidas pelo e no delírio literário, mas Deleuze alerta que, o delírio "*tem dois polos, um polo paranoico fascista e um polo esquizo-revolucionário*" (DELEUZE, 2013, p.36). E, não se pode deixar de dizer, de acordo com Deleuze, que "*a literatura é delírio*" em sua dupla significação: o delírio é uma doença, quando ligado ao polo paranoico fascista; mas ele é a medida da saúde (DELEUZE, 2011, p.15) no processo de libertação dos oprimidos, quando ligado ao polo esquizo-revolucionário. Entretanto, se o delírio da literatura liberta, ele também corre "*o risco constante de que um delírio de dominação se misture ao delírio bastardo e arraste a literatura*

*em direção a um fascismo larvado, a uma doença contra a qual ela luta, pronta para diagnosticá-la em si mesma e para lutar contra si mesma*" (DELEUZE, 2011, p.15-6).

Este delírio bastardo de dominação parece fazer parte da condição humana, aquela sede de controle principalmente sobre a vida alheia que nos parece insaciável. Delírio tosco já que não temos domínio nem sobre nossos órgãos internos que, com seus movimentos peristálticos, agem independentemente de nossa vontade ou consciência. Não controlamos nem os órgãos de nosso corpo e, como fascistas, queremos dominar o mundo. Mas, existe o outro lado do delírio literário, a literatura é delírio não bastardo quando é a medida da saúde, quando invoca os oprimidos a resistir a tudo o que esmaga e aprisiona, quando abri sulco para si e para os outros na literatura. E podemos afirmar, seguindo Deleuze, que isso caracteriza o fim último da literatura, qual seja, "*por em evidência no delírio essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida*" (DELEUZE, 2011, p.16).

A arte literária ou cinematográfica em seu delírio criativo produz múltiplas vidas, apresenta linhas de desterritorialização (ou rotas de fuga) e por isso afirmam e transformam a existência daqueles que foram possuídos pelos saudáveis delírios, pois,

> Arte nunca é um fim, é apenas um instrumento para traçar as linhas de vida, isto é, todos esses devires reais, que não se produzem simplesmente *na* arte, todas essas fugas ativas, que não consistem em fugir *na* arte, em se refugiar na arte, essas desterritorializações positivas, que não irão se reterritorializar na arte, mas que irão, sobretudo, arrastá-la consigo para as regiões do asignificante, do a-subjetivo e do sem-rosto (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.53).

Podemos visualizar esta dinâmica do pensamento deleuziano a partir do filme "*O Clube de leitura de Jane Austin*". O filme gravita em torno das vidas de seis personagens: Bernadett, Jocelyn, Sylvia, Allegra, Prudie e Grigg. A ambientação acontece na cidade estadunidense de Sacramento, onde vivem os personagens. Mas quem são estes personagens? Bernadett (Kathy Bakge) é uma senhora na terceira idade, que já havia se casado seis vezes, mas, apesar das várias separações, ela é uma otimista. Está sozinha no início do filme, e afirma ter apreendido muito com todos os seus cônjuges, por isso, ainda alimenta o desejo de casar mais uma vez; Jocelyn (Maria Bello) é uma solteirona convicta, nunca abriu mão de sua independência. Parece ter medo dos impactos intrínsecos e extrínsecos da vida a dois. No início da história ela está profundamente deprimida devido a morte de Pridey, seu cão-familiar, pois era uma apaixonada

pelos animais, em particular dos cães. Sylvia (Amy Brenneman) é uma quarentona casada com Daniel (Jimny Smits), mãe de três filhos e amiga de colégio de Jocelyn. Logo no início seu marido revela sua paixão por outra mulher e a intensão de se separar, com isso seu mundo sólido se desmanchou no ar. Ela, importante biblioteconomista, adoeceu de tristeza com o abandono. Allegra (Maggie Grace) é uma jovem lésbica assumida, filha de Daniel e Sylvia, que também no início da produção cinematográfica estava vivendo uma crise conjugal, e com a separação dos seus pais resolveu morar com sua mãe, para assim ajudá-la neste momento delicado. Ela é passional e voluntariosa. Prudie (Emily Blunt) é uma jovem professora de francês, frustrada por nunca ter ido à França. Recém casada com Dean (Marc Blucas) que devido aos problemas nos jogos da Liga de Basquete é obrigado a cancelar a sonhada viagem para Paris. Com isso, ela quase se envolve com um de seus alunos, por quem está apaixonada. Por fim, Grigg Harras (Hugh Dancy) é professor universitário e proprietário de uma empresa de software. Ele é apaixonado por livros de ficção científica, entrou para o Clube de Leitura a convite de Jocelyn. Aceitou mais interessado nela do que nos livros de Jane Austen, pois se apaixonou pela bela Jocelyn, porém ela o convidou apenas para apresentá-lo a Sylvia. Queria ser cupido da amiga.

O filme se desenvolve a partir principalmente das sessões de leitura do Clube de Leitura de Jane Austen idealizado por Bernadette. Ela articulou, mobilizou e motivou as pessoas para participarei desse momento de leitura e partilha de ideias. Sua paixão pela escritora britânica Jane Austen é contagiante (num entusiasmo eletrizante gritou: "*Todos de Jane Austen, o tempo todo*"). Para ela, a leitura dos livros de Austen tem o poder de cura para todos os males do mundo, pois eles, segundo ela, são "*o antidoto perfeito para a vida*". Para muitos isso é um grande exagero, mas podemos concordar que toda boa literatura tem poder de apresentar rotas de fuga para a vida e, com isso, promover a saúde.

A metodologia de trabalho do Clube de Leitura foi de ler uma obra por mês da produção literária de Jane Austen, também foi definido, na primeira reunião preparatória, que cada um dos membros se responsabilizaria por dinamizar a leitura e o debate no dia do encontro. As obras selecionadas e lidas no filme foram as seguintes: *Emma*, *Parque Mansfierd*, *Abadia de Northanger*, *Orgulho e Preconceito*, *Razão e Sensibilidade* e, por fim, Persuasão.

Ao longo das leituras e debates das obras de Jane Austen, os personagens do filme vão refazendo suas trajetórias de vida colocando-se no lugar dos personagens dos livros. E, com isso, os enredos dos livros vão produzindo efeito curativo, eles vão se curando de suas

"enfermidades". Buscarei exemplificar essa ideia da literatura como saúde apenas com a trajetória de uma personagem, a limitação se impõe pelo formato deste ensaio. A professora de francês, Prudie além da frustração de não conhecer a França tem dois problemas relacionais: um de ordem conjugal, apaixonou-se por um aluno; e outro "familiar", tem uma relação complicada com a sua mãe. No andamento do filme, as leituras fazem com que ela viva experiências do pensamento inigualáveis, e a partir delas vai percebendo rotas de fuga dos problemas vividos e sofridos. A experiência literária produz mudanças de comportamento, pois o pensar produz novas possibilidades de sentir e agir. Isso é visível na seguinte cena: Ela marca um encontro com o aluno, no momento que vão concretizar a sua traição conjugal ela recua. Naquela cena a professora sofre de um delírio que modifica totalmente sua ação. Acontece o devir. Ela olha para o semáforo de pedestre e no momento lê a seguinte frase: "*O que Jane faria?". Não atravesse*. Ela foi desterritorizada. E isso, a desterritorialização, faz Prudie naquele instante desistir da traição conjugal. Ela volta para casa e reinicia sua relação com o marido, se reterritorializando. A literatura redimensionou a vida do casal, produziu saúde no relacionamento. E, assim podemos dizer que a tomada de posição da personagem é um tipo de afirmação da vida pela arte. Ela num ato de coragem e resistência consegue uma linha de fuga, não para consolidar a traição conjugal, mas para redesenhar a vida com o seu marido. Outros personagens também vivem essa potência da literatura como aquilo que força o pensamento e, ao mesmo tempo, pode produzir saúde na e da vida.

Para finalizar este breve ensaio, quero apenas lembrar que essa perspectiva deleuziana se afirma não como uma filosofia da arte, mas apenas como um exercício do pensar com a literatura, com o cinema ou com qualquer outra forma de produção artística que força o pensamento enquanto é ela mesmo modo do pensar, pois, como tentei explicitar, a aproximação de Deleuze da arte literária não o transforma em crítico literário, ele produz filosofia pensando com a arte. E produz uma filosofia na qual a articulação entre planos distintos do pensar se estabelecem por meio de uma lógica rizomática. E por que rizomática? Porque o rizoma, em suas múltiplas características, tem como característica mais importante, nos escreve Deleuze e Guattari, "*ter sempre múltiplas entradas*" (DELEUZE; GUATTARI, 211, p.30) não hierarquizadas, eles nos dizem: "*Entrar-se-á, então, por qualquer parte, nenhuma entrada vale mais que a outra, nenhuma entrada tem privilégio*" (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.9). Além do mais,

> um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o ver "ser", mas o rizoma tem como tecido a composição "e... e... e...". Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser (DELEUZE; GUATTARI, 2011. p.48).

Assim, a filosofia deleuziana é uma filosofia da aliança com a arte, por meio dessa relação de proximidade, de composição, de aliança do pensar com a arte literária que se dá a construção da filosofia de Deleuze. Ele, na esteira do pensamento nietzschiano, assegura que a arte produz vida. A arte cria rotas ou linhas de vida. Quando a vida se encontra num território fechado, a arte nos provoca uma desterritorialização. A arte é ato de resistência contra toda forma de fascismo, toda forma de dominação. Ela é devir e, como devir, a arte produz vida nova, apresentando possibilidades impensáveis. Deleuze, citando Proust, escreveu: A obra de arte "*é promessa de felicidade porque nos ensina não só que em todo amor o geral jaz ao lado do particular como também a passar deste àquele, numa ginástica que* [...] *nos fortalece contra a dor*" (DELEUZE, 2010, p.69). A arte ensina e fortalece a vida, e, por isso, podemos revitalizar a vida a partir da arte. A arte é saúde para a vida. É nesta perspectiva que podemos nos refugiar na literatura, pois ela nos promete felicidade, nos fortalece das dores da alma e preenche as lacunas deixadas pela vida. As experiências do pensamento produzidas pela literatura nos fazem pensar e sentir o mundo de outra maneira, elas nos apresentam possibilidade inimagináveis. A literatura e os filmes nos ajudam a viver e nos dão lições sobre a vida, afinal, "*a literatura é uma saúde*" (DELEUZE, 2011, p.9).

**Referências Bibliográficas**

BERALDI, Gastón. **Literatura y filosofia**: La literatura como problema em Deleuze o La escritura como phármakon. EIKASIA: revistadefilosofia.org.mayo.2013.p.165-175

DELEUZE, Gilles. **Proust e o signo**. 2. ed. Tradução Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**: Textos e entrevistas (1953-1974). São Paulo: Iluminuras, 2010A.

DELEUZE, Gilles. **Sobre o Teatro**: Um manifesto de menos; O esgotado. Tradução Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010B.

DELEUZE, Gilles. **Sacher-Masoch**: o frio e o cruel. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990)**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 3.ed. São Paulo: Ed. 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. 2.ed. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. 5.ed. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. 2.ed. Tradução de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Dois regimes de loucos**: Textos e entrevistas (1975-1995). Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-édipo**: Capitalismo e esquizofrenia 1. 2.ed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia 2. 2.ed. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2011. (vol.1).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia 2. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1996. (vol.3).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia 2. 2.ed. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2012. (vol.4).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** 3.ed. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: por uma literatura menor. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DOSSE, François. **Gilles Deleuze & Félix Guattari**: Biografia cruzada. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

GUALANDI, Alberto. **Deleuze**. Tradução de Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. (Figuras do Saber).

MACHADO, Roberto. **Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

ULPIANO, Claudio. **Gilles Deleuze**: A grande aventura do pensamento. Rio de Janeiro: Funemac Livros, 2013.

PACHECO, Fernando Tôrres. **Personagens conceituais**: Filosofia e arte em Deleuze. Belo Horizonte: Relicário, 2013.

VASCONCELLOS, Jorge. **Deleuze e o cinema**. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2006.

Recebido em: 20 de outubro de 2017.

Aprovado em: 24 de novembro de 2017.

**Gilles Deleuze**

# DIFERENÇA E REPETIÇÃO

*Tradução*

**Luiz Orlandi**

**Roberto Machado**

# SUMÁRIO

*GLOSSÁRIO DA TRADUÇÃO* 7

*PRÓLOGO* 8

*INTRODUÇÃO* 11

**REPETIÇÃO E DIFERENÇA** 11

Repetição e generalidade: primeira distinção, do ponto de vista das condutas 11
As duas ordens da generalidade: semelhança e igualdade 11
Segunda distinção, do ponto de vista da lei 12
Repetição, lei da natureza e lei moral 13
Programa de uma filosofia da repetição segundo Kierkegaard, Nietzsche e Péguy 15
O verdadeiro movimento, o teatro e a representação 17
Repetição e generalidade: terceira distinção, do ponto de vista do conceito 20
A compreensão do conceito e o fenômeno do "bloqueio" 21
Os três casos de "bloqueio natural" e a repetição: conceitos nominais, conceitos da natureza, conceitos da liberdade 21
A repetição não se explica pela identidade do conceito; nem mesmo por uma condição apenas negativa 24
As funções do "instinto de morte": a repetição em sua relação com a diferença e como sendo aquilo que exige um princípio positivo. (Exemplo dos conceitos da liberdade) 25
As duas repetições: por identidade do conceito e condição negativa, por diferença e excesso na Idéia. (Exemplos dos conceitos naturais e nominais) 28
O nu e o travestido na repetição 31
Diferença conceitual e diferença sem conceito 33
Mas o conceito da diferença (Idéia) não se reduz a uma diferença conceitual, assim como a essência positiva da repetição não se reduz a uma diferença sem conceito 34

*Capítulo I* 36

**A DIFERENÇA EM SI MESMA** 36

A diferença e o fundo obscuro 36
É preciso representar a diferença? os quatro aspectos da representação (quádrupla raiz) 38
o momento feliz, a diferença, o grande e o pequeno 38
Diferença conceitual: a maior e a melhor 39
A lógica da diferença segundo Aristóteles e a confusão do conceito da diferença com a diferença conceitual 40
Diferença específica e diferença genérica 41
Os quatro aspectos ou a subordinação da diferença: identidade do conceito, analogia do juízo, oposição dos predicados, semelhança do percebido 41
A diferença e a representação orgânica 42
Univocidade e diferença 44
Os dois tipos de distribuição 44
Impossibilidade de reconciliar a univocidade e a analogia 46
Os momentos do unívoco: Duns Scot, Espinosa, Nietzsche 47
A repetição no eterno retorno define a univocidade do ser 48
A diferença e a representação orgíaca (o infinitamente grande e o infinitamente pequeno) 50
O fundamento como razão 50
Lógica e ontologia da diferença segundo Hegel: a contradição 52
Lógica e ontologia da diferença segundo Leibniz: a vice-dicção (continuidade e indiscerníveis) 54

De como a representação orgíaca ou infinita da diferença não escapa aos quatro aspectos precedentes _ 56
A diferença, a afirmação e a negação _ 57
A ilusão do negativo _ 59
A eliminação do negativo e o eterno retorno _ 61
Lógica e ontologia da diferença segundo Platão _ 65
As figuras do método da divisão: os pretendentes, a prova-fundamento, as questões-problemas, o (não)-ser e o estatuto do negativo _ 66
O que é decisivo no problema da diferença: o simulacro, a resistência do simulacro _ 71

*Capítulo II* _ *75*

**A REPETIÇÃO PARA SI MESMA** _ **75**
A repetição: alguma coisa mudou _ 75
Primeira síntese do tempo: o presente vivo _ 75
Habitus, síntese passiva, contração, contemplação _ 77
O problema do hábito _ 78
Segunda síntese do tempo: o passado puro _ 83
A Memória, o passado puro e a representação dos presentes _ 84
Os quatro paradoxos do passado _ 85
A repetição no hábito e na memória _ 86
Repetição material e espiritual _ 88
Cogito cartesiano e cogito kantiano _ 89
O indeterminado, a determinação, o determinável _ 89
O Eu rachado, o eu passivo e a forma vazia do tempo _ 90
insuficiência da memória: a terceira síntese do tempo _ 92
Forma, ordem, conjunto e série do tempo _ 93
A repetição na terceira síntese: sua condição por deficiência, seu agente de metamorfose, seu caráter incondicionado _ 93
O trágico e o cômico, a história, a fé, do ponto de vista da repetição no eterno retorno _ 96
A repetição e o inconsciente: "Para além do princípio de prazer" _ 98
A primeira síntese e a ligação: Habitus _ 99
Segunda síntese: os objetos virtuais e o passado _ 100
Eros e Mnemósina _ 104
Repetição, deslocamento e disfarce: a diferença _ 105
Conseqüências para a natureza do inconsciente: inconsciente serial, diferencial e questionante _ 107
Em direção à terceira síntese ou ao terceiro "para além": o eu narcísico, o instinto de morte e a forma vazia do tempo _ 110
Instinto de morte, oposição e repetição material _ 111
Instinto de morte e repetição no eterno retorno _ 113
Semelhança e diferença _ 116
Que é um sistema? _ 118
O precursor sombrio e o "diferenciante" _ 118
O sistema literário _ 120
O fantasma ou simulacro e as três figuras do idêntico em relação à diferença _ 122
A verdadeira motivação do platonismo está no problema do simulacro _ 125
Simulacro e repetição no eterno retorno _ 126

*Capítulo III* _ *128*

**A IMAGEM DO PENSAMENTO** _ **128**
O problema dos pressupostos em Filosofia _ 128
Primeiro postulado: o princípio da Cogitatio natura universalis _ 129
Segundo postulado: o ideal do senso comum _ 131
O pensamento e a doxa _ 131
Terceiro postulado: o modelo da recognição _ 132

Ambigüidade da Crítica kantiana 134
Quarto postulado: o elemento da representação 136
Teoria diferencial das faculdades 136
O uso discordante das faculdades: violência e limite de cada uma 137
Ambigüidade do platonismo 139
Pensar: sua gênese no pensamento 141
Quinto postulado: o "negativo" do erro 145
Problema da besteira 147
Sexto postulado: o privilégio da designação 149
Sentido e proposição 150
Os paradoxos do sentido 150
Sentido e problema 152
Sétimo postulado: a modalidade das soluções 153
A ilusão das soluções na doutrina da verdade 154
Importância ontológica e epistemológica da categoria de problema 157
Oitavo postulado: o resultado do saber 158
Que significa "aprender"? 159
Recapitulação dos postulados como obstáculos para uma filosofia da diferença e da repetição 160

*Capítulo IV* *162*

**SÍNTESE IDEAL DA DIFERENÇA** **162**
A Idéia como instância problemática 162
Indeterminado, determinável e determinação: a diferença 163
A diferencial 164
A quantitabilidade e o princípio de determinabilidade 164
A qualitabilidade e o princípio de determinação recíproca 165
A potencialidade e o princípio de determinação completa (a forma serial) 167
Inutilidade do infinitamente pequeno no cálculo diferencial 169
Diferencial e problemático 171
Teoria dos problemas: dialética e ciência 172
Idéia e multiplicidade 174
As estruturas: seus critérios, os tipos de Idéias 175
Procedimento da vice-dicção: o singular e o regular, o relevante e o ordinário 180
A Idéia e a teoria diferencial das faculdades 181
Problema e questão 184
Os imperativos e o jogo 186
A Idéia e a repetição 189
A repetição, o relevante e o ordinário 190
A ilusão do negativo 191
Diferença, negação e oposição 192
Gênese do negativo 194
Idéia e virtualidade 196
A realidade do virtual: ens omni modo... 197
Diferençação e diferenciação; as duas metades do objeto 197
Os dois aspectos de cada metade 198
A distinção do virtual e do possível 199
O inconsciente diferencial; o distinto-obscuro 200
A diferenciação como processo de atualização da Idéia 202
Os dinamismos ou dramas 204
Universalidade da dramatização 206
A noção complexa de diferen  ação 207

*Capítulo V* ____ *209*

**SÍNTESE ASSIMÉTRICA DO SENSÍVEL** ____ **209**

A diferença e o diverso ____ 209
Diferença e intensidade ____ 210
A anulação da diferença ____ 210
Bom senso e senso comum ____ 211
A diferença e o paradoxo ____ 213
Intensidade, qualidade, extensão: a ilusão da anulação ____ 214
A profundidade ou spatium ____ 216
Primeira característica da intensidade: o desigual em si ____ 218
Papel do desigual no número ____ 219
Segunda característica: afirmar a diferença ____ 220
A ilusão do negativo ____ 221
O ser do sensível ____ 222
Terceira característica: a implicação ____ 223
Diferença de natureza e diferença de grau ____ 224
A energia e o eterno retorno ____ 227
A repetição no eterno retorno não é qualitativa nem extensiva, mas intensiva ____ 227
Intensidade e diferencial ____ 231
Papel da individuação na atualização da Idéia ____ 232
Individuação e diferenciação ____ 232
A individuação é intensiva ____ 233
Diferença individual e diferença individuante ____ 235
"Perplicação", "implicação", "explicação" ____ 237
Evolução dos sistemas ____ 240
Os centros de envolvimento ____ 241
Fatores individuantes, Eu [Je] e Eu [Moi] ____ 242
Natureza e função de outrem nos sistemas psíquicos ____ 244

*CONCLUSÃO* ____ *247*

**DIFERENÇA E REPETIÇÃO** ____ **247**

Crítica da representação ____ 247
Inutilidade da alternativa finito-infinito ____ 248
Identidade, semelhança, oposição e analogia: como elas traem a diferença (as quatro ilusões) , ____ 249
Mas como elas também traem a repetição ____ 254
O fundamento como razão: seus três sentidos ____ 256
Do fundamento ao sem-fundo ____ 257
individuações impessoais e singularidades pré-individuais ____ 260
O simulacro ____ 261
Teoria das Idéias e dos problemas ____ 262
Outrem ____ 264
Os dois tipos de jogo: suas características ____ 265
Crítica das categorias ____ 267
A repetição, o idêntico e o negativo ____ 268
As duas repetições ____ 269
Patologia e arte, estereotipia e refrão: a arte como lugar de coexistência de todas as repetições ____ 272
Em direção a uma terceira repetição, ontológica ____ 274
A forma do tempo e as três repetições ____ 275
Força seletiva da terceira: o eterno retorno e Nietzsche (os simulacros) ____ 277

**6**

O que não retorna 279
Os três sentidos do Mesmo: a ontologia, a ilusão e o erro 281
Analogia do ser e representação, univocidade do ser e repetição 283

# GLOSSÁRIO DA TRADUÇÃO

# PRÓLOGO

Os pontos fracos de um livro são freqüentemente a contrapartida de intenções vazias que não soubemos realizar. Neste sentido, uma declaração de intenção dá testemunho de uma real modéstia em relação ao livro ideal. É freqüentemente dito que os prefácios devem ser lidos apenas no fim e que as conclusões, inversamente, devem ser lidas no início. Isto é verdadeiro a respeito de nosso livro, de modo que a leitura de sua conclusão poderia tornar inútil a leitura do resto.

O assunto aqui tratado está manifestamente no ar, podendo-se ressaltar como seus sinais: a orientação cada vez mais acentuada de Heidegger na direção de uma filosofia da Diferença ontológica; o exercício do estruturalismo, fundado numa distribuição de caracteres diferenciais num espaço de coexistência; a arte do romance contemporâneo, que gira em torno da diferença e da repetição não só em sua mais abstrata reflexão como também em suas técnicas efetivas; a descoberta, em todos os domínios, de uma potência própria de repetição, potência que também seria a do inconsciente, da linguagem, da arte. Todos estes sinais podem ser atribuídos a um anti-hegelianismo generalizado: a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico. O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. O mundo moderno é o dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância. Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um "efeito" óptico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição. Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo.

Nossa vida moderna é tal que, encontrando-nos diante das repetições mais mecânicas, mais estereotipadas, fora de nós e em nós, não cessamos de extrair delas pequenas diferenças, variantes e modificações. Inversamente, repetições secretas, disfarçadas e ocultas, animadas pelo deslocamento perpétuo de uma diferença, restituem em nós e fora de nós repetições nuas, mecânicas e estereotipadas. No simulacro, a repetição já incide sobre repetições e a diferença já incide sobre diferenças. São repetições que se repetem e é o diferenciante que se diferencia. A tarefa da vida é fazer com que coexistam todas as repetições num espaço em que se distribui a diferença. Há duas direções de pesquisa na origem deste livro: uma concerne ao conceito de diferença sem negação, precisamente porque a diferença, não sendo subordinada ao idêntico, não iria ou "não teria de ir" até a oposição e a contradição; a outra concerne a um conceito de repetição tal que as repetições físicas, mecânicas ou nuas (repetição do Mesmo) encontrariam sua razão nas estruturas mais profundas de uma repetição oculta, em que se

disfarça e se desloca um "diferencial". Estas duas direções de pesquisa juntaram-se espontaneamente, pois, em todas as ocasiões, estes conceitos de uma diferença pura e de uma repetição complexa pareciam reunir-se e confundir-se. À divergência e ao descentramento perpétuos da diferença correspondem rigorosamente um deslocamento e um disfarce na repetição.

Há muitos perigos em invocar diferenças puras, liberadas do idêntico, tornadas independentes do negativo. O maior perigo é cair nas representações da bela-alma: apenas diferenças, conciliáveis e federáveis, longe das lutas sangrentas. A bela-alma diz: somos diferentes, mas não opostos... E a noção de problema, que veremos estar ligada à noção de diferença, também parece nutrir os estados de uma bela-alma: só contam os problemas e as questões... Todavia, acreditamos que, quando os problemas atingem o grau de positividade que lhes é próprio e quando a diferença torna-se objeto de uma afirmação correspondente, eles liberam uma potência de agressão e de seleção que destrói a bela-alma, destituindo-a de sua própria identidade e alquebrando sua boa vontade. O problemático e o diferencial determinam lutas ou destruições em relação às quais as do negativo não passam de aparência e os votos da bela-alma não passam igualmente de mistificações na aparência. Não é próprio do simulacro ser uma cópia, mas reverter todas as cópias, revertendo também os modelos: todo pensamento torna-se uma agressão.

Um livro de Filosofia deve ser, por um lado, um tipo muito particular de romance policial e, por outro, uma espécie de ficção científica. Por romance policial, queremos dizer que os conceitos devem intervir, com uma zona de presença, para resolver uma situação local. Modificam-se com os problemas. Têm esferas de influência em que, como veremos, se exercem em relação a "dramas" e por meio de uma certa "crueldade". Devem ter uma coerência entre si, mas tal coerência não deve vir deles. Devem receber sua coerência de outro lugar.

É este o segredo do empirismo. De modo algum é o empirismo uma reação contra os conceitos, nem um simples apelo à experiência vivida. Ao contrário, ele empreende a mais louca criação de conceitos, uma criação jamais vista e maior que todas aquelas de que se ouviu falar. O empirismo é o misticismo do conceito e seu matematismo. Mas, precisamente, ele trata o conceito como o objeto de um encontro, como um aqui-agora, ou melhor, como um *Erewhon* de onde saem, inesgotáveis, os "aqui" e os "agora" sempre novos, diversamente distribuídos. Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem, para além dos "predicados antropológicos". Eu faço, refaço e desfaço meus conceitos a partir de um horizonte movente, de um centro sempre descentrado, de uma periferia sempre deslocada que os repete e os diferencia. Cabe à Filosofia moderna sobrepujar a alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal. Graças a Nietzsche, descobrimos o intempestivo como sendo mais profundo que o tempo e a eternidade: a Filosofia não é Filosofia da História, nem Filosofia do eterno, mas intempestiva, sempre e só intempestiva, isto é, "contra este tempo, a favor, espero, de um tempo que virá". Graças a Samuel Butler, descobrimos o *Erewhon* como aquilo que significa, ao mesmo tempo, o "parte alguma" originário — e o "aqui-agora" deslocado, disfarçado, modificado, sempre recriado. Nem particularidades empíricas nem universal abstrato: Cogito para um eu dissolvido. Acreditamos num mundo em que as individuações são impessoais e em que as singularidades são pré-individuais: o esplendor do "SE". Daí o aspecto de ficção

científica que deriva necessariamente desse *Erewhon*. O que este livro deveria apresentar, portanto, é o acesso a uma coerência que já não é a nossa, a do homem, nem a de Deus nem a do mundo. Neste sentido, deveria ser um livro apocalíptico (o terceiro tempo na série do tempo).

Ficção científica também no sentido em que os pontos fracos se revelam. Ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou que sabemos mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois ou, antes, torná-la impossível. Talvez tenhamos aí, entre a escrita e a ignorância, uma relação ainda mais ameaçadora que a relação geralmente apontada entre a escrita e a morte, entre a escrita e o silêncio. Falamos, pois, de ciência, mas de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica.

Aproxima-se o tempo em que já não será possível escrever um livro de Filosofia como há muito tempo se faz: "Ah! O velho estilo..." A pesquisa de novos meios de expressão filosófica foi inaugurada por Nietzsche e deve prosseguir, hoje, relacionada à renovação de outras artes, como, por exemplo, o teatro ou o cinema. A este respeito, podemos, desde já, levantar a questão da utilização da História da Filosofia. Parece-nos que a História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da colagem numa pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo. (imagina-se um Hegel filosoficamente barbudo, um Marx filosoficamente glabro, do mesmo modo que uma Gioconda bigoduda). Seria preciso expor um livro real da Filosofia passada como se se tratasse de um livro imaginário e fingido. Sabe-se que Borges se sobressai na resenha de livros imaginários. Mas ele vai mais longe quando considera um livro real, o Don Quixote, por exemplo, como se fosse um livro imaginário, ele próprio reproduzido por um autor imaginário, Pierre Ménard, que ele, por sua vez, considera como real. Então, a mais exata repetição, a mais rigorosa repetição, tem, como correlato, o máximo de diferença ("o texto de Cervantes e o de Ménard são verbalmente idênticos, mas o segundo é quase infinitamente mais rico..."). As resenhas de História da Filosofia devem representar uma espécie de desaceleração, de congelamento ou de imobilização do texto: não só do texto ao qual eles se relacionam, mas também do texto no qual eles se inserem. Deste modo, elas têm uma existência dupla e comportam, como duplo ideal, a pura repetição do texto antigo e do texto atual um no outro. Eis por que, para nos aproximarmos desta dupla existência, tivemos algumas vezes de integrar notas históricas em nosso próprio texto.

# INTRODUÇÃO

# REPETIÇÃO E DIFERENÇA

***Repetição e generalidade: primeira distinção, do ponto de vista das condutas***

A repetição não é a generalidade. De várias maneiras deve a repetição ser distinguida da generalidade. Toda fórmula que implique sua confusão é deplorável, como quando dizemos que duas coisas se assemelham como duas gotas d'água ou quando identificamos "só há ciência do geral" e "só há ciência do que se repete". Entre a repetição e a semelhança, mesmo extrema, a diferença é de natureza.

***As duas ordens da generalidade: semelhança e igualdade***

A generalidade apresenta duas grandes ordens: a ordem qualitativa das semelhanças e a ordem quantitativa das equivalências. Os ciclos e as igualdades são seus símbolos. Mas, de toda maneira, a generalidade exprime um ponto de vista segundo o qual um termo pode ser trocado por outro, substituído por outro. A troca ou a substituição dos particulares define nossa conduta em correspondência com a generalidade. Eis por que os empiristas não se enganam ao apresentar a idéia geral como uma idéia em si mesma particular, à condição de a ela acrescentar um sentimento de poder substituí-la por qualquer outra idéia particular que se lhe assemelhe sob a relação de uma palavra. Nós, ao contrário, vemos bem que a repetição só é uma conduta necessária e fundada apenas em relação ao que não pode ser substituído. Como conduta e como ponto de vista, a repetição concerne a uma singularidade não trocável, insubstituível. Os reflexos, os ecos, os duplos, as almas não são do domínio da semelhança ou da equivalência; e assim como não há substituição possível entre os verdadeiros gêmeos, também não há possibilidade de se trocar de alma. Se a troca é o critério da generalidade, o roubo e o dom são os critérios da repetição. Há, pois, uma diferença econômica entre as duas.

Repetir é comportar-se, mas em relação a algo único ou singular, algo que não tem semelhante ou equivalente. Como conduta externa, esta repetição talvez seja o eco de uma vibração mais secreta, de uma repetição interior e mais profunda no singular que a anima. A festa não tem outro paradoxo aparente: repetir um "irrecomeçável". Não acrescentar uma segunda e uma terceira vez à primeira, mas elevar a primeira vez à "enésima" potência. Sob esta relação da potência, a repetição se reverte, interiorizando-se. Como diz Péguy, não é a festa da Federação que comemora ou representa a tomada da Bastilha; é a tomada da Bastilha que festeja e repete de antemão todas as Federações; ou, ainda, é a primeira ninféia de Monet que repete todas as outras[1]. Opõe-se, pois, a generalidade, como generalidade do particular, e a repetição, como universalidade do singular. Repete-se uma obra de arte como singularidade sem conceito, e não é por acaso que um poema deve ser aprendido de cor. A cabeça é o órgão das trocas, mas o coração é

[1] Cf. Charles PÉGUY, *Clio*, 1917 (N.R.F., 33ª éd.), p. 45,p 114.

o órgão amoroso da repetição. (É verdade que a repetição concerne também à cabeça, mas precisamente porque ela é seu terror ou seu paradoxo.) Pius Servien distinguia, com justeza, duas linguagens: a linguagem das ciências, dominada pelo símbolo da igualdade, onde cada termo pode ser substituído por outros, e a linguagem lírica, em que cada termo, insubstituível, só pode ser repetido[2]. Pode-se sempre "representar" a repetição como uma semelhança extrema ou uma equivalência perfeita. Mas passar gradativamente de uma coisa a outra não impede que haja diferença de natureza entre as duas coisas.

***Segunda distinção, do ponto de vista da lei***

Por outro lado, a generalidade é da ordem das leis. Mas a lei só determina a semelhança dos sujeitos que estão a ela submetidos e sua equivalência aos termos que ela designa. Em vez de fundar a repetição, a lei mostra antes de tudo como a repetição permaneceria impossível para puros sujeitos da lei — os particulares. Ela os condena a mudar. Forma vazia da diferença, forma invariável da variação, a lei constrange seus sujeitos a só ilustrá-la à custa de suas próprias mudanças. Sem dúvida, há constantes assim como variáveis nos termos designados pela lei; e há permanências na natureza, perseveranças, assim como fluxos e variações. Mas uma perseverança não faz uma repetição. As constantes de uma lei, por sua vez, são variáveis de uma lei mais geral, algo assim como os mais duros rochedos tornando-se matérias moles e fluídas na escala geológica de um milhão de anos. A cada nível, é com relação a grandes objetos permanentes na natureza que um sujeito da lei experimenta sua própria impotência em repetir e descobre que essa impotência já está compreendida no objeto, refletida no objeto permanente, onde ele vê sua condenação. A lei reúne a mudança das águas à permanência do rio. Élie Faure dizia de Watteau: "Ele colocou o que há de mais passageiro naquilo que nosso olhar encontra de mais durável, o espaço e os grandes bosques". É o método do século XVIII. Em *La Nouvelle Héloise*, Wolmar fez disto um sistema: a impossibilidade da repetição, a mudança como condição geral a que a lei da Natureza parece condenar todas as criaturas particulares, era apreendida em relação a termos fixos (eles próprios, sem dúvida, sendo variáveis em relação a outras permanências, em. função de outras leis mais gerais). Tal é o sentido do bosquete, da gruta, do objeto "sagrado". Saint-Preux aprende que não pode repetir, não só em razão de suas mudanças e das de Julie, mas em razão das grandes permanências da natureza, permanências que adquirem um valor simbólico e não deixam de exclui-lo de uma verdadeira repetição. Se a repetição é possível, é por ser mais da ordem do milagre que da lei. Ela é contra a lei: contra a forma semelhante e o conteúdo equivalente da lei. Se a repetição pode ser encontrada, mesmo na natureza, é em nome de uma potência que se afirma contra a lei, que trabalha sob as leis, talvez superior às leis. Se a repetição existe, ela exprime, ao mesmo tempo, uma singularidade contra o geral, uma universalidade contra o particular, um relevante contra o ordinário, uma instantaneidade contra a variação, uma eternidade contra a permanência. Sob todos os aspectos, a repetição é a transgressão. Ela põe a lei em questão, denuncia seu caráter nominal ou geral em proveito de uma realidade mais profunda e mais artística.

Todavia, do ponto de vista da própria experimentação científica, parece difícil

---

[2] Pius SERVIEN, *Principes d'esthétique* (Boivin, 1935), pp. 3-5; *Science et poésie* (Flammarion, 1947), pp. 44-47.

negar qualquer relação da repetição com a lei. Devemos perguntar, porém, em que condições a experimentação assegura uma repetição. Os fenômenos da natureza produzem-se ao ar livre, toda inferência sendo possível em vastos ciclos de semelhança: é neste sentido que tudo reage sobre tudo e que tudo se assemelha a tudo (semelhança do diverso consigo mesmo). Mas a experimentação constitui meios relativamente fechados, em que definimos um fenômeno em função de um pequeno número de fatores selecionados (dois, no mínimo, o espaço e o tempo, por exemplo, para o movimento de um corpo em geral no vazio). Assim, não há por que interrogar-se sobre a aplicação *da matemática* à Física: a Física é imediatamente Matemática, sendo que os fatores retidos ou os meios fechados constituem, do mesmo modo, sistemas de coordenadas geométricas. Nestas condições, o fenômeno aparece necessariamente como igual a uma certa correlação quantitativa entre fatores selecionados. Trata-se, pois, na experimentação, de substituir uma ordem de generalidade por outra: uma ordem de igualdade por uma ordem de semelhança. Semelhanças são desfeitas para se descobrir uma igualdade que permita identificar um fenômeno nas condições particulares da experimentação. A repetição só aparece, aqui, na passagem de uma ordem de generalidade a outra, aflorando por ocasião desta passagem e graças a ela. Tudo se passa como se a repetição despontasse num instante, entre as duas generalidades, sob duas generalidades. Mas, ainda aí, corre-se o risco de tomar como sendo uma diferença de grau o que difere por natureza, pois a generalidade só representa e supõe uma repetição hipotética: se as mesmas circunstâncias são dadas, então... Esta fórmula significa: em totalidades semelhantes, poder-se-á sempre reter e selecionar fatores idênticos que representam o ser-igual do fenômeno. Assim procedendo, não nos damos conta, porém, daquilo que instaura a repetição, nem daquilo que há de categórico ou é de direito na repetição (o que é de direito é "n" vezes como potência de uma só vez, sem que haja necessidade de se passar por uma segunda, por uma terceira vez). Em sua essência, a repetição remete a uma potência singular que difere por natureza da generalidade, mesmo quando ela, para aparecer, se aproveita da passagem artificial de uma ordem geral a outra.

***Repetição, lei da natureza e lei moral***

O erro "estóico" é esperar a repetição da lei da natureza. O sábio deve converter-se em virtuoso; o sonho de encontrar uma lei que torne possível a repetição passa para o lado da lei moral. Sempre uma tarefa a ser recomeçada, uma fidelidade a ser retomada numa vida cotidiana que se confunde com a reafirmação do Dever. Büchner faz Danton dizer: "É muito fastidioso vestir, inicialmente, uma camisa, depois, uma calça, e, à noite, ir para o leito e dele sair pela manhã, e colocar sempre um pé diante do outro. Há muito pouca esperança de que isso venha a mudar. É muito triste que milhões de pessoas tenham feito assim, que outros milhões venham a fazê-lo depois de nós e que, ainda por cima, sejamos constituídos por duas metades que fazem, ambas, a mesma coisa, de modo que tudo se produza duas vezes". Mas de que serviria a lei moral se ela não santificasse a reiteração e, sobretudo, se ela não a tornasse possível, dando-nos um poder legislativo, do qual nos exclui a lei da natureza? Acontece que o moralista apresenta as categorias do Bem e do Mal sob as seguintes espécies: toda vez que tentamos repetir segundo a natureza, como seres da natureza (repetição de um prazer, de um passado, de uma paixão), lançamo-nos numa tentativa demoníaco, desde já maldita, que só tem como

saída o desespero ou o tédio. O Bem, ao contrário, nos daria a possibilidade da repetição, do sucesso da repetição e da espiritualidade da repetição, porque dependeria de uma lei que já não seria a da natureza, mas a do dever, da qual só seríamos sujeitos se fossemos legisladores, como seres morais. O que Kant chama de a mais alta prova, o que é senão a prova de pensamento que deve determinar o que pode ser reproduzido de direito, isto é, o que pode ser repetido sem contradição sob a forma da lei moral? O homem do dever inventou uma "prova" da repetição, determinou o que podia ser repetido do ponto de vista do direito. Ele estima, pois, ter vencido o demoníaco e o fastidioso, ao mesmo tempo. Como um eco das preocupações de Danton, como uma resposta a essas preocupações, não há moralismo até neste surpreendente suporte para meias que Kant confeccionou para si, neste aparelho de repetição que seus biógrafos descrevem com tanta precisão, assim como na fixidez de seus passeios cotidianos (moralismo, no sentido em que a negligência na toalete e a falta de exercício fazem parte das condutas cuja máxima não pode, sem contradição, ser pensada como lei universal, nem ser, portanto, objeto de uma repetição de direito)?

Mas é esta a ambigüidade da consciência: ela só pode pensar-se, colocando a lei moral como exterior, superior, indiferente à lei da natureza, mas ela só pode pensar a aplicação da lei moral, restaurando nela própria a imagem e o modelo da lei da natureza. Deste modo, a lei moral, em vez de nos dar uma verdadeira repetição, deixa-nos ainda na generalidade. Desta vez, a generalidade já não é a da natureza, mas a do hábito como segunda natureza. É inútil invocar a existência de hábitos imorais, de maus hábitos; o que é essencialmente moral, o que em a forma do bem, é a forma do hábito ou, como dizia Bergson, o hábito de adquirir hábitos (o todo da obrigação). Ora, neste todo ou nesta generalidade do hábito reencontramos as duas grandes ordens: a ordem das semelhanças, na conformidade variável dos elementos da ação em relação a um modelo suposto, enquanto o hábito não foi adquirido; a ordem das equivalências, com a igualdade de elementos da ação em situações diversas, desde que o hábito tenha sido adquirido. De tal modo que o hábito nunca forma uma verdadeira repetição: ora é a ação que muda e se aperfeiçoa, permanecendo constante uma intenção; ora a ação permanece igual em meio a intenções e contextos diferentes. Ainda aí, se a repetição é possível, ela só aparece entre duas generalidades, sob estas duas generalidades, a de aperfeiçoamento e a de integração, pronta para revertê-las, dando testemunho de outra potência.

Se a repetição é possível, ela o é tanto contra a lei moral quanto contra a lei da natureza. São conhecidas duas maneiras de reverter a lei imoral: seja por uma ascensão aos princípios, contestando-se, então, a ordem da lei como secundária, derivada, emprestada, "geral", denunciando-se na lei um princípio de segunda mão que desvia uma força ou usurpa uma potência originais; seja, ao contrário, e neste caso a lei é ainda melhor revertida, por uma descida às conseqüências e uma submissão minuciosa demais, de modo que, à força de esposar a lei, uma alma falsamente submissa chega a alterá-la e a gozar os prazeres que se julgava proibidos. Vemos bem isto em todas as demonstrações por absurdo, nas abstenções por excesso de zelo, mas também em alguns comportamentos masoquistas de escárnio por submissão. A primeira maneira de reverter a lei é irônica, a ironia aí aparecendo como arte dos princípios, da ascensão aos princípios e da reversão dos princípios. A segunda é o humor, que é uma arte das conseqüências e das descidas, das suspensões e das quedas. Significa isso que a repetição surge tanto

nesta suspensão quanto nesta ascensão, como se a existência se retomasse e se "reiterasse" em si mesma desde que já não seja coagida pelas leis? A repetição pertence ao humor e à ironia, sendo por natureza transgressão, exceção, e manifestando sempre uma singularidade contra os particulares submetidos à lei, um universal contra as generalidades que estabelecem a lei.

***Programa de uma filosofia da repetição segundo Kierkegaard, Nietzsche e Péguy***

Há uma força comum a Kierkegaard e a Nietzsche. (Seria preciso aí incluir Péguy para se formar o tríptico do pastor, do anticristo e do católico. Cada um dos três, a sua maneira, faz da repetição não só uma potência própria da linguagem e do pensamento, um pathos e uma patologia superior, mas também a categoria fundamental da Filosofia do futuro. A cada um deles corresponde um Testamento e também um Teatro, uma concepção de teatro e um personagem eminente nesse teatro, como herói da repetição: Jó-Abraão, Dioniso-Zaratustra, Joana d'Arc-Clio.) O que os separa é considerável, manifesto, bem conhecido. Mas nada apagará este prodigioso encontro em torno de um pensamento da repetição: eles opõem a repetição a todas as formas da generalidade. E eles não tomam a palavra "repetição" de maneira metafórica; ao contrário, têm uma certa maneira de tomá-la ao pé da letra e de introduzi-la no estilo. Pode-se, deve-se, inicialmente, enumerar as principais proposições que marcam a coincidência entre eles:

1ª Fazer da própria repetição algo novo; ligá-la a uma prova, a uma seleção, a uma prova seletiva; colocá-la como objeto supremo da vontade e da liberdade. Kierkegaard precisa: não tirar da repetição algo novo, não lhe transvasar algo novo, pois só a contemplação, o espírito que contempla de fora, "transvasa". Trata-se, ao contrário, de agir, de fazer da repetição como tal uma novidade, isto é, uma liberdade e uma tarefa da liberdade. E Nietzsche: liberar a vontade de tudo o que a encadeia, fazendo da repetição o próprio objeto do querer. Sem dúvida, a repetição é já o que encadeia; mas, se se morre por causa da repetição, é também ela que salva e cura, e cura, primeiramente, da outra repetição. Há, portanto, na repetição, ao mesmo tempo, todo o jogo místico da perdição e da salvação, todo o jogo teatral da morte e da vida, todo o jogo positivo da doença e da saúde (cf. Zaratustra doente e Zaratustra convalescente, graças a uma mesma potência, que é a da repetição no eterno retorno).

2ª Assim sendo, opor a repetição às leis da Natureza. Kierkegaard declara que de modo algum ele fala da repetição na natureza, dos ciclos ou das estações, das trocas e das igualdades. Ainda mais: se a repetição concerne ao mais interior da vontade, é porque tudo muda em torno da vontade, em conformidade com a lei da natureza. Segundo a lei da natureza, a repetição é impossível. Eis por que Kierkegaard condena, sob o nome de repetição estética, todo esforço para obter a repetição das leis da natureza, não só como o epicurista, mas mesmo como o estóico que se identifica com o princípio que legisla. Talvez se diga que a situação não é tão clara em Nietzsche. Todavia, as declarações de Nietzsche são formais. Se ele descobre a repetição na Physis, é porque, na própria Physis, ele descobre algo superior ao reino das leis: uma vontade querendo a si própria através de todas as mudanças, uma potência contra a lei, um interior da terra que se opõe às leis da superfície. Nietzsche opõe "sua" hipótese à hipótese cíclica. Ele concebe a repetição no eterno retorno como Ser, mas opõe este ser a toda forma legal, tanto ao ser-semelhante

quanto ao ser-igual. E como poderia o pensador, que levou mais longe a crítica da noção de lei, reintroduzir o eterno retorno como lei da natureza? Em que se fundamentaria Nietzsche, conhecedor dos gregos, ao estimar seu próprio pensamento como prodigioso e novo, se ele se contentasse em formular esta insipidez natural, esta generalidade da natureza, tão conhecida pelos Antigos? Por duas vezes, Zaratustra corrige as más interpretações do eterno retorno: com cólera, contra seu demônio ("Espírito de gravidade... não simplifiques demasiado as coisas!"); com doçura, contra seus animais ("Ò travessos, ó repetidores... já fizestes disto um refrão! "). O refrão é o eterno retorno como ciclo ou circulação, como ser-semelhante e como ser-igual, em suma, como certeza animal natural e como lei sensível da própria natureza.

3ª Opor a repetição à lei moral, fazer dela a suspensão da Ética, o pensamento do para além do bem e do mal. A repetição aparece como o logos do solitário, do singular, o logos do "pensador privado". Em Kierkegaard e em Nietzsche desenvolve-se a oposição entre o pensador privado, o pensador-cometa, portador da repetição, e o professor público, doutor da lei, cujo discurso de segunda mão procede por mediação e tem como fonte moralizante a generalidade dos conceitos (cf. Kierkegaard contra Hegel, Nietzsche contra Kant e Hegel, e, deste ponto de vista, Péguy contra a Sorbonne). Jó é a contestação infinita e Abraão é a resignação infinita, mas os dois são uma mesma coisa. Jó põe em questão a lei, de maneira irônica, recusa todas as explicações de segunda mão, destitui o geral para atingir o mais singular como princípio, como universal. Abraão se submete humoristicamente à lei, mas, nesta submissão, reencontra, precisamente, a singularidade do filho único que a lei ordenava sacrificar. Tal como a entende Kierkegaard, a repetição é o correlato transcendente, comum à contestação e à resignação como intenções psíquicas. (E os dois aspectos podem ser reencontrados no desdobramento de Péguy: Joana d'Arc e Gervaise.) No fulgurante ateísmo de Nietzsche, o ódio à lei e o amor jati, a agressividade e o consentimento são a dupla face de Zaratustra, tirada da Bíblia e contra ela voltada. De uma certa maneira ainda, vê-se Zaratustra rivalizar com Kant, com a prova da repetição na lei moral. O eterno retorno diz: O que quiseres, queira-o de tal maneira que também queiras seu eterno retorno. Há aí um "formalismo" que reverte Kant em seu próprio terreno, uma prova que vai mais longe, pois, em vez de relacionar a repetição com uma suposta lei moral, parece fazer da própria repetição a única forma de uma lei para além da moral. Na realidade, porém, a coisa é mais complicada. A forma da repetição no eterno retorno é a forma brutal do imediato, do universal e do singular reunidos, que destrona toda lei geral, dissolve as mediações, faz perecer os particulares submetidos à lei. Há um além e um aquém da lei que se unem no eterno retorno, como a ironia e o humor negro de Zaratustra.

4ª Opor a repetição não só às generalidades do hábito mas às particularidades da memória. Com efeito, talvez o hábito chegue a "tirar" algo novo de uma repetição contemplada de fora. No hábito, só agimos com a condição de que haja em nós um pequeno Eu que contempla: é ele que extrai o novo, isto é, o geral, da pseudo-repetição dos casos particulares. A memória talvez reencontre os particulares dissolvidos na generalidade. Pouco importam estes movimentos psicológicos; em Nietzsche e Kierkegaard, eles se apagam diante da repetição considerada como a dupla condenação do hábito e da memória. É neste sentido que a repetição é o pensamento do futuro: ela se opõe à antiga categoria da reminiscência e à moderna categoria do *habitus*. É na

repetição, é pela repetição que o Esquecimento se torna uma potência positiva e o inconsciente, um inconsciente superior positivo (por exemplo, o esquecimento, como força, faz parte integrante da experiência vivida do eterno retorno). Tudo se resume à potência. Quando Kierkegaard fala da repetição como segunda potência da consciência, "segunda" não significa uma segunda vez, mas o infinito que se diz de uma só vez, a eternidade que se diz de um instante, o inconsciente que se diz da consciência, a potência "n". E quando Nietzsche apresenta o eterno retorno como a expressão imediata da vontade de potência, de modo algum vontade de potência significa "querer a potência", mas, ao contrário: seja o que se queira, elevar o que se quer à "enésima" potência, isto é, extrair sua forma superior graças à operação seletiva do pensamento no eterno retorno, graças à singularidade da repetição no próprio eterno retorno. Forma superior de tudo o que é, eis a identidade imediata do eterno retorno e do super-homem[3].

***O verdadeiro movimento, o teatro e a representação***

Não sugerimos qualquer semelhança entre o Dioniso de Nietzsche e o Deus de Kierkegaard. Ao contrário, supomos, acreditamos que a diferença seja intransponível. Mas, por isso mesmo, de onde vem a coincidência sobre o tema da repetição, sobre este objetivo fundamental, mesmo que este objetivo seja concebido de maneira diversa? Kierkegaard e Nietzsche estão entre os que trazem à Filosofia novos meios de expressão. A propósito deles, fala-se de bom grado em ultrapassamento da Filosofia. Ora, o que está em questão em toda a sua obra é o movimento. O que eles criticam em Hegel é a permanência no falso movimento, no movimento lógico abstrato, isto é, na "mediação". Eles querem colocar a metafísica em movimento, em atividade querem fazê-la passar ao ato e aos atos imediatos. Não lhes basta, pois, propor uma nova representação do movimento; a representação já é mediação. Ao contrário, trata-se de produzir, na obra, um movimento capaz de comover o espírito fora de toda representação; trata-se de fazer do próprio movimento uma obra, sem interposição; de substituir representações mediatas por signos diretos; de inventar vibrações, rotações, giros, gravitações, danças ou saltos que atinjam diretamente o espírito. Esta é uma idéia de homem de teatro, uma idéia de encenador - avançado para seu tempo. É neste sentido que alguma coisa de completamente novo começa com Kierkegaard e Nietzsche. Eles já não refletem sobre o teatro à maneira hegeliana. Nem mesmo fazem um teatro filosófico. Eles inventam, na Filosofia, um incrível equivalente do teatro, fundando, desta maneira, este teatro do futuro e, ao mesmo tempo, uma nova Filosofia. Dir-se-á, pelo menos do ponto de vista do

---

[3] Na comparação que precede, os textos aos quais nos referimos estão entre os mais conhecidos de Nietzsche e Kierkegaard. Quanto a KIERKEGAARD, trata-se de: *La répétition* (trad. et éd. TISSEAU); passagens do *Journal* (1V, B 117, publicados em apêndice à tradução TISSEAU); *Crainte et tremblement*; a nota muito importante do *Concept d'angoisse* (trad. FERLOV et GATEAU, N.R.F., pp. 26-28). E sobre a critica da memória, cf. *Miettes philosophiques e Etapes sur le chemin de la vie*. — Quanto a NIETZSCHE, *Zaratustra* (sobretudo 11, "Da redenção"; e as duas grandes passagens do livro 111, "Da visão e do enigma" e "O convalescente", um concernente a Zaratustra doente e discutindo com seu demônio e o outro concernente a Zaratustra convalescente discutindo com seus animais) ; mas também As notas de 1881-1882 (onde Nietzsche opõe explicitamente "sua" hipótese à hipótese cíclica e critica todas as noções de semelhança, de igualdade, de equilíbrio e de identidade. Cf. *volonté de puissance*, trad. BIANQUIS, N.R.F., t. 1, pp. 295-301). — Quanto a PÉGUY, enfim, reportar-se essencialmente a *Jeanne d'Arc* e a *Clio*.

teatro, que não houve realização; nem Copenhague, por volta de 1840, e a profissão de pastor, nem Bayreuth e a ruptura com Wagner eram condições favoráveis. Uma coisa é certa, porém: quando Kierkegaard fala do teatro antigo e do drama moderno, já se mudou de elemento, não mais se está no elemento da reflexão. Descobre-se um pensador que vive o problema das máscaras, que experimenta este vazio interior próprio da máscara e que procura supri-lo, preenchê-lo, mediante o "absolutamente diferente", isto é, introduzindo nele toda a diferença do finito e do infinito e criando, assim, a idéia de um teatro do humor e da fé. Quando Kierkegaard explica que o cavaleiro da fé assemelha-se a um burguês endomingado, a ponto de com ele confundir-se, é preciso tomar esta indicação filosófica como uma observação de encenador indicando como deve o papel de cavaleiro da fé ser desempenhado. E quando ele comenta Jó ou Abraão, quando imagina variantes do conto *Agnès et le Triton*, o modo não engana, é um modo de cenário. Em Abraão e em Jó ressoa, inclusive, a música de Mozart, tratando-se de "saltar" ao som desta música. "Olho somente os movimentos", eis uma frase de encenador, que suscita o mais elevado problema teatral, o problema de um movimento que viesse atingir diretamente a alma e que fosse o movimento da alma[4].

Tratando-se de Nietzsche, isto acontece com mais forte razão. O Nascimento da Tragédia não é uma reflexão sobre o teatro antigo, mas a fundação prática de um teatro do futuro, a abertura de uma via pela qual Nietzsche crê ser ainda possível conduzir Wagner. E a ruptura com Wagner não é um problema de teoria nem tampouco de música; ela concentre ao papel respectivo do texto, da história, do ruído, da música, da luz, da canção, da dança e do cenário neste teatro sonhado por Nietzsche. Zaratustra retoma as duas tentativas dramáticas sobre Empédocles. E se Bizet é melhor que Wagner, ele o é do ponto de vista do teatro e para as danças de Zaratustra. O que Nietzsche critica em Wagner é ter revertido e desnaturado o "movimento": ter-nos feito patinhar e nadar, um teatro náutico, em vez de andar e dançar. Zaratustra é inteiramente concebido na Filosofia, mas também para a cena. Tudo é aí sonorizado, visualizado, posto em movimento, em andamento e em dança. E como ler esse livro sem procurar o som exato do grito do homem superior? Como ler o prólogo sem colocar em cena o funâmbulo que abre toda a história? Em certos momentos, é uma ópera bufa sobre coisas terríveis; e não é por acaso que Nietzsche fala do cômico do super-homem. Recorde-se a canção de Ariadne posta nos lábios do velho Encantador. Duas máscaras estão aqui superpostas: a de uma jovem, quase uma *Korê*, que vem aplicar-se sobre uma máscara de velho repugnante. O ator deve desempenhar o papel de um velho em vias de desempenhar o papel da *Korê*. Trata-se, também aí, para Nietzsche, de preencher o vazio interior da máscara num espaço cênico: multiplicando as máscaras superpostas, inscrevendo a onipresença de Dioniso nesta superposição, colocando aí o infinito do movimento real como a diferença absoluta na repetição do eterno retorno. Quando Nietzsche diz que o

---

[4] Cf. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement* (trad. TISSEAU, Aubier, pp. 52-67), sobre a natureza do movimento real, que é "repetição" e não mediação e que se opõe ao falso movimento lógico abstrato de Hegel; cf. as observações do Journal em apêndice à Répétition, trad. éd. TISSEAU. - Encontra-se também em PÉGUY uma crítica profunda do "movimento lógico". Este é denunciado por Péguy como pseudo-movimento, conservador, acumulador e capitalizador: cf. *Clio*, N.R.F., pp. 45 sq. Esta critica está próxima da crítica kierkegaardiana.

super-homem se assemelha mais a Borgia que a Parsifal, quando sugere que o super-homem participa, ao mesmo tempo, da ordem dos jesuítas e do corpo de oficiais prussianos, ainda aí só se pode compreender estes textos se forem tomados pelo que são, observações de encenador indicando como o super-homem deve ser "desempenhado".

O teatro é o movimento real e extrai o movimento real de todas as artes que utiliza. Eis o que nos é dito: este movimento, a essência e a interioridade do movimento, é a repetição, não a oposição, não a mediação. Hegel é denunciado como aquele que propõe um movimento do conceito abstrato em vez do movimento da Physis e da Psiquê. Hegel substitui a verdadeira relação do singular e do universal na Idéia pela relação abstrata do particular com o conceito em geral. Ele permanece, pois, no elemento refletido da "representação", na simples generalidade. Ele representa conceitos em vez de dramatizar Idéias: faz um falso teatro, um falso drama, um falso movimento. É preciso ver como Hegel trai e desnatura o imediato para fundar sua dialética sobre esta incompreensão e para introduzir a mediação num movimento que é apenas o movimento de seu próprio pensamento e das generalidades deste pensamento. As sucessões especulativas substituem as coexistências; as oposições vêm recobrir e ocultar as repetições. Quando, ao contrário, se diz que o movimento é a repetição e que é este nosso verdadeiro teatro, não se está falando do esforço do ator que "ensaia repetidas vezes" enquanto a peça ainda não está pronta. Pensa-se no espaço cênico, no vazio deste espaço, na maneira como ele é preenchido, determinado por signos e máscaras através dos quais o ator desempenha um papel que desempenha outros papéis; pensa-se como a repetição se tece de um ponto relevante a um outro, compreendendo em si as diferenças. (Quando Marx também critica o falso movimento abstrato ou a mediação dos hegelianos, ele próprio é levado a uma idéia essencialmente "teatral", idéia que ele mais indica que desenvolve: na medida em que a história é um teatro, a repetição, o trágico e o cômico na repetição formam uma condição do movimento sob a qual os "atores" ou os "heróis" produzem na história algo efetivamente novo.) O teatro da repetição opõe-se ao teatro da representação, como o movimento opõe-se ao conceito e à representação que o relaciona ao conceito. No teatro da repetição, experimentamos forças puras, traçados dinâmicos no espaço que, sem intermediário, agem sobre o espírito, unindo-o diretamente à natureza e à história; experimentamos uma linguagem que fala antes das palavras, gestos que se elaboram antes dos corpos organizados, máscaras antes das faces, espectros e fantasmas antes dos personagens — todo o aparelho da repetição como "potência terrível".

Torna-se fácil, então, falar das diferenças entre Kierkegaard e Nietzsche. Mesmo esta questão, porém, não deve ser colocada ao nível especulativo de uma natureza última do Deus de Abraão ou do Dioniso de Zaratustra. Trata-se sobretudo de saber o que quer dizer "estabelecer o movimento" ou repetir, obter a repetição. Trata-se de saltar, como acredita Kierkegaard? Ou de dançar, como pensa Nietzsche, que não gosta que se confunda dançar com saltar (somente salta o símio de Zaratustra, seu demônio, seu anão, seu bufão)[5]? Kierkegaard nos propõe um teatro da fé; e o que ele opõe ao movimento lógico é o movimento espiritual, o movimento da fé. Ele também pode nos convidar a

[5] Cf. NIETZSCHE, *Zaratustra*, liv. III. "Das velhas e novas tábuas", § 4: " Mas só o bufão pensa: pode-se também saltar acima do homem".

ultrapassar toda repetição estética, a ultrapassar a ironia e mesmo o humor, sabendo, com sofrimento, que nos propõe a imagem estética, irônica e humorística, de um tal ultrapassamento. Em Nietzsche, o que se tem é um teatro da descrença, do movimento como Physis, é já um teatro da crueldade. O humor e a ironia são aí inultrapassáveis, operando no fundo da natureza. E o que seria o eterno retorno, se esquecêssemos que ele é um movimento vertiginoso, que ele é dotado de uma força capaz de selecionar, capaz de expulsar assim como de criar, de destruir assim como de produzir, e não de fazer retornar o Mesmo em geral? A grande idéia de Nietzsche é fundar a repetição no eterno retorno, ao mesmo tempo, sobre a morte de Deus e sobre a dissolução do Eu. Mas, no teatro da fé, a aliança é totalmente distinta; Kierkegaard sonha com uma aliança entre um Deus e um eu reencontrados. Diferenças de todo tipo se encadeiam: está o movimento na esfera do espírito ou nas entranhas da terra, terra que não conhece nem Deus nem eu? Onde se encontrará ele melhor protegido contra as generalidades, contra as mediações? Na medida em que está acima das leis da natureza, é sobrenatural a repetição? Ou ela é o mais natural, vontade da Natureza em si mesma e querendo a si mesma como Physis, dado que a natureza é por ela mesma superior a seus próprios reinas e a suas próprias leis? Em sua condenação da repetição "estética", Kierkegaard não misturou todo tipo de coisas: uma pseudo-repetição, que se atribuiria às leis gerais da natureza, uma verdadeira repetição na própria natureza; uma repetição das paixões de um modo patológico, uma repetição na arte e na obra de arte? Nenhum destes problemas podemos resolver agora; foi-nos suficiente encontrar a confirmação teatral de uma diferença irredutível entre a generalidade e a repetição.

***Repetição e generalidade: terceira distinção, do ponto de vista do conceito***

Assim, repetição e generalidade opõem-se do ponto de vista da conduta e do ponto de vista da lei. Mas é necessário precisar uma terceira oposição, agora do ponto de vista do conceito ou da representação. Coloquemos uma questão *quid juris*: de direito, o conceito pode ser o de uma coisa particular existente, tendo, então, uma compreensão infinita. A compreensão infinita é o correlato de uma extensão = 1. Importa muito que este infinito da compreensão seja posto como atual, não como virtual ou simplesmente indefinido. É sob esta condição que os predicados, como momentos do conceito, se conservam e têm um efeito no sujeito a que são atribuídos. Assim, a compreensão infinita torna possível a rememoração e a recognição, a memória e a consciência de si (mesmo quando- estás duas faculdades não são infinitas). Chama-se representação a relação entre o conceito e seu objeto, tal como se encontra efetuada nesta memória e nesta consciência de si. Pode-se tirar daí os princípios de um leibnizianismo vulgarizado. De acordo com um princípio de diferença, toda determinação é conceitual em última instância ou faz atualmente parte da compreensão de um conceito. De acordo com um princípio de razão suficiente, há sempre um conceito por cada coisa particular. De acordo com a recíproca, princípio dos indiscerníveis, há uma coisa e apenas uma por conceito. O conjunto destes princípios forma a exposição da diferença como diferença conceitual ou o desenvolvimento da representação como mediação.

### *A compreensão do conceito e o fenômeno do "bloqueio"*

Mas um conceito pode sempre ser bloqueado ao nível de cada uma de suas determinações, de cada um dos predicados que ele compreende. O próprio do predicado como determinação é permanecer fixo no conceito, ao mesmo tempo em que se torna outro na coisa (animal se torna outro em homem e em cavalo, humanidade se toma outra em Pedro e Paulo). Isto mostra por que a compreensão do conceito é infinita: tomando-se outro na coisa, o predicado é como o objeto de um outro predicado no conceito. Mas isto também mostra por que cada determinação permanece geral ou define uma semelhança, enquanto fixada no conceito e convindo de direito a uma infinidade de coisas. Portanto, o conceito é aqui constituído de tal modo que sua compreensão vai ao infinito em seu uso real, mas é sempre passível, em seu uso lógico, de um bloqueio artificial. Toda limitação lógica da compreensão do conceito dota-o de uma extensão superior a 1, de direito infinita; dota-o, pois, de uma generalidade tal que nenhum indivíduo existente pode corresponder-lhe *hic et nunc* (regra da relação inversa da compreensão e da extensão). Assim, como diferença no conceito, o princípio de diferença não se opõe à apreensão das semelhanças, mas, ao contrário, deixa-lhe o maior espaço de jogo possível. Já a questão "que diferença há?" pode, do ponto de vista do jogo de adivinhações, transformar-se em: que semelhança há? Mas, sobretudo nas classificações, a determinação das espécies implica e supõe uma avaliação contínua das semelhanças. Sem dúvida, a semelhança não é uma identidade parcial; mas isto é assim somente porque o predicado no conceito, em virtude de seu tornar-se-outro na coisa, não é uma parte desta coisa.

### *Os três casos de "bloqueio natural" e a repetição: conceitos nominais, conceitos da natureza, conceitos da liberdade*

Gostaríamos de marcar a diferença entre este tipo de bloqueio artificial e um tipo totalmente distinto, que se deve chamar de bloqueio natural do conceito. Um remete à simples lógica, mas o outro remete a uma lógica transcendental ou a uma dialética da existência. Suponhamos, com efeito, que um conceito, tomado num momento determinado em que sua compreensão é finita, seja forçado a assinalar um lugar no espaço e no tempo, isto é, uma existência correspondendo normalmente à extensão = 1. Dir-se-ia, então, que um gênero, uma espécie, passa à existência *hic et nunc* sem aumento de compreensão. Há dilaceração entre esta extensão = 1, imposta ao conceito, e a extensão = ∞, exigida em princípio por sua fraca compreensão. O resultado será uma "extensão discreta", isto é, um pulular de indivíduos absolutamente idênticos quanto ao conceito e participando da mesma singularidade na existência (paradoxo dos duplos ou dos gêmeos)[6]. Este fenômeno da extensão discreta implica um bloqueio natural do conceito, que, por sua natureza, difere do bloqueio lógico: ele forma uma verdadeira repetição na existência em vez de constituir uma ordem de semelhança no pensamento. Há uma grande diferença entre a generalidade, que sempre designa uma potência lógica do conceito, e a repetição, que testemunha a impotência ou o limite real do conceito. A

[6] A fórmula e o fenômeno da extensão discreta são bem destacados por Michel Tournier em um texto a ser publicado.

repetição é o fato puro de um conceito com compreensão finita, forçado a passar como tal à existência: conhecemos exemplos de tal passagem? O átomo epicurista seria um destes exemplos; indivíduo localizado no espaço, ele não deixa de ter uma compreensão pobre que se recupera em extensão discreta, a tal ponto que existe uma infinidade de átomos de mesma forma e mesmo tamanho. Mas pode-se duvidar da existência do átomo epicurista. Em compensação, não se pode duvidar da existência das palavras, que, de certa maneira, são átomos lingüísticos. A palavra possui uma compreensão necessariamente finita, pois, por natureza, ela é objeto de uma definição apenas nominal. Dispomos aí de uma razão pela qual a compreensão do conceito não pode ir ao infinito: só se define uma palavra por meio de um número finito de palavras. Todavia, a fala e a escrita, das quais a palavra é inseparável, dão a esta uma existência *hic et nunc*; o gênero, portanto, passa à existência enquanto tal; e, ainda aí, a extensão se recobra em dispersão, em discreção, sob o signo de uma repetição que forma a potência real da linguagem na fala e na escrita.

A questão é a seguinte: há outros bloqueios naturais, além da extensão discreta ou da compreensão finita? Suponhamos um conceito com compreensão indefinida (virtualmente infinita). Por mais longe que se vá nessa compreensão, poder-se-á sempre pensar que um tal conceito subsume objetos perfeitamente idênticos. Contrariamente ao que se passa no infinito atual, onde, de direito, o conceito basta para distinguir seu objeto de qualquer outro objeto, encontramo-nos agora diante de um caso em que o conceito pode levar adiante sua compreensão, indefinidamente, subsumindo sempre uma pluralidade de objetos, pluralidade ela própria indefinida. Ainda aí o conceito é o Mesmo - indefinidamente o mesmo - para objetos distintos. Devemos, então, reconhecer a existência de diferenças não conceituais entre estes objetos. Kant foi quem melhor marcou a correlação entre conceitos, dotados de uma especificação somente indefinida, e determinações não conceituais, puramente espaço-temporais ou oposicionais (paradoxo dos objetos simétricos)[7]. Mas, precisamente, estas determinações são apenas figuras da repetição: o espaço e o tempo são, eles próprios, meios repetitivos; e a oposição real não é um máximo de diferença, mas um mínimo de repetição, uma repetição reduzida a dois, ecoando e retornando sobre si mesma, uma repetição que encontrou o meio de se definir. A repetição aparece, pois, como a diferença sem conceito, a diferença que se subtrai à diferença conceitual indefinidamente continuada. Ela exprime uma potência própria do existente, uma obstinação do existente na intuição, que resiste a toda especificação pelo conceito, por mais longe que se leve esta especificação. Por mais longe que se vá no conceito, diz Kant, poder-se-á sempre repetir, isto é, fazer-lhe corresponder vários objetos, ao menos dois, um à esquerda e um à direita, um para o mais e um para o menos,

---

[7] Em Kant, há uma especificação infinita do conceito; mas, como este infinito é apenas virtual (indefinido), não se pode tirar daí nenhum argumento favorável à posição de um princípio dos indiscerníveis. — Para LEIBNIZ, ao contrário, é muito importante que a compreensão do conceito de um existente (possível ou real) seja atualmente infinita: Leibniz afirma isto claramente em Da Liberdade ("só Deus vê, não certamente o fim da resolução, fim que não tem lugar..."). Quando Leibniz emprega a palavra "virtualmente", para caracterizar a inerência do predicado no caso das verdades de fato (por exemplo, *Discurso de metafísica*, § 8), virtual deve ser entendido não como o contrário de atual, mas como significando "envolvido", "implicado", "impresso", o que de modo algum exclui a atualidade. Em sentido estrito, a noção de virtual é invocada por Leibniz, mas só a propósito de uma espécie de verdades necessárias (proposições não-recíprocas): cf. *Da Liberdade*.

um para o positivo e um para o negativo.

Compreende-se melhor uma tal situação se se considera que os conceitos com compreensão indefinida são os conceitos da Natureza. Sob este aspecto, eles estão sempre em outra coisa: não estão na natureza, mas no espírito que a contempla ou que a observa e que a representa a si próprio. Eis por que se diz que a Natureza é conceito alienado, espírito alienado, oposto a si mesmo. A tais conceitos, correspondem objetos que são desprovidos de memória, isto é, que não possuem e não recolhem em si seus próprios momentos. Pergunta-se por que a Natureza repete: porque, responde-se, ela é partes extra partes, *mens momentanea*. A novidade, então, encontra-se do lado do espírito que se representa: é porque o espírito tem uma memória ou porque adquire hábitos que ele é capaz de formar conceitos em geral, de tirar algo de novo, de transvasar algo de novo à repetição que ele contempla.

Os conceitos com compreensão finita são os conceitos nominais; os conceitos com compreensão indefinida, mas sem memória, são os conceitos da Natureza. Ora, estes dois casos ainda não esgotam os exemplos de bloqueio natural. Seja uma noção individual ou uma representação particular com compreensão infinita, dotada de memória, mas sem consciência de si. A representação compreensiva é em si, a lembrança aí está, abarcando toda a particularidade de um ato, de uma cena, de um acontecimento, de um ser. Mas o que falta, para uma razão natural determinada, é o para-si da consciência, é a recognição. O que falta à memória é a rememoração ou, antes, a elaboração. Entre a representação e o Eu[♦], a consciência estabelece uma relação muito mais profunda que a que aparece na expressão "tenho uma representação"; ela relaciona a representação ao Eu como a uma livre faculdade que não se deixa encerrar em nenhum de seus produtos, mas para quem cada produto já está pensado e reconhecido como passado, ocasião de uma mudança determinada no sentido íntimo. Quando falta a consciência do saber ou a elaboração da lembrança, o saber, tal como é em si, não vai além da repetição de seu objeto: ele é desempenhado, isto é, repetido, posto em ato, em vez de ser conhecido. A repetição aparece aqui como o inconsciente do livre conceito, do saber ou da lembrança, o inconsciente da representação. Coube a Freud ter assinalado a razão natural de tal bloqueio: o recalque, a resistência, que faz da própria repetição uma verdadeira "coerção", uma "compulsão". Eis aí, por tanto, um terceiro caso de bloqueio que desta vez concerne aos conceitos da liberdade. Pode se destacar também, do ponto de vista de certo freudismo, o princípio da relação inversa entre repetição e consciência, repetição e rememoração, repetição e recognição (paradoxo das "sepulturas" ou dos objetos enterrados): repete-se tanto mais o passado quanto menos é ele recordado, quanto menos consciência se tem de recordá-lo — recorde, elabore a recordação para não repetir[8]. A

---

♦ Grifaremos o *eu* todas as vezes em que "je" for empregado, no original, como substantivo, para distinguir da tradução de "moi" por eu. (N. dos T.)

[8] FREUD, *Remémoration, répétition et élaboration*, 1914 (trad. BERMAN, *De la technique psychanalytique*, Presses Universitaires de France). — Nesta via de uma interpretação negativa da repetição psíquica (repetimos porque nos enganamos, porque não elaboramos a recordação, porque não temos consciência, porque não temos instintos), ninguém foi mais longe, e com mais rigor, que Ferdinand ALQUIÉ, *Le désir d'éternité* (1943, Presses Universitaires de France), chap. II-IV.

consciência de si, na recognição, aparece como a faculdade do futuro ou a função do futuro, a função do novo. Não é verdade que os únicos mortos que retornam são aqueles que foram muito rápido e muito profundamente enterrados, sem que lhes tenham sido prestadas as devidas exéquias, e que o remorso testemunha menos um excesso de memória que uma impotência ou um malogro na elaboração de uma lembrança?

Há um trágico e um cômico na repetição. A repetição aparece sempre duas vezes, uma vez no destino trágico, outra no caráter cômico. No teatro, o herói repete precisamente porque está separado de um saber essencial infinito. Este saber está nele, mergulhado nele, age nele, mas age como coisa oculta, como representação bloqueada. A diferença entre o cômico e o trágico diz respeito a dois elementos: a natureza do saber recalcado, ora saber natural imediato, simples dado do senso comum, ora terrível saber esotérico; por conseguinte, tem-se também a maneira pela qual o personagem é excluído desse saber, a maneira pela qual "ele não sabe que sabe". O problema prático consiste, em geral, no seguinte: o saber não sabido deve ser representado como banhando toda a cena, impregnando todos os elementos da peça, compreendendo em si todas as potências da natureza e do espírito; ao mesmo tempo, porém, o herói não pode representar tal saber para si próprio, devendo, ao contrário, colocá-lo em ato, desempenhá-lo, repeti-lo. Deve fazer isto até o momento agudo que Aristóteles chamava de "reconhecimento", momento em que a repetição e a representação se misturam, se defrontam, sem, contudo, haver confusão entre estes dois níveis, um refletindo-se no outro, nutrindo-se do outro, sendo o saber, então, reconhecido como o mesmo, seja enquanto representado na cena, seja enquanto repetido pelo ator.

### *A repetição não se explica pela identidade do conceito; nem mesmo por uma condição apenas negativa*

O discreto, o alienado, o recalcado são os três casos de bloqueio natural, correspondendo aos conceitos nominais, aos conceitos da natureza e aos conceitos da liberdade. Mas, em todos estes casos, para se dar conta da repetição, invoca-se a forma do idêntico no conceito, a forma do Mesmo na representação: a repetição se diz de elementos que são realmente distintos e que, todavia, têm, estritamente, o mesmo conceito. A repetição aparece, pois, como uma diferença, mas uma diferença absolutamente sem conceito e, neste sentido, uma diferença indiferente. As palavras "realmente", "estritamente", "absolutamente" são consideradas como palavras que remetem ao fenômeno do bloqueio natural, por oposição ao bloqueio lógico que só determina uma generalidade. Mas um grave inconveniente compromete toda esta tentativa. Enquanto invocamos a identidade absoluta do conceito para objetos distintos, sugerimos apenas uma explicação negativa e por deficiência. Que esta deficiência seja fundada na natureza do conceito ou da representação, isto nada muda em cada um destes casos. No primeiro caso, há repetição porque o conceito nominal tem naturalmente uma compreensão finita. No segundo caso, há repetição porque o conceito da natureza é naturalmente sem memória, é alienado, está fora de si. No terceiro caso, há repetição porque o conceito da liberdade permanece inconsciente, a lembrança e a representação permanecem recalcadas. Em todos estes casos, aquilo que repete só o faz à força de não "compreender", de não se lembrar, de não sabei- ou de não ter consciência. Em toda parte, é a insuficiência do conceito e de seus concomitantes representativos (memória e

consciência de si, rememoração e recognição) que é tida como capaz de dar conta da repetição. É esta, pois, a deficiência de todo argumento fundado na forma da identidade no conceito: estes argumentos só nos dão uma definição nominal e uma explicação negativa da repetição. Sem dúvida, pode-se opor a identidade formal, que corresponde ao simples bloqueio lógico, e a identidade real (o Mesmo), tal como aparece no bloqueio natural. Mas o próprio bloqueio natural tem necessidade de uma força positiva supraconceitual capaz de explicá-lo e de, ao mesmo tempo, explicar a repetição.

***As funções do "instinto de morte": a repetição em sua relação com a diferença e como sendo aquilo que exige um princípio positivo. (Exemplo dos conceitos da liberdade)***

Retornemos ao exemplo da Psicanálise: repete-se porque se recalca... Freud nunca se satisfez com tal esquema negativo, em que se explica a repetição pela amnésia. É verdade que, desde o início, o recalque designa uma potência positiva. Mas é do princípio de prazer ou do princípio de realidade que ele extrai esta positividade: positividade apenas derivada e de oposição. A grande virada do freudismo aparece em Além do princípio de prazer: o instinto de morte é descoberto não em relação com as tendências destrutivas, não em relação com a agressividade, mas em função de uma consideração direta dos fenômenos de repetição. Curiosamente, o instinto de morte vale como princípio positivo originário para a repetição, aí estando seu domínio e seu sentido. Ele desempenha o papel de um princípio transcendental, ao passo que o princípio de prazer é tão-somente psicológico. Eis por que ele é antes de tudo silencioso (não dado na experiência), ao passo que o princípio de prazer é ruidoso. A primeira questão seria, portanto, a seguinte: como o tema da morte, que parece reunir o que existe de mais negativo na vida psicológica, pode ser em si o mais positivo, transcendentalmente positivo, a ponto de afirmar a repetição? Como pode ser ele relacionado a um instinto primordial? Mas uma segunda questão recorta imediatamente essa primeira. Sob que forma é a repetição afirmada e prescrita pelo instinto de morte? No mais profundo, trata-se da relação entre a repetição e os disfarces. Os disfarces no trabalho do sonho ou do sintoma — a condensação, o deslocamento, a dramatização — vêm recobrir, atenuando-a, uma repetição bruta e nua (como repetição do Mesmo)? Desde a primeira teoria do recalque, Freud indicava uma outra via: Dora só elabora seu próprio papel e só repete seu amor pelo pai através de outros papéis desempenhados por outros e qu statado quando ele atribui a fixação ao Isso; o disfarce é então compreendido na perspectiva de uma simples oposição de forças, a repetição disfarçada sendo o fruto de um compromisso secundário entre forças opostas do Eu e do Isso. Mesmo em para além do princípio de prazer, a forma de uma repetição nua subsiste, pois Freud interpreta o instinto de morte como uma tendência a retornar ao estado de uma matéria inanimada, o que mantém o modelo de uma repetição totalmente física ou material.

A morte nada tem a ver com um modelo material. Ao contrário, basta compreender o instinto de morte em sua relação com as máscaras e os travestimentos. A repetição é verdadeiramente o que se disfarça ao se constituir e o que só se constitui ao se disfarçar. Ela não está sob as máscaras, mas se forma de uma máscara a outra, como de um ponto relevante a outro, com e nas variantes. As máscaras nada recobrem, salvo outras máscaras. Não há primeiro termo que seja repetido; e mesmo nosso amor de infância por mamãe repete outros amores adultos por outras mulheres, mais ou menos como o herói

da *Recherche* desempenha novamente com sua mãe a paixão de *Swann* por *Odette*. Portanto, nada há de repetido que possa ser isolado ou abstraído da repetição em que ele se forma e em que, porém, ele também se oculta. Não há repetição nua que possa ser abstraída ou inferida do próprio disfarce. A mesma coisa é disfarçante e disfarçada. Um momento decisivo da Psicanálise foi aquele em que Freud renunciou em alguns pontos à hipótese de acontecimentos reais da infância que seriam como que termos últimos disfarçados, para substituí-los pela potência do fantasma que mergulha no instinto de morte, onde tudo já é máscara e ainda disfarce. Em suma, a repetição é simbólica na sua essência; o símbolo, o simulacro, é a letra da própria repetição. Pelo disfarce e pela ordem do símbolo, a diferença é compreendida na repetição. É por isso que as variantes não vêm de fora, não exprimem um compromisso secundário entre uma instância recalcante e uma instância recalcada, e não devem ser compreendidas a partir das formas ainda negativas da oposição, da conversão ou da reversão. As variantes exprimem antes de tudo mecanismos diferenciais que são da essência e da gênese do que se repete. Seria preciso até mesmo reverter as relações do "nu" e do "vestido" na repetição. Seja uma repetição nua (como repetição do Mesmo), um cerimonial obsessivo, por exemplo, ou uma estereotipia esquizofrênica: o que há de mecânico na repetição, o elemento de ação aparentemente repetido, serve de cobertura para uma repetição mais profunda que se desenrola numa outra dimensão, verticalidade secreta em que os papéis e as máscaras se alimentam no instinto de morte. Teatro do terror, dizia Binswanger a propósito da esquizofrenia. O "nunca visto" não é aí o contrário do "já visto", significando, ambos, a mesma coisa e sendo cada um vivido no outro. S*ylvie*, de Nerval, já nos introduzia nesse teatro, e *Gradiva*, tão próxima de uma inspiração nervaliana, mostra-nos o herói que vive a repetição como tal e, ao mesmo tempo, aquilo que se repete como sempre disfarçado na repetição. Na análise da obsessão, o aparecimento do tema da morte coincide com o momento em que o obsessivo dispõe de todos os personagens de seu drama e os reúne numa repetição cujo "cerimonial" é apenas o envoltório exterior. Em toda parte, a máscara, o travestimento, o vestido é a verdade do nu. É a máscara o verdadeiro sujeito da repetição. É porque a repetição difere por natureza da representação que o repetido não pode ser representado, mas deve sempre ser significado, mascarado por aquilo que o significa, ele próprio mascarando aquilo que ele significa.

Não repito porque recalco. Recalco porque repito, esqueço porque repito. Recalco porque, primeiramente, não posso viver certas coisas ou certas experiências a não ser ao modo da repetição. Sou determinado a recalcar aquilo que me impediria de vivê-las desse modo, isto é, a representação, a representação que mediatiza o vivido ao relacioná-lo com a forma de um objeto idêntico ou semelhante. Eros e Tânatos distinguem-se no seguinte: Eros deve ser repetido, só pode ser vivido na repetição; mas Tânatos (como princípio transcendental) é o que dá a repetição a Eros, o que submete Eros à repetição. Somente este ponto de vista é capaz de nos fazer avançar nos problemas obscuros da origem do recalque, de sua natureza, de suas causas e dos termos exatos sobre os quais ele incide. Com efeito, quando Freud, para além do recalque "propriamente dito", que incide sobre representações, mostra a necessidade de se supor um recalque originário concernente, em primeiro lugar, às apresentações puras ou à maneira como as pulsões são necessariamente vividas, acreditamos que ele se aproxima ao máximo de uma razão positiva interna da repetição, razão que lhe parecerá mais tarde determinável no instinto de morte e que deve

explicar o bloqueio da representação no recalque propriamente dito, em vez de ser explicado por ele. É por isso que a lei de uma relação inversa repetição-rememoração é pouco satisfatória sob todos os aspectos, na medida em que faz a repetição depender do recalque.

Freud assinalava, desde o início, que, para deixar de repetir, não basta lembrar-se abstratamente (sem afeto), nem formar um conceito em geral, nem mesmo se representar, em toda sua particularidade, o acontecimento recalcado: é preciso procurar a lembrança onde ela se encontrava, instalar-se de pronto no passado para operar a junção viva entre o saber e a resistência, entre a representação e o bloqueio. Não se cura, pois, por simples anamnese, como tampouco se está doente por amnésia. Neste caso, como em outros, a tomada de consciência é pouca coisa. A operação, de outro modo teatral e dramática, pela qual se cura e pela qual também se deixa de curar, tem um nome: transferência. Ora, a transferência é ainda repetição, é antes de tudo repetição[9]. Se a repetição nos torna doentes, é também ela que nos cura; se ela nos aprisiona e nos destrói, é ainda ela que nos liberta, dando, nos dois casos, o testemunho de sua potência "demoníaca". Toda cura é uma viagem ao fundo da repetição. Sem dúvida, na transferência há algo de análogo ao que se encontra na experimentação científica, pois supõe-se que o doente deva repetir o conjunto de seu distúrbio em condições artificiais privilegiadas, tomando a pessoa do analista como "objeto". Mas, na transferência, a repetição tem menos a função de identificar acontecimentos, pessoas e paixões do que de autenticar papéis, selecionar máscaras. A transferência não é uma experiência, mas um princípio que funda toda a experiência analítica. Por natureza, os próprios papéis são eróticos, mas a prova dos papéis apela para este mais elevado princípio, para este juiz mais profundo que é o instinto de morte. Com efeito, a reflexão sobre a transferência foi um motivo determinante para a descoberta de um "para-além". É neste sentido que a repetição constitui, por si mesma, o jogo seletivo de nossa doença e de nossa saúde, de nossa perdição e de nossa salvação. Como é possível relacionar este jogo ao instinto de morte? Sem dúvida, num sentido bastante próximo daquele em que Miller diz, em seu admirável livro sobre Rimbaud: "Compreendi que era livre, que a morte, que tinha experimentado, me havia libertado". Assim, a idéia de um instinto de morte deve ser compreendida em função de três exigências paradoxais complementares: dar à repetição um princípio original positivo, um poder autônomo de disfarce e, finalmente, um sentido imanente em que o terror se mistura intimamente com o movimento da seleção e da liberdade.

---

[9] FREUD invoca a transferência precisamente para colocar em questão sua lei global da relação inversa. Cf. *Au-delà du príncipe de plaisir* (trad. s. JANKÉLÉVITCH, Payot, pp. 24-25): lembrança e reprodução, rememoração e repetição opõem-se em princípio, mas é preciso praticamente se resignar com o fato de que o doente revive na cura certos elementos recalcados; "a relação que se estabelece, assim, entre a reprodução e a lembrança varia de um caso para outro". - Aqueles que mais profundamente insistiram no aspecto terapêutico e liberatório da repetição, tal como esta aparece na transferência, foram FERENCZI e RANK, em *Entwicklungziele der Psychoanalyse (Neue Arbeiten zur ärtzlichen Psychoanalyse, Vienne*, 1924).

***As duas repetições: por identidade do conceito e condição negativa, por diferença e excesso na Idéia. (Exemplos dos conceitos naturais e nominais)***

Nosso problema diz respeito à essência da repetição. Trata-se de saber por que a repetição não se deixa explicar pela forma de identidade no conceito ou na representação – em que sentido ela exige um princípio "positivo" superior. Está pesquisa deve incidir sobre o conjunto dos conceitos da natureza e da liberdade. Na fronteira destes dois casos, consideremos a repetição de um motivo de decoração: uma figura encontra-se reproduzida sob um conceito absolutamente idêntico... Mas, na realidade, o artista não procede assim. Ele não justapõe exemplares da figura; a cada vez, ele combina um elemento de um exemplar com outro elemento de um exemplar seguinte. No processo dinâmico da construção, ele introduz um desequilíbrio, uma instabilidade, uma dissimetria, uma espécie de abertura, e tudo isto só será conjurado no efeito total. Comentando um tal caso, Lévi-Strauss escreve: "Estes elementos imbricam-se ao se desengatarem uns dos outros, e é somente no final que a figura encontra uma estabilidade que confirma e desmente, em conjunto, o procedimento dinâmico segundo o qual ela foi executada"[10]. Estas observações valem para a noção de causalidade em geral, pois o que conta na causalidade artística ou natural não são os elementos de simetria presentes, mas aqueles que faltam e que não estão na causa - o que conta é a possibilidade de haver menos simetria na causa que no efeito. Ainda mais, a causalidade permaneceria eternamente hipotética, simples categoria lógica, se tal possibilidade não fosse efetivamente preenchida em determinado momento. Eis por que não se pode separar a relação lógica de causalidade de um processo físico de sinalização, sem o qual esta relação não passaria ao ato. Chamamos "sinal" um sistema dotado de dissimetria, provido de disparatadas ordens de grandeza; chamamos "signo" aquilo que se passa num tal sistema, o que fulgura no intervalo, qual uma comunicação que se estabelece entre os disparates. O signo é um efeito, mas o efeito tem dois aspectos: um pelo qual, enquanto signo, ele exprime a dissimetria produtora; o outro, pelo qual ele tende a anulá-la. O signo não é inteiramente a ordem do símbolo; todavia, ele a prepara, ao implicar uma diferença interna (mas ainda deixando no exterior as condições de sua reprodução).

A expressão negativa "falta de simetria" não nos deve enganar: ela designa a origem e a positividade do processo causal. Ela é a própria positividade. Para nós, o essencial, como é sugerido pelo exemplo do motivo de decoração, é desmembrar a causalidade para nela distinguir dois tipos de repetição, sendo, um deles, concernente apenas ao efeito total abstrato e, o outro, à causa atuante. O primeiro tipo é uma repetição estática, o segundo é uma repetição dinâmica. O primeiro resulta da obra, mas o segundo é como a "evolução" do gesto. O primeiro remete a um mesmo conceito, que deixa subsistir apenas uma diferença exterior entre os exemplares ordinários de uma figura; o segundo é repetição de uma diferença interna que ele compreende em cada um de seus momentos e que ele transporta de um ponto relevante a outro. Pode-se tentar assimilar estas repetições dizendo-se que, do primeiro ao segundo tipo, é somente o conteúdo do

---

[10] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques* (Plon, 1955), pp. 197-199.

conceito que muda, ou dizendo-se que a figura se articula distintamente. Mas isto seria desconhecer a ordem respectiva de cada repetição, pois, na ordem dinâmica, já não há conceito representativo nem figura representada num espaço preexistente. Há uma Idéia e um puro dinamismo criador de espaço correspondente.

Os estudos sobre o ritmo ou sobre a simetria confirmam esta dualidade. Distingue-se uma assimetria aritmética, que remete a uma escala de coeficientes inteiros ou fracionários, e uma simetria geométrica, fundada em proporções ou relações irracionais; uma simetria estática, de tipo cúbico ou hexagonal, e uma simetria dinâmica, de tipo pentagonal, que se manifesta num traçado espiralado ou numa pulsação em progressão geométrica, em suma, numa "evolução" viva e mortal. Ora, este segundo tipo está no âmago do primeiro, é seu âmago, seu procedimento ativo, positivo. Numa rede de duplos quadrados, descobrem-se traçados radiais que têm, como pólo assimétrico, o centro de um pentágono ou de um pentagrama. A rede é como um tecido sobre uma armação, "mas o corte, o ritmo principal dessa armação, é quase sempre um tema independente dessa rede": como o elemento de dissimetria que serve, ao mesmo tempo, de princípio de gênese e de reflexão para um conjunto simétrico[11]. Na rede de duplos quadrados, a repetição estática remete, pois, a uma repetição dinâmica formada por um pentágono e pela "série decrescente dos pentagramas que aí se inscrevem naturalmente". Da mesma maneira, a ritmologia convida-nos a distinguir imediatamente dois tipos de repetição. A repetição-medida é uma divisão regular do tempo, um retorno isócrono de elementos idênticos. Mas uma duração só existe determinada por um acento tônico, comandada por intensidades. Cometer-se-ia engano sobre a função dos acentos se se dissesse que eles se reproduzem em intervalos iguais. Os valores tônicos e intensivos agem, ao contrário, criando desigualdades, incomensurabilidades, em durações ou espaços metricamente iguais. Eles criam pontos relevantes, instantes privilegiados que marcam sempre uma polirritmia. Ainda aí o desigual é o mais positivo. A medida é apenas o envoltório de um ritmo, de uma relação de ritmos. A retomada de pontos de desigualdade, de pontos de flexão, de acontecimentos rítmicos, é mais profunda que a reprodução de elementos ordinários homogêneos, de tal modo que devemos sempre distinguir a repetição-medida e a repetição-ritmo, a primeira sendo apenas a aparência ou o efeito abstrato da segunda. Uma repetição material e nua (como repetição do Mesmo) só aparece no sentido em que uma outra repetição nela se disfarça, constituindo-a e constituindo a si própria ao se disfarçar. Mesmo na natureza, as rotações isócronas são apenas a aparência de um movimento mais profundo, não sendo senão abstratos os ciclos revolutos; postos em relação, eles revelam ciclos de evolução, espirais de razão de curvatura variável, cuja trajetória tem dois aspectos dissimétricos, como a direita e a esquerda. É sempre nessa abertura, que não se confunde com o negativo, que as criaturas tecem sua repetição, ao mesmo tempo em que recebem o dom de viver e morrer. Retomemos, enfim, aos conceitos nominais. É a identidade do conceito nominal que explica a repetição da palavra? Considere-se o exemplo da rima: ela é, sem dúvida, uma repetição verbal, mas repetição que compreende a diferença entre duas palavras e que a inscreve no seio de

---

[11] Matila GHYKA, *Le nombre d'or* (N.R.F., 1931), t. I, p. 65.

uma Idéia poética, num espaço que ela determina. Além disso, não tem ela o sentido de marcar intervalos iguais, mas sobretudo, como se vê numa concepção da rima forte, o de colocar os valores de timbre a serviço do ritmo tônico, o de contribuir para a independência dos ritmos tônicos em relação aos ritmos aritméticos. Quanto à repetição de uma mesma palavra, devemos concebê-la como uma "rima generalizada"; mas não conceber a rima como uma repetição reduzida. Esta generalização comporta dois procedimentos: ou urna palavra, torrada em dois sentidos, assegura uma semelhança paradoxal ou uma identidade paradoxal entre estes dois sentidos; ou, então, tomada num único sentido, a palavra exerce sobre suas vizinhas uma força atrativa, comunica-lhes uma prodigiosa gravitação, até que uma das palavras contíguas a substitua e se torne, por sua vez, centro de repetição. Raymond Roussel e Charles Péguy foram os grandes repetidores da literatura; souberam elevar a potência patológica da linguagem a um nível artístico superior. Roussel parte de palavras com duplo sentido ou de homônimos e preenche toda a distância entre estes sentidos com uma história e objetos duplicados, apresentados duas vezes; deste modo, ele triunfa sobre a homonímia em seu próprio terreno e inscreve o máximo de diferença na repetição, como no espaço aberto no seio da palavra. Este espaço é ainda apresentado por Roussel como o das máscaras e da morte, espaço em que se elaboram, ao mesmo tempo, uma repetição que aprisiona e uma repetição que salva — que salva, antes de tudo, daquela que aprisiona. Roussel criou uma pós-linguagem, em que tudo se repete e recomeça, uma vez que tudo foi dito[12]. Muito diferente é a técnica de Péguy, que substitui a sinonímia, e não a homonímia, pela repetição; ela diz respeito ao que os lingüistas denominam função de contigüidade, e não de similaridade, e forma uma pré-linguagem, uma linguagem auroral, em que se procede por pequenas diferenças para engendrar, pouco a pouco, o espaço interior das palavras. Tudo desemboca, desta vez, no problema das mortes prematuras e do envelhecimento, mas, também aí, tudo desemboca na oportunidade inaudita de afirmar, contra uma repetição que aprisiona, uma repetição que salva. Péguy e Roussel levam a linguagem a seus limites (a similaridade ou a seleção, em Roussel, o "traço distintivo" entre bilhar e pilhar; a contigüidade ou a combinação, em Péguy, os famosos pontos de tapeçaria). Ambos substituem a repetição horizontal, a das palavras ordinárias que se repetem, por uma repetição de pontos relevantes, uma repetição vertical em que se remonta ao interior das palavras. Substituem a repetição por falta, a repetição por insuficiência do conceito nominal ou da representação verbal, por uma repetição positiva, uma repetição por excesso de uma Idéia lingüística e estilística. Como a morte inspira a linguagem, estando sempre presente quando a repetição se afirma?

A reprodução do Mesmo não é um motor dos gestos. Sabe-se que até mesmo a mais

---

[12] Sobre a relação da repetição com a linguagem, mas também com as máscaras e a morte, na obra de Raymond Roussel, cf. o belo livro de Michel FOUCAULT (N.R.F., 1963): "A repetição e a diferença estão tão bem intrincadas uma na outra e se ajustam com tanta exatidão que não é possível dizer o que é primeiro... " (pp. 35-37). " Em vez de ser uma linguagem que procura começar, ela é a figura secundária das palavras já faladas. É a linguagem de sempre trabalhada pela destruição e pela morte... É repetitiva, por natureza... (não a repetição) lateral de coisas que se repetem, mas aquela, radical, que passou acima da não-linguagem e que deve a este vazio transposto ser poesia..." (pp. 61-63). — Pode ser consultado, igualmente, o artigo de Michel BUTOR sobre Roussel (Répertoire, I, Éditions de Minuit), no qual é analisado o duplo aspecto da repetição que aprisiona e que salva.

simples imitação compreende a diferença entre o exterior e o interior. Mais ainda, a imitação tem apenas um papel regulador secundário na montagem de um comportamento, permitindo não instaurar, mas corrigir movimentos que estão em vias de se realizar. A aprendizagem não se faz na relação da representação com a ação (como reprodução do Mesmo), mas na relação do signo com a resposta (como encontro com o Outro). O signo compreende a heteroge
igno. O movimento do nadador não se assemelha ao movimento da onda; e, precisamente, os movimentos do professor de natação, movimentos que reproduzimos na areia, nada são em relação aos movimentos da onda, movimentos que só aprendemos a prever quando os apreendemos praticamente como signos. Eis por que é tão difícil dizer como alguém aprende: há uma familiaridade prática, inata ou adquirida, com os signos, que faz de toda educação alguma coisa amorosa, mas também mortal. Nada aprendemos com aquele que nos diz: faça como eu. Nossos únicos mestres são aqueles que nos dizem "faça comigo" e que, em vez de nos propor gestos a serem reproduzidos, sabem emitir signos a serem desenvolvidos no heterogêneo. Em outros termos, não há ideo-motricidade, mas somente sensório-motricidade. Quando o corpo conjuga seus pontos relevantes com os da onda, ele estabelece o princípio de uma repetição, que não é a do Mesmo, mas que compreende o Outro, que compreende a diferença e que, de uma onda e de um gesto a outro, transporta esta diferença pelo espaço repetitivo assim constituído. Apreender é constituir este espaço do encontro com signos, espaço em que os pontos relevantes se retomam uns nos outros e em que a repetição se forma ao mesmo tempo em que se disfarça. Há sempre imagens de morte na aprendizagem, graças à heterogeneidade que ela desenvolve, aos limites do espaço que ela cria. Perdido no longínquo, o signo é mortal; e também o é quando nos atinge diretamente. Édipo recebe o signo, uma vez, de muito longe e, outra vez, de muito perto; entre as duas vezes se tece uma terrível repetição do crime. Zaratustra recebe seu "signo", ora de muito perto, ora de muito longe, e só no final pressente a boa distância que vai transformar numa repetição libertadora, salvadora, aquilo que faz dele um inferno no eterno retorno. Os signos são os verdadeiros elementos do teatro. Eles testemunham potências da natureza e do espírito, potências que agem sob as palavras, os gestos, os personagens e os objetos representados. Eles significam a repetição, entendida como movimento real, em oposição à representação, entendida como falso movimento do abstrato.

***O nu e o travestido na repetição***

Temos o direito de falar de repetição quando nos encontramos diante de elementos idênticos que têm absolutamente o mesmo conceito. Mas, destes elementos discretos, destes objetos repetidos, devemos distinguir um sujeito secreto que se repete através deles, verdadeiro sujeito da repetição. É preciso pensar a repetição com o pronominal, encontrar o Si da repetição, a singularidade naquilo que se repete, pois não há repetição sem um repetidor, nada de repetido sem alma repetidora. Do mesmo modo, mais do que distinguir repetido e repetidor, objeto e sujeito, devemos distinguir duas formas de repetição. Em todo caso, a repetição é a diferença sem conceito. Contudo, num caso a diferença é posta somente como exterior ao conceito, diferença entre objetos representados sob o mesmo conceito, caindo na indiferença do espaço e do tempo. No outro caso, a diferença é interior à Idéia; ela se desenrola como puro movimento criador

de um espaço e de um tempo dinâmicos que correspondem à Idéia. A primeira repetição é repetição do mesmo e se explica pela identidade do conceito ou da representação; a segunda é a que compreende a diferença e compreende a si mesma na alteridade, na heterogeneidade de uma "apresentação". Uma é negativa por deficiência do conceito, a outra é afirmativa por excesso da Idéia. Uma é hipotética, a outra é categórica. Uma é estática, a outra é dinâmica. Uma é repetição no efeito, a outra na causa. Uma é em extensão, a outra é intensiva. Uma é ordinária, a outra é relevante e singular. Uma é horizontal, a outra é vertical. Uma é desenvolvida, explicada, a outra é envolvida, devendo ser interpretada. Uma é revolutiva, a outra é evolutiva. Uma é de igualdade, de comensurabilidade, de simetria, a outra se funda no desigual, no incomensurável ou no dissimétrico. Uma é material, a outra é espiritual, mesmo na natureza e na terra. Uma é inanimada, a outra tem o segredo de nossos mortos e de nossas vidas, de nossos aprisionamentos e de nossas libertações, do demoníaco e do divino. Uma é repetição "nua", a outra é repetição vestida, que forma a si própria vestindo-se, mascarando-se, disfarçando-se. Uma é de exatidão, a outra tem a autenticidade como critério.

As duas repetições não são independentes. Uma é o sujeito singular, o âmago e a interioridade, a profundidade da outra. A outra é somente o envoltório exterior, o efeito abstrato. A repetição de dissimetria oculta-se nos conjuntos ou efeitos simétricos; uma repetição de pontos relevantes sob a repetição de pontos ordinários; e, em toda parte, o Outro na repetição do Mesmo. É a repetição secreta, a mais profunda: só ela dá a razão da outra, a razão do bloqueio dos conceitos. Neste domínio, assim como em Sartor Resartus, a verdade do nu está na máscara, no disfarce, no travestimento. Isto acontece necessariamente, pois a repetição não se oculta em outra coisa, mas se forma disfarçando-se; não preexiste a seus próprios disfarces e, formando-se, constitui a repetição nua em que ela se envolve. As conseqüências disto são importantes. Quando nos encontramos em presença de uma repetição que avança mascarada ou que comporta deslocamentos, precipitações, reduções, variantes, diferenças que são capazes, em última análise, de nos levar muito longe do ponto de partida, temos a tendência de ver aí um estado misto em que a repetição não é pura, mas somente aproximativa: a própria palavra repetição parece-nos, então, empregada simbolicamente, como metáfora ou por analogia. É verdade que definimos rigorosamente a repetição como diferença sem conceito. Mas seria um erro reduzi-la a uma diferença que cai na exterioridade, sob a forma do Mesmo no conceito, sem ver que ela pode ser interior à Idéia e possuir em si própria todos os recursos do signo, do símbolo e da alteridade que ultrapassam o conceito enquanto tal. Os exemplos anteriormente invocados concernem aos mais diversos casos, conceitos nominais, da natureza ou da liberdade; seria possível criticar o fato de termos aqui misturado todo tipo de repetições, físicas e psíquicas, assim como, no domínio psíquico, repetições nuas do tipo estereotipia e repetições latentes e simbólicas. É que queríamos mostrar, em toda estrutura repetitiva, a coexistência dessas instâncias, e como a repetição manifesta de elementos idênticos remetia necessariamente a um sujeito latente que se repetia através destes elementos, formando uma "outra" repetição no âmago da primeira. Diremos, pois, desta outra repetição, que de modo algum é ela aproximativa ou metafórica. Ao contrário, ela é o espírito de toda repetição. Ela é, inclusive, a letra de toda repetição, em estado de filigrana ou de cifra constituinte. É ela que constitui a essência da diferença sem conceito, da diferença não mediatizada em que consiste toda repetição. É ela o sentido primeiro,

literal e espiritual da repetição. Da outra, o que resulta é o sentido material, secretado como uma concha.

Iniciamos distinguindo a generalidade e a repetição. Em seguida, distinguimos duas formas de repetição. Estas duas distinções encadeiam-se; a primeira só desenvolve suas conseqüências na segunda. Com efeito, se nos contentarmos em situar a repetição de maneira abstrata, esvaziando-a de sua interioridade, continuaremos incapazes de compreender como e por que um conceito pode ser naturalmente bloqueado e deixar aparecer uma repetição que não se confunde com a generalidade. Inversamente, quando descobrimos o interior literal da repetição, temos o meio não só de compreender a repetição de exterioridade como cobertura, mas também de recuperar a ordem da generalidade (e de operar, segundo o desejo de Kierkegaard, a reconciliação do singular com o geral). Com efeito, na medida em que a repetição interior se projeta através de uma repetição nua que a recobre, as diferenças que ela compreende aparecem como fatores que se opõem à repetição, que a atenuam e a fazem variar segundo leis "gerais". Mas, sob o trabalho geral das leis, subsiste sempre o jogo das singularidades. As generalidades de ciclos na natureza são a máscara de uma singularidade que desponta através de suas interferências; e, sob as generalidades de hábito, na vida moral, reencontramos singulares aprendizagens. O domínio das leis deve ser compreendido, mas sempre a partir de uma Natureza e de um Espírito superiores a suas próprias leis e que tecem suas repetições antes de tudo nas profundezas da terra e do coração, onde as leis ainda não existem, O interior da repetição é sempre afetado por uma ordem de diferença; na medida em que algo está relacionado a uma repetição de ordem diferente da sua, a repetição, por sua vez, aparece como exterior e nua, e este próprio algo como submetido às categorias da generalidade. É a inadequação da diferença e da repetição que instaura a ordem do geral. Gabriel Tarde sugeria, neste sentido, que a própria semelhança não passava de uma repetição deslocada: a verdadeira repetição é aquela que corresponde diretamente a uma diferença de mesmo grau. Ninguém soube, melhor que Tarde, elaborar uma nova dialética, descobrindo, na natureza e no espírito, o esforço secreto para instaurar uma adequação cada vez mais perfeita entre a diferença e a repetição[13].

### *Diferença conceitual e diferença sem conceito*

Enquanto colocarmos a diferença como diferença conceitual, intrinsecamente conceitual, e a repetição como diferença extrínseca entre objetos representados sob um

---

[13] Em *Lois de l'imitation* (Alcan, 1890), Gabriel TARDE mostra como a semelhança, por exemplo, entre espécies de tipo diferente, remete à identidade do meio físico, isto é, a um processo repetitivo que afeta elementos inferiores às formas consideradas. — Toda a filosofia de Tarde, veremos isto com mais precisão, está fundada nas duas categorias de diferença e de repetição: a diferença é, ao mesmo tempo, a origem e a destinação da repetição, num movimento cada vez mais "potente e engenhoso" que "cada vez mais leva em conta graus de liberdade". Em todos os domínios, Tarde pretende substituir a oposição por esta repetição diferencial e diferenciante. Roussel ou Péguy poderiam reivindicar sua fórmula: "A repetição é um procedimento de estilo muito mais enérgico e menos fatigante do que a antítese, sendo também muito mais apropriado para renovar um assunto" (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897, p. l19). Na repetição, Tarde via uma idéia bem francesa; é verdade que Kierkegaard também via nela um conceito bem dinamarquês. Eles querem dizer que ela funda uma dialética completamente distinta da de Hegel.

mesmo conceito, parece possível resolver o problema de suas relações pelos fatos. Há ou não há repetições? Ou toda diferença, em última instância, é intrínseca e conceitual? Hegel zombava de Leibniz, porque este convidara damas da corte para fazer metafísica experimental em passeios pelos jardins, a fim de verificar que duas folhas de árvore não tinham o mesmo conceito. Substituamos damas da corte por policiais científicos: não há dois grãos de poeira absolutamente idênticos, duas mãos que tenham os mesmos pontos relevantes, duas máquinas que tenham a mesma impressão, dois revólveres que estriem suas balas da mesma maneira... Mas por que pressentimos que o problema não está .bem situado enquanto procuramos nos fatos o critério de um *principium individuationis*? É que uma diferença pode ser interna e não ser conceitual (já é este o sentido do paradoxo dos objetos simétricos). Um espaço dinâmico deve ser definido do ponto de vista de um observador ligado a este espaço e não de uma posição exterior. Há diferenças internas que dramatizam uma Idéia antes de representar um objeto. A diferença, aqui, é interior a uma Idéia, se bem que seja exterior ao conceito como representação de objeto. Eis por que a oposição entre Kant e Leibniz parece atenuar-se bastante, na medida em que nos damos conta dos fatores dinâmicos presentes nas duas doutrinas. Se Kant reconhece nas formas da intuição diferenças extrínsecas irredutíveis à ordem dos conceitos, nem por isso tais diferenças deixam de ser "internas", se bem que não possam ser assinaladas como "intrínsecas" por um entendimento e sejam representáveis apenas em sua relação exterior com o espaço inteiro[14]. Isto quer dizer, conforme certas interpretações neo-kantianas, que há, pouco a pouco, uma construção dinâmica interna do espaço, construção que deve preceder a "representação" do todo como forma de exterioridade. O elemento desta gênese intensa parece-nos encontrar-se mais na quantidade intensiva que no esquema e relacionar-se mais com as Idéias que com os conceitos do entendimento. Se a ordem espacial das diferenças extrínsecas e a ordem espiritual das diferenças intrínsecas estão, finalmente, em harmonia, como o esquema o testemunha, isto acontece, mais profundamente, graças a este elemento diferencial intensivo, síntese do contínuo no instante, que, sob a forma de uma continua *repetitio*, engendra (de início, interiormente) o espaço em conformidade com as Idéias. Ora, em Leibniz, a afinidade das diferenças extrínsecas com as diferenças conceituais intrínsecas já exigia o processo interno de uma continua repetitio, processo fundado num elemento diferencial intensivo que opera a síntese do contínuo no ponto para engendrar o espaço por dentro.

***Mas o conceito da diferença (Idéia) não se reduz a uma diferença conceitual, assim como a essência positiva da repetição não se reduz a uma diferença sem conceito***

Há repetições que não são apenas diferenças extrínsecas; há diferenças internas que não são intrínsecas ou conceituais. Estamos, assim, em condições de melhor situar a fonte das ambigüidades precedentes. Quando determinamos a repetição como diferença sem conceito, acreditamos ser possível concluir pelo caráter apenas extrínseco da diferença na repetição; julgamos, então, que toda "novidade" interna fosse suficiente para nos distanciar da letra e que só fosse conciliável com uma repetição aproximativa, dita por

[14] Sobre a diferença interna que, todavia, não é intrínseca nem conceitual, cf. KANT, *Prolégomènes*, § 13 (cf. a oposição entre *innere verschiedenheit* e *innerlich* V.).

analogia. Isto não é assim, pois não sabemos ainda qual é a essência da repetição, o que é positivamente designado pela expressão "diferença sem conceito", a natureza da interioridade que ela é capaz de implicar. Inversamente, quando determinamos a diferença como diferença conceitual, acreditamos ter feito o suficiente para a determinação do conceito de diferença enquanto tal. Todavia, ainda a este respeito, não temos nenhuma idéia de diferença, nenhum concerto da diferença própria. Talvez o engano da filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual, contentando-se com inscrever a diferença no conceito em geral. Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Idéia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação. Encontramo-nos, pois, diante de duas questões: qual é o conceito da diferença — que não se reduz à simples diferença conceitual, mas que exige uma Idéia própria, como uma singularidade na Idéia? Qual é, por outro lado, a essência da repetição — que não se reduz a uma diferença sem conceito, que não se confunde com o caráter aparente dos objetos representados sob um mesmo conceito, mas que, por sua vez, dá testemunho da singularidade como potência da Idéia? O encontro das duas noções, diferença e repetição, não pode ser suposto desde o início, mas deve aparecer graças a interferências e cruzamentos entre estas duas linhas concernentes, uma, à essência da repetição, a outra, à idéia de diferença.

# Capítulo I

# A DIFERENÇA EM SI MESMA

***A diferença e o fundo obscuro***

A indiferença tem dois aspectos: o abismo indiferenciado, o nada negro, o animal indeterminado em que tudo é dissolvido — mas também o nada branco, a superfície tornada calma em que flutuam determinações não-ligadas, como membros esparsos, cabeças sem pescoço, braços sem ombro, olhos sem fronte. O indeterminado é totalmente indiferente, mas as determinações flutuantes também não deixam de ser indiferentes umas em relação às outras. A diferença é intermediária entre estes dois extremos? Ou não seria ela o único extremo, o único momento da presença e da precisão? A diferença é este estado em que se pode falar de A determinação. A diferença "entre" duas coisas é apenas empírica e as determinações correspondentes são extrínsecas. Mas, em vez de uma coisa que se distingue de outra, imaginemos algo que se distingue - e, todavia, aquilo de que ele se distingue não se distingue dele. O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguisse daquilo que não se distingue. Dir-se-ia que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo. De uma parte e de outra, há algo de cruel e mesmo de monstruoso nesta luta contra um adversário inapreensível, luta em que aquilo que se distingue opõe-se a algo que não pode distinguir-se dele e que continua a esposar o que dele se divorcia. A diferença é esse estado de determinação como distinção unilateral. Da diferença, portanto, é preciso dizer que ela é estabelecida ou que ela se estabelece, como na expressão "estabelecer a diferença". Esta diferença, ou A determinação, é igualmente a crueldade. Os platônicos diziam que o não-Uno se distingue do Uno, mas não o inverso, pois o Uno não se subtrai ao que dele se subtrai: e, no outro pólo, a forma se distingue da matéria ou do fundo, mas não o inverso, pois a própria distinção é uma forma. Para dizer a verdade, são todas as formas que se dissipam quando se refletem neste fundo que sobe. Ele próprio deixou de ser o puro indeterminado que permanece no fundo, mas também as formas deixaram de ser determinações coexistentes ou complementares. O fundo que sobe não está mais no fundo, mas adquire uma existência autônoma; a forma que se reflete neste fundo não é mais uma forma, mas urra linha abstrata que atua diretamente sobre a alma. Quando o fundo sobe à superfície, o rosto humano se decompõe neste espelho em que tanto o indeterminado quanto as determinações vêm confundir-se numa só determinação que "estabelece" a diferença. Uma receita barata para se produzir um monstro é amontoar determinações heteróclitas ou sobredeterminar o animal. É bem melhor trazer o fundo à superfície e dissolver a forma. Goya procedia por meio da água-tinta e da água-forte, do acinzentado de uma e do rigor da outra. Odilon Redon procedia por meio do claro-escuro e da linha abstrata. Renunciando ao modelado, isto é, ao símbolo plástico da forma, a linha abstrata adquire toda a sua força e participa do fundo tanto mais violentamente quanto dele se distingue

sem que ele se distinga dela[15]. A que ponto os rostos se deformam num tal espelho. Não é

[15] Cf. Odilon REDON, *A soi-même* (Journal, Floury, éd., p. 63): "Nenhuma forma plástica, isto é, percebida objetivamente, por si mesma, sob as leis da sombra e da luz, pelos meios convencionais do modelado, poderia ser encontrada em minhas obras... Toda minha arte se limita unicamente aos recursos do claro-escuro, e também deve muito aos efeitos da linha abstraia, este agente de fonte profunda, agindo diretamente sobre o espírito".

certo que apenas o sono da Razão engendre a crueldade é somente A determinação, o ponto preciso em que o determinado entretém sua relação essencial com o indeterminado, a linha rigorosa, abstrata, que se alimenta do claro-escuro.

***É preciso representar a diferença? os quatro aspectos da representação (quádrupla raiz)***

Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, assim, a tarefa da filosofia da diferença. Não poderia a diferença tornar-se um organismo harmonioso e relacionar a determinação com outras determinações numa forma, isto é, no elemento coerente de uma representação orgânica? Como "razão", o elemento da representação tem quatro aspectos principais: a identidade na forma do conceito indeterminado, a analogia na relação entre conceitos determináveis últimos, a oposição na relação das determinações no interior do conceito, a semelhança no objeto determinado do próprio conceito. Estas formas são como que as quatro cabeças ou os quatro liames da mediação. Diz-se que a diferença é "mediatizada" na medida em que se chega a submetê-la à quadrupla raiz da identidade e da oposição, da analogia e da semelhança. A partir de uma primeira impressão (a diferença é o mal), propõe-se "salvar" a diferença, representando-a e, para representá-la, relaciona-la às exigências do conceito em geral. Trata-se de determinar um momento feliz — o feliz momento grego — em que a diferença é como que reconciliada com o conceito. A diferença deve sair de sua caverna e deixar de ser um monstro; ou, pelo menos, só deve subsistir como monstro aquilo que se subtrai ao feliz momento, aquilo que constitui somente um mau encontro, uma má ocasião. Aqui, portanto, a expressão "estabelecer a diferença" muda de sentido. Ela agora designa uma prova seletiva, que deve determinar quais diferenças podem ser inscritas no conceito em geral e como o podem. Tal prova, tal seleção parece efetivamente realizada pelo Grande e pelo Pequeno. Com efeito, o Grande e o Pequeno não são ditos naturalmente do Uno, mas, antes de tudo, da diferença. Pergunta-se, pois, até onde a diferença pode e deve ir — qual grandeza? qual pequenez? - para entrar nos limites do conceito, sem perder-se aquém dele e sem escapar para além dele. Evidentemente, é difícil saber se o problema está sendo, assim, bem formulado: é a diferença verdadeiramente um mal em si? seria preciso levantar a questão em termos morais? Seria preciso "mediatizar" a diferença para tomá-la ao mesmo tempo visível e pensável? deveria a seleção consistir em tal prova? deveria a prova ser concebida dessa maneira e com esse objetivo? Só poderemos responder a estas questões quando determinarmos com maior precisão a suposta natureza do momento feliz.

***o momento feliz, a diferença, o grande e o pequeno***

Aristóteles diz: há uma diferença que é, ao mesmo tempo, a maior e a mais perfeita, 💻♑☎🖒☞☺🗀 e ☺🡅🖱♑🗐✍, A diferença em geral se distingue da diversidade ou da alteridade, pois dois termos diferem quando são outros, não por si mesmos, mas por alguma coisa; portanto, eles diferem quando convêm também em outra coisa, quando convêm em gênero, para as diferenças de espécie, ou mesmo em espécie, para as diferenças de número, ou ainda "em ser segundo a analogia", para as diferenças de

gênero. — Qual é, nestas condições, a maior diferença? A maior diferença é sempre a oposição. Mas, de todas as formas de oposição, qual é a mais perfeita, a mais completa, aquela que melhor "convém"? Os relativos se dizem um do outro; a contradição já se diz de um sujeito, mas para tomar sua subsistência impossível, e qualifica somente a mudança pela qual ele começa ou deixa de ser; a privação exprime ainda uma impotência determinada do sujeito existente. Só a contrariedade representa a potência que faz com que o sujeito, ao receber opostos, permaneça substancialmente o mesmo (pela matéria ou pelo gênero). Em que condições, todavia, a contrariedade comunica sua perfeição à diferença? Enquanto consideramos o ser concreto tomado em sua matéria, as contrariedades que o afetam são modificações corporais que apenas nos dão o conceito empírico acidental de uma diferença ainda extrínseca (extra quidditatem). O acidente pode ser separável do sujeito, como "branco" e "negro" o são de "homem", ou pode ser inseparável, como "macho" e "fêmea" o são de "animal": segundo o caso, a diferença será dita *communis* ou *própria*, mas será sempre acidental, na medida em que vem da matéria. Portanto, só uma contrariedade na essência ou na forma nos dá o conceito de uma diferença que seja ela mesma essencial (differentia essentialis aut propriissima). Os contrários, então, são modificações que afetam um sujeito considerado em seu gênero. Na essência, com efeito, é próprio do gênero ser dividido em diferenças, tais como "pedestre" e "alado", que se coordenam como contrárias. Numa palavra, a diferença perfeita e máxima é a contrariedade no gênero, e a contrariedade no gênero é a diferença específica. Além e aquém, a diferença tende a confundir-se com a simples alteridade e quase se subtrai à identidade do conceito: a diferença genérica é grande demais, instalando-se entre incombináveis que não entram em relações de contrariedade; a diferença individual é pequena demais, instalando-se entre indivisíveis que não têm, igualmente, contrariedade[16].

***Diferença conceitual: a maior e a melhor***

Em compensação, parece que a diferença específica responde a todas as exigências de um conceito harmonioso ou de uma representação orgânica. Ela é pura, porque formal; intrínseca, pois opera na essência. Ela é qualitativa; e, na medida em que o gênero designa a essência, a diferença é mesmo uma qualidade muito especial, "segundo a essência", qualidade da própria essência. Ela é sintética, pois a especificação é uma composição, e a diferença se acrescenta atualmente ao gênero que só a contém em potência. Ela é mediatizada, ela própria é mediação, meio termo em pessoa. Ela é produtora, pois o gênero não se divide em diferenças, mas é dividido por diferenças que nele produzem as espécies correspondentes. Eis por que ela é sempre causa, causa formal: o mais curto é a diferença específica da linha reta; o comprimento é a diferença específica da cor preta; o dissociante, o da cor branca. Eis por que ela é também um predicado de tipo tão particular, pois se atribui à espécie, mas, ao mesmo tempo, lhe

[16] ARISTÓTELES, *Métaphysique*, x, 4, 8 e 9. Sobre as três espécies de diferença, a comum, a própria e a essencial, cf. PORFÍRIO, *Isagoge*, 8-9. Cf. também os manuais tomistas: por exemplo, o capítulo "*de differentia*" nos *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, de Joseph GREDT (Fribourg), t. I, pp. 122-125.

atribui o gênero e constitui a espécie a que ela se atribui. Um tal predicado, sintético e constituinte, mais atribuidor que atribuído, verdadeira regra de produção, tem, finalmente, uma última propriedade: a de levar consigo o que atribui. Com efeito, a qualidade da essência é suficientemente especial para fazer do gênero alguma coisa distinta e não simplesmente uma outra qualidade[17]. Portanto, compete ao gênero permanecer o mesmo para si, tornando-se outro nas diferenças que o dividem. A diferença transporta consigo o gênero e todas as diferenças intermediárias. Transporte da diferença, diáfora da diáfora, a especificação encadeia a diferença com a diferença nos níveis sucessivos da divisão, até que uma última diferença, a *species infima*, condense na direção escolhida o conjunto da essência e da sua qualidade continuada, reúna este conjunto num conceito intuitivo e o funde com o termo a ser definido, ela mesma tomando-se uma coisa única indivisível (·☺✍💻✍🖫, ❹✉🗐✍■✍✍✍🖫◎🗐✉✍). A especificação garante, assim, a coerência e a continuidade na compreensão do conceito.

### *A lógica da diferença segundo Aristóteles e a confusão do conceito da diferença com a diferença conceitual*

Voltemos à expressão "a maior diferença". Tornou-se evidente que a diferença especifica só muito relativamente é a maior. Absolutamente falando, a contradição é maior que a contrariedade - c sobretudo a diferença genérica é maior que a específica. já a maneira como Aristóteles distingue a diferença da diversidade ou da alteridade nos mostra o caminho: é somente em relação à suposta identidade de um conceito que a diferença específica é tida como a maior. Bem mais, é em relação à forma de identidade no conceito genérico que a diferença vai até a oposição, é impelida até a contrariedade. Portanto, a diferença específica de modo algum representa um conceito universal para todas as singularidades e sinuosidades da diferença (isto é, uma Idéia), mas designa um momento particular em que a diferença apenas se concilia com o conceito em geral. A diáfora da diáfora é também, em Aristóteles, apenas um falso transporte: nunca se vê a diferença mudar de natureza, nunca se descobre um diferenciante da diferença que possa relacionar, em sua imediatidade respectiva, o mais universal e o mais singular. A diferença especifica apenas designa um máximo inteiramente relativo, um ponto de acomodação para o olho grego, e ainda para o olho grego do justo meio, olho que perdeu o sentido dos transportes dionisíacos e das metamorfoses. Ai está o principio de uma confusão danosa para toda a filosofia da diferença: confunde-se o estabelecimento de um conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença no conceito em geral — confunde-se a determinação do conceito de diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado. É o passe de mágica implicado no feliz momento (e disso talvez derive todo o resto: a subordinação da diferença à oposição, à analogia, à semelhança, todos os aspectos da mediação). Deste modo, a diferença fica sendo apenas um predicado na compreensão do conceito. Esta natureza predicativa da diferença especifica é constantemente lembrada por Aristóteles, mas ele é forçado a outorgar-lhe estranhos poderes, conto o de atribuir tanto quanto o de ser atribuído ou o de

---

[17] PORFÍRIO*, Isagoge*, 8, 20: "A diferença racional vindo acrescentar-se à animal faz deste um outro, ao passo que a de mover-se torna-o somente dotado de outra qualidade que não a de estar em repouso".

alterar o gênero tanto quanto o de modificar-lhe a qualidade. Todas as maneiras pelas quais a diferença específica parece satisfazer às exigências de um conceito próprio (pureza, interioridade, produtividade, transporte...) revelam-se, assim, ilusórias e mesmo contraditórias a partir da confusão fundamental.

***Diferença específica e diferença genérica***

A diferença específica, portanto, é pequena em relação a uma diferença maior concernente aos próprios gêneros. Mesmo na classificação biológica, ela se torna totalmente pequena em relação aos grandes gêneros: não diferença material, sem dúvida, mas uma simples diferença "na" matéria, operando pelo mais e pelo menos. É que a diferença específica é o máximo e a perfeição, mas apenas sob a condição da identidade de um conceito indeterminado (gênero), Ela é pouca coisa, ao contrário, quando comparada à diferença entre os gêneros tomados como conceitos últimos determináveis (categorias), pois estes já não estão submetidos à condição de ter, por sua vez, um conceito idêntico ou gênero comum. Retenhamos a razão pela qual o Ser não é um gênero: é porque as diferenças são, diz Aristóteles. (Seria preciso, pois, que o gênero pudesse ser atribuído às diferenças em si: como se o animal fosse dito, uma vez, da espécie humana, mas, outra vez, da diferença racional, constituindo uma outra espécie...[18]) É, portanto, um argumento tirado da natureza da diferença específica que permite concluir haver uma outra natureza das diferenças genéricas. Tudo se passa como se houvesse dois "Logos", diferentes por natureza, mas misturados um no outro: há o logos das Espécies, o logos do que se pensa e do que se diz, que se baseia na condição de identidade ou de univocidade de um conceito em geral tomado como gênero; e há o logos dos Gêneros, o logos do que se pensa e do que se diz por nosso intermédio e que, livre da condição, move-se na equivocidade do Ser como na diversidade dos conceitos mais gerais. Quando dizemos o unívoco, não é ainda o equívoco que se diz em nós? Não é preciso reconhecer aqui uma espécie de rachadura introduzida no pensamento, que não parará de crescer numa outra atmosfera (não aristotélica)? Mas, sobretudo, já não é uma nova oportunidade para a filosofia da diferença? Não vai ela aproximar-se de um conceito absoluto, uma vez liberada da condição que a mantém num máximo inteiramente relativo?

***Os quatro aspectos ou a subordinação da diferença: identidade do conceito, analogia do juízo, oposição dos predicados, semelhança do percebido***

Todavia, não se tem isto em Aristóteles. O fato é que a diferença genérica ou categorial continua sendo uma diferença, no sentido aristotélico, e não cai na simples diversidade ou alteridade, É que um conceito idêntico ou comum subsiste ainda, se bem que de um modo muito especial. Este conceito de Ser não é coletivo, como um gênero em relação a suas espécies, mas somente distributivo e hierárquico: não tem conteúdo em si, mas somente um conteúdo proporcionado aos termos formalmente diferentes dos quais é predicado. Estes termos (categorias) não precisam ter uma relação igual com o ser; basta

---

[18] ARISTÓTELES, *Métaphysique*, I li, 3, 998 b, 20-27; e *Topiques*, VI, 6, 144 a, 35-40.

que a relação de cada um com o ser seja interior a cada um. As duas características do conceito de ser - ter, apenas distributivamente, um sentido comum e ter, hierarquicamente, um sentido primeiro — mostram bem que ele não tem, em relação às categorias, o papel de um gênero em relação a espécies unívocas. Mas eles mostram também que a equivocidade do ser é inteiramente particular: trata-se de uma analogia[19]. Ora, se se pergunta qual é a instância capaz de proporcionar o conceito aos termos ou aos sujeitos dos quais é ele afirmado, é evidente que tal instância é o juízo, pois tem este, precisamente, duas e apenas duas funções essenciais: a distribuição, que ele assegura com a partilha do conceito, e a hierarquização, que ele assegura pela medida dos sujeitos. A uma, corresponde aquela faculdade que, no juízo, se chama senso comum; à outra, corresponde a faculdade que se chama bom senso (ou sentido primeiro). As duas constituem a justa medida, a "justiça" como valor do juízo. Neste sentido, toda filosofia das categorias toma o juízo como modelo — conforme se vê em Kant e até mesmo em Hegel. Mas com o seu senso comum e seu sentido primeiro, a analogia do juízo deixa subsistir a identidade de um conceito, seja sob forma implícita e confusa, seja sob forma virtual. A analogia é o análogo da identidade no juízo. A analogia é a essência do juízo, mas a analogia do juízo é o análogo da identidade do conceito. Eis por que não podemos esperar que a diferença genérica ou categorial, não mais que a diferença específica, nos comunique um conceito próprio da diferença. Enquanto a diferença específica se contenta em inscrever a diferença na identidade do conceito indeterminado em geral, a diferença genérica (distributiva e hierárquica) se contenta, por sua vez, em inscrever a diferença na quase-identidade dos conceitos determináveis mais gerais, isto é, na própria analogia do juízo. Toda a filosofia aristotélica da diferença está contida nesta dupla inscrição complementar, fundada num mesmo postulado, traçando os limites arbitrários do feliz momento.

### *A diferença e a representação orgânica*

Entre as diferenças genéricas e específicas se estabelece o liame de uma

---

[19] Sabe-se que Aristóteles não fala de analogia a propósito do ser. Ele determina as categorias como ✍👂👁‍🗨👂 ☐🖫 e, sem dúvida, também como ◎■♈☮🛈👂 (são os dois casos, fora da equivocidade pura, em que há "diferença" sem gênero comum). — os ✍👂👁‍🗨👂 ☐🖫 se dizem em relação a um termo único. Este é como um sentido comum; mas este sentido comum não é um gênero, pois ele forma somente uma unidade distributiva (implícita e confusa), e não, como o gênero, uma unidade coletiva, explícita e distinta. Quando a escolástica traduz ✍👂👁‍🗨👂 ☐🖫 por "analogia de proporcionalidade", tem, portanto, razão. Esta analogia, com efeito, não deve ser compreendida no sentido estrito do matemático nem supõe qualquer igualdade de relação. Ela se define, o que é inteiramente diferente, por uma interioridade da relação: a relação de cada categoria com o ser é interior a cada categoria; é por sua própria conta, em virtude de sua natureza própria, que cada uma tem unidade e ser. Este caráter distributivo é bem marcado por Aristóteles, quando identifica as categorias a ✉🗐✂🗐👂♈☞♈🗐👂. Apesar de certas interpretações recentes, há bem uma partilha do ser correspondendo às maneiras pelas quais ele se distribui aos "entes". - Mas, nos ✍👂👁‍🗨👂 ☐🖫 o termo único não é simplesmente o ser como sentido comum, é já a substância como sentido primeiro. Daí o deslizamento em direção à idéia de ◎■♈☮🛈👂, implicando uma hierarquia. A escolástica falará neste caso de "analogia de proporção": não há mais um conceito distributivo relacionando-se formalmente com termos diferentes, mas um conceito serial que se relaciona formalmente-eminentemente com um termo principal e, em menor grau, com os outros. O Ser é, em primeiro lugar, em ato, analogia de proporcionalidade; mas não apresenta também, "virtualmente", uma analogia de proporção?

cumplicidade na representação. Não que elas tenham a mesma natureza: só de fora o gênero é determinável pela diferença específica, e a identidade dele, em relação às espécies, contrasta com a impossibilidade em que se encontra o ser de formar, com relação aos próprios gêneros, uma identidade semelhante. Mas é a natureza das diferenças específicas (o fato de que elas sejam) que funda esta impossibilidade, impedindo que as diferenças genéricas se relacionem com o ser como se se tratasse de um gênero comum (se o ser fosse um gênero, suas diferenças seriam assimiláveis a diferenças específicas, mas já não se poderia dizer que elas "são", pois o gênero não se atribui a suas diferenças em si). Neste sentido, a univocidade das espécies num gênero comum remete à equivocidade do ser nos gêneros diversos: uma reflete a outra. Vê-se bem isto nas exigências do ideal da classificação: as grandes unidades — (?? ?? ???? ?? ???? ?? ?? ?? ?? ???? ?? ???? ?? ???? ?? ???? ?? ???? ?? ?? ?? ?? ?? o determinadas segundo relações de analogia que supõem uma escolha de caracteres operada pelo juízo na representação abstrata e, ao mesmo tempo, as pequenas unidades, os pequenos gêneros ou as espécies, são determinadas numa percepção direta das semelhanças, o que supõe uma continuidade da intuição sensível na representação concreta. Mesmo o neo-evolucionismo reencontrará estes dois aspectos, ligados às categorias do Grande e do Pequeno, ao distinguir grandes diferenciações embriológicas precoces e pequenas diferenciações tardias, adultas, intra-específicas ou específicas. Ora, se bem que os dois aspectos possam entrar em conflito, conforme os grandes gêneros ou as espécies sejam tomados como conceitos da Natureza, ambos constituem os limites da representação orgânica e requisitos igualmente necessários para a classificação: a continuidade metódica na percepção das semelhanças não é menos indispensável que a distribuição sistemática no juízo de analogia. Mas, tanto de um ponto de vista quanto do outro, a Diferença aparece apenas como um conceito reflexivo. Com efeito, a diferença permite passar das espécies semelhantes vizinhas à identidade de um gênero que as subsume; permite, pois, extrair ou recortar identidades genéricas no fluxo de uma série contínua sensível. No outro pólo, ela permite passar dos gêneros respectivamente idênticos às relações de analogia que eles entretêm no inteligível. Como conceito de reflexão, a diferença dá testemunho de sua plena submissão a todas as exigências da representação, que se torna, precisamente graças a ela, "representação orgânica". No conceito de reflexão, com efeito, a diferença mediadora e mediatizada submete-se de pleno direito à identidade do conceito, à oposição dos predicados, à analogia do juízo, á semelhança da percepção. Reencontra-se aqui o caráter necessariamente quadripartito da representação. A questão é saber se sob todos estes aspectos reflexivos a diferença não perde, ao mesmo tempo, seu conceito e sua realidade. A diferença só deixa, com efeito, de ser um conceito reflexivo e só reencontra um conceito efetivamente real na medida em que designa catástrofes: sejam rupturas de continuidade na série das semelhanças, sejam falhas intransponíveis entre estruturas análogas. Ela só deixa de ser reflexiva para tornar-se catastrófica e, sem dúvida, não pode ser uma coisa sem a outra. Mas, como catástrofe, a diferença não dá, justamente, testemunho de um fundo rebelde irredutível que continua a agir sob o equilíbrio aparente da representação orgânica?

### *Univocidade e diferença*

Só houve uma proposição ontológica: o Ser é unívoco. só houve apenas uma ontologia, a de Duns Scot, que dá ao ser uma só voz. Dizemos Duns Scot porque ele soube levar o ser unívoco ao mais elevado ponto de sutileza, mesmo que à custa de abstração. Mas, de Parmênides a Heidegger, a mesma voz é retomada num eco que forma por si só todo o desdobramento do unívoco. Uma só voz faz o clamor dó ser. Não temos dificuldade em compreender que o Ser, embora seja absolutamente comum, nem por isso é um gênero; basta substituir o modelo do juízo pelo da proposição. Na proposição, tomada como entidade complexa, distingue-se: o sentido ou o exprimido pela proposição; o designado (o que se exprime na proposição); os expressantes ou designantes, que são modos numéricos, isto é, fatores diferenciais que caracterizam os elementos providos de sentido e de designação. Concebe-se que nomes ou proposições não tenham o mesmo sentido, mesmo quando designam estritamente a mesma coisa (como nos exemplos célebres: estreia da tarde - estrela da manhã, Israel-Jacó, tranco-branco). A distinção entre estes sentidos é uma distinção real (distinctio realis), mas nada tem de numérico, menos ainda de ontológico: é uma distinção formal, qualitativa ou semiológica. A questão de saber se as categorias são diretamente assimiláveis a tais sentidos ou se deles derivam, como é mais verossímil, deve ser deixada de lado por enquanto. O importante é que se possa conceber vários sentidos formalmente distintos, mas que se reportam ao ser como a um só designado, ontologicamente uno. É verdade que tal ponto de vista ainda não basta para nos impedir de considerar estes sentidos como análogos e esta unidade do ser como uma analogia. É preciso acrescentar que o ser, este designado comum, enquanto se exprime, se diz, por sua vez, num único sentido de todos os designantes ou expressantes numericamente distintos. Na proposição ontológica. portanto, não só o designado é ontologicamente o mesmo para sentidos qualitativamente distintos, mas também o sentido é ontologicamente o mesmo para modos individuantes, para designantes ou expressantes numericamente distintos: é esta a circulação na proposição ontológica (expressão em seu conjunto).

Com efeito, o essencial na univocidade não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido *de* todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas. Ele é "igual" para todas, mas elas mesmas não são iguais. Ele se diz num só sentido de todas, mas elas mesmas não têm o mesmo sentido. É da essência do ser unívoco reportar-se a diferenças individuantes, mas estas diferenças não têm a mesma essência e não variam a essência do ser — como o branco se reporta a intensidades diversas, mas permanece essencialmente o mesmo branco. Não há duas "vias", como se acreditou no poema de Parmênides, mas uma só "voz" do Ser, que se reporta a todos os seus modos, os mais diversos, os mais variados, os mais diferenciados. O Ser se diz nutri único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença.

### *Os dois tipos de distribuição*

Sem dúvida, ainda há no ser unívoco uma hierarquia e uma distribuição concernentes aos fatores individuantes e seu sentido. Mas, distribuição e mesmo

hierarquia têm duas acepções completamente diferentes, sem conciliação possível; o mesmo acontece com as expressões fogos, nomos, na medida em que elas próprias remetem a problemas de distribuição. Devemos, por um lado, distinguir uma distribuição que implica uma partilha do distribuído: trata-se de repartir o distribuído como tal. É aí que as regras de analogia no juízo são todo-poderosas. O senso comum ou o bom senso, enquanto qualidades do juízo, são, pois, representados como princípios de repartição, eles mesmos declarados como sendo o melhor partilhados. Este tipo de distribuição procede por determinações fixas e proporcionais. assimiláveis a "propriedades" ou territórios limitados na representação. Pode ser que a questão agrária tenha tido uma grande importância nesta organização do juízo como faculdade de distinguir partes ("de uma parte e de outra parte"). Mesmo entre os deuses, cada um tem seu domínio, sua categoria, seus atributos, e todos distribuem aos mortais limites e lotes em conformidade com o destino. Há por outro lado uma distribuição totalmente diferente desta, uma distribuição que é preciso chamar de nomádica, um nomos nômade, sem propriedade, sem cerca e sem medida. Aí já não há partilha de um distribuído, mas sobretudo repartição daqueles que se distribuem num espaço aberto ilimitado ou, pelo menos, sem limites precisos[20]. Nada cabe ou pertence a alguém, mas todas as pessoas estão dispostas aqui e ali, de maneira a cobrir o maior espaço possível. Mesmo quando se trata da seriedade da vida, dir-se-ia haver aí um espaço de jogo, uma regra de jogo, em oposição ao espaço como ao nomos sedentários. Preencher um espaço, partilhar-se nele, é muito diferente de partilhar o espaço. É uma distribuição de errância e mesmo de "delírio", em que as coisas se desdobram em todo o extenso de um Ser unívoco e não-partilhado. Não é o ser que se partilha segundo as exigências da representação; são todas as coisas que se repartem nele na univocidade da simples presença (o Uno-Todo). Tal distribuição é mais demoníaca que divina, pois a particularidade dos demônios é operar nos intervalos entre os campos de ação dos deuses, como saltar por cima das barreiras ou das cercas queimando as propriedades. O coro de Édipo exclama: "Que demônio saltou com mais ímpeto que o mais longo salto?". O salto testemunha, aqui, os distúrbios subversivos que as distribuições nômades introduzem nas estruturas sedentárias da representação. O mesmo deve ser dito da hierarquia. Há uma hierarquia que mede os seres segundo seus limites e segundo seu grau de proximidade ou distanciamento em relação a um princípio. Mas há também uma hierarquia que considera as coisas e os seres do ponto de vista da potência: não se trata de graus de potência absolutamente considerados, mas somente de saber se um ser "salta" eventualmente, isto é, ultrapassa seus limites, indo até o extremo daquilo que pode, seja qual for o grau. Dir-se-á que "até o extremo" define ainda um limite. Mas o limite, ✌♑✋✍, já não designa aqui o que mantém a coisa sob uma lei, nem o que a termina ou a separa, mas, ao contrário, aquilo a partir do que ela se desenvolve e desenvolve toda sua potência; a *hybris*, a desmedida, deixa de ser simplesmente

[20] Cf. E. LAROCHE, *Histoire de la racine nem - en grec ancien* (Klincksieck, 1949). — E. Laroche mostra que a idéia de distribuição em 🖫🔗💻✍-🖫🮟💻❄ não está numa relação simples com a de ☺♑💻🖫❄, ✉✂🖋❄, ✉🗐✂🗐✋✠❄).O sentido pastoral de 🖫🮟💻❄ (apascentar) só tardiamente implica uma partilha da terra. A sociedade homérica não tem cercas nem propriedade das pastagens: não se trata de distribuir a terra aos animais, mas, ao contrário, de distribuí-los, de reparti-los num espaço ilimitado, floresta ou flanco de montanha. O 🖫🔗💻✍ designa, inicialmente, um lugar de ocupação, mas sem limites precisos (por exemplo, o espaço em torno de uma cidade). Daí também o tema do "nômade".

condenável e o menor torna-se igual ao maior, desde que não seja separado daquilo que pode. Esta medida envolvente é a mesma para todas as coisas, a mesma também para a substância, a qualidade, a quantidade etc., pois ela forma um só máximo, em que a diversidade desenvolvida de todos os graus toca a igualdade que a envolve. Esta medida ontológica está mais próxima da desmedida das coisas que da primeira medida; esta hierarquia ontológica está mais próxima da *hybris* e da anarquia dos seres que da primeira hierarquia. Ela é o monstro de todos os demônios. Então, as palavras "Tudo é igual" podem ressoar, mas como palavras alegres, com a condição de se dizê-las do que não é igual neste Ser igual unívoco: o ser igual está imediatamente presente em todas as coisas, sem intermediário nem mediação, se bem que as coisas se mantenham desigualmente neste ser igual. Mas todas estão numa proximidade absoluta ali onde a *hybris* as situa e, grande ou pequena, inferior ou superior, nenhuma delas participa mais ou menos do ser ou o recebe por analogia. Portanto, a univocidade do ser significa também a igualdade do ser. O Ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada.

***Impossibilidade de reconciliar a univocidade e a analogia***

Não se poderia conceber uma conciliação entre a analogia e a univocidade? Se o ser é unívoco em si mesmo, enquanto ser, não é "análogo", desde que considerado em seus modos intrínsecos ou fatores individuantes (o que acima denominamos expressantes, designantes)? Se é igual em si mesmo, não é desigual nas modalidades que nele se mantêm? Se designa uma entidade comum, não é para existentes que nada têm realmente em comum? Se tem um estado metafísico de univocidade, não tem ele um estado físico de analogia? E se a analogia reconhece um quase-conceito idêntico, a univocidade, por sua vez, não reconhece um quase-juízo de analogia, mesmo que seja para reportar o ser a estes existentes particulares[21]? alas tais questões correm o risco de desnaturar as duas teses que elas tentam aproximar, pois o essencial da analogia, como vimos, repousa numa certa cumplicidade (malgrado sua diferença de natureza) entre as diferenças genéricas e especificas: o ser não pode ser afirmado como um gênero comum sem que se destrua a razão pela qual ele é assim afirmado, isto é, a possibilidade de ser para as diferenças específicas... Portanto, não é de estranhar que, do ponto de vista da analogia, tudo se passe em mediação e em generalidade — identidade do conceito em geral e analogia dos conceitos mais gerais — nas regiões médias do gênero e da espécie. Assim, é inevitável que a analogia caia numa dificuldade sem saída: ela deve, essencialmente, reportar o ser a existentes particulares, mas, ao mesmo tempo, não pode dizer o que constitui sua individualidade. Com efeito, retendo no particular apenas aquilo que é conforme ao geral (forma e matéria), ela procura o principio de individuação neste ou naquele elemento dos indivíduos já constituídos. Ao contrário, quando dizemos que o ser unívoco se reporta essencialmente e imediatamente a fatores individuantes, certamente não entendemos estes fatores como indivíduos constituídos na experiência, mas como aquilo que neles age

[21] Etienne GILSON levanta todas estas questões em seu livro sobre *Jean Duns Scot* (Vrin, 1952), pp. 87-88, 114. 236-237, 629. Ele insiste na relação da analogia com o juízo e, mais particularmente, com o juízo de existência (p. 101).

como princípio transcendental, como princípio plástico, anárquico e nômade, contemporâneo do processo de individuação, e que não é menos capaz de dissolver e destruir os indivíduos quanto de constituí-los temporariamente: modalidades intrínsecas do ser, passando de um "indivíduo" a outro, circulando e comunicando sob as formas e as matérias. O individuante não é o simples individual. Nestas condições, não basta dizer que a individuação difere por natureza da especificação. Nem mesmo basta dizê-lo à maneira de Duns Scot, que não se contentava, todavia, em analisar elementos de um indivíduo constituído, mas se alçava à concepção de uma individuação como "última atualidade da forma". É preciso mostrar não só como a diferença individuante difere por natureza da diferença específica, mas, antes e sobretudo, como a individuação precede de direito a forma e a matéria, a espécie e as partes, e qualquer outro elemento do indivíduo constituído. Na medida em que se reporta imediatamente à diferença, a univocidade do ser exige que se mostre como a diferença individuante precede, no ser, as diferenças genéricas, específicas e mesmo individuais — como um campo prévio de individuação no ser condiciona a especificação das formas, a determinação das partes e suas variações individuais. Se a individuação não se faz nem pela forma nem pela matéria, nem qualitativa nem extensivamente, é por já ser suposta pelas formas, pelas matérias e pelas partes extensivas (não só porque ela difere por natureza).

Portanto, não é da mesma maneira que, na analogia do ser, as diferenças genéricas e as diferenças específicas se mediatizam em geral com relação a diferenças individuais e que, na univocidade, o ser unívoco se diz imediatamente das diferenças individuantes ou que, ainda no ser unívoco, o universal se diz do mais singular, independentemente de toda mediação. Se é verdade que a analogia nega que o ser seja um gênero comum, e isto porque as diferenças (específicas) "são", o ser unívoco, inversamente, é comum, na medida em que as diferenças (individuantes) "não são" e não têm de ser. Sem dúvida, veremos que elas não são, mas num sentido muito particular: se elas não são, é porque dependem, no ser unívoco, de um não-ser sem negação. Mas, na univocidade, já aparece que não são as diferenças que são e têm de ser. O ser é que é Diferença, no sentido em que ele se diz da diferença. E não somos nós que somos unívocos num Ser que não o é; somos nós, é nossa individualidade que permanece equivoca num Ser, para um Ser unívoco.

***Os momentos do unívoco: Duns Scot, Espinosa, Nietzsche***

A História da Filosofia determina três momentos principais na elaboração da univocidade do ser. O primeiro é representado por Duns Scot. No *Opus Oxoniense*, o maior livro da ontologia pura, o ser é pensado como unívoco, mas o ser unívoco é pensado como neutro, *neuter*, indiferente ao infinito e ao finito, ao singular e ao universal, ao criado e ao incriado. Duns Scot merece, pois, o nome de "doutor sutil", porque seu olhar discerne o ser aquém do entrecruzamento do universal e do singular. Para neutralizar as forças da analogia no juízo, ele toma a dianteira e neutraliza antes de tudo o ser num conceito abstrato. Eis por que ele somente pensou o ser unívoco. Vê-se o inimigo que ele se esforça por evitar, em conformidade com as exigências do cristianismo: o panteísmo, em que ele cairia se o ser comum não fosse neutro. Todavia, ele soube definir dois tipos de distinção que reportavam à diferença este ser neutro indiferente. A distinção formal, com efeito, é uma distinção real, pois é fundada no ser ou

na coisa, mas não é necessariamente uma distinção numérica, porque se estabelece entre essências ou sentidos, entre ."razões formais" que podem deixai- subsistir a unidade do sujeito a que são atribuídas. Assim, não só a univocidade do ser (em relação a Deus e às criaturas) se prolonga na univocidade dos "atributos", mas, sob a condição de sua infinitude, Deus pode possuir estes atributos unívocos formalmente distintos sem nada perder de sua unidade. O outro tipo de distinção, a distinção modal, estabelece-se entre o ser ou os atributos, de um lado, e, por outro lado, as variações intensivas de que eles são capazes. Estas variações, como os graus do branco, são modalidades individuantes das quais o infinito e o finito constituem precisamente as intensidades singulares. Do ponto de vista de sua própria neutralidade, o ser unívoco não implica, pois, somente formas qualitativas ou atributos distintos, eles mesmos unívocos, mas se reporta e os reporta a fatores intensivos ou graus individuantes que variam seu modo sem modificar-lhe a essência enquanto ser. Se é verdade que a distinção em geral reporta o ser à diferença, a distinção formal e a distinção modal são os dois tipos sob os quais o ser unívoco, em si mesmo, por si mesmo, se reporta à diferença.

Com o segundo momento, Espinosa opera um progresso considerável. Em vez de pensar o ser unívoco como neutro ou indiferente, faz dele um objeto de afirmação pura. O ser unívoco se confunde com a substância única, universal e infinita: é posto como *Deus sive Natura*. E a luta que Espinosa empreende contra Descartes não é sem relação com aquela que Duns Scot conduzia contra São Tomás. Contra a teoria cartesiana das substâncias, totalmente penetrada de analogia, contra a concepção cartesiana das distinções, que mistura estreitamente o ontológico, o formal e o numérico (substância, qualidade e quantidade) — Espinosa organiza uma admirável repartição da substância, dos atributos e dos modos. Desde as primeiras páginas da Ética, ele afirma que as distinções reais nunca são numéricas, mas apenas formais, isto é, qualitativas ou essenciais (atributos essenciais da substância única); e, inversamente, que as distinções numéricas nunca são reais, mas somente modais (modos intrínsecos da substância única e de seus atributos). Os atributos comportam-se realmente como sentidos qualitativamente diferentes que se reportam à substância como a um mesmo designado; e esta substância, por sua vez, comporta-se como um sentido ontologicamente uno em relação aos modos que o exprimem e que, nela, são como fatores individuantes ou graus intrínsecos intensos. Decorrem daí uma determinação do modo como grau de potência e uma só "obrigação" para o modo, que é desenvolver toda sua potência ou seu ser no próprio limite. Os atributos são, pois, absolutamente comuns à substância e aos modos, se bem que a substância e os modos não tenham a mesma essência: o próprio ser se diz num mesmo sentido da substância e dos modos, se bem que os modos e a substância não tenham o mesmo sentido ou não tenham este ser da mesma maneira (*in se* e *in alio*). Toda hierarquia, toda eminência é negada, na medida em que a substância é igualmente designada por todos os atributos em conformidade com sua essência, igualmente exprimida por todos os modos em conformidade com seu grau de potência. Ê com Espinosa que o ser unívoco deixa de ser neutralizado, tornando-se expressivo, tornando-se uma verdadeira proposição expressiva afirmativa.

### *A repetição no eterno retorno define a univocidade do ser*

Todavia, subsiste ainda uma indiferença entre a substância e os modos: a substância

espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa. Seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente *dos* modos, tal condição só pode ser preenchida à custa de uma reversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo etc. Que a identidade não é primeira, que ela existe como princípio, mas como segundo princípio, como algo *tornado* princípio, que ela gira em torno do Diferente, tal é a natureza de uma revolução copernicana que abre à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico. Com o eterno retorno, Nietzsche não queria dizer outra coisa. O eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz "o mesmo" retornar, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devem. Retornar é o devir-idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como "repetição". Do mesmo modo, a repetição do eterno retorno consiste em pensar o mesmo a partir do diferente. Mas este pensamento já não é de modo algum uma representação teórica: ele opera praticamente uma seleção das diferenças segundo sua capacidade de produzir, isto é, de retornar ou de suportar a prova do eterno retorno. O caráter seletivo do eterno retorno aparece nitidamente na idéia de Nietzsche: o que retorna não é o Todo, o Mesmo ou a identidade prévia em geral. Não é nem mesmo o pequeno ou o grande como partes do todo ou como elementos do mesmo. Só as formas extremas retornam — aquelas que, pequenas ou grandes, se desenrolam no limite e vão até o extremo da potência, transformando-se e passando umas nas outras. Só retorna o que é extremo, excessivo, o que passa no outro e se torna idêntico. Eis por que o eterno retorno se diz somente do mundo teatral das metamorfoses e das máscaras da Vontade de potência, das intensidades puras desta Vontade, como fatores móveis individuantes que não se deixam reter nos limites factícios deste ou daquele indivíduo, deste ou daquele Eu. O eterno retorno, o retornar, exprime o ser comum de todas as metamorfoses, a medida e o ser comum de tudo o que é extremo, de todos os graus de potência na medida em que são realizados. É o ser-igual de tudo o que é desigual e que soube realizar plenamente sua desigualdade. Tudo o que é extremo, tornando-se o mesmo, entra em comunicação num Ser igual e comum que determina o retorno. Eis por que o super-homem é definido pela forma superior de tudo o que "é". É preciso adivinhar o que Nietzsche chama de nobre: empregando a linguagem do físico da energia, ele chama de nobre a energia capaz de se transformar. Quando Nietzsche diz que a *hybris* é o verdadeiro problema de todo heracliteano ou quando diz que a hierarquia é o problema dos espíritos livres, ele quer dizer uma mesma coisa: que é na *hybris* que cada um encontra o ser que o faz retornar, como também a espécie de anarquia coroada, a hierarquia revertida, que, para assegurar a seleção da diferença, começa por subordinar o idêntico ao diferente[22]. Sob todos estes aspectos, o eterno retorno é a univocidade do ser,

[22] Cf. NIETZSCHE: "Esta palavra perigosa, a *hybris*, é a pedra de toque de todo heracliteano" (A Filosofia na época da tragédia grega, in *La naissance de la philosophie*, trad. BIANQUIS, N.R.F., p. 66). E sobre o problema da hierarquia, "nosso problema, problema para nós, espíritos livres", Humano demasiado

a realização efetiva desta univocidade. No eterno retorno, o ser unívoco não é somente pensado, nem mesmo somente afirmado, mas efetivamente realizado. O Ser se diz num mesmo sentido, mas este sentido é o do eterno retorno, como retorno ou repetição daquilo de que ele se diz. A roda no eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição.

### *A diferença e a representação orgíaca (o infinitamente grande e o infinitamente pequeno)*

A prova do Pequeno e do Grande nos pareceu falsear a seleção, porque renunciava a um conceito próprio da diferença em proveito das exigências da identidade do conceito em geral. Ela fixava somente os limites entre os quais a determinação tornava-se diferença, inscrevendo-se no conceito idêntico ou nos conceitos análogos (mínimo e máximo). Eis por que a seleção, que consiste em "estabelecer a diferença", pareceu-nos ter um outro sentido: deixar que apareçam e se desenrolem as formas extremas na simples presença de um Ser unívoco — mais que medir e repartir foi-mas médias segundo as exigências da representação orgânica. Todavia, seria possível dizer que esgotamos todos os recursos do Pequeno e do Grande, na medida em que eles se aplicam à diferença? Não os reencontraremos como uma alternativa característica das próprias formas extremas? Perguntamos isto pois o extremo parece definir-se pelo infinito no pequeno ou no grande. O infinito, neste sentido, significa mesmo a identidade do pequeno e do grande, a identidade dos extremos. Quando a representação encontra em si o infinito, ela aparece como uma representação orgíaca e não mais orgânica: ela descobre em si o tumulto, a inquietude e a paixão sob a calma aparente ou sob os limites do organizado. Ela reencontra o monstro. Então, já não se trata de um feliz momento que marcaria a entrada e a saída da determinação no conceito em geral, o mínimo e o máximo relativos, o *punctum proximum* e o *punctum remotum*. É preciso, ao contrário, um olho míope, um olho hipermétrope, para que o conceito incorpore todos os momentos: o conceito é agora o Todo, seja porque estende sua bênção sobre todas as partes, seja porque a cisão e a desgraça das partes nele se refletem para receber uma espécie de absolvição. Portanto, o conceito segue e esposa a determinação de um extremo a outro, em todas as suas metamorfoses, e a representa como pura diferença, entregando-a a um fundamento em relação ao qual já não importa saber se se está diante de um mínimo ou de um máximo relativos, diante de um grande ou de um pequeno, nem diante de um início ou de um fim, pois os dois coincidem no fundamento como um mesmo momento "total", que é também o do esvaecimento e da produção da diferença, o do desaparecimento e do aparecimento.

### *O fundamento como razão*

É de se observar, neste sentido, a que ponto Hegel, não menos que Leibniz, atribui importância ao movimento infinito do esvaecimento como tal, isto é, ao momento em que

---

humano, prefácio, § 6-7 — O super-homem como "forma superior de tudo o que é": *Ecce Homo* (*Assim falou Zaratustra*, § 6).

a diferença se esvaece, momento que é também aquele em que ela se produz. É a própria noção de limite que muda completamente de significação: não designa mais os marcos da representação finita, mas, ao contrário, a matriz em que a determinação finita não pára de desaparecer e de nascer, de se envolver e de se desenrolar na representação orgíaca. Ela já não designa a limitação de uma forma, mas a convergência na direção de um fundamento; não mais a distinção de formas, mas a correlação do fundado e do fundamento; não mais a suspensão da potência, mas o elemento em que a potência é efetuada e fundada. Com efeito, não menos que a dialética, o cálculo diferencial não deixa de ser um caso de "potência" e de potência do limite. Se os marcos da representação finita são tratados como duas determinações matemáticas abstratas, que seriam as do Pequeno e do Grande, observa-se ainda ser totalmente indiferente a Leibniz (como a Hegel) saber se o determinado é pequeno ou grande, o maior ou o menor; a consideração do infinito torna o determinado independente desta questão, submetendo-o a um elemento arquitetônico que descobre em todos os casos o mais perfeito ou o melhor fundado[23]. É neste sentido que se deve dizer que a representação orgíaca estabelece a diferença, pois ela a seleciona ao introduzir este infinito que a reporta ao fundamento (seja um fundamento pelo Bem, que age como princípio de escolha e de jogo, seja um fundamento pela negatividade, que age como dor e trabalho). E se os marcos da representação finita, isto é, o Pequeno e o Grande, são tratados com base no caráter ou no conteúdo concretos que lhes dão os gêneros e as espécies, ainda aí a introdução do infinito da representação torna o determinado independente do gênero como determinável e da espécie como determinação, retendo num meio-termo tanto a universalidade verdadeira, que escapa ao gênero, quanto a singularidade autêntica, que escapa à espécie. Em suma, a representação orgíaca tem o fundamento como princípio e o infinito como elemento — contrariamente à representação orgânica, que guardava a forma como princípio e o finito como elemento. É o infinito que torna a determinação pensável e selecionável: a diferença aparece, pois, como a representação orgíaca da determinação e não mais como sua representação orgânica.

Em vez de animar juízos sobre as coisas, a representação orgíaca faz das próprias coisas expressões, proposições: proposições analíticas ou sintéticas infinitas. Mas por que há uma alternativa na representação orgíaca, ao passo que os dois pontos, o pequeno e o grande, o máximo e o mínimo, se tornaram indiferentes ou idênticos no infinito e a diferença se tornou totalmente independente deles no fundamento? É que o infinito não é o lugar em que a determinação finita desapareceu (isto seria projetar no infinito a falsa concepção do limite). A representação orgíaca só pode descobrir em si o infinito, deixando subsistir a determinação finita; mais ainda, ela só o pode, dizendo o infinito

---

[23] Sobre a indiferença ao pequeno ou ao grande, cf. LEIBNIZ. *Tentamen anagogicum* (G., Ph. Schr., t. Vil). — É de se observar que, para Leibniz, não menos que para Hegel, a representação infinita não se deixa reduzir a uma estrutura matemática: no cálculo diferencial e na continuidade. há um elemento arquitetônico não-matemático ou supramatemático. Inversamente, Hegel parece reconhecer no cálculo diferencial a presença de um verdadeiro infinito, que é o infinito da "relação"; o que Hegel critica no cálculo é exprimir este verdadeiro infinito apenas sob a forma matemática da "série", que é um falso infinito. Cf. HEGEL, *Logique* (trad. S. JANKÉLÉVITCH, Aubier), t. I, pp. 264 sq. - Sabe-se que a interpretação moderna dá inteiramente conta do cálculo diferencial nos
termos da representação finita; analisaremos este ponto de vista no capítulo IV.

dessa própria determinação finita, representando-a não como esvaecida e desaparecida, mas como evanescente e a ponto de desaparecer, portanto, também como engendrando-se no infinito. Esta representação é tal que o infinito e o finito têm neste caso a mesma "inquietação", que permite precisamente representar um no outro. Mas quando o infinito se diz do próprio finito sob as condições da representação, ele tem duas maneiras de se dizer: como infinitamente pequeno ou como infinitamente grande. Estas duas maneiras, estas duas "diferenças", de modo algum são simétricas. Assim, a dualidade se reintroduz na representação orgíaca, não mais sob a forma de uma complementaridade ou de uma reflexão de dois momentos finitos assinaláveis (como era o caso para a diferença específica e a diferença genérica), mas sob a forma de uma alternativa entre Leibniz e Hegel. Se é verdade que o pequeno e o grande se identificam no infinito, o infinitamente pequeno e o infinitamente grande se separam de novo e mais energicamente na medida em que o infinito se diz do finito. Leibniz e Hegel, cada um deles separadamente, escapam da alternativa do Grande e do Pequeno, mas ambos tornam a cair na alternativa do infinitamente pequeno e do infinitamente grande. Eis por que a representação orgíaca desemboca numa dualidade que redobra sua inquietação ou que é até mesmo sua verdadeira razão e a divide em dois tipos.

***Lógica e ontologia da diferença segundo Hegel: a contradição***

Segundo Hegel, parece que a "contradição" suscita muito pouco problema. Ela tem uma função totalmente distinta: a contradição se resolve e, resolvendo-se, resolve a diferença, ao reportá-la a um fundamento. O único problema é a diferença. O que Hegel critica em seus predecessores é o terem permanecido num máximo totalmente relativo, sem atingir o máximo absoluto da diferença, isto é, a contradição, o infinito (como infinitamente grande) da contradição. Eles não ousaram ir até o extremo: "A diferença em geral já é contradição em si... Só quando levado à ponta da contradição o variado, o multiforme, desperta e se anima, e as coisas participantes dessa variedade recebem a negatividade, que é a pulsação imanente do movimento autônomo, espontâneo e vivo... Quando se leva suficientemente longe a diferença entre as realidades, vê-se a diversidade tornar-se oposição e, por conseguinte, contradição, de modo que o conjunto de todas as realidades se torna, por sua vez, contradição absoluta em si"[24]. Como Aristóteles, Hegel determina a diferença pela oposição dos extremos ou dos contrários. Mas a oposição permanece abstrata enquanto não vai ao infinito, e o infinito permanece abstrato toda vez que é posto fora das oposições finitas: a introdução do infinito acarreta, neste caso, a identidade dos contrários ou faz do contrário do Outro um contrário de Si. É verdade que somente no infinito a contrariedade representa o movimento da interioridade: este movimento deixa subsistir a indiferença, pois cada determinação, enquanto contém a outra, é independente da outra como de uma relação com o exterior. É preciso também que cada contrário expulse seu outro, que expulse, pois, a si próprio e se torne o outro que ele expulsa. Tal é a contradição como movimento da exterioridade ou da objetivação

[24] HEGEL, *Logique*, t. II, pp. 57, 70 e 71. Cf. também *Enciclopédia*, § l16-122. - Sobre esta passagem da diferença à oposição e à contradição, cf. os comentários de Jean HYPPOLITE, *Logique et existence* (Presses Universitaires de France, 1953), pp. 146-157.

real, constituindo a verdadeira pulsação do infinito. Nela, portanto, encontra-se ultrapassada a simples identidade dos contrários, como identidade do positivo e do negativo. Com efeito, não é da mesma maneira que o positivo e o negativo são o Mesmo; o negativo é agora, ao mesmo tempo, o devir do positivo, quando o positivo é negado, e o retorno do positivo, quando ele nega a si próprio ou se exclui. Sem dúvida, cada um dos contrários determinados como positivo e negativo já era a contradição, "mas o positivo só é esta contradição em si, ao passo que a negação é a contradição posta". É na contradição posta que a diferença encontra seu conceito próprio, é determinada como negatividade, se torna pura, intrínseca, essencial, qualitativa, sintética, produtora, e não deixa subsistir a indiferença. Suportar, levantar a contradição, é a prova seletiva que "estabelece" a diferença (entre o efetivamente real eo fenômeno passageiro ou contingente). Assim, a diferença é levada até o extremo, isto é, até o fundamento, que não deixa de ser tanto seu retorno ou sua reprodução quanto seu aniquilamento.

Este infinito hegeliano, se bem que ele se diga da oposição ou da determinação finitas, é ainda o infinitamente grande da Teologia, do *Ens quo nihil majus*... Deve-se mesmo considerar que a natureza da contradição real, enquanto distingue uma coisa de *tudo aquilo que ela não é*, foi formulada pela primeira vez por Kant, que a faz depender, sob o nome de "determinação completa", da posição de um todo da realidade como *Ens summum*. Portanto, não há por que esperar um tratamento matemático deste infinitamente grande teológico, deste sublime do infinitamente grande. O mesmo não acontece em Leibniz, pois, pela modéstia das criaturas, para evitar toda mistura de Deus com as criaturas, ele só pode introduzir o infinito no finito sob a forma do infinitamente pequeno. Neste sentido, todavia, é conveniente hesitar em dizer que ele vai "menos longe" que Hegel. Ele também ultrapassa a representação orgânica na direção da representação orgíaca, se bem que o faça por um outro caminho. Se, na representação serena, Hegel descobre a embriaguez e a inquietação do infinitamente grande, Leibniz descobre, na idéia clara finita, a inquietação do infinitamente pequeno, também feita de embriaguez, de atordoamento, de esvaecimento e mesmo de morte. Parece, pois, que a diferença entre Hegel e Leibniz está nas duas maneiras de ultrapassar o orgânico. Certamente, o essencial e o não-essencial são inseparáveis, como o uno e o múltiplo, o igual e o desigual, o idêntico e o diferente. Mas Hegel parte do essencial como gênero; e o infinito é o que põe a cisão no gênero e a supressão da cisão na espécie. O gênero é, pois, ele próprio e a espécie, o todo é ele próprio e a parte. Assim, ele contém o outro *em essência* e o contém essencialmente[25]. Leibniz, ao contrário, no que se refere aos fenômenos, parte do não-essencial — do movimento, do desigual, do diferente. É o não-essencial, em virtude do infinitamente pequeno, que é agora posto como espécie e como gênero e que, por esta razão, termina na "quase-espécie oposta": o que significa que ele não contém o outro em essência, mas só em propriedade, em *caso*. É falso impor à análise infinitesimal a seguinte alternativa: é uma linguagem das essências ou uma ficção cômoda? É falso, porque a subsunção sob o "caso" ou a linguagem das propriedades tem sua originalidade própria. Este procedimento do infinitamente pequeno, que mantém a distinção das

[25] Sobre o infinito, o gênero e a espécie, cf. *Phénoménologie* (trad. HYPPOLITE, Aubier), t. I, pp. 135-138, 149.151, 243.247.

essências (na medida em que uma desempenha para a outra o papel do não-essencial), é totalmente diferente da contradição; é preciso também dar-lhe um nome particular, o de "vice-dicção". No infinitamente grande, o igual contradiz o desigual, na medida em que o possui em essência, e contradiz a si próprio, na medida em que nega a si próprio ao negar o desigual. Mas, no infinitamente pequeno, o desigual vice-diz o igual e vice-diz a si próprio, na medida em que inclui como caso o que exclui em essência. O não-essencial compreende o essencial como caso, ao passo que o essencial continha o não-essencial em essência.

***Lógica e ontologia da diferença segundo Leibniz: a vice-dicção (continuidade e indiscerníveis)***

Deve-se dizer que a vice-dicção vai menos longe que a contradição sob o pretexto de que ela só concentre às propriedades? Na realidade, a expressão "diferença infinitamente pequena" indica bem que a diferença se desvanece em relação à intuição; mas ela encontra seu conceito e é antes a própria intuição que se desvanece em proveito da relação diferencial. Isto é mostrado dizendo-se que *dx* nada é em relação a x, nem dy em relação a y, mas que dy/dx é a relação qualitativa interna, expressando o universal de uma função separada de seus valores numéricos particulares. Mas, se a relação não tem determinações numéricas, ela não deixa de ter graus de variação correspondendo a formas e equações diversas. Estes graus são como que as relações do universal; e as relações diferenciais, neste sentido, dão-se no processo de uma determinação recíproca, processo que traduz a interdependência de coeficientes variáveis[26]. Mais ainda, a determinação recíproca exprime apenas o primeiro aspecto de um verdadeiro princípio de razão; o segundo aspecto é a determinação completa, pois cada grau ou relação, tomado como o universal de uma função, determina a existência e a repartição de pontos relevantes da curva correspondente. Devemos ter aqui o grande cuidado de não confundir o "completo" com o "inteiro"; é que, no caso da equação de uma curva, por exemplo, a relação diferencial remete somente a linhas retas determinadas pela natureza da curva; ela já é determinação completa do objeto e, todavia, exprime apenas uma parte do objeto inteiro, a parte considerada "derivada" (a outra parte, expressa pela função dita primitiva, só pode ser encontrada pela integração, que de modo algum se contenta em ser o inverso da diferençação; da mesma maneira, é a integração que define a natureza dos pontos relevantes anteriormente determinados). Eis por que um objeto pode ser completamente determinado — *ens omni modo determinatum* — sem dispor, por isso, de sua integridade, a única a constituir sua existência atual. Mas, sob o duplo aspecto da determinação recíproca e da determinação completa, o limite já coincide com a própria potência. O limite é definido pela convergência. Os valores numéricos de uma função atingem seu limite na relação diferencial; as relações diferenciais atingem seu limite nos graus de variação; e, a cada grau, os pontos relevantes são o limite de séries que se prolongam

---

[26] 12. Cf. LEIBNIZ, *Nova calculi differentialis* applicatio... (1964). — Sobre um princípio de determinação recíproca, tal como Salomon Maïmon retira de Leibniz, cf. M. GUÉROULT, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, éd. Alcan, pp. 75 sq. (Mas nem Maïmon nem Leibniz distinguem a determinação recíproca das relações e a determinação completa do objeto.)

analiticamente umas nas outras. Não só a relação diferencial é o elemento puro da potencialidade, mas o limite é a potência do contínuo, como a continuidade é a potência dos próprios limites. Assim, a diferença encontra seu conceito num negativo, mas um negativo de pura limitação, um *nihil respectivum* (dx nada é em relação a x). De todos estes pontos de vista, a distinção do relevante e do ordinário, ou do singular e do regular, forma no contínuo as duas categorias próprias do não-essencial. Elas animam toda a linguagem dos limites e das propriedades, constituem a estrutura do fenômeno como tal; veremos, neste sentido, tudo o que a Filosofia deve esperar de uma distribuição dos pontos relevantes e dos pontos ordinários para a descrição da experiência. Mas as duas espécies de pontos já preparam, no não-essencial, a constituição das próprias essências. O não-essencial não designa, aqui, o que é sem importância, mas, ao contrário, o mais profundo, o estofo ou o *continuum* universal, aquilo de que as próprias essências são finalmente feitas.

Com efeito Leibniz nunca viu contradição entre a lei de continuidade e o princípio dos indiscerníveis. Uma rege as propriedades, as afecções ou os casos completos; o outro rege as essências, compreendidas como noções individuais inteiras. Sabe-se que cada uma destas noções inteiras (mônadas) exprime a totalidade do mundo; mas cada uma o exprime precisamente sob uma certa relação diferencial e em torno de certos pontos relevantes correspondentes a essa relação[27]. É neste sentido que as relações diferenciais e os pontos relevantes já indicam, no contínuo, centros de envolvimento, centros de implicação ou de involução possíveis, que se encontram efetuados pelas essências individuais. Basta mostrar que o contínuo das afecções e das propriedades de certo modo precede, de direito, a constituição destas essências individuais (o que significa dizer que os pontos relevantes são singularidades pré-individuais e o que de modo algum contradiz a idéia de que a individuação precede a especificação atual, se bem que ela seja precedida por todo o contínuo diferencial). Na filosofia de Leibniz, esta condição é satisfeita da seguinte maneira: o mundo, como exprimido comum de todas as mônadas, preexiste a suas expressões. É bem verdade que ele não existe fora do que o exprime, fora das próprias mônadas; mas estas expressões remetem ao exprimido como ao requisito de sua constituição. Neste sentido (como Leibniz o lembra constantemente em suas cartas a Arnauld), a inerência dos predicados a cada sujeito supõe a compossibilidade do mundo exprimido por todos estes sujeitos: Deus não criou Adão pecador, mas, primeiramente, o mundo em que Adão pecou. É a continuidade, sem dúvida, que define a compossibilidade de cada mundo; e se o mundo real é o melhor, é na medida em que ele apresenta um máximo de continuidade num máximo de casos, num máximo de relações e de pontos relevantes. Isto quer dizer que, para cada mundo, uma série que converge em torno de um ponto relevante é capaz de, em todas as direções, prolongar-se em outras séries que convergem em torno de outros pontos, a incompossibilidade dos mundos definindo-se, ao contrário, na vizinhança dos pontos que fariam divergir as séries obtidas. Vê-se por que

---

[27] 13. LEIBNIZ, *Lettre à Arnauld* (Janet, 2e éd., t. I, p. 593): "Eu disse que a alma, exprimindo naturalmente todo o universo em certo sentido e segundo a relação que os outros corpos têm com o seu, e, por conseguinte, exprimindo mais imediatamente o que pertence às partes do seu corpo, deve, em virtude de leis de relação que lhe são essenciais, exprimir particularmente alguns movimentos extraordinários das partes do seu corpo". Cf. também, na Carta de 30 de abril de 1687, os "graus de relação" (P. 573).

de modo algum a noção de incompossibilidade se reduz à contradição, nem mesmo implica oposição real: ela só implica a divergência; e a compossibilidade traduz somente a originalidade do processo da vice-dicção como prolongamento analítico. No continuum de um mundo compossível, as relações diferenciais e os pontos relevantes determinam, pois, centros expressivos (essências ou substâncias individuais) nos quais, a cada vez, o mundo inteiro é envolvido de um ponto de vista. Inversamente, estes centros se desenrolam e se desenvolvem, restituindo o mundo e desempenhando, então, o papel de simples pontos relevantes e de "casos" no *continuum* exprimido. A lei de continuidade aparece aqui como uma lei das propriedades ou dos casos do mundo, uma lei de desenvolvimento que se aplica ao mundo exprimido, mas também às próprias mônadas no mundo; o princípio dos indiscerníveis é um princípio das essências, um princípio de envolvimento que se aplica às expressões, isto é, às mônadas e ao mundo nas mônadas. As duas linguagens não param de se traduzir uma na outra. As duas, conjuntamente, reportam a diferença, ao mesmo tempo como diferença infinitamente pequena e como diferença finita, à razão suficiente enquanto fundamento que seleciona, isto é, que escolhe o melhor mundo — o melhor dos mundos, neste sentido, implica bem uma comparação, mas não é um comparativo; sendo infinito, cada mundo é um superlativo que leva a diferença a um máximo absoluto na própria prova do infinitamente pequeno. A diferença finita é determinada na mônada como região do mundo exprimida claramente; a diferença infinitamente pequena é determinada como o fundo confuso que condiciona esta clareza. Destas duas maneiras, a determinação orgíaca mediatiza a determinação, faz dela um conceito da diferença, atribuindo-lhe uma "razão".

***De como a representação orgíaca ou infinita da diferença não escapa aos quatro aspectos precedentes***

A representação finita é a de uma forma que compreende uma matéria, mas uma matéria segunda, na medida em que é informada pelos contrários. Vimos que ela representava a diferença, mediatizando-a, subordinando-a à identidade como gênero e assegurando esta subordinação na analogia dos próprios gêneros, na oposição lógica das determinações, como também na semelhança dos conteúdos propriamente materiais. O mesmo não se dá com a representação infinita, porque ela compreende o Todo, isto é, o fundo como matéria primeira e a essência como sujeito, como Eu ou forma absoluta. A representação infinita reporta, ao mesmo tempo, a essência, o fundo e a diferença entre ambos a um fundamento ou razão suficiente. A própria mediação se torna fundamento. Mas, ora o fundo é a continuidade infinita das propriedades do universal que se envolve nos Eus particulares finitos considerados como essências, ora os particulares são apenas propriedades ou figuras que se desenvolvem no fundo universal infinito, mas que dizem respeito às essências como às verdadeiras determinações de um Eu puro ou, antes, de um "Si" envolvido neste fundo. Nos dois casos. a representação infinita é objeto de um duplo discurso: o das propriedades e o das essências — o dos pontos físicos e o dos pontos metafísicos ou pontos de vista, em Leibniz, o das figuras e o dos momentos ou categorias, em Hegel. Não convém dizer que Leibniz vai menos longe que Hegel; há nele até mesmo mais profundidade, mais componente orgíaco ou delírio báquico, no sentido de que o fundo goza de uma iniciativa maior. Mas, nos dois casos, não parece que a representação infinita baste para tornar o pensamento da diferença independente da

simples analogia das essências ou da simples similitude das propriedades. É que, em última instância, *a representação infinita não se desliga do Princípio de identidade corno pressuposto da representação*. Eis por que ela permanece submetida à condição da convergência das séries, em Leibniz, e à condição da monocentragem dos círculos, em Hegel. A representação infinita invoca um fundamento. Mas se o fundamento não é o próprio idêntico, ele não deixa de ser uma maneira de se levar particularmente a sério o princípio de identidade, de dar-lhe um valor infinito, de torná-lo co-extensivo ao todo e levá-lo, assim, a reinar sobre a própria existência. Pouco importa que a identidade (como identidade do mundo e do eu) seja concebida como analítica, sob a espécie do infinitamente pequeno, ou como sintética, sob a espécie do infinitamente grande. Num caso, a razão suficiente, o fundamento, é o que vice-diz a identidade; no outro, o que a contradiz. Mas, em todos os casos, a razão suficiente, o fundamento, através do infinito, apenas leva o idêntico a existir em sua própria identidade. Neste ponto, o que é evidente a respeito de Leibniz não o é menos a respeito de Hegel. A contradição hegeliana não nega a identidade ou a não-contradição; ela consiste, ao contrário, em inscrever no existente os dois Não da não-contradição, de tal maneira que a identidade, sob esta condição, nesta fundação, baste para pensar o existente como tal. As fórmulas segundo as quais "a coisa nega o que ela não é" ou "se distingue de tudo o que ela não é" são monstros lógicos (o Todo do que não é a coisa) a serviço da identidade. Diz-se que a diferença é a negatividade, que ela vai ou deve ir até a contradição, desde que seja impelida até o extremo. Isto só é verdade na medida em que a diferença já esteja posta num caminho, num fio estendido pela identidade, na medida em que é a identidade que a impele até lá. A diferença é o fundo, mas apenas o fundo para a manifestação do idêntico. O círculo de Hegel não é o eterno retorno, mas somente a circulação infinita do idêntico através da negatividade. A audácia hegeliana é a última e a mais poderosa homenagem prestada ao velho princípio. Entre Leibniz e Hegel, pouco importa que o negativo suposto da diferença seja pensado como limitação vice-dizente ou como oposição contra-dizente, assim como não importa que a identidade infinita seja posta como analítica ou sintética. De qualquer modo, a diferença permanece subordinada à identidade, reduzida ao negativo, encarcerada na similitude e na analogia. Eis por que, na representação infinita, o delírio é apenas um falso delírio pré-formado, que em nada perturba o repouso ou a serenidade do idêntico. A representação infinita tem, pois, o mesmo defeito da representação finita: o de confundir o conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença na identidade do conceito em geral (se bem que tome a identidade como puro princípio infinito, em vez de tomá-la como gênero, e estenda ao todo os direitos do conceito em geral, em vez de fixar-lhe os limites).

### *A diferença, a afirmação e a negação*

A diferença tem sua experiência crucial: toda vez que nos encontramos diante de ou em uma limitação, diante de ou em uma oposição, devemos perguntar o que tal situação supõe. Ela supõe um formigamento de diferenças, um pluralismo de diferenças livres, selvagens ou não domadas, um espaço e um tempo propriamente diferenciais, originais, que persistem através das simplificações do limite e da oposição. Para que oposições de forças ou limitações de formas se delineiem, é preciso, primeiramente, um elemento real mais profundo que se defina e se determine como uma multiplicidade informal e

potencial. As oposições são grosseiramente talhadas num meio fino de perspectivas encavaladas, de distâncias, de divergências e de disparidades comunicantes, de potenciais e de intensidades heterogêneas; não se trata, primeiramente, de resolver tensões no idêntico, mas de distribuir disparates numa multiplicidade. As limitações correspondem a uma simples potência da primeira dimensão — num espaço de uma dimensão e de uma direção, como no exemplo de Leibniz invocando barcos levados pela corrente, pode haver choques, mas estes choques têm, necessariamente, valor de limitação e de igualização, não de neutralização nem de oposição. Quanto à oposição, ela representa a potência da segunda dimensão, como um desdobramento das coisas num espaço plano, como uma polarização reduzida a um só plano; e a própria síntese se faz somente numa falsa profundidade, isto é, numa terceira dimensão fictícia que se acrescenta às outras e se contenta em desdobrar o plano. De qualquer modo, o que nos escapa é a profundidade original, intensiva, que é a matriz do espaço inteiro e a primeira afirmação da diferença; nela, vive e borbulha em estado de livres diferenças, o que, em seguida, só aparecerá como limitação linear e oposição plana. Em toda parte, os pares, as polaridades, supõem feixes e redes; as oposições organizadas supõem irradiações em todas as direções. As imagens estereoscópicas só formam uma oposição plana e rasa; elas remetem, de modo totalmente distinto, a uma estratificação de planos coexistentes móveis, a uma "disparação" na profundidade original. Em toda parte, a profundidade da diferença é primeira; e de nada adianta reencontrar a profundidade como terceira dimensão se ela não foi posta de início como envolvendo as duas outras e envolvendo a si própria como terceira. O espaço e o tempo só manifestam oposições (e limitações) na superfície, mas, em sua profundidade real, supõem diferenças distintamente volumosas, afirmadas e distribuídas, que não se deixam reduzir à trivialidade do negativo. Como no espelho de Lewis Carroll, em que tudo aparece ao contrário e invertido na superfície, mas "diferente" em espessura. Veremos que isto acontece a propósito de qualquer espaço, o geométrico, o físico, o biopsíquico, o social, o lingüístico (como se mostra pouco correia ò esse respeito a declaração de Trubetskoi: "A idéia de diferença supõe a idéia de oposição... "). Há uma falsa profundidade do combate, mas, sob o combate, há o espaço de jogo das diferenças. O negativo é a imagem da diferença, mas sua imagem achatada e invertida, como a vela no olho do boi — o olho do dialético sonhando com um vão combate?

Ainda neste sentido, Leibniz vai mais longe, isto é, mais profundamente que Hegel, quando distribui, no fundo, os pontos relevantes e os elementos diferenciais de uma multiplicidade, e quando descobre um jogo na criação do mundo: dir-se-ia, pois, que a primeira dimensão, a do limite, apesar de toda sua imperfeição, permanece mais próxima da profundidade original. O único engano de Leibniz não seria ter ligado a diferença ao negativo de limitação, dado que ele mantinha a dominação do velho principio, dado que ele ligava as séries a uma condição de convergência, sem ver que a própria divergência era objeto de afirmação ou que as incompossibilidades pertenciam a um mesmo mundo e se afirmavam, como o maior crime e a maior virtude, de um mesmo mundo do eterno retorno?

Não é a diferença que supõe a oposição, mas a oposição que supõe a diferença; e, em vez de resolvê-la, isto é, de conduzi-la a um fundamento, a oposição trai e desnatura a diferença. Dizemos não só que a diferença em si não é "já" contradição, mas também que

ela não se deixa reduzir e levar à contradição, dado que esta é menos e não mais profunda do que ela. Com efeito, sob que condição a diferença é assim levada, projetada num espaço plano? Precisamente, quando foi colocada à força numa identidade prévia, quando foi colocada nesse declive do idêntico que a leva necessariamente para onde a identidade quer e a refletir-se onde a identidade quer, isto é, no negativo[28]. Freqüentemente foi assinalado o que se passa no início da Fenomenologia, a pequena contribuição da dialética hegeliana: o aqui e o agora são postos como identidades vazias, universalidades abstratas que pretendem levar consigo a diferença, mas de modo algum a diferença segue, permanecendo presa à profundidade de seu espaço próprio, no aqui-agora de uma realidade diferencial sempre feita de singularidades. Ocorria a pensadores, diz-se, explicar que o movimento era impossível, e isto não impedia que o movimento se fizesse. Com Hegel, dá-se o contrário: ele estabelece o movimento, e mesmo o movimento do infinito, mas como ele o estabelece com palavras e representações, é um falso movimento e nada segue. E assim acontece toda vez que há mediação ou representação. O representante diz: "Todo mundo reconhece que... ", mas há sempre uma singularidade, não representada, que não reconhece, porque precisamente ela não é todo mundo ou não é o universal. "Todo mundo" reconhece o universal, pois ele próprio é o universal, mas o singular não o reconhece, isto é, a profunda consciência sensível que no entanto deve arcar com as conseqüências. A infelicidade de se falar não está em falar, mas em falar pelos outros ou representar alguma coisa. A consciência sensível (isto é, alguma coisa, a diferença ou ☺❹ ☙☝☝✂) obstina-se. Pode-se sempre mediatizar, passar à antítese, combinar a síntese, mas a tese não segue, subsiste em sua imediatidade, em sua diferença, que estabelece em si o verdadeiro movimento. A diferença é o verdadeiro conteúdo da tese, a obstinação da tese. O negativo, a negatividade, não captura nem mesmo o fenômeno da diferença, mas dele recebe apenas o fantasma ou o epifenômeno, e toda a Fenomenologia é uma epifenomenologia.

### *A ilusão do negativo*

O que a filosofia da diferença recusa: *omnis determinatio negatio*... Recusa a alternativa geral da representação infinita: ou o indeterminado, o indiferente, o indiferenciado, ou então uma diferença já determinada como negação, implicando e envolvendo o negativo (assim, recusa também a alternativa particular: negativo de

---

[28] Louis ALTHUSSER denunciou, na filosofia de Hegel, o caráter todo-poderoso da identidade, isto é, a simplicidade de um princípio interno: "A simplicidade da contradição hegeliana só é possível, com efeito, pela simplicidade do princípio interno que constitui a essência de todo período histórico. É por ser possível reduzir, de direito, a totalidade, a infinita diversidade de uma sociedade histórica dada... a um princípio interno simples, que esta mesma simplicidade, adquirida assim, de direito, à contradição, pode nela refletir-se". Eis por que ele censura, no círculo hegeliano, a existência de um único centro, em que todas as figuras se refletem e se conservam. Louis Althusser opõe a Hegel um princípio de contradição múltipla ou sobredeterminada, que ele acredita encontrar em Marx: "As diferenças que constituem cada uma das instâncias em jogo... se elas se fundem numa unidade real, não se dissipam como um puro fenômeno na unidade interior de uma contradição simples". (Acontece que, segundo Louis Althusser, é a contradição que é sobredeterminada e diferencial, e que o conjunto de suas diferenças se funda legitimamente numa contradição principal.) — Cf. *Pour Marx, contradição e sobredeterminação* (Maspéro, 1965), pp. 100-103.

limitação ou negativo de oposição). Em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação. Em sua essência, a afirmação é ela própria diferença. Mas, assim, a filosofia da diferença não se arrisca em aparecer como uma nova figura da bela alma? Com efeito, é a bela alma que vê diferenças em toda parte, que se refere a diferenças respeitáveis, conciliáveis, federáveis, ali onde a história continua a fazer-se por contradições sangrentas. A bela alma se comporta como um juiz de paz lançado num campo de batalha e que veria simples "diferendos", talvez mal-entendidos, em lutas inexpiáveis. Todavia, e inversamente, para remeter o gosto pelas diferenças puras à bela alma e ligar o destino das diferenças reais à do negativo e da contradição, não basta fincar pé e invocar as complementaridades bem conhecidas da afirmação e da negação, da vida e da morte, da criação e da destruição — como se elas fossem suficientes para fundar uma dialética da negatividade -, pois tais complementaridade ainda nada nos fazem conhecer da relação de um termo com outro (a afirmação determinada resulta de uma diferença já negativa e negadora ou o negativo resulta de uma afirmação já diferencial?). Em termos bastante genéricos, dizemos que há duas maneiras de invocar "destruições necessárias": a do poeta, que fala em nome de uma potência criadora, apto a reverter todas as ordens e todas as representações, para afirmar a Diferença no estado de revolução permanente do eterno retorno; e a do político, que se preocupa, antes de tudo, em negar o que "difere" para conservar, prolongar uma ordem estabelecida na história ou para estabelecer uma ordem histórica que já solicita no mundo as formas de sua representação. Pode ser que as duas coincidam num momento particularmente agitado, mas elas jamais são a mesma coisa. Ninguém menos que Nietzsche pode passar por uma bela alma. Sua alma é extremamente bela, mas não no sentido de bela alma; ninguém mais do que ele tem o sentido da crueldade, o gosto da destruição. Mas, precisamente, em toda sua obra, ele não pára de opor duas concepções da relação afirmação-negação.

Num caso, a negação é bem o motor e a potência. A afirmação resulta daí — como um *ersatz* [substituição], digamos. E talvez não sejam demais duas negações para fazer um fantasma de afirmação, um ersatz, um sucedâneo de afirmação. Mas como a afirmação resultaria da negação se ela não conservasse o que é negado? Do mesmo modo, Nietzsche assinala o conservadorismo assustador de uma tal concepção. A afirmação é de fato produzida, mas para dizer sim a tudo o que é negativo e negador, a tudo o que pode ser negado. Assim, o Asno de Zaratustra diz sim; mas, para ele, afirmar é carregar, assumir, encarregar-se. Ele carrega tudo: os fardos de que é encarregado (os valores divinos), aqueles de que ele próprio se encarrega (os valores humanos) e o peso de seus músculos fatigados, quando nada mais tem para carregar (a ausência dos valores)[29]. Há um gosto terrível pela responsabilidade nesse asno ou nesse boi dialético e um ranço moral, como se só fosse possível afirmar à força de expiar, como se fosse preciso passar pelas infelicidades da cisão e do dilaceramento para chegar a dizer sim;

---

[29] NIETZSCHE não pára de denunciar a assimilação de "afirmar" com "carregar" (cf. *Para além de bem e mal*. § 213: "Pensar e levar uma coisa a sério, assumir-lhe o peso, é para eles o mesmo, eles não têm outra experiência"), É que *carregar* implica uma falsa atividade, uma falsa afirmação que só se encarrega dos produtos do *nihilismo*. Assim, Nietzsche define Kant e Hegel como "operários da Filosofia" que acumulam e conservam uma massa enorme de juízos de valores estabelecidos, mesmo que se trate, para eles, de triunfar sobre o passado; neste sentido. eles ainda são escravos do negativo (§ 211).

como se a Diferença fosse o mal e como se ela já fosse o negativo que só poderia produzir a afirmação expiando, isto é, encarregando-se, ao mesmo tempo, do peso do negado e da própria negação. Sempre a velha maldição a retumbar do alto do princípio de identidade: será salva apenas, não o que é simplesmente representado, mas a representação infinita (o conceito) que conserva todo o negativo para, enfim, entregar a diferença ao idêntico. De todos os sentidos de *Aufheben*, nenhum é mais importante que o de levantar. Há de fato um círculo da dialética, mas este círculo infinito só tem em toda parte um único centro que nele retém todos os outros círculos, todos os outros centros momentâneos. As retomadas ou repetições da dialética apenas exprimem a conservação do todo, todas as figuras e todos os momentos, numa Memória gigantesca. A representação infinita é memória que conserva. A repetição neste caso nada mais é que um conservatório, uma potência da própria memória. Há, de lato, uma seleção circular dialética, mas sempre em proveito do que se conserva na representação infinita, isto é, do que carrega e do que é carregado. A seleção funciona ao avesso e elimina impiedosamente o que tornaria o círculo tortuoso ou que quebraria a transparência da lembrança. Como as sombras da caverna, o carregador e o carregado entram sem cessar e saem para entrar na representação infinita — e eis que eles pretendem ter-se apossado da potência propriamente dialética.

***A eliminação do negativo e o eterno retorno***

Segundo a outra concepção, porém, a afirmação é primeira: ela afirma a diferença, a distância. A diferença é leve, aérea, afirmativa. Afirmar não é carregar, mas, ao contrário, descarregar, aliviar. lá não é o negativo que produz um fantasma de afirmação, como um ersatz. É o Não que resulta da afirmação: ele é, por sua vez, a sombra, mas antes de tudo no sentido de conseqüência, dir-se-ia de *nachfolge* [sucessão]. O negativo é o epifenômeno. A negação é o efeito de uma afirmação muito forte, muito diferente. E talvez sejam necessárias duas afirmações para produzir a sombra da negação como nachfolge; talvez haja dois momentos, que são a Diferença como meia-noite e meio-dia, onde a própria sombra desaparece, É neste sentido que Nietzsche opõe o Sim *e* o Não do Asno e o Sim *e* o Não de Dioniso-Zaratustra — o ponto de vista do escravo, que tira do Não o fantasma de uma afirmação, e o ponto de vista do "senhor", que tira do Sim uma conseqüência de negação, de destruição — o ponto de vista dos conservadores dos valores antigos e o dos criadores de novos valores[30]. Aqueles que Nietzsche chama de senhores são seguramente homens de potência, mas não homens de poder, pois o poder se julga pela atribuição dos valores em curso; ao escravo, não basta tomar o poder para deixar de ser escravo; é mesmo a lei do curso ou da superfície do mundo ser conduzido por escravos, A distinção dos valores estabelecidos e da criação não deve mais ser compreendida no sentido de um relativismo histórico, como se os valores estabelecidos tivessem sido novos em sua época e os novos devessem estabelecer-se à sua hora. Ao contrário, há uma diferença de natureza, como entre a ordem conservadora da representação e uma desordem criadora, um caos genial, que só pode coincidir com um

[30] *Para além de bem e mal*, § 211. Sobre o "não" do senhor, que é conseqüência, em oposição ao "não" do escravo, que é princípio, cf. *Genealogia da moral*, 1, § 10.

momento da história sem confundir-se com ele. A mais profunda diferença de natureza está entre as formas médias e as formas extremas (valores novos): não se atinge o extremo levando-se ao infinito as formas médias, servindo-se de sua oposição no finito para afirmar sua identidade no infinito. Na representação infinita, a pseudo-afirmação não nos faz sair das formas médias. Do mesmo modo, Nietzsche censura em todos os procedimentos de seleção fundados na oposição ou no combate o fato de operarem em proveito da média e de atuarem em benefício do "grande número". Cabe ao eterno retorno operar a verdadeira seleção, porque ele, ao contrário, elimina as formas médias e extrai "a forma superior de tudo o que é". O extremo não é a identidade dos contrários, mas, antes, a univocidade do diferente; a forma superior não é a forma infinita, mas, antes, o eterno informal do próprio eterno retorno através das metamorfoses e das transformações. O eterno retorno "estabelece" a diferença, porque cria a forma superior. O eterno retorno serve-se da negação como *nachfolge* e inventa uma nova fórmula da negação da negação: é negado, deve ser negado tudo o que pode ser negado. O gênio do eterno retorno não está na memória, mas no desperdício, no esquecimento tornado ativo. Tudo o que é negativo e tudo o que nega, todas estas afirmações médias que carregam o negativo, todos estes pálidos Sim mal vindos que saem do não, tudo o que não suporta a prova do eterno retorno, tudo isto deve ser negado. Se o eterno retorno é uma roda, é preciso ainda dotá-la de um movimento centrífugo violento que expulsa tudo o que "pode" ser negado, o que não suporta a prova. Nietzsche só anuncia uma leve punição aos que não vierem a "crer" no eterno retorno: eles apenas sentirão e terão uma vida fugitiva! Eles se sentirão e se conhecerão pelo que eles são — epifenômenos; será este seu Saber absoluto. Assim a negação como conseqüência resulta da plena afirmação, consome tudo o que é negativo e consome a si própria no centro móvel do eterno retorno. Se o eterno retorno é um círculo, é a Diferença que está no centro, estando o Mesmo somente na circunferência — centro descentrado a cada instante, constantemente tortuoso, que gira apenas em torno do desigual.

A negação é a diferença, mas a diferença vista do menor lado, vista de baixo. Ao contrário, endireitada, vista de cima para baixo, a diferença é a afirmação. Mas esta proposição tem muitos sentidos; que a diferença é objeto de afirmação; que a afirmação mesma é múltipla; que ela é criação, mas também que deve ser criada, afirmando a diferença, sendo diferença em si mesma. Não é o negativo que é o motor. Mais ainda, há elementos diferenciais positivos que determinam, ao mesmo tempo, a gênese da afirmação e da diferença afirmada. Que haja uma gênese da afirmação como tal é o que nos escapa toda vez que deixamos a afirmação no indeterminado ou toda vez que colocamos a determinação no negativo. A negação resulta da afirmação: isto quer dizer que a negação surge em conseqüência da afirmação ou ao lado dela, *mas somente como a sombra do elemento genético mais profundo* — desta potência ou desta "vontade" que engendra a afirmação e a diferença na afirmação. Os que carregam o negativo não sabem o que fazem: tomam a sombra pela realidade, nutrem fantasmas, separam a conseqüência das premissas, dão ao epifenômeno o valor do fenômeno e da essência.

A representação deixa escapar o mundo afirmado da diferença. A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada. O movimento, por sua vez, implica uma pluralidade de centros, uma superposição de perspectivas, uma

imbricação de pontos de vista, uma coexistência de momentos que deformam essencialmente a representação: já um quadro ou uma escultura são "deformadores" que nos forçam a fazer o movimento, isto é, a combinar uma visão rasante e uma visão mergulhante, ou a subir e descer no espaço na medida em que se avança. Basta multiplicar as representações para se obter um tal "efeito"? A representação infinita compreende, precisamente, uma infinidade de representações, seja porque assegura a convergência de todos os pontos de vista sobre um mesmo objeto ou um mesmo mundo, seja porque faz de todos os momentos as propriedades de um mesmo Eu. Mas ela guarda, assim, um centro único que recolhe e representa todos os outros como uma unidade de série que ordena, que organiza uma vez por todas os termos e suas relações. É que a representação infinita não é separável de uma lei que a torna possível: a forma do conceito como forma de identidade que constitui ora o em-si do representado (A é A), ora o para-si do representante (Eu = Eu). O prefixo RE -, na palavra representação, significa a forma conceitual do idêntico que subordina as diferenças. Portanto, não é multiplicando as representações e os pontos de vista que se atinge o imediato definido como "sub-representativo". Ao contrário, cada representação componente é que deve estar deformada, desviada, arrancada de seu centro. É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esquartejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê. É preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam, mas a diferenciam. É preciso que cada termo de uma série, sendo já diferença, seja colocado numa relação variável com outros termos e constitua, assim, outras séries desprovidas de centro e de convergência. É preciso afirmar a divergência e o descentramento na própria série. Cada coisa, cada ser deve ver sua própria identidade tragada pela diferença, cada qual sendo só uma diferença entre as diferenças. É preciso mostrar a diferença diferindo. Sabe-se que a obra de arte moderna tende a realizar estas condições: neste sentido, ela se torna um verdadeiro teatro feito de metamorfoses e de permutações. Teatro sem nada fixo ou labirinto sem fio (Ariadne se enforcou). A obra de arte abandona o domínio da representação para tornar-se "experiência", empirismo transcendental ou ciência do sensível.

É estranho que se tenha podido fundar a Estética (como ciência do sensível) no que pode ser representado no sensível. É verdade que não é melhor o procedimento inverso, que subtrai da representação o puro sensível e tenta determiná-lo como aquilo que resta, uma vez despida a representação (um fluxo contraditório, por exemplo, uma rapsódia de sensações). Na verdade, o empirismo se torna transcendental e a Estética se torna uma disciplina apodítica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser do sensível: a diferença, a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo. É na diferença que o fenômeno fulgura, que se explica como signo: e é nela que o movimento se produz como "efeito". O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior. Este empirismo nos ensina uma estranha "razão", o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômades, as anarquias coroadas). São sempre as diferenças que se assemelham. que são análogas, opostas ou idênticas: a diferença está atrás de toda coisa, mas nada há atrás da diferença.

É próprio de cada diferença passar através de todas as outras e de se "querer" ou de se reencontrar através de todas as outras. Eis por que o eterno retorno não surge em segundo lugar, nem vem após, mas já está presente em toda metamorfose. é contemporâneo do que ele faz retornar. O eterno retorno reporta-se a um mundo de diferenças implicadas umas nas outras, a um mundo complicado, sem identidade, propriamente caótico. Joyce apresenta o *vicus of recirculation* como aquilo que faz girar um caosmos; e Nietzsche já dizia que o caos e o eterno retorno não eram duas coisas distintas, mas uma mesma afirmação. O mundo não é finito, nem infinito, como na representação: ele é acabado e ilimitado. O eterno retorno é o ilimitado do próprio acabado, o ser unívoco que se diz da diferença, No eterno retorno, a caos-errância opõe-se à coerência da representação; ela exclui a coerência de um sujeito que se representa, bem como de um objeto representado. A repetição opõe-se à representação: o prefixo mudou de sentido, pois, num caso, a diferença se diz somente em relação ao idêntico, mas, no outro, é o unívoco que se diz em relação ao diferente. A repetição é o ser informal de todas as diferenças, a potência informal do fundo que leva cada coisa a esta "forma" extrema em que sua representação se desfaz. O díspar é o último elemento da repetição que se opõe à identidade da representação. O círculo do eterno retorno, o da diferença e da repetição (que desfaz o do idêntico e do contraditório), é um círculo tortuoso que só diz o Mesmo daquilo que difere. O poeta Blood exprime a profissão de fé do empirismo transcendental como verdadeira Estética: "A natureza é contingente, excessiva e mística, essencialmente... As coisas são estranhas... O universo é selvagem... O mesmo só retorna para trazer o diferente. O lento movimento circular que o gravador executa adquire apenas a espessura de um fio de cabelo. Mas a diferença se distribui na curva inteira, nunca exatamente adequada"[31].

Costuma-se assinalar uma mudança filosófica considerável entre dois momentos representados pelo pré-kantismo e pelo pós-kantismo. O primeiro se definiria pelo negativo de limitação, o outro pelo negativo de oposição. Um, pela identidade analítica, o outro, pela identidade sintética. Um, do ponto de vista da substância infinita, o outro, do ponto de vista do Eu finito. Na grande análise leibniziana, é já o Eu finito que se introduz no desenvolvimento do infinito, mas, na grande síntese hegeliana, é o infinito que se reintroduz na operação do Eu finito. Todavia, é de se duvidar da importância de tais mudanças. Para uma filosofia da diferença, pouco importa que o negativo seja concebido como negativo de limitação ou de oposição, e a identidade, como analítica ou sintética, desde que a diferença seja reduzida ao negativo e subordinada ao idêntico. A unidade e a identidade da substância divina são na verdade a única garantia do Eu uno e idêntico, e Deus se conserva enquanto se gúarda o Eu. Eu finito sintético ou substância divina analítica são a mesma coisa. Eis por que as permutações Homem-Deus são tão decepcionantes e não nos fazem dar nenhum passo. Nietzsche parece ser de fato o primeiro a ver que a morte de Deus só se torna efetiva com a dissolução do Eu. O que então se revela é o ser que se diz de diferenças que nem estão na substância nem num

---

[31] Citado por Jean WAHL, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (Alcan, 1920), p. 37. — Toda a obra de Jean Wahl é uma profunda meditação sobre a diferença; sobre as possibilidades do empirismo exprimir-lhe a natureza poética, livre e selvagem; sobre a irredutibilidade da diferença ao simples negativo; sobre as relações não-hegelianas entre a afirmação e a negação.

sujeito: outras tantas afirmações subterrâneas. Se o eterno retorno é o pensamento mais elevado, isto é, o mais intenso, é porque sua extrema coerência, no ponto mais alto, exclui a coerência de um sujeito pensante, de um mundo pensado, de um Deus garantia[32]. Convém que nos interessemos menos por aquilo que se passa antes e depois de Kant (o que dá na mesma) e mais pelo momento preciso do kantismo, momento furtivo fulgurante que não se prolonga nem mesmo em Kant, que se prolonga ainda menos no pós-kantismo — salvo, talvez, em Hölderlin, na experiência e na idéia de um "afastamento categórico" — pois, quando Kant põe em questão a teologia racional, ele introduz, no mesmo lance, uma espécie de desequilíbrio, de fissura ou de rachadura, uma alienação de direito, insuperável de direito, no Eu puro do Eu penso: o sujeito só se pode representar sua própria espontaneidade como sendo a de um Outro, invocando, com isto, em última instância, uma misteriosa coerência, que exclui a sua própria, a do mundo e a de Deus. Cogito para um eu dissolvido: o Eu do "Eu penso" comporta, em sua essência, uma receptividade de intuição em relação à qual, desde então, Eu é um outro, Pouco importa que a identidade sintética e, depois, a moralidade da razão prática restaurem a integridade do eu, do mundo e de Deus, e preparem as sínteses pós-kantianas; entramos, por pouco tempo, nesta esquizofrenia de direito que caracteriza a mais alta potência do pensamento e que abre diretamente o Ser à diferença, desprezando todas as mediações, todas as reconciliações do conceito.

### *Lógica e ontologia da diferença segundo Platão*

A tarefa da filosofia moderna foi definida: reversão do platonismo. Que esta reversão conserve muitas características platônicas, isto não só é inevitável, como desejável. É verdade que o platonismo já representa a subordinação da diferença às potências do Uno, do Análogo, do Semelhante e mesmo do Negativo. É como o animal em vias de ser domado; seus movimentos, numa última crise, dão melhor testemunho, do que em estado de liberdade, de uma natureza logo perdida: o mundo heraclitiano [reme no platonismo, Com Platão o resultado é ainda duvidoso; a mediação não encontrou

---

[32] Em dois artigos que renovam a interpretação de Nietzsche, Pierre KLOSSOWSKI pôs em evidência este elemento: "Deus está morto não significa que a divindade cesse como explicitação da existência, mas que o fiador absoluto da identidade do eu responsável desaparece no horizonte da consciência de Nietzsche, que, por sua vez, se confunde com este desaparecimento... Só resta (à consciência) declarar que sua própria identidade é um caso fortuito arbitrariamente mantido como necessário, mesmo que ela se torne a si própria por esta roda universal da fortuna, mesmo que ela englobe, se possível, a totalidade dos casos, o próprio fortuito em sua totalidade necessária. O que subsiste é, pois, o ser e o verbo ser, que nunca se aplica ao próprio ser, mas ao fortuito" (Nietzsche, o politeísmo e a paródia, em *Un si funeste désir*, N.R.F., 1963, pp. 220-221). — "Isto quer dizer que o sujeito pensante perderia sua identidade através de um pensamento coerente que o excluiria a partir de si mesmo?... Qual é minha parte neste movimento circular em relação ao qual eu sou incoerente? Qual é minha parte em relação a este pensamento tão perfeitamente coerente que ele me exclui no próprio instante em que eu o penso?... Como ameaçaria ele a atualidade do eu, deste eu que, todavia, ele exalta? Liberando as flutuações que o significavam como eu, de tal modo que só o revolvido retine em seu presente... O *Circulus vitiosus* deus é apenas uma denominação deste signo que adquire aqui uma fisionomia divina a exemplo de Dioniso." (Esquecimento e anamnese na experiência vivida do eterno retorno do Mesmo, em *Nietzsche*, *Cahiers* de *Royaumont*, Éditions de Minuit, 1966. pp. 233-235.)

completamente seu movimento. A Idéia ainda não é um conceito de objeto que submete o mundo às exigências da representação, mas antes uma presença bruta que só pode ser evocada no mundo em função do que não é "representável" nas coisas. A Idéia também ainda não escolheu reportar a diferença à identidade de um conceito em geral; ela não renunciou a encontrar um conceito puro, um conceito próprio da diferença enquanto tal. O labirinto ou o caos são destrinçados, mas sem fio, sem a ajuda de um fio. O que há de insubstituível no platonismo foi bem visto por Aristóteles, embora ele faça precisamente disso uma crítica contra Platão: a dialética da diferença tem um método que lhe é próprio — a divisão —, mas esta opera sem mediação, sem meio-termo ou razão, age no imediato e se reclama das inspirações da Idéia mais que das exigências de um conceito em geral. É verdade que a divisão, em relação à suposta identidade de um conceito, é um procedimento caprichoso, incoerente, que salta de uma singularidade a outra. Mas, do ponto de vista da Idéia, não é esta a sua [orça? E em vez de ser um procedimento dialético entre outros, que devesse ser completado ou substituído por outros, não é a divisão, no momento em que ela aparece, que substitui os outros procedimentos, que reúne toda a potência dialética em proveito de uma verdadeira filosofia da diferença e que mede, ao mesmo tempo, o platonismo e a possibilidade de reverter o platonismo?

### *As figuras do método da divisão: os pretendentes, a prova-fundamento, as questões-problemas, o (não)-ser e o estatuto do negativo*

Nosso erro é tentar compreender a divisão platônica a partir das exigências de Aristóteles. Segundo Aristóteles, trata-se de dividir um gênero em espécies opostas; ora, este procedimento não carece apenas de "razão" por si mesmo, mas também de uma razão pela qual se decida que algo está do lado de tal espécie mais que de tal outra. Por exemplo, divide-se a arte em artes de produção e de aquisição; mas por que a pesca com linha está do lado da aquisição? o que está faltando é a mediação, isto é, a identidade de um conceito capaz de servir de meio-termo. Mas é evidente que a objeção cai, se a divisão platônica de modo algum se propõe a determinar as espécies de um gênero. Ou melhor, ela se propõe a isto, mas superficial e mesmo ironicamente, para melhor esconder, sob essa máscara, seu verdadeiro segredo[33]. A divisão não é o inverso de uma "generalização", não é uma especificação. De modo algum se trata de um método de especificação, mas de seleção. Não se trata de dividir um gênero determinado em espécies definidas, mas de dividir uma espécie confusa em linhas puras ou de selecionar uma linhagem pura a partir de um material que não o é. Poder-se-ia falar de "platonons", que se opõem aos "aristotelons", como os biólogos opõem os "jordanons" aos "lineons". Com efeito, a espécie de Aristóteles, mesmo indivisível, mesmo ínfima, é ainda uma espécie grande demais. A divisão platônica opera num domínio totalmente distinto, que é o das pequenas espécies ou das linhagens. Além disso, seu ponto de partida é, indiferentemente, um gênero ou uma espécie; mas este gênero, esta espécie grande

[33] Sobre a critica da divisão platônica por ARISTÓTELES, cf. *Primeiros analíticos*, 1, 31; Segundos analíticos, II, 5 e 13 (é neste último texto que Aristóteles mantém para a divisão um certo papel na determinação da espécie, mesmo que ele corrija, por um principio de continuidade, as insuficiências que acredita descobrir na concepção de Platão). — Mas a que ponto a determinação de espécies é somente uma aparência irônica, e não o objetivo da divisão platônica, vê-se bem, por exemplo, no *Político*, 266 b-d.

demais, é posto como uma matéria lógica indiferenciada, um material indiferente, um misto, uma multiplicidade indefinida representando o que deve ser eliminado para evidenciar a Idéia como linhagem pura. A busca do ouro, eis o método da divisão. A diferença não é específica entre duas determinações do gênero, mas está inteiramente de um lado, na linhagem que se seleciona: não mais os contrários de um mesmo gênero, mas o puro e o impuro, o bom e o mau, o autêntico e o inautêntico, num misto que forma uma espécie grande demais. A pura diferença, o puro conceito de diferença, e não a diferença mediatizada no conceito em geral, no gênero e nas espécies. O sentido e o objetivo do método da divisão é a seleção dos rivais, a prova dos pretendentes — não a ❹🖫☺✍■✂☞🗐🖗, mas a ❹💻■🗐☞🕮🕓☺🗀☞🗐🖗 (vê-se bem isto nos dois exemplos principais de Platão; no Político, em que o político é definido como aquele que sabe "apascentar os homens", mas muita gente se apresenta, comerciantes, lavradores, padeiros, ginastas, médicos, dizendo: o verdadeiro pastor de homens sou eu!, e no Fedro, em que se trata de definir o bom delírio e o verdadeiro amante e em que muitos pretendentes aparecem para dizer: o amante, o amor sou eu!). Em tudo isto não se trata de espécie, salvo por ironia. Nada de comum com as preocupações de Aristóteles: não se trata de identificar, mas de autenticar. O único problema que atravessa toda a filosofia de Platão, que preside sua classificação das ciências ou das artes, é sempre o de avaliar os rivais, de selecionar os pretendentes, de distinguir *a coisa e seus simulacros* no seio de um pseudogênero ou de uma espécie grande demais. Trata-se de estabelecer a diferença: trata-se, assim, de operar nas profundidades do imediato, de fazer a dialética do imediato, a prova perigosa, sem fio e sem filete, pois, segundo antigo costume, presente no mito e na epopéia, os falsos pretendentes devem morrer. Nossa questão não é ainda saber se a diferença seletiva está entre os verdadeiros e os falsos pretendentes, do modo como Platão o diz, mas, antes, saber como Platão estabelece esta diferença graças ao método da divisão. O leitor tem aqui uma viva surpresa, pois Platão faz intervir um "mito". Dir-se-ia, portanto, que a divisão, desde que abandona sua máscara de especificação e descobre seu verdadeiro objeto, renuncia, todavia, a realiza-lo, sendo substituída pelo simples "jogo" de um mito. Com efeito, desde que chega à questão dos pretendentes, o *Político* invoca a imagem de um Deus que comanda o mundo e os homens no período arcaico: só este deus merece, propriamente falando, o nome de Rei-pastor dos homens. Mas precisamente em relação a ele os pretendentes não se eqüivalem: há um certo "cuidado" da comunidade humana que remete, por excelência, ao homem político, porque ele está mais próximo do modelo do Deus-pastor arcaico. Os pretendentes encontram-se de algum modo avaliados segundo uma ordem de participação eletiva; e entre os rivais do político, seria possível distinguir (segundo esta medida ontológica fornecida pelo mito) pais, serventes, auxiliares, enfim, charlatães, contrafações[34]. Mesmo procedimento no Fedro: quando se trata de distinguir "delírios", Platão invoca bruscamente um mito. Ele descreve a circulação das almas antes da encarnação, a lembrança que elas trazem das Idéias que puderam contemplar. É esta contemplação mítica, é a natureza ou o grau desta contemplação, é o gênero de ocasiões necessárias para a recordação que determinam o valor e a ordem dos diferentes tipos de

[34] É sob este aspecto que o mito deve ser completado por um modelo de outro tipo, o paradigma, que permite distinguir por analogia os pais, os serventes, os auxiliares, as contrafações. Da mesma maneira, a prova do ouro comporta várias seleções: eliminação das impurezas, eliminação de outros metais "da mesma família" (cf. *Político*, 303 d-e)

delírios atuais: podemos determinar quem é o falso amante e quem é o amante verdadeiro; poderíamos mesmo determinar quem, entre amantes, poetas, padres, adivinhos, filósofos, participa efetivamente da reminiscência e da contemplação - quem é o verdadeiro pretendente, o verdadeiro participante, e em que ordem estão os outros. (Pode-se objetar que o terceiro grande texto concernente à divisão, o do Sofista, não apresenta qualquer mito; é que, por Lima utilização paradoxal do método, por uma contra-utilização, Platão tem, neste caso, o propósito de isolar o falso pretendente por excelência, aquele que a tudo pretende sem qualquer direito: o "sofista".)

Mas esta introdução do mito parece confirmar todas as objeções de Aristóteles: a divisão, carente de mediação, não teria qualquer força probante e deveria ser substituída por um mito que lhe forneceria um equivalente de mediação sob uma forma imaginária. Todavia, ainda aí traímos o sentido deste método tão misterioso, pois, se é verdade que o mito e a dialética são duas forças no platonismo em geral, esta distinção deixa de valer no momento em que a dialética descobre na divisão seu verdadeiro método. É a divisão que sobrepuja a dualidade e integra o mito na dialética, faz do mito um elemento da própria dialética. A estrutura do mito aparece claramente em Platão: é o círculo com suas duas funções dinâmicas, girar e retornar, distribuir ou repartir - a repartição dos lotes pertence à roda que gira, como a metempsicose pertence ao eterno retorno. As razões pelas quais Platão não é certamente um protagonista do eterno retorno não nos importam aqui. Acontece que o mito, no Fedro, assim como no Político ou em outro texto, estabelece o modelo de uma circulação parcial, em que aparece um fundamento próprio para estabelecer a diferença, isto é, para avaliar os papéis ou as pretensões. Este fundamento encontra-se determinado no Fedro sob a forma das Idéias, tal como são contempladas pelas almas que circulam acima da abóbada celeste; encontra-se determinada no Político sob a forma de Deus-pastor que preside o movimento circular do universo. Centro ou motor do círculo, o fundamento é instituído no mito como o princípio de uma prova ou de uma seleção, que dá todo seu sentido ao método da divisão, fixando os graus de uma participação eletiva. Em conformidade com a mais velha tradição, o mito circular é, pois, a narrativa-repetição de uma fundação. A divisão o exige como o fundamento capaz de estabelecer a diferença; inversamente, ele exige a divisão como o estado da diferença naquilo que deve ser fundado. A divisão é a verdadeira unidade da dialética e da mitologia, do mito como fundação e do logos como 🖱🔗☎✍☺✍💻♑←✍.

Este papel do fundamento aparece com grande clareza na concepção platônica da participação. (E, sem dúvida, é ele que fornece à divisão a mediação de que ela parecia carecer e que, no mesmo lance, reporta a diferença ao Uno; mas de uma maneira tão particular...) Participar quer dizer ter parte, ter após, ter em segundo lugar. O que possui em primeiro é o próprio fundamento. Só a Justiça é justa, diz Platão; quanto àqueles que chamamos de justos, eles possuem em segundo, em terceiro ou em quarto lugar. . . ou em simulacro a qualidade de ser justo. Que apenas a justiça seja justa não é uma simples proposição analítica. É a designação da Idéia como fundamento que possui em primeiro lugar. E o próprio do fundamento é dar a participar, dar em segundo lugar. Assim, aquele que participa e que participa mais ou menos, em graus diversos, é necessariamente um pretendente. É o pretendente que pede um fundamento, é a pretensão que deve ser fundada (ou denunciada como sem fundamento). A pretensão não é um fenômeno entre outros, mas a natureza de todo fenômeno. O fundamento é uma prova que dá aos

pretendentes uma participação maior ou menor no objeto da pretensão; é neste sentido que o fundamento mede e estabelece a diferença. Deve-se, pois, distinguir: a Justiça, como fundamento; a qualidade de justo, como objeto da pretensão possuído pelo que funda; os justos, como pretendentes que participam desigualmente do objeto. Eis por que os neoplatônicos nos dão uma compreensão tão profunda do platonismo quando expõem sua tríade sagrada: o Imparticipável, o Participado, os Participantes. O princípio que funda é como o imparticipável, mas que dá algo a participar e que o dá ao participante, possuidor em segundo lugar, isto é, ao pretendente que soube atravessar a prova do fundamento. Dir-se-ia: o pai, a filha e o pretendente. E porque a tríade se reproduz ao longo de uma série de participações, porque os pretendentes participam numa ordem e em graus que representam a diferença em ato, os neoplatônicos viram bem o essencial: que o objetivo da divisão não era a distinção das espécies em extensão, mas o estabelecimento de uma dialética serial, de séries ou de linhagens em profundidade, que marcam as operações de um fundamento seletivo assim como de uma participação eletiva (Zeus I, Zeus II etc.). Vê-se, assim, que a contradição, em vez de significar a prova do próprio fundamento, representa, ao contrário, o estado de uma pretensão não fundada, no limite da participação. Se o justo pretendente (o primeiro fundado, o bem fundado, o autêntico) tem rivais que são como seus pais, como seus auxiliares, como seus serventes, participando diversamente de sua pretensão, ele também tem seus simulacros, suas contrafações, denunciados pela prova: tal é, segundo Platão, o "sofista", cômico, centauro ou sátiro, que pretende tudo e, pretendendo tudo, nunca é fundado, mas contradiz tudo e contradiz a si próprio...

Mas em que consiste, exatamente, a prova do fundamento? O mito o diz: sempre uma tarefa a ser cumprida, um enigma a ser resolvido. Apresenta-se uma questão ao oráculo, mas a resposta do oráculo é, ela própria, um problema. A dialética é a ironia, mas a ironia é a arte dos problemas e das questões. A ironia consiste em tratar as coisas e os seres como respostas a questões ocultas, em tratá-los como casos para problemas a serem resolvidos. Recorde-se que Platão define a dialética como aquilo que procede por "problemas" através dos quais nos elevamos até o puro principio que funda, isto é, que os avalia enquanto tais e distribui as soluções correspondentes; e o *Menão* expõe a reminiscência justamente em relação com um problema geométrico, problema que é preciso compreender antes de ser resolvido e que deve ter a solução que ele merece, segundo o modo como o reminiscente o compreendeu. Não temos de nos preocupar agora com a distinção que convém estabelecer entre as duas instâncias do problema e da questão, mas temos, antes de tudo, de considerar como seu complexo desempenha na dialética platônica um papel essencial - papel comparável em importância àquele que o negativo terá mais tarde, por exemplo, na dialética hegeliana. Mas, precisamente, *não* é o negativo que desempenha este papel em Platão, a tal ponto que é preciso perguntar se a célebre tese do *Sofista*, apesar de certos equívocos, não deve ser assim compreendida: o "não", na expressão "não-ser", exprime *alguma coisa distinta do negativo*. Sobre este ponto, o erro das teorias tradicionais é impor-nos uma alternativa duvidosa: quando procuramos conjurar o negativo, declaramo-nos satisfeitos se mostramos que o ser é plena realidade positiva e não admite qualquer não-ser; inversamente, quando procuramos fundar a negação, ficamos satisfeitos se chegamos a colocar no ser, ou em relação com o ser, um não-ser qualquer (parece-nos que este não-ser é necessariamente o

ser do negativo ou o fundamento da negação). A alternativa, portanto, é a seguinte: ou bem não há não-ser, e a negação é ilusória e não fundada; ou bem há não-ser, que põe o negativo no ser e funda a negação. Todavia, talvez tenhamos razões para dizer, *ao mesmo tempo*, que há não-ser e que o negativo é ilusório.

O problema e a questão não são determinações subjetivas, privativas, marcando um momento de insuficiência no conhecimento. A estrutura problemática faz parte dos objetos e permite apreendê-los como signos, assim como a instância questionante ou problematizante faz parte do conhecimento e permite apreender-lhe a positividade, a especificidade no ato de *aprender*. Mais profundamente ainda, é o Ser (Platão dizia a Idéia) que "corresponde" à essência do problema ou da questão como tal. Há como que uma "abertura", uma "fenda", uma "dobra" ontológica que reporta o ser e a questão um ao outro. Nesta relação, o ser é a própria Diferença. O ser é também não-ser, *mas o não-ser não é o ser do negativo*, é o ser do problemático, o ser do problema e da questão. A diferença não é o negativo; ao contrário, o não-ser é que é a Diferença: ✦☺♌♉✍🖫, não ➹🖫✂🖫☺symbol 92 \f "WP Greek Courier" \s 12❝symbol 64 \f "WP Greek Courier" \s 12✍symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫. Eis por que o não-ser deveria antes ser escrito (não)- ser, ou, melhor ainda, ?- ser. Acontece, neste sentido, que o infinitivo, o esse, designa menos uma proposição que a interrogação que se supõe esteja sendo respondida pela proposição. Este (não)- ser é o Elemento diferencial em que a afirmação, como afirmação múltipla, encontra o princípio de sua gênese. Quanto à negação, ela é apenas a sombra deste mais elevado princípio, a sombra da diferença ao lado da afirmação produzida. Quando confundimos o (não)- ser com o negativo, é inevitável que a contradição seja levada ao ser; mas a contradição é ainda a aparência ou o epifenômeno, a ilusão projetada pelo problema, a sombra de uma questão que permanece aberta e do ser que, como tal, corresponde a esta questão (antes de lhe dar uma resposta). Já não é neste sentido que a contradição caracteriza, em Platão, o estado dos diálogos ditos aporéticos? Para além da contradição, a diferença symbol 190 \f "Symbol" \s 12— para além do não-ser, o (não)- ser; para além do negativo, o problema e a questão[35].

---

[35] NOTA SOBRE A FILOSOFIA DA DIFERENÇA DE HEIDEGGER. — Parece que os principais mal-entendidos que Heidegger denunciou como contra-sensos sobre sua filosofia, após Ser e Tempo e Que é metafísica?, incidiam sobre o seguinte: o NÃO heideggeriano remetia, não ao negativo no ser, mas ao ser como diferença; e não à negação, mas à questão. Quando Sartre, no inicio de *O ser e o nada*, analisava a interrogação, ele fazia disto uma preliminar para a descoberta do negativo e da negatividade. De certo modo, era o contrário do procedimento de Heidegger. É verdade que não havia nisto qualquer mal-entendido, visto que Sartre não se propunha a comentar Heidegger. Mas Merleau-Ponty, sem dúvida, tinha uma inspiração heideggeriana mais real, quando falava de "dobra" ou de "franzido", desde a Fenomenologia da percepção (em oposição aos "buracos" e "lagos de não-ser" sartrianos) - e quando voltava a uma ontologia da diferença e da questão em seu livro póstumo. o visível e o invisível.

As teses de Heidegger podem ser assim resumidas: 1.°, o ***não*** não exprime o negativo, mas a diferença entre o ser e o ente. Cf. prefácio de *Vom Wesen des Grundes*. 3" éd., 1949: "A diferença ontológica é o não entre o ente e o ser" (e posfácio de *Was ist Metaphysik*?, 4e éd,, 1943: "O que nunca é em parte alguma um ente não se desvela como o Se-diferenciante de todo ente? " (p. 25); 2.", esta diferença não é " entre... ", no sentido ordinário da palavra. Ela é a Dobra, *Zwiefalt*. Ela é constitutiva do ser e da maneira pela qual o ser constitui o ente no duplo movimento da "clareira" e do "velamento". O ser é verdadeiramente o diferenciante da diferença. Dai a expressão: diferença ontológica. Cf. *Dépassement* de la *métaphysique*, tradução francesa, *in Essais et conférences*, pp. 89 sq.; 3.°, a diferença ontológica está em correspondência com a questão. Ela é o ser da questão que se desenvolve em problemas, balizando campos

### *O que é decisivo no problema da diferença: o simulacro, a resistência do simulacro*

As quatro figuras da dialética platônica são, portanto, as seguintes: a seleção da diferença, a instauração de um circulo mítico, o estabelecimento de uma fundação, a posição de um complexo questão-problema. Mas, através destas figuras, a diferença é ainda reportada ao Mesmo ou ao Uno. Sem dúvida, o mesmo não deve ser confundido com a identidade do conceito em geral; ele caracteriza sobretudo a Idéia como sendo a coisa "mesma". Mas, na medida em que ele desempenha o papel de um verdadeiro fundamento, não se vê bem qual é seu efeito, a não ser o de fazer com que o idêntico exista no fundado, o de servir-se da diferença para fazer com que o idêntico exista. Na verdade, a distinção do mesmo e do idêntico só é proveitosa se se leva o Mesmo a submeter-se a uma conversão que o refira ao diferente, ao mesmo tempo em que as coisas e os seres que se distinguem no diferente sofram de modo correspondente uma destruição radical de sua *identidade*. É somente sob esta condição que a diferença é pensada em si mesma e não representada, mediatizada. Todo o platonismo, ao contrário, é dominado pela idéia de uma distinção a ser feita entre "a coisa mesma" e os simulacros. Em vez de pensar a diferença em si mesma, ele já a relaciona com um fundamento, subordina-a ao mesmo e introduz a mediação sob uma forma mítica. Reverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem.

---

determinados em relação ao ente. Cf, *Vom Wesen des Grundes*, tradução francesa, in *Qu'est-ce que la métaphysique*?, pp. 57-58; 4?, assim compreendida, a diferença não é objeto de representação. A representação, como elemento da metafísica, subordina a diferença à identidade, relacionando-a a um *tertium* como centro de uma comparação entre dois termos julgados diferentes (o ser e o ente). Heidegger reconhece que este ponto de vista da representação metafísica está ainda presente em *Vom Wesen* (cf. tradução francesa, p. 59, onde o terceiro é encontrado na "transcendência do ser-aí"). Mas a metafísica é impotente para pensar a diferença em si mesma e a importância daquilo que separa como daquilo que une (o diferenciante). Não há síntese, mediação nem reconciliação na diferença, mas, ao contrário. uma obstinação na diferenciação. É esta a "virada", para além da metafísica: "se o próprio ser pode aclarar em sua verdade a diferença, que ele preserva em si, do ser e do ente, ele o pode somente quando a própria diferença se manifesta especialmente... " (Dépassement de la métaphysique, p. 89). Sobre este ponto, cf. Beda Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, tradução francesa, Presses Universitaires de France, pp. 157-162, 168-172, e Jean Beaufret*, Introdução ao Poème de Parménide*, Presses Universitaires de France, pp. 45.ã5, 69-72; 5.°, portanto, a diferença não se deixa subordinar ao idêntico ou ao igual, mas deve ser pensada no Mesmo e como o Mesmo. Cf. *Identitàt und Differenz* (Günther Neske, 1957) e *L'homme habite en poéte*, tradução francesa, in Essais ei conférences, p. 231: "O mesmo e o igual não se recobrem, tanto quanto o mesmo e a uniformidade vazia do puro idêntico. O igual sempre se liga ao sem-diferença, a fim de que tudo se ajuste nele. O mesmo, ao contrário, é o pertencimento mútuo do diferente a partir da reunião operada pela diferença. Só se pode dizer o mesmo quando a diferença é pensada... O mesmo descarta todo desvelo em resolver as diferenças no igual: sempre igualar e nada mais. O mesmo reúne o diferente numa união original. O igual, ao contrário, dispersa na unidade insípida do uno simplesmente uniforme".

Reteremos, como fundamental, esta "correspondência" entre diferença e questão; entre a diferença ontológica e o ser da questão. É de se perguntar, todavia, se o próprio Heidegger não favoreceu os mal-entendidos com sua concepção do "Nada", com sua maneira de "barrar" o ser, em vez de colocar entre parênteses o (não) do não-ser. Além disso, basta opor o Mesmo ao Idêntico para pensar a diferença original e arrancá-la das mediações? Se é verdade que certos comentadores puderam reencontrar ecos tomistas em Husserl, Heidegger, ao contrário, está do lado de Duns Scot e dá um novo esplendor à Univocidade do ser. Mas opera ele a conversão pela qual o ser unívoco só deve dizer-se da diferença e, neste sentido, girar em torno do ente? Concebe ele o ente de tal modo que seja este verdadeiramente subtraído a toda subordinação à identidade da representação? Não parece, levando-se em conta sua crítica do eterno retorno nietzscheano.

Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos. Pierre Klossowski, em artigos que citamos anteriormente [Nota 18], assinalou este ponto: o eterno retorno, tomado em seu sentido estrito, significa que cada coisa só existe retornando, cópia de uma infinidade de cópias que não deixam subsistir original nem mesmo origem. Eis por que o eterno retorno é dito "paródico": ele qualifica o que ele faz ser (e retornar) como sendo simulacro[36]. O simulacro é o verdadeiro caráter ou a forma do que é symbol 190 \f "Symbol" \s 12— "o ente" symbol 190 \f "Symbol" \s 12— quando o eterno retorno é a potência do Ser (o informal). Quando a identidade das coisas é dissolvida, o ser se evade, atinge a univocidade e se põe a girar em torno do diferente. O que é ou retorna não tem qualquer identidade prévia e constituída: a coisa é reduzida à diferença que a esquarteja e a todas as diferenças implicadas nesta e pelas quais ela passa. É neste sentido que o simulacro é o próprio símbolo, isto é, o signo na medida em que ele interioriza as condições de sua própria repetição. O simulacro apreendeu uma *disparidade* constituinte na coisa que ele destitui do lugar de modelo. Se o eterno retorno, como vimos, tem a função de estabelecer uma diferença de natureza entre as formas médias e as formas superiores, há também uma diferença de natureza entre as posições médias ou moderadas do eterno retorno (sejam os ciclos parciais, seja o retorno global aproximativo, *in specie*) e sua posição estrita ou categórica, pois, afirmado em toda sua potência, o eterno retorno não permite qualquer instauração de uma fundação-fundamento: ao contrário, ele destrói, engole todo fundamento como instância que colocaria a diferença entre o originário e o derivado, a coisa e os simulacros. Ele nos faz assistir ao a-fundamento universal. Por "a-fundamento" é preciso entender a liberdade não mediatizada do fundo, a descoberta de um fundo atrás de qualquer outro fundo, a relação do sem-fundo com o não-fundado, a reflexão imediata do informal e da forma superior que constitui o eterno retorno. Cada coisa, animal ou ser é levado ao estado de simulacro: então, o pensador do eterno retorno, que não se deixa certamente tirar da caverna, mas antes encontraria uma outra caverna além, sempre uma outra onde esconder-se, pode legitimamente dizer que ele próprio é encarregado da forma superior de tudo o que é, como o poeta, "encarregado da humanidade, até mesmo dos animais". Estas palavras ecoam nas cavernas superpostas. E a crueldade que no início nos parecia constituir o monstro, que parecia dever reparar e só poder ser apaziguada pela mediação representativa, parece-nos agora formar a Idéia, isto é, o conceito puro da diferença no platonismo revertido: o mais inocente, o estado de inocência e seu eco.

Platão assinalou o objetivo supremo da dialética: estabelecer a diferença. Acontece apenas que a diferença não está entre a coisa e os simulacros, entre o modelo e as cópias. A coisa é o próprio simulacro; o simulacro é a forma superior, e o difícil para toda coisa é atingir seu próprio simulacro, seu estado de signo na coerência do eterno retorno. Platão opunha o eterno retorno ao caos, como se o caos fosse um estado contraditório que devesse receber de fora uma ordem ou uma lei, tal como a operação do Demiurgo em vias de vergar uma matéria rebelde. Platão remetia o sofista à contradição, a este suposto estado de caos, isto é, à mais baixa potência, ao último grau de participação. Mas, na

---

[36] Cf. supra, p. 81,.n.° 1. (E sobre esta idéia do simulacro, tal como aparece em Klossowski, em relação com o eterno retorno, cf. Michel FOUCAULT, "La prose d'Actéon", *Nouvelle Revue Française*, março de 1964, e Maurice BLANCHOT, "Le rire des dieux", *Nouvelle Revue Française*, julho de 1965.)

verdade, a enésima potência não passa por dois, três, quatro; ela se afirma imediatamente para constituir o mais elevado: ela se afirma do próprio caos, e, como diz Nietzsche, o caos e o eterno retorno não são duas coisas diferentes. O sofista não é o ser (ou não-ser) da contradição, mas aquele que porta todas as coisas ao estado de simulacro e as suporta todas neste estado. Não era preciso que Platão tivesse levado a ironia até ai symbol 190 \f "Symbol" \s 12— até esta paródia? Não era preciso que Platão tivesse sido o primeiro a reverter o platonismo, que, ao menos, tivesse sido o primeiro a mostrar a direção de uma tal reversão? Recorde-se o grandioso final do Sofista: a diferença é deslocada. A divisão se volta contra si mesma, funciona ao revés e, à força de aprofundar o simulacro (o sonho, a sombra, o reflexo, a pintura), demonstra a impossibilidade de distingui-lo do original ou do modelo. O Estrangeiro dá uma definição do sofista que não pode mais distinguir-se do próprio Sócrates: o imitador irônico, procedendo por argumentos breves (questões e problemas). Então, cada momento da diferença deve encontrar sua verdadeira figura, a seleção, a repetição, o a-fundamento, o complexo questão-problema.

Opusemos a representação a uma formação de outra natureza. Os conceitos elementares da representação são as categorias definidas como condições da experiência possível. Mas estas são muito gerais, muito amplas para o real. A rede é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela. Então, não é de se admirar que ;i Estética se cinda em dois domínios irredutíveis, o da teoria do sensível, que só retém do real a conformidade com a experiência possível, e o da teoria do belo, que recolhe a realidade do real na medida em que ela se reflete em outra parte. Tudo muda quando determinamos as condições da experiência real, que não são mais amplas que o condicionado e que, por natureza, diferem das categorias: os dois sentidos da Estética se confundem a tal ponto que o ser do sensível se revela na obra de arte ao mesmo tempo em que a obra de arte aparece como experimentação. O que se censura à representação é permanecer na forma da identidade sob a dupla relação da coisa vista e do sujeito que vê. A identidade é conservada tanto em cada representação componente quanto no todo da representação infinita como tal. A representação infinita pode multiplicar os pontos de vista e organizá-los em séries; nem por isso estas séries são menos submetidas à condição de convergir sobre um mesmo objeto, sobre um mesmo mundo. A representação infinita pode multiplicar as figuras e os momentos, organiza-los em círculos dotados de um automovimento, mas nem por isso estes círculos deixam de ter um único centro, que é o do grande círculo da consciência. Quando a obra de arte moderna, ao contrário, desenvolve suas séries permutantes e suas estruturas circulares, ela indica à Filosofia um caminho que conduz ao abandono da representação. Não basta multiplicar as perspectivas para fazer perspectivismo. É preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente: o que conta é a divergência das séries, o descentramento dos círculos, o "monstro". O conjunto dos círculos e das séries é, pois, um caos informal, a-fundado, que não tem outra "lei" além de sua própria repetição, sua reprodução no desenvolvimento do que diverge e descentra. Sabe-se como estas condições já se encontram efetuadas em obras como o *Livre*, de Mallarmé, ou *Finnegans Wake*, de Joyce: elas são, por natureza, obras problemáticas[37].

---

[37] Cf. Umberto ECO, *L'oeuvre ouverte* (trad. ROUX, Le Seuil, 1965). — Eco mostra que a obra de arte "clássica" é vista sob várias perspectivas e está sujeita a várias interpretações, mas que a cada ponto de

Nelas, a identidade da coisa lida se dissolve realmente nas séries divergentes definidas pelas palavras esotéricas, assim como a identidade do sujeito que lê se dissolve nos círculos descentrados da multileitura possível. Todavia, nada se perde, cada série só existindo pelo retorno das outras. Tudo se tornou simulacro. Com efeito, por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o ato pelo qual a própria idéia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, revertida. O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele atua, toda semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia, É nesta direção que é preciso procurar as condições, não mais da experiência possível, mas da experiência real (seleção, repetição etc.). É aí que encontramos a realidade vivida de um domínio sub-representativo. Se é verdade que a representação tem a identidade como elemento e um semelhante como unidade de medida, a pura presença, tal como aparece no simulacro, tem o "díspar" como unidade de medida, isto é, sempre uma diferença de diferença como elemento imediato.

---

vista ou interpretação não corresponde ainda uma obra autônoma, compreendida no caos de uma grande-obra. A característica da obra de arte "moderna" aparece como a ausência de centro ou de convergência (cf. chap. l et IV).

# Capítulo II

# A REPETIÇÃO PARA SI MESMA

***A repetição: alguma coisa mudou***

*A repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito que a contempla*: esta célebre tese de Hume leva-nos ao âmago do problema. Como a repetição mudaria alguma coisa no caso ou no elemento que se repete, visto que ela, de direito, implica uma perfeita independência de cada apresentação? A regra de descontinuidade ou de instantaneidade na repetição é assim formulada: um não aparece sem que o outro tenha desaparecido. Assim, o estado da matéria como mens momentanea. Mas como seria possível dizer "o segundo", "o terceiro" e "é o mesmo", visto que a repetição se desfaz à medida que se faz? Ela não tem em si. Em compensação, ela muda algo no espírito que a contempla. É esta a essência da modificação. Como exemplo, Hume toma uma repetição de caso do tipo AB, AB, AB, A... Cada caso, cada seqüência objetiva AB é independente da outra. A repetição (mas, justamente, não se pode falar ainda de repetição) nada muda no objeto, no estado de coisas AB. En; compensação, uma mudança se produz no espírito que contempla: uma diferença, algo de novo no espírito. Quando A aparece, aguardo agora o aparecimento de B. Está aí o para-si da repetição, como uma subjetividade originária que deve entrar necessariamente em sua constituição? O paradoxo da repetição não está no fato de que não se pode falar em repetição a não ser pela diferença ou mudança que ela introduz no espírito que a contempla? A não ser por uma diferença que o espírito transvasa à repetição?

***Primeira síntese do tempo: o presente vivo***

Em que consiste esta mudança? Hume explica que os casos idênticos ou semelhantes independentes se fundem na imaginação. A imaginação se define aqui como um poder de contração: placa sensível, ela retém um quando o outro aparece. Ela contrai os casos, os elementos, os abalos, os instantes homogêneos e os funde numa impressão qualitativa interna de determinado peso. Quando A aparece, aguardamos B com uma força correspondente à impressão qualitativa de todos os AB contraídos. É preciso notar, sobretudo, que não se trata de uma memória nem de uma operação do entendimento: a contração não é uma reflexão. Propriamente falando, ela forma uma síntese do tempo. Uma sucessão de instantes não faz o tempo; ela também o desfaz; nele, ela somente marca o ponto de nascimento, sempre abortado. O tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes. Esta síntese contrai uns nos outros os instantes sucessivos independentes. Ela constitui, desse modo, o presente vivido, o presente vivo; e é neste presente que o tempo se desenrola. É a ele que pertence o passado e o futuro: o passado, na medida em que os instantes precedentes são retidos na contração; o futuro, porque a expectativa é antecipação nesta mesma contração. O passado e o futuro não designam instantes, distintos de um instante supostamente presente, mas as dimensões do próprio presente, na medida em que ele contrai os

instantes. O presente não tem de sair de si para ir do passado ao futuro. O presente vivo vai, pois, do passado ao futuro que ele constitui no tempo, isto é, também do particular ao geral, dos particulares que ele envolve na contração ao geral que ele desenvolve no campo de sua expectativa la diferença produzida no espírito é a própria generalidade, na medida em que ela forma uma regra viva do futuro). Sob todos os aspectos, esta síntese deve ser denominada síntese passiva. Constituinte, nem por isso ela é ativa. Não é feita pelo espírito, mas se faz no espírito que contempla, precedendo toda memória e toda reflexão. O tempo é subjetivo, mas é a subjetividade de um sujeito passivo. A síntese passiva, ou contração, é essencialmente assimétrica: vai do passado ao futuro no presente; portanto, do particular ao geral e, assim, orienta a flecha do tempo.

Considerando a repetição no objeto, permanecemos aquém das condições que tornam possível uma idéia de repetição. Mas, considerando a mudança no sujeito, já nos encontramos além, diante da forma geral da diferença. A constituição ideal da repetição também implica uma espécie de movimento retroativo entre estes dois limites. Ela se tece entre os dois. É este movimento que Hume analisa profundamente, quando mostra que os casos contraídos ou fundidos na imaginação não permanecem menos distintos na memória ou no entendimento. Não que se retorne ao estado da matéria, que não produz um caso sem que o outro tenha desaparecido. Mas, a partir da impressão qualitativa da imaginação, a memória reconstitui os casos particulares como distintos, conservando-os no "espaço de tempo" que lhe é próprio. O passado, então, não é mais o passado imediato da retenção, mas o passado reflexivo da representação, a particularidade refletida e reproduzida. Em correlação, o futuro deixa também de ser o futuro imediato da antecipação para tornar-se o futuro reflexivo da previsão, a generalidade refletida do entendimento (o entendimento proporciona a expectativa da imaginação em relação ao número de casos semelhantes distintos observados e lembrados). Quer dizer que as sínteses ativas da memória e do entendimento se superpõem à síntese passiva da imaginação e se apoiam nela. A constituição da repetição já implica três instâncias: este em-si que a deixa impensável ou que a desfaz à medida que ela se faz; o para-si da síntese passiva; e, fundada nesta, a representação refletida de um "para-nós" nas sínteses ativas. O associacionismo tem uma sutileza insubstituível. Não é de admirar que Bergson reencontre as análises de Hume quando se depara com um problema análogo: quatro horas soam... Cada batida, cada abalo ou excitação é logicamente independente do outro, mens momentanea. Mas nós os contraímos numa impressão qualitativa interna, longe de toda lembrança ou cálculo distinto, neste presente vivo, nesta síntese passiva que é a duração. Depois, nós os restituímos a um espaço auxiliar, a um tempo derivado, em que podemos reproduzi-los, refleti-los, contá-los como impressões-exteriores quantificáveis[38].

---

[38] O texto de BERGSON está em *Données immédiates*, cap. III (éd, du Centenaire, pp. 82-85). Bergson distingue aí os dois aspectos da fusão ou contração no espírito e do desdobramento no espaço. A contração, como essência da duração e como aquilo que opera sobre abalos materiais elementares para constituir a qualidade percebida, é ainda mais precisamente analisada em *Matéria e Memória*.
Os textos de HUME estão no *Traité de la nature humaine*, sobretudo 3.º parte, seção 16 (trad. LEROY, Aubier, t. I, pp. 249-251). Hume distingue com ênfase a união ou a fusão dos casos na imaginação — união que se faz independentemente da memória ou do entendimento — e a distinção destes mesmos casos na memória e no entendimento.

Sem dúvida, o exemplo de Bergson não é o mesmo de Hume. Um designa uma repetição fechada, o outro, aberta. Além disso, um designa uma repetição de elementos do tipo A A A A (tic, tic, tic, tic), o outro, uma repetição de casos, AB AB AB A... (tic-tac, tic-tac, tic.tac, tic...). A principal distinção destas formas repousa no seguinte: na segunda, a diferença não aparece apenas na contração dos elementos em geral, existindo também em cada caso particular, entre dois elementos determinados e reunidos por uma relação de oposição. A função da oposição, aqui, é de limitar de direito a repetição elementar, de fechá-la sobre o grupo mais simples, de reduzi-la ao mínimo de dois (sendo o tac um tic invertido). A diferença parece, pois, abandonar sua primeira figura de generalidade; ela se distribui no particular que se repete, mas para suscitar novas generalidades vivas. A repetição acha-se encerrada no "caso", reduzida a dois, mas abre-se um novo infinito, que é a repetição dos próprios casos. Portanto, seria falso acreditar que toda repetição de caso é, por natureza, aberta, como acreditar que toda repetição de elementos é fechada. A repetição dos casos só é aberta passando pelo fechamento de uma oposição binária entre elementos; inversamente, a repetição dos elementos só é fechada ao remeter a estruturas de casos, nas quais ela mesma, em seu conjunto, desempenha o papel de um dos dois elementos opostos: não só quatro é uma generalidade em relação às quatro badaladas, mas "quatro horas" entra em duelo com a meia-hora precedente ou subseqüente e, até mesmo, no horizonte do universo perceptivo, com as quatro horas invertidas da manhã e da tarde. As duas formas de repetição remetem sempre uma à outra na síntese passiva: a dos casos supõe a dos elementos, mas a dos elementos se ultrapassa necessariamente na dos casos (de onde a tendência natural da síntese passiva em sentir o tic-tic como um tic-tac).

***Habitus, síntese passiva, contração, contemplação***

Eis por que, mais ainda que a distinção das duas formas, conta a distinção dos níveis, em que uma e outra se exercem e se combinam. Tanto quanto o de Bergson, o exemplo de Hume nos deixa no nível das sínteses sensíveis e perceptivas. A qualidade sentida confunde-se com a contração de excitações elementares; mas o objeto percebido implica uma tal contração de casos que uma qualidade é lida na outra, como também uma estrutura em que a forma de objeto se emparelha à qualidade, pelo menos como parte intencional. Mas, na ordem da passividade constituinte, as sínteses perceptivas remetem a sínteses orgânicas, como a sensibilidade dos sentidos remete a uma sensibilidade primária que somos. Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representá-los, mas antes de senti-los. Em seus elementos receptivos e perceptivos, como também em suas vísceras, todo organismo é uma soma de contrações, de retenções e de expectativas. Ao nível desta sensibilidade vital primária, o presente vivido já constitui no tempo um passado e um futuro. Este futuro aparece na necessidade como forma orgânica da expectativa; o passado da retenção aparece na hereditariedade celular. Bem mais: estas sínteses orgânicas, combinando-se com as sínteses perceptivas erguidas sobre elas, tornam a se desdobrar nas sínteses ativas de uma memória e de uma inteligência psicoorgânicas (instinto e aprendizagem). Portanto, não devemos apenas distinguir formas de repetição em relação à síntese passiva, mas níveis de sínteses

passivas, combinações destes níveis entre si e combinações destes níveis com as sínteses ativas. Tudo isto forma um rico domínio de signos, envolvendo sempre o heterogêneo e animando o comportamento, pois cada contração, cada síntese passiva é constituída de um signo que se interpreta ou se desdobra nas sínteses ativas. Os signos, em relação aos quais o animal "sente" a presença da água, não se assemelham aos elementos dos quais carece o organismo sedento do animal. A maneira pela qual a sensação, a percepção, assim como a necessidade e a hereditariedade, a aprendizagem e o instinto, a inteligência e a memória participam da repetição é medida, em cada caso, pela combinação das formas de repetição, pelos níveis em que estas combinações se elaboram, pelo relacionamento destes níveis, pela interferência das sínteses ativas com as sínteses passivas.

***O problema do hábito***

De que se trata em todo este domínio que tivemos de estender até o orgânico? Hume o diz com precisão: trata-se do problema do hábito. Mas, como explicar que nas batidas de relógio, no exemplo de Bergson, assim como nas seqüências causais de Hume, nos sintamos, com efeito, tão próximos do mistério do hábito e, todavia, nada reconheçamos aí daquilo que "habitualmente" se chama de hábito? Talvez se deva procurar a razão disto nas ilusões da Psicologia. Esta fez da atividade o seu fetiche. Seu furioso temor da introspecção faz com que ela observe apenas o que se mexe. Ela pergunta como, agindo, se adquire hábitos. Mas, assim, todo o estado de *learning* corre o risco de ser falseado enquanto não se levanta a questão prévia: é agindo que se adquirem hábitos... *ou, ao contrário, contemplando*? A Psicologia considera como adquirido que o eu não pode contemplar a si próprio. Mas não é esta a questão; a questão é saber se o eu, ele mesmo, não é uma contemplação, se não é em si mesmo uma contemplação symbol 190 \f "Symbol" \s 12— e se se pode aprender, formar um comportamento e formar a si próprio a não ser contemplando.

O hábito *transvasa* à repetição algo de novo: a diferença (inicialmente posta como generalidade). Em sua essência, o hábito é contração. A linguagem testemunha isto quando fala em "contrair" um hábito e só emprega o verbo contrair com um complemento capaz de constituir um *habitus*. Objeta-se que, no caso do coração, não se tem mais hábito quando ele se contrai do que quando ele se dilata. Mas a objeção confunde dois gêneros de contração totalmente diferentes: a contração pode designar um dos dois elementos ativos, um dos dois tempos opostos numa série do tipo tic-tac..., sendo, o outro elemento, a descontração ou a dilatação. Mas a contração designa também a fusão dos tic-tac sucessivos numa alma contemplativa. Ê assim a síntese passiva que constitui nosso hábito de viver, isto é, nossa expectativa de que "isto" continue, que um dos dois elementos sobrevenha após o outro, assegurando a perpetuação do nosso caso. Quando dizemos que o hábito é contração, não falamos, pois, da ação instantânea que se compõe com outra para formar um elemento de repetição, mas da fusão desta repetição no espírito que contempla. É preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, às células, mas uma alma contemplativa cujo papel é contrair o hábito. Não há nisto qualquer hipótese bárbara ou mística: o hábito aí manifesta, ao contrário, sua plena generalidade, que não só concentre aos hábitos sensórios-motores que temos (psicologicamente), mas, em primeiro lugar, aos hábitos primários que somos, às

milhares de sínteses passivas que nos compõem organicamente. É contraindo que somos hábitos, mas é pela contemplação que contraímos. Somos contemplações, somos imaginações, somos generalidades, somos pretensões, somos satisfações. Com efeito, o fenômeno da pretensão é somente ainda a contemplação contraente, pela qual afirmamos nosso direito e nossa expectativa sobre o que contraímos, pela qual afirmamos nossa própria satisfação enquanto contemplamos. Não nos contemplamos, mas só existimos contemplando, isto é, contraindo aquilo de que procedemos. A questão de saber se o prazer é uma contração, uma tensão, ou se está sempre ligado a um processo de descontração, não é uma questão bem formulada; serão encontrados elementos de prazer na sucessão ativa das descontrações e das contrações de excitantes. Mas trata-se de uma questão totalmente distinta perguntar por que o prazer não é simplesmente um elemento ou um caso em nossa vida psíquica, mas um *princípio* que rege soberanamente esta vida em todos os casos. O prazer é um princípio, na medida em que ele é a comoção de uma contemplação transbordante que contrai em si mesma os casos de descontração e de contração. Há uma beatitude da síntese passiva; e todos somos Narcisos, pelo prazer que sentimos ao contemplar (auto-satisfação), se bem que contemplemos outra coisa que não nós mesmos. Somos sempre Acteon pelo que contemplamos, se bem que sejamos Narcisos pelo prazer que tiramos disto. Contemplar é transvasar. É sempre outra coisa, é a água, Diana ou os bosques que é preciso contemplar primeiramente para preencher uma imagem de si mesmo.

Ninguém melhor que Samuel Butler mostrou que não havia outra continuidade a não ser a do hábito e que não tínhamos outras continuidades a não ser aquelas dos nossos mil hábitos componentes, formando em nós outros tantos eus supersticiosos e contemplativos, outros tantos pretendentes e satisfações: "Pois o próprio trigo dos campos funda seu crescimento numa base supersticiosa no que se refere a sua existência, e só transforma a terra e a humosidade em frumento graças à presunçosa confiança que tem em sua própria habilidade de fazê-lo; confiança ou fé em si mesmo, sem a qual ele seria impotente"[39]. Só o empirista pode, com felicidade, correr o risco de enunciar tais fórmulas. Há uma contração da terra e da humosidade que se chama frumento, e esta contração é uma contemplação e auto-satisfação desta contemplação. O lírio, unicamente pela sua existência, canta a glória dos céus, das deusas e dos deuses, isto é, dos elementos que ele contempla, contraindo. Que organismo não é feito de elementos e de casos de repetição, de água, de azoto, de carbono, de cloretos, de sulfatos contemplados e contraídos, entrelaçando, assim, todos os hábitos pelos quais ele se compõe? Os organismos se despertam com as palavras sublimes da terceira *Enêada*: tudo é contemplação! Talvez seja uma "ironia" dizer que tudo é contemplação, mesmo os rochedos e os bosques, os animais e os homens, mesmo Acteon e o cervo, Narciso e a flor, mesmo nossas ações e nossas necessidades. Mas a ironia, por sua vez, é ainda uma contemplação, nada além de uma contemplação... Plotino diz: ninguém determina sua própria imagem nem a goza a não ser retornando, para contemplá-la, àquilo de que procede.

É fácil multiplicar as razões que tornam o hábito independente da repetição: agir

---

[39] Samuel BUTLER, *La vie et l'habitude* (trad. Valery LARBAUD, N.R.F.), pp. 86-87.

nunca é repetir, nem na ação que se prepara nem na ação totalmente preparada. Vimos como a ação tinha, antes, o particular como variável e a generalidade como elemento. Mas, se é verdade que a generalidade é coisa totalmente distinta da repetição, ela remete, todavia, à repetição como à base oculta sobre a qual ela se constrói. Na ordem de generalidade e no campo de variáveis que lhe correspondem, a ação só se constitui pela contração de elementos de repetição. Acontece apenas que esta contração não se faz nela, mas num eu que contempla e duplica o agente. E para integrar ações numa ação mais complexa, é preciso que as ações primárias, por sua vez, desempenhem num "caso" o papel de elementos de repetição, mas sempre em relação a uma alma contemplativa subjacente ao sujeito da ação composta, Sob o eu que age há pequenos eus que contemplam e que tornam possíveis a ação e o sujeito ativo. Não dizemos "eu" a não ser por estas mil testemunhas que contemplam em nós; é sempre um terceiro que diz eu. E mesmo num rato do labirinto e em cada músculo do rato é preciso colocar estas almas contemplativas. Ora, como a contemplação não surge em qualquer momento da ação, como ela está sempre atrás, como ela nada "faz" (se bem que alguma coisa, e alguma coisa de totalmente nova, se faça nela), é fácil esquecê-la e interpretar o processo completo da excitação e da reação sem qualquer referência à repetição, pois esta referência somente aparece na relação das reações como das excitações com as almas contemplativas.

Transvasar à repetição algo novo, transvasar-lhe a diferença, é este o papel da imaginação ou do espírito que contempla em seus estados múltiplos e fragmentados. Do mesmo modo, a repetição, em sua essência, é imaginária, pois só a imaginação forma aqui o "momento" da *vis repetitiva* do ponto de vista da constituição, fazendo com que exista aquilo que ela contrai como elementos ou casos de repetição. A repetição imaginária não é uma falsa repetição que viria suprir a ausência da verdadeira; a verdadeira repetição é a da imaginação. Entre uma repetição que não pára de se desfazer em si e uma repetição que se desdobra e se conserva para nós no espaço da representação, houve a diferença, que é o para-si da repetição, o imaginário. A diferença habita a repetição. De um lado, como se fosse em comprimento, a diferença nos faz passar de uma ordem a outra da repetição: da repetição instantânea, que se desfaz em si, à repetição ativamente representada por intermédio da síntese passiva. De outra parte, em profundidade, a diferença nos faz passar de uma ordem de repetição a outra e de uma generalidade a outra nas próprias sínteses passivas. Os batimentos de cabeça do frango acompanham as pulsações cardíacas numa síntese orgânica, antes de servir para bicar na síntese perceptiva do grão. Já originalmente, a generalidade formada ela contração dos "tic" se redistribui em particularidades na repetição mais complexa dos "tic-tac", por sua vez contraídos na série de sínteses passivas. De qualquer modo, a repetição material e nua, a repetição dita do mesmo, é o envoltório exterior, como uma pele que se desfaz, de um núcleo de diferença e de repetições internas mais complicadas. *A diferença está entre duas repetições*. Não quer isto dizer, inversamente, que *a repetição também está entre duas diferenças*, que ela nos faz passar de uma ordem de diferença a outra? Gabriel Tarde assinalava assim o desenvolvimento dialético: a repetição como passagem de um estado das diferenças gerais à diferença singular, das diferenças exteriores à diferença interna -

em suma, a repetição como o diferenciante da diferença[40].

A síntese do tempo constitui o presente no tempo. Não que o presente seja uma dimensão do tempo. Só o presente existe. A síntese constitui o tempo como presente vivo e constitui o passado e o futuro como dimensões deste presente. Todavia, esta síntese é intratemporal, o que significa que este presente passa. Pode-se, sem dúvida, conceber um perpétuo presente, um presente co-extensivo ao tempo; basta fazer com que a contemplação se aplique sobre o infinito da sucessão de instantes. Mas não há possibilidade física de tal presente: a contração na contemplação opera sempre a qualificação de uma ordem de repetição de acordo com elementos ou casos. Ela forma necessariamente um presente de certa duração, um presente que se esgota e que passa, variável segundo as espécies, os indivíduos, os organismos e as partes de organismo consideradas. Dois presentes sucessivos podem ser contemporâneos de um terceiro, mais extenso pelo número de instantes que ele contrai. Um organismo dispõe de uma duração de presente, de diversas durações de presente, segundo o alcance natural de contração de suas almas contemplativas. Quer dizer que a fadiga pertence realmente à contemplação. Diz-se que se fatiga aquele que nada faz; a fadiga marca o momento em que a alma já não

---

[40] A Filosofia de Gabriel Tarde é uma das últimas grandes filosofias da natureza, herdeira de Leibniz. Ela se desenvolve em dois planos. Num primeiro plano, ela põe em jogo três categorias fundamentais que regem todos os fenômenos: repetição, oposição, adaptação (cf. *Les lois sociales*, Alcan, 1898). Mas a oposição é apenas a figura sob a qual uma diferença se distribui na repetição para limitar esta e para abri-la a uma nova ordem ou a um novo infinito; por exemplo, quando a vida opõe suas partes duas a duas, ela renuncia a um crescimento ou multiplicação indefinidos para formar todos limitados, mas ganha, assim, um infinito de outra espécie, uma repetição de outra natureza, a da geração (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897). A adaptação é a figura sob a qual correntes repetitivas se cruzam e se integram numa repetição superior. De modo que a diferença aparece entre duas espécies de repetição e cada repetição supõe uma diferença de mesmo grau que ela (a imitação como repetição de uma invenção, a reprodução como repetição de uma variação, a irradiação como repetição de uma perturbação, a somação como repetição de um diferencial... cf. *Les* lo*is de l'imitation*, Alcan, 1890).

Mas, num plano mais profundo, é sobretudo a repetição que existe "para" a diferença, pois nem a oposição nem mesmo a adaptação manifestam a figura livre da diferença: a diferença, "que a nada se opõe e que de nada serve", como "fim final das coisas" (*L'opposition universelle*, p. 445). Deste ponto de vista, a repetição está entre duas diferenças e nos faz passar de uma ordem a outra da diferença: da diferença externa à diferença interna, da diferença elementar à diferença transcendente, da diferença infinitesimal à diferença pessoal e monadológica. Portanto, a repetição é o processo pelo qual a diferença não aumenta nem diminui, mas "vai diferindo" e "se dá como objetivo ela mesma" (cf. *Monadologie et sociologie* e *La variation universelle*, in *Essais et mélanges* sociologiques, éd. Maloine, 1895).

É inteiramente falso reduzir a Sociologia de Tarde a um psicologismo ou mesmo a uma interpsicologia. O que Tarde censura em Durkheim é tomar como dado o que é preciso explicar, "a similitude de milhões de homens". A alternativa: dados impessoais ou Idéias dos grandes homens é por ele substituída pelas pequenas idéias dos pequenos homens. pequenas invenções e interferências entre correntes imitativas. O que Tarde instaura é a micro Sociologia, que não se estabelece necessariamente entre dois indivíduos, mas já está fundada num mesmo indivíduo (por exemplo, a hesitação como "oposição social infinitesimal", ou a invenção como "adaptação social infinitesimal" — cf. *Les lois sociales*). É através deste método, procedendo por monografias, que se mostrará como a repetição soma e integra pequenas variações, sempre para resgatar o "diferentemente diferente" (*La logique sociale*, Alcan, 1893). O conjunto da filosofia de Tarde apresenta-se assim: uma dialética da diferença e
da repetição que funda a possibilidade de uma micro Sociologia numa Cosmologia.

pode contrair o que contempla, em que contemplação e contração se desfazem. Somos compostos de fadigas tanto quanto de contemplações. Eis por que um fenômeno como a necessidade pode ser compreendido sob a espécie da "falta", do ponto de vista da ação e das sínteses ativas que ele determina, mas pode, ao contrário, ser compreendido como uma extrema "saciedade", como uma "fadiga", do ponto de vista da síntese passiva que o condiciona. Precisamente, a necessidade marca os limites do presente variável. O presente se estende entre dois surgimentos da necessidade e se confunde com o tempo que dura uma contemplação. A repetição da necessidade e de tudo o que disto depende exprime o tempo próprio da síntese do tempo, o caráter intratemporal desta síntese. A repetição está essencialmente inscrita na necessidade, porque a necessidade repousa numa instância que concentre essencialmente à repetição, que forma o para-si da repetição, para-si de uma certa duração. A partir de nossas contemplações, definem-se todos os nossos ritmos, nossas reservas, nossos tempos de reações, os mil entrelaçamentos, os presentes e as fadigas que nos compõem. A regra é que não se pode ir mais depressa que seu próprio presente ou, antes, que seus presentes. 0s signos, tais como os definimos como habitus ou contrações que se remetem umas às outras, pertencem sempre ao presente. Uma das grandezas do estoicismo foi ter mostrado que todo signo é signo de um presente, do ponto de vista da síntese passiva, em que passado e futuro são precisamente apenas dimensões do próprio presente (a cicatriz é o signo, não da ferida passada, mas do "fato presente de ter havido uma ferida": digamos que ela é contemplação da ferida, ela contrai todos os instantes que dela me separam num presente vivo). Ou melhor, tem-se aí o verdadeiro sentido da distinção entre natural e artificial. São naturais os signos do presente, que remetem ao presente no que eles significam, os signos fundados na síntese passiva. São artificiais, ao contrário, os signos que remetem ao passado ou ao futuro como dimensões distintas do presente, dimensões das quais o presente, por sua vez, talvez venha a depender; tais signos implicam sínteses ativas, isto é, a passagem da imaginação espontânea às faculdades ativas da representação refletida, da memória e da inteligência.

A própria necessidade, portanto, é muito imperfeitamente compreendida segundo estruturas negativas que já a relacionam com a atividade. Nem mesmo é suficiente invocar a atividade que está em vias de se fazer, de se preparar, se não se determina o solo contemplativo sobre o qual ela se constitui. Ainda aí, sobre este solo, somos levados a ver no negativo (a necessidade como falta) a sombra de uma instância mais elevada. A necessidade exprime a abertura de uma questão antes de exprimir o não-ser ou a ausência de uma resposta. Contemplar é questionar. Não é próprio da questão "transvasar" uma resposta? É a questão que apresenta ao mesmo tempo esta insistência ou esta obstinação e este cansaço, esta fadiga, que correspondem à necessidade. Que diferença existe...? é esta a questão que a alma contemplativa formula à repetição e cuja resposta ela transvasa à repetição. As contemplações são questões e as contrações que nela se fazem e que vêm preenchê-la são afirmações finitas que se engendram como os presentes se engendram a partir do perpétuo presente na síntese passiva do tempo. As concepções do negativo vêm de nossa precipitação em compreender a necessidade em relação com as sínteses ativas que, de lato, somente se elaboram sobre este fundo. Bem mais, se recolocamos as próprias sínteses ativas sobre este fundo que elas supõem, vemos que a atividade significa antes de tudo a constituição de campos problemáticos em relação com as

questões. Todo o domínio do comportamento, o entrelaçamento dos signos artificiais e dos signos naturais, a intervenção do instinto e da aprendizagem, da memória e da inteligência, mostram como as questões da contemplação se desenvolvem em campos problemáticos ativos. À primeira síntese do tempo corresponde um primeiro complexo questão-problema tal como ele aparece no presente vivo (urgência da vida). Este presente vivo e, com ele, toda a vida orgânica e psíquica repousam sobre o hábito. Graças a Condillac, devemos considerar o hábito como a fundação da qual derivam todos os outros fenômenos psíquicos. Mas acontece que todos os outros fenômenos ou repousam sobre contemplações ou são eles próprios contemplações: mesmo a necessidade, mesmo a questão, mesmo a "ironia".

Estes mil hábitos que nos compõem symbol 190 \f "Symbol" \s 12— estas contrações, estas contemplações, estas pretensões, estas presunções, estas satisfações, estas fadigas, estes presentes variáveis - formam, pois, o domínio de base das sínteses passivas. O Eu passivo não se define simplesmente pela receptividade, isto é, pela capacidade de ter sensações, mas pela contemplação contraente que constitui o próprio organismo antes de constituir-lhe as sensações. Além disso, este eu não tem qualquer caráter de simplicidade: nem mesmo basta relativizar, pluralizar o eu, reservando-lhe cada vez uma forma simples atenuada. Os eus são sujeitos larvares; o mundo das sínteses passivas constitui o sistema do eu em condições a serem determinadas, mas trata-se do sistema do eu dissolvido. Há eu desde que se estabeleça em alguma parte uma contemplação furtiva, desde que funcione em alguma parte uma máquina de contrair, capaz, durante um momento, de transvasar uma diferença à repetição. O eu não tem modificações; ele próprio é modificação, sendo que este termo designa, precisamente, a diferença transvasada. Finalmente, só se é o que se tem ; é por um ter que o ser aqui se forma ou que o eu passivo é. Toda contração é uma presunção, uma pretensão, isto é, emite uma expectativa ou um direito sobre o que ela contrai e se desfaz desde que seu objeto lhe escape. Samuel Beckett, em todos os seus romances, descreveu o inventário das propriedades a que os sujeitos larvares se entregam com fadiga e paixão: a série dos seixos de Molloy, dos biscoitos de Murphy, das propriedades de Malone symbol 190 \f "Symbol" \s 12— trata-se sempre de transvasar uma pequena diferença, pobre generalidade, à repetição dos elementos ou à organização dos casos. Sem dúvida, uma das mais profundas intenções do *nouveau roman* é atingir, aquém da síntese ativa, o domínio de sínteses passivas que nos constituem, modificações, tropismos e pequenas propriedades. E em todas as suas fadigas componentes, em todas as suas auto-satisfações medíocres, em suas presunções irrisórias, em sua miséria e sua pobreza, o eu dissolvido ainda canta a glória de Deus, isto é, do que ele contempla, contrai e possui.

***Segunda síntese do tempo: o passado puro***

A primeira síntese do tempo, embora seja originária, não deixa de ser intratemporal. Ela constitui o tempo como presente, mas como presente que passa. O tempo não sai do presente, mas o presente não pára de mover-se por saltos que se imbricam uns nos outros. É este o paradoxo do presente: constituir o tempo, mas passar neste tempo constituído. Não devemos recusar a conseqüência necessária: *é preciso um outro tempo em que se opera a primeira síntese do tempo*. Esta remete necessariamente a uma segunda síntese. Insistindo na finitude da contração, mostramos o efeito, mas não

mostramos por que o presente passava, nem o que o impedia de ser co-extensivo ao tempo. A primeira síntese, a do hábito, é verdadeiramente a fundação do tempo; mas devemos distinguir a fundação e o fundamento. A fundação concentre ao solo e mostra como algo se estabelece sobre este solo, ocupa-o e o possui; mas o fundamento vem sobretudo do céu, vai do ápice às fundações, avalia o solo e o possuidor de acordo com um título de propriedade. O hábito é a fundação do tempo, o solo movente ocupado pelo presente que passa. Passar é precisamente a pretensão do presente. Mas o que faz com que o presente passe e que se apropria do presente e do hábito deve ser determinado como fundamento do tempo. O fundamento do tempo é a Memória. Foi visto que a memória, como síntese ativa derivada, repousa sobre o hábito: com efeito, tudo repousa sobre a fundação. Mas o que constitui a memória não é dado deste modo. No momento em que ela se funda sobre o hábito, a memória deve ser fundada por uma outra síntese passiva, distinta do hábito. E a síntese passiva do hábito remete a esta síntese passiva mais profunda que é da memória: *Habitus* e Mnemósina, ou a aliança do céu e da terra. O Hábito é a síntese originária do tempo que constitui a vida do presente que passa; a Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente).

Dir-se-ia, primeiramente, que o passado encontra-se encerrado entre dois presentes: aquele que ele foi e aquele em relação ao qual ele é passado. O passado não é o antigo presente, mas o elemento no qual este é visado. Do mesmo modo, a particularidade está agora no visado, isto é, no que "foi", ao passo que o próprio passado, o "era", é, por natureza, geral. O passado em geral é o elemento em que se visa a cada antigo presente em particular e como particular. Conforme a terminologia husserliana, devemos distinguir a retenção e a reprodução. Mas o que há pouco chamamos de retenção do hábito era o estado dos instantes sucessivos contraídos num atual presente de certa duração. Estes instantes formavam a particularidade, isto é, um passado imediato que pertence naturalmente ao atual presente; quanto ao próprio presente, aberto sobre o futuro pela expectativa, ele constitui o geral. Ao contrário, do ponto de vista da reprodução da memória, é o passado (como mediação dos presentes) que se tornou geral, e o presente (tanto o atual quanto o antigo) que se tornou particular. Na medida em que o passado em geral é o elemento em que se pode visar a cada antigo presente que aí se conserva, o antigo presente encontra-se "representado" no atual. Os limites desta representação ou reprodução são de fato determinados pelas relações variáveis de semelhança e de contigüidade conhecidas pelo nome de associação, pois o antigo presente, para ser representado, assemelha-se ao atual e se dissocia em presentes parcialmente simultâneos de durações muito diferentes, contíguos, assim, uns aos outros e, em última análise, contíguos ao atual. A grandeza do associacionismo é ter fundado toda uma teoria dos signos artificiais nas relações de associação.

### *A Memória, o passado puro e a representação dos presentes*

Ora, o antigo presente não é representado no atual sem que o atual seja representado nesta representação. É essencial à representação representar não só alguma coisa mas sua própria representatividade. O antigo e o atual presentes não são, pois, como dois instantes sucessivos na linha do tempo, mas o atual comporta necessariamente uma dimensão a mais pela qual ele re-presenta o antigo e na qual ele também representa a

si próprio. O atual presente não é tratado como o objeto futuro de uma lembrança, mas como o que se reflete ao mesmo tempo em que forma a lembrança do antigo presente. Portanto, a síntese ativa tem dois aspectos correlativos, conquanto não-simétricos: reprodução e reflexão, rememoração e recognição, memória e entendimento. Foi freqüentemente observado que a reflexão implica alguma coisa a mais que a reprodução; mas este algo a mais é só a dimensão suplementar em que todo presente se reflete como atual ao mesmo tempo em que representa o antigo. "Todo estado de consciência exige uma dimensão a mais que aquele implicado pela lembrança"[41]. Deste modo, pode-se chamar de síntese ativa da memória o princípio da representação sob este duplo aspecto: reprodução do antigo presente e reflexão do atual. Esta síntese ativa da memória funda-se na síntese passiva do hábito, pois esta constitui todo presente possível em geral. Mas ela difere desta profundamente: a assimetria reside agora no aumento constante das dimensões, em sua proliferação infinita. A síntese passiva do hábito constituía o tempo como contração dos instantes sob a condição do presente, mas a síntese ativa da memória o constitui como encaixe dos próprios presentes. Todo o problema é: sob que condição? É pelo elemento puro do passado, como passado em geral, como passado a priori, que tal antigo presente é reprodutível e que o atual presente se reflete. Em vez de derivar do presente ou da representação, o passado é suposto por toda representação. É neste sentido que a síntese ativa da memória pode fundar-se na síntese passiva (empírica) do hábito, mas, em compensação, ela só pode ser fundada por uma outra síntese passiva (transcendental) própria à memória. Enquanto a síntese passiva do hábito constitui o presente vivo no tempo e faz do passado e do futuro os dois elementos assimétricos deste presente, a síntese passiva da memória constitui o passado puro no tempo e faz do antigo presente e do atual (logo, do presente, na reprodução, e do futuro, na reflexão) os dois elementos assimétricos deste passado como tal. Mas que significa passado puro, a priori, em geral ou como tal? Se Matéria e Memória é um grande livro é talvez porque Bergson tenha penetrado profundamente no domínio desta síntese transcendental de um passado puro e tenha, assim, destacado todos os paradoxos constitutivos deste passado.

***Os quatro paradoxos do passado***

É em vão que se pretende recompor o passado a partir de um dos presentes que o encerram, seja aquele que ele foi, seja aquele em relação ao qual ele é agora passado. Não podemos acreditar, com efeito, que o passado se constitua após ter sido presente nem porque um novo presente apareça. Se o passado esperasse um novo presente para constituir-se como passado, jamais o antigo presente passaria nem o novo chegaria. Nunca um presente passaria se ele não fosse "ao mesmo tempo" passado e presente; nunca um passado se constituiria se ele não tivesse sido constituído "ao mesmo tempo" em que foi presente. Aí está o primeiro paradoxo: o da contemporaneidade do passado com o presente que ele *foi*. Ele nos dá a razão do presente que passa. É porque o passado é contemporâneo de si como presente que todo presente passa, e passa em proveito de um novo presente. Um segundo paradoxo deriva daí, o paradoxo da coexistência, pois se

---

[41] Michel SOURIAU, Le Temps (Alcan, 1937), p. 55.

cada passado é contemporâneo do presente que ele foi, *todo* o passado coexiste com o novo presente em relação ao qual ele é agora passado. O passado não está "neste" segundo presente como não está "após" o primeiro. Daí a idéia bergsoniana segundo a qual cada atual presente não é senão o passado inteiro em seu estado mais contraído. O passado não faz passar um dos presentes sem fazer com que o outro advenha, mas ele nem passa nem advém. Eis por que, em vez de ser uma dimensão do tempo, o passado é a síntese do tempo inteiro, de que o presente e o futuro são apenas dimensões. Não se pode dizer: ele era. Ele não existe mais, ele não existe, mas insiste, consiste, *é*. Ele insiste com o antigo presente, ele consiste com o atual ou o novo. Ele é o em-si do tempo como fundamento último da passagem. É neste sentido que ele forma um elemento puro, geral, *a priori*, de todo tempo. Com efeito, quando dizemos que ele é contemporâneo do presente que ele *foi*, falamos necessariamente de um passado que nunca *foi* presente, pois ele não se forma "após". Sua maneira de ser contemporâneo de si como presente é colocar-se já-aí, pressuposto pelo presente que passa e fazendo-o passar. Sua maneira de coexistir com o novo presente é colocar-se em si, conservando-se em si, pressuposto pelo novo presente que só advém contraindo-o. O paradoxo da preexistência, portanto, completa os dois outros: cada passado é contemporâneo do presente que ele foi, todo o passado coexiste com o presente em relação ao qual ele é passado, mas o elemento puro do passado em geral preexiste ao presente que passa[42]. Há, portanto, um elemento substancial do tempo (Passado que jamais foi presente) desempenhando o papel de fundamento. Ele próprio não é representado. O que é representado é sempre o presente, como antigo ou atual. Mas é pelo passado puro que o tempo se desdobra assim na representação. A síntese passiva transcendental diz respeito a este passado puro do triplo ponto de vista da contemporaneidade, da coexistência e da preexistência. A síntese ativa, ao contrário, é a representação do presente sob o duplo aspecto da reprodução do antigo e da reflexão do novo. Esta é fundada por aquela; e se o novo presente sempre dispõe de uma dimensão suplementar é porque ele se reflete no elemento do passado puro em geral, ao passo que o antigo presente é somente visado como particular através deste elemento.

### *A repetição no hábito e na memória*

Se compararmos a síntese passiva do hábito com a síntese passiva da memória, veremos quanto, de uma a outra, mudou a repartição da repetição e da contração. De qualquer maneira, sem dúvida, o presente aparece como o fruto de uma contração, mas referida a dimensões totalmente diferentes. Num caso, o presente é o estado mais contraído de instantes ou de elementos sucessivos, independentes uns dos outros em si. No outro caso, o presente designa o grau mais contraído de um passado inteiro, que é em si como uma totalidade coexistente. Suponhamos, com efeito, em conformidade com as necessidades do segundo paradoxo, que o passado não se conserve no presente em relação ao qual ele é passado, mas se conserve em si, sendo o atual presente apenas a contração máxima de todo este passado que coexiste com ele. Será necessário,

---

[42] Estes três paradoxos são o objeto do capítulo III *de Matéria e Memória*. (Sob estes três aspectos, Bergson opõe o passado puro ou pura lembrança, que é sem ter existência psicológica, à representação, isto é. à realidade psicológica da imagem-lembrança.)

primeiramente, que este passado inteiro coexista consigo mesmo, em graus diversos de descontração.., e de contração. O presente só é o grau mais contraído do passado que com ele coexiste se o passado coexistir primeiramente consigo mesmo numa infinidade de graus diversos de descontração e de contração, numa infinidade de níveis (é este o sentido da célebre metáfora bergsoniana do cone, ou quarto paradoxo do passado)[43]. Consideremos o que se chama repetição numa vida, mais precisamente, numa vida espiritual. Presentes se sucedem, imbricando-se uns nos outros. Todavia, temos a impressão de que, por mais fortes que sejam as incoerências ou as oposições possíveis dos presentes sucessivos, cada um deles leva "a mesma vida" num nível diferente. É o que se chama destino. O destino não consiste em relações de determinismo, que se estabelecem pouco a pouco, entre presentes que se sucedem conforme a ordem de um tempo representado. Entre os presentes sucessivos, ele implica ligações não localizáveis, ações à distância, sistemas de retomada, de ressonância e de ecos, de acasos objetivos, de sinais e signos, de papéis que transcendem as situações espaciais e as sucessões temporais. Dos presentes que se sucedem e exprimem um destino, dir-se-ia que eles vivem sempre a mesma coisa, a mesma história, apenas com uma diferença de nível: aqui mais ou menos descontraído, ali mais ou menos contraído. Eis por que o destino se concilia tão mal com o determinismo, mas tão bem com a liberdade: a liberdade é de escolher o nível. A sucessão dos atuais presentes é apenas a manifestação de alguma coisa mais profunda: a maneira pela qual cada um retoma toda a vida, mas a um nível ou grau diferente do precedente, todos os níveis ou graus coexistindo e se oferecendo à nossa escolha, do fundo de um passado que jamais foi presente. Chamamos de caráter empírico as relações de sucessão e de simultaneidade entre presentes que nos compõem, suas associações segundo a causalidade, a contigüidade, a semelhança e mesmo a oposição. Mas chamamos de caráter numênico as relações de coexistência virtual entre níveis de um passado puro, cada presente só fazendo atualizar ou representar um desses níveis. Em suma, o que vivemos empiricamente como uma sucessão de presentes diferentes, do ponto de vista da síntese ativa, é também a coexistência sempre crescente dos níveis do passado na síntese passiva. Cada presente contrai um nível do todo, mas este nível já é de descontração ou de contração. Isto é: o signo do presente é uma passagem ao limite, uma contração máxima que vem sancionar a escolha de um nível qualquer, ele próprio, em si, contraído ou descontraído, entre uma infinidade de outros níveis possíveis. E o que dizemos de uma vida, podemos dizer de várias. Sendo, cada uma, um presente que passa, uma vida pode retomar uma outra em outro nível: como se o filósofo e o porco, o criminoso e o santo vivessem o mesmo passado, em níveis diferentes

---

[43] BERGSON, *Matière et mémoire*: "A mesma vida psicológica seria, pois, repetida um número indefinido de vezes nos estágios sucessivos da memória e o mesmo ato do espírito poderia ser realizado em diferentes alturas..." (éd, du Centenaire, p. 250); "há lugar para milhares e milhares de repetições de nossa vida psicológica, figuradas por outras seções A' B', A" B" etc., do mesmo cone..." (p. 302). - É de se observar que a repetição concerne aqui à vida psicológica, mas ela própria não é psicológica: com efeito, a Psicologia só começa com a imagem-lembrança, ao passo que as seções ou estágios do cone se delineiam no passado puro. Trata-se, pois, de uma repetição metapsicológica da vida psicológica. Por outro lado, quando Bergson fala de "estágios sucessivos", sucessivo deve ser compreendido de um modo totalmente figurado, em função de nosso olho, que percorre o desenho proposto por .Bergson, pois, em sua realidade própria, todos os estágios coexistem uns com os outros, como é dito.

de um gigantesco cone. O que se chama metempsicose. Cada um escolhe sua altura ou seu tom, talvez suas palavras, mas o ar é bem o mesmo e há um mesmo blá-blá-blá sob todas as palavras, sobre todos os tons possíveis e em todas as alturas.

***Repetição material e espiritual***

Há uma grande diferença entre as duas repetições, a material e a espiritual. Uma é repetição de instantes ou de elementos sucessivos independentes; a outra é repetição do Todo, em níveis diversos coexistentes (como dizia Leibniz, "em toda parte e sempre a mesma coisa em graus aproximados de perfeição")[44]. Além disso, as duas repetições estão numa relação bastante diferente com a própria "diferença". A diferença é transvasada a uma, na medida em que os elementos ou instantes se contraem num presente vivo. Ela está incluída na outra, na medida em que o Todo compreende a diferença entre seus níveis. Uma está nua, a outra está vestida; uma é das partes, a outra é do Todo; uma é de sucessão, a outra é de coexistência; uma é atual, a outra é virtual; uma é horizontal, a outra é vertical. O presente é sempre diferença contraída; mas, num caso, ele contrai os instantes indiferentes e, no outro caso, ele contrai, passando ao limite, um nível diferencial do todo que é, ele próprio, de descontração ou de contração. Assim, a diferença dos próprios presentes está entre as duas repetições, a dos instantes elementares, aos quais é ela transvasada, e a dos níveis do todo, nos quais é ela compreendida. Segundo a hipótese bergsoniana, é preciso conceber a repetição nua como o envoltório exterior da vestida: isto é, a repetição sucessiva dos instantes é concebida como o mais descontraído dos níveis coexistentes, e a matéria é concebida como o sonho ou como o passado mais descontraído do espírito. Propriamente falando, nenhuma dessas duas repetições é representável. Com efeito, a repetição material se desfaz à medida que se faz e só é representada pela síntese ativa que projeta seus elementos num espaço de cálculo e de conservação; mas, ao mesmo tempo, tornada objeto de representação, esta repetição encontra-se subordinada à identidade dos elementos ou à semelhança dos casos conservados e adicionados. E a repetição espiritual se elabora no serem si do passado, ao passo que a representação só concerne aos presentes na síntese ativa, subordinando toda repetição à identidade do atual presente na reflexão como também à semelhança do antigo presente na reprodução.

As sínteses passivas são evidentemente sub-representativas. Mas toda a questão está em saber se podemos penetrar na síntese passiva da memória. Viver de algum modo o ser em si do passado, como vivemos a síntese passiva do hábito. Todo o passado se conserva em si, mas como salvá-lo para nós, como penetrar neste em-si sem reduzi-lo ao antigo presente que ele foi ou ao atual presente em relação ao qual ele é passado? Como salvá-lo *para nós*? É este o ponto em que Proust retoma, relê Bergson. Ora, parece que a resposta já foi dada há muito tempo: a reminiscência. Com efeito, esta designa uma síntese passiva ou uma memória involuntária que difere por natureza de toda síntese ativa da memória voluntária. Combray não ressurge como esteve presente nem como poderia estar, mas num esplendor que jamais foi vivido, como um passado puro que revela,

---

[44] LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, liv. I, cap. 1,

finalmente, sua dupla irredutibilidade ao presente que ele foi como também ao atual presente que ele poderia ser, e isto a favor de uma interpretação dos dois. Os antigos presentes se deixam representar na síntese ativa para além do esquecimento, na medida em que o esquecimento é empiricamente vencido. Mas, assim, é no Esquecimento, e como imemorial, que Combray surge sob a forma de um passado que nunca esteve presente: o em-si de Combray. Se há um em-si do passado, a reminiscência é seu númeno ou o pensamento que o investe. A reminiscência não nos remete simplesmente de um presente atual a antigos presentes, de nossos amores recentes a amores infantis, de nossas amantes a nossas mães. Neste caso ainda, a relação dos presentes que passam não dá conta do passado puro que se aproveita deles para, a seu próprio favor, surgir sob a representação: a Virgem, aquela que nunca foi vivida, para além da amante e da mãe, coexistindo com uma e sendo contemporânea da outra. O presente existe, mas só o passado insiste e fornece o elemento em que o presente passa e em que os presentes se interpenetram. O eco dos dois presentes forma apenas uma questão persistente, questão que se desenvolve na representação como um campo de problema, com o imperativo rigoroso de procurar, de responder, de resolver. Mas a resposta vem sempre de outra parte: toda reminiscência é erótica, quer se trate de uma cidade ou de uma mulher. É sempre Eros, o númeno, quem faz penetrar neste passado puro em si, nesta repetição virginal, Mnemósina. Ele é o companheiro, o noivo de Mnemósina. De onde vem este poder, por que é erótica a exploração do passado puro? Por que tem Eros, ao mesmo tempo, o segredo das questões e de suas respostas e o de uma insistência em toda nossa existência? A menos que não tenhamos ainda a última palavra e que haja uma terceira síntese do tempo. ..

### *Cogito cartesiano e* cogito *kantiano*

Nada é mais instrutivo, temporalmente, isto é, do ponto de vista da teoria do tempo, do que a diferença entre o cogito kantiano e o *cogito* cartesiano. Tudo se passa como se o *cogito* de Descartes operasse com dois valores lógicos: a determinação e a existência indeterminada. A determinação (*eu penso*) implica uma existência indeterminada (*eu sou*, pois "para pensar é preciso ser") - e a determina, precisamente, como a existência de um ser pensante: penso, logo sou, sou uma coisa que pensa.

### *O indeterminado, a determinação, o determinável*

Toda a crítica kantiana consiste em objetar, contra Descartes, que é impossível fazer com que a determinação incida diretamente sobre o indeterminado. A determinação "*eu penso*" implica evidentemente algo de indeterminado ("*eu sou*"), mas nada nos diz ainda como este indeterminado é determinável pelo eu penso. "Na consciência que tenho de mim mesmo com o puro pensamento, sou o próprio ser; é verdade que desta maneira nada deste ser me é ainda dado a pensar[45]." Kant acrescenta, pois, um terceiro valor lógico: o determinável, ou, antes, a forma sob a qual o indeterminado é determinável (pela determinação). Este terceiro valor basta para fazer da Lógica uma instância

---

[45] KANT, *Critique de* la *raison pure*, *Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie* (trad. BARNI. Gilbert éd., I, p. 335).

transcendental. Ele constitui a descoberta da Diferença, não mais como diferença empírica entre duas determinações, mas Diferença transcendental entre A determinação e o que ela determina symbol 190 \f "Symbol" \s 12— não mais como diferença exterior que separa, mas Diferença interna e que relaciona *a priori* o ser e o pensamento um ao outro. A resposta de Kant é célebre: a forma sob a qual a existência indeterminada é determinável pelo Eu penso é a forma do tempo...[46] As conseqüências disto são extremas: minha existência indeterminada só pode ser determinada *no tempo*, como a existência de um fenômeno, de um sujeito fenomênico, passivo ou receptivo, *aparecendo no tempo*. Deste modo, a espontaneidade, da qual tenho consciência no *Eu penso*, não pode ser compreendida como o atributo de um ser substancial e espontâneo, mas somente como a afecção de um eu passivo que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz *EU*, exercer-se nele e sobre ele, mas não por ele. Começa, então, uma longa história, inesgotável: *EU* é um outro ou o paradoxo do sentido íntimo. A atividade do pensamento aplica-se a um ser receptivo, a um sujeito passivo, que, portanto, representa para si esta atividade mais do que age, que sente seu efeito mais do que possui a iniciativa em relação a ela e que a vive como um Outro nele. Ao "*Eu penso*" e ao "*Eu sou*" é preciso acrescentar um eu como posição passiva (o que Kant denomina receptividade de intuição); à determinação e ao indeterminado é preciso acrescentar a forma do determinável, isto é, o tempo. Ainda mais: "acrescentar" é um mau termo, visto tratar-se, antes, de estabelecer a diferença e interiorizá-la no ser e no pensamento. De um extremo a outro, o *EU* é como que atravessado por uma rachadura: ele é rachado pela forma pura e vazia do tempo. Sob esta forma, ele é o correlato do eu passivo aparecendo no tempo. Uma falha ou uma rachadura no *Eu*, uma passividade no eu, eis o que significa o tempo; e a correlação do eu passivo e do *EU* rachado constitui a descoberta do transcendental ou o elemento da revolução copernicana.

***O Eu rachado, o eu passivo e a forma vazia do tempo***

Descartes só concluía à força de reduzir o Cogito ao instante e de expulsar o tempo, de confiá-lo a Deus na operação da criação contínua. Mais geralmente, a identidade suposta do Eu só tem como garantia a unidade do próprio Deus. É por isso que a substituição do ponto de vista de "Deus" pelo ponto de vista do "Eu" tem muito menos importância do que se diz, na medida em que um conserva uma identidade que ele deve precisamente ao outro. Deus continua a viver enquanto o Eu dispõe da subsistência, da simplicidade, da identidade que exprimem toda sua semelhança com o divino. Inversamente, a morte de Deus não deixa subsistir a identidade do Eu, mas instaura e interioriza nele uma dessemelhança essencial, uma "desmarcação" no lugar da marca ou do selo de Deus. Eis o que Kant viu tão profundamente, ao menos uma vez, na Crítica da Razão Pura: o desaparecimento simultâneo da Teologia racional e da Psicologia racional, o modo pelo qual a morte especulativa de Deus acarreta uma rachadura do Eu. Se a maior iniciativa da Filosofia transcendental consiste em introduzir a forma do tempo no pensamento como tal, esta forma, por sua vez, como forma pura e vazia, significa,

---

[46] Ibid., *Analytique*, note du § 25.

indissoluvelmente, o Deus morto, o Eu rachado e o eu passivo. É verdade que Kant não dá continuidade à sua inicativa: o Deus e o Eu conhecem uma ressurreição prática. E mesmo no domínio especulativo, a rachadura é logo preenchida por uma nova forma de identidade, a identidade sintética ativa, ao passo que o eu passivo é somente definido pela receptividade, não possuindo, por esta razão, qualquer poder de síntese. Vimos, ao contrário, que a receptividade, como capacidade de ter afecções, era apenas uma conseqüência e que o eu passivo era mais profundamente constituído por uma síntese ela mesma passiva (contemplação-contração). A possibilidade de receber impressões ou sensações decorre disto. É impossível manter a repartição kantiana, que consiste num esforço supremo para salvar o mundo da representação: a síntese é aí concebida como ativa e apela para uma nova forma de identidade no Eu; a passividade é aí concebida como simples receptividade sem síntese. É numa avaliação totalmente distinta do eu passivo que a iniciativa kantiana pode ser retomada, e é nessa mesma avaliação que a forma do tempo mantém, ao mesmo tempo, o Deus morto e o Eu rachado. Neste sentido, é justo dizer que a saída do kantismo não está em Fichte ou em Hegel, mas somente em Hölderlin, que descobre o vazio do tempo puro e, nesse vazio, o afastamento contínuo do divino, a rachadura prolongada do Eu e a paixão constitutiva do Eu[47]. Hölderlin via nesta forma do tempo a essência do trágico ou a aventura de Édipo como um instinto de morte com figuras complementares. É possível, assim, que a filosofia kantiana seja a herdeira de Édipo?

Todavia, introduzir o tempo no pensamento como tal é a prestigiosa contribuição de Kant? A pergunta deve ser feita, pois parecia que a reminiscência platônica já tinha este sentido. O inatismo é um mito, assim como a reminiscência; mas é um mito do instantâneo, razão pela qual ele convém a Descartes. Quando Platão opõe expressamente a reminiscência ao inatismo, ele quer dizer que este apenas representa a imagem abstrata do saber, mas que o movimento real de aprender implica, na alma, a distinção de um "antes" e de um "depois", isto é, a introdução de um tempo primeiro para esquecer o que soubemos; visto que, num tempo segundo, acontece-nos redescobrir o que esquecemos[48]. Mas toda a questão é a seguinte: sob que forma a reminiscência introduz o tempo? Mesmo para a alma, trata-se de um tempo físico, de um tempo da Physis, periódico ou circular, subordinado aos acontecimentos que se passam nele ou aos movimentos que ele mede, aos avatares que o escandem. Sem dúvida, este tempo encontra seu fundamento num em-si, isto é, no passado puro da Idéia, que organiza em círculo a ordem dos presentes, segundo suas semelhanças decrescentes e crescentes com o ideal, mas que, do mesmo modo, faz com que a alma saia do círculo que ela soube conservar para si mesma ou com que redescubra o país do em-si. Acontece também que a Idéia é como o

---

[47] Sobre a forma pura do tempo e sobre a rachadura ou "cesura" que ela introduz no Eu, cf. HÖLDERLIN, *Remarques sur OEdipo, Remarques sur Antigone* (10/18), e o comentário de Jean BEAUFRET que sublinha fortemente a influência de Kant sobre Hölderlin, Hölderlin et Sophocle, sobretudo pp. 16-26. (Sobre o tema_ de uma "rachadura" do Eu, com relação essencial com a forma do tempo, compreendida como instinto de morte, lembremos três grandes obras literárias, muito diversas entre si: La bête humaine, de ZOLA; The crack-up, de F. S. FITZGERALD; *Under the volcano*, de M. LOWRY.)

[48] Sobre a oposição explícita entre a reminiscência e o inatismo, cf. *Phédon*, 76 a-d.

fundamento a partir de que os presentes sucessivos se organizam no círculo do tempo, se bem que o puro passado que a define ainda se exprima necessariamente em termos de presente, como um antigo presente *mítico*. Já era este todo o equívoco da segunda síntese do tempo, toda a ambigüidade de Mnemósina, pois esta, do alto de seu passado puro, ultrapassa e domina o mundo da representação: ela é fundamento, em-si, númeno, Idéia. Mas ela é ainda relativa à representação que ela funda. Ela exalta os princípios da representação, a saber, a identidade, da qual ela faz a característica do modelo imemorial, e a semelhança, da qual ela faz a característica da imagem presente: o Mesmo e o Semelhante. Ela é irredutível ao presente, superior à representação; e, todavia, ela apenas torna circular ou infinita a representação dos presentes (mesmo em Leibniz ou em Hegel é ainda Mnemósina que funda o desdobramento da representação no infinito). A insuficiência do fundamento é ser relativo ao que funda, assumir as características daquilo que funda e se provar através delas. É mesmo neste sentido que ele é circular: ele introduz o movimento na alma, mais que o tempo no pensamento. Da mesma maneira que o fundamento é, por assim dizer, "dobrado", devendo precipitar-nos num além, a segunda síntese do tempo se ultrapassa em direção a uma terceira síntese, que denuncia a ilusão do em-si como ainda sendo um correlato da representação. O em-si do passado e a repetição na reminiscência seriam uma espécie de "efeito", como um efeito *óptico*, ou, antes, o efeito erótico da própria memória.

***insuficiência da memória: a terceira síntese do tempo***

Que significa: forma vazia do tempo ou terceira síntese? O príncipe do Norte diz: "O tempo está fora dos eixos". É possível que o filósofo do Norte diga a mesma coisa e que seja hamletiano, visto ser edipiano? O eixo, *cardo*, é o que assegura a subordinação do tempo aos pontos precisamente cardinais por onde passam os movimentos periódicos que ele mede (o tempo, número do movimento, para a alma tanto quanto para o mundo). O tempo fora dos eixos significa, ao contrário, o tempo enlouquecido, saído da curvatura que um deus lhe dava, liberado de sua figura circular muito simples, libertado dos acontecimentos que compunham seu conteúdo, revertendo sua relação com o movimento, descobrindo-se, em suma, como forma vazia e pura. O próprio tempo se desenrola (isto é, deixa aparentemente de ser um círculo), em vez de alguma coisa desenrolar-se nele (segundo a figura simples demais do círculo). Ele deixa de ser cardinal e se torna ordinal, uma pura *ordem* do tempo. Hölderlin dizia que ele pára de "rimar", porque se distribui desigualmente de uma parte e de outra de uma "cesura" segundo a qual início e fim já não coincidem. Podemos definir a ordem do tempo como sendo esta distribuição puramente formal do desigual em função de uma cesura. Distingue-se, então, um passado mais ou menos longo, um futuro em proporção inversa, mas o futuro e o passado não são aqui determinações empíricas e dinâmicas do tempo: são características formais e fixas que decorrem da ordem *a priori* como uma síntese estática do tempo. Estática, forçosamente, pois o tempo já não é subordinado ao movimento; forma da mudança mais radical, mas a forma da mudança não muda. É a cesura e o antes e o depois que ela ordena uma vez por todas que constituem a rachadura do Eu (a cesura é exatamente o ponto de nascimento da rachadura).

***Forma, ordem, conjunto e série do tempo***

Tendo abjurado seu conteúdo empírico, tendo revertido seu próprio fundamento, o tempo não se define apenas por uma ordem formal vazia, mas ainda por um conjunto e uma série. Em primeiro lugar, a idéia de um conjunto do tempo corresponde ao seguinte: que a cesura, seja ela qual for, deve ser determinada na imagem de uma ação, de um acontecimento único e formidável, adequado ao tempo inteiro. Esta própria imagem existe sob uma forma dilacerada, em duas porções desiguais; todavia, ela reúne assim o conjunto do tempo. Ela deve ser tida como um símbolo em função das partes desiguais que subsume e reúne, mas que reúne como desiguais. Tal símbolo, adequado ao conjunto do tempo, se exprime de muitas maneiras: tirar o tempo dos eixos, despedaçar o sol, precipitar-se no vulcão, matar Deus ou o pai. Esta imagem simbólica constitui o conjunto do tempo, na medida em que ela reúne a cesura, o antes e o depois. Mas ela torna possível uma série do tempo, na medida em que opera sua distribuição no desigual. Há sempre um tempo, com efeito, em que a ação, em sua imagem, é posta como "grande demais para mim". Eis o que define a priori o passado ou o antes: pouco importa que o próprio acontecimento tenha se realizado ou não, que a ação já tenha sido praticada ou não; não é segundo este critério empírico que o passado, o presente e o futuro se distribuem. Édipo já praticou a ação, Hamlet ainda não; mas, de qualquer modo, eles vivem a primeira parte do símbolo no passado, vivem eles próprios e são rejeitados no passado enquanto sentem a imagem da ação como grande demais para eles. O segundo tempo, que remete à própria cesura, é, pois, o presente da metamorfose, o devir-igual à ação, o desdobramento do eu, a projeção de um eu ideal na imagem da ação (ele é marcado pela viagem de Hamlet pelo mar ou pelo resultado do inquérito de Édipo: o herói se torna "capaz" da ação). Quanto ao terceiro tempo, que descobre o futuro - ele significa que o acontecimento e a ação têm uma coerência secreta que exclui a do eu, voltando-se contra o eu que se lhe tornou igual, projetando-o em mil pedaços, como se o gerador do novo mundo fosse arrebatado e dissipado pelo fragmento daquilo que ele faz nascer no múltiplo: aquilo a que o eu é igualado é o desigual em si. É assim que o Eu rachado segundo a ordem do tempo e o Eu dividido segundo a série do tempo se correspondem e encontram uma saída comum: no homem sem nome, sem família, sem qualidades, sem eu, nem Eu, o "plebeu" detentor de um segredo, já super-homem com seus membros esparsos gravitando em torno da imagem sublime.

***A repetição na terceira síntese: sua condição por deficiência, seu agente de metamorfose, seu caráter incondicionado***

Tudo é repetição na série do tempo em relação a esta imagem simbólica. O próprio passado é repetição por deficiência e prepara esta outra repetição constituída pela metamorfose no presente. Acontece que o historiador procura correspondências empíricas entre o presente e o passado; mas, por mais rica que seja, esta rede de correspondências históricas só forma repetição por similitude ou analogia. Na verdade, é o passado, como também o presente, que é repetição em si mesmo, de dois modos diferentes que se repetem um no outro. Não há ratos de repetição na história, mas a repetição é a condição histórica sob a qual alguma coisa de novo é efetivamente produzida. Não é à reflexão do historiador que se manifesta uma semelhança entre Lutero

e São Paulo, entre a Revolução de 1789 e a República Romana etc., mas é antes de tudo por eles mesmos que os revolucionários são determinados a viver como "romanos ressuscitados" antes de se tornar capazes da ação que eles começaram por repetir do modo de um passado próprio: logo, em condições tais que eles se identificavam necessariamente com uma figura do passado histórico. *A repetição é uma condição da ação antes de ser um conceito da reflexão*. Só produzimos alguma coisa de novo com a condição de repetir uma vez do modo que constitui o passado e outra vez no presente da metamorfose. E o que é produzido, o absolutamente novo, é, por sua vez, apenas repetição, a terceira repetição, desta vez por excesso, a repetição do futuro como eterno retorno. com efeito, se bem que possamos expor o eterno retorno como se ele afetasse toda a série ou o conjunto do tempo, o passado e o presente como também o futuro, tal exposição permanece apenas introdutória, tem apenas um valor problemático e indeterminado, apenas a função de colocar o problema do eterno retorno. Em sua verdade esotérica, o eterno retorno concentre apenas ao terceiro tempo da série. É somente aí que ele se determina. Eis por que ele é literalmente chamado de crença do futuro, crença no futuro. O eterno retorno só afeta o novo, isto é, o que é produzido sob a condição da deficiência e por intermédio da metamorfose. Mas ele não faz retornar nem a *condição* nem o *agente*; ao contrário, ele os expulsa, os renega com toda a sua força centrífuga. Ele constitui a autonomia do produto, a independência da obra. Ele é a repetição por excesso, que nada deixa subsistir da deficiência nem do devir-igual. Ele é o novo, é toda a novidade. Ele é, sozinho, o terceiro tempo da série, o futuro enquanto tal. Como diz Klossowski, ele é esta secreta coerência que só se afirma excluindo minha própria coerência, minha própria identidade, a do eu, a do mundo e a de Deus. Ele só faz com que retorne o plebeu, o homem sem nome. Ele arrasta em seu círculo o deus morto e o eu dissolvido. Não faz o sol retornar, pois supõe seu despedaçamento; concentre apenas às nebulosas, confunde-se com elas e só tem movimento por elas. Por esta razão, enquanto expusermos o eterno retorno como se ele afetasse o conjunto do tempo, estaremos simplificando as coisas, como Zaratustra o diz uma vez ao demônio; estaremos fazendo dele uma cantilena, como Zaratustra o diz uma outra vez a seus animais. Isto é, permaneceremos no círculo simples demais que tem como conteúdo o presente que passa e como figura o passado da reminiscência. Mas, precisamente, a ordem do tempo, o tempo como forma pura e vazia desfez este círculo. Ora, ela o desfez, mas em proveito de um círculo menos simples e muito mais secreto muito mais tortuoso, mais nebuloso, círculo eternamente excêntrico, círculo descentrado da diferença, que se reforma unicamente no terceiro tempo da série. A ordem do tempo só quebrou o círculo do Mesmo e só colocou o tempo em série para reformar um círculo do Outro no término da série. O "uma vez por todas" da ordem só existe para o "todas as vezes" do círculo final esotérico. A forma do tempo só existe para a revelação do informal no eterno retorno. A extrema formalidade só existe para um informal excessivo (o Unförmliche de Hölderlin). É assim que o fundamento foi ultrapassado em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por-vir.[49]

---

[49] NOTA SOBRE AS TRÊS REPETIÇÕES. — A teoria da repetição histórica de Marx, tal como aparece notadamente no Dezoito Brumário, gira em torno do seguinte princípio, que não parece ter sido suficientemente compreendido pelos historiadores: a repetição, em História, não é uma analogia ou um conceito da reflexão do historiador, mas, primeiramente, uma condição da própria ação histórica. Em

páginas bastante belas, Harold Rosenberg trouxe à luz este ponto: os atores, os agentes da história, só podem criar à condição de se identificarem com figuras do passado; é neste sentido que a história é um teatro. "Sua ação se torna espontaneamente a repetição de um papel antigo... É a crise revolucionária, o esforço despendido para criar alguma coisa de inteiramente novo, que obriga a história a se velar com o mito..." (*La tradition du nouveau*, chap. XII, intitulado "*Les Romains ressuscités*", trad. Anne Marchand, Éditions de Minuit, pp. 154-155.)

Segundo Marx, a repetição é cômica quando muda bruscamente de direção, isto é, quando, ao invés de conduzir à metamorfose e à produção do novo, ela forma uma espécie de involução, o contrário de uma criação autêntica. O travestimento cômico substitui a metamorfose trágica. Mas parece que, para Marx, esta repetição cômica ou grotesca vem necessariamente depois da repetição trágica, evolutiva ou criadora ("todos os grandes acontecimentos e personagens históricos se repetem por assim dizer duas vezes.,. a primeira vez, como tragédia, a segunda vez, como farsa"). — Todavia, esta ordem temporal não parece ser absolutamente fundada. A repetição cômica opera por deficiência, ao modo do passado próprio. O herói afronta necessariamente esta repetição, dado que "a ação é muito grande para de": o assassinato de Polonius, por deficiência, é cômico; o inquérito edipiano também. A repetição trágica vem em seguida; é o momento da metamorfose. É verdade que estes dois momentos não são independentes e só existem para o terceiro, além do cômico e do trágico: a repetição dramática na produção de algo novo, que exclui o próprio herói. Mas quando os dois primeiros momentos adquirem uma independência abstrata, ou se tornam gêneros, então é o gênero cômico que sucede ao gênero trágico, como se o fracasso da metamorfose, elevado ao absoluto, supusesse uma antiga metamorfose já feita.

Convém observar que a estrutura em três tempos da repetição é tanto a de Hamlet quanto a de Édipo. Hölderlin, com um rigor incomparável, o havia mostrado com relação a Édipo: o antes, a cesura e o depois. Ele assinalava que as dimensões relativas do antes e do depois podiam variar segundo a posição da cesura (assim, por exemplo, a morte rápida de Antígona em oposição à longa errância de Édipo). Mas o essencial é a persistência da estrutura triádica. A este respeito, Rosenberg interpreta Hamlet de uma maneira inteiramente conforme ao esquema de Hölderlin, sendo a cesura constituída pela viagem pelo mar: cf. cap. XI, pp., 136-l5l. Não é somente pela matéria que Hamlet se assemelha a Édipo, mas também pela forma dramática.

O drama é apenas uma forma reunindo as três repetições. É evidente que o Zaratustra, de Nietzsche, é um drama, isto é, um teatro. O antes ocupa a maior parte do livro, no modo da deficiência ou do passado: esta ação é muito grande para mim (cf. a idéia do "pálido criminoso", ou a história cômica da morte de Deus, ou então o medo de Zaratustra diante da revelação do eterno retorno - "Teus frutos estão maduros, mas tu, tu não estás maduro para teus frutos"). Depois vem o momento da cesura ou da metamorfose, "o Signo", no qual Zaratustra se torna capaz. Falta o terceiro momento, o da revelação e da afirmação do eterno retorno, implicando a morte de Zaratustra. Sabe-se que Nietzsche não teve tempo de escrever esta parte que ele projetava. Por isso foi sempre possível considerar que a doutrina nietzscheana do eterno retorno não tinha sido dita, que ela estava reservada para uma obra futura: Nietzsche só expôs a condição passada e a metamorfose presente, mas não o incondicionado que daí devia resultar como "futuro".

Reencontra-se, já se encontra o tema dos três tempos na maior parte das concepções cíclicas: assim, por exemplo, os três testamentos de Joachim de Flore; ou então as três idades de Vico, a idade dos deuses, a idade dos heróis, a idade dos homens. A primeira é necessariamente por deficiência e como que fechada sobre si; a segunda, aberta, testemunha a metamorfose heróica; mas o mais essencial ou o mais misterioso está na terceira, a que desempenha o papel de "significado" em relação às duas outras (assim, Joachim escrevia: "Há duas coisas significadoras para uma coisa significada" — *L'Évangile éternel*, trad. AEgester, Rieder édit., p. 42). Pierre Ballanche, que deve muito a Joachim e a Vico reunidos, esforça-se por determinar esta terceira idade como sendo a do plebeu, Ulisses ou "ninguém", o "Homem sem nome", o regicida ou o Édipo moderno que "procura os membros esparsos da grande vítima" (cf. os estranhos *Essais de palingénésie sociale*, 1827).

Deste ponto de vista, devemos distinguir várias repetições possíveis, que não se conciliam exatamente: 1º uma repetição intracíclica, que consiste no modo pelo qual as duas primeiras idades se repetem mutua. mente ou, antes, repetem uma mesma "coisa", ação ou acontecimento por vir. É principalmente a tese de Joachim, que constitui uma tabela de concordâncias entre o antigo e o novo Testamento; mas esta tese ainda não pode ultrapassar as simples analogias da reflexão; 2º uma repetição cíclica, na qual se supõe que,

*O trágico e o cômico, a história, a fé, do ponto de vista da repetição no eterno retorno*

Eis que o presente e o passado, nesta última síntese do tempo, são apenas dimensões do futuro: o passado, como condição, e o presente, como agente. A primeira síntese, a do hábito, constituía o tempo como um presente vivo, numa fundação passiva da qual dependia o passado e o futuro. A segunda síntese, a da memória, constituía o tempo como um passado puro, do ponto de vista de um fundamento que faz com que o presente passe e dele advenha um outro. Mas, na terceira síntese, o presente é apenas um ator, um autor, um agente destinado a apagar-se; e o passado é apenas uma condição operando por falta. A síntese do tempo constitui aqui um futuro que afirma ao mesmo tempo o caráter incondicionado do produto em relação a sua condição e a independência da obra em relação a seu autor ou ator. O presente, o passado e o futuro se revelam como Repetição através das três sínteses, mas de modos muito diferentes, O presente é o repetidor, o passado é a repetição, mas o futuro é o repetido. Ora, o segredo da repetição, em seu conjunto, está no repetido, como duas vezes significado. A repetição régia é a do futuro, que subordina as duas outras e as destitui de sua autonomia. Com efeito, a primeira síntese concentre apenas ao conteúdo e à fundação do tempo; a segunda concentre a seu fundamento; mas, para além das duas primeiras, a terceira assegura a ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo. Uma filosofia da repetição passa por todos os "estágios", condenada a repetir a própria repetição. Mas, através desses estágios, ela assegura seu programa: fazer da repetição a categoria do futuro symbol 190 \f "Symbol" \s 12— servir-se da repetição do hábito e da repetição da memória, mas delas servir-se como estágios e deixá-las pelo caminho; com uma das mãos, lutar contra o Hábito; com a outra, lutar contra Mnemósina; recusar o conteúdo de uma repetição que bem ou mal se deixa "transvasar" a diferença (Habitus); recusar a forma de uma repetição que compreende a diferença, mas para subordiná-la ainda ao Mesmo e ao Semelhante (Mnemósina); recusar os ciclos simples demais, tanto aquele submetido a um presente habitual (ciclo costumeiro) quanto aquele que organiza um passado puro (ciclo memorial ou imemorial); mudar o fundamento da memória em simples condição por deficiência, mas mudar também a fundação do hábito em falência do "habitus", em metamorfose do agente; expulsar o agente e a condição em nome da obra ou do produto; fazer da repetição não aquilo a que se "transvasa" uma diferença, nem aquilo que compreende a diferença como variante, mas o pensamento e a produção do "absolutamente diferente";

---

no fim da terceira idade e na extremidade de uma dissolução, tudo recomeça na primeira idade: as analogias, então, se estabelecem entre dois ciclos (Vico); 3º mas o problema todo está no seguinte: não há uma repetição própria à terceira idade, a única que mereceria o nome de eterno retorno? O problema é pertinente, pois o que as duas primeiras idades repetiam era alguma coisa que só aparece para si na terceira; mas, na terceira, esta "coisa" se repete em si mesma. As duas "significações" são já repetidoras, mas o significado, ele próprio, é pura repetição. Precisamente, esta repetição superior, concebida como eterno retorno no terceiro estado, basta, ao mesmo tempo,

para corrigir a hipótese intracíclica e para contradizer a hipótese cíclica. Por um lado, com efeito, a repetição nos dois primeiros momentos não mais exprime as analogias da reflexão, mas as condições da ação sob as quais o eterno retorno é efetivamente produzido; por outro lado, estes dois primeiros momentos não retornam, mas são, ao contrário, eliminados pela reprodução do eterno retorno no terceiro. Destes dois pontos de vista, Nietzsche tem profundamente razão em opor "sua" concepção a toda concepção cíclica (cf. Kröner, XII, 1ª partie, § 1061.

fazer com que, para si-mesma, a repetição seja a diferença em si-mesma.

A maior parte dos pontos deste programa anima uma pesquisa protestante e católica: Kierkegaard e Péguy. Ninguém soube, como estes dois autores, opor "sua" repetição à repetição do hábito e da memória. Ninguém soube denunciar melhor a insuficiência de uma repetição presente ou passada, a simplicidade dos ciclos, a armadilha das reminiscências, o estado das diferenças que se pretende "transvasar" à repetição ou, ao contrário, compreender como simples variantes. Ninguém invocou tanto a repetição como categoria do futuro. Ninguém recusou com tanta segurança o fundamento antigo de Mnemósina e, com ele, a reminiscência platônica. O fundamento não passa de uma condição por deficiência, pois perdida no pecado, deve ser dada novamente em Cristo. E igualmente recusada é a fundação presente do Habitus: ela não escapa à metamorfose do ator ou do agente no mundo moderno, mesmo que aí perca sua coerência, sua vida, seus hábitos[50].

Acontece apenas que, embora sejam os maiores repetidores, Kierkegaard e Péguy não estavam, todavia, prontos para pagar o preço necessário. Esta repetição suprema como categoria do futuro era por eles confiada à fé. Ora, sem dúvida, a fé tem suficiente força para desfazer o hábito e a reminiscência, o eu dos hábitos e o deus das reminiscências, a fundação e o fundamento do tempo. Mas a fé nos convida a redescobrir uma vez por todas Deus e o eu numa ressurreição comum. Kierkegaard e Péguy completavam Kant, realizavam o kantismo, ao confiar à fé o cuidado de ultrapassar a morte especulativa de Deus e de curar a ferida do eu. É o problema deles, de Abraão a Joana d'Arc: o casamento de um eu redescoberto e de um deus restituído, de modo que não se sai verdadeiramente da condição nem do agente. Ainda mais: renova-se o hábito, refresca-se a memória. Mas há uma aventura da fé segundo a qual sempre se é o bobo de sua própria fé, o cômico de seu próprio ideal. É que a fé tem um Cogito que lhe é próprio e que, por sua vez, a condiciona: o sentimento da graça como luz interior. É neste cogito bastante particular que a fé se reflete, experimenta que sua condição só pode ser-lhe estabelecida como "re-estabelecida", e que não só está separada desta condição, mas também desdobrada nesta condição. Então, o crente vive não somente como pecador trágico, enquanto privado da condição, mas como cômico e bobo, simulacro de si mesmo, enquanto desdobrado e refletido na condição. Dois crentes não se olham sem rir. A graça exclui tanto como dada quanto como ausente. Bem dizia Kierkegaard ser ele mais poeta da fé do que cavaleiro, em suma, "humorista". A culpa não é sua, mas do conceito de fé; e a terrível aventura de Gogol talvez seja ainda mais exemplar. Como não seria a fé seu próprio hábito e sua própria reminiscência, e como a repetição que ela toma como objeto - uma repetição que procede, paradoxalmente, de uma vez por todas - não seria cômica?

---

[50] Sobre a maneira )ela qual, em Kierkegaard, a repetição se opõe ao ciclo costumeiro e também ao círculo das reminiscências, cf. os comentários de Mircea ELIADE concernentes ao sacrifício de Abraão, *Le mythe de l'eternel retour* (N.R.F., 1949), pp. 161 sq. O autor conclui daí a novidade das categorias da história e da fé.

Sobre a verdadeira repetição, a que não deve deixar que uma diferença a "transvase", um texto bastante importante de KIERKEGAARD encontra-se em *Le concept de l'angoisse* (trad. FERLOV e GATEAU, N.R.F.), p. 28. A teoria kierkegaardiana da condição, do incondicionado e do absolutamente diferente é o objeto das *Miettes philosophiques*.

Sob ela uma outra repetição freme, a nietzscheana, a do eterno retorno. E são outros casamentos, mais mortuários, entre o Deus morto e o eu dissolvido, que formam a verdadeira condição por deficiência, a verdadeira metamorfose do agente, ambos desaparecendo no caráter incondicionado do produto. O eterno retomo não é uma fé, mas a verdade da fé: ele isolou o duplo ou o simulacro, liberou o cômico para dele fazer um elemento do super-homem. Eis por que, como diz ainda Klossowski, o eterno retorno não é uma doutrina, mas o simulacro de toda doutrina (a mais elevada ironia); não é uma crença, mas a paródia de toda crença (o mais elevado humor): crença e doutrina eternamente por vir. Convidaram-nos em demasia para julgar o ateu do ponto de vista da fé de que se julga estar ele ainda animado, em suma, do ponto de vista da graça, para que não sejamos tentados pela operação inversa: avaliar o crente pelo ateu violento que o habita, anticristo eternamente dado na graça e para "todas as vezes".

***A repetição e o inconsciente: "Para além do princípio de prazer"***

A vida biopsíquica implica um campo de individuação em que diferenças de intensidade se distribuem aqui e ali sob a forma de excitações. Chama-se prazer o processo, ao mesmo tempo quantitativo e qualitativo, de resolução da diferença. Tal conjunto, repartição móvel de diferenças e resoluções locais num campo intensivo, corresponde ao que Freud denominava *Isso* ou, pelo menos, a camada primária do *Isso*. A palavra "ça" [em português "isso"] não designa somente, neste sentido, um temível pronome desconhecido, mas também um advérbio de lugar móvel, um "ça et là" [um "aqui e ali"] das excitações e de suas resoluções. E é neste ponto que começa o. problema de Freud: trata-se de saber como o prazer vai deixar de ser um processo para tornar-se um princípio, deixar de ser um processo local para adquirir o valor de um princípio empírico que tende a organizar a vida biopsíquica no Isso. É evidente que o prazer dá prazer, mas de modo algum esta é uma razão para que ele adquira um valor sistemático, segundo o qual é procurado "por princípio". É o que significa, inicialmente, Para além do princípio de prazer: de modo algum se trata das exceções a este princípio, mas, ao contrário, da determinação das condições sob as quais o prazer se torna efetivamente princípio. A resposta freudiana é de que a excitação, como diferença livre, deve, por assim dizer, ser "investida", "ligada", amarrada, de tal maneira que sua resolução seja sistematicamente possível. É a ligação ou o investimento da diferença que torna possível, em geral, não o próprio prazer, mas o valor de princípio adquirido pelo prazer: passa-se, assim, de um estado de resolução esparsa a um estatuto de integração, que constitui a segunda camada do Isso ou o início de uma organização.

Ora, esta ligação é uma verdadeira síntese de reprodução, isto é, um Habitus. Um animal forma para si um olho, determinando que excitações luminosas esparsas e difusas se reproduzam numa superfície privilegiada de seu corpo. O olho liga a luz; ele próprio é uma luz ligada. Este exemplo basta para mostrar o quanto a síntese é complexa, pois há, com efeito, uma atividade de reprodução que toma como objeto a diferença a ser ligada; mais profundamente, porém, há uma paixão da repetição, de onde sai uma nova diferença (o olho formado ou o eu vidente). A excitação, como diferença, já era a contração de uma repetição elementar. Na medida em que a excitação se torna elemento de uma repetição, a síntese contraente é elevada a uma segunda potência, representada precisamente pela ligação ou pelo investimento. Os investimentos, as ligações ou integrações são sínteses

passivas, contemplações-contrações de um segundo grau. As pulsações nada mais são que excitações ligadas. Ao nível de cada ligação, um eu se forma no Isso; mas um eu passivo, parcial, larvar, contemplante e contraente. O ISSO se povoa de eus locais que constituem o tempo próprio do Isso, o tempo do presente vivo, onde se operam as integrações correspondentes às ligações. Que estes eus sejam imediatamente narcísicos, tal coisa se explica facilmente quando se considera que o narcisismo não é uma contemplação de si mesmo, mas o preenchimento de uma imagem de si quando se contempla outra coisa: o olho, o eu vidente, se preenche com uma imagem de si ao contemplar a excitação que ele liga. Ele produz a si mesmo ou "se transvasa" naquilo que contempla (e naquilo que ele contrai e investe por contemplação). Eis por que a satisfação que deriva da ligação é forçosamente uma satisfação "alucinatória" do próprio eu, se bem que a alucinação de modo algum contradiga aqui a efetividade da ligação. Em todos estes sentidos, a ligação representa uma síntese passiva pura, um Habitus que confere ao prazer o valor de um princípio de satisfação em geral; a organização do Isso é a organização do hábito.

***A primeira síntese e a ligação: Habitus***

Portanto, o problema do hábito estará mal formulado enquanto for subordinado ao prazer. Às vezes se considera que a repetição no hábito se explica pelo desejo de reproduzir um prazer obtido; às vezes, que ela pode concernir às tensões desagradáveis em si mesmas, mas para dominá-las tendo como objetivo um prazer a ser obtido. É claro que estas duas hipóteses já supõem o principio de prazer: a idéia do prazer obtido e a idéia do prazer a ser obtido só agem sob o principio e formam as duas aplicações dele, a passada e a futura. Mas o hábito, como síntese passiva de ligação, precede, ao contrário, o principio de prazer e o torna possível. A idéia de prazer deriva dele, assim como o passado e o futuro derivam, conforme vimos, da síntese do presente vivo. A ligação tem como efeito a instauração do princípio de prazer; ela não pode ter como objeto alguma coisa que pressuponha este princípio. Quando o prazer adquire a dignidade de um princípio, somente então a idéia de prazer age, como subsumida pelo princípio, numa lembrança ou num projeto. O prazer ultrapassa então sua própria instantaneidade para adquirir o porte de uma satisfação em geral (e as tentativas de substituir a instância do prazer, julgada subjetiva demais, por conceitos "objetivos", como os de êxito ou de sucesso, dão ainda testemunho desta extensão conferida pelo princípio, em tais condições que a idéia de prazer, desta vez, passa apenas pela cabeça do experimentador). Pode acontecer que, empiricamente, vivamos a repetição como subordinada a um prazer obtido ou a ser obtido. Mas é o inverso que acontece na ordem das condições. A síntese de ligação não pode ser explicada pela intenção ou pelo esforço destinado a dominar uma excitação, se bem que tenha este efeito[51]. Devemos evitar, uma vez mais, confundir a atividade de reprodução com a paixão de repetição que ela recobre. O verdadeiro objeto da repetição da excitação é elevar a síntese passiva a uma potência da qual derivam o

[51] Daniel LAGACHE examinou a possibilidade de aplicar o conceito psicológico de hábito ao inconsciente e à repetição no inconsciente (mas parece que a repetição tenha sido considerada, então, unicamente na perspectiva de um domínio das tensões): cf. *Le problème du transfert*, Revue Française de psychanalyse, janvier 1952, pp. 84-97.

princípio de prazer e suas aplicações, a futura e a passada. Portanto, a repetição no hábito, ou seja, a síntese passiva de ligação, está "para-além" do princípio.

Este primeiro para-além já constitui uma espécie de Estética transcendental. Se esta Estética nos parece mais profunda que a de Kant, isto se deve às seguintes razões: definindo o eu passivo pela simples receptividade, Kant se atribuía sensações já existentes, reportando-as somente à forma a priori de sua representação determinada como espaço e tempo. Deste modo, ele não só unificava o eu passivo, interditando-se de compor pouco a pouco o espaço, não só privava este eu passivo de todo poder de síntese (estando a síntese reservada à atividade), como ainda cortava as duas partes da Estética, o elemento objetivo da sensação, garantido pela forma de espaço, e o elemento subjetivo encarnado no prazer e na pena. As análises precedentes tiveram a finalidade de mostrar, ao contrário, que a receptividade deveria ser definida pela formação de eus locais, por sínteses passivas de contemplação ou de contração que dão conta, ao mesmo tempo, da possibilidade de ter sensações, da potência de reproduzi-las e do valor de princípio adquirido pelo prazer.

Mas, a partir da síntese passiva aparece um duplo movimento, em duas direções muito diferentes. De um lado, uma síntese ativa se estabelece sobre a fundação de sínteses passivas: ela consiste em reportar a excitação ligada a um objeto posto como real e como termo de nossas ações (síntese de recognição, que se apóia na síntese passiva de reprodução). É a prova de realidade numa relação dita "objetal" que define a síntese ativa. Precisamente, é segundo o princípio de realidade que o Eu tende a "ativar-se", a unificar-se ativamente, a reunir todos os seus pequenos eus passivos componentes, contemplantes, e a distinguir-se topicamente do Isso. Os eus passivos já eram integrações, mas, como dizem os matemáticos, integrações somente locais; o eu ativo é tentativa de integração global. Seria totalmente inexato considerar a posição de realidade como um efeito produzido pelo mundo exterior, ou mesmo como o resultado dos fracassos sofridos pela síntese passiva. Ao contrário, a prova de realidade mobiliza e anima, inspira toda a atividade do eu: não tanto sob a forma de um juízo negativo, mas sob a forma do ultrapassamento da ligação na direção de um "substantivo" que serve de suporte ao liame. Seria também inexato considerar o princípio de realidade como se ele se opusesse ao princípio de prazer, como se ele o limitasse e lhe impusesse renúncias. Os dois princípios estão na mesma pista, se bem que um ultrapasse o outro. Com efeito, as renúncias ao prazer imediato já estão compreendidas no papel de princípio a que acede o próprio prazer, isto é, no papel que desempenha a idéia de prazer em relação a um passado e a um futuro. Tornar-se princípio implica ter deveres. A realidade e as renúncias que ela nos inspira apenas povoam a margem ou a extensão adquirida pelo princípio de prazer, e o princípio de realidade apenas determina uma síntese ativa, fundada nas sínteses passivas precedentes.

***Segunda síntese: os objetos virtuais e o passado***

Mas os objetos reais, o objeto posto como realidade ou suporte do liame, não constituem os únicos objetos do eu, assim como não esgotam o conjunto das relações ditas objetais. Distinguimos duas dimensões simultâneas: é assim que a síntese passiva não se ultrapassa na direção de uma síntese ativa sem aprofundar-se também numa outra

direção em que ela permanece síntese passiva e contemplativa, servindo-se da excitação ligada para atingir outra coisa, mas de uma maneira diferente daquela do princípio de realidade. Mais ainda, a síntese ativa jamais poderia construir-se sobre a síntese passiva se esta não persistisse simultaneamente, não se desenvolvesse contemporaneamente por sua conta e não encontrasse uma nova fórmula, ao mesmo tempo dissimétrica e complementar, da atividade. Uma criança que começa a andar não se contenta em ligar excitações numa síntese passiva, mesmo supondo que tais excitações sejam endógenas e nasçam de seus próprios movimentos. Nunca se andou de maneira endógena. De um lado, a criança ultrapassa as excitações ligadas em direção à posição ou à intencionalidade de um objeto, a mãe, por exemplo, como alvo de um esforço, termo ao qual se procura ativamente reunir-se "na realidade", termo em relação ao qual a criança mede seus fracassos e sucessos. Mas, por outro lado e ao mesmo tempo, a criança constitui para si um outro objeto, um outro tipo de objeto, objeto ou foco virtual que vem regrar ou compensar os progressos, os fracassos de sua atividade real: põe vários dedos em sua boca, envolve o foco com o outro braço e aprecia o conjunto da situação do ponto de vista desta mãe virtual. Que o olhar da criança se volte para a mãe real, que o objeto virtual seja o termo de uma aparente atividade (a sucção, por exemplo), isto pode inspirar um observador a correr o risco de emitir um juízo errôneo. A sucção é utilizada apenas para fornecer um objeto virtual a ser contemplado num aprofundamento da síntese passiva; inversamente, a mãe real só é contemplada para servir de alvo para a ação e de critério para a avaliação da ação numa síntese ativa. Não é sério falar de um egocentrismo da criança. A criança que começa a manusear um livro por imitação, sem saber ler, nunca se engana: ela o põe sempre de cabeça para baixo, como se o estendesse a outrem, termo real de sua atividade, ao mesmo tempo em que ela própria apreende o livro invertido como foco virtual de sua paixão, de sua contemplação aprofundada. Fenômenos bastante diversos, como o canhotismo, a escrita em espelho, certas formas de gagueira, certas estereotipias, poderiam ser explicados a partir desta dualidade de focos no mundo infantil. Mas o importante é que nenhum desses focos é o eu. É com a mesma incompreensão que se interpretam as condutas da criança como dependendo de um pretenso "egocentrismo" e que se interpretava o narcisismo infantil como excludente da contemplação de outra coisa. Na verdade, a partir da síntese passiva de ligação, a partir das excitações ligadas, a criança se constrói sobre uma dupla série. Mas as duas séries são objetais: a dos objetos reais, como correlatos da síntese ativa, e a dos objetos virtuais, como correlatos de um aprofundamento da síntese passiva. É contemplando os focos virtuais que o eu passivo aprofundado se preenche agora com uma imagem narcísica. Uma série não existiria sem a outra; e, todavia, elas não se assemelham. Eis por que Henri Maldiney, analisando, por exemplo, o procedimento da criança, tem razão ao dizer que o mundo infantil de modo algum é circular ou egocêntrico, mas elíptico, com duplo foco, sendo os dois focos diferentes por natureza, ambos, porém, objetivos ou objetais[52]. De um foco a outro, em virtude mesmo de sua dessemelhança, talvez se forme um cruzamento, uma torção, uma hélice, uma forma de 8. E o eu, o que é, onde está, em sua distinção tópica relativa ao Isso, a não ser no cruzamento do 8, no ponto de junção dos dois círculos dissimétricos que se cortam, o círculo dos objetos reais e o dos objetos ou

[52] Cf. Henri MALDINEY, *Le Moi, cours résumé*, Bulletin Faculté de Lyon, 1967.

focos virtuais?

É a esta dualidade de duas séries correlativas que se deve conectar a diferenciação das pulsões de conservação e das pulsões sexuais. Com efeito, as primeiras são inseparáveis da constituição do princípio de realidade, da fundação da síntese ativa e do eu global ativo, das relações com o objeto real apreendido como satisfatório ou ameaçante. As pulsões sexuais, por sua vez, são inseparáveis da constituição dos focos virtuais ou do aprofundamento da síntese passiva e do eu passivo que lhe correspondem: na sexualidade pré-genital, as ações são sempre observações, contemplações, mas o contemplado, o observado, é sempre um virtual. Que as duas séries não existam uma sem a outra, isto significa que não apenas são complementares, mas que se solicitam e alimentam uma à outra em virtude de sua dessemelhança ou de sua diferença de natureza. Constata-se que os virtuais são destacados da série dos reais e, ao mesmo tempo, incorporados à série dos reais. Este destaque implica, primeiramente, um isolamento ou uma suspensão que coagula o real a fim de extrair dele uma pose, um aspecto, uma parte. Mas este isolamento é qualitativo; não consiste simplesmente em subtrair uma parte do objeto real, pois a parte subtraída adquire uma nova natureza ao funcionar como objeto virtual. O objeto virtual é um objeto parcial, não simplesmente porque lhe falte uma parte permanecida no real, mas em si-mesmo e para si-mesmo, pois ele se fende, se desdobra em duas partes virtuais, uma das quais sempre falta à outra. Em suma, o virtual não está submetido ao caráter global que afeta os objetos reais. Não só por sua origem, mas em sua própria natureza, ele é trapo, fragmento, despojo. Ele falta à sua própria identidade. A boa mãe e a má, ou o pai sério e o pai brincalhão, segundo a dualidade paterna, não são dois objetos parciais, mas o mesmo, na medida em que foi perdida sua identidade no duplo. Enquanto a síntese ativa ultrapassa a síntese passiva na direção de integrações globais e da posição de objetos totalizáveis idênticos, a síntese passiva, aprofundando-se, ultrapassa a si própria na direção da contemplação de objetos parciais que permanecem não totalizáveis. Do mesmo modo, estes objetos parciais ou virtuais também se encontram, diversamente enunciados, no bom e no mau objeto de Melanie Klein, no objeto "transicional", no objeto fetiche e, sobretudo, no objeto a de Lacan. Freud tinha mostrado de modo definitivo como a sexualidade pré-genital consistia em pulsões parciais destacadas do exercício das pulsões de conservação; tal destaque supõe a constituição de objetos que são objetos parciais funcionando como focos virtuais, pólos sempre desdobrados da sexualidade.

Inversamente, estes objetos virtuais são incorporados a objetos reais. Neste sentido, eles podem corresponder a partes do corpo do sujeito ou de uma outra pessoa, ou mesmo a objetos muito especiais do tipo brinquedo, fetiche. De modo algum a incorporação é uma identificação, nem mesmo uma introjeção, pois ela transborda os limites do sujeito. Em vez de opor-se ao isolamento, a incorporação é dele complementar. Seja qual for a realidade à qual se incorpora o objeto virtual, ele não se integra nela: é antes plantado nela, fixado, e não encontra no objeto real uma metade que o complete, mas, ao contrário, dá testemunho, nesse objeto, da outra metade virtual que continua a faltar-lhe. Quando Melanie Klein mostra o quanto o corpo materno contém objetos virtuais, não se trata de compreender que ele os totalize ou os englobe, nem os possua, mas, antes, que eles são plantados nele como árvores de um outro mundo, como o nariz em Gogol ou as pedras de Deucalião. Não há dúvidas, entretanto, de que a incorporação é a condição sob a qual as

pulsões de conservação e a síntese ativa que lhe corresponde podem, por sua vez e com seus próprios recursos, rebater a sexualidade sobre a série dos objetos reais e integrá-la de fora ao domínio regido pelo princípio de realidade.

O objeto virtual é essencialmente passado. Bergson, em *Matéria e Memória*, propunha o esquema de um mundo com dois focos, um real e o outro virtual, do qual emanavam, por um lado, a série das "imagens-percepções" e, por outro lado, a série das "imagens-lembranças", organizando-se as duas séries num circuito sem fim. O objeto virtual não é um antigo presente, pois a qualidade do presente e a modalidade de passar afetam agora de maneira exclusiva a série do real enquanto constituída pela síntese ativa. Mas o que qualifica o objeto virtual é o passado puro, tal como foi definido precedentemente como contemporâneo de seu próprio presente, preexistindo ao presente que passa e fazendo passar todo presente. O objeto virtual é um trapo de passado puro. É do alto de minha contemplação de focos virtuais que assisto e presido a meu presente que passa e à sucessão dos objetos reais em que eles se incorporam. Encontra-se a razão disto na natureza desses focos. Destacado do objeto real presente, o objeto virtual dele difere por natureza. Não lhe falta somente alguma coisa em relação ao objeto real de onde ele se subtrai; falta-lhe algo nele mesmo, na medida em que uma metade de si mesmo, da qual ele coloca a outra metade como diferente, está sempre ausente. Ora, esta ausência é, como veremos, o contrário de um negativo: eterna metade de si, ele não está onde está a não ser com a condição de não estar onde deve estar. Ele não está onde é encontrado a não ser com a condição de ser procurado onde não está. Ele não é possuído por aqueles que o têm, mas, ao mesmo tempo, é tido por aqueles que não o possuem. Ele é sempre um "era". Neste sentido, parecem-nos exemplares as páginas em que Lacan assimila o objeto virtual à carta roubada, de Edgar Alan Poe. Lacan mostra que os objetos reais, em virtude do princípio de realidade, estão submetidos à lei de estar ou de não estar em alguma parte, mas que o objeto virtual, ao contrário, tem a propriedade de estar e de não estar onde ele está, onde ele vai. "O que está oculto é somente o que falta ao seu lugar, como o exprime a procura de um volume quando está extraviado na biblioteca... É que não se pode dizer literalmente que isto falta ao seu lugar, a não ser que se trate de algo que pode mudar, isto é, o simbólico. Com efeito, qualquer perturbação que se possa ocasionar ao real, ele está sempre e em qualquer circunstância carregando-a consigo, sem nada conhecer que possa exilá-la.[53]" Nunca se opôs melhor o presente que passa, e que se leva consigo, ao passado puro, cuja universal mobilidade, universal ubiqüidade, faz passar o presente e perpetuamente difere de si mesmo. O objeto virtual nunca é passado em relação a um novo presente; do mesmo modo, ele não é passado em relação a um presente que ele foi. É passado como contemporâneo do presente que ele é, é passado num presente imobilizado; como faltando, por um lado, à parte que ele é por outro lado e ao mesmo tempo; como deslocado quando está em seu lugar. Eis por que o objeto virtual só existe como fragmento de si mesmo: só é encontrado como perdido - só existe como

---

[53] Jacques LACAN, *Le séminaire sur la lettre volée* (Écrits, Éditions du Seuil, p. 25). Sem dúvida, este é o texto em que Lacan desenvolve mais profundamente sua concepção da repetição. - Certos discípulos de Lacan insistiram muito sobre este tema do "não-idêntico" e sobre a relação da diferença e da repetição que daí deriva: cf. J.-A. MILLER, La suture; J:C. MILNER, Le point du signifiant; S. LECLAIRE, *Les éléments en jeu dons uno psychanalyse, in Cahiers pour l'analyse*. n.° 1, 3 e 5,1966.

reencontrado. A perda ou o esquecimento não são aqui determinações que devam ser ultrapassadas, mas designam, ao contrário, a natureza objetiva do que se reencontra no seio do esquecimento, enquanto perdido. Contemporâneo de si como presente, sendo para si mesmo seu próprio passado, preexistindo a todo presente que passa na série real, o objeto virtual é passado puro. Ele é puro fragmento de si mesmo; mas, como na experiência física, é a incorporação do puro fragmento que muda a qualidade e introduz o presente na série dos objetos reais.

***Eros e Mnemósina***

É este o liame entre Eros e Mnemósina. Do passado puro, Eros arranca objetos virtuais que nos dá para viver. Sob todos os objetos virtuais ou parciais, Lacan descobre o "falo" como órgão simbólico. Se ele pode dar esta extensão ao conceito de falo (subsumir todos os objetos virtuais), é porque este conceito compreende efetivamente as características precedentes: dar testemunho de sua própria ausência e de si como passado, estar essencialmente deslocado em relação a si mesmo, ser encontrado apenas como perdido, existência sempre fragmentária que perde a identidade no duplo - pois ele só pode ser procurado e descoberto do lado da mãe, tendo a propriedade paradoxal de mudar de lugar, não sendo possuído por aqueles que têm um "pênis" e, todavia, sendo tido por aqueles que não têm um pênis, como é mostrado pelo tema da castração. O falo simbólico significa tanto o modo erótico do passado puro quanto o imemorial da sexualidade. O símbolo é o fragmento sempre deslocado, valendo por um passado que nunca foi presente: o objeto = x. Mas, que significa esta idéia de que os objetos virtuais remetem, em última instância, a um elemento ele próprio simbólico?

Sem dúvida, encontra-se aí em causa todo o jogo psicanalítico, isto é, amoroso, da repetição. A questão está em saber se se pode conceber a repetição como efetuando-se de um presente a um outro, um atual e o outro antigo, na série real. Neste caso, o antigo presente desempenharia o papel de um ponto complexo, como de um termo último ou original que permaneceria em seu lugar e exerceria um poder de atração: ele forneceria a coisa a ser repetida, ele condicionaria todo o processo da repetição, mas, neste sentido, ele seria independente deste processo. Os conceitos de fixação e de regressão, como também o de trauma, de cena original, exprimem este primeiro elemento. Deste modo, o processo da repetição se conformaria, em direito, ao modelo de uma repetição material, bruta e nua, como repetição do mesmo: a idéia de um "automatismo" exprime aqui o modo da pulsão fixada ou, antes, da repetição condicionada pela fixação ou pela regressão. E se este modelo material é de fato perturbado e recoberto por todo tipo de disfarces, mil travestimentos ou deslocamentos, que distinguem o novo presente do antigo, isto acontece apenas de maneira secundária, se bem que necessariamente fundada: a deformação, na maior parte dos casos, não pertenceria nem à fixação nem à própria repetição, mas se juntaria a elas, se superporia, viria necessariamente vesti-las, mas como que de fora, explicando-se pelo recalque que traduz o conflito (na repetição) do repetidor com o repetido. Os três conceitos bastante diferentes de fixação, automatismo de repetição e recalque dão testemunho desta distribuição entre um termo suposto último ou primeiro em relação à repetição, uma repetição suposta nua em relação aos disfarces que a recobrem e os disfarces que ai se acrescentam necessariamente pela força de um conflito. Mesmo e sobretudo a concepção freudiana do instinto de morte, como retorno à

matéria inanimada, permanece inseparável, ao mesmo tempo, da posição de um termo último, do modelo de uma repetição material e nua, do dualismo conflitual entre a vida e a morte. Pouco importa que o antigo presente aja não em sua realidade objetiva, mas na forma em que foi vivido ou imaginado, pois a imaginação só intervém aqui para recolher as ressonâncias e assegurar os disfarces entre os dois presentes na série do real como realidade vivida. A imaginação recolhe os traços do antigo presente, modela o novo presente no antigo. A teoria tradicional da coação de repetição, em Psicanálise, permanece essencialmente realista, materialista e subjetiva ou individualista. Realista, porque tudo se "passa" entre presentes. Materialista, porque o modelo de uma repetição bruta, automática, permanece subjacente. Individualista, subjetiva, solipsista ou monádica, porque o antigo presente, isto é, o elemento repetido, disfarçado, e o novo presente, isto é, os termos atuais da repetição travestida são considerados somente como representações do sujeito, representações conscientes e inconscientes, latentes e manifestas, recalcantes e recalcadas. Toda a teoria da repetição encontra-se, assim, subordinada às exigências da simples representação, do ponto de vista de seu realismo, de seu materialismo e do seu subjetivismo. Submete-se a repetição a um princípio de identidade no antigo presente e a uma regra de semelhança no atual. Não acreditamos que a descoberta freudiana de uma filogênese nem a descoberta junguiana dos arquétipos corrijam as insuficiências de tal concepção. Mesmo que se oponham em bloco os direitos do imaginário aos fatos da realidade, trata-se ainda de uma "realidade" psíquica, considerada como última ou original; mesmo que se oponha o espírito à matéria, trata-se ainda de um espírito nu, desvelado, assentado sobre sua identidade última, apoiado em suas analogias derivadas; mesmo que se oponha ao inconsciente individual um inconsciente coletivo ou cósmico, este só age pelo seu poder de inspirar representações a um sujeito solipsista, seja ele o sujeito de uma cultura ou do mundo.

***Repetição, deslocamento e disfarce: a diferença***

Foram freqüentemente sublinhadas as dificuldades de se pensar o processo da repetição. Se se consideram os dois presentes, as duas cenas ou os dois acontecimentos (o infantil e o adulto) em sua realidade separada pelo tempo, como poderia o antigo presente agir à distância sobre o atual e modelá-lo, se deve receber deste, retrospectivamente, toda sua eficácia? E se se invocam as operações imaginárias indispensáveis para preencher o espaço de tempo, como estas operações não absorveriam em última análise toda a realidade dos dois presentes, deixando subsistir a repetição apenas como a ilusão de um sujeito solipsista? Mas, se é verdade que os dois presentes são sucessivas, a uma distância variável na série dos reais, eles formam antes de tudo duas séries reais coexistentes em relação ao objeto virtual de outra natureza, que não deixa de circular e de se deslocar nelas (mesmo que os personagens, os sujeitos que efetuam as posições, os termos e as relações de cada série permaneçam, por sua vez, temporalmente distintos). A repetição não se constitui de um presente a um outro, mas entre duas séries coexistentes que estes presentes formam em função do objeto virtual (objeto = x). É porque circula constantemente, sempre deslocado em relação a si mesmo, que ele determina, nas duas séries reais em que aparece, neste caso, entre os dois presentes, transformações de termos e modificações de relações imaginárias. Portanto, o deslocamento do objeto virtual não é um disfarce entre outros, mas o princípio de onde deriva na realidade a repetição como

repetição disfarçada. A repetição só se constitui com e nos disfarces que afetam os termos e as relações de séries da realidade; mas isto se dá porque ela depende do objeto virtual como de uma instância imanente a que é próprio, antes de tudo, o deslocamento. Não podemos, então, considerar que o disfarce se explique pelo recalque. Ao contrário, é porque a repetição é necessariamente disfarçada, em virtude do deslocamento característico de seu princípio determinante, que o recalque se produz como uma conseqüência que incide sobre a representação dos presentes. Freud sentia isso muito bem quando procurava uma instância mais profunda que a do recalque, mesmo que a concebesse ainda do mesmo modo, como um recalque dito "primário". Não se repete porque se recalca, mas se recalca porque se repete; e, o que dá no mesmo, não se disfarça porque se recalca, recalca-se porque se disfarça, e se disfarça em virtude do foco determinante da repetição. Assim como o disfarce não é segundo em relação à repetição, a repetição também não é segunda em relação a um termo fixo, supostamente último ou originário. Com efeito, se os dois presentes, o antigo e o atual, formam duas séries coexistentes em função do objeto virtual que se desloca nelas e em relação a si mesmo, nenhuma das duas séries pode ser designada como sendo a original ou a derivada. Elas põem em jogo termos e sujeitos diversos, numa intersubjetividade complexa, cada sujeito devendo seu papel e sua função em sua série à posição intemporal que ocupa em relação ao objeto virtual[54]. Quanto a este objeto, ele pode menos ainda ser tratado como um termo último ou original: isto seria dar-lhe um lugar fixo e uma identidade que repugna a sua natureza. se ele pode ser "identificado" ao falo, é somente na medida em que este, segundo as expressões de Lacan, falta sempre a seu lugar, falta a sua identidade, falta a sua representação. Em suma, não há termo último; nossos amores não remetem à mãe, pois esta simplesmente ocupa, na série constitutiva de nosso presente, um certo lugar em relação ao objeto virtual, lugar que é necessariamente preenchido por um outro personagem na série que constitui o presente de uma outra subjetividade, levando-se sempre em conta os deslocamentos deste objeto = x. Um pouco como o herói de Em busca do tempo perdido, amando sua mãe, já repete o amor de Swann por Odette. Os personagens paternos não são os termos últimos de um sujeito, mas os meios-termos de uma intersubjetividade, as formas de comunicação e de disfarce de uma série a outra, para sujeitos diferentes, na medida em que estas formas são determinadas pelo transporte do objeto virtual. Portanto, atrás das máscaras há ainda máscaras, e o mais oculto é ainda um esconderijo e assim indefinidamente. Desmascarar alguma coisa ou alguém é uma

---

[54] A existência das séries é destacada por LACAN em dois textos muito importantes: Lettre volée, precedentemente citada (1º série: "rei-rainha-ministro"; 2º série: "polícia-ministro-Dupin"); e *Le mythe Índividuel du névrosé*, C.D.U., comentário de "homem dos ratos" (as duas séries, a dos pais e a dos filhos, que põem em jogo, em diferentes situações, a dívida, o amigo, a mulher pobre e a mulher rica). Em cada série, os elementos e relações são determinados em função de sua posição referente ao objeto virtual sempre deslocado: a carta, no primeiro exemplo, a dívida, no segundo. — "Não é somente o sujeito, mas os sujeitos tomados em sua intersubjetividade que entram na fila... O deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, em seu destino, em suas recusas, em suas cegueiras, em seu sucesso, em sua sorte, apesar de seus dons inatos e de suas aquisições sociais, sem consideração pelo seu caráter ou sexo..." (*Ecrits*, p. 30.) Assim se define um inconsciente intersubjetivo, que não se reduz a um inconsciente individual nem a um inconsciente coletivo, e em relação ao qual não se pode assinalar uma série como original e a outra como derivada (se bem que Lacan continue a empregar estes termos, parece que por comodidade de linguagem).

ilusão. O falo, órgão simbólico da repetição, não deixa de ser uma máscara por estar oculto. É que a máscara tem dois sentidos. "Dá-me, imploro-te, dá-me... o quê, então? uma outra máscara." A máscara significa, em primeiro lugar o disfarce que afeta imaginariamente os termos e as relações de duas séries reais coexistentes em direito; mas ela significa, mais profundamente, o destacamento que afeta essencialmente o objeto virtual simbólico em sua série, como nas séries reais em que ele está sempre circulando. (Assim, o deslocamento que faz com que os olhos do portador correspondam à boca da máscara, ou que só deixa ver o rosto do portador como um corpo sem cabeça, mesmo que uma cabeça se delineie, por sua vez, sobre este corpo.)

***Conseqüências para a natureza do inconsciente: inconsciente serial, diferencial e questionante*** [180 tr.]

Em sua essência, portanto, a repetição é simbólica, espiritual intersubjetiva, ou monadológica. Uma última conseqüência decorre disto, concernente à natureza do inconsciente. Os fenômenos do inconsciente não são compreendidos sob a forma simples demais da oposição ou do conflito. Não é somente a teoria do recalque, mas o dualismo na teoria das pulsões que favorece, em Freud, o primado de um modelo conflitual. Todavia, os conflitos são a resultante de mecanismos diferenciais muito mais sutis (deslocamentos e disfarces). E se as forças entram naturalmente em relações de oposição, isto se dá a partir de elementos diferenciais que exprimem uma instância mais profunda. O negativo em geral, sob seu duplo aspecto de limitação e de oposição, pareceu-nos secundário em relação à instância dos problemas e das questões: isto quer dizer, ao mesmo tempo, que o negativo exprime apenas na consciência a sombra de questões e de problemas fundamentalmente inconscientes, e que o poder aparente que ele adquire vem da parte inevitável do "falso" na posição natural destes problemas e questões. É verdade que o inconsciente deseja e nada faz senão desejar. Mas, ao mesmo tempo em que o desejo encontra o princípio de sua diferença com relação à necessidade no objeto virtual, ele aparece não como uma potência de negação, nem como elemento de uma oposição, mas sobretudo como uma força de procura, uma força questionante e problematizante que se desenvolve num outro campo que não o da necessidade e da satisfação. As questões e os problemas não são atos especulativos que, por esta razão, permaneceriam totalmente provisórios e marcariam a ignorância momentânea de um sujeito empírico. São atos vivos, investindo as objetividades especiais do inconsciente, destinados a sobreviver ao estado provisório e parcial que, ao contrário, afeta as respostas e as soluções. Os problemas "correspondem" **[181 tr]** ao disfarce recíproco dos termos e relações que constituem as séries da realidade. As questões, como fontes de problemas, correspondem ao deslocamento do objeto virtual, em função do qual as séries se desenvolvem. É porque se confunde com seu espaço de deslocamento que o falo, como objeto virtual, é sempre designado, no lugar em que ele falta, por enigmas e adivinhações. Mesmo os conflitos de Édipo dependem, primeiramente, da questão da Esfinge. O nascimento e a morte, a diferença dos sexos são temas complexos de problemas antes de serem termos simples de oposições. (Antes da oposição dos sexos, determinada pela posse ou privação do pênis, há a "questão" do falo, que determina em cada série a posição diferencial dos personagens sexuados.) Em toda questão, em todo problema, como em sua transcendência em relação às respostas, em sua insistência através das soluções, na

maneira pela qual eles mantêm sua abertura própria, pode ser que haja alguma coisa de louco[55].

Como em Dostoievski ou em Chestov, basta que a questão seja levantada com suficiente insistência para impedir, em vez de suscitar, a resposta. É aí que ela descobre seu alcance propriamente ontológico, (não)-ser da questão, que não se reduz ao não-ser do negativo. Não há respostas nem soluções originais ou últimas; apenas são desse tipo as questões-problemas, implicando uma máscara atrás de toda máscara e um deslocamento atrás de todo local. Seria ingênuo acreditar que os problemas da vida e da morte, do amor e da diferença dos sexos estejam sujeitos a suas soluções e mesmo a suas posições científicas, se bem que estas posições e soluções sobrevenham necessariamente, devam necessariamente intervir em determinado momento durante o processo de seu desenvolvimento. Os problemas concernem ao eterno disfarce, e as questões concernem ao eterno deslocamento. Os neuropatas, os psicopatas exploram, talvez à custa de seus sofrimentos, este fundo original último, uns perguntando como deslocar o problema, outros onde colocar a questão. Precisamente, seu sofrimento, seu pathos, é a única resposta a uma questão que não pára de deslocar-se em si mesma, a um problema que não pára de disfarçar-se a si mesmo. Não é o que eles dizem ou o que eles pensam, mas sua vida é que é exemplar e os ultrapassa. Eles dão testemunho desta transcendência e do jogo mais extraordinário do verdadeiro e do falso tal como ele se estabelece, não mais ao nível das respostas e soluções, mas nos próprios problemas, nas próprias questões, isto é, em condições tais que o falso vem a ser o modo de exploração do verdadeiro, o espaço próprio de seus disfarces essenciais ou de seu deslocamento fundamental: pseudos se torna aqui o pathos do Verdadeiro. A potência das questões vem sempre de outra parte

---

[55] Serge LECLAIRE esboçou uma teoria da neurose e da psicose em relação com a noção de questão como categoria fundamental do inconsciente. Neste sentido, ele distingue o modo de questão no histérico ("sou um homem ou uma mulher?") e no obsessivo ("estou morto ou vivo?"); ele distingue também a posição respectiva da neurose e da psicose em relação a esta instância da questão. - Cf. *La mort dans la vie de l'obsédé, La psychanalyse*, n.° 2, 1956; *A la recherche des príncipes d'une psychothérapie des psychoses, Evolution psychiatrique*, li, 1958. Estas pesquisas sobre a forma e o conteúdo das questões vividas pelo doente parecem-nos de uma grande importância e comportam uma revisão do papel do negativo e do conflito no inconsciente em geral. Ainda neste caso, tais pesquisas têm como origem indicações de Jacques LACAN: sobre os tipos de questão na histeria e na obsessão, cf. *Ecrits*, pp. 303-304; e sobre o desejo, sua diferença com respeito à necessidade, sua relação com a "demanda" e com a "questão", pp. 627-630, 690-693. Um dos pontos mais importantes da teoria de Jung já não estava aí: a força de "questionamento" no inconsciente, a concepção do inconsciente como inconsciente dos "problemas" e das "tarefas"]? JUNG tirava disto uma conseqüência: a descoberta de um processo de diferenciação, mais profundo que as oposições resultantes (cf. O eu e o inconsciente). É verdade que FREUD critica violentamente este ponto de vista: em O homem dos lobos, § v, onde ele defende que a criança não questiona, mas deseja, não está em confronto com tarefas, mas com emoções
regidas pela oposição - e também em Dora, § II, texto em que ele mostra que o núcleo do sonho só pode ser um desejo engajado num conflito correspondente. Todavia, a discussão entre Jung e Freud talvez não esteja bem situada, pois trata-se de saber se o inconsciente pode ou não fazer outra coisa além de desejar. Na verdade, não seria preciso perguntar antes se o desejo é somente uma força de oposição ou uma força inteiramente fundada na potência da questão? Mesmo o sonho de Dora, invocado por Freud, só se deixa interpretar na perspectiva de um
problema (com as duas séries pai-mãe, senhor K. - senhora K.) que desenvolve uma questão de forma histérica (com a caixa de jóias desempenhando o papel de objeto = .K).

que não das respostas e desfruta de um livre fundo que não se deixa resolver. A insistência, a transcendência, a permanência ontológica das questões e dos problemas não se exprimem sob a forma de finalidade de uma razão suficiente (para quê? por quê?), mas sob a forma discreta da diferença e da repetição: que diferença há? e "repete um pouco". Nunca há diferença, e não porque ela dê no mesmo na resposta, mas porque ela só está na questão e na repetição da questão, que lhe assegura o transporte e o disfarce. Os problemas e as questões pertencem, pois, ao inconsciente, mas este, do mesmo modo, é, por natureza, diferencial e iterativo, serial, problemático e questionante. Quando se questiona se o inconsciente, no final das contas, é oposicional ou diferencial, inconsciente das grandes forças em conflito ou dos pequenos elementos em série, das grandes representações opostas ou das pequenas percepções diferenciadas, tem-se a impressão de estar ressuscitando antigas hesitações e antigas polêmicas entre a tradição leibniziana e a tradição kantiana. Mas se Freud estava inteiramente do lado de um pós-kantismo hegeliano, isto é, de um inconsciente de oposição, por que prestava ele tanta homenagem ao leibniziano Fechner e a sua fineza diferencial, que é a de um "sintomatologista"? Na verdade, de modo algum se trata de saber se o inconsciente implica um não-ser de limitação lógica ou um não-ser de oposição real, pois estes dois não-seres são de qualquer modo figuras do negativo. Nem limitação nem oposição - nem inconsciente da degradação nem inconsciente da contradição -, o inconsciente concerne aos problemas e questões em sua diferença de natureza relativamente às soluções-respostas: (não)-ser do problemático, que recusa, igualmente, as duas formas do não-ser negativo, formas estas que regem apenas as proposições da consciência. É ao pé da letra que se deve tomar a célebre expressão segundo a qual o inconsciente ignora o Não. Os objetos parciais são elementos de pequenas percepções. O inconsciente é diferencial e de pequenas percepções, mas, por isso mesmo, difere, por natureza, da consciência; ele concentre aos problemas e questões que nunca se reduzem às grandes oposições ou aos efeitos de conjunto que a consciência delas recolhe (veremos que a teoria leibniziana já indica esta via).

Encontramos, pois, um segundo para-além do princípio de prazer, segunda síntese do tempo no próprio inconsciente. A primeira síntese passiva, a do Habitus, apresentava a repetição como liame, no modo recomeçado de um presente vivo. Ela assegurava a fundação do princípio de prazer em dois sentidos complementares, pois dela resultava, ao mesmo tempo, o valor geral do prazer como instância a que a vida psíquica estava agora submetida no Isso e a satisfação particular alucinatória que vinha preencher cada eu passivo como uma imagem narcísica de si mesmo. A segunda síntese é a de Eros-Mnemósina, que estabelece a repetição como deslocamento e disfarce e funciona como fundamento do princípio de prazer: trata-se, então, de saber como este princípio se aplica ao que ele rege, sob que condições de uso, à custa de que limitações e que aprofundamentos. A resposta é dada em duas direções: a de uma lei geral de realidade, segundo a qual a primeira síntese passiva se ultrapassa na direção de uma síntese e de um eu ativos; e uma outra direção segundo a qual, ao contrário, a primeira síntese aprofunda-se numa segunda síntese passiva, que recolhe a satisfação narcísica particular e a resposta à contemplação de objetos virtuais. O princípio de prazer recebe aqui novas condições, tanto com respeito a uma realidade produzida quanto com respeito a uma sexualidade constituída. A pulsão, que se definia somente como excitação ligada, aparece agora sob

uma forma diferenciada: como pulsão de conservação segundo a linha ativa de realidade, como pulsão sexual nesta nova profundidade passiva. Se a primeira síntese passiva constitui uma "estética", é justo definir a segunda como equivalente a uma "analítica". Se a primeira síntese passiva é a do presente, a segunda é a do passado. Se a primeira se serve da repetição para nela transvasar uma diferença, a segunda síntese passiva compreende a diferença no seio da repetição, pois as duas figuras da diferença, o transporte e o travestimento, o deslocamento que afeta simbolicamente o objeto virtual e os disfarces que afetam imaginariamente os objetos reais, nos quais o objeto virtual se incorpora, tornaram-se os elementos da própria repetição. Eis por que Freud tem uma certa dificuldade em distribuir a diferença e a repetição do ponto de vista de Eros, na medida em que mantém a oposição destes dois fatores e compreende a repetição segundo o modelo material da diferença anulada, ao passo que define Eros pela introdução ou mesmo pela produção de novas diferenças[56]. Alas, de fato, a força de repetição de Eros deriva diretamente de uma potência da diferença, a que Eros recebe de Mnemósina, e que afeta os objetos virtuais como fragmentos de um passado puro. Não é a amnésia, mas, antes, uma hiper-mnésia, como Janet o havia pressentido sob certos aspectos, que explica o papel da repetição erótica e sua combinação com a diferença. O "nunca-visto", que caracteriza um objeto sempre deslocado e disfarçado, mergulha no "já-visto" como caráter do passado puro em geral de onde este objeto é extraído. Não se sabe *quando* nem *onde* foi ele visto, conforme a natureza objetiva do problemático; e, em última análise, só o estranho é familiar e só a diferença é que se repete.

### *Em direção à terceira síntese ou ao terceiro "para além": o eu narcísico, o instinto de morte e a forma vazia do tempo*

É verdade que a síntese de Eros e de Mnemósina tem ainda uma ambigüidade. Com efeito, a série do real (ou dos presentes que passam no real) e a série do virtual (ou de um passado que, por natureza, difere de todo presente) formam duas linhas circulares divergentes, dois círculos ou mesmo dois arcos de um mesmo círculo em relação à primeira síntese passiva de Habitus. Mas, em relação ao objeto = x, tomado como limite imanente da série dos virtuais e como princípio da segunda síntese passiva, são os presentes sucessivos da realidade que formam agora séries coexistentes, círculos ou mesmo arcos de um mesmo círculo. É inevitável que as duas referências se confundam e que o passado puro recaia, assim, no estado de um antigo presente, mesmo que seja mítico, reconstituindo a ilusão que se julgava vir a ser denunciada por ele, ressuscitando a ilusão de um originário e de um derivado, de uma identidade na origem e de uma semelhança no derivado. Ainda mais, é Eros que se viu como ciclo ou como elemento de um ciclo, cujo elemento oposto só pode ser Tânatos, no fundo da memória, combinando-se os dois como o amor e o ódio, a construção e a destruição, a atração e a repulsão. Sempre a mesma ambigüidade do fundamento, a ambigüidade de se representar no círculo que ele impõe àquilo que ele funda, de entrar como elemento no circuito da

---

[56] Na medida em que Eros implica a união de dois corpos celulares e introduz, assim, novas diferenças vitais, " não pudemos revelar no instinto sexual esta tendência á repetição, cuja descoberta nos permitiu concluir pela existência de instintos de morte" (FREUD, *Au-delà du príncipe de plaisir*, trad. JANKÉLÉVITCH, *in Essais de psychanalise*, Payot éd., p. 70).

representação que ele determina em princípio.

O caráter essencialmente perdido dos objetos virtuais e o caráter essencialmente travestido dos objetos reais são as potentes motivações do narcisismo. Mas quando a libido se volta ou reflui sobre o eu, quando o eu passivo se torna inteiramente narcísico, isto acontece porque ele interioriza a diferença entre as duas linhas e experimenta a si próprio como perpetuamente deslocado numa e perpetuamente disfarçado na outra. O eu narcísico é inseparável não só de uma ferida constitutiva, mas dos disfarces e deslocamentos que se tecem de um extremo a outro e constituem sua modificação. Máscara para outras máscaras, travestimento sob outros travestimentos, o eu não se distingue de seus próprios bufões e anda claudicando sobre uma perna verde e uma perna vermelha. Todavia, nunca é demais salientar a importância da reorganização que se produz neste nível em oposição ao estágio precedente da segunda síntese, pois, ao mesmo tempo em que o eu passivo se torna narcísico, a atividade deve ser pensada e só pode ser pensada como afecção, como a própria modificação que o eu narcísico sente passivamente, remetendo, assim, à forma de um Eu que se exerce sobre ele como um "Outro". Este Eu ativo, mas rachado, não está somente na base do superego; ele é o correlato do eu narcísico, passivo e ferido, num conjunto complexo que Paul Ricoeur acertadamente nomeou de "cogito abortado"[57]. Aliás, não há outro cogito senão abortado, nem outro sujeito a não ser larvar. Vimos anteriormente que a rachadura do Eu era somente o tempo como forma vazia e pura, livre de seus conteúdos. É que o eu narcísico aparece de fato no tempo, mas de modo algum constitui um conteúdo temporal; a libido narcísica, o refluxo da libido sobre o eu fez abstração de todo conteúdo. O eu narcísico é antes de tudo o fenômeno que corresponde à forma do tempo vazio sem preenchê-la, o fenômeno espacial desta forma em geral (é este fenômeno de espaço que se apresenta de maneira diferente na castração neurótica e no desmembramento psicótico). A forma do tempo do Eu determinava uma ordem, um conjunto e uma série. A ordem formal estática do antes, do durante e do depois marca, no tempo, a divisão do eu narcísico ou as condições de sua contemplação. O conjunto do tempo se recolhe na imagem da ação formidável, tal como ela é ao mesmo tempo apresentada, interdita e predita pelo superego: a ação = x. A série do tempo designa a confrontação do eu narcísico dividido com o conjunto do tempo ou a imagem da ação. O eu narcísico repete uma vez, no modo do antes ou da deficiência, no modo do Isso (esta ação é grande demais para mim); ele repete uma segunda vez, no modo de um devir igual infinito próprio ao eu ideal; repete uma terceira vez, no modo do depois que realiza a predição do superego (o isso e o eu, a condição e o agente serão eles mesmos aniquilados)! Com efeito, a própria lei prática nada significa além desta forma do tempo vazio.

### *Instinto de morte, oposição e repetição material*

Quando o eu narcísico toma o lugar de objetos virtuais e reais, quando toma sobre si o deslocamento de uns assim como o disfarce dos outros, ele não substitui um conteúdo do tempo por outro. Ao contrário, entramos na terceira síntese. Dir-se-ia que o tempo abandonou todo conteúdo mnemorial possível e, então, quebrou o círculo onde

---

[57] Cf. Paul RICOEUR, *De l'interprétation* (Editions du Seuil, 1965), pp. 413-414.

Eros o entranhava., Ele se desenrolou, se endireitou, tomou a última figura do labirinto, o labirinto em linha reta, que é, como diz Borges, "invisível, incessante". O tempo vazio fora dos eixos, com sua ordem formal e estática rigorosa, seu conjunto esmagador, sua série irreversível é exatamente o instinto de morte. O instinto de morte não entra num ciclo com Eros, não é de modo algum complementar ou antagonista deste e de maneira alguma simétrico a este, mas dá testemunho de uma síntese totalmente distinta. A correlação de Eros e de Mnemósina é substituída pela de um eu narcísico sem memória, grande amnésico, e de um instinto de morte sem amor, dessexualizado. O eu narcísico só tem um corpo morto, tendo perdido o corpo ao mesmo tempo que os objetos. É através do instinto de morte que ele se reflete no eu ideal e pressente seu fim no superego, como em dois pedaços do Eu rachado. Esta relação entre o eu narcísico e o instinto de morte é a que Freud marca tão profundamente quando diz que a libido não reflui sobre o eu sem dessexualizar-se, sem formar uma energia neutra deslocável, capaz essencialmente de colocar-se a serviço de Tânatos[58]. Mas por que Freud coloca, assim, o instinto de morte como preexistente em relação a esta energia dessexualizada, independente dela em princípio? Por duas razões, sem dúvida: uma remete à persistência do modelo dualista e conflitual que inspira toda a teoria das pulsões; a outra remete ao modelo material que preside a teoria da repetição. Eis por que Freud ora insiste sobre a diferença de natureza entre Eros e Tânatos, segundo a qual Tânatos deve ser qualificado por ele mesmo em oposição a Eros, ora insiste sobre uma diferença de ritmo ou de amplitude, como se Tânatos atingisse o estado da matéria inanimada e se identificasse, assim, a esta potência de repetição bruta e nua que é, supõe-se, apenas recoberta e contrariada pelas diferenças vitais vindas de Eros. Mas, de qualquer maneira, a morte, determinada como retorno qualitativo e quantitativo do vivente a esta matéria inanimada, tem apenas uma definição extrínseca, científica e objetiva; Freud, curiosamente, recusa qualquer outra dimensão da morte, qualquer protótipo ou apresentação da morte no inconsciente, se bem que conceda a existência de tais protótipos no caso do nascimento e da castração[59]. Ora, a redução da morte à determinação objetiva da matéria manifesta o preconceito segundo o qual a repetição deve encontrar seu princípio (átimo num modelo material indiferenciado, para além dos deslocamentos e disfarces de uma diferença segunda ou oposta. Mas, na verdade, a estrutura do inconsciente não é conflitual, oposicional ou de contradição; é questionante e problematizante. A repetição também não é uma potência bruta e nua para além de disfarces que viriam afetá-la secundariamente como variantes; ela se tece, ao contrário, no disfarce e no deslocamento como elementos constitutivos a que ela não preexiste. A morte não aparece no modelo objetivo de uma matéria indiferente inanimada a que o vivente "retomaria"; ela está presente no vivente, como experiência subjetiva e diferenciada provida de um protótipo. Ela não responde a um estado de matéria, mas corresponde, ao contrário, a uma pura forma que abjurou a toda matéria - a forma vazia do tempo. (E é a mesma coisa, uma maneira de preencher o tempo, subordinar a repetição

---

[58] FREUD, *Le Moi et le Ça*, "Essais de psychanalyse" (trad. JANKÉLÉVITCH, éd. Payot), pp. 212-214.

[59] FREUD, *Inhibition, symptôme, angoisse* (trad. TORT, 2e éd., Presses Universitaires de France, 1968), pp. 53 sq. É ainda mais estranho que Freud censure Rank por ter uma concepção objetiva demais do movimento.

à identidade extrínseca de uma matéria morta ou à identidade intrínseca de uma alma imortal.) É que a morte não se reduz à negação, nem ao negativo de oposição, nem ao negativo de limitação. Nem a limitação pela matéria da vida mortal nem a oposição à matéria de uma vida imortal dão à morte seu protótipo. A morte é antes de tudo a forma derradeira do problemático, a fonte dos problemas e das questões, a marca de sua permanência acima de toda resposta, o Onde e o Quando? que designa este (não)-ser em que toda afirmação se alimenta.

***Instinto de morte e repetição no eterno retorno***

Blanchot dizia que a morte tem dois aspectos: um, pessoal, que concerne ao *Eu*, ao eu, e que posso enfrentar numa luta ou a ela juntar-me num limite, que posso em todo caso encontrar num presente que faz tudo passar; mas o outro aspecto, estranhamente impessoal, sem relação com o "eu", nem presente nem passado, mas sempre por vir, fonte de uma aventura múltipla incessante numa questão que persiste: "É o fato de morrer que inclui uma reversão radical pela qual a morte, que era a forma extrema do meu poder, não se torna somente o que me abandona, atirando-me para fora do meu poder de começar e mesmo de acabar, mas se torna o que é sem relação comigo, sem poder sobre mim, o que é desprovido de toda possibilidade, a irrealidade do indefinido. Reversão que não posso me representar, que nem mesmo posso conceber como definitiva, que não é a passagem irreversível para além da qual não há retorno, pois ela é o que não se realiza, o interminável e o incessante... Tempo sem presente, com o qual não tenho relação, ao qual não posso lançar-me, pois nele eu não morro, estou destituído do poder de morrer, nele se morre, não se pára e não se acaba de morrer... Não o termo, mas o interminável, não a morte própria, mas a morte qualquer, não a morte verdadeira, mas, como diz Kafka, a chacota do seu erro capital... "[60] Confrontando estes dois aspectos, vê-se bem que mesmo o suicídio não os torna adequados e não os faz coincidir. Ora, o primeiro significa o desaparecimento pessoal da pessoa, a anulação desta diferença representada pelo *Eu*, pelo eu. Diferença que estava somente para morrer e cujo desaparecimento pode ser objetivamente representado num retorno à matéria inanimada, como que calculada numa espécie de entropia. Apesar das aparências, esta morte vem sempre de fora, no momento mesmo em que ela constitui a mais pessoal possibilidade, e do passado, no momento mesmo em que ela é a mais presente. Mas a outra, a outra face, o outro aspecto designa o estado das diferenças livres quando elas já não estão submetidas à forma que lhe davam um Eu, um eu, quando elas se desenvolvem numa figura que exclui minha própria coerência da mesma maneira que a de uma identidade qualquer. Há sempre um "morre-se" mais profundo do que o "eu morro", e só os deuses é que morrem sem cessar e de múltiplas maneiras; como se surgissem mundos em que o individual já não é aprisionado na forma pessoal do Eu e do eu, nem mesmo o singular é aprisionado nos limites do indivíduo - em suma, o múltiplo insubordinado que não se reconhece no primeiro aspecto. Todavia, é ao primeiro aspecto que remete toda a concepção freudiana; mas é assim que ela falseia o instinto de morte e a experiência ou o protótipo correspondentes.

Portanto, não vemos razão para estabelecer um instinto de morte que se distinguiria

---

[60] Maurice BLANCHOT, *L'espace littéraire* (N.R.F., 1955), p. 107, pp. 160-161.

de Eros, seja por uma diferença de natureza entre duas forças, seja por uma diferença de ritmo ou de amplitude entre dois movimentos. Nos dois casos, a diferença já estaria dada, e Tânatos seria independente. Parece-nos, ao contrário, que Tânatos se confunde inteiramente com a dessexualização de Eros, com a formação desta energia neutra e deslocável de que fala Freud. Esta não está a serviço de Tânatos, ela o constitui: entre Eros e Tânatos não há uma diferença analítica, isto é, já dada numa mesma "síntese" que reuniria ambos ou os faria alternar. Não que a diferença seja menor; ao contrário, sendo sintética, ela é maior, precisamente porque Tânatos significa, em relação a Eros, uma síntese totalmente distinta do tempo, tanto mais exclusiva quanto é ela dele destacada, construída sobre seus restos. É ao mesmo tempo que Eros reflui sobre o eu symbol 190 \f "Symbol" \s 12— que o eu toma sobre si mesmo os disfarces e deslocamentos que caracterizam os objetos, para deles fazer sua própria afecção mortal - que a libido perde todo conteúdo mnésico, e que o Tempo perde sua figura circular, para tomar uma forma reta, impiedosa - e que o instinto de morte aparece, idêntico a esta forma pura, energia dessexualizada desta libido narcísica. A complementaridade da libido narcísica e do instinto de morte define a terceira síntese, tanto quanto Eros e Mnemósina definiam a segunda. E quando Freud diz que talvez seja preciso ligar a esta energia dessexualizada, como correlativo da libido tornada narcísica, o processo geral de pensar, devemos compreender que, contrariamente ao velho dilema, não se trata mais de saber se o pensamento é inato ou adquirido. Nem inato, nem adquirido, ele é genital, isto é, dessexualizado, destacado deste fluxo que nos abre ao tempo vazio. "Sou um genital inato", dizia Artaud, querendo dizer igualmente um "adquirido dessexualizado", para marcar esta gênese do pensamento num Eu sempre rachado. Não se trata de adquirir o pensamento, nem de exerce-lo como algo inato, mas de engendrar o ato de pensar no próprio pensamento, talvez sob o efeito de uma violência que faz com que a libido reflua sobre o eu narcísico e, paralelamente, faz com que Tânatos seja extraído de Eros e com que se abstraia o tempo de todo conteúdo para que seja extraída dele a forma pura. Há uma experiência da morte que corresponde a esta terceira síntese.

Freud atribui ao inconsciente três grandes ignorâncias: o Não, a Morte e o Tempo. E, todavia, trata-se apenas de tempo, de morte e de não no inconsciente. Quer dizer somente que eles são agidos sem serem representados? Mais ainda: o inconsciente ignora o não porque vive do (não)-ser dos problemas e das questões, mas não do não-ser do negativo, que afeta somente a consciência e suas representações. Ele ignora a morte porque toda representação da morte concerne ao aspecto inadequado, ao passo que o inconsciente apreende o avesso, descobre a outra face. Ele ignora o tempo porque nunca é subordinado aos conteúdos empíricos de um presente que passa na representação, mas opera as sínteses passivas de um tempo original. É a estas três sínteses como constitutivas do inconsciente que é preciso retornar. Elas correspondem às figuras da repetição tal como elas aparecem na obra de um grande romancista: o liame, o cordel sempre renovado; a mancha sobre o muro, sempre deslocada; a borracha, sempre apagada. A repetição-liame, a repetição-mancha, a repetição-borracha: os três para-além do princípio de prazer. A primeira síntese exprime a fundação do tempo sobre um presente vivo, fundação que dá ao prazer seu valor de princípio empírico em geral, a que está submetido o conteúdo da vida psíquica do Isso. A segunda síntese exprime o fundamento do tempo por um passado puro, fundamento que condiciona a aplicação do princípio de prazer aos

conteúdos do Eu. Mas a terceira síntese designa o sem-fundo em que o próprio fundamento nos precipita: Tânatos é descoberto em terceiro, como este sem-fundo para além do fundamento de Eros e da fundação de Habitus. Além disso, ele tem com o princípio de prazer um tipo de relação desconcertante, que se exprime freqüentemente nos paradoxos insondáveis de um prazer ligado à dor (mas, de fato, trata-se de algo totalmente distinto: trata-se da dessexualização nesta terceira síntese, na medida em que ela inibe a aplicação do princípio de prazer como idéia diretriz e prévia, para proceder em seguida a uma ressexualização em que o prazer só investe um pensamento puro e frio, apático e gelado, como se vê no caso do sadismo ou do masoquismo). De uma certa maneira, a terceira síntese reúne todas as dimensões do tempo, passado, presente, futuro, e os faz atuar agora na pura forma. De uma outra maneira, ela ocasiona sua reorganização, pois o passado é rejeitado para o lado do Isso como a condição por deficiência em função de um conjunto do tempo, e o presente se encontra definido pela metamorfose do agente no eu ideal. De uma outra maneira ainda, a última síntese só concerne ao futuro, pois ela anuncia no superego a destruição do Isso e do eu, do passado como do presente, da condição como do agente. É neste ponto extremo que a linha reta do tempo torna a formar um círculo, mas singularmente tortuoso, ou que o instinto de morte revela uma verdade incondicionada em sua "outra" face symbol 190 \f "Symbol" \s 12— precisamente o eterno retorno, no sentido em que este não faz com que tudo retorne, mas, ao contrário, afeta um mundo que se desembaraçou da deficiência da condição e da igualdade do agente para apenas afirmar o excessivo e o desigual, o interminável e o incessante, o informal como produto da mais extrema formalidade. Assim acaba a história do tempo: cabe-lhe desfazer seu círculo físico ou natural, bem centrado demais, e formar uma linha reta, mas que, levada pelo seu próprio comprimento, torna a formar um círculo eternamente descentrado.

O eterno retomo é potência de afirmar, mas ele afirma tudo do múltiplo, tudo do diferente, tudo do acaso, salvo o que os subordina ao Uno, ao Mesmo, à necessidade, salvo o Uno, o Mesmo e o Necessário. Do Uno, diz-se que ele subordinou o múltiplo uma vez por todas. E não é a face da morte? Mas não é a outra face, a de fazer desaparecer uma vez por todas tudo o que opera uma vez por todas? Se o eterno retorno está em relação essencial com a morte, é porque promove e implica "uma vez por todas" a morte do que é uno. Se ele está em relação essencial com o futuro, é porque o futuro é o desdobramento e a explicação do múltiplo, do diferente, do fortuito por si mesmos e "para todas as vezes". A repetição no eterno retomo exclui duas determinações: o Mesmo ou a identidade de um conceito subordinante e o negativo da condição que remeteria o repetido ao Mesmo e asseguraria a subordinação. A repetição no eterno retorno exclui ao mesmo tempo o devir-igual ou o devir-semelhante ao conceito e a condição por deficiência de um tal devir. Ela concerne, ao contrário, aos sistemas excessivos que ligam o diferente ao diferente, o múltiplo ao múltiplo, o fortuito ao fortuito, num conjunto de afirmações sempre co-extensivas às questões levantadas e às decisões tomadas. Diz-se que o homem não sabe brincar: é que, mesmo quando ele se dá um acaso ou uma multiplicidade, ele concebe suas afirmações como destinadas a limitá-lo, suas decisões como destinadas a conjurar-lhe o efeito, suas reproduções como destinadas a fazer retornar o mesmo sob uma hipótese de lucro. Precisamente, é o mau jogo, aquele em que arriscamos a perder tanto quanto a ganhar, porque não afirmamos todo o acaso: o caráter

preestabelecido da regra que fragmenta tem como correlato a condição por deficiência no jogador, que não sabe qual fragmento sairá. O sistema do futuro, ao contrário, deve ser chamado jogo divino, porque a regra não preexiste, porque o jogo já incide sobre suas próprias regras, porque a criança-jogadora só pode ganhar - sendo todo o acaso afirmado cada vez e para todas as vezes. Não afirmações restritivas ou limitativas, mas co-extensivas às questões levantadas e às decisões das quais emanam: tal jogo acarreta a repetição do lance necessariamente vencedor, pois ele só o é à força de abarcar todas as combinações e as regras possíveis no sistema de seu próprio retorno. Sobre este jogo da diferença e da repetição, enquanto feito pelo instinto de morte, ninguém foi mais longe do que Borges em toda sua obra insólita: "Se a loteria é uma intensificação do acaso, uma infusão periódica do caos no cosmo, não conviria que o acaso interviesse em todas as etapas do sorteio e não apenas numa única? Não é evidentemente absurdo que o acaso dite a morte de alguém, mas que não estejam sujeitas ao acaso as circunstâncias desta morte: a reserva, a publicidade, a demora de uma hora ou de um século?... Na realidade, o número de sorteios é infinito. Nenhuma decisão é final, todas se ramificam. Os ignorantes supõem que infinitos sorteios necessitem de um tempo infinito; basta, com efeito, que o tempo seja infinitamente subdivisível. . . Em todas as ficções, cada vez que diversas soluções se apresentam, o homem adota uma e elimina as outras; na ficção do quase inextricável Ts'ui Pên, ele as adota todas symbol 190 \f "Symbol" \s 12— simultaneamente. Ele cria, assim, diversos futuros, diversos tempos que proliferam e se bifurcam. Daí as contradições do romance. Fang, por exemplo, detém um segredo; um desconhecido bate a sua porta; Fang decide matá-lo. Naturalmente, há vários desfechos possíveis: Fang pode matar o intruso, o intruso pode matar Fang; todos os dois podem escapar, todos os dois podem morrer etc. Na obra Ts'ui Pên, todos os desfechos se produzem; cada um é o ponto de partida de outras bifurcações"[61].

***Semelhança e diferença***

Quais são os sistemas afetados pelo eterno retorno? Consideremos duas proposições: só o que se assemelha difere; só as diferenças se assemelham[62]. A primeira fórmula põe a semelhança como condição da diferença; exige a possibilidade de um conceito idêntico para as duas coisas que diferem, com a condição de se assemelharem; implica uma analogia na relação de cada coisa com este conceito; e comporta, enfim, a redução da diferença a uma oposição determinada por estes três momentos. Segundo a outra fórmula, ao contrário, a semelhança, a identidade, a analogia, a oposição só podem ser consideradas como efeitos, produtos de uma diferença primeira ou de um sistema primeiro de diferenças. Segundo esta outra fórmula, é preciso que a diferença relacione imediatamente uns aos outros os termos que diferem. Em conformidade com a intuição ontológica de Heidegger, é preciso que a diferença seja em si mesma articulação e ligação, que ela relacione o diferente ao diferente sem qualquer mediação pelo idêntico,

---

[61] Jorge Luis BORGES, *Fictions*, trad. VERDEVOYE e IBARRA (N.R.F., 1951), pp. 89-90, 129-130.

[62] Cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui* (Presses Universitaires de France, 1962), p. 111: "Não são as semelhanças, mas as diferenças que se assemelham". - Lévi-Strauss mostra como este principio se desenvolve na constituição de duas séries pelo menos, os termos de cada série diferindo entre eles (por exemplo, para o totemismo, a série das espécies animais distintas e a das posições sociais diferenciais): a semelhança está "entre estes dois sistemas de diferenças".

pelo semelhante, pelo análogo ou pelo oposto. É preciso uma diferenciação da diferença, um em-si como diferenciante, um Sich-unterscheidende, pelo qual o diferente é ao mesmo tempo reunido, em vez de ser representado sob a condição de uma semelhança, de uma identidade, de uma analogia, de uma oposição prévias. Quanto a estas instâncias, deixando de ser condições, elas são apenas efeitos da diferença primeira e de sua diferenciação, efeitos de conjunto ou de superfície que caracterizam o mundo desnaturado da representação e que exprimem a maneira pela qual o em-si da diferença oculta a si próprio ao suscitar aquilo que o recobre. Devemos perguntar se as duas fórmulas são simplesmente dois modos de falar que não mudam grande coisa, ou se elas se aplicam a sistemas totalmente diferentes, ou, ainda, se, aplicando-se aos mesmos sistemas (e, em última análise, ao sistema do mundo), elas não significam duas interpretações incompatíveis e de valor desigual, uma das quais é capaz de tudo mudar.

É nas mesmas condições que o em-si da diferença se oculta e que a diferença cai nas categorias da representação. Em que outras condições a diferença desenvolve este em-si como "diferenciante" e reúne o diferente para além de toda representação possível? A primeira característica parece-nos ser a organização em séries. É preciso que um sistema se constitua à base de duas ou várias séries, sendo cada uma definida pelas diferenças entre os termos que a compõem. Se supomos que as séries entram em comunicação sob a ação de uma força qualquer, vemos que esta comunicação relaciona diferenças a outras diferenças ou constitui, no sistema, diferenças de diferenças: estas diferenças em segundo grau desempenham o papel de "diferenciante", isto é, relacionam umas às outras as diferenças de primeiro grau. Este estado de coisas exprime-se adequadamente em certos conceitos físicos: acoplamento entre séries heterogêneas; de onde deriva uma ressonância interna no sistema; de onde deriva um movimento forçado cuja amplitude transborda as próprias séries de base. Pode-se determinar a natureza destes elementos que valem ao mesmo tempo por sua diferença numa série da qual fazem parte e por sua diferença de diferença, de uma série à outra: são intensidades, sendo próprio da intensidade o ser constituída por uma diferença que remete, ela própria, a outras diferenças (E-E', em que E remete a e-e' e *e* à £-£'...). A natureza intensiva dos sistemas considerados não nos deve levar a prejulgar sua qualificação: mecânica, física, biológica, psíquica, social, estética, filosófica etc. Cada tipo de sistema tem, sem dúvida, suas condições particulares, mas elas se conformam às características precedentes, dando-lhes uma estrutura apropriada em cada caso: por exemplo, as palavras são verdadeiras intensidades em certos sistemas estéticos; os conceitos são também intensidades do ponto de vista do sistema filosófico. É de se observar, segundo o célebre Projeto freudiano de 1895, que a vida biopsíquica se apresenta sob a forma de um tal campo intensivo em que se distribuem diferenças determináveis como excitações e diferenças de diferenças determináveis como trilhamentos. As sínteses da Psyché, sobretudo, encarnam as três dimensões das sínteses em geral; pois a ligação psíquica (Habitus) opera um acoplamento de séries de excitações; Eros designa o estado específico de ressonância interna que daí emana; o instinto de morte se confunde com o movimento forçado cuja amplitude psíquica ultrapassa as próprias séries ressonantes (daí a diferença de amplitude entre o instinto de morte e o Eros ressonante).

***Que é um sistema?***

Quando a comunicação é estabelecida entre séries heterogêneas, toda sorte de conseqüências flui no sistema. Alguma coisa "passa" entre os bordos; estouram acontecimentos, fulguram fenômenos do tipo relâmpago ou raio. Dinamismos espaço-temporais preenchem o sistema, exprimindo ao mesmo tempo a ressonância das séries acopladas e a amplitude do movimento forçado que as transborda. Sujeitos povoam o sistema, ao mesmo tempo sujeitos larvares e eus passivos. São eus passivos, porque se confundem com a contemplação de acoplamentos e ressonâncias; sujeitos larvares, porque são o suporte ou o paciente dos dinamismos. Com efeito, em sua participação necessária no movimento forçado, um puro dinamismo espaço-temporal só pode ser sentido no limiar do vivível, em condições fora das quais ele acarretaria a morte de todo sujeito bem constituído, dotado de independência e de atividade. A verdade da embriologia é que há movimentos vitais sistemáticos, deslizamentos, torções que só o embrião pode suportar: o adulto sairia disso dilacerado. Há movimentos dos quais só se pode ser paciente, mas o paciente, por sua vez, só pode ser uma larva. A evolução não se faz ao ar livre e só o involuído evolui. O pesadelo talvez seja um dinamismo psíquico que nem o homem acordado *nem mesmo o sonhador* poderiam suportar, mas só o adormecido em sono profundo, em sono sem sonho. Não é certo, neste sentido, que o pensamento, tal como ele constitui o dinamismo próprio do sistema filosófico, possa ser relacionado, como no *cogito* cartesiano, com um sujeito substancial acabado, se bem que constituído: o pensamento é sobretudo destes movimentos terríveis que só podem ser suportados nas condições de um sujeito larvar. O sistema só comporta tais sujeitos, pois apenas eles podem fazer o movimento forçado ao se colocar como pacientes dos dinamismos que exprimem o sistema. Mesmo o filósofo é o sujeito larvar de seu próprio sistema. Portanto, eis que o sistema não se define somente pelas séries heterogêneas que o bordam; nem pelo acoplamento, ressonância e movimentos forçado que constituem suas dimensões; mas também pelos sujeitos que o povoam, pelos dinamismos que o preenchem e, enfim, pelas qualidades e extensos que se desenvolvem a partir destes dinamismos.

***O precursor sombrio e o "diferenciante"***

Mas subsiste a dificuldade maior: é a diferença que relaciona o diferente ao diferente nestes sistemas intensivos? A diferença de diferença relaciona a diferença a ela mesma, sem outro intermediário? Quando falamos de uma comunicação entre séries heterogêneas, de um acoplamento e de uma ressonância, não é à condição de um mínimo de semelhança entre as séries e de uma identidade no agente que opera a comunicação? Diferença "demais" entre as séries não tornaria toda operação impossível? Não se está condenado a redescobrir um ponto privilegiado em que a diferença só se deixa pensar em virtude de uma semelhança de coisas que diferem e de uma identidade de um terceiro? É aqui que devemos prestar a maior atenção ao papel respectivo da diferença, da semelhança e da identidade. E, em primeiro lugar, qual é este agente, esta força que assegura a comunicação? O raio fulgura entre intensidades diferentes, mas é precedido por um *precursor sombrio*, invisível, insensível, que lhe determina, de antemão, o caminho revertido, como no vazio. Do mesmo modo, todo sistema contém seu precursor sombrio, que assegura a comunicação das séries que o bordam. Veremos que, segundo a

variedade dos sistemas, este papel é preenchido por determinações bastante diversas. Mas, de qualquer modo, trata-se de saber como o precursor sombrio exerce este papel. Não existe dúvida de que *há* uma identidade do precursor e uma semelhança das séries que ele põe em comunicação. Mas este "há" permanece perfeitamente indeterminado. A identidade e a semelhança são aqui condições ou, ao contrário, efeitos de funcionamento do sombrio precursor que projetaria necessariamente sobre si mesmo a ilusão de uma identidade fictícia e projetaria sobre as séries que reúne a ilusão de uma semelhança retrospectiva? Então, identidade e semelhança seriam tão-somente ilusões inevitáveis, isto é, conceitos da reflexão que dariam conta de nosso inveterado hábito de pensar a diferença a partir de categorias da representação; mas isto se daria porque o invisível precursor dissimularia a si próprio e seu funcionamento e, ao mesmo tempo, dissimularia o em-si como a verdadeira natureza da diferença. Dadas duas séries heterogêneas, duas séries de diferenças, o precursor age como o diferenciante destas diferenças. É assim que ele as coloca em relação imediatamente por sua própria potência: ele é o em-si da diferença ou o "diferentemente diferente", isto é, a diferença em segundo grau, a diferença consigo, que relacionou o diferente ao diferente por si mesmo. Por ser invisível o caminho que ele traça e porque só se tomará visível ao contrário, enquanto recoberto e percorrido pelos fenômenos que ele induz no sistema, o precursor só tem como lugar aquele ao qual ele "falta" e só tem como identidade aquela à qual ele falta: ele é precisamente o objeto = x, aquele que "falta ao seu lugar" como à sua própria identidade. Desse modo, a identidade lógica, que a reflexão lhe atribui abstratamente, e a semelhança física, que a reflexão atribui às séries que ele reúne, exprimem apenas o efeito estatístico de seu funcionamento sobre o conjunto do sistema, isto é, a maneira pela qual ele se dissimula necessariamente sob seus próprios efeitos, porque ele se desloca perpetuamente em si mesmo e se *disfarça* perpetuamente nas séries. Assim, não podemos considerar que a identidade de um terceiro e a semelhança das partes sejam uma condição para o ser e para o pensamento da diferença, mas somente uma condição para sua representação, que exprime uma desnaturação deste ser e deste pensamento, como um efeito óptico que turvaria o verdadeiro estatuto da condição tal como ela é em si.

Chamamos *díspar* o sombrio precursor, a diferença em si, em segundo grau, que põe em relação as séries heterogêneas ou disparatadas. É, em cada caso, seu espaço de deslocamento e seu processo de disfarce que determinam uma grandeza relativa das diferenças postas em relação. É bem conhecido que, em certos casos (em certos sistemas), a diferença das diferenças postas em jogo pode ser "muito grande"; em outros sistemas, ela deve ser "muito pequena"[63]. Mas seria equivocado ver, neste segundo caso, a expressão pura de uma exigência prévia de semelhança, exigência que não deixaria de afrouxar-se no primeiro caso, ao estender-se à escala do mundo. Insiste-se, por exemplo,

---

[63] Léon SELME mostrava que a ilusão de uma anulação das diferenças devia ser tanto maior quanto menores fossem as diferenças realizadas num sistema (como nas máquinas térmicas): *Príncipe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, (Givors, 1917). - Sobre a importância das séries disparatadas e de sua ressonância interna na constituição dos sistemas, deve-se reportar a Gilbert SIMONDON, *L'individu et sa genése physico-biologique*, Presses Universitaires de France, 1964, p. 2o. (Mas G. Simondon mantém, como condição, uma exigência de semelhança entre sedes ou de que sejam pequenas as diferenças postas em jogo: cf. pp. 254-257).

na necessidade de que as séries disparatadas sejam *quase semelhantes*, que as freqüências sejam *vizinhas* ( symbol 84 \f "WP Greek Courier" \s 12❄ vizinho de symbol 84 \f "WP Greek Courier" \s 12❄$_0$ ), em suma, que a diferença seja pequena. Mas, justamente, não há diferença que não seja "pequena", mesmo à escala do mundo, se se pressupõe a identidade do agente que põe em comunicação os diferentes. Pequeno e grande, vimos, aplicam-se muito mal à diferença, porque eles a julgam segundo critérios do Mesmo e do semelhante. Se se reporta a diferença ao seu diferenciante, se se evita atribuir ao diferenciante uma identidade que ele não tem e não pode ter, a diferença será dita pequena ou grande segundo suas possibilidades de fracionamento, isto é, segundo o deslocamento e o disfarce do diferenciante, mas em nenhum caso se poderá pretender que uma diferença pequena dê testemunho de uma condição estrita de semelhança, como também que uma grande diferença, por sua persistência, dê testemunho de uma semelhança simplesmente diminuída. De qualquer modo, a semelhança é um efeito, um produto de funcionamento, um resultado externo symbol 190 \f "Symbol" \s 12— uma ilusão que surge desde que o agente se arroga uma identidade que lhe falta. Portanto, o importante não é que a diferença seja pequena ou grande e, finalmente, sempre pequena em relação a uma semelhança mais vasta. Para Q em-si, o importante é que, pequena ou grande, a diferença seja interna. Há sistemas com grande semelhança externa e pequena diferença interna. O contrário é possível: sistemas com pequena semelhança externa e grande diferença interna. Mas o que é impossível é o contraditório; a semelhança está sempre no exterior e a diferença, pequena ou grande, forma o núcleo do sistema.

***O sistema literário***

Consideremos exemplos ligados a sistemas literários bem diversos. Na obra de Raymond Roussel, encontramo-nos diante de séries verbais: o papel do precursor é desempenhado por um homônimo ou um quase-homônimo (bilhar-pilhar), mas este precursor sombrio é tanto menos visível e sensível quanto mais permanece oculta uma das duas séries. Estranhas histórias preencherão a diferença entre as duas séries, de maneira a induzir um efeito de semelhança e de identidade externas. Ora, de modo algum o precursor age por sua identidade, seja esta uma identidade nominal ou homonímica; vê-se isto bem no quase homônimo, que só funciona confundindo-se inteiramente com o caráter diferencial de duas palavras (b e p). Do mesmo modo, o homônimo não aparece aqui como a identidade nominal de um significante, mas como o diferenciante de significados distintos que produz secundariamente um efeito de semelhança dos significados, como um efeito de identidade no significante. Seria também insuficiente dizer que o sistema se funda numa certa determinação negativa, a saber, a deficiência das palavras em relação às coisas, o que condena uma palavra a designar várias coisas. É a mesma ilusão que nos faz pensar a diferença a partir de uma semelhança e de uma identidade supostamente prévias e que faz com que ela apareça como negativa. Na verdade, não é por sua pobreza de vocabulário, mas por seu excesso, por sua mais positiva potência sintática e semântica, que a linguagem inventa a forma em que ela desempenha o papel de precursor sombrio, isto é, em que, falando de coisas diferentes, ela diferencia estas diferenças, relacionando-as imediatamente umas às outras em séries que ela faz ressoar. Eis por que, como vimos, a repetição das palavras nem se explica negativamente nem pode ser apresentada como uma repetição nua, sem diferença. A obra

de Joyce apela evidentemente para outros procedimentos. Mas se trata sempre de reunir um máximo de séries disparatadas (em última análise, todas as séries divergentes constitutivas do cosmo), pondo em funcionamento precursores sombrios lingüísticos (neste caso, palavras esotéricas, palavras-valises) que não repousam sobre qualquer identidade prévia, que não são sobretudo "identificáveis" em princípio, mas induzem um máximo de semelhança e de identidade no conjunto do sistema, como resultado do processo de determinação da diferença em si (cf. a carta cósmica de Finnegan's Wake). O que se passa entre séries ressonantes no sistema sob a ação do precursor sombrio chama-se "epifania". A extensão cósmica corresponde à amplitude de um movimento forçado, varrendo e transbordando as séries, Instinto de morte, em última instância, "não" de Stephen, que não é o não-ser do negativo, mas o (não)-ser de uma questão persistente, a que corresponde, sem responder, o Sim cósmico de Madame Bloom, porque só ele o ocupa e preenche adequadamente[64].

A questão de saber se a experiência psíquica é estruturada como uma linguagem, ou mesmo se o mundo físico é assimilável a um livro, depende da natureza dos precursores sombrios. Um precursor lingüístico, uma palavra esotérica não tem por si mesma uma identidade, mesmo que nominal, como também suas significações não têm uma semelhança, mesmo que infinitamente diminuída; não se trata somente de uma palavra complexa ou de uma simples reunião de palavras, mas de uma palavra sobre as palavras, que se confunde inteiramente com o "diferenciante" das palavras de primeiro grau e com o "dessemelhante" de suas significações. Além disso, ele só vale na medida em que pretende não dizer alguma coisa, mas dizer o sentido do que ele diz. Ora, a lei da linguagem, tal como se exerce na representação, exclui esta possibilidade; o sentido de uma palavra só pode ser dito por outra palavra que toma a primeira como objeto. Daí esta situação paradoxal: o precursor lingüistico pertence a uma espécie de metalinguagem e só

---

[64] NOTA SOBRE AS EXPERIÊNCIAS PROUSTIANAS. — Elas têm, evidentemente, uma estrutura totalmente distinta das epifanias de Joyce. Mas trata-se também de duas séries, a de um antigo presente (Combray, tal como foi vivida) e a de um presente atual. Sem dúvida, permanecendo numa primeira dimensão da experiência, há uma semelhança entre as duas séries (a madeleine, a refeição da manhã), e mesmo uma identidade (o sabor como qualidade não somente semelhante, mas idêntica nos dois momentos). Todavia, não está aí o segredo. O sabor só tem poder porque ele envolve alguma coisa = x, que não mais se define por uma identidade: o sabor envolve Combray tal como ela é em si, fragmento de passado puro, em sua dupla irredutibilidade ao presente que ela foi (percepção) e ao atual presente, em que se poderia revê-la ou reconstitui-la (memória voluntária). Ora, esta Combray em si se define pela sua própria diferença essencial, "diferença qualitativa", da qual Proust diz que ela não existe "na superfície da terra", mas somente numa profundidade singular. E é ela que produz, envolvendo-se, a identidade da qualidade como a semelhança das séries. Identidade e semelhança, ainda neste caso, são apenas o resultado de um diferenciante. E se as duas séries são sucessivas uma em relação à outra, elas coexistem, ao contrário, em relação a Combray em si como objeto = x que as faz ressoar. Acontece, aliás, que a ressonância das séries abre-se a um instinto de morte que excede ambas: assim, a botina e a lembrança da avó. Eros é constituído pela ressonância, mas se ultrapassa em direção ao instinto de morte, constituído pela amplitude de um movimento forçado (é o instinto de morte que encontrará sua saída gloriosa na obra de arte, para além das experiências eróticas da memória involuntária). A fórmula proustiana — "um pouco de tempo em estado puro" - designa, em primeiro lugar, o passado puro, o ser em si do passado, isto é, a síntese erótica do tempo, mas designa, mais profundamente, a forma pura e vazia do tempo, a última síntese, a do instinto de morte que leva à eternidade do retorno no tempo.

pode encarnar-se numa palavra destituída de sentido do ponto de vista das séries de representações verbais do primeiro grau. Trata-se do refrão. Este duplo estado da palavra esotérica, que diz seu próprio sentido, mas só o diz ao se representar e ao representá-lo como não-sentido, exprime bem o perpétuo deslocamento do sentido e seu disfarce nas séries. Deste modo, a palavra esotérica é o objeto = x propriamente lingüístico, mas o objeto = x também estrutura a experiência psíquica como a de uma linguagem - à condição de levar em conta o perpétuo deslocamento invisível e silencioso do sentido lingüístico. De uma certa maneira, todas as coisas falam e têm um sentido, com a condição que a palavra seja também, ao mesmo tempo, o que se cala, ou, antes, que o sentido seja o que se cala na palavra. Em seu belo romance *Cosmos*, Gombrowicz mostra como duas séries de diferenças heterogêneas (a dos enforcamentos e a das bocas) exigem sua intercomunicação através de diversos signos até a instauração de um precursor sombrio (a morte do gato) que age, aqui, como o diferenciante de suas diferenças, como o sentido, encarnado numa representação absurda, mas a partir de que vão se desencadear dinamismos e se produzir acontecimentos no sistema Cosmo, dinamismos e acontecimentos que encontrarão sua saída final num instinto de morte que transborda as séries[65]. Aparecem, assim, as condições pelas quais um livro é um cosmo e o cosmo é um livro. Através de técnicas muito diversas, desenvolve-se a identidade joyceana última, aquela que se reencontra em Borges ou em Gombrowicz, caos = cosmo.

Cada série forma uma história: não pontos de vista diferentes sobre uma mesma história, como os pontos de vista sobre a cidade, segundo Leibniz, mas histórias totalmente distintas que se desenvolvem simultaneamente. As séries de base são divergentes. Não relativamente, no sentido em que bastaria retroceder para encontrar um ponto de convergência, mas absolutamente divergentes, no sentido em que o ponto de convergência, o horizonte de convergência está num caos, sempre deslocado neste caos. Este caos é o mais positivo, ao mesmo tempo em que a divergência é objeto de afirmação. Ele se confunde com a grande obra, que mantém todas as séries complicadas, que afirma e complica todas as séries simultâneas. (Não é de espantar que Joyce manifestasse tanto interesse por Bruno, o teórico da complicatio.) A trindade complicação-explicação-implicação dá conta do conjunto do sistema, isto é, do caos que contém tudo, das séries divergentes que dele saem e nele entram e do diferenciante que as relaciona umas às outras. Cada série se explica ou se desenvolve, mas em sua diferença com outras séries que ela implica e que a implicam, que ela envolve e que a envolvem, neste caos que complica tudo. O conjunto do sistema, a unidade das séries divergentes enquanto tais, corresponde à objetividade de um "problema"; daí o método das questões-problemas com que Joyce anima sua obra; daí o modo como Lewis Carroll já ligava as palavras-valises ao estatuto do problemático.

### *O fantasma ou simulacro e as três figuras do idêntico em relação à diferença*

O essencial é a simultaneidade, a contemporaneidade, a coexistência de todas as

---

[65] Witold GOMBROWICZ, *Cosmos*, Denoél, 1966. - O prefácio de *Cosmos* esboça uma teoria das séries disparatadas, de sua ressonância e do caos. Deve-se reportar também ao tema da repetição de Ferdydurke Julliard, 1958), pp. 76-80.

séries- divergentes em conjunto. É certo que as séries são sucessivas, uma "antes", outra "depois", do ponto de vista dos presentes que passam na representação. É mesmo deste ponto de vista que se diz que a segunda se assemelha à primeira. Mas já não é assim em relação ao caos que as compreende, ao objeto = x que as percorre, ao precursor que as põe em comunicação, ao movimento forçado que as transborda: é sempre o diferenciante que faz com que elas coexistam. Encontramos várias vezes este paradoxo dos presentes que se sucedem ou das séries que se sucedem na realidade, mas que coexistem simbolicamente em relação ao passado puro ou ao objeto virtual. Quando Freud mostra que um fantasma é constituído sobre duas séries de base, pelo menos, uma infantil e pré-genital, outra genital e pós-puberdade, é evidente que estas séries se sucedem no tempo, do ponto de vista do inconsciente solipsista do sujeito posto em causa. Pergunta-se, então, como dar conta do fenômeno do "retardo", isto é, do tempo necessário para que a cena infantil, suposta originária, tenha seu efeito apenas à distância, numa cena adulta que se lhe assemelha e que se chama derivada[66]. Trata-se bem de um problema de ressonância entre duas séries. Mas, precisamente, este problema não é bem estabelecido enquanto não se leva em conta uma instância em relação à qual as duas séries coexistem num inconsciente intersubjetivo. Na verdade, as séries não se repartem, uma infantil e outra adulta, num mesmo sujeito. O acontecimento infantil não forma uma das duas séries reais, mas, antes, o sombrio precursor, que põe em comunicação as duas séries de base, a dos adultos que conhecemos criança, a do adulto que somos com outros adultos e outras crianças. Assim, a propósito do herói de Em busca do tempo perdido: seu amor infantil pela mãe é o agente de uma comunicação entre duas séries adultas, a de Swann com Odette, a do herói, então já crescido, com Albertina - e sempre o mesmo segredo nas duas, o eterno deslocamento, o eterno disfarce da prisioneira, que indica também o ponto em que as séries coexistem no inconsciente intersubjetivo. Não é o caso de se perguntar como o acontecimento infantil só age com retardo. Ele é este retardo, mas este retardo é a forma pura do tempo, que faz com que coexistam o antes e o depois. Quando Freud descobre que o fantasma talvez seja realidade última e que ele implica alguma coisa que transborda as séries, não se deve concluir que a cena infantil seja irreal ou imaginária, mas, antes de tudo, que a condição empírica da sucessão no tempo dá lugar, no fantasma, à coexistência das duas séries, a do adulto que seremos com os adultos que "fomos" (cf. o que Ferenczi chamava de identificação da criança com o agressor). O fantasma é a manifestação da criança como sombrio precursor. E o que é originário no fantasma não é uma série em relação a outra, mas a diferença das séries, na medida em que ela relaciona uma série de diferenças com uma outra série de diferenças, fazendo abstração de sua sucessão empírica no tempo.

Se não é possível, no sistema do inconsciente, estabelecer uma ordem de sucessão entre as séries, se todas as séries coexistem, não é mais possível considerar Lima como originária e a outra como derivada, uma como modelo e a outra como cópia. É ao mesmo tempo que as séries são apreendidas como coexistentes, fora da condição de sucessão no tempo, e como diferentes, fora de toda condição segundo a qual uma gozaria da

---

[66] Sobre este problema, cf. Jean LAPLANCHE e J:B. PONTALIS, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme*, Les Temps modernes, avril. 1964.

identidade de um modelo e, a outra, da semelhança de uma cópia. Quando duas histórias divergentes se desenvolvem simultaneamente, é impossível privilegiar uma com relação à outra; é o caso de dizer que tudo se eqüivale, mas 'tudo se eqüivale" se diz da diferença, só se diz da diferença entre as duas. Por menor que seja a diferença interna entre as duas séries, entre as duas histórias, uma não reproduz a outra, uma não serve de modelo para a outra, mas semelhança e identidade são apenas efeitos do funcionamento desta diferença, a única originária no sistema. Portanto, é justo dizer que o sistema exclui a consignação de um originário e de um derivado, assim como de uma primeira e de uma segunda vez, porque a diferença é a única origem, fazendo com que coexista, independentemente de toda semelhança, o diferente que ela relaciona com o diferente[67]. Sem dúvida, é sob este aspecto que o eterno retomo se revela como a "lei" sem fundo deste sistema. O eterno retorno não faz retornar o mesmo e o semelhante, mas ele próprio deriva de um mundo da pura diferença. Cada série retorna não só nas outras que a implicam, mas por ela mesma, porque ela não é implicada pelas outras sem ser, por sua vez, integralmente restituída como aquilo que a implica. O eterno retorno não tem outro sentido além deste: a ausência de origem assinalável, isto é, o assinalamento da origem como sendo a diferença, que relaciona o diferente com o diferente para fazê-los retomar enquanto tais. Neste sentido, o eterno retorno é bem a conseqüência de uma diferença originária, pura, sintética, em-si (o que Nietzsche chamava de vontade de potência). Se a diferença é o em-si, a repetição, no eterno retorno, é o para-si da diferença. Todavia, como negar que o eterno retorno seja inseparável do Mesmo? Ele próprio não é o eterno retorno do Mesmo? Mas devemos ser sensíveis às diferentes significações, ao menos três, da expressão "o mesmo, o idêntico, o semelhante".

Ou bem o Mesmo designa um suposto sujeito do eterno retorno. Ele designa, então, a identidade do Uno como princípio. Mas, justamente, está aí o maior, o mais longo erro. Nietzsche diz: se fosse o Uno que retornasse, ele teria começado por não sair de si mesmo; se ele devesse determinar o múltiplo e assemelhar-se a ele, ele teria começado por não perder sua identidade nesta degradação do semelhante. A repetição nem é a permanência do Uno nem a semelhança do múltiplo. O sujeito do eterno retorno não é o mesmo, mas o diferente, nem é o semelhante, mas o dissimilar, nem é o Uno, mas o múltiplo, nem é a necessidade, mas o acaso. Ainda mais: a repetição no eterno retorno implica a destruição de todas as formas que impedem seu funcionamento, categorias da representação encarnadas no caráter prévio do Mesmo, do Uno, do Idêntico e do igual. Ou então o mesmo e o semelhante são apenas um efeito do funcionamento de sistemas

---

[67] Em páginas que se aplicam particularmente ao fantasma freudiano, Jacques DERRIDA escreve: "Portanto, o retardo é que é originário, sem o que a diferença [*différance*] seria o prazo que uma consciência concede a si, uma presença a si do presente... Dizer que a diferença [*différance*] é originária é, ao mesmo tempo, apagar o mito da origem presente. Eis por que é preciso entender "originário" sob rasura, sem o que se derivaria a diferença [différance] de uma origem plena. É a não-origem que é originária" (L'écriture ei la différence, Editions du Seuil, 1967), pp. 302-303. - Cf. também Maurice BLANCHOT, *Le rire des dieux*, N.R.F., juillet 1965: "A imagem deve deixar de ser segunda em relação a um pretenso primeiro objeto e deve reivindicar uma certa primazia, do
mesmo modo que o original e, depois, a origem vão perder seus privilégios de potências iniciais... Não há mais original, mas uma eterna cintilação, em que se dispersa, no fulgor do desvio e do retomo, a ausência de origem".

submetidos ao eterno retorno. É assim que uma identidade acha-se necessariamente projetada ou, antes, retrojetada sobre a diferença originária e que uma semelhança acha-se inferiorizada nas séries divergentes. Desta identidade, desta semelhança, devemos dizer que elas são "simuladas": elas são produzidas no sistema que remete o diferente ao diferente pela diferença (daí por que um tal sistema é, ele próprio, um simulacro). O mesmo e o semelhante são ficções engendradas pelo eterno retorno. O que se tem aí, desta vez, não é mais um erro, mas uma ilusão: ilusão inevitável, que está na origem do erro, mas que pode ser dele separada. ou, então, finalmente o mesmo e o semelhante não se distinguem do próprio eterno retorno. Eles não preexistem ao eterno retorno: não é o mesmo nem o semelhante que retornam, mas o eterno retorno é o único mesmo e a única semelhança do que retorna. Eles não se deixam também abstrair do eterno retorno para reagir sobre a causa. O mesmo se diz do que difere e permanece diferente. O eterno retorno é o mesmo do diferente, o uno do múltiplo, o semelhante do dessemelhante. Fonte da ilusão precedente, ele só a engendra e a conserva para nela regozijar-se e mirar-se como no efeito de sua própria ótica, sem jamais cair no erro contíguo.

***A verdadeira motivação do platonismo está no problema do simulacro***

Estes sistemas diferenciais com séries disparatadas e ressonantes, com precursor sombrio e movimento forçado, chamam-se simulacros ou fantasmas. O eterno retorno só concentre aos simulacros, aos fantasmas, e só os simulacros e fantasmas é que ele faz retornar. Talvez reencontremos aqui o ponto mais essencial do platonismo e do antiplatonismo, do platonismo e da reversão do platonismo, sua pedra de toque. Com efeito, no capítulo precedente, procedemos como se o pensamento de Platão girasse em torno de uma distinção particularmente importante, a do original e da imagem, a do modelo e da cópia. Julga-se que o modelo goze de uma identidade originária superior (só a Idéia não é outra coisa a não ser aquilo que ela é, só a Coragem é corajosa e a Piedade, piedosa), ao passo que a cópia é julgada segundo uma semelhança interior derivada. É mesmo neste sentido que a diferença vem apenas no terceiro nível, após a identidade e a semelhança, e só pode ser pensada por elas. A diferença só é pensada no jogo comparado de duas similitudes, a similitude exemplar de um original idêntico e a similitude imitativa de uma cópia mais ou menos semelhante: é esta a prova ou a medida dos pretendentes. Mais profundamente, porém, a verdadeira distinção platônica desloca-se e muda de natureza: ela não é entre o original e a imagem, mas entre duas espécies de imagens. Ela não é entre o modelo e a cópia, mas entre duas espécies de imagens (ídolos), cujas cópias (ícones) são apenas a primeira espécie, sendo a outra constituída pelos simulacros (fantasmas). A distinção modelo-cópia existe apenas para fundar e aplicar a distinção cópia-simulacro, pois as cópias são justificadas, salvas, selecionadas em nome da identidade do modelo e graças a sua semelhança interior com este modelo ideal. A noção de modelo não intervém para opor-se ao mundo das imagens em seu conjunto, mas para selecionar as boas imagens, aquelas que se assemelham do interior, os ícones, e para eliminar as más, os simulacros. Todo o platonismo está construído sobre esta vontade de expulsar os fantasmas ou simulacros, identificados ao próprio sofista. Este diabo, este insinuador ou este simulador, este falso pretendente sempre disfarçado e deslocado. Eis por que nos parecia que, com Platão, estava tomada uma decisão filosófica da maior importância: a de subordinar a diferença às potências do Mesmo e do Semelhante,

supostamente iniciais, a de declarar a diferença impensável em si mesma e de remetê-la, juntamente como simulacros, ao oceano sem fundo. Mas, precisamente porque Platão ainda não dispõe das categorias constituídas da representação (elas aparecerão com Aristóteles), é em uma teoria da Idéia que ele deve fundar sua decisão. O que aparece, então, em seu mais puro estado, é uma visão moral do mundo, antes que se possa desdobrar a lógica da representação. É por razões morais, inicialmente, que o simulacro deve ser exorcizado e que a diferença deve ser subordinada ao mesmo e ao semelhante. Todavia, por esta razão, porque Platão toma a decisão, porque a vitória não é conquistada como ela o será no mundo conquistado da representação, o inimigo freme, insinuando-se por toda parte no cosmo platônico, a diferença resiste a seu jugo, Heráclito e os sofistas fazem uma algazarra dos infernos. Estranho duplo que segue Sócrates passo a passo, que vem freqüentar até o estilo de Platão, inserindo-se nas repetições e variações deste estilo[68].

***Simulacro e repetição no eterno retorno***

Com efeito, o simulacro (ou fantasma) não é simplesmente uma cópia de cópia, uma semelhança infinitamente diminuída, um ícone degradado. O catecismo, tão inspirado nos Padres platônicos, nos familiarizou com a idéia de uma imagem sem semelhança: o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, mas, pelo pecado, perdemos a semelhança, guardando a imagem. . . O simulacro é precisamente uma imagem demoníaca, destituída de semelhança; ou, antes, contrariamente ao ícone, ele colocou a semelhança no exterior e vive de diferença. Se ele produz um efeito exterior de semelhança, é como ilusão e não como princípio interno; ele é construído sobre uma disparidade, ele interiorizou a dissimilitude de suas séries constituintes, a divergência de seus pontos de vista, de modo que ele mostra várias coisas, conta várias histórias ao mesmo tempo. Eis sua primeira característica. Mas não quer isto dizer que, se o simulacro se refere a um modelo, este modelo não goza mais da identidade do Mesmo ideal e que ele é, ao contrário, modelo do Outro, o outro modelo, modelo da diferença em si, da qual deriva a dissimilitude interiorizada? Entre as páginas mais insólitas de Platão, manifestando o antiplatonismo no âmago do platonismo, há aquelas que sugerem que o diferente, o dessemelhante, o desigual, em suma, o devir, poderiam muito bem não ser apenas deficiências que afetam a cópia, como uma compensação de seu caráter segundo, uma contrapartida de sua semelhança, mas eles próprios modelos, terríveis modelos do pseudo, no qual se desenvolve a potência do falso[69]. A hipótese é rapidamente

---

[68] Os raciocínios de Platão são escandidos por retomadas e repetições estilísticas que dão testemunho de uma minúcia assim como de um esforço, visando "endireitar" um tema, defendê-lo contra um tema vizinho. mas dessemelhante, que viria "insinuar-se". É o retorno dos temas pré-socráticos que se acha conjurado, neutralizado pela repetição do tema platônico: o parricídio é assim consumado várias vezes e nunca mais do que quando Platão imita aqueles que ele denuncia. - Cf. P.-M. SCHUHL. *Remarques sur la technique de la répétition dans le*
*Phédon*, in *Etudes platoniciennes*, Presses Universitaires de France, 1960 pp. 118-125 (o que P.-M. Schuhl chama de "*as litanias da idéia*").

[69] Sobre este "outro" modelo, que constitui no platonismo uma espécie de equivalente do gênio maligno ou do Deus enganador, cf. *Teeteto*, 176e e, sobretudo, *Timeu*, 28b ss. Sobre o fantasma, sobre a distinção dos ícones e dos fantasmas, os textos principais estão em Sofista, 235 e-236 d, 264 c - 268 d. (Cf. também *República*, X, 601d ss.)

descartada, maldita, interdita, mas ela surgiu, mesmo que num fulgor, dando testemunho, na noite, de uma atividade persistente dos simulacros, de seu trabalho subterrâneo e da possibilidade de seu mundo próprio. Em terceiro lugar, isto não quer dizer, ainda mais, que há de se contestar no simulacro tanto a noção de cópia quanto a de modelo? O modelo se abisma na diferença, ao mesmo tempo em que as cópias se afundam na dissimilitude das séries que elas interiorizam, sem nunca ser possível dizer que uma é cópia e a outra, modelo. É este o final do solista: a possibilidade do triunfo dos simulacros, pois Sócrates se distingue do sofista, mas o sofista não se distingue de Sócrates, pondo em questão a legitimidade de tal distinção. Crepúsculo dos ícones. Não designa isto o ponto em que a identidade do modelo e a semelhança da cópia são erros, em que o mesmo e o semelhante são ilusões nascidas do funcionamento do simulacro? O simulacro funciona sobre si mesmo, passando e repassando pelos centros descentrados do eterno retorno. Já não se trata do esforço platônico visando opor o cosmo ao caos, como se o Círculo fosse a impressão da Idéia transcendental capaz de impor sua semelhança a uma matéria rebelde. É exatamente o contrário: a identidade imanente do caos e do cosmo, o ser no eterno retorno, um círculo de outro modo tortuoso. Platão tentava disciplinar o eterno retorno, fazendo dele um efeito das Idéias, isto é, fazendo com que ele copiasse um modelo. Mas, no movimento infinito da semelhança degradada, de cópia em cópia, atingimos este ponto em que tudo muda de natureza, em que a própria cópia se reverte em simulacro, em que a semelhança, em que a imitação espiritual, enfim, dá lugar à repetição.

# Capítulo III

# A IMAGEM DO PENSAMENTO

***O problema dos pressupostos em Filosofia***

O problema do começo em Filosofia foi sempre considerado, com razão, como muito delicado, pois começar significa eliminar todos os pressupostos. Enquanto em ciência, porém, encontramo-nos diante de pressupostos objetivos, que podem ser eliminados por uma axiomática rigorosa, os pressupostos filosóficos são subjetivos tanto quanto objetivos. Chamam-se pressupostos objetivos os conceitos explicitamente supostos por um conceito dado. Por exemplo, Descartes, na segunda Meditação, não quer definir o homem como um animal racional, porque tal definição supõe explicitamente conhecidos os conceitos de racional e de animal: apresentando o Cogito como uma definição, ele pretende, pois, conjurar todos os pressupostos objetivos que sobrecarregam os procedimentos que operam por gênero e diferença. Todavia, é evidente que ele não escapa de pressupostos de outra espécie, subjetivos ou implícitos, isto é, envolvidos num sentimento, em vez de o serem num conceito: supõe-se que cada um saiba, sem conceito, o que significa eu, pensar, ser. O eu puro do Eu penso é, portanto, uma aparência de começo apenas porque remeteu todos os seus pressupostos ao eu empírico. E se Hegel já criticava Descartes por isso, não parece que ele próprio proceda de outro modo: o ser puro, por sua vez, só é um começo à força de remeter todos os seus pressupostos ao ser empírico, sensível e concreto. Tal atitude, que consiste em recusar os pressupostos objetivos, mas à condição de se dar pressupostos subjetivos (que, aliás, talvez sejam os mesmos sob uma outra forma), é ainda a de Heidegger, ao invocar uma compreensão pré-ontológica do Ser. Pode-se tirar disto a conclusão de que não há verdadeiro começo em Filosofia ou, antes, de que o verdadeiro começo filosófico, isto é, a Diferença, já é em si mesmo Repetição. Mas esta fórmula e a evocação da Filosofia como Círculo estão sujeitas a tantas interpretações possíveis que toda prudência que se toma nunca será excessiva, pois, se se trata de reencontrar no final o que estava no início, se se trata de reconhecer, de trazer à luz, ao explícito ou ao conceito, o que era simplesmente conhecido sem conceito e de maneira implícita - qualquer que seja a complexidade do esforço, quaisquer que sejam as diferenças entre os procedimentos destes ou daqueles autores -, é o caso de dizer que tudo isto é ainda simples demais e que este círculo não é na verdade suficientemente tortuoso. No caso da Filosofia, a imagem do círculo daria testemunho, antes de tudo, de uma impotência para começar verdadeiramente e também para repetir autenticamente.

Procuremos melhor o que é um pressuposto subjetivo ou implícito: ele tem a forma de "todo mundo sabe...". Todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... todo mundo sabe o que significa pensar e ser... de modo que, quando o filósofo diz "Eu penso, logo sou", ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer... e ninguém pode negar que duvidar seja pensar e, pensar, ser... *Todo mundo sabe, ninguém*

*pode negar*, é a forma da representação e o discurso do representante. Quando a Filosofia assegura seu começo com pressupostos implícitos ou subjetivos, ela pode, portanto, bancar a inocente, pois nada guardou, salvo, é verdade, o essencial, isto é, a forma deste discurso. Então, ela opõe o "idiota" ao pedante, Eudoxo a Epistemon, a boa vontade ao entendimento excessivo, o homem particular dotado apenas de seu pensamento natural ao homem pervertido pelas generalidades de seu tempo[70]. A Filosofia se coloca do lado do idiota como de um homem sem pressupostos. Mas, na verdade, Eudoxo não tem menos pressupostos que Epistemon; ele os tem, só que sob outra forma, implícita ou subjetiva, "privada" e não "pública", a forma de um pensamento natural que permite à Filosofia parecer começar e começar sem pressupostos.

Ora, eis que surgem gritos isolados e apaixonados. Como não seriam isolados, visto negarem que "todo mundo sabe..."? Como não seriam apaixonados, visto negarem o que ninguém, diz-se, pode negar? Este protesto não se faz em nome de preconceitos aristocráticos: não se trata de dizer que poucas pessoas pensam e sabem o que significa pensar. Mas, ao contrário, há alguém, mesmo que seja apenas um, com a modéstia necessária, que não chega a saber o que todo mundo sabe e que nega modestamente o que se julga ser reconhecido por todo mundo. Alguém que não se deixa representar e que também não quer representar quem quer que seja. Não um particular dotado de boa vontade e de pensamento natural, mas um singular cheio de má vontade, que não chega a pensar nem na natureza e nem no conceito. Só ele não tem pressupostos. Só ele começa efetivamente e repete efetivamente. Para ele, os pressupostos subjetivos não são menos preconceitos do que os objetivos, de modo que Eudoxo e Epistemon são um mesmo homem enganador, de quem é preciso desconfiar. Mesmo que tenhamos de ser idiota, sejamo-lo à maneira russa: um homem do subsolo, que nem se reconhece nos pressupostos subjetivos de um pensamento natural nem nos pressupostos objetivos de uma cultura de seu tempo e que não dispõe de compasso para traçar um círculo. Ele é o Intempestivo, nem temporal e nem eterno. Ah! Chestov e as questões que ele sabe levantar, a má vontade que ele sabe mostrar, a impotência para pensar que ele coloca no pensamento, a dupla dimensão que ele desenvolve em suas exigentes questões concernentes ao mais radical começo e à mais obstinada repetição.

### *Primeiro postulado: o princípio da Cogitatio natura universalis*

Muita gente tem interesse em dizer que todo mundo sabe "isto", que todo mundo reconhece isto, que ninguém pode negar isto. (Eles triunfam facilmente, enquanto um interlocutor desagradável não se levanta para responder que não quer ser assim representado e que nega, que não reconhece aqueles que falam em seu nome.) O filósofo, é verdade, procede com mais desinteresse: o que ele põe como universalmente reconhecido é somente o que significa pensar, ser e eu, quer dizer, não isto ou aquilo, mas a forma da representação ou da recognição em geral. Esta forma, todavia, tem uma matéria, mas uma matéria pura, um elemento. Este elemento consiste somente na posição do pensamento como exercício natural de uma faculdade, no pressuposto de um

---

[70] Cf. DESCARTES, *Recherche de la vérité par la lumiére naturelle* (éd. Alquié, Garnier, t. II).

pensamento natural, dotado para o verdadeiro, em afinidade com o verdadeiro, sob o duplo aspecto de uma boa vontade do pensador e de uma natureza reta do pensamento. É porque todo mundo pensa naturalmente que se presume que todo mundo saiba implicitamente o que quer dizer pensar. A forma mais geral da representação está, pois, no elemento de um senso comum como natureza reta e boa vontade (Eudoxo e ortodoxia). O pressuposto implícito da Filosofia encontra-se no senso comum como cogitatio natura universalis, a partir de que a Filosofia pode ter seu ponto de partida. É inútil multiplicar as declarações de filósofos, desde «todo mundo tem, por natureza, o desejo de conhecer" até "o bom senso é a coisa do mundo melhor repartida", para verificar a existência do pressuposto, pois este vale menos pelas proposições explícitas que inspira do que pela sua persistência em filósofos que o deixam precisamente à sombra. Os postulados em Filosofia não são proposições que o filósofo pede que se lhe conceda, mas, ao contrário, temas de proposições que permanecem implícitos e que são entendidos de um modo pré-filosófico. Neste sentido, o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento, pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum. Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é sobre esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar. Pouco importa, então, que a Filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito, pelo ser ou pelo ente, enquanto o pensamento permanecer submetido a esta Imagem que já prejulga tudo, tanto a distribuição do objeto e do sujeito quanto do ser e do ente.

Podemos denominar esta imagem do pensamento de imagem dogmática ou ortodoxa, imagem moral. É certo que ela tem variantes: assim, não é absolutamente do mesmo modo que os "racionalistas" e os "empiristas" a supõem erigida. Ainda mais, os filósofos, como veremos, sentem inúmeros arrependimentos e só aceitam esta imagem implícita acrescentando-lhe numerosos traços vindos da reflexão explícita do conceito, que reagem a ela e tendem a revertê-la. Todavia, ela resiste no implícito, mesmo que o filósofo sublinhe que a verdade, no final das contas, não é "uma coisa fácil de ser atingida", não é uma coisa "ao alcance de todos". Eis por que não falamos desta ou daquela imagem do pensamento, variável segundo as filosofias, mas de uma só Imagem em geral, que constitui o pressuposto subjetivo da Filosofia em seu conjunto. Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da Filosofia, diz serem eles essencialmente morais, pois só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro. Com efeito, quem, senão a Moral? e este Bem que dá o pensamento ao verdadeiro e o verdadeiro ao pensamento... Assim, aparecem melhor as condições de uma Filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie: em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da Imagem e dos "postulados" que ela implica. Ela encontrada sua diferença ou seu verdadeiro começo não num acordo com a Imagem pré-filosófica, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como não-filosofia[71]. Ela

[71] FEUERBACH é dos que foram mais longe no problema do começo. Ele denuncia os pressupostos implícitos na Filosofia em geral e, em particular, na de Hegel. Ele mostra que a Filosofia deve partir não de

encontraria, assim, sua repetição autêntica num pensamento sem Imagem, mesmo que fosse à custa das maiores destruições, das maiores desmoralizações, e com uma obstinação da Filosofia que só teria como aliado o paradoxo, devendo renunciar à forma da representação assim como ao elemento do senso comum. Como se o pensamento só pudesse começar, e sempre recomeçar, a pensar ao se libertar da Imagem e dos postulados. É em vão que se pretende remanejar a doutrina da verdade, se antes de tudo não forem arrolados os postulados que projetam esta imagem deformante do pensamento.

***Segundo postulado: o ideal do senso comum***

Que pensar seja o exercício natural de uma faculdade, que esta faculdade tenha uma boa natureza e uma boa vontade, isto não se pode entender de lato. "Todo mundo" bem sabe que, de fato, os homens pensam raramente e o fazem mais sob um choque do que no elã de um gosto. E a célebre frase de Descartes, segundo a qual o bom senso (a potência de pensar) é a coisa do mundo melhor repartida, é apenas um velho gracejo, pois consiste em lembrar que os homens lamentam, a rigor, a falta de memória, de imaginação ou mesmo de ouvido, mas se sentem sempre muito bem-dotados do ponto de vista da inteligência e do pensamento. Mas se Descartes é filósofo, é porque se serve deste gracejo para erigir uma imagem do pensamento tal como ele é de direito: a boa natureza e a afinidade com o verdadeiro pertenceriam, de direito, ao pensamento, qualquer que fosse a dificuldade de traduzir o direito nos fatos ou de reencontrar o direito para além dos fatos. O bom senso ou o senso comum naturais são, pois, tomados como a determinação do pensamento puro. É próprio do sentido prejulgar sua própria universalidade e postular-se como universal de direito, comunicável de direito. Para impor, para reencontrar o direito, isto é, para aplicar o espírito bem-dotado, é preciso um método explícito. Sem dúvida, portanto, é, de fato, difícil pensar. Mas o que é de fato mais difícil passa ainda pelo mais fácil de direito; eis por que o próprio método é dito fácil do ponto de vista da natureza do pensamento (não é exagerado dizer que esta noção de fácil envenena todo o cartesianismo). Quando a Filosofia encontra seu pressuposto numa imagem do pensamento que pretende valer de direito, não podemos, então, contentar-nos em opor-lhe fatos contrários. É preciso conduzir a discussão no mesmo plano de direito e saber se esta imagem não trai a própria essência do pensamento como pensamento puro. Na medida em que vale de direito, esta imagem pressupõe uma determinada repartição do empírico e do transcendental; e o que é preciso julgar é esta repartição, este modelo transcendental implicado na imagem.

***O pensamento e a doxa***

Com efeito, existe um modelo: o da recognição. A recognição se define pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido...

---

seu entendimento com uma imagem pré-filosófica, mas de sua "diferença" em relação à não-filosofia. (Acontece que ele estima estar suficientemente realizada esta exigência do verdadeiro começo quando se parte do ser empírico, sensível e concreto.) - Cf. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* (trad. ALTHUSSER, *Manifestes philosophiques*, Presses Universitaires de France, notadamente p. 33).

Ou, como diz Descartes do pedaço de cera, "é o mesmo que vejo, que toco, que imagino e, enfim, é o mesmo que sempre acreditei ter estado no começo". Sem dúvida, cada faculdade tem seus dados particulares, o sensível, o memorável, o imaginável, o inteligível... e seu estilo particular, seus atos particulares investindo o dado. Mas um objeto é reconhecido quando uma faculdade o visa como idêntico ao de uma outra ou, antes, quando todas as faculdades em conjunto referem seu dado e referem a si mesmas a uma forma de identidade do objeto. Simultaneamente, a recognição exige, pois, o principio subjetivo da colaboração das faculdades para "todo mundo", isto é, um senso comum como concordia facultatum; e, para o filósofo, a forma de identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos. É este o sentido do cogito como começo: ele exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito; exprime, pois, a possibilidade de todas as faculdades se referirem a uma forma de objeto que reflita a identidade subjetiva; ele dá, assim, um conceito filosófico ao pressuposto do senso comum, ele é o senso comum tornado filosófico. Em Kant, assim como em Descartes, é a identidade do Eu no Eu penso que funda a concordância de todas as faculdades e seu acordo na forma de um objeto suposto como sendo o Mesmo. Objetar-se-á que nunca nos encontramos diante de um objeto formal, objeto qualquer universal, mas sempre diante deste ou daquele objeto, recortado e especificado num emprego determinado das faculdades. Mas é aqui que se deve fazer com que intervenha a diferença precisa de duas instâncias complementares, senso comum e bom senso, pois se o senso comum é a norma de identidade, do ponto de vista do Eu puro e da forma de objeto qualquer que lhe corresponde, o bom senso é a norma de partilha, do ponto de vista dos eus empíricos e dos objetos qualificados como este ou aquele (daí por que ele se estima universalmente repartido). É o bom senso que determina a contribuição das faculdades em cada caso, quando o senso comum traz a forma do Mesmo. E se o objeto qualquer só existe como qualificado, a qualificação, inversamente, só opera supondo o objeto qualquer. Veremos mais tarde como o bom senso e o senso comum se completam na imagem do pensamento de uma maneira inteiramente necessária: ambos constituem as duas metades da doxa. Por agora, basta assinalar a precipitação dos próprios postulados: a imagem de um pensamento naturalmente reto e que sabe o que significa pensar; o elemento puro do senso comum que daí deriva "de direito"; o modelo da recognição ou já a forma da representação que, por sua vez, dele deriva. O pensamento é suposto como sendo naturalmente reto, porque ele não é uma faculdade como as outras, mas, referido a um sujeito, é a unidade de todas as outras faculdades que são apenas seus modos e que ele orienta sob a forma do Mesmo no modelo da recognição. O modelo da recognição está necessariamente compreendido na imagem do pensamento. Quer se considere o Teeteto de Platão, as Meditações de Descartes, a crítica da Razão Pura de Kant, é ainda este modelo que reina e que "orienta" a análise filosófica do que significa pensar.

***Terceiro postulado: o modelo da recognição***

Tal orientação é deplorável para a Filosofia, pois o triplo nível suposto de um pensamento naturalmente reto, de um senso comum natural, de direito, de uma recognição como modelo transcendental, só pode constituir um ideal de ortodoxia. A Filosofia não tem mais qualquer meio de realizar seu projeto, que era o de romper com a

doxa. Sem dúvida, a Filosofia recusa toda doxa particular; sem dúvida, ela não retém qualquer proposição particular do bom senso ou do senso comum. Sem dúvida, nada reconhece ela em particular. Mas, da doxa, ela conserva o essencial, isto é, a forma; do senso comum, ela conserva o essencial, isto é, o elemento; e, da recognição, ela conserva o essencial, isto é, o modelo (concordância das faculdades, fundada no sujeito pensante tido como universal e se exercendo sobre o objeto qualquer). A imagem do pensamento é apenas a figura sob a qual universaliza-se a doxa, elevando-a ao nível racional. Mas, permanece-se prisioneiro da doxa, quando apenas se faz abstração de seu conteúdo empírico, mantendo-se o uso das faculdades que lhe correspondem e que retêm implicitamente o essencial do conteúdo. Pode-se descobrir uma forma supratemporal, ou mesmo uma matéria prima subtemporal, subsolo ou Urdoxa, mas, com isto, não avançamos um passo, prisioneiros da mesma caverna ou das Idéias do tempo, Idéias que somente por coquetismo "reencontramos", abençoando-as com o signo da Filosofia. A forma da recognição nunca santificou outra coisa que não o reconhecível e o reconhecido, a forma nunca inspirou outra coisa que não fossem conformidades. E se a Filosofia remete a um senso comum como a seu pressuposto implícito, que necessidade tem o senso comum da Filosofia, ele que mostra todos os dias ser capaz de fazer uma Filosofia a sua maneira? Duplo perigo, ruinoso para a Filosofia.

De um lado, é evidente que os atos de recognição existem e ocupam grande parte de nossa vida cotidiana: é uma mesa, é uma maçã, é o pedaço de cera, bom-dia Teeteto. Mas quem pode acreditar que o destino do pensamento se joga aí e que pensemos quando reconhecemos? Pode-se distinguir, à maneira de Bergson, dois tipos de recognição, o da vaca em presença do capim e o do homem evocando suas lembranças, mas nem o segundo nem o primeiro pode ser um modelo para o que significa pensar. Dizíamos que era preciso julgar a Imagem do pensamento sobre suas pretensões de direito, não segundo objeções de fato. Mas, justamente, o que é preciso criticar nesta imagem do pensamento é ter fundado seu suposto direito na extrapolação de certos fatos, e fatos particularmente insignificantes, a banalidade cotidiana em pessoa, a Recognição, como se o pensamento não devesse procurar seus modelos em aventuras mais estranhas ou mais comprometedoras. Considere-se o exemplo de Kant: de todos os filósofos, Kant foi o que descobriu o prodigioso domínio do transcendental. Ele é o análogo de um grande explorador; não um outro mundo, mas montanha ou subterrâneo deste mundo. Entretanto, que fez ele? Na primeira edição da crítica da Razão Pura, ele descreve em detalhe três sínteses que medem a contribuição respectiva das faculdades pensantes, culminando todas na terceira, a da recognição, que se exprime na forma do objeto qualquer como correlato do Eu penso, ao qual todas as faculdades se reportam. É claro, assim, que Kant decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida de uma apreensão empírica etc. É para ocultar um procedimento tão visível que Kant suprime este texto na segunda edição. Melhor ocultado, o método do decalque, todavia, não deixa de subsistir, com todo seu "psicologismo".

Em segundo lugar, a recognição só é insignificante como modelo especulativo, mas deixa de sê-lo nos fins a que ela serve e aos quais nos leva. O reconhecido é um objeto, mas também valores sobre o objeto (os valores intervêm, mesmo essencialmente, nas distribuições operadas pelo bom senso). Se a recognição encontra sua finalidade prática

nos "valores estabelecidos", é toda a imagem do pensamento como cogitatio natura que, sob este modelo, dá testemunho de uma inquietante complacência. Como diz Nietzsche, a Verdade parece ser "uma criatura bondosa que ama suas comodidades, que dá, sem cessar, a todos os poderes estabelecidos a certeza de que jamais causará o menor embaraço a alguém, pois ela, definitivamente, é apenas a ciência pura... "[72]. Que é um pensamento que não faz mal a ninguém, nem àquele que pensa, nem aos outros? O signo da recognição celebra esponsais monstruosos em que o pensamento "reencontra" o Estado, reencontra a "Igreja", reencontra todos os valores do tempo que ela, sutilmente, fez com que passassem sob a forma pura de um eterno objeto qualquer, eternamente abençoado. Quando Nietzsche distingue a criação de valores novos e a recognição de valores estabelecidos, esta distinção não deve, certamente, ser compreendida de uma maneira relativa, histórica, como se os valores estabelecidos tivessem sido novos em seu tempo e como se os novos valores precisassem apenas de tempo para se estabelecer. Trata-se, na verdade, de uma diferença formal e de natureza; o novo permanece para sempre novo, em sua potência de começo e de recomeço, como o estabelecido já estava estabelecido desde o início, mesmo que tivesse sido preciso um pouco de tempo empírico para reconhecê-lo. O que se estabelece no novo não é precisamente o novo, pois o próprio do novo, isto é, a diferença, é provocar no pensamento forças que não são as da recognição, nem hoje, nem amanhã, potências de um modelo totalmente distinto, numa terra incógnita nunca reconhecida, nem reconhecível. E de que forças vem ele ao pensamento, de que má natureza e de que má vontade centrais, de que desmoronamento central que despoja o pensamento de seu "inatismo" e que a cada vez o trata como algo que nem sempre existiu, mas que começa, constrangido e forçado? Ao lado disto, como são irrisórias as lutas voluntárias pela recognição. Só há luta sob um senso comum e em torno de valores estabelecidos, luta para obter ou atribuir valores em curso (honras, riquezas, poder). Estranha luta de consciências para a conquista do troféu constituído pela Cogitatio natura universalis, troféu da recognição e da representação puras. Nietzsche ria só com a idéia de que pudesse tratar-se disto no que ele chamava de vontade de potência. E não só a Hegel, más também a Kant ele chamava de "operários da Filosofia", porque esta permanecia marcada pelo modelo indelével da recognição.

### *Ambigüidade da Crítica kantiana*

Kant parecia, entretanto, estar armado para reverter a Imagem do pensamento. Ele substituiu o conceito de erro pelo de ilusão: ilusões internas, interiores à razão, em vez de erros vindos de fora e que seriam apenas o efeito de uma causalidade do corpo. Ele substituiu o eu substancial pelo eu profundamente rachado pela linha do tempo; e foi num mesmo movimento que Deus e o eu encontraram uma espécie de morte especulativa. Mas, apesar de tudo, Kant não queria renunciar aos pressupostos implícitos, mesmo que isso comprometesse o aparelho conceitual das três Críticas. Era preciso que o pensamento continuasse a gozar de uma natureza reta e que a Filosofia não pudesse ir mais longe, nem a outras direções que não o próprio senso comum ou "a razão popular

---

[72] NIETZSCHE, *Considerações intempestivas, Schopenhauer educador*, § 3.

comum". Assim, a Crítica consiste, no máximo, em dar estados civis ao pensamento considerado do ponto de vista de sua lei natural: o empreendimento de Kant multiplica os sensos comuns, faz tantos sensos comuns quantos são os interesses naturais do pensamento racional. Com efeito, se é verdade que o senso comum em geral implica sempre uma colaboração das faculdades sob uma forma do Mesmo ou um modelo de recognição, acontece que uma faculdade ativa entre as outras é encarregada, segundo o caso, de fornecer esta forma ou este modelo a que todas as outras submetem sua contribuição. Assim, a imaginação, a razão e o entendimento colaboram no conhecimento e formam um "senso comum lógico"; mas é o entendimento que é, neste caso, a faculdade legisladora e que fornece o modelo especulativo sob o qual as duas outras são chamadas a colaborar. Para o modelo prático da recognição, ao contrário, é a razão que legífera no senso comum moral. Há ainda um terceiro modelo, em que as faculdades acedem a um livre acordo num senso comum propriamente estético. Se é verdade que todas as faculdades colaboram na recognição em geral, as fórmulas desta colaboração diferem segundo as condições daquilo que está para ser reconhecido, objeto de conhecimento, valor moral, efeito estético... Em vez de reverter a forma do senso comum, Kant, portanto, somente a multiplicou (Não seria preciso dizer o mesmo da fenomenologia? Não descobre esta um quarto senso comum, fundado desta vez na sensibilidade como síntese passiva e que, mesmo constituindo uma Urdoxa, não deixa de continuar prisioneira da forma da doxa?[73]) Nota-se a que ponto a Crítica kantiana é finalmente respeitosa: nunca o conhecimento, a moral, a reflexão, a fé, são postos em questão, julgando-se que correspondam a interesses naturais da razão, mas somente o uso das faculdades, que é declarado legítimo ou não de acordo com este ou aquele desses interesses. Em toda parte, o modelo variável da recognição fixa o bom uso, numa concórdia das faculdades determinada por uma faculdade dominante sob um senso comum. Eis por que o uso ilegítimo (a ilusão) é explicado somente por isto: que o pensamento, em seu estado de natureza, confunde seus interesses e deixa seus domínios imbricarem uns nos outros, o que não impede que ele tenha, no fundo, uma boa natureza, uma boa lei natural, a que a Crítica traz sua sanção civil; e que os domínios, interesses, limites e propriedades não sejam sagrados, fundados em um direito inalienável. Há de tudo na Crítica, um tribunal de juiz de paz, um cartório de registros, um cadastro - salvo a potência de uma nova política que reverteria a imagem do pensamento. Mesmo o Deus morto e o Eu rachado são apenas um mau momento a passar, o momento especulativo; eles ressuscitam, mais integrados e certos do que nunca, mais seguros de si mesmos, mas num outro interesse, no interesse prático ou moral.

---

[73] Sobre este senso comum e a persistência do modelo da recognição, cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (N.R.F., pp. 276 sq., 366 sq.). - Sobre a teoria kantiana do senso comum, cf., sobretudo, *Crítica da Faculdade de Julgar*, § 18-22 e 40 e as declarações de princípio da Crítica da Razão Pura: "A mais elevada Filosofia, em relação aos fins essenciais da natureza humana, não pode levar mais longe do que o faz a direção que esta atribuiu ao senso comum"; "as idéias da razão pura só produzem uma aparência enganadora pelo seu abuso, pois elas nos são dadas pela natureza da nossa razão, e é impossível que este supremo tribunal de todos os direitos e de todas as pretensões de nossa especulação encerre ilusões e prestígios originais".

### *Quarto postulado: o elemento da representação*

É este o mundo da representação em geral. Dizíamos, anteriormente, que a representação se definia por certos elementos: a identidade no conceito, a oposição na determinação do conceito, a analogia no juízo, a semelhança no objeto. A identidade do conceito qualquer constitui a forma do Mesmo na recognição. A determinação do conceito implica a comparação dos predicados possíveis com seus opostos, numa dupla série regressiva e progressiva, percorrida, de um lado, pela rememoração e, de outro, por uma imaginação que tem o objetivo de reencontrar, recriar (reprodução memorial-imaginativa). A analogia incide sobre os mais elevados conceitos determináveis ou sobre as relações dos conceitos determinados com seu objeto respectivo e apela para a potência de repartição do juízo. Quanto ao objeto do conceito, em si mesmo ou em relação com outros objetos, ele remete à semelhança como ao requisito de uma continuidade na percepção. Portanto, cada elemento solicita particularmente uma faculdade, mas se estabelece também de uma faculdade a outra no seio de um senso comum (por exemplo, a semelhança entre uma percepção e uma rememoração). O Eu penso é o princípio mais geral da representação, isto é, a fonte destes elementos e a unidade de todas estas faculdades: eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo - como os quatro ramos do Cogito. E, precisamente sobre estes ramos, é crucificada a diferença. Quádrupla sujeição, em que só pode ser pensado como diferente o que é idêntico, semelhante, análogo e oposto; é sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação[74]. É dada à diferença uma razão suficiente como *principium comparationis* sob estas quatro figuras ao mesmo tempo. Eis por que o mundo da representação se caracteriza por sua impotência em pensar a diferença em si mesma; e, ao mesmo tempo, em pensar a repetição para si mesma, pois esta só é apreendida através da recognição, da repartição, da reprodução, da semelhança, na medida em que elas alienam o prefixo RE nas simples generalidades da representação. O postulado da recognição era, pois, um primeiro passo na direção de um postulado da representação, muito mais geral.

### *Teoria diferencial das faculdades*

"Há, nas percepções, certas coisas que não convidam o pensamento a um exame, porque a percepção basta para determiná-las, e há outras que o obrigam inteiramente a este exame, na medida em que a percepção nada fornece de sadio. - Falas, evidentemente das coisas que aparecem de longe e das pinturas em perspectiva. symbol 190 \f "Symbol" \s 12— Não compreendestes o que quero dizer..."[75]. symbol 190 \f "Symbol" \s 12— Este texto distingue, portanto, duas espécies de coisas: as que deixam o pensamento tranqüilo e (Platão o dirá mais adiante) aquelas que forçam a pensar. As primeiras são os objetos de recognição. O pensamento e todas as suas faculdades podem encontrar aí um pleno

---

[74] Sobre a dupla subordinação da diferença à identidade concebida e à semelhança percebida, no mundo "clássico" da representação, cf. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses* (N.R.F., 1966), pp. 66 sq.. 82 sq.

[75] PLATÃO, *República*, VII, 523b ss.

emprego; o pensamento pode aí ocupar-se, mas esta ocupação e este emprego não têm nada a ver com pensar. O pensamento é aí preenchido apenas por uma imagem de si mesmo, imagem em que ele se reconhece tanto melhor quanto ele reconhece as coisas: é um dedo, é uma mesa, bom-dia Teeteto. Daí a questão do interlocutor de Sócrates: é quando não se reconhece, quando se tem dificuldade em reconhecer, que se pensa verdadeiramente? O interlocutor já parece cartesiano. Mas é claro que o duvidoso não nos faz sair da ponto de vista da recognição. Além disso, ele inspira tão-somente um ceticismo local, ou um método generalizado, com a condição de que o pensamento já tenha a vontade de reconhecer o que distingue essencialmente a certeza e a dúvida. Acontece com as coisas duvidosas o mesmo que com as certas: elas pressupõem a boa vontade do pensador e a boa natureza do pensamento concebidas tomo ideal de recognição, a pretensa afinidade com o verdadeiro, a ph*ilia*, que predetermina ao mesmo tempo a imagem do pensamento e o conceito de Filosofia. E as coisas certas, tanto quanto as duvidosas, não forçam a pensar. Que os três ângulos de um triângulo sejam necessariamente iguais a dois ângulos retos, isto supõe o pensamento, a vontade de pensar, de pensar no triângulo e mesmo de pensar em seus ângulos: Descartes observava que não se pode negar esta igualdade quando nela se pensa, mas que se pode muito bem pensar, mesmo no triângulo, sem pensar nessa igualdade. Todas as verdades desta espécie são hipotéticas, pais são incapazes de fazer com que nasça o ato de pensar no pensamento, visto que elas supõem tudo o que está em questão. Na verdade, os conceitos designam tão-somente possibilidades. Falta-lhes uma garra, que seria a da necessidade absoluta, isto é, de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimizade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade: tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si própria, gênese do ato de pensar no próprio pensamento.

### *O uso discordante das faculdades: violência e limite de cada uma*

Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este algo é o objeto de um encontro fundamental e não de uma recognição. O que é encontrado pode ser Sócrates, o templo ou o demônio. Pode ser apreendido sob tonalidades afetivas diversas, admiração, amor, ódio, dor. Mas, em sua primeira característica, e sob qualquer tonalidade, ele só pode ser sentido. É a este respeito que ele se opõe à recognição, pois o sensível, na recognição, nunca é o que só pode ser sentido, mas o que se relaciona diretamente com os sentidos num objeto que pode ser lembrado, imaginado, concebido. O sensível não é somente referido a um objeto que pode ser outra coisa além de ser sentido, mas pode ser ele próprio visado por outras faculdades. Ele pressupõe, pois, o exercício dos sentidos e o exercício de outras faculdades num senso comum. O objeto do encontro, ao contrário, faz

realmente nascer a sensibilidade no sentido. Não é um symbol 143 \f "WP Greek Courier" \s 12❹symbol 52 \f "WP Greek Courier" \s 12🗐symbol 70 \f "WP Greek Courier" \s 12☞symbol 50 \f "WP Greek Courier" \s 12🖹symbol 48 \f "WP Greek Courier" \s 12🗀symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 207 \f "WP Greek Courier" \s 12🔍symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫, mas um symbol 143 \f "WP Greek Courier" \s 12❹symbol 52 \f "WP Greek Courier" \s 12🗐symbol 70 \f "WP Greek Courier" \s 12☞symbol 50 \f "WP Greek Courier" \s 12🖹symbol 48 \f "WP Greek Courier" \s 12🗀symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 169 \f "WP Greek Courier" \s 12✦symbol 64 \f "WP Greek Courier" \s 12✍symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫. Não é uma qualidade, mas um signo. Não é um ser sensível, mas o ser do sensível. Não é o dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado. Ele é também, de certo modo, o insensível. É o insensível, precisamente do ponto de vista da recognição, isto é, do ponto de vista de um exercício empírico em que a sensibilidade só apreende o que poderá também ser apreendido par outras faculdades e em que a sensibilidade se refere, sob um senso comum, a um objeto que deve ser também apreendido por outras faculdades. A sensibilidade, em presença daquilo que só pode ser sentido (o insensível, ao mesmo tempo), encontra-se diante de um limite próprio symbol 190 \f "Symbol" \s 12— o signo symbol 190 \f "Symbol" \s 12— e se eleva a um exercício transcendente symbol 190 \f "Symbol" \s 12— a enésima potência. O senso comum já não está aí para limitar a contribuição específica da sensibilidade às condições de um trabalho conjunto; ela entra, então, num jogo discordante e seus órgãos se tornam metafísicas.

Segunda característica: aquilo que só pode ser sentido (o *sentiendum* ou o ser do sensível) sensibiliza a alma, torna-a "perplexa", isto é, força-a a colocar um problema, como se o objeto do encontro, o signo, fosse portador de problema symbol 190 \f "Symbol" \s 12— como se ele suscitasse problema[76]. Seria preciso, conforme outros textos de Platão, identificar o problema ou a questão ao objeto singular de uma Memória transcendental que torna possível uma aprendizagem neste domínio, apreendendo aquilo que só pode ser lembrado? Tudo o indica; é verdade que a reminiscência platônica pretende apreender o ser do passado, imemorial ou memorando, ao mesmo tempo marcado por um esquecimento essencial, conforme à lei do exercício transcendente, segundo a qual o que só pode ser lembrado é também impossível de ser lembrado (no exercício empírico). Há uma grande diferença entre este esquecimento essencial e um esquecimento empírico. A memória empírica dirige-se a coisas que podem e mesmo devem ser apreendidas de outro modo: aquilo de que me lembro, é preciso que o tenha visto, ouvido, imaginado ou pensado. O esquecido, no sentido empírico, é o que não se chega a apreender novamente pela memória quando o procuramos uma segunda vez (está muito longe, o esquecido me separa da lembrança ou a apagou). Mas a memória transcendental apreende aquilo que, na primeira vez, desde a primeira vez, só pode ser lembrado: não um passado contingente, mas o ser do passado como tal e passado de todo tempo. Esquecida, é desta maneira que a coisa aparece em pessoa à memória que a

[76] É de observar como, em *Le rationalisme appliqué* (Presses Universitaires de France, 1949, pp. 51-56), Gaston BACHELARD opõe o problema ou o objeto-portador de problema à dúvida cartesiana e denuncia o modelo da recognição em Filosofia.

apreende essencialmente. Ela não se dirige à memória sem dirigir-se ao esquecimento na memória. O memorando é também o imemorável, o imemorial. O esquecimento não é mais uma impotência contingente que nos separa de uma lembrança contingente, mas existe na lembrança essencial como a enésima potência da memória em face de seu limite ou daquilo que só pode ser lembrado. O mesmo acontece com a sensibilidade: ao insensível contingente, pequeno demais, distante demais para nossos sentidos no exercício empírico, opõe-se um insensível essencial, que se confunde com aquilo que só pode ser sentido do ponto de vista do exercício transcendente. Eis, portanto, que a sensibilidade, forçada pelo encontro a sentir o sentiendum, força a memória, por sua vez, a recordar-se do memorando, daquilo que só pode ser lembrado. Finalmente, como terceira característica, a memória transcendental, por sua vez, força o pensamento a apreender aquilo que só pode ser pensado, o *cogitandum*, o symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫symbol 64 \f "WP Greek Courier" \s 12✍symbol 48 \f "WP Greek Courier" \s 12🗀symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 88 \f "WP Greek Courier" \s 12✠symbol 64 \f "WP Greek Courier" \s 12✍symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫, a Essência: não o inteligível, pois este é ainda apenas o modo sob o qual se pensa aquilo que pode ser outra coisa além de pensada, mas o ser do inteligível como última potência do pensamento, que é também o impensável. Do *sentiendum* ao *cogitandum* se desenvolveu a violência daquilo que força a pensar. Cada faculdade saiu dos eixos. Mas o que são os eixos a não ser a forma do senso comum que fazia com que todas as faculdades girassem e convergissem? Cada uma, por sua conta e em sua ordem, quebrou a forma do senso comum, forma que a mantinha no elemento empírico da doxa, para atingir a sua enésima potência, como ao elemento do paradoxo no exercício transcendente. Em vez de todas as faculdades convergirem e contribuírem para o esforço comum de reconhecer um objeto, assiste-se a um esforço divergente, sendo cada uma colocada em presença do seu "próprio", daquilo que a concentre essencialmente. Discórdia das faculdades, cadeia de força e pavio de pólvora, em que cada uma enfrenta seu limite e só recebe da outra (ou só comunica à outra) uma violência que a coloca em face de seu elemento próprio, como de seu disparate ou de seu incomparável.

### *Ambigüidade do platonismo*

Detenhamo-nos, todavia, na maneira pela qual Platão determina a natureza dos limites em cada caso. O que é essencialmente encontrado, o que deve distinguir-se de toda recognição, é definido pelo texto da República como o objeto de uma "sensação contrária, ao mesmo tempo". Enquanto o dedo é tão-somente um dedo, e é sempre um dedo que solicita o reconhecimento, o duro nunca é duro sem ser também mole, pois é inseparável de um devir ou de uma relação que nele coloca o contrário (assim também o grande e o pequeno, o uno e o múltiplo). Portanto, é a coexistência dos contrários, a coexistência do mais e do menos num devir qualitativo ilimitado, que constituir o signo ou o ponto de partida daquilo que força a pensar. Em compensação, a recognição mede e limita a qualidade, referindo-se a alguma coisa e interrompendo, assim, o devir-louco. Mas, definindo a primeira instância por esta *forma de oposição ou de contrariedade qualitativa*, Platão já não confunde o ser do sensível com um simples ser sensível, com um ser qualitativo puro (symbol 34 \f "WP Greek Courier" \s 12✂symbol 92 \f "WP Greek Courier" \s 12❝symbol 70 \f "WP Greek Courier" \s 12☞symbol 50 \f "WP Greek

Courier" \s 12🖹symbol 48 \f "WP Greek Courier" \s 12🗀symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 96 \f "WP Greek Courier" \s 12♊symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫) ? A suspeita se reforça, desde que se considere a segunda instância, a da reminiscência, pois só aparentemente a reminiscência rompe com o modelo da recognição. Ela se contenta, antes de tudo, em complicar o esquema: ao passo que o reconhecimento incide sobre um objeto perceptível ou percebido, a reminiscência incide sobre um outro objeto, que se supõe associado ao primeiro ou, antes, envolvido nele, que espera ser reconhecido por si mesmo, independentemente de uma percepção distinta. Esta outra coisa envolvida no signo deveria ser, ao mesmo tempo, o nunca-visto e o já-reconhecido, a inquietante estranheza. É então tentador dizer, como poeta, que aquilo foi visto, mas numa outra vida, num presente mítico: tu és a semelhança... Mas, assim, tudo é traído: em primeiro lugar, é traída a natureza do encontro, visto que ela não propõe à recognição uma prova particularmente difícil, um envolvimento particularmente difícil de ser desdobrado, mas opõe-se a toda recognição possível. Em seguida, é traída a natureza da memória transcendental e daquilo que só pode ser lembrado, pois esta segunda instância é somente concebida sob a forma da similitude na reminiscência. E isto acontece a tal ponto que a mesma objeção surge; a reminiscência confunde o ser do passado com um ser passado e, por não poder consignar um momento empírico em que este passado tivesse sido presente, invoca um presente original ou mítico. A grandeza do conceito de reminiscência (e a razão pela qual ele se distingue radicalmente do conceito cartesiano de inatismo) é introduzir o tempo, a duração do tempo, no pensamento como tal: assim, ele estabelece uma opacidade própria ao pensamento, dando testemunho de uma má natureza e de uma má vontade que devem ser agitadas de fora, pelos signos. Mas, como vimos, dado que o tempo só é aqui introduzido como um ciclo físico e não sob sua forma pura ou sua essência, supõe-se ainda que o pensamento tenha uma boa natureza, uma resplandecente clareza, que são simplesmente obscurecidas ou desviadas nos avatares do ciclo natural. A reminiscência é ainda um refúgio para o modelo da recognição; e, não menos que Kant, Platão decalca o exercício da memória transcendental sobre a figura do exercício empírico (vê-se bem isto na exposição do *Fedão*).

Quanto à terceira instância, a do pensamento puro ou daquilo que só pode ser pensado, Platão a determina como o contrário separado: a Grandeza, que é tão-somente grande, à Pequenez, que é tão-somente pequena, o Peso, que é tão-somente pesado, ou a Unidade, somente una symbol 190 \f "Symbol" \s 12— eis o que somos forçados a pensar sob a pressão da reminiscência. Portanto, é a forma da Identidade real (o Mesmo compreendido como *symbol 143 \f "WP Greek Courier" \s 12❹symbol 76 \f "WP Greek Courier" \s 12☹symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 206 \f "WP Greek Courier" \s 12♌ symbol 105 \f "WP Greek Courier" \s 12♓symbol 34 \f "WP Greek Courier" \s 12✂symbol 50 \f "WP Greek Courier" \s 12🖹symbol 123 \f "WP Greek Courier" \s 12 symbol 143 \f "WP Greek Courier" \s 12❹symbol 76 \f "WP Greek Courier" \s 12☹symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 96 \f "WP Greek Courier" \s 12♊* ) que define a essência, seguido Platão. Tudo culmina com o grande princípio: que, apesar de tudo e antes de tudo, há uma afinidade, uma filiação, ou talvez seja melhor dizer philiação, do pensamento em relação ao verdadeiro, em suma, uma boa natureza e um bom desejo, fundados em última instância na forma de analogia no Bem,

de modo que Platão, que escreveu o texto da República, foi também o primeiro a preparar a imagem dogmática e moralizante do pensamento, que neutraliza esse texto e só o deixa funcionar como um "arrependimento". Descobrindo o exercício superior ou transcendente das faculdades, Platão o subordina às formas de oposição no sensível, de similitude na reminiscência, de identidade na essência, de analogia no Bem; deste modo, ele prepara o mundo da representação, nele operando uma primeira distribuição dos elementos, e já recobre o exercício do pensamento com uma imagem dogmática que o pressupõe e o trai.

***Pensar: sua gênese no pensamento***

A forma transcendental de uma faculdade confunde-se com seu exercício disjunto, superior ou transcendente. Transcendente de modo algum significa que a faculdade se dirija a objetos situados fora do mundo, mas, ao contrário, que ela apreende no mundo o que a concentre exclusivamente e que a faz nascer para o mundo. Se o exercício transcendente não deve ser decalcado sobre o exercício empírico, é precisamente porque ele apreende aquilo que não pode ser apreendido do ponto de vista de um senso comum, que mede o uso empírico de todas as faculdades de acordo com o que cabe a cada uma sob a forma de sua colaboração. Eis por que o transcendental está sujeito a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões, pois, contrariamente ao que acreditava Kant, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum. O descrédito em que caiu hoje a doutrina das faculdades, peça, porém, inteiramente necessária no sistema da Filosofia, explica-se pelo desconhecimento deste empirismo propriamente transcendental, em vão substituído por um decalque do transcendental sobre o empírico. É preciso levar cada faculdade ao ponto extremo de seu desregramento, ponto em que ela é como que presa de uma tríplice violência, violência daquilo que a força a exercer-se, daquilo que ela é forçada a apreender e daquilo que só ela tem o poder de apreender, todavia também o inapreensível (do ponto de vista do exercício empírico). Tríplice limite da última potência. Cada faculdade descobre, então, a paixão que lhe é própria, isto é, sua diferença radical e sua eterna repetição, seu elemento diferencial e repetidor, como o engendramento instantâneo de seu ato e o eterno reexame de seu objeto, sua maneira de nascer já repetindo. Perguntamos, por exemplo: o que força a sensibilidade a sentir?, o que só pode ser sentido e é o insensível ao mesmo tempo? E devemos ainda levantar esta questão não só a respeito da memória e do pensamento, mas a propósito da imaginação symbol 190 \f "Symbol" \s 12— há um *imaginandum*, um *symbol 110 \f "WP Greek Courier" \s 12■symbol 34 \f "WP Greek Courier" \s 12✂symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 34 \f "WP Greek Courier" \s 12✂symbol 70 \f "WP Greek Courier" \s 12☞symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 169 \f "WP Greek Courier" \s 12✈symbol 64 \f "WP Greek Courier" \s 12✍symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫*, que também seja o limite, o impossível de se imaginar? symbol 190 \f "Symbol" \s 12—, a propósito da linguagem symbol 190 \f "Symbol" \s 12— há um *loquendum*, silêncio, ao mesmo tempo? symbol 190 \f "Symbol" \s 12— e a propósito de outras faculdades, que reencontrariam seu lugar numa doutrina completa symbol 190 \f "Symbol" \s 12— a vitalidade, cujo objeto transcendente também seria o monstro, a sociabilidade, cujo objeto transcendente também seria a anarquia

symbol 190 \f "Symbol" \s 12— e mesmo, enfim, a propósito de faculdades não ainda suspeitadas, a serem descobertas[77]. Com efeito, nada se pode dizer de antemão, não se pode prejulgar o resultado da pesquisa: pode acontecer que certas faculdades, bem-conhecidas-muito-conhecidas, revelem não ter limite próprio, não ter adjetivo verbal, porque são impostas e têm exercício apenas sob a forma do senso comum; pode acontecer, em compensação, que novas faculdades, que estavam recalcadas sob esta forma do senso comum, se ergam. Esta incerteza quanto aos resultados da pesquisa, esta complexidade no estudo do caso particular de cada faculdade nada têm de deplorável para uma doutrina em geral; ao contrário, o empirismo transcendental é o único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empirismo.

Nosso tema não é aqui o estabelecimento de uma tal doutrina das faculdades. Procuramos apenas determinar a natureza de suas exigências. A este respeito, porém, as determinações platônicas não podem ser satisfatórias. Com efeito, não são figuras já mediatizadas e referidas à representação, mas, ao contrário, estados livres ou selvagens da diferença em si mesma que são capazes de levar as faculdades a seus limites respectivos. Não é a oposição qualitativa no sensível, mas um elemento que é em si mesmo diferença e cria, ao mesmo tempo, a qualidade no sensível e o exercício transcendente na sensibilidade: este elemento é a intensidade, como pura diferença em si, ao mesmo tempo o insensível para a sensibilidade empírica, que não apreende a intensidade senão já recoberta ou mediatizada pela qualidade que ela cria, e aquilo que, todavia, só pode ser sentido do ponto de vista da sensibilidade transcendente que o apreende imediatamente no encontro. E quando a sensibilidade transmite sua coerção à imaginação, quando a imaginação, por sua vez, se eleva ao exercício transcendente, é o fantasma, a disparidade no fantasma que constitui o symbol 110 \f "WP Greek Courier" \s 12■symbol 34 \f "WP Greek Courier" \s 12✂symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 34 \f "WP Greek Courier" \s 12✂symbol 70 \f "WP Greek Courier" \s 12☞symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 166 \f "WP Greek Courier" \s 12❍symbol 64 \f "WP Greek Courier" \s 12✍symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫, aquilo que só pode ser imaginado, o inimaginável empírico. E quando vem o momento da memória, não é a similitude na reminiscência, mas, ao contrário, o dessemelhante na forma pura do tempo que constitui o imemorial de uma memória transcendente. E é um Eu rachado por esta forma do tempo que se encontra, enfim, coagido a pensar aquilo que só pode ser pensado, não o Mesmo, mas este "ponto aleatório" transcendente, sempre Outro por natureza, em que todas as essências são envolvidas como diferenciais do pensamento e que só significa a mais alta potência de pensar à força de também designar o impensável ou a impotência de pensar no uso empírico. Lembremo-nos dos textos profundos de Heidegger, mostrando que, enquanto o pensamento permanece no pressuposto de sua boa natureza e de sua boa vontade, sob a forma de um senso comum, de uma ratio, de uma *cogitatio natura universalis*, ele nada pensa, prisioneiro da opinião, imobilizado numa possibilidade abstrata...: "O homem sabe pensar, na medida em que tem a possibilidade disto, mas este possível não nos garante ainda que sejamos capazes disto"; o pensamento só pensa coagido e forçado, em presença daquilo que "dá a pensar", daquilo *que se há de pensar* symbol 190 \f "Symbol" \s 12— e o *que se há de pensar* é do mesmo modo o impensável ou o não-pensado, isto é, o lato perpétuo que "nós não pensamos ainda" (segundo a pura forma do tempo)[11] HEIDEGGER,

---

[77] O caso da imaginação: este caso é o único em que Kant considera uma faculdade liberada da forma de um senso comum e descobre para ela um exercício legítimo verdadeiramente "transcendente". Com efeito, a imaginação esquematizante, na crítica da Razão Pura, ainda está sob o senso comum dito lógico; a imaginação reflexiva, no juízo de beleza, ainda está sob o senso comum estético. Mas, com o sublime, a imaginação, segundo Kant, é forçada, coagida a enfrentar seu limite próprio, seu ■✂🖫☺✂☞☺✠✍🖫, seu máximo, que é do mesmo modo o inimaginável, o informe ou o disforme na natureza (*Crítica da Faculdade de Julgar*, § 26). E ela transmite sua coerção ao pensamento, por sua vez forçado a pensar o supra-sensível como fundamento da natureza e da faculdade de pensar: o pensamento e a imaginação entram aqui numa discordância essencial, numa violência recíproca que condiciona um novo tipo de acordo (§ 27). Deste modo, o modelo da recognição ou a forma do senso comum encontram-se em deficiência no sublime, em proveito de uma concepção do pensamento totalmente diferente (§ 29).

*Qu'appelle-t-on penser*? (trad. BECKER e GRANEL, Presses Universitaires de France), p. 21. — É verdade que Heidegger conserva o tema de um desejo ou de uma ■🗐🖱symbol 34 \f "WP Greek Courier" \s 10✂, de uma analogia, ou melhor, de uma homologia entre o pensamento e o *que se há de pensar*. É que ele guarda o primado do Mesmo, apesar de supor que este reúne e compreende a diferença como tal. Daí as metáforas do dom, que substituem as da violência. Em todos estes sentidos, Heidegger não renuncia ao que chamamos anteriormente de pressupostos subjetivos. Como se vê em *l'Être et le temps* (trad. BOEHM e WAEHLENS, N.R.F., p. 21), há, com efeito, uma compreensão pré-ontológica e implícita do ser, *se bem que*, precisa Heidegger, *o conceito explícito não deva dela derivar*.

. É verdade que, no caminho que leva ao *que se há de pensar*, tudo parte da sensibilidade. Do intensivo ao pensamento, é sempre através de uma intensidade que o pensamento nos advém. O privilégio da sensibilidade como origem aparece nisto: o que força a sentir e aquilo que só pode ser sentido são uma mesma coisa no encontro, ao passo que as duas instâncias são distintas nos outros casos. Com efeito, o intensivo, a diferença na intensidade, é ao mesmo tempo o objeto do encontro e o objeto a que o encontro eleva a sensibilidade. Não são os deuses que são encontrados; mesmo ocultos, os deuses não passam de formas para a recognição. O que é encontrado são os demônios, potências do salto, do intervalo, do intensivo ou do instante, e que só preenchem a diferença com o diferente; eles são os porta-signos. E é o mais importante: da sensibilidade à imaginação, da imaginação à memória, da memória ao pensamento — quando cada faculdade disjunta comunica à outra a violência que a leva a seu limite próprio — é a cada vez uma livre figura da diferença que desperta a faculdade, e a desperta como o diferente desta diferença. Tem-se, assim, a diferença na intensidade, a disparidade no fantasma, a dessemelhança na forma do tempo, o diferencial no pensamento. *A oposição, a semelhança, a identidade e mesmo a analogia são apenas efeitos produzidos por estas apresentações da diferença*, em vez de ser as condições que subordinam a diferença e fazem dela alguma coisa de representado. Nunca se pode falar de uma philia, testemunhando um desejo, um amor, uma boa natureza ou uma boa vontade pelas quais as faculdades já possuiriam ou tenderiam em direção ao objeto a que a violência as eleva e apresentariam uma analogia com ele ou uma homologia entre elas. Cada faculdade, inclusive o pensamento, não tem outra aventura a não ser a do involuntário; o uso voluntário permanece afundado no empírico. O Logos se quebra em hieróglifos, cada um dos quais falando a linguagem transcendente de uma faculdade. Mesmo o ponto de partida, a sensibilidade no encontro com aquilo que força a sentir, não supõe qualquer afinidade ou predestinação. Ao contrário, é o fortuito ou a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ela força a pensar, Não é uma amizade, como a do semelhante com o Mesmo, ou ainda unindo opostos, que liga a sensibilidade ao sentiendum. Basta o precursor sombrio, que faz com que o diferente como tal se comunique e o faz comunicar-se com a diferença: o sombrio precursor não é um amigo. O presidente Schreber, a sua maneira, retomava os três momentos de Platão, restituindo-lhes a sua violência original e comunicativa: os nervos e a junção de nervos, as almas examinadas e a morte de almas, o pensamento coagido e a coerção a pensar.

O próprio princípio de uma comunicação, mesmo violenta, parece manter a forma de um senso comum. Entretanto, não se trata disto. Existe um encadeamento das faculdades e uma ordem neste encadeamento. Mas nem a ordem nem o encadeamento implicam uma colaboração sobre uma forma de objeto supostamente o mesmo ou uma unidade subjetiva na natureza do Eu penso. É uma cadeia forçada e quebrada que percorre tanto os pedaços de um eu dissolvido quanto as bordas de um Eu rachado. O uso transcendente das

faculdades é, propriamente falando, um uso paradoxal, que se opõe a que seu exercício se dê sob a regra de um senso comum. Além disso, o acordo das faculdades só pode ser produzido como um acordo discordante, pois cada uma só comunica à outra a violência que a coloca em presença de sua diferença e de sua divergência com todas[11] A noção de um "acordo-discordante" é determinada por Kostas AXELOS, que a aplica ao mundo e que se serve de um signo particular ("ou/e") para designar, neste sentido, a diferença ontológica: cf. *Vers la pensée planétaire*, Éditions de Minuit, 1964.
. Kant foi o primeiro a mostrar o exemplo de um tal acordo pela discordância, com o caso da relação da imaginação e do pensamento, tal como eles se exercem no sublime. Há, pois, alguma coisa que se comunica de uma faculdade a outra, mas que se metamorfoseia e não forma um senso comum. Dir-se-ia, do mesmo modo, que há Idéias que percorrem todas as faculdades, não sendo o objeto de qualquer uma em particular. Com efeito, como veremos, talvez seja preciso reservar o nome de Idéias não aos puros cogitanda, mas, antes, às instâncias que vão da sensibilidade ao pensamento e do pensamento à sensibilidade, capazes de engendrar em cada caso, seguindo uma ordem que lhes pertence, o objeto-limite ou transcendente de cada faculdade. As Idéias são os problemas, mas os problemas fornecem apenas as condições sob as quais as faculdades acedem a seu exercício superior. Sob este aspecto, as Idéias, em vez de terem um bom senso ou um senso comum como meio, remetem a um para-senso que determina a única comunicação das faculdades disjuntas. Além disso, não são elas aclaradas por uma luz natural; são, antes de tudo, luzentes; como clarões diferenciais que saltam e se metamorfoseiam. A própria concepção de uma luz natural não é separável de um certo valor suposto da Idéia, o "claro e distinto", e de uma certa origem suposta, o "inatismo". Mas o inatismo representa apenas a boa natureza do pensamento, do ponto de vista de uma teologia cristã ou, mais geralmente, das exigências da Criação (eis por que Platão opunha a reminiscência ao inatismo, criticando este por ignorar o papel de uma forma do tempo na alma em função do pensamento puro, ou a necessidade de uma distinção formal entre um Antes e um Depois, capaz de fundar o esquecimento naquilo que força a pensar). O "claro e distinto" não é separável do modelo da recognição como instrumento de toda ortodoxia, mesmo que racional. O claro e distinto é a lógica da recognição, como o inatismo é a teologia do senso comum; ambos já verteram a Idéia na representação. A restituição da Idéia, na doutrina das faculdades, acarreta a explosão do claro e distinto ou a descoberta de um valor dionisíaco, segundo o qual a Idéia é necessariamente obscura na medida em que é distinta, sendo tanto mais obscura quanto mais distinta ela for. O distinto-obscuro torna-se, aqui, a verdadeira tonalidade da Filosofia, a sinfonia da Idéia discordante.
Nada é mais exemplar que a troca de cartas entre Jacques Rivière e Antonin Artaud. Rivière mantém a imagem de uma função pensante autônoma, dotada de uma natureza e de uma vontade de direito. Sem dúvida, temos de fato as maiores dificuldades para pensar: falta de método, de técnica, de aplicação e até mesmo falta de saúde. Mas estas dificuldades são felizes: não só porque impedem que a natureza do pensamento devore nossa própria natureza, não só porque colocam o pensamento em relação com obstáculos que são "fatos", sem os quais ele não chegaria a orientar-se, mas também porque nossos esforços para ultrapassá-los permitem-nos manter um ideal do eu no pensamento puro, como um "grau superior de identidade conosco mesmos", através de todas as variações, diferenças e desigualdades que não param de nos afetar de fato. O leitor constata,

admirado, que quanto mais Rivière crê aproximar-se de Artaud e compreendê-lo, mais se distancia e fala de outra coisa. Raramente houve tamanho mal-entendido, pois Artaud não fala simplesmente de seu "caso", mas já pressente, nas cartas de juventude, que seu caso o coloca em presença de um processo generalizado de pensar, que não pode abrigar-se sob uma imagem dogmática tranqüilizadora, mas se confunde, ao contrário, com a destruição completa desta imagem. Além disso, as dificuldades que ele diz experimentar não devem ser compreendidas como fatos, mas como dificuldades de direito que concernem à essência do que significa pensar. Artaud diz que o problema (para ele) não é orientar seu pensamento, nem dar acabamento à expressão do que ele pensa, nem adquirir aplicação e método ou aperfeiçoar seus poemas, mas chegar, sem mais, a pensar alguma coisa. Aí está para ele a única "obra" concebível; ela supõe um impulso, uma compulsão de pensar, que passa por todo tipo de bifurcação, que parte dos nervos e se comunica à alma, para chegar ao pensamento, Assim, o que o pensamento é forçado a pensar é igualmente sua derrocada central, sua rachadura, seu próprio "impoder" natural, que se confunde com a maior potência, isto é, com os *cogitanda*, estas forças informuladas, como com outros tantos vôos ou arrombamentos do pensamento. Artaud persegue em tudo isto a terrível revelação de um pensamento sem imagem e a conquista de um novo direito que não se deixa representar. Ele sabe que a *dificuldade* como tal e seu cortejo de problemas e de questões não são um estado de fato, mas uma estrutura de direito do pensamento. Sabe que há um acéfalo no pensamento, assim como um amnésico na memória, um afásico na linguagem, um agnóstico na sensibilidade. Sabe que pensar não é inato, mas deve ser engendrado no pensamento. Sabe que o problema não é dirigir, nem aplicar metodicamente um pensamento preexistente por natureza e de direito, mas fazer com que nasça aquilo que ainda não existe (não há outra obra, todo o resto é arbitrário e enfeite). Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar, "pensar" no pensamento. Eis por que Artaud opõe, no pensamento, a genitalidade ao inatismo, mas, igualmente, à reminiscência, estabelecendo, assim, o princípio de um empirismo transcendental; "Sou um genital inato... Há imbecis que se crêem seres, seres por inatismo. Quanto a mim, sou aquele que, para ser, deve açoitar seu inatismo. Aquele que, por inatismo, é aquele que deve ser um ser, isto é, sempre açoitar esta espécie de negativo canil, oh!, cadelas de impossibilidade... Sob a gramática, há o pensamento que é um opróbrio mais forte a ser vencido, uma virgem muito mais áspera a se ultrapassar quando é ela tomada como um fato inato. Pois o pensamento é uma matrona que nem sempre existiu"[11] Antonin ARTAUD, *Correspondance avec Rivière* (OEuvres complètes, N.R.F., t. I, pp. 9-11). — Sobre esta correspondência, deve-se reportar aos comentários de Maurice BLANCHOT, *Le livre à venir*, N.R.F.

.

### *Quinto postulado: o "negativo" do erro*

À imagem dogmática do pensamento, não se trata de opor uma outra imagem, tomada, por exemplo, da esquizofrenia. Trata-se, antes, de lembrar que a esquizofrenia não é somente um fato humano, mas uma possibilidade do pensamento, que apenas se revela como tal na abolição da imagem. Com efeito, é notável que a imagem dogmática só reconheça o erro como desventura do pensamento e reduza tudo à figura do erro. Este é mesmo o quinto postulado que teremos de recensear: o erro, apresentado como único "negativo" do pensamento. Sem dúvida, este postulado diz respeito aos outros tanto

quanto os outros a ele: que pode acontecer a uma *Cogitatio natura universalis*, que supõe uma boa vontade do pensador bem como uma boa natureza do pensamento, salvo enganar-se, isto é, tomar o falso pelo verdadeiro (o falso segundo a natureza pelo verdadeiro segundo a vontade)? E não dá o erro testemunho da forma de um senso comum, visto que não pode acontecer a uma faculdade sozinha enganar-se, mas a pelo menos duas faculdades, do ponto de vista de sua colaboração, sendo um objeto de uma confundido com um outro objeto da outra? E que é o erro a não ser uma falsa recognição? E de onde vem o erro senão de uma falsa repartição dos elementos da representação, de uma falsa avaliação da oposição, da analogia, da semelhança e da identidade? O erro é apenas o reverso de uma ortodoxia racional e ainda testemunha em favor daquilo de que ele se desvia, em favor de uma retidão, de uma boa natureza e de uma boa vontade daquele que é dito enganar-se. Portanto, o erro rende homenagem à "verdade", na medida em que, não tendo forma, dá ao falso a forma do verdadeiro. É neste sentido que Platão, no Teeteto, sob uma inspiração na aparência totalmente diferente daquela da República, estabelece ao mesmo tempo o modelo positivo da recognição ou do senso comum e o modelo negativo do erro. Não só o pensamento busca o ideal de uma "ortodoxia", não só o senso comum encontra seu objeto nas categorias de oposição, de similitude, de analogia e de identidade, mas é o erro que implica em si mesmo esta transcendência de um senso comum sobre as sensações e de uma alma sobre todas as faculdades que ela determina a colaborar (☞☹☜☜✍☎🗐☞💻Ⅱ☝) na forma do Mesmo. Com efeito, se não posso confundir duas coisas que percebo ou que concebo, posso sempre confundir uma coisa que percebo com uma outra que concebo ou da qual me recordo, como quando deslizo o objeto presente de minha sensação no rastro de um outro objeto de minha memória - digo "bom-dia Teodoro", por exemplo, quando Teeteto passa. Em sua miséria, portanto, o erro dá ainda testemunho da transcendência da *Cogitatio natura*. Dir-se-ia do erro que ele é uma espécie de falha do bom senso sob a forma de um senso comum que permanece intacto, íntegro. Desse modo, ele confirma os postulados precedentes da imagem dogmática, tanto quanto deles deriva e deles dá uma demonstração por absurdo.

É verdade que esta demonstração é totalmente ineficaz, operando no mesmo elemento em que operam os próprios postulados. Quanto à conciliação do Teeteto e do texto da República, talvez se possa descobri-la mais facilmente do que parece à primeira vista. Não é por acaso que o *Teeteto* é um diálogo aporético; e, precisamente, a aporia sobre a qual ele se fecha é a da diferença ou *diaphora* (assim como o pensamento exige para a diferença uma transcendência em relação à "opinião", também a opinião exige para si mesma uma imanência da diferença). O *Teeteto* é a primeira grande teoria do senso comum, da recognição e da representação, bem como do erro como correlato. Mas, desde a origem, a aporia da diferença mostra o fracasso dessa teoria e a necessidade de se procurar uma doutrina do pensamento numa direção totalmente distinta: a indicada pelo livro VII da *República*?... Com uma reserva, porém: o modelo do Teeteto continua a agir de maneira subjacente, e os elementos persistentes da representação ainda comprometem a nova visão da República.

O erro é o "negativo" que se desenvolve naturalmente na hipótese da *Cogitatio natura universalis*. Todavia, a imagem dogmática de modo algum ignora que o pensamento tem outras desventuras além do erro, opróbrios mais difíceis de serem vencidos, negativos cujo desenvolvimento apresenta outro tipo de dificuldade. Ela não ignora que a loucura, a besteira, a maldade ── horrível trindade que não se reduz ao

mesmo —— também não são redutíveis ao erro. Mas, para a imagem dogmática, tem-se aí, uma vez mais, tão-somente *fatos*. A besteira, a maldade e a loucura são consideradas como fatos de uma causalidade externa, ratos que põem em jogo forças, elas mesmas exteriores, capazes de, de fora, desviar a retidão do pensamento —— e isto na medida em que não somos unicamente pensadores. Mas, precisamente, o único efeito dessas forças no pensamento é assimilado ao erro, tido como capaz de recolher de direito todos os efeitos das causalidades de fato externas. É *de direito*, portanto, que é preciso compreender a redução da besteira, da maldade e da loucura à figura única do erro. Daí o caráter híbrido deste insípido conceito, que não pertenceria ao pensamento puro se este não fosse desencaminhado de *fora*, mas que não resultaria deste fora se não estivesse *no* pensamento puro. Eis por que, de nossa parte, não podemos nos contentar em invocar certos fatos contra a imagem de direito do pensamento dogmático. Como para a recognição, devemos prosseguir a discussão no plano do direito, questionando. a legitimidade da distribuição do empírico e do transcendental, tal como é operada pela imagem dogmática. Com efeito, parece-nos, antes de tudo, que há *fatos* de erro. Mas que fatos? *Quem* diz "bom-dia Teodoro", quando Teeteto passa, quem diz "são três horas", quando são três e meia, quem diz que 7+5=13? O míope, o distraído, a criança na escola. São exemplos efetivos de erros, mas que remetem, como a maior parte dos "fatos", a situações perfeitamente artificiais ou pueris e que dão uma imagem grotesca do pensamento, porque o referem a interrogações muito simples que podem ou devem ser respondidas por proposições independentes[11] Cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. HYPPOLITE, Aubier), t. I, p. 35: " A maneira dogmática de pensar, no domínio do saber, não é outra coisa senão a opinião segundo a qual o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo ou ainda numa proposição que é imediatamente sabida. A tais questões: quando César nasceu?, quantos pés tem um estádio? etc., deve-se dar uma resposta nítida... Mas a natureza de uma tal verdade assim nomeada é diferente das verdades filosóficas".

. O erro só ganha um sentido quando o jogo do pensamento deixa de ser especulativo para tornar-se uma espécie de jogo radiofônico. É preciso, pois, reverter tudo: o erro é que é um fato, arbitrariamente extrapolado, arbitrariamente projetado no transcendental; quanto às verdadeiras estruturas transcendentais do pensamento e quanto ao "negativo" que as envolve, talvez seja preciso procurá-las em outra parte, em outras figuras que não as do erro.

De certa maneira, os filósofos nunca deixaram de ter uma viva consciência desta necessidade. Foram poucos os que não experimentaram a necessidade de enriquecer o conceito. de erro através de determinações de outra natureza. (Citemos alguns exemplos de enriquecimento: a noção de superstição, tal como foi elaborada por Lucrécio, Espinosa e os filósofos do século XVIII, notadamente Fontenelle. É claro que o "absurdo" de uma superstição não se reduz a seu núcleo de erro. Do mesmo modo, a ignorância ou o esquecimento, em Platão, se distinguem do erro tanto quanto a própria reminiscência se distingue do inatismo. A noção estóica de *stultitia* é ao mesmo tempo loucura e besteira. A idéia kantiana de ilusão interna, interior à razão, distingue-se radicalmente do mecanismo extrínseco do erro. A alienação dos hegelianos supõe um remanejamento profundo da relação verdadeiro-falso. As noções de vulgaridade e de estupidez, em Schopenhauer, implicam uma reversão completa da relação vontade-entendimento.) Mas o que impede estas determinações mais ricas desenvolverem-se por si mesmas é, apesar de tudo, a conservação da imagem dogmática e dos postulados de senso comum, de recognição e de representação que lhe fazem cortejo. Então, os corretivos só podem aparecer como "arrependimentos" que vêm complicar ou turvar num instante a imagem, sem reverter seu princípio implícito.

***Problema da besteira***

A besteira não é a animalidade. O animal está garantido por formas específicas que o impedem de ser "besta". Foram freqüentemente estabelecidas correspondências formais entre o rosto humano e as caras animais, isto é, entre diferenças individuais do homem e diferenças específicas do animal. Mas, assim procedendo, não se dá conta da besteira como bestialidade propriamente humana. Quando o poeta satírico percorre todos os graus da injúria, ele não permanece nas formas animais, mas empreende regressões mais profundas, dos carnívoros aos herbívoros, e acaba por desembocar numa cloaca, num fundo universal digestivo e leguminoso. Mais profundo que o gesto exterior do ataque ou o movimento da voracidade, há o processo interior da digestão, a besteira nos movimentos peristálticos. Razão pela qual o tirano não é apenas um cabeça de boi, mas de pêra, de couve ou de batata. Alguém nunca é superior ou exterior àquilo de que ele se aproveita: o tirano institucionaliza a besteira, mas é o primeiro a servir seu sistema, e o

primeiro instituído é sempre um escravo que comanda escravos. Ainda neste caso, como o conceito de erro daria conta desta unidade de besteira e crueldade, de grotesco e terrificante, que duplica o curso do mundo? A covardia, a crueldade, a baixeza, a besteira não são simplesmente potências do corpo ou fatos de caráter e de sociedade, mas estruturas do pensamento como tal. A paisagem do transcendental se anima; deve-se introduzir aí o lugar do tirano, do escravo e do imbecil - sem que o lugar se assemelhe àquele que o ocupa e sem que o transcendental seja decalcado sobre as figuras empíricas que ele torna possíveis. O que nos impede fazer da besteira um problema transcendental é sempre nossa crença nos postulados da Cogitatio: a besteira sendo apenas uma determinação empírica, remetendo à Psicologia ou à anedota - pior ainda, à polêmica e às injúrias — e aos livros de tolices como gênero pseudoliterário particularmente execrável. Mas de quem é a culpa? A culpa não seria inicialmente da Filosofia, que se deixou convencer pelo conceito de erro, mesmo tendo de buscá-lo em fatos, e em fatos pouco significativos e bastante arbitrários? A pior literatura faz livros de tolices; mas a melhor foi obcecada pelo problema da besteira, problema que ela soube conduzir até as portas da Filosofia, dando-lhe sua dimensão cósmica, enciclopédica e gnoseológica (Flaubert, Baudelaire, Bloy). Teria sido suficiente que a Filosofia tivesse retomado este problema com seus próprios meios e com a modéstia necessária, considerando que a besteira nunca é a de outrem, mas, sim, o objeto de uma questão propriamente transcendental: como a besteira (e não o erro) é possível?

Ela é possível em virtude do liame do pensamento com a individuação. Este liame é muito mais profundo do que aquele que aparece no Eu penso; ele se tece num campo de intensidade que constitui já a sensibilidade do sujeito pensante, pois o Eu ou o Eu talvez não sejam mais do que indícios de espécie: a humanidade como espécie e partes. Sem dúvida, a espécie passou ao estado implícito no homem; deste modo, Eu, como forma, pode servir de princípio universal à recognição e à representação, enquanto as formas específicas explícitas são apenas reconhecidas por ele, e a especificação é apenas a regra de um dos elementos da representação. O Eu não é, pois, uma espécie, mas, mais que isto, pois ele contém implicitamente o que os gêneros e as espécies desenvolvem explicitamente, a saber, o devir representado da forma. O destino deles é comum, Eudoxo e Epistemon. A individuação, ao contrário, nada tem a ver com a especificação, mesmo prolongada. Não só ela difere, por natureza, de toda especificação, mas, como veremos, a torna possível e a precede. Ela consiste em campos de fatores intensivos fluentes que nem mesmo tomam a forma do Eu nem do Eu. A individuação como tal, operando sob todas as formas, não é separável de um fundo puro que ela faz com que surja e arraste consigo. É difícil descrever este fundo e, ao mesmo tempo, o terror e a atração que ele suscita. Revolver o fundo é a mais perigosa ocupação, mas é também a mais tentadora nos momentos de estupor de uma vontade obtusa. Com efeito, com o indivíduo, este fundo sobe à superfície e, todavia, não toma forma ou figura. Entretanto, ele está aí, fixando-nos, sem olhos. O indivíduo se distingue dele, mas ele não se distingue do indivíduo, continuando a esposar o que dele se divorcia. Ele é o indeterminado, mas enquanto continua a cingir a determinação, como a terra o faz com o sapato. Ora, os animais, por suas formas explícitas, são de algum modo premunidos contra esse fundo. O mesmo não acontece com o Eu e o Eu, minados pelos campos de individuação que os trabalham, sem defesa contra uma elevação do fundo que lhes estende seu espelho disforme ou deformante e em que todas as formas agora pensadas se dissolvem. A besteira não é o fundo, nem o indivíduo, mas a relação em que a individuação eleva o fundo sem poder dar-lhe forma (ele se eleva através do Eu, penetrando o mais profundamente na possibilidade do pensamento, constituindo o não-reconhecido de toda recognição). Todas as determinações se tomam cruéis e más, sendo apreendidas tão-somente por um pensamento que as contempla e as inventa, esfoladas, separadas de sua forma viva, em vias de flutuar sobre este fundo morno. Tudo se toma violência sobre este fundo passivo, ataque sobre este fundo digestivo. Aí se opera o sabá da besteira e da maldade. Talvez seja esta a origem da melancolia que pesa sobre as mais belas figuras do homem: o pressentimento de uma hediondez própria do rosto humano, de uma elevação da besteira, de uma deformação no mal, de uma reflexão na loucura. Com efeito, do ponto de vista da filosofia da natureza, a loucura surge no ponto em que o indivíduo se reflete neste fundo livre e, por conseguinte, a estupidez na estupidez, a crueldade na crueldade e assim por diante, até não poder mais suportar-se. "Então, uma faculdade piedosa se desenvolve em seu espírito, a de ver a besteira e não mais tolerá-la..."[11] FLAUBERT, Bouvard e Pécuchet - Sobre o mal (besteira e maldade), sobre sua fonte, que é como que o Fundo tornado autônomo (em relação essencial com a individuação), e sobre toda a história que se segue, SCHELLING escreveu páginas esplêndidas, *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine, cf. Essais*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, éd. Aubier, pp. 265-267: "Deus deixou este fundo agir com toda independência. . . ".

. É verdade que esta faculdade mais piedosa torna-se também a faculdade régia quando ela anima a Filosofia como filosofia do espírito, isto é, quando induz todas as outras faculdades a este exercício transcendente que torna possível uma violenta reconciliação do indivíduo, do fundo e do pensamento. Então, os fatores de individuação intensiva tomam a si próprios como objetos, de maneira a constituírem o elemento mais elevado de uma sensibilidade transcendente, o *sentiendum*; e, de faculdade em faculdade, o fundo é levado ao pensamento, sempre como não-pensado e não-pensante, mas este não-pensado se tornou a forma empírica necessária sob a qual o pensamento, no Eu rachado (Bouvard e Pécuchet), pensa, enfim, o cogitandum, isto é, o elemento transcendente que só pode ser pensado ("o fato de que nós não pensamos ainda" ou Que é a besteira?).

***Sexto postulado: o privilégio da designação***

Os professores sabem muito bem que é raro encontrar erros ou alguma coisa de falso nos "deveres" (salvo nos exercícios em que é preciso traduzir proposição por proposição ou então produzir um resultado fixo). O que mais se encontra são não-sensos, observações sem interesse e sem importância, banalidades tomadas como dizeres relevantes, confusão de "pontos" ordinários com pontos singulares, problemas mal formulados ou desviados de seu sentido: é este o pior e o mais freqüente, todavia cheio de ameaças, destino de todos nós. Quando os matemáticos polemizam, é de duvidar que um critique o outro por ter-se enganado em seus resultados ou cálculos; eles se criticam, antes de tudo, por terem produzido um teorema insignificante, um problema destituído de sentido. Cabe à Filosofia tirar as conseqüências disto. O elemento do sentido é bem reconhecido pela Filosofia, tornou-se mesmo muito familiar. Todavia, isto talvez não seja ainda suficiente. Define-se o sentido como a condição do verdadeiro; mas, como se supõe que a condição guarde uma extensão maior que o condicionado, o sentido não funda a verdade sem também tornar o erro possível. Uma proposição falsa, portanto, não deixa de continuar sendo uma proposição dotada de sentido. Quanto ao não-sentido, ele seria o caráter daquilo que não pode ser nem verdadeiro nem falso. Distinguem-se duas dimensões numa proposição: a da expressão, de acordo com a qual a proposição enuncia, exprime alguma coisa de ideal; a da designação, de acordo com a qual ela indica, ela designa objetos aos quais se aplica o enunciado ou o exprimido. Uma seria a dimensão do sentido, a outra, a do verdadeiro e do falso. Mas, assim, o sentido não fundaria a verdade de uma proposição sem permanecer indiferente ao que ele funda. O verdadeiro e o falso seriam um caso de designação (como diz Russell, "a questão da verdade e da falsidade concerne ao que os termos e os enunciados indicam, não ao que eles exprimem"). Encontramo-nos, então, numa estranha situação: descobre-se o domínio do sentido, mas ele é remetido apenas a um faro psicológico ou a um formalismo lógico. Sendo preciso, anexa-se aos valores clássicos do verdadeiro e do falso um novo valor, o do não-sentido ou do absurdo. Mas supõe-se que o verdadeiro e o falso continuem a existir no mesmo estado que antes, isto é, tais como eram, independentemente da condição que se lhes consigna ou do novo valor que se lhes acrescenta. Diz-se muito ou muito pouco: muito, porque a procura de um fundamento forma o essencial de uma "crítica", que deveria inspirar-nos novas maneiras de pensar; muito pouco, porque, enquanto o fundamento permanece maior que o fundado, esta crítica serve somente para justificar as maneiras de

pensar tradicionais. Supõe-se que o verdadeiro e o falso permaneçam não afetados pela condição que só funda um tornando o outro possível. Remetendo o verdadeiro e o falso à relação de designação na proposição, damo-nos um sexto postulado, postulado da proposição ou da designação, postulado que recolhe os precedentes e se encadeia com eles (a relação de designação é apenas a forma lógica da recognição).

### *Sentido e proposição*

De fato, a condição deve ser condição da experiência real e não da experiência possível. Ela forma uma gênese intrínseca, não um condicionamento extrínseco. A verdade, sob todos os aspectos, é caso de produção, não de adequação. Caso de genitalidade, não de inatismo nem de reminiscência. Não podemos acreditar que o fundado permaneça o mesmo, o mesmo que ele era antes, quando não estava fundado, quando não tinha atravessado a prova do fundamento. Se a razão suficiente, se o fundamento é "dobrado", é porque ele refere o que ele funda a um verdadeiro sem-fundo. É o caso de dizer: não o reconhecemos mais. Fundar é metamorfosear. O verdadeiro e o falso não concernem a uma simples designação, que o sentido se contentaria em tornar possível, permanecendo-lhe indiferente. A relação da proposição com o objeto que ela designa deve ser estabelecida no próprio sentido; é próprio do sentido ideal ultrapassar-se em direção ao objeto designado. A designação nunca seria fundada se, enquanto efetuada no caso de uma proposição verdadeira, não devesse ser pensada como o limite das séries genéticas ou das ligações ideais que constituem o sentido. Se o sentido se ultrapassa em direção ao objeto, este já não pode ser posto na realidade como exterior ao sentido, mas apenas como o limite de seu processo. E a relação da proposição com o que ela designa, na medida em que esta relação é efetuada, acha-se constituída na unidade do sentido, ao mesmo tempo que o objeto que a efetua. Há apenas um caso em que o designado vale por si e permanece exterior ao sentido: é precisamente o caso das proposições singulares, tomadas como exemplos, arbitrariamente destacadas de seu contexto[11] Daí a atitude de, RUSSELL, que privilegia as proposições singulares: cf. sua polêmica com Carnap, em *Signification et vérité* (trad. DEVAUX, Flammarion), pp. 363367.

. Mas como acreditar, ainda neste caso, que exemplos escolares, pueris e artificiais possam justificar a imagem do pensamento? Toda vez que uma proposição é recolocada no contexto do pensamento vivo, evidencia-se que tem exatamente a verdade que merece de acordo com seu sentido, a falsidade que lhe cabe de acordo com os não-sentidos que ela implica. Do verdadeiro, temos sempre a parte que merecemos de acordo com o sentido do que dizemos. O sentido é a gênese ou a produção do verdadeiro, e a verdade é tão-somente o resultado empírico do sentido. Em todos os postulados da imagem dogmática, reencontramos a mesma confusão, que consiste em elevar ao transcendental uma simples figura do empírico, deixando cair no empírico as verdadeiras estruturas do transcendental.

### *Os paradoxos do sentido*

O sentido é o exprimido da proposição, mas o que é o exprimido? Ele não se reduz ao objeto designado nem ao estado vivido daquele que se exprime. Devemos mesmo distinguir o sentido e a significação da seguinte maneira: a significação remete apenas ao conceito e à maneira pela qual ele se refere a objetos condicionados num campo de representação; mas o sentido é como a Idéia que se desenvolve nas determinações sub-representativas. Não é de admirar que seja mais fácil dizer o que o sentido não é do que dizer aquilo que ele é. Com efeito, nunca podemos formular ao mesmo tempo uma proposição e seu sentido, nunca podemos dizer o sentido daquilo que dizemos. O sentido, deste ponto de vista, é o verdadeiro loquendum, aquilo que não pode ser dito no uso

empírico e só pode ser dito no uso transcendente. A Idéia, que percorre todas as faculdades, não se reduz, todavia, ao sentido. É que, por sua vez, ela também é não-sentido; e não há qualquer dificuldade em conciliar este duplo aspecto pelo qual a Idéia é constituída de elementos estruturais que não têm sentido por si mesmos, mas constitui o sentido de tudo o que ela produz (estrutura e gênese). Há somente uma palavra que diz a si própria e seu sentido, precisamente a palavra não-senso, abraxas, snark ou blituri. E se o sentido é necessariamente um não-senso para o uso empírico das faculdades, inversamente, os não-sensos, tão freqüentes no uso empírico, são como que o segredo do sentido para o observador consciencioso, cujas faculdades estão tendendo a um limite transcendente. Como foi reconhecido de diversas maneiras por tantos autores (Flaubert ou Lewis Carroll), o mecanismo do não-senso é a mais elevada finalidade do sentido, assim como o mecanismo da besteira é a mais elevada finalidade do pensamento. Se é verdade que não dizemos o sentido daquilo que dizemos, podemos, pelo menos, tomar o sentido, isto é, o exprimido de uma proposição, como o designado de uma outra proposição — da qual, por sua vez, não dizemos o sentido, e assim indefinidamente. Deste modo, chamando de "nome" cada proposição da consciência, esta encontra-se arrastada numa regressão nominal indefinida, cada nome remetendo a um outro nome que designa o sentido do precedente. Mas a impotência da consciência empírica é aqui como que a "enésima" potência da linguagem, e sua repetição transcendente é como que o poder infinito de falar das próprias palavras ou de falar sobre as palavras. De qualquer modo, o pensamento é traído pela imagem dogmática e no postulado das proposições, segundo o qual a Filosofia encontraria um começo numa primeira proposição da consciência, Cogito. Mas talvez Cogito seja o nome que não tem sentido, nem outro objeto a não ser a regressão indefinida como potência de reiteração (eu penso que eu penso que eu penso...). Toda proposição da consciência implica um inconsciente do pensamento puro, que constitui a esfera do sentido, onde se regressa ao infinito.

Portanto, o primeiro paradoxo do sentido é o da proliferação, segundo o qual o exprimido de um "nome" é o designado de um outro nome que vem reduplicar o primeiro. Sem dúvida, pode-se escapar deste paradoxo, mas para cair num outro: desta vez, suspendemos a proposição, a imobilizamos o tempo suficiente para dela extrair um duplo que dela retém apenas o conteúdo ideal, o dado imanente. A repetição paradoxal essencial à linguagem já não consiste, então, numa reduplicação, mas num desdobramento; já não mais consiste numa precipitação, mas numa suspensão. É este duplo da proposição que nos parece, ao mesmo tempo, ser distinto da própria proposição, daquele que a formula e do objeto a que ela se dirige. Ele se distingue do sujeito e do objeto, porque não existe fora da proposição que o exprime. Ele se distingue da própria proposição, porque se reporta ao objeto como seu atributo lógico, seu "enunciável" ou "emprimível". É o tema complexo da proposição e, assim, o termo primeiro do conhecimento. Para distingui-lo, ao mesmo tempo, do objeto (Deus, o céu, por exemplo) e da proposição (Deus é, o céu é azul), o enunciaremos sob uma forma infinitiva ou participial: Deus-ser ou Deus-ente; o ente-azul do céu. Este complexo é um acontecimento ideal. É uma entidade objetiva, mas da qual não se pode nem mesmo dizer que ela existe em si mesma: ela insiste, ela subsiste, tendo um quase-ser, um extra-ser, o mínimo de ser comum aos objetos reais, possíveis e mesmo impossíveis. Mas, assim, caímos num ninho de dificuldades secundárias, pois, como evitar que as proposições contraditórias tenham o mesmo sentido, visto que a afirmação e a negação são apenas modos proposicionais? E como evitar que um objeto impossível, contraditório em si mesmo, tenha um sentido, embora não tenha "significação" (o ente-quadrado do círculo) ? E ainda: como conciliar a fugacidade de um objeto e a eternidade de seu sentido? Como fazer, enfim, para escapar do jogo de espelho: uma proposição deve ser verdadeira porque seu exprimível é verdadeiro, mas o exprimível só é verdadeiro quando a proposição é ela mesma verdadeira? Todas estas dificuldades têm uma origem comum: extraindo um duplo da proposição, invocou-se um simples fantasma. Assim definido, o sentido é apenas um vapor movendo-se no limite das coisas e das palavras. O sentido

aparece aqui, após um dos mais potentes esforços da Lógica, mas como o Ineficaz, estéril incorpóreo, privado de seu poder de gênese[11] Cf, o excelente livro de Hubert ELIE, *Le complexe significabile* (vrin, 1936), que mostra a importância e os paradoxos desta teoria do sentido, tal como se desenvolve no século XIV na escola de Ockham (Grégoire de Rimini, Nicolas d'Autrecourt) e também tal como Meinong a formulará. - A esterilidade, a ineficácia do sentido assim concebido aparece também em HUSSERL, quando ele escreve: "A camada de expressão não é produtiva. Ou, se se quiser, sua produtividade, sua ação noemática se esgotam com o exprimir e na forma do conceitual que se introduz com esta função" (*Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. RICOEUR, N.R.F., p. 421).

. Lewis Carroll fez um cômputo maravilhoso de todos estes paradoxos: o do desdobramento neutralizante encontra sua figura no sorriso sem gato, como o da reduplicação proliferante encontra sua figura no cavaleiro que dá sempre um novo nome ao nome da canção — e, entre estes dois extremos, todos os paradoxos secundários que formam as aventuras de Alice.

### *Sentido e problema*

Ganharíamos alguma coisa exprimindo o sentido sob uma forma interrogativa, de preferência a uma infinitiva ou participial ("Deus é?", de preferência a Deus-ser ou o ente de Deus) ? À primeira vista, o ganho é pequeno. Mas ele é pequeno porque uma interrogação é sempre calcada sobre respostas passíveis de serem dadas, sobre respostas prováveis ou possíveis. Ela própria é, pois, o duplo neutralizado de uma proposição que se supõe preexistente, que pode ou deve servir de resposta. O orador põe toda sua arte na construção de interrogações que estejam em conformidade com as respostas que ele quer suscitar, isto é, com as proposições de que ele nos quer convencer. E mesmo quando ignoramos a resposta, nós apenas interrogamos supondo-a já dada, preexistindo, de direito, numa outra consciência. Eis por que a interrogação, de acordo com sua etimologia, é sempre feita no quadro de uma comunidade: interrogar implica não só um senso comum, mas um bom senso, uma distribuição do saber e do dado em relação às consciências empíricas, de acordo com suas situações, seus pontos de vista, suas funções e suas competências, de tal maneira que uma consciência é tida como já sabendo o que a outra ignora (que horas são — você, que tem ou que está junto de um relógio. Quando nasceu César? — você, que conhece história romana). Apesar desta imperfeição, a fórmula interrogativa não deixa de ter uma vantagem: ao mesmo tempo em que nos convida a considerar a proposição correspondente como uma resposta, ela nos abre uma nova via. Uma proposição concebida como resposta é sempre um caso particular de solução, considerado por si mesmo abstratamente, separado da síntese superior que o relacionaria, juntamente com outros casos, a um problema enquanto problema. A interrogação, por sua vez, exprime, portanto, a maneira pela qual um problema é desmembrado, cunhado, traído na experiência e pela consciência, de acordo com seus casos de solução apreendidos como diversos. Embora nos dê uma idéia insuficiente, ela nos inspira, assim, o pressentimento do que ela desmembra.

O sentido está no próprio problema. O sentido é constituído no tema complexo, mas o tema complexo é o conjunto de problema e de questões em relação a que as proposições servem de elementos de resposta e de casos de solução. Todavia, esta definição exige que nos desembaracemos de uma ilusão própria da imagem dogmática do pensamento: é preciso parar de decalcar os problemas e as questões sobre proposições correspondentes, que servem ou podem servir de respostas. Nós sabemos qual é o agente da ilusão; é a interrogação, que, nos quadros de uma comunidade, desmembra os problemas e as questões e os reconstituem de acordo com proposições da consciência comum empírica, isto é, de acordo com

verossimilhanças de uma simples doxa. Com isto, encontra-se comprometido o grande sonho lógico de um cálculo dos problemas ou de uma combinatória. Acreditou-se que o problema e a questão eram apenas a neutralização de uma proposição correspondente. Como não acreditar, por conseguinte, que o tema ou o sentido é somente um duplo ineficaz, calcado sobre o tipo das proposições que ele subsume, ou mesmo sobre um elemento que se presume ser comum a toda proposição (a tese indicativa)? Por não ver que o sentido ou o problema é extra-proposicional, que ele difere, por natureza, de toda proposição, perde-se o essencial, a gênese do ato de pensar, o uso das faculdades. A dialética é a arte dos problemas e das questões, e a combinatória é o cálculo dos problemas enquanto tais. Mas a dialética perde seu poder próprio — e, então, começa a história de sua longa desnaturação, que faz com que ela caia sob a potência do negativo — quando ela se contenta em decalcar os problemas sobre as proposições. Aristóteles escreve: "Se se diz, por exemplo: Animal-pedestre-bípede é a definição de homem, não é? ou Animal é o gênero do homem, não é?, obtém-se uma proposição; se se diz, em compensação: Animal-pedestre-bípede é ou não a definição do homem?, eis aí um problema. E o mesmo acontece para as outras noções. Disto resulta, bastante naturalmente, que os problemas e as proposições são em número igual, pois é possível fazer de toda proposição um problema, mudando-se simplesmente a construção da frase". (Até nos lógicos contemporâneos encontra-se a marcha da ilusão. O cálculo dos problemas é apresentado como extra-matemático; o que é verdade, pois ele é essencialmente lógico, isto é, dialético; mas ele é inferido de um simples cálculo das proposições, sempre copiado, decalcado sobre as próprias proposições[11] Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, 1, 4, 101b, 30-35. — A mesma ilusão continua na Lógica moderna: o cálculo dos problemas, tal como é definido, notadamente por KOLMOGOROFF, encontra-se ainda calcado sobre um cálculo das proposições, em "isomorfismo" com ele (cf. Paulette DESTOUCHES-FÉVRIER, *Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences, avril 1945). Veremos que um empreendimento de "matemática sem negação", como o de G. F. C. Griss, só encontra seu limite em função desta falsa concepção da categoria de problema. LEIBNIZ, ao contrário, pressente a distância variável, mas sempre profunda, entre os problemas ou os temas e as proposições: "Pode-se mesmo dizer que há temas que são intermediários entre uma idéia e uma proposição. São as questões, dentre as quais existe as que apenas exigem sim e não, que são as mais próximas das proposições. Mas há também as que exigem o como e as circunstâncias etc., nas quais há mais a ser substituído para delas se fazer proposições" (*Novos ensaios sobre o entendimento humano*, IV, cap. 1, § 2).
.)

### *Sétimo postulado: a modalidade das soluções*

Fazem-nos acreditar, ao mesmo tempo, que os problemas são dados já feitos e que eles desaparecem nas respostas ou na solução; sob este duplo aspecto, eles seriam apenas quimeras. Fazem-nos acreditar que a atividade de pensar, assim como o verdadeiro e o falso em relação a esta atividade, só começa com a procura de soluções, só concerne às soluções. É provável que esta crença tenha a mesma origem que a dos outros postulados da imagem dogmática: exemplos pueris separados de seu contexto, arbitrariamente erigidos em modelos. É um preconceito infantil, segundo o qual o mestre apresenta um problema, sendo nossa a tarefa de resolvê-lo e sendo o resultado desta tarefa qualificado de verdadeiro ou de falso por uma autoridade poderosa. E é um preconceito social, no visível interesse de nos manter crianças, que sempre nos convida a resolver problemas vindos de outro lugar e que nos consola, ou nos distrai, dizendo-nos que venceremos se soubermos responder: o problema como obstáculo e o respondente como Hércules. É esta a origem de uma grotesca imagem da cultura, que se reencontra igualmente nos testes, nas instruções governamentais, nos concursos de jornais (em que se convida cada um a escolher segundo seu gosto, com a condição de que este gosto coincida com o de todos). Seja você mesmo, ficando claro que este eu deve ser o dos outros. Como se não continuássemos escravos enquanto não dispusermos dos próprios problemas, de uma

participação nos problemas, de um direito aos problemas, de uma gestão dos problemas. É o destino da imagem dogmática do pensamento apoiar-se sempre em exemplos psicologicamente pueris, socialmente reacionários (os casos de recognição, os casos de erro, os casos de proposições simples, os casos de respostas ou de solução) para prejulgar o que deveria ser o mais elevado no pensamento, isto é, a gênese do ato de pensar e o sentido do verdadeiro e do falso. Há, portanto, um sétimo postulado a ser acrescentado aos outros: o das respostas e soluções, segundo o qual o verdadeiro e o falso só começam com as soluções ou quando qualificam as respostas. Todavia, quando, num exame científico, acontece que um falso problema é "dado", este feliz escândalo já está aí para lembrar às famílias que os problemas não são dados, mas devem ser constituídos e investidos em campos simbólicos que lhes são próprios; e que o livro do mestre precisa de um mestre, necessariamente falível, para ser elaborado. Tentativas pedagógicas procuraram obter a participação de alunos, mesmo muito jovens, na confecção de problemas, em sua constituição, em sua posição como problemas. Ainda mais, todo mundo "reconhece" de certa maneira que o mais importante são os problemas. Mas não basta reconhecê-lo de fato, como se o problema fosse tão-somente um movimento provisório e contingente, fadado a desaparecer na formação do saber, e que só devesse sua importância às condições empíricas negativas a que se encontra submetido o sujeito cognoscente; é preciso, ao contrário, levar esta descoberta ao nível transcendental e considerar os problemas não como "dados" (data), mas como "objetidades" ideais que têm sua suficiência, que implicam atos constituintes e investimentos em seus campos simbólicos. Em vez de concernir às soluções, o verdadeiro e o falso afetam em primeiro lugar os problemas. Uma solução tem sempre a verdade que merece de acordo com o problema a que ela corresponde; e o problema tem sempre a solução que merece de acordo com sua própria verdade ou falsidade, isto é, de acordo com seu sentido. É isto o que significa fórmulas célebres como "os verdadeiros grandes problemas só são colocados quando são resolvidos" ou "a humanidade só se põe problemas que é capaz de resolver": não que os problemas, práticos ou especulativos, sejam como que a sombra de soluções preexistentes, mas, ao contrário, porque a solução deriva necessariamente das condições completas sob as quais se determina o problema enquanto problema, dos meios e dos termos de que se dispõe para colocá-lo. O problema ou o sentido é o lugar de uma verdade originária e, ao mesmo tempo, a gênese de uma verdade derivada. As noções de não-senso, de falso sentido, contra-senso, devem ser reportadas aos problemas (há problemas que são falsos por indeterminação, outros por sobredeterminação; e a besteira, enfim, é a faculdade dos falsos problemas, dando testemunho de uma inaptidão para constituir, apreender e determinar um problema como tal). Os filósofos e os cientistas sonham em levar a prova do verdadeiro e do falso aos problemas: é este o objeto da dialética como cálculo superior ou combinatória. Mas ainda aí este sonho funciona somente como um "arrependimento", enquanto as conseqüências transcendentais não são dele tiradas explicitamente e enquanto subsiste, de direito, a imagem dogmática do pensamento.

### *A ilusão das soluções na doutrina da verdade*

A ilusão natural (que consiste em decalcar os problemas sobre as proposições) prolonga-se, com efeito, numa ilusão filosófica. Reconhece-se a exigência crítica,

esforça-se por levar a prova do verdadeiro e do falso até os problemas, mas mantém-se a idéia de que a verdade de um problema reside tão-somente na possibilidade dele receber uma solução. A figura nova da ilusão, seu caráter técnico, vem desta vez do esforço, visando modelar a forma dos problemas sobre a forma de possibilidade das proposições. Já é este o caso em Aristóteles, que assinalava à dialética sua tarefa real, sua única tarefa efetiva: a arte dos problemas e das questões. Ao passo que a Analítica nos dá o meio de resolver um problema já dado, ou de responder a uma questão, a Dialética deve mostrar como se estabelece legitimamente a questão. A Analítica estuda o processo pelo qual o silogismo conclui necessariamente, mas a Dialética inventa os temas de silogismos (que Aristóteles chama precisamente "problemas") e engendra os elementos de silogismo concernentes a um tema ("proposições"). Acontece que, para avaliar um problema, Aristóteles nos convida a considerar "as opiniões que são recebidas por todos os homens ou pela maior parte deles, ou pelos sábios", para referi-los a pontos de vista gerais (predicáveis) e formar, assim, os lugares que permitem estabelecê-los ou refutá-los numa discussão. Os lugares-comuns são, pois, a prova do próprio senso comum; será considerado falso problema todo aquele cuja proposição correspondente contenha um vício lógico concernente ao acidente, ao gênero, ao próprio ou à definição. Se a dialética aparece desvalorizada em Aristóteles, reduzida às simples verossimilhanças da opinião ou da doxa, não é porque ele tenha compreendido mal sua tarefa essencial, mas, ao contrário, porque concebeu mal a realização desta tarefa. Preso à ilusão natural, ele decalca os problemas sobre as proposições do senso comum; preso à ilusão filosófica, ele faz com que a verdade dos problemas dependa de lugares-comuns, isto é, da possibilidade lógica de receber uma solução (as próprias proposições designando casos de soluções possíveis).

Quando muito, a forma da possibilidade varia no curso da História da Filosofia. Assim, os partidários de um método matemático pretendem opor-se à dialética; todavia, eles guardam dela o essencial, a saber, o ideal de uma combinatória ou de um cálculo dos problemas. Mas, em vez de recorrer à forma lógica do possível, eles destacam uma outra forma de possibilidade, propriamente matemática - geométrica ou algébrica. Os problemas continuam, pois, a ser decalcados sobre proposições correspondentes e a ser avaliados de acordo com a possibilidade de receberem uma solução. Mais precisamente, de um ponto de vista geométrico e sintético, os problemas são inferidos de proposições de um tipo particular chamadas teoremas. É uma tendência geral da geometria grega, de um lado, limitar os problemas em proveito dos teoremas, de outro, subordinar os problemas aos próprios teoremas. É que os teoremas parecem exprimir e desenvolver as propriedades da essência simples, ao passo que os problemas concentrem somente aos acontecimentos e às afecções que dão testemunho de uma degradação, de uma projeção da essência na imaginação. Mas, assim, o ponto de vista da gênese é forçosamente relegado a um plano inferior: demonstra-se que uma coisa não pode não ser, em vez de se mostrar que ela é e por que ela é (daí a freqüência, em Euclides, de raciocínios negativos, indiretos e por absurdo, que mantêm a geometria sob o domínio do princípio de identidade e a impedem de ser uma geometria da razão suficiente).De um ponto de vista algébrico e analítico, o essencial da situação não muda. Os problemas são agora decalcados sobre equações algébricas e avaliados de acordo com a possibilidade de efetuar sobre os coeficientes da equação um conjunto de operações que fornece as raízes. Mas, assim como em geometria imaginamos o problema resolvido, em álgebra operamos sobre quantidades desconhecidas como se elas fossem conhecidas: continua-se, assim, a obra que consiste em reduzir os problemas à forma das proposições capazes de lhes servir de casos de solução. Vê-se bem isto em Descartes. O método cartesiano (a busca do claro e distinto) é um método para resolver problemas tidos como dados, não um método de invenção, próprio para a constituição dos problemas e a compreensão das questões. As regras que concentrem aos problemas e às questões têm apenas um papel expressamente secundário e subordinado. Todavia, combatendo a dialética aristotélica, Descartes tem com ela um ponto em comum, um ponto decisivo: o cálculo dos problemas e das questões continua a ser inferido de um cálculo das "proposições simples" tidas como prévias; sempre o

postulado da imagem dogmática[11] DESCARTES distingue os preceitos relativos às "proposições simples" e os preceitos relativos às "questões" (Regulae, Xll). Precisamente estes últimos só começam com a regra Xlll e são derivados dos primeiros. O próprio Descartes sublinha o ponto de semelhança entre seu método e a dialética aristotélica: "Eis aqui o único caso em que imitamos os dialéticos: para ensinar as formas dos silogismos, eles supõem conhecidos seus termos e sua matéria; nós também, nós exigimos de antemão aqui que a questão seja perfeitamente compreendida" (Xlll). — Em MALEBRANCHE, tem-se igualmente o papel subordinado das " questões" : cf. *Pesquisa da verdade*, VI, 2, cap. 7. E, em Espinosa, nenhum "problema" aparece no uso do método geométrico. Todavia, na *Geometria*, DESCARTES sublinhava a importância do procedimento analítico do ponto de vista da constituição dos problemas e não somente de suas soluções (Auguste COMTE, em belas páginas, insiste neste ponto e mostra como a repartição de "singularidades" determina as "condições do problema": cf. Tratado elementar de geometria analítica, 1843), Pode-se dizer, neste sentido, que Descartes geômetra vai mais longe do que Descartes filósofo.

.

As variações prosseguem, mas na mesma perspectiva. Que fazem os empiristas, a não ser inventar uma nova forma de possibilidade: a probabilidade ou a possibilidade física de receber uma solução? E o próprio Kant? Mais que qualquer outro, todavia, Kant exigia que a prova do verdadeiro e do falso fosse levada aos problemas e questões; é mesmo assim que ele definia a Crítica. Sua profunda teoria da Idéia, como problematizante e problemática, permitia-lhe reencontrar a verdadeira fonte da dialética e mesmo introduzir os problemas na exposição geométrica da Razão prática. Acontece que, por permanecer a crítica kantiana sob a dominação da imagem dogmática ou do senso comum, Kant ainda define a verdade de um problema pela possibilidade de ele receber uma solução: trata-se, desta vez, de uma forma de possibilidade transcendental, em conformidade com um uso legítimo das faculdades tal como ele é determinado em cada caso por esta ou aquela organização do senso comum (a que o problema corresponde). — Reencontramos sempre os dois aspectos da ilusão: a ilusão natural, que consiste em decalcar os problemas sobre proposições que se supõe preexistentes, opiniões lógicas, teoremas geométricos, equações algébricas, hipóteses físicas, juízos transcendentais; e a ilusão filosófica, que consiste em avaliar os problemas segundo sua "resolubilidade", isto é, de acordo com a forma extrínseca variável da possibilidade de sua solução. É fatal, então, que o próprio fundamento seja apenas um simples condicionamento exterior. Estranho marcar passo e círculo vicioso pelos quais o filósofo pretende levar a verdade das soluções aos problemas, mas, ainda permanecendo prisioneiro da imagem dogmática, remete a verdade dos problemas à possibilidade de suas soluções. O que se frustra é a característica interna do problema como tal, o elemento imperativo interior que decide antes de tudo de sua verdade e de sua falsidade e que mede seu poder de gênese intrínseca: o próprio objeto da dialética ou da combinatória, o "diferencial". Os problemas são provas e seleções. O essencial é que, no seio dos problemas, faz-se uma gênese da verdade, uma produção do verdadeiro no pensamento. O problema é o elemento diferencial no pensamento, o elemento genético no verdadeiro. Portanto, podemos substituir o simples ponto de vista do condicionamento pelo ponto de vista da gênese efetiva. O verdadeiro e o falso não *Eu*permanecem na indiferença do condicionado em relação a sua condição, nem a condição permanece na indiferença em relação ao que ela torna possível. Uma produção do verdadeiro e do falso pelo problema, e na medida do sentido, é esta a única maneira de se levar a sério as expressões "verdadeiro e falso problema". Para isto, basta renunciar a copiar os problemas sobre proposições possíveis e a definir a verdade dos problemas pela possibilidade de eles

receberem uma solução. É a "resolubilidade", ao contrário, que deve depender de uma característica interna: deve ser determinada pelas condições do problema, ao mesmo tempo em que as soluções reais devem ser engendradas pelo e no problema. Sem esta reversão, a famosa revolução copernicana nada significa. Além disso, não há revolução enquanto se permanece na geometria de Euclides: é preciso chegar a uma geometria da razão suficiente, geometria diferencial do tipo riemanniano, que tende a engendrar o descontínuo a partir do contínuo ou a fundar as soluções nas condições dos problemas.

### *Importância ontológica e epistemológica da categoria de problema*

Não só o sentido é ideal, mas os problemas são as próprias Idéias. Entre os problemas e as proposições há sempre uma diferença de natureza, um distanciamento essencial. Por si mesma, uma proposição é particular e representa uma resposta determinada. Um conjunto de proposições pode distribuir-se de tal maneira que as respostas que elas representam formem os casos de uma solução geral (assim, os valores de uma equação algébrica). Mas, precisamente, gerais ou particulares, as proposições só encontram seu sentido no problema subjacente que as inspira. Só a Idéia, só o problema é universal. Não é a solução que confere sua generalidade ao problema, mas o problema que confere sua universalidade à solução. Nunca é suficiente resolver um problema com a ajuda de uma série de casos simples desempenhando o papel de elementos analíticos; é ainda preciso determinar as condições em que o problema adquire o máximo de compreensão e de extensão, tornando-se capaz de comunicar aos casos de solução a continuidade ideal que lhe é própria. Mesmo para um problema que tivesse apenas um caso de solução, a proposição que designasse esse caso só teria sentido num complexo capaz de compreender situações imaginárias e de integrar um ideal de continuidade. Resolver é sempre engendrar as descontinuidades sobre fundo de uma continuidade funcionando como Idéia. Desde que "esquecemos" o problema, só temos diante de nós uma solução geral abstrata; e como nada mais pode sustentar esta generalidade, nada pode impedir que esta solução se desagregue nas proposições particulares que formam seus casos. Separadas do problema, as proposições tornam a cair no estado de proposições particulares cujo único valor é designativo. Então, a consciência se esforça por reconstituir o problema, mas de acordo com o duplo neutralizado das proposições particulares (interrogações, dúvidas, verossimilhanças, hipóteses) e de acordo com a forma vazia das proposições gerais (equações, teoremas, teorias...)[11] Uma das características mais originais da Epistemologia moderna é o reconhecimento desta dupla irredutibilidade do "problema" (neste sentido, o emprego da palavra *problemática* como substantivo parece-nos um neologismo indispensável). - Cf. Georges BOULIGAND e sua distinção entre "o elemento-problema " e "o elemento-sintese global" (notadamente *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, éd. d'Enseignement supérieur, 1949); Georges CANGUILHEM e sua distinção problema-teoria (notadamente o normal e o patológico).. Começa, então, a dupla confusão que assimila o problema à série dos hipotéticos e o subordina à série dos categóricos. A natureza do universal é perdida; mas, com ela, é igualmente perdida a natureza do singular, pois o problema ou a Idéia é tanto a singularidade concreta quanto a universalidade verdadeira. Às relações que constituem o universal do problema correspondem repartições de pontos relevantes e singulares, constituindo estes a determinação das condições do problema. Proclus, embora mantendo o primado do teorema sobre o problema, havia definido rigorosamente este último como concernente a uma ordem de acontecimentos e de afecções[11] PROCLUS, *Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide* (trad. VER EECKE, Desclée de Brouwer), pp. 65 sq.

. E Leibniz enunciava o que separava o problema e as proposições: todo tipo de acontecimentos, "o como e as circunstâncias", onde as proposições adquirem sentido. Mas estes acontecimentos são acontecimentos ideais, de uma outra natureza e mais profundos que os acontecimentos reais que eles determinam na ordem das soluções. Sob os grandes acontecimentos ruidosos, os pequenos acontecimentos do silêncio, como sob a luz natural, as pequenas fulgurâncias da Idéia. A singularidade está para além das proposições particulares quanto o universal está para além da proposição geral. As Idéias problemáticas não são essências simples, mas complexas, multiplicidades de relações e

de singularidades correspondentes. Do ponto de vista do pensamento, a distinção problemática do ordinário e do singular e os não-sensos que vêm de uma má repartição nas condições do problema são sem dúvida mais importantes que a dualidade hipotética ou categórica do verdadeiro e do falso, com os "erros" que vêm apenas de sua confusão nos casos de solução.

Um problema não existe fora de suas soluções. Mas, em vez de desaparecer, ele insiste e persiste nas soluções que o recobrem. Um problema se determina ao mesmo tempo em que é resolvido; mas sua determinação não se confunde com a solução: os dois elementos diferem por natureza, e a determinação é como que a gênese da solução concomitante. (É assim que a repartição das singularidades pertence completamente às condições do problema, ao passo que sua especificação já remete às soluções construídas sob estas condições.) O problema é ao mesmo tempo transcendente e imanente em relação a suas soluções. Transcendente, porque consiste num sistema de ligações ideais ou de relações diferenciais entre elementos genéticos. Imanente, porque estas ligações ou relações se encarnam nas correlações atuais que não se assemelham a elas e que são definidas pelo campo de solução. Ninguém melhor do que Albert Lautman, em sua admirável obra, mostrou que os problemas eram antes de tudo Idéias platônicas, ligações ideais entre noções dialéticas, relativas a "situações eventuais do existente"; mas também que eles se atualizam nas correlações reais constitutivas da solução procurada num campo matemático ou físico etc. É neste sentido, segundo Lautman, que a ciência participa sempre de uma dialética que a ultrapassa, isto é, de uma potência metamatemática e extra-proposicional, se bem que esta dialética só encarne suas ligações nas proposições de teorias científicas efetivas[11] Albert LAUTMAN, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (Hermann, 1938), t. I, p. 13; t. II, p. 149 ("o único elemento a priori que concebíamos é dado na experiência desta urgência dos problemas, anterior à descoberta de suas soluções... "). - E sobre o duplo aspecto das Idéias-problemas, transcendência e imanência, cf. *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques* (Hermann, 1939), pp. 14-15.

. Os problemas são sempre dialéticos; eis por que, quando a dialética "esquece" sua relação íntima com os problemas enquanto Idéias, quando ela se contenta em decalcar os problemas sobre as proposições, ela perde sua verdadeira potência para cair sob o poder do negativo e substitui necessariamente a objetidade ideal do problemático por um simples confronto de proposições opostas, contrárias ou contraditórias. Longa desnaturação que começa com a própria dialética e encontra sua forma extrema no hegelianismo. Mas, se é verdade que o que é dialético, em princípio, são os problemas, e o que é científico são suas soluções, devemos distinguir de maneira mais completa: o problema, como instância transcendente; o campo simbólico, em que se exprimem as condições do problema em seu movimento de imanência; o campo de resolubilidade científica, em que se encarna o problema e em função de que se define o simbolismo precedente. Somente uma teoria geral do problema e da síntese ideal correspondente poderá precisar a relação entre estes elementos.

***Oitavo postulado: o resultado do saber***

Os problemas e suas simbólicas estão em relação com os signos. São os signos que "dão problema" e que se desenvolvem num campo simbólico. O uso paradoxal das faculdades e, primeiramente, o da sensibilidade no signo remete, pois, às Idéias que percorrem todas as faculdades e, por sua vez, as despertam, Inversamente, a Idéia remete ao uso paradoxal de cada faculdade e oferece o sentido à linguagem. Dá na mesma explorar a Idéia e elevar cada uma das faculdades a seu exercício transcendente. São estes os dois aspectos de um aprender, de uma aprendizagem. Com efeito, de um lado, o aprendiz é aquele que constitui e inventa problemas práticos ou especulativos como tais. Aprender é o nome que convém aos atos subjetivos operados em face da objetidade do

problema (Idéia), ao passo que saber designa apenas a generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra das soluções. Um célebre experimento em Psicologia coloca em cena um macaco ao qual se propõe que encontre seu alimento em caixas de determinada cor entre outras de cores diversas; advém um período paradoxal em que o número de "erros" diminui, sem que, todavia, o macaco possua o "saber" ou a "verdade" de uma solução para cada caso. Feliz é o momento em que o macaco-filósofo se abre à verdade e produz o verdadeiro, mas somente na medida em que ele começa a penetrar na espessura colorida de um problema. Vê-se, aqui, como a descontinuidade das respostas se engendra sobre fundo de continuidade de uma aprendizagem ideal e como o verdadeiro e o falso se distribuem conforme o que se compreende do problema, como a verdade final, quando obtida, surge como o limite do problema inteiramente compreendido e determinado, como o produto de séries genéticas que constituem o sentido ou como o resultado de uma gênese que não se passa apenas na cabeça de um macaco. Aprender é penetrar no universal das relações que constituem a Idéia e nas singularidades que lhes correspondem. A Idéia de mar, por exemplo, como mostrava Leibniz, é um sistema de ligações ou de relações diferenciais entre partículas e de singularidades correspondentes aos graus de variação destas relações, o conjunto do sistema encarnando-se no movimento real das ondas. Aprender a nadar é conjugar pontos relevantes de nosso corpo com os pontos singulares da Idéia objetiva para formar um campo problemático. Esta conjugação determina para nós um limiar de consciência ao nível do qual nossos atos reais se ajustam as nossas percepções das correlações reais do objeto, fornecendo, então, uma solução do problema. Mas, precisamente, as Idéias problemáticas são ao mesmo tempo os elementos últimos da natureza e o objeto subliminar das pequenas percepções. Deste modo, "aprender" passa sempre pelo inconsciente, passa-se sempre no inconsciente, estabelecendo, entre a natureza e o espírito, o liame de uma cumplicidade profunda.

***Que significa "aprender"?***

O aprendiz, por outro lado, eleva cada faculdade ao exercício transcendente. Ele procura fazer com que nasça na sensibilidade esta segunda potência que apreende o que só pode ser sentido. É esta a educação dos sentidos. E de uma faculdade à outra, a violência se comunica, mas compreendendo sempre o Outro no incomparável de cada uma. A partir de que signos da sensibilidade, por meio de que tesouros da memória, sob torções determinadas pelas singularidades de que Idéia será o pensamento suscitado? Nunca se sabe de antemão como alguém vai aprender - que amores tornam alguém bom em Latim, por meio de que encontros se é filósofo, em que dicionários se aprende a pensar. Os limites das faculdades se encaixam uns nos outros sob a forma quebrada daquilo que traz e transmite a diferença. Não há método para encontrar tesouros nem para aprender, mas um violento adestramento, uma cultura ou paidéia que percorre inteiramente todo o indivíduo (um albino em que nasce o ato de sentir na sensibilidade, um afásico em que nasce a fala na linguagem, um acéfalo em que nasce pensar no pensamento). O método é o meio de saber quem regula a colaboração de todas as faculdades; além disso, ele é a manifestação de um senso comum ou a realização de uma Cogitatio natura, pressupondo uma boa vontade como uma "decisão premeditada" do pensador. Mas a cultura é o movimento de aprender, a aventura do involuntário,

encadeando uma sensibilidade, uma memória, depois um pensamento, com todas as violências e crueldades necessárias, dizia Nietzsche, justamente para "adestrar um povo de pensadores", "adestrar o espírito".

Sem dúvida, reconhece-se freqüentemente a importância e a dignidade de aprender. Mas é como uma homenagem às condições empíricas do Saber: vê-se nobreza neste movimento preparatório, que, todavia, deve desaparecer no resultado. E mesmo se insistimos na especificidade de aprender e no tempo implicado na aprendizagem, é para apaziguar os escrúpulos de uma consciência psicológica que, certamente, não se permite disputar com o saber o direito inato de representar todo o transcendental. Aprender vem a ser tão-somente o intermediário entre não-saber e saber, a passagem viva de um ao outro. Pode-se dizer que aprender, afinal de contas, é uma tarefa infinita, mas esta não deixa de ser rejeitada para o lado das circunstâncias e da aquisição, posta para fora da essência supostamente simples do saber como inatismo, elemento a priori ou mesmo Idéia reguladora. E, finalmente, a aprendizagem está, antes de mais nada, do lado do rato no labirinto, ao passo que o filósofo fora da caverna considera somente o resultado - o saber - para dele extrair os princípios transcendentais. Mesmo em Hegel, a formidável aprendizagem a que se assiste na Fenomenologia permanece subordinada, tanto em seu resultado quanto em seu princípio, ao ideal do saber como saber absoluto. É verdade que também neste caso Platão é uma exceção, pois, com ele, aprender é verdadeiramente o movimento transcendental da alma, irredutível tanto ao saber quanto ao não-saber. É do "aprender" e não do saber que as condições transcendentais do pensamento devem ser extraídas. Eis por que as condições são determinadas por Platão sob a forma da reminiscência e não do inatismo. Um tempo se introduz, assim, no pensamento, não como o tempo empírico do pensador submetido a condições de fato, e para quem pensar toma tempo, mas como tempo do pensamento puro ou condição de direito (o tempo se apodera do pensamento). E a reminiscência encontra seu objeto próprio, seu memorando, na matéria específica da aprendizagem, isto é, nas questões e problemas como tais, na urgência dos problemas, independentemente de suas soluções, a Idéia. Por que é preciso que tantos princípios fundamentais concernentes ao que significa pensar estejam comprometidos pela própria reminiscência? Com efeito, como vimos, o tempo platônico só introduz sua diferença no pensamento e na aprendizagem, só introduz sua heterogeneidade para submetê-los ainda à forma mítica da semelhança e da identidade, portanto, à imagem do próprio saber. Deste modo, toda a teoria platônica da aprendizagem funciona como um arrependimento, esmagado pela imagem dogmática nascente, e suscita um sem-fundo que ela permanece incapaz de explorar. Um novo Menão diria: é o saber que nada mais é que uma figura empírica, simples resultado que cai e torna a cair na experiência, mas o aprender é a verdadeira estrutura transcendental que une, sem mediatizá-las, a diferença à diferença, a dessemelhança à dessemelhança, e que introduz o tempo no pensamento, mas como forma pura do tempo vazio em geral e não como tal passado mítico, tal antigo presente mítico. Reencontramos sempre a necessidade de reverter as correlações ou as supostas repartições do empírico e do transcendental. E devemos considerar, como um oitavo postulado na imagem dogmática, o postulado do saber, postulado que apenas recapitula, que apenas recolhe todos os outros num resultado supostamente simples.

***Recapitulação dos postulados como obstáculos para uma filosofia da diferença e da***

***repetição***

Recenseamos oito postulados, tendo cada um deles duas figuras: 1.°, postulado do princípio ou da *Cogitatio natura universalis* (boa vontade do pensador e boa natureza do pensamento); 2.°, postulado do ideal ou do senso comum (o senso comum como concordia facultatum e o bom senso como repartição que garante essa concórdia); 3.°, postulado do modelo ou da recognição (a recognição instigando todas as faculdades a se exercerem sobre um objeto supostamente o mesmo e a possibilidade de erro que daí decorre na repartição, quando uma faculdade confunde um de seus objetos com outro objeto de uma outra faculdade); 4.°, postulado do elemento ou da representação (quando a diferença é subordinada às dimensões complementares do Mesmo e do Semelhante, do Análogo e do Oposto); 5.°, postulado do negativo ou do erro (onde o erro exprime ao mesmo tempo tudo o que pode acontecer de mal no pensamento, mas como produto de mecanismos externos; 6.°, postulado da função lógica ou da proposição (a designação é tomada como o lugar da verdade, sendo o sentido tão-somente o duplo neutralizado da proposição ou sua reduplicação indefinida); 7.°, postulado da modalidade ou das soluções (sendo os problemas materialmente decalcados sobre as proposições ou formalmente definidos pela possibilidade de serem resolvidos) ; 8.°, postulado do fim ou do resultado, postulado do saber (a subordinação do aprender ao saber e da cultura ao método). Se cada postulado tem duas figuras, é porque ele é uma vez natural e uma vez filosófico; uma vez no arbitrário dos exemplos e uma vez no pressuposto da essência. Os postulados não têm necessidade de ser ditos: eles agem muito melhor em silêncio, no pressuposto da essência como na escolha dos exemplos; todos eles formam a imagem dogmática do pensamento. Eles esmagam o pensamento sob uma imagem que é a do Mesmo e do Semelhante na representação, mas que trai profundamente o que significa pensar, alienando as duas potências da diferença e da repetição, do começo e do recomeço filosóficos. O pensamento que nasce no pensamento, o ato de pensar engendrado em sua genitalidade, nem dado no inatismo nem suposto na reminiscência, é o pensamento sem imagem. Mas o que é um tal pensamento e qual é seu processo no mundo?

# Capítulo IV

# SÍNTESE IDEAL DA DIFERENÇA

## *A Idéia como instância problemática*

Kant não pára de lembrar que as Idéias são essencialmente "problemáticas". Inversamente, os problemas são as próprias Idéias. Sem dúvida, ele mostra que as Idéias nos precipitam em falsos problemas. Mas esta característica não é a mais profunda: se a razão, segundo Kant, coloca falsos problemas em particular, carregando, portanto, a ilusão em seu seio, é porque ela é, em primeiro lugar, faculdade de colocar problemas em geral. Uma tal faculdade, tomada em seu estado de natureza, não tem ainda o meio de distinguir o que há de verdadeiro ou de falso, o que é ou não fundado num problema que ela coloca. Mas a operação crítica tem precisamente a finalidade de lhe dar este meio: "A Crítica não tem de se ocupar com objetos da razão, mas com a própria razão ou com os problemas que saem de seu seio"[11] KANT, *Critique de la raison pure*, préface de la 2e Éditions (tr. BARNI, Gilbert éd., I, pp. 24-25): "A razão pura especulativa tem de particular que ela pode e deve estimar exatamente sua própria potência, segundo as diversas maneiras pelas quais ela escolhe para si os objetos de seu pensamento, e mesmo fazer uma enumeração completa de todos os seus modos diferentes de se colocar problemas... "

. Aprender-se-á que os falsos problemas estão ligados a um uso ilegítimo da Idéia. Disto resulta que nem todo problema é falso: as Idéias, em conformidade com sua natureza crítica bem compreendida, têm um uso perfeitamente legítimo, chamado "regulador", segundo o qual elas constituem verdadeiros problemas ou colocam problemas bem fundados. Eis por que regulador significa problemático. As Idéias, por si mesmas, são problemáticas, problematizantes - e Kant, apesar de alguns textos em que assimila os termos, esforça-se por mostrar a diferença entre "problemático", de um lado, e, por outro lado, "hipotético", "fictício", "geral" ou "abstrato". Em que sentido, pois, a razão kantiana, como faculdade das Idéias, coloca ou constitui problemas? É que só ela é capaz de reunir num todo os passos do entendimento concernentes a um conjunto de objetos[11]

Id., *Des Idées transcendantales*, I, p. 306.

. Por si mesmo, o entendimento permaneceria mergulhado em procedimentos parcelados, prisioneiro de interrogações ou de pesquisas empíricas parciais sobre este ou aquele objeto, mas nunca se elevaria até a concepção de um "problema" capaz de dar a todos os seus procedimentos uma unidade sistemática. Sozinho, o entendimento obteria resultados ou respostas aqui e ali, mas estas nunca constituiriam uma "solução", pois toda solução supõe um problema, isto é, a constituição de um campo sistemático unitário orientando e subsumindo as pesquisas ou as interrogações, de tal maneira que as respostas, por sua vez, formam precisamente casos de solução. Acontece a Kant dizer que as Idéias são "problemas sem solução". Ele quer dizer não que as Idéias sejam necessariamente falsos problemas, logo insolúveis, mas, ao contrário, que os verdadeiros problemas são Idéias e que estas Idéias não são suprimidas por "suas" soluções, pois são a condição indispensável sem a qual nenhuma solução jamais existiria. A Idéia só tem uso legítimo quando referida aos conceitos do entendimento; mas, inversamente, os conceitos do entendimento só encontram o fundamento de seu pleno uso experimental (máximo) na medida em que são referidos às Idéias problemáticas, seja organizando-se sobre linhas que convergem para um foco ideal fora da experiência, seja refletindo-se sobre o fundo

de um horizonte superior que abarca todos eles[11] As duas imagens encontram-se no *Appendice à la dialectique*, II, p.151 e p.160.

. Tais focos, tais horizontes, são as Idéias, isto é, os problemas enquanto tais, em sua natureza ao mesmo tempo imanente e transcendente.

Os problemas têm um valor objetivo, as Idéias têm de algum modo um objeto. "Problemático" não significa somente uma espécie particularmente importante de atos subjetivos, mas uma dimensão da objetividade como tal, investida por estes atos. Um objeto fora da experiência só pode ser representado sob uma forma problemática, o que não significa que a Idéia não tenha objeto real, mas que o problema como problema é o objeto real da Idéia. O objeto da Idéia, lembra Kant, não é uma ficção, nem uma hipótese, nem um ser de razão: é um objeto que não pode ser dado nem conhecido, mas que deve ser representado sem que se possa determiná-lo diretamente. Kant gosta de dizer que a Idéia como problema tem um valor ao mesmo tempo objetivo e indeterminado. O indeterminado não é uma simples imperfeição em nosso conhecimento, nem uma falta no objeto; é uma estrutura objetiva, perfeitamente positiva, agindo já na percepção como horizonte ou foco. Com efeito, o objeto indeterminado, o objeto em Idéia, serve-nos para representar outros objetos (os da experiência), aos quais ele confere um máximo de unidade sistemática. A Idéia não sistematizaria os procedimentos formais do entendimento se o objeto não conferisse aos fenômenos uma unidade semelhante do ponto de vista de sua matéria. Mas, assim, o indeterminado é só o primeiro momento objetivo da Idéia, pois, por outro lado, o objeto da Idéia se torna indiretamente determinável: ele é determinável por analogia com estes objetos da experiência aos quais ele confere a unidade, mas que lhe propõem, em troca, uma determinação "análoga" às relações que eles mantêm entre si. Finalmente, o objeto da Idéia traz consigo o ideal de uma determinação completa infinita, pois ele assegura uma especificação dos conceitos do entendimento pela qual estes compreendem cada vez mais diferenças, dispondo de um campo de continuidade propriamente infinito.

***Indeterminado, determinável e determinação: a diferença***

A Idéia apresenta, portanto, três momentos: indeterminada em seu objeto, determinável em relação aos objetos da experiência, contendo o ideal de uma determinação infinita em relação aos conceitos do entendimento. É evidente que a Idéia retoma aqui os três aspectos do Cogito: o Eu sou, como existência indeterminada; o tempo, como forma sob a qual esta existência é determinável; o Eu penso, como determinação. As Idéias são exatamente os pensamentos do Cogito, as diferenciais do pensamento. E assim como o Cogito remete a um Eu rachado — rachado de um extremo a outro pela forma do tempo que o atravessa —, é preciso dizer das Idéias que elas formigam na rachadura, que elas emergem constantemente nas bordas dessa rachadura, saindo e entrando sem parar, compondo-se de mil maneiras. Além disso, não se trata de preencher o que não pode ser preenchido. Mas, assim como a diferença reúne e articula imediatamente o que ela distingue, a rachadura retém o que ela racha, as Idéias também contêm seus momentos dilacerados. É próprio da Idéia interiorizar rachaduras e seus habitantes, suas formigas. Não há na Idéia qualquer identificação ou confusão, mas uma unidade objetiva problemática interna do indeterminado, do determinável e da

determinação. É o que talvez não apareça suficientemente em Kant: dois dos três momentos, segundo ele, têm características extrínsecas (se a Idéia é em si mesma indeterminada, ela só é determinável em relação aos objetos da experiência e só contém o ideal de determinação em relação aos conceitos do entendimento). Ainda mais, Kant encarnava estes momentos em Idéias distintas: o Eu é sobretudo indeterminado, o Mundo é determinável e Deus é o ideal da determinação. Talvez seja necessário procurar aí as verdadeiras razões pelas quais Kant, como os pós-kantianos o criticaram, se atém ao ponto de vista do condicionamento, sem atingir o da gênese. E se o erro do dogmatismo é sempre preencher o que separa, o do empirismo é deixar exterior o separado; neste sentido, ainda há empirismo demais na Crítica (e dogmatismo demais nos pós-kantianos). O horizonte ou o foco, o ponto "crítico" em que a diferença, como diferença, exerce a função de reunir, ainda não é assinalado.

### *A diferencial*

Opomos dx, como símbolo da diferença (*Differenzphilosophie*), a não-A, símbolo da contradição — como opomos a diferença em si mesma à negatividade. É verdade que a contradição procura a Idéia do lado da maior diferença, ao passo que a diferencial se arrisca a cair no abismo do infinitamente pequeno. Mas, assim, o problema não está bem formulado: é um erro ligar o valor do símbolo dx à existência dos infinitesimais mas é também um erro negar-lhe todo valor ontológico ou gnoseológico em nome de uma recusa destes valores. Deste modo, nas interpretações antigas do cálculo diferencial, ditas bárbaras ou pré-científicas, há um tesouro a ser separado de sua ganga infinitesimal. É preciso muita ingenuidade verdadeiramente filosófica e muito entusiasmo para levar a sério o símbolo dx: Kant e mesmo Leibniz renunciaram a isso. Mas na história esotérica da filosofia diferencial três nomes brilham com vivo clarão: Salomon Maïmon, paradoxalmente, funda o pós-kantismo através de uma reinterpretação leibniziana do cálculo (1790); Hoené Wronski, matemático profundo, elabora um sistema ao mesmo tempo positivista, messiânico e místico, implicando uma interpretação kantiana do cálculo (1814); Bordas-Demoulin, por ocasião de uma reflexão sobre Descartes, dá uma interpretação platônica do cálculo (1843). Muitas riquezas filosóficas, aqui, não devem ser sacrificadas à técnica científica moderna: um Leibniz, um Kant, um Platão do cálculo. O principio de uma filosofia diferencial em geral deve ser o objeto de uma exposição rigorosa e não depender em nada dos infinitamente pequenos. O símbolo dx aparece ao mesmo tempo como indeterminado, como determinável e como determinação. A estes três aspectos correspondem três princípios que formam a razão suficiente: ao indeterminado como tal (dx, dy), corresponde um princípio de determinabilidade; ao realmente determinável ( dy/dx ), corresponde um princípio de determinação recíproca; ao efetivamente determinado (valores de dy/dx ), corresponde um princípio de determinação completa. Em suma, dx é a Idéia - a Idéia platônica, leibniziana ou kantiana, o "problema" e seu ser.

### *A quantitabilidade e o princípio de determinabilidade*

A Idéia de fogo subsume o fogo como uma só massa contínua, suscetível de crescimento. A Idéia de dinheiro subsume seu objeto como uma continuidade líquida de metal fino. Mas se é verdade que o contínuo deve ser referido à Idéia e a seu uso problemático, é com a condição de não ser definido por

características tomadas da intuição sensível ou mesmo geométrica, como acontece ainda quando se fala de interpolação de intermediários, de seqüências intercalares infinitas ou de partes que nunca são as menores possíveis. O contínuo só pertence verdadeiramente à Idéia na medida em que se determina uma causa ideal da continuidade. A continuidade, tomada com sua causa, forma o elemento puro da quantitabilidade. Este não se confunde com as quantidades fixas da intuição (quantum), nem com as quantidades variáveis como conceitos do entendimento (quantitas). Além disso, o símbolo que o exprime é inteiramente indeterminado: dx nada é em relação a x, como dy em relação a y. Mas todo problema está na significação destes zeros. Como objetos da intuição, os quanta têm sempre valores particulares; e mesmo unidos numa relação fracionária, cada um guarda um valor independente de sua relação. Como conceito do entendimento, a quantitas tem um valor geral, a generalidade designando aqui uma infinidade de valores particulares possíveis, do mesmo modo que a variável pode recebê-los. Mas é preciso sempre um valor particular, encarregado de representar os outros e de valer por eles: é o caso da equação algébrica do círculo $x^2 + y^2 - R^2 = 0$. O mesmo não vale para ydy + xdx = 0, que significa "o universal da circunferência ou da função correspondente". Os zeros de dx e de dy exprimem o aniquilamento do *quantum* e da *quantitas*, do geral como do particular, em proveito "do universal e de seu aparecimento". É esta a força da interpretação de Bordas-Demoulin: o que se anula em dy/dx ou 0/0 não são as quantidades diferenciais, mas somente o individual e as relações do individual na função (por "individual", Bordas entende ao mesmo tempo o particular e o geral). Passamos de um gênero a outro como de um ao outro lado do espelho; a função perdeu sua parte mutável ou a propriedade de variar, representando tão-somente o imutável com a operação que a extraiu. "Nela se anula o que muda e, anulando-se, deixa ver, além, o que não muda"[11] Jean BORDAS-DEMOULIN, *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences* (Paris, 1843), t. II, pp. 133 sq. et 453 sq. – Charles RENOUVIER, apesar de sua hostilidade contra as teses de Bordas, faz delas uma análise compreensiva e profunda: cf. *La critique philosophique*, 6e année, 1877.

. Em suma, o limite não deve ser concebido como limite da função, mas como um verdadeiro corte, um limite do cambiante e do não-cambiante na própria função. O erro de Newton, portanto, é igualar a zero as diferenciais, mas o de Leibniz é identificá-las ao individual ou à variabilidade. Assim, Bordas já está próximo da interpretação moderna do cálculo: o limite já não supõe as Idéias de variável contínua e de aproximação infinita. Ao contrário, é a noção de limite que funda uma nova definição estática e puramente ideal da continuidade e que, para ser definida, implica apenas o número ou antes o universal no número. Compete às matemáticas modernas precisar a natureza deste universal do número como consistindo no "corte" (no sentido de Dedekind): é o corte, neste sentido, que constitui o gênero próximo do número, a causa ideal da continuidade ou o elemento puro da quantitabilidade.

### *A qualitabilidade e o princípio de determinação recíproca*

dx é inteiramente indeterminado em relação a x, e dy em relação a y, mas eles são perfeitamente determináveis um em relação ao nutro. Eis por que um princípio de determinabilidade corresponde ao indeterminado como tal. O universal não é um nada, porque há, segundo a expressão de Bordas, "relações do universal". dx e dy são completamente indiferenciados no particular como no geral, mas são completamente diferençados no universal e por ele. A relação dy/dx não é como uma fração que se estabelece entre quanta particulares na intuição, nem mesmo uma relação geral entre grandezas variáveis ou quantidades algébricas. Cada termo só existe absolutamente em sua relação com o outro; não é necessário, nem mesmo possível, indicar uma variável independente. Eis por que, agora, um princípio de determinação recíproca corresponde à determinabilidade da relação. É numa síntese recíproca que a Idéia põe e desenvolve sua função efetivamente sintética. Portanto, toda a questão é a seguinte: sob que forma a relação diferencial é determinável? Ela o é, em primeiro lugar, sob forma qualitativa e,

por esta razão, exprime uma função que difere por natureza da função dita primitiva. Quando a primitiva exprime a curva, dy/dx = - x/y exprime a tangente trigonométrica do ângulo que a tangente à curva faz com o eixo das abscissas; e foi sublinhada com freqüência a importância desta diferença qualitativa ou desta "mudança de função" compreendida na diferencial. Do mesmo modo, o corte designa números irracionais que diferem por natureza dos termos da série dos números racionais. Mas tem-se aí apenas um primeiro aspecto, pois a relação diferencial, enquanto exprime uma outra qualidade, permanece ainda ligada aos valores individuais ou variações quantitativas correspondentes a esta qualidade (por exemplo, tangente). Portanto, ela é, por sua vez, diferenciável e apenas dá testemunho da potência da Idéia de dar lugar a uma Idéia da Idéia. O universal em relação a uma qualidade não deve, pois, ser confundido com os valores individuais que ele ainda possui em relação a uma outra qualidade. Em sua função de universal, ele não exprime simplesmente esta outra qualidade, mas um elemento puro da qualitabilidade. É neste sentido que a Idéia tem como objeto a relação diferencial: ela integra, então, a variação, de modo algum como determinação variável de uma relação supostamente constante ("variabilidade"), mas, ao contrário, como grau de variação da própria relação ("variedade"), a que corresponde, por exemplo, a série qualificada das curvas. se a Idéia elimina a variabilidade, é em proveito do que se deve chamar variedade ou multiplicidade. Como universal concreto, a Idéia opõe-se ao conceito do entendimento e possui uma compreensão tanto mais vasta quanto é grande sua extensão. A dependência recíproca dos graus da relação e, em última análise, a dependência recíproca das relações entre si, eis o que define a síntese universal da Idéia (Idéia da Idéia etc.).

Salomon Maïmon é quem propõe um remanejamento fundamental da Crítica, ultrapassando a dualidade kantiana do conceito e da intuição. Tal dualidade nos remetia ao critério extrínseco da construtibilidade e nos deixava numa relação exterior entre o determinável (o espaço kantiano como puro dado) e a determinação (o conceito enquanto pensado). Que um se adapte ao outro por intermédio do esquema, isto ainda reforça o paradoxo de uma harmonia apenas exterior na doutrina das faculdades: daí a redução da instância transcendental a um simples condicionamento e a renúncia a toda exigência genética. Em Kant, portanto, a diferença permanece exterior e, por esta razão, impura, empírica, suspensa na exterioridade da construção, "entre" a intuição determinável e o conceito determinante. O gênio de Maïmon consiste em mostrar quanto o ponto de vista do condicionamento é insuficiente para uma filosofia transcendental: os dois termos da diferença devem ser igualmente pensados - isto é, a determinabilidade deve ela própria ser pensada como ultrapassando-se na direção de um princípio de determinação recíproca. Os conceitos do entendimento conhecem bem a determinação recíproca, por exemplo, na causalidade ou na ação mútua, mas só de um modo totalmente formal e reflexivo. A síntese recíproca das relações diferenciais, como fonte da produção dos objetos reais, tal é a matéria da Idéia no elemento pensado da qualitabilidade em que ela se insere. Disso deriva uma tríplice gênese: a das qualidades produzidas como as diferenças de objetos reais do conhecimento; a do espaço e do tempo como condições do conhecimento das diferenças; a dos conceitos como condições para a diferença ou distinção dos próprios conhecimentos. O juízo físico tende, assim, a assegurar seu primado sobre o juízo matemático, e a gênese da extensão não é separável da gênese dos

objetos que a povoam. A Idéia aparece como o sistema das ligações ideais, isto é, das relações diferenciais entre elementos genéticos reciprocamente determináveis. O Cogito recupera toda a potência de um inconsciente diferencial, inconsciente do pensamento puro que interioriza a diferença entre o Eu determinável e o Eu determinante e que põe no pensamento como tal alguma coisa de não pensado, sem o que seu exercício seria para sempre impossível e vazio.

Maïmon escreve: "Quando digo, por exemplo: o vermelho é diferente do verde, o conceito da diferença, enquanto puro conceito do entendimento, não é considerado como a relação das qualidades sensíveis (senão a questão kantiana quid juris permaneceria inteira). Mas: de acordo com a teoria de Kant, como a relação de seus espaços enquanto formas a priori, ou, de acordo com minha teoria, como a relação de suas diferenciais que são Idéias a priori. . . A regra particular da produção de um objeto, ou o modo de sua diferencial, eis o que faz um objeto particular, e as relações entre os diferentes objetos nascem das relações de suas diferenciais"[11] Salomon Maïmon, *Versuch über Transzendantalphilosophie* (Vos ed., Berlin, 1790), p. 33. - cf. o livro muito importante da Martial GUÉROULT, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan, 1929 (notadamente sobre a "determinabilidade" e a "determinação recíproca", pp. 53 ss., pp. 76 ss.).

. Para melhor compreender a alternativa apresentada por Maïmon, retornemos a um exemplo célebre: a linha reta é o caminho mais curto. O mais curto pode ser interpretado de duas maneiras: do ponto de vista do condicionamento, como um esquema da imaginação que determina o espaço em conformidade com o conceito (linha reta definida como suscetível de ser superposta a si mesma em todas as suas partes) — e, neste caso, a diferença permanece exterior, encarnada por uma regra de construção que se estabelece "entre" o conceito e a intuição; ou do ponto de vista da gênese, como uma Idéia que ultrapassa a dualidade do conceito e da intuição, que também interioriza a diferença da reta e da curva, que exprime esta diferença interna sob a forma de uma determinação recíproca e nas condições de mínimo de uma integral. O mais curto já não é esquema, mas Idéia; ou esquema ideal e não mais esquema de um conceito. O matemático Houel observa, neste sentido, que a distância mais curta de modo algum era uma noção euclidiana, mas arquimediana, mais física do que matemática, era inseparável de um método de exaustão e servia menos para determinar a reta do que o comprimento de uma linha curva por meio da reta - "faz-se cálculo integral sem sabê-lo"[11] Jules HOUEL, *Essai critique sur les príncipes fondamentaux de la géométrie élémentaire* (Gauthier-Villars, 1867), p. 3, p. 75.

.

### *A potencialidade e o princípio de determinação completa (a forma serial)*

A relação diferencial apresenta finalmente um terceiro elemento, o da potencialidade pura. A potência é a forma da determinação recíproca de acordo com a qual as grandezas variáveis são tomadas como funções umas das outras; além disso, o cálculo considera apenas grandezas das quais pelo menos uma encontra-se numa potência superior a outra, sem dúvida, o primeiro ato do cálculo consiste numa "despotencialização" da equação (por exemplo, em vez de 2 ax — $x^2 = y^2$ , tem-se dy/dx = a — x / y). Mas o análogo já se encontrava nas duas figuras precedentes, onde o desaparecimento do quantum e da quantitas era condição para o aparecimento do elemento da quantitabilidade, e a desqualificação, condição para o aparecimento do elemento da qualitabilidade. A despotencialização condiciona desta vez a potencialidade pura, segundo a apresentação de Lagrange, permitindo um desenvolvimento da função de uma variável numa série constituída pelas potências de 1 (quantidade indeterminada) e pelos coeficientes destas potências (novas funções de x), de tal modo que a função de desenvolvimento desta variável seja comparável a das outras. O elemento puro da potencialidade aparece no primeiro coeficiente ou primeira derivada, sendo que as outras derivadas e, por conseguinte, todos os termos da série, resultam da repetição das mesmas operações; mas,

precisamente, todo o problema está em determinar este primeiro coeficiente, ele próprio independente de 1. É então que intervém a objeção de Wronski, dirigida tanto contra a interpretação de Lagrange (série de Taylor) como contra a de Carnot (compensação dos erros). Contra Carnot, ele objeta que as equações ditas auxiliares são inexatas não por implicarem dx e dy, mas porque negligenciam certas quantidades complementares que diminuem ao mesmo tempo que diminuem dx e dy: assim, em vez de explicar a natureza do cálculo diferencial, a apresentação de Carnot a supõe. O mesmo se dá com as séries de Lagrange, nas quais, do ponto de vista de um algoritmo rigoroso que caracteriza, segundo Wronski, a "filosofia transcendental", os coeficientes descontínuos só recebem significação pelas funções diferenciais que os compõem. Se é verdade que o entendimento fornece uma "somação descontínua", esta é apenas a matéria da geração de quantidades; só a "graduação" ou continuidade constitui sua forma, forma que pertence às Idéias da razão. Eis por que as diferenciais não correspondem certamente a qualquer quantidade engendrada, mas são uma regra incondicionada para a gênese do conhecimento da quantidade e para a geração das descontinuidades que constituem sua matéria, ou para a construção das séries[11] Hoëne WRONSKI, *Philosophie de l'infini* (Didot, 1814), e *Philosophie de la technie algorithmique* (1817). É neste último livro que Wronski expõe sua teoria e suas fórmulas das séries. As obras matemáticas de Wronski foram reeditadas por Hermann em 1925. - sobre a Filosofia, cf. *L'oeuvre philosophique de Hoëne Wronski*, éd. Vega, 1933, por Francis WARRAIN, que estabelece confrontos necessários com a filosofia de Schelling.

. Como diz Wronski, a diferencial é "uma diferença ideal", sem a qual a quantidade indeterminada de Lagrange não poderia operar a determinação que se espera dela. Neste sentido, a diferencial é pura potência, como a relação diferencial é elemento puro da potencialidade.

Ao elemento da potencialidade corresponde um princípio de determinação completa. Não se deve confundir a determinação completa com a determinação recíproca. Esta concernia às relações diferenciais e seus graus, suas variedades na Idéia correspondendo a formas diversas. A determinação completa concerne aos valores de uma relação, isto é, à composição de uma forma ou à repartição dos pontos singulares que a caracterizam, por exemplo, quando a relação se torna nula, ou infinita, ou 0/0. Trata-se de uma determinação completa das partes do objeto: agora, é no objeto, na curva, que se deve encontrar elementos que apresentam a relação "linear" precedentemente definida. E é somente aí que a forma serial na potencialidade adquire todo seu sentido; torna-se mesmo necessário apresentar o que é uma relação como uma soma, pois uma série de potências com coeficientes numéricos cerca um ponto singular, e um só de cada vez. O interesse e a necessidade da forma serial aparecem na pluralidade das séries que ela subsume, em sua dependência em face dos pontos singulares, na maneira pela qual se passa de uma parte do objeto, na qual a função é representada por uma série, a uma outra parte, na qual ela se exprime numa série diferente, seja que as duas séries convirjam ou se prolonguem, seja que elas, ao contrário, divirjam. Assim como a determinabilidade se ultrapassava na direção da determinação recíproca, esta se ultrapassa na direção da determinação completa: as três formam a figura da razão suficiente, no tríplice elemento da quantitabilidade, da qualitabilidade e da potencialidade. A Idéia é um universal concreto em que a extensão e a compreensão caminham juntas, não só porque ela compreende em si a variedade ou a multiplicidade, mas porque compreende a singularidade em cada uma de suas variedades. Ela subsume a distribuição dos pontos relevantes ou singulares; toda sua distinção, isto é, o distinto como característica da Idéia, consiste precisamente em repartir o ordinário e o relevante, o singular e o regular, e em prolongar o singular sobre os pontos regulares até a vizinhança de uma outra singularidade. Para além do individual, para além do particular,

assim como do geral, não há um universal abstrato: o que é "pré-individual" é a própria singularidade.

### *Inutilidade do infinitamente pequeno no cálculo diferencial*

A questão da interpretação do cálculo diferencial é sem dúvida apresentada sob a seguinte forma: os infinitamente pequenos são reais ou fictícios? Mas, desde o início, trata-se também de outra coisa: o destino do cálculo está ligado aos infinitamente pequenos ou deve receber um estatuto rigoroso do ponto de vista da representação finita? A verdadeira fronteira que define as Matemáticas modernas estaria não no próprio cálculo, mas em outras descobertas, como a da teoria dos conjuntos, que mesmo tendo necessidade de um axioma do infinito, não deixa de impor uma interpretação estritamente finita do cálculo. Sabe-se, com efeito, que a noção de limite perdeu seu caráter foronômico e envolve tão-somente considerações estáticas; que a variabilidade deixa de representar uma passagem progressiva através de todos os valores de um intervalo para significar apenas a assunção disjuntiva de um valor neste intervalo; que a derivada e a integral se tornaram conceitos ordinais mais que quantitativos; que a diferencial, enfim, designa apenas uma grandeza que se deixa indeterminada para, se preciso, fazê-la menor que um número assinalado. Foi então que o estruturalismo nasceu, ao mesmo tempo em que morriam as ambições genéticas ou dinâmicas do cálculo. Quando se fala da "metafísica" do cálculo, trata-se precisamente desta alternativa entre a representação infinita e a representação finita. Esta alternativa e, portanto, a metafísica são estritamente imanentes à técnica do próprio cálculo. Por isso, a questão metafísica foi enunciada desde o início: por que, tecnicamente, as diferenciais são negligenciáveis e devem desaparecer no resultado? É evidente que invocar aqui o infinitamente pequeno e o caráter infinitamente pequeno do erro (se existe "erro") não tem qualquer sentido e prejulga a representação infinita. A resposta rigorosa foi dada por Carnot em suas célebres *Réflexions*, mas justamente do ponto de vista de uma interpretação finita: as equações diferenciais são simples "auxiliares" que exprimem as condições do problema a que responde uma equação procurada; mas entre elas produz-se uma estrita compensação dos erros que não deixa subsistir as diferenciais no resultado, pois este só pode estabelecer-se entre quantidades fixas ou finitas. Mas, invocando essencialmente as noções de "problema" e de "condições de problema", Carnot abria à metafísica uma via que ultrapassava o quadro de sua teoria. Leibniz já havia mostrado que o cálculo era o instrumento de uma combinatória, isto é, exprimia problemas que, anteriormente, não se podia resolver e que, sobretudo, não se podia colocar (problemas transcendentes). Pensamos, notadamente, no papel dos pontos regulares e singulares que entram na determinação completa de uma espécie de curva. Sem dúvida, a especificação dos pontos singulares (por exemplo, colos, nós, focos, centros) só se faz pela forma das curvas integrais que remetem às soluções da equação diferencial. Não deixa de haver uma determinação completa concernente à existência e à repartição desses pontos, determinação que depende de uma instância totalmente distinta: o campo de vetores definido por esta própria equação. A complementaridade dos dois aspectos não suprime sua diferença de natureza, antes pelo contrário. E se a especificação dos pontos já mostra a necessária imanência do problema à solução, seu engajamento na solução que o recobre, a existência e a repartição dão testemunho da transcendência do problema e de seu papel diretor na organização das próprias soluções. Em suma, a determinação completa de um problema confunde-se com a existência, o número, a repartição dos pontos determinantes que fornecem a ele, precisamente, as condições (um ponto singular dá lugar a duas equações de condição)[11] Albert LAUTMAN salientou esta diferença de natureza entre a existência ou a repartição dos pontos singulares, que remetem ao elemento problema, e a especificação destes mesmos pontos, que remetem ao elemento solução: cf. *Le problème du temps* (Hermann, 1946), p. 42. Ele sublinha, então, o papel dos pontos singulares em sua função problematizante, geradora de soluções: os pontos singulares, "1.°, permitem a determinação de um sistema fundamental de soluções prolongáveis analiticamente por todo o caminho que não reencontra singularidades; 2.°, ... seu papel é decompor um domínio, de modo que a função que assegura a representação seja definível sobre este domínio; 3.°, eles permitem a passagem da integração local das equações diferenciais à caracterização global das funções analíticas, que são soluções destas equações" (*Essai sur les notions de structure e d'existence en mathématiques*, Hermann. 1936, t. II, p. 138).

. Mas, então, torna-se cada vez mais difícil falar em erro ou em compensação de erros. As equações de condição não são simples auxiliares, nem, como dizia Carnot,

equações imperfeitas. Elas são constitutivas do problema e de sua síntese. É por não compreender a natureza objetiva ideal do problemático que se reduz essas equações a erros, mesmo que sejam úteis, ou a ficções, mesmo que sejam bem fundadas, de qualquer modo, a um momento subjetivo do saber imperfeito, aproximativo ou errôneo. Tínhamos denominado "problemático" o conjunto do problema e de suas condições. Se as diferenciais desaparecem no resultado, é na medida em que a instância-problema difere por natureza da instância-solução, é no movimento pelo qual as soluções vêm necessariamente recobrir o problema, é no sentido em que as condições do problema são objeto de uma síntese de Idéia que não se deixa exprimir na análise dos conceitos proposicionais que constituem os casos de solução. Deste modo, desaparece a primeira alternativa: real ou fictício? Nem real, nem fictício, o diferencial exprime a natureza do problemático enquanto tal, sua consistência objetiva, assim como sua autonomia subjetiva. Talvez também desapareça a outra alternativa, a da representação infinita ou finita. Vimos que o infinito e o finito são as características da representação, na medida em que o conceito que ela implica desenvolve toda sua compreensão possível ou, ao contrário, a bloqueia. E, de qualquer modo, a representação da diferença remete à identidade do conceito como princípio.

Além disso, pode-se tratar as representações como proposições da consciência, designando casos de solução em relação ao conceito tomado em geral. Mas o elemento do problemático, em seu caráter extra-proposicional, não cai na representação. Nem particular nem geral, nem finito nem infinito, ele é o objeto da Idéia como universal. Este elemento diferencial é o jogo da diferença como tal, que não se deixa mediatizar pela representação, nem subordinar-se à identidade do conceito. A antinomia do finito e do infinito surge precisamente quando Kant, em virtude do caráter especial da cosmologia, acredita-se obrigado a verter na representação o conteúdo correspondente da Idéia de mundo. E, segundo ele, a antinomia é resolvida quando, por um lado, ele descobre, sempre na representação, um elemento irredutível ao mesmo tempo ao finito e ao infinito (regressão); e quando, por outro lado, ele junta a este elemento o puro pensamento de um outro elemento que difere por natureza da representação (númeno). Mas, na medida em que este pensamento puro permanece indeterminado - não é determinado como diferencial -, a representação, por sua vez, não é realmente ultrapassada, assim como as proposições da consciência que constituem a matéria e o detalhe das antinomias, Ora, de outra maneira, também as Matemáticas modernas deixam-nos na antinomia, porque a estrita interpretação finita que elas dão do cálculo não deixa de supor um axioma do infinito na teoria dos conjuntos em que elas se fundam, embora este axioma não encontre ilustração no cálculo. O que sempre nos escapa é o elemento extra-proposicional ou sub-representativo que a Idéia exprime pelo diferencial, no modo preciso do problema. É preciso falar de uma dialética do cálculo, mais que de uma metafísica. Por dialética, de modo algum entendemos uma circulação qualquer de representações opostas, circulação que as faria coincidir na identidade de um conceito; por dialética, entendemos o elemento do problema, na medida em que ele se distingue do elemento propriamente matemático das soluções. Em conformidade com as teses gerais de Lautman, o problema tem três aspectos: sua diferença de natureza com relação às soluções; sua transcendência em relação às soluções que ele engendra a partir de suas próprias condições determinantes; sua imanência às soluções que vêm recobri-lo, sendo o problema tanto melhor resolvido

quanto mais ele se determina. Portanto, as ligações ideais constitutivas da Idéia problemática (dialética) encarnam-se, aqui, nas correlações reais constituídas pelas teorias matemáticas e dadas como soluções aos problemas. Vimos como todos estes aspectos, estes três aspectos, estavam presentes no cálculo diferencial; as soluções são como as descontinuidades compatíveis com as equações diferenciais e se engendram sobre uma continuidade ideal em função das condições do problema. Mas é necessário tornar preciso um ponto importante. O cálculo diferencial pertence evidentemente às Matemáticas; é um instrumento inteiramente matemático. Portanto, seria difícil ver nele o testemunho platônico de uma dialética superior às Matemáticas. Seria sencial que sua transcendência, exprimem-se tecnicamente neste domínio de soluções que eles engendram em função de sua ordem dialética. Como a reta e o círculo são duplicados pela régua e pelo compasso, cada problema dialético é duplicado por um campo simbólico em que ele se exprime. Eis por que se deve dizer que há problemas matemáticos, físicos, biológicos, psíquicos, sociológicos, embora todo problema seja dialético por natureza, não havendo outro problema que não dialético. Portanto, a Matemática não compreende apenas soluções de problemas; ela compreende também a expressão dos problemas, expressão relativa ao campo de resolubilidade que eles definem, e que eles definem por sua própria ordem dialética. Eis por que o cálculo diferencial pertence inteiramente às Matemáticas no próprio momento em que ele adquire seu sentido na revelação de uma dialética que ultrapassa a Matemática.

### *Diferencial e problemático*

Não é mesmo possível considerar que, tecnicamente, o cálculo diferencial seja a única expressão matemática dos problemas como tais. Em domínios bastante diversos, os métodos de exaustão assim como a geometria analítica desempenharam este papel. Mais recentemente, este papel pode ser melhor representado por outros procedimentos. Lembramo-nos, com efeito, do círculo em que gira a teoria dos problemas: um problema só é resolúvel na medida em que é "verdadeiro", mas temos sempre a tendência de definir a verdade de um problema por sua resolubilidade. Em vez de fundar o critério extrínseco da resolubilidade no caráter interior do problema (Idéia), fazemos com que o caráter interno dependa do simples critério exterior. Ora, se tal círculo foi quebrado, ele o foi primeiramente pelo matemático Abel, que elaborou todo um método de acordo com o qual a resolubilidade deve provir da forma do problema. Em vez de se procurar, como que ao acaso, se uma equação é resolúvel em geral, é preciso determinar condições de problemas que especifiquem progressivamente campos de resolubilidade, de tal modo que "o enunciado contenha o germe da solução". Tem-se aí uma reversão radical na relação solução-problema, uma revolução mais considerável que a copernicana. Foi possível dizer que Abel, desse modo, inaugurava uma nova Crítica da Razão Pura e ultrapassava, precisamente, o privilégio do extrínseco em Kant. O mesmo juízo se confirma, quando aplicado aos trabalhos de Galois: a partir de um "corpo" de base (R), as adjunções sucessivas a este corpo (R', R", R"'...) permitem uma distinção cada vez mais precisa das raízes de uma equação pela limitação progressiva das substituições possíveis. Há, pois, uma cascata de "resolventes parciais" ou um encaixe de "grupos" que faz com que a solução provenha das próprias condições do problema: que uma equação não seja, por exemplo, resolúvel algebricamente, isto já não é descoberto à custa de uma pesquisa empírica ou ao longo de tentativas, mas de acordo com as características dos grupos e dos resolventes parciais que constituem a síntese do problema e de suas soluções (uma equação só é resolúvel algebricamente, isto é, por radicais, quando os resolventes parciais são equações binomiais, e os índices de grupos são números primos). A teoria dos problemas está completamente transformada, e finalmente fundada, porque já não estamos na situação clássica de um mestre e de um aluno - em que o aluno só compreende e segue um problema na medida em que o mestre conhece sua solução e faz, em conseqüência, as adjunções necessárias. Com efeito, como observa Georges Verriest, o grupo da equação caracteriza num momento não o que sabemos das raízes, mas a objetividade daquilo que dela não sabemos[11] C. Georges VERRIEST, *Evariste Galois et la théorie des équations*

*algébriques*, 1961, p. 41, in *OEuvres mathématiques de Galois* (Gauthier-Villars). — O grande manifesto que concerne ao problema-solução encontra-se nas *OEuvres complètes de N. H. ABEL* (Christiana, 1881), t. II, *Sur la résolution algébrique des équations.* — *Sobre Abel e Galois*, cf. os dois capítulos essenciais de Jules VUILLEMIN, *La philosophie de l'algèbre* (Presses Universitaires de France, 1962), t. 1. Vuillemin analisa o papel de uma teoria dos problemas e de uma nova concepção da crítica da Razão em Abel, o papel de um novo princípio de determinação em Galois: sobretudo pp. 213-221; pp. 229-233.

. Inversamente, este não-saber já não é um negativo, uma insuficiência, mas uma regra, um aprender ao qual corresponde uma dimensão fundamental no objeto. Novo Menão: é toda a relação pedagógica que se acha transformada, mas, com ela, bem outras coisas ainda, o conhecimento e a razão suficiente. A "discernibilidade progressiva" de Galois reúne num mesmo movimento contínuo o processo da determinação recíproca e o da determinação completa (pares de raízes e distinção das raízes num par). Ela constitui a figura total da razão suficiente e nela introduz o tempo. É com Abel e Galois que a teoria dos problemas está, matematicamente, à altura de preencher todas as suas exigências propriamente dialéticas e de quebrar o círculo que a afetava.

### *Teoria dos problemas: dialética e ciência*

Portanto, coloca-se o ponto de partida *da matemática moderna* na teoria dos grupos ou na teoria dos conjuntos, mais do que no cálculo diferencial. Todavia, não é por acaso que o método de Abel concerne antes de tudo à integração das fórmulas diferenciais. O que nos importa é menos a determinação deste ou daquele corte na história *da matemática* (geometria analítica, cálculo diferencial, teoria dos grupos...) do que, a cada momento dessa história, determinar a maneira pela qual se compõem os problemas dialéticos, sua expressão matemática e a gênese simultânea dos campos de resolubilidade. Deste ponto de vista, há tanto uma homogeneidade quanto uma teleologia contínua no devir *da matemática*, o que torna secundárias as diferenças de natureza entre o cálculo diferencial e outros instrumentos. O cálculo reconhece diferenciais de ordem diferente. Mas é de uma maneira totalmente distinta que as noções de diferencial e de ordem convêm inicialmente à dialética. A Idéia dialética, problemática, é um sistema de ligações entre elementos diferenciais, um sistema de relações diferenciais entre elementos genéticos. Há diferentes ordens de Idéias, umas supondo as outras, segundo a natureza ideal das relações e dos elementos considerados (Idéia de Idéia etc.). Estas definições nada têm ainda de matemático. As matemáticas surgem com os campos de solução, nos quais se encarnam as Idéias dialéticas de última ordem, e com a expressão dos problemas, expressão relativa a estes campos. Outras ordens na Idéia encarnam-se em outros campos e em outras expressões correspondentes a outras ciências. É assim que a partir dos problemas dialéticos e de suas ordens produz-se uma gênese de domínios científicos diversos. Em seu sentido mais preciso, o cálculo diferencial é apenas um instrumento matemático que, mesmo em seu domínio, não representa necessariamente a mais acabada forma da expressão dos problemas e da constituição das soluções em relação à ordem das Idéias dialéticas que ela encarna. Ele não deixa de ter um sentido amplo, pelo qual deve designar universalmente o conjunto do composto Problema ou Idéia dialética – Expressão científica de um problema - Instauração do campo de solução. Mais geralmente, devemos concluir que não há dificuldade concernente à pretensa aplicação *da matemática* e, notadamente, do cálculo diferencial ou da teoria dos grupos a outros domínios. É antes cada domínio engendrado, em que se encarnam as Idéias

dialéticas de tal ou qual ordem, que possui seu próprio cálculo. As Idéias têm sempre um elemento de quantitabilidade, de qualitabilidade, de potencialidade; têm sempre processos de determinabilidade, de determinação recíproca e de determinação completa; têm sempre distribuições de pontos relevantes e ordinários; têm sempre corpos de adjunção que formam a progressão sintética de uma razão suficiente. Não há aí qualquer metáfora, salvo a metáfora consubstancial à Idéia, a do transporte dialético ou da "diáfora". Aí reside a aventura das Idéias. Não são as Matemáticas que se aplicam a outros domínios; é a dialética que instaura para seus problemas, em virtude de sua ordem e de suas condições, o cálculo diferencial direto correspondente ao domínio considerado, próprio ao domínio considerado. Neste sentido, à universalidade da dialética responde uma *mathesis universalis*. Se a Idéia é a diferencial do pensamento, há um cálculo diferencial correspondente a cada Idéia, alfabeto do que significa pensar. O cálculo diferencial não é o cálculo trivial do utilitarista, o t

?? ?? ??
importância à forma substantiva: a multiplicidade não deve designar uma combinação de múltiplo e de uno, mas, ao contrário, uma organização própria do múltiplo como tal, que de modo algum tem necessidade da unidade para formar um sistema. O uno e o múltiplo são conceitos do entendimento que formam as malhas frouxas demais de uma dialética desnaturada, dialética que procede por oposição. Os maiores peixes passam através dessas malhas. É possível acreditar que se agarra o concreto quando se compensa a insuficiência de um abstrato com a insuficiência de seu oposto? Pode-se dizer durante muito tempo que "o uno é múltiplo e que o múltiplo é uno" — fala-se como esses jovens de Platão, que não poupavam nem a ralé. Combinam-se os contrários, obtém-se a contradição; em nenhum momento se diz o importante, "quanto", "como", "em que caso". Ora, a essência nada é, ou é uma generalidade oca, quando separada desta medida, desta maneira e desta casuística. Combinam-se os predicados, perde-se a Idéia - discurso vazio, combinações vazias em que falta um substantivo. O verdadeiro substantivo, a própria substância, é "multiplicidade", que torna inútil tanto o uno quanto o múltiplo. A multiplicidade variável é o quanto, o como, o cada caso. Cada coisa é uma multiplicidade na medida em que encarna a Idéia. Mesmo o múltiplo é uma multiplicidade; mesmo o uno é uma multiplicidade. Que o uno seja uma multiplicidade (como também foi mostrado por Bergson e Husserl), eis o que basta para destituir de razão propostas de adjetivos do tipo o uno-múltiplo ou o múltiplo-uno. Em toda parte, as diferenças de multiplicidades e a diferença na multiplicidade substituem as oposições esquemáticas e grosseiras. Há tão-somente a variedade de multiplicidade, isto é, a diferença, em vez da enorme oposição do uno e do múltiplo. E talvez seja uma ironia dizer: tudo é multiplicidade, mesmo o uno, mesmo o múltiplo. Mas a própria ironia é uma multiplicidade ou, antes, a arte das multiplicidades, a arte de apreender nas coisas as Idéias, os problemas que elas encarnam, e de apreender as coisas como encarnações, como casos de solução para problemas de Idéias.

Uma Idéia é uma multiplicidade definida e contínua com n dimensões. A cor, ou antes a Idéia de cor, é uma multiplicidade com três dimensões. Por dimensões é preciso entender as variáveis ou coordenadas das quais um fenômeno depende; por continuidade é preciso entender o conjunto das relações entre as mudanças destas variáveis, como, por exemplo, uma forma quadrática das diferenciais das coordenadas; por definição é preciso entender os elementos reciprocamente determinados por estas relações, relações que não podem mudar sem que a multiplicidade mude de ordem e de métrica. Quando e em que condições devemos falar de multiplicidade? Estas condições são três e permitem definir o momento de emergência da Idéia: 1.°, é preciso que os elementos da multiplicidade não tenham forma sensível, nem significação conceitual, nem, desde então, função assinalável. Eles nem mesmo têm existência atual e são inseparáveis de um potencial ou de uma virtualidade. É neste sentido que eles não implicam qualquer identidade prévia, nenhuma posição de algo que se poderia dizer uno ou o mesmo; mas, ao contrário, sua indeterminação torna possível a manifestação da diferença enquanto liberada de toda subordinação. 2.°, é preciso, com efeito, que estes elementos sejam determinados, mas reciprocamente, por relações recíprocas que não deixem subsistir qualquer independência. Tais relações são precisamente ligações ideais, não localizáveis, seja porque caracterizam a multiplicidade globalmente, seja porque procedem por

justaposição de vizinhanças. Mas a multiplicidade é sempre definida de maneira intrínseca, sem que dela se saia e sem que se recorra a um espaço uniforme em que ela estaria mergulhada. As correlações espaço-temporais guardam a multiplicidade, sem dúvida, mas perdem sua interioridade; os conceitos do entendimento guardam a interioridade, mas perdem a multiplicidade que eles substituem pela identidade de um Eu penso ou de um algo pensado. A multiplicidade interna, ao contrário, é o caráter da Idéia, e somente desta. 3.°, uma ligação múltipla ideal, uma relação diferencial deve atualizar-se em correlações espaço-temporais diversas, ao mesmo tempo em que seus elementos encarnam-se atualmente em termos e formas variadas. Assim, a Idéia se define como estrutura. A estrutura, a Idéia, é o "tema complexo", uma multiplicidade interna, isto é, um sistema de ligação múltipla não-localizável entre elementos diferenciais, que se encarna em correlações reais e em termos atuais. Neste sentido, não vemos qualquer dificuldade em conciliar gênese e estrutura. Em conformidade com os trabalhos de Lautman e de Vuillemin concernentes às Matemáticas, o "estruturalismo" parece-nos ser mesmo o único meio pelo qual um método genético pode realizar suas ambições. Basta compreender que a gênese não vai de um termo atual, por menor que seja, a um outro termo atual no tempo, mas vai do virtual a sua atualização, isto é, da estrutura a sua encarnação, das condições de problemas aos casos de solução, dos elementos diferenciais e de suas ligações ideais aos termos atuais e às correlações reais diversas que, a cada momento, constituem a atualidade do tempo. Gênese sem dinamismo, evoluindo necessariamente no elemento de uma supra-historicidade; gênese estática que se compreende como o correlato da noção de síntese passiva e que, por sua vez, esclarece esta noção. O erro da interpretação moderna do cálculo diferencial não está em condenar suas ambições genéticas sob o pretexto de que ela havia destacado uma "estrutura" que dissociava o cálculo de toda consideração foronômica e dinâmica? Há Idéias que correspondem às realidades e correlações matemáticas, há outras que correspondem aos fatos e leis físicas, e há outras, segundo sua ordem, que correspondem aos organismos, aos psiquismos, às linguagens, às sociedades: estas correspondências sem semelhança são estruturais-genéticas. Assim como a estrutura é independente de um princípio de identidade, a gênese é independente de uma regra de semelhança. filas uma Idéia emerge com tantas aventuras que pode acontecer que ela já satisfaça certas condições estruturais e genéticas, mas não ainda outras. Além disso, é preciso procurar a aplicação destes critérios em domínios muito diferentes, quase ao acaso dos exemplos.

### *As estruturas: seus critérios, os tipos de Idéias*

*Primeiro exemplo: o atomismo como Idéia física*. — O atomismo antigo não apenas multiplicou o ser parmenidiano; ele concebeu as Idéias como multiplicidades de átomos, sendo o átomo o elemento objetivo do pensamento. Assim, é essencial que o átomo se refira a outro átomo no seio de uma estrutura que se atualiza nos compostos sensíveis. O clinamen, a este respeito, de modo algum é uma mudança de direção no movimento do átomo e menos ainda uma indeterminação que testemunharia uma liberdade física. É a determinação original da direção do movimento, a síntese do movimento e de sua direção, referindo o átomo ao outro átomo. *Incerto tempore* não quer dizer indeterminado, mas inassimilável, ilocalizável. Se é verdade que o átomo, elemento do pensamento, move-se "tão velozmente quanto o próprio pensamento", como diz

Epicuro na carta a Heródoto, então o *clinamen* é a determinação recíproca que se produz "num tempo menor que o mínimo de tempo contínuo pensável". Não é de admirar que Epicuro empregue neste caso o vocabulário da exaustão: há no *clinamen* algo análogo a uma relação entre diferenciais dos átomos em movimento. Há aí uma declinação que forma igualmente a linguagem do pensamento, há aí alguma coisa no pensamento que dá testemunho de um limite do pensamento, mas a partir do qual ele pensa: mais veloz que o pensamento, "num tempo menor...". - Contudo, o átomo epicurista ainda guarda independência demais, uma figura e uma atualidade. A determinação recíproca, aí, ainda tem bastante o aspecto de uma correlação espaço-temporal. Ao contrário, a questão de saber se o atomismo moderno satisfaz todas as condições da estrutura deve ser levantada em função das equações diferenciais que determinam as leis da natureza, em função dos tipos de "ligações múltiplas e não-localizáveis" estabelecidas entre as partículas e do caráter de "potencialidade" expressamente reconhecido nessas partículas.

*Segundo exemplo: o organismo como Idéia biológica*. — Geoffroy Saint-Hilaire parece ser o primeiro a pedir que se considere elementos que ele chama abstratos, tomados independentemente de suas formas e de suas funções. Eis por pla característica da Anatomia: atômica, comparativa e transcendente. Nas *Noções sintéticas e históricas de filosofia natural* (1837), Geoffroy pôde precisar seu sonho, que foi também, diz ele, o sonho do jovem Napoleão: ser o Newton do infinitamente pequeno, descobrir o "mundo dos detalhes" ou das conexões ideais "de curta distância", sob o jogo grosseiro das diferenças ou das semelhanças sensíveis e conceituais. Um organismo é um conjunto de termos e de correlações reais (dimensão, posição, número) que atualiza, por sua vez, neste ou naquele grau de desenvolvimento, as relações entre elementos diferenciais: por exemplo, o hióide do gato tem nove ossinhos, ao passo que o do homem tem apenas cinco, encontrando-se os quatro restantes na direção do crânio, fora do órgão assim reduzido pela postura vertical. A gênese ou o desenvolvimento dos organismos devem, portanto, ser concebidos como atualização da essência, segundo velocidades e razões variadas, determinadas pelo meio, segundo acelerações ou paradas, mas independentemente de toda passagem transformista de um termo atual a um outro termo atual. Gênio de Geoffroy. Mas, ainda aí, a questão de um estruturalismo em Biologia (em conformidade com a palavra "estrutura", freqüentemente empregada por Geoffroy) depende da última determinação dos elementos diferenciais e de seus tipos de relações. Elementos anatômicos, principalmente ósseos, são capazes de desempenhar este papel, como se a necessidade dos músculos não impusesse limites a suas relações; e como se eles próprios não tivessem ainda uma existência atual — demasiado atual? Pode acontecer, então, que a estrutura renasça em nível totalmente distinto, por outros meios, com uma determinação inteiramente nova de elementos diferenciais e de ligações ideais. É o caso da Genética. Há talvez tantas diferenças entre a Genética e a posição de Geoffroy quanto entre o atomismo moderno e o de Epicuro. Mas os cromossomos aparecem como os *loci*, isto é, não simplesmente como lugares no espaço, mas como complexos de relações de vizinhança; os genes exprimem elementos diferenciais que caracterizam igualmente de maneira global um organismo e desempenham o papel de pontos relevantes num duplo processo de determinação recíproca e completa; o duplo aspecto do gene é comandar vários caracteres ao mesmo tempo e só agir em relação a outros genes; o conjunto constitui um virtual, um potencial; e esta estrutura encarna-se

**Comentário:** Verbete: hióide

1. Pequeno osso situado na parte anterior do pescoço, acima da laringe, e que dá inserção aos músculos que se dirigem para a língua.

nos organismos atuais, tanto do ponto de vista de sua especificação quanto do da diferenciação de suas partes, segundo ritmos precisamente chamados "diferenciais", segundo velocidades ou lentidões comparativas que medem o movimento da atualização.

*Terceiro exemplo: há Idéias sociais, num sentido marxista?* — No que Marx denomina "trabalho abstrato", faz-se abstração dos produtos qualificados do trabalho e da qualificação dos trabalhadores, mas não das condições de produtividade, da força de trabalho e dos meios de trabalho numa sociedade. A Idéia social é o elemento de quantitabilidade, de qualitabilidade, de potencialidade das sociedades. Ela exprime um sistema de ligações múltiplas ideais ou de relações diferenciais entre elementos diferenciais: relações de produção e de propriedade que se estabelecem não entre homens concretos, mas entre átomos portadores de força de trabalho ou representantes da propriedade. O econômico é constituído por uma tal multiplicidade social, isto é, pelas variedades destas relações diferenciais. É tal variedade de relações, com os pontos relevantes que lhes correspondem, que se encarna nos trabalhos concretos diferenciados que caracterizam uma sociedade determinada, nas correlações reais desta sociedade (jurídicas, políticas, ideológicas), nos termos atuais destas relações (por exemplo, capitalista-assalariado). Althusser e seus colaboradores têm, portanto, profunda razão em mostrar em *O Capital* a presença de uma verdadeira estrutura e de recusar as interpretações historicistas do marxismo, pois esta estrutura de modo algum age transitivamente e segundo a ordem da sucessão no tempo, mas encarnando suas variedades em sociedades diversas e dando conta, em cada uma e a cada vez, da simultaneidade de todas as correlações e termos que constituem sua atualidade: eis por que o "econômico", propriamente falando, nunca é dado, mas designa uma virtualidade diferencial a ser interpretada, sempre recoberta por suas formas de atualização, um tema, uma "problemática" sempre recoberta por seus casos de solução[11] Cf. Louis ALTHUSSER, Etienne BALIBAR, Roger ESTABLET, *Lire le Capital* (Maspéro, 1965), t. II: sobretudo pp. 150 ss., pp. 204 ss.

. Em suma, o econômico é a própria dialética social, isto é, o conjunto dos problemas que se colocam para uma sociedade dada, o campo sintético e problematizante desta sociedade. Rigorosamente, não há problemas sociais que não sejam econômicos, se bem que suas soluções sejam jurídicas, políticas, ideológicas, e se bem que os problemas se exprimam também nestes campos de resolubilidade. A célebre frase da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, segundo a qual "a humanidade só se coloca as tarefas que ela é capaz de resolver", não significa que os problemas sejam apenas aparências, nem que já estejam resolvidos, mas, ao contrário, que as condições econômicas do problema determinam ou engendram a maneira pela qual ele encontra suas soluções no quadro das correlações reais de uma sociedade, sem que o observador, todavia, possa tirar disso o menor otimismo, pois estas "soluções" podem comportar a besteira e a crueldade, o horror da guerra ou da "solução do problema judaico". Mais precisamente, a solução é sempre aquela que uma sociedade merece, que ela engendra em função da maneira pela qual ela soube colocar, em suas correlações reais, os problemas que se colocam nela e para ela nas relações diferenciais que ela encarna.

As Idéias são complexos de coexistência; todas as Idéias, de uma certa maneira, coexistem. Mas por pontos, sobre bordas, sob fulgores que nunca têm a uniformidade de uma luz natural. Zonas de sombra, obscuridades, correspondem, cada vez, a sua

distinção. As Idéias se distinguem, mas de modo algum da mesma maneira pela qual se distinguem as formas e os termos em que elas se encarnam. Elas se fazem e se desfazem objetivamente, segundo as condições que determinam sua síntese fluente. É que elas conjugam a maior potência em diferençar-se com a impotência em diferenciar-se. As Idéias são variedades que compreendem sub-variedades em si mesmas. Distingamos três dimensões de variedades. Em primeiro lugar, variedades ordinais, dimensão-altura, segundo a natureza dos elementos e das relações diferenciais: Idéia matemática, matemática-física, química, biológica, psíquica, sociológica, lingüística... Cada nível implica diferenciais de uma "ordem" dialética diferente; mas os elementos de uma ordem podem virar elementos de uma outra, sob novas relações, seja decompondo-se na ordem superior mais vasta, seja refletindo-se na ordem inferior. Em seguida, variedades características, dimensão-largura, que correspondem aos graus de uma relação diferencial numa mesma ordem e às distribuições de pontos singulares para cada grau (tal como a equação dos cônicos que dá, segundo o "caso", uma elipse, uma hipérbole, uma parábola, uma reta; ou as próprias variedades ordenadas do animal, do ponto de vista da unidade de composição; ou as variedades de línguas, do ponto de vista do sistema fonológico). Finalmente, variedades axiomáticas, dimensão-profundidade, que determinam um axioma comum para relações diferenciais de ordem diferente, com a condição de que este próprio axioma coincida com uma relação diferencial de terceira ordem (por exemplo, adição de números reais e composição de deslocamentos; ou, num domínio inteiramente distinto, tecer-falar entre os *Dogons* de *Griaule*). — As Idéias, as distinções de Idéias, não são separáveis de seus tipos de variedades e da maneira pela qual cada tipo penetra nos outros. Propomos o nome de perplicação para designar este estado distintivo e coexistente da Idéia. Não que a "perplexidade", como apreensão correspondente, signifique um coeficiente de dúvida, de hesitação ou de espanto, nem o que quer que seja de inacabado na própria Idéia. Ao contrário, trata-se da identidade da Idéia e do problema, do caráter exaustivamente problemático da Idéia, isto é, do modo pelo qual os problemas são objetivamente determinados por suas condições a participar uns dos outros, de acordo com as exigências circunstanciais da síntese das Idéias.

A Idéia de modo algum é a essência. O problema, como se ligado à essência abstrata e morta; e na medida em que a forma problemática da Idéia era reconhecida, ele ainda queria que esta forma estivesse ligada à questão da essência, isto é, ao "Que é?". Mas quantos mal-entendidos nessa vontade! É verdade que Platão se serve desta questão para opor a essência e a aparência e recusar aqueles que se contentam em dar exemplos. Acontece que seu objetivo, então, era tão-somente o de calar as respostas empíricas para abrir o horizonte indeterminado de um problema transcendente como objeto da Idéia. Desde que se trata de determinar o problema ou a Idéia como tal, desde que se trata de pôr em movimento a dialética, a questão que é? dá lugar a outras questões, de outro modo eficazes e potentes e de outro modo imperativas: quanto, como, em que caso? A questão "que é?" só anima os diálogos ditos aporéticos, isto é, aqueles que a própria forma da questão lança na contradição e faz com que desemboque no nihilismo, sem dúvida porque o objetivo desses diálogos é apenas propedêutico - o objetivo de abrir a região do problema em geral, deixando a outros procedimentos o cuidado de determiná-lo como problema ou como Idéia. Quando a ironia socrática foi levada a sério, quando a dialética inteira confundiu-se com sua propedêutica, resultaram daí conseqüências extremamente deploráveis, pois a dialética deixou de ser a ciência dos problemas e, em última análise, confundiu-se com o simples movimento do negativo e da contradição. Os filósofos acabaram falando como jovens da ralé. Deste ponto de vista, Hegel é o resultado de uma longa tradição que levou a sério a questão "que é?", servindo-se dela para determinar a Idéia como essência, mas que, assim, substituiu a natureza do problemático pelo negativo. Foi o resultado de uma desnaturação da dialética. E quantos preconceitos teológicos nesta história, pois "que é?" é sempre Deus, Deus como lugar da combinatória de predicados

abstratos. É preciso observar quão poucos filósofos confiaram na questão "que é?" para ter uma Idéia. Aristóteles, sobretudo Aristóteles... Desde que a dialética trata de sua matéria, em vez de exercer-se no vazio para fins propedêuticos, ressoam em toda parte "quanto", "como", "em que caso" - e "quem?", cujo papel e sentido veremos mais tarde[11] Jacques BRUNSCHWIG, por exemplo, mostrou que as questões aristotélicas ☺symbol 92 \f "WP Greek Courier" \s 10❝ symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 10☺symbol 206 \f "WP Greek Courier" \s 10✍ symbol 211 \f "WP Greek Courier" \s 10✏symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 10🖫 e symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 10☺symbol 92 \f "WP Greek Courier" \s 10❝symbol 72 \f "WP Greek Courier" \s 10✐ symbol 178 \f "WP Greek Courier" \s 10✧ symbol 210 \f "WP Greek Courier" \s 10✍symbol 76 \f "WP Greek Courier" \s 10☹symbol 70 \f "WP Greek Courier" \s 10☞symbol 92 \f "WP Greek Courier" \s 10❝symbol 34 \f "WP Greek Courier" \s 10✂, de modo algum significavam Que é o ser? e Que é a essência?, mas: que é que é o ser (quem, o ente?) e que é que é substância (ou melhor, como diz Aristóteles, quais são as coisas que são substâncias)? symbol 190 \f "Symbol" \s 10— Cf. Dialectique et ontologie chez Aristote*, Revue philosophique*, 1964.
. Estas questões são as do acidente, do acontecimento, da multiplicidade symbol 190 \f "Symbol" \s 12— da diferença symbol 190 \f "Symbol" \s 12— contra as da essência, do Uno, do contrário e do contraditório. Em toda parte triunfa Hípias, mesmo e já em Platão, Hípias, que recusava a essência e que, todavia, não se contentava com exemplos.

O problema é da ordem do acontecimento. Não só porque os casos de solução surgem como acontecimentos reais, mas porque as próprias condições do problema implicam acontecimentos, seções, ablações, adjunções. Neste sentido, é exato representar uma dupla série de acontecimentos que se desenrolam em dois planos, ecoando sem semelhança: uns, reais, no nível das soluções engendradas, outros, ideacionais ou ideais, no nível das condições do problema, como atos ou, antes, sonhos de deuses que duplicariam nossa história. A série ideal goza de uma dupla propriedade de transcendência e de imanência em relação ao real. Vimos, com efeito, como a existência e a repartição dos pontos singulares pertencia completamente à Idéia, embora sua especificação fosse imanente às curvas-soluções de sua vizinhança, isto é, às correlações reais em que a Idéia se encarna. Em sua admirável descrição do acontecimento, Péguy dispunha duas linhas, das quais uma era horizontal e a outra vertical, sendo que esta retomava, em profundidade, os pontos relevantes correspondentes à primeira e, mais ainda, precedia e engendrava eternamente estes pontos relevantes e sua encarnação na primeira. No cruzamento das duas linhas travava-se o "temporalmente eterno" - o liame da Idéia e do atual, o pavio de pólvora symbol 190 \f "Symbol" \s 12— e se decidia nosso maior domínio, nossa maior potência, a que concerne aos próprios problemas: "E de repente sentimos que já não somos os mesmos condenados. Nada houve. E um problema, do qual não se via o fim, um problema sem saída, um problema ao qual todo mundo estava aferrado, de repente já não existe e nos perguntamos do que se falava. É que, em vez de receber uma solução ordinária, solução que se encontra, este problema, esta dificuldade, esta impossibilidade acaba de passar por um ponto de resolução, por assim dizer, físico. Por um ponto de crise. É que, ao mesmo tempo, o mundo inteiro passou por um ponto de crise, por assim dizer, físico. Há pontos críticos do acontecimento, como há pontos críticos de temperatura, pontos de fusão, de congelamento; de ebulição, de condensação; de coagulação; de cristalização. Nos acontecimentos, encontram-se até mesmo estes estados de superfusão que não se precipitam, que não se cristalizam, que

não se determinam a não ser pela introdução de um fragmento do acontecimento futuro"[78].

***Procedimento da vice-dicção: o singular e o regular, o relevante e o ordinário***

Eis por que o procedimento da vice-dicção, próprio para percorrer e descrever as multiplicidades e os temas, é mais importante que o da contradição, que pretende determinar a essência e preservar sua simplicidade. Dir-se-á que o mais "importante", por natureza, é a essência. Mas toda questão é saber, em primeiro lugar, se as noções de importância e de não-importância não são precisamente noções que concernem ao acontecimento, ao acidente, e que são muito mais "importantes" no seio do acidente que a grosseira oposição entre a essência e o próprio acidente. O problema do pensamento não está ligado à essência, mas à avaliação do que tem importância e do que não tem; está ligado à repartição do singular e do regular, do relevante e do ordinário, repartição que se faz inteiramente no inessencial ou na descrição de uma multiplicidade, em relação aos acontecimentos ideais que constituem as condições de um "problema". Ter uma Idéia não significa outra coisa; e o espírito falso, a própria besteira, define-se, antes de tudo, por suas perpétuas confusões entre o importante e o desimportante, o ordinário e o singular. Cabe à vice-dicção engendrar os casos à partir dos auxiliares e o, procedimentos que intervêm ao mesmo tempo na determinação das condições do problema e na gênese correlata dos casos de solução, são, por um lado, a precisão dos corpos de adjunção e, por outro lado, a condensação das singularidades. Por um lado, com efeito, devemos descobrir, na determinação progressiva das condições, as adjunções que completam o corpo inicial do problema como tal, isto é, as variedades da multiplicidade em todas as dimensões, os fragmentos de acontecimentos ideais futuros ou passados que, ao mesmo tempo, tomam o problema resolúvel; e devemos fixar o modo sob o qual eles se encadeiam ou se encaixam com o corpo inicial. Por outro lado, devemos condensar todas as singularidades, precipitar todas as circunstâncias, os pontos de fusão, de congelamento, de condensação, numa sublime ocasião, *Kairos*, que faz aparecer a solução como algo brusco, brutal e revolucionário. Ter uma Idéia é ainda isto. Cada Idéia tem como que duas faces, que são o amor e a cólera: o amor, na procura dos fragmentos, na determinação progressiva e no encadeamento dos corpos ideais de adjunção; a cólera, na condensação das singularidades, que define a golpe de acontecimentos ideais o recolhimento de uma "situação revolucionária" e faz com que a Idéia fulgure no atual. É neste sentido que Lênin teve Idéias. (Há uma objetividade da adjunção e da condensação, uma objetividade das condições, o que significa que as Idéias, assim como os Problemas, não estão apenas em nossa cabeça, mas estão aqui e ali, na produção de um mundo histórico atual,) E em todas estas expressões, "pontos singulares e relevantes", "corpos de adjunção", "condensação de singularidades", não devemos ver metáforas matemáticas; nem ver metáforas físicas em "pontos de fusão, de condensação..."; nem ver metáforas líricas ou místicas no "amor e cólera". São as categorias da Idéia dialética, as extensões do cálculo diferencial (a *mathesis universalis*,

---

[78] Charles PÉGUY, *Clio*, N.R.F., p. 269.

mas também a Física universal, a Psicologia, a Sociologia universal), que correspondem à Idéia em todos os seus domínios de multiplicidade. O que há de revolucionário e de amoroso em toda Idéia, aquilo pelo que as Idéias são sempre fulgores desiguais de amor e de ira, fulgores que de modo algum formam uma luz natural.

(O mais importante na filosofia de Schelling é a consideração das potências. E quanto é injusta a crítica de Hegel a este respeito, quando fala de vacas negras. Dos dois filósofos, Schelling foi quem soube fazer com que a diferença saísse da noite do Idêntico com cintilações mais finas, mais variadas e também mais terrificantes que aquelas da contradição: com progressividade. A cólera e o amor são as potências da Idéia, potências que se desenvolvem a partir de um symbol 58 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 172 \f "WP Greek Courier" \s 12 symbol 211 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12, isto é, não de um negativo ou de um não-ser (symbol 206 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 219 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 105 \f "WP Greek Courier" \s 12 symbol 211 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12), mas de um ser problemático ou de um não-existente, ser implícito das existências para além do fundamento. O Deus de amor e o Deus de cólera não são demais para ter uma Idéia. A, A2, A3 formam o jogo da despotencialização e da potencialidade pura, testemunhando a presença, na filosofia de Schelling, de um cálculo diferencial adequado à dialética. Schelling era leibniziano. Mas também neoplatônico. O grande delírio neoplatônico, que dava uma resposta ao problema do Fedro, escalona, encaixa os Zeus de acordo com um método de exaustão e de desenvolvimento das potências: Zeus, Zeus2, Zeus3... É aí que a divisão adquire todo seu alcance, que não se dá em largura, na diferenciação das espécies de um mesmo gênero, mas em profundidade, na derivação e na potencialização, já numa espécie de diferençação. Então, animam-se numa dialética serial as potências de uma Diferença que reúne e aproxima (symbol 207 \f "WP Greek Courier" \s 12 symbol 70 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 76 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 64 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 52 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 80 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 64 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 72 \f "WP Greek Courier" \s 12) e que se torna titânica com cólera, demiúrgica com amor, e ainda apolínea, areica, atenáica[79].

### *A Idéia e a teoria diferencial das faculdades*

Assim como não há oposição estrutura-gênese, também não há oposição entre estrutura e acontecimento, estrutura e sentido. As estruturas comportam tantos acontecimentos ideais quantas são as variedades de relações e de pontos singulares que se cruzam com os acontecimentos reais que elas determinam. O que se chama estrutura, sistema de relações e de elementos diferenciais, é igualmente, do ponto de vista genético, sentido, em função das relações e dos termos atuais em que ela se encarna. A verdadeira

---

[79] Cf. um dos livros mais importantes do neoplatonismo, que põe em jogo uma dialética serial e potencial da diferença, *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, de DAMASCIUS (éd. Ruelle). — Sobre a teoria da diferença e das potências de Schelling, cf. notadamente as *conférences de Stuttgart* (trad. S. JANKÉLÉVITCH, in Essais, Aubier éd.) e *Ages du monde* (trad. JANKÉLÉVITCH, Aubier).

oposição é entre a Idéia (estrutura-acontecimento-sentido) e a representação. Na representação, o conceito é como que a possibilidade; mas o sujeito da representação determina ainda o objeto como realmente conforme ao conceito, como essência. Eis por que, em seu conjunto, a representação é o elemento do saber que se efetua na recoleção do objeto pensado e sua recognição por um sujeito que pensa. Mas a Idéia dá importância a características totalmente diferentes. A virtualidade da Idéia nada tem a ver com uma possibilidade. A multiplicidade não suporta qualquer dependência em relação ao idêntico no sujeito ou no objeto. Os acontecimentos e as singularidades da Idéia não deixam subsistir qualquer posição da essência como "aquilo que a coisa é". Sem dúvida, é permitido conservar a palavra essência no caso de se estar apegado a ela, mas à condição de dizer que a essência é precisamente o acidente, o acontecimento, o sentido, não somente o contrário do que se chama habitualmente de essência, mas o contrário do contrário: a multiplicidade não é mais aparência do que essência, não é mais múltipla do que una. Os procedimentos da vice-dicção não se deixam, portanto, exprimir em termos de representação, mesmo infinita; eles perdem aí, como se viu em Leibniz, seu principal poder, que é o de afirmar a divergência ou o descentramento. Na verdade, a Idéia não é o elemento do saber, mas de um "aprender" infinito que, por natureza, difere do saber, pois aprender evolui inteiramente na compreensão dos problemas enquanto tais, na apreensão e condensação das singularidades, na composição dos corpos e acontecimentos ideais. Aprender a nadar, aprender uma língua estrangeira, significa compor os pontos singulares de seu próprio corpo ou de sua própria língua com os de uma outra figura, de um outro elemento que nos desmembra, que nos leva a penetrar num mundo de problemas até então desconhecidos, inauditos. E a que estaríamos destinados senão a problemas que exigem até mesmo a transformação de nosso corpo e de nossa língua? Em suma, a representação e o saber modelam-se inteiramente sobre as proposições da con o ou a uma nova interpretação (não-aristotélica) do teatro: teatro das multiplicidades que, sob todos os aspectos, opõe-se ao teatro da representação, teatro que não deixa subsistir a identidade de uma coisa representada, de um autor, de um espectador, de um personagem em cena, qualquer representação que possa, através das peripécias da peça, vir a ser objeto de uma recognição final ou de um recolhimento do saber, teatro de problemas e de questões sempre abertas, levando consigo o espectador, a cena e os personagens no movimento real de uma aprendizagem de todo o inconsciente, cujos últimos elementos são ainda os problemas.

Como se deve entender o caráter necessariamente inconsciente das Idéias? Deve-se compreender que a Idéia é o objeto de uma faculdade particular exclusiva, faculdade que encontra tanto melhor seu elemento limite ou transcendente nesse objeto quanto menos pode apreendê-lo do ponto de vista do exercício empírico? Esta hipótese já teria a vantagem de eliminar a Razão ou mesmo o entendimento como faculdade das Idéias e, mais geralmente, de eliminar toda faculdade constitutiva de um senso comum sob o qual é subsumido o exercício empírico das outras faculdades, que concernem a um objeto suposto como o mesmo. Que o pensamento, por exemplo, encontre em si algo que ele não pode pensar, que é, ao mesmo tempo, o impensável e aquilo que deve ser pensado - isto só é incompreensível do ponto de vista de um senso comum ou de um exercício calcado sobre o empírico. Segundo uma objeção freqüentemente feita contra Maïmon, as Idéias, concebidas como diferenciais do pensamento, introduzem nele um mínimo de "dado" que

não pode ser pensado; elas restauram a dualidade de um entendimento infinito e de um entendimento finito, como também de condições de existência e de condições de conhecimento, que toda Crítica kantiana, todavia, tinha o propósito de suprimir. Mas esta objeção só vale na medida em que, segundo Maïmon, as Idéias têm o entendimento como faculdade, assim como, segundo Kant, elas tinham a razão como faculdade, isto é, de qualquer modo, uma faculdade constituindo um senso comum, ele próprio incapaz de suportar em seu seio a presença de um núcleo em que se quebraria o exercício empírico das faculdades conjuntas. É somente nestas condições que o impensável no pensamento, ou o inconsciente de um pensamento puro, deve ser realizado, num entendimento infinito, como ideal do saber; e é nessas condições que as diferenciais são condenadas a se tornarem simples ficções se elas não encontram, neste entendimento infinito, a medida de uma realidade plenamente atual. Mas ainda desta vez a alternativa é falsa. É o mesmo que dizer que a especificidade do problemático e o pertencenimento do inconsciente ao pensamento finito permanecem desconhecidos. O mesmo não acontece quando as Idéias são referidas ao exercício transcendente de uma faculdade particular, liberada de um senso comum.

Todavia, não acreditamos que esta primeira resposta seja suficiente e que as Idéias ou as estruturas remetam a uma faculdade particular. Com efeito, a Idéia percorre e concentre a todas as faculdades. De acordo com sua ordem, ela torna possíveis tanto a existência de uma faculdade determinada como tal quanto o objeto diferencial ou o exercício transcendente dessa faculdade. Considere-se a multiplicidade lingüística, sistema virtual de ligações recíprocas entre "fonemas", que se encama nas relações e nos termos atuais das diversas línguas: tal multiplicidade torna possível a fala como faculdade e o objeto transcendente dessa fala, a "metalinguagem", objeto que não pode ser dito no exercício empírico de uma língua dada, mas que deve ser dito, que só pode ser dito no exercício poético da fala, co-extensivo à virtualidade. Considere-se a multiplicidade social: ela determina a sociabilidade como faculdade, mas também o objeto transcendente da sociabilidade, que não pode ser vivido nas sociedades atuais em que a multiplicidade se encarna, mas que deve ser vivido e só pode ser vivido no elemento da agitação das sociedades (a saber, simplesmente, a liberdade, sempre recoberta pelos restos de uma antiga ordem e pelas premissas de uma nova). O mesmo poderia ser dito das outras Idéias ou multiplicidades: as multiplicidades psíquicas, a imaginação e a fantasia; as multiplicidades biológicas, a vitalidade e o "monstro"; as multiplicidades físicas, a sensibilidade e o signo... Mas. assim, as Idéias correspondem alternadamente a todas as faculdades, não sendo o objeto exclusivo de qualquer uma em particular, nem mesmo do pensamento. Todavia, o essencial é que, assim, de modo algum reintroduzimos a forma de um senso comum, antes pelo contrário. Vimos como a discórdia das faculdades, definida pela exclusividade do objeto transcendente que cada uma apreende, não deixava de implicar um acordo pelo qual cada uma transmite sua violência a outra como ao longo de um pavio de pólvora; mas trata-se justamente de um "acordo discordante" que exclui a forma de identidade, de convergência e de colaboração do senso comum. O que nos parecia corresponder à Diferença, que articula ou reúne por si mesma, era esta Discordância acordante. Portanto, há um ponto em que pensar, falar, imaginar, sentir etc., são uma mesma coisa, mas esta coisa afirma somente a divergência das faculdades em seu exercício transcendente. Trata-se, pois, não de um senso comum,

mas, ao contrário, de um "para-senso" (no sentido de que o paradoxo é também o contrário do bom senso). Este para-senso tem as Idéias como elementos, precisamente porque as Idéias são multiplicidades puras que não pressupõem qualquer forma de identidade num senso comum, mas que, ao contrário, animam e descrevem o exercício disjunto das faculdades do ponto de vista transcendente. Assim, as Idéias são multiplicidades de fulgores diferenciais, como fogos-fátuos de uma faculdade a outra, "virtual cauda de fogos", sem nunca ter a homogeneidade desta luz natural que caracteriza o senso comum. Eis por que aprender pode ser definido de duas maneiras complementares que se opõem igualmente à representação no saber: ou aprender é penetrar na Idéia, em suas variedades e seus pontos relevantes; ou aprender é elevar uma faculdade a seu exercício transcendente disjunto, elevá-la a este encontro e a esta violência que se comunicam às outras. Eis também por que o inconsciente tem duas determinações complementares que o excluem necessariamente da representação, mas que o tornam digno e capaz de uma apresentação pura: seja que o inconsciente se defina pelo caráter extra-proposicional e não atual das Idéias no para-senso, seja que ele se defina pelo caráter não empírico do exercício paradoxal das faculdades.

As Idéias não deixam de ter uma relação muito particular com o pensamento puro. Sem dúvida, o pensamento deve ser aqui considerado não como a forma de identidade de todas as faculdades, mas como uma faculdade particular definida, do mesmo modo que as outras, por seu objeto diferencial e seu exercício disjunto. Acontece que o para-senso, ou a violência que se comunica de uma faculdade a outra segundo determinada ordem, fixa para o pensamento um lugar particular: o pensamento só é determinado a apreender seu próprio *cogitandum* na extremidade do cordão de violência, que, de uma Idéia a outra, põe primeiramente em movimento a sensibilidade e seu *sentiendum* etc. Esta extremidade também pode ser considerada como a origem radical das Idéias. Mas em que sentido devemos compreender "origem radical"? No mesmo sentido em que as Idéias devem ser ditas "diferenciais" do pensamento, "Inconsciente" do pensamento puro, no momento em que a oposição do pensamento a toda forma do senso comum permanece mais viva do que nunca. Além disso, não é de modo algum a um Cogito, entendido como proposição da consciência ou como fundamento, que as Idéias se reportam, mas ao Eu rachado de um cogito dissolvido, isto é, ao universal a-fundamento, que caracteriza o pensamento como faculdade em seu exercício transcendente. As Idéias não são o objeto de uma faculdade particular, mas concentrem singularmente a uma faculdade particular, a tal ponto que se pode dizer: elas saem daí (para constituir o para-senso de todas as faculdades). Mais uma vez: que significa, neste caso, sair de ou encontrar sua origem? De onde vêm as Idéias, de onde vêm os problemas, seus elementos e relações ideais?

### *Problema e questão*

Chegou o momento de determinar a diferença entre as duas instâncias, a do problema e a da questão, que até agora deixamos indeterminada. É preciso lembrar quanto o complexo questão-problema é uma aquisição do pensamento moderno, encontrando-se na base do renascimento da ontologia: é que este complexo deixou o pensamento filosófico. A obra desenvolve-se a partir, em torno de uma rachadura que ela nunca vem preencher. Que o romance, notadamente depois de Joyce, tenha encontrado toda uma nova linguagem que se faz ao modo do "Questionário" ou do

"Inquisitório", que ele tenha apresentado acontecimentos e personagens essencialmente problemáticos, não significa, evidentemente, que não se esteja seguro de nada, não é, evidentemente, a aplicação de um método de dúvida generalizada, não é o signo de um ceticismo moderno, mas, ao contrário, a descoberta do problemático e da questão como horizonte transcendental, como foco transcendental que pertence de maneira "essencial" aos seres, às coisas, aos acontecimentos. É a descoberta romanesca da Idéia, sua descoberta teatral, sua descoberta musical, sua descoberta filosófica... ; é, ao mesmo tempo, a descoberta de um exercício transcendente da sensibilidade, da memória-imaginante, da linguagem, do pensamento, descoberta pela qual cada uma destas faculdades se comunica com as outras em plena discordância e se abre à diferença do Ser, tomando como objeto, isto é, como questão, sua própria diferença: tem-se, assim, esta escrita que nada mais é que a questão Que é escrever? ou esta sensibilidade que é apenas Que é sentir? e este pensamento Que significa pensar? Saem daí as maiores monotonias, as maiores fraquezas de um novo senso comum, quando o gênio da Idéia não está presente; mas também as mais potentes "repetições", as mais prodigiosas invenções no para-senso, quando a Idéia surge, violenta. Lembremos somente os princípios desta ontologia da questão: 1.°, em vez de significar um estado empírico do saber destinado a desaparecer nas respostas, uma vez dada a resposta, a questão silencia todas as respostas empíricas que pretendem suprimi-la, para "forçar" a única resposta que a mantém e sempre a recoloca: tal como Jó, em sua obstinação por uma resposta de primeira mão que se confunde com a própria questão (primeira potência, a do absurdo) ; 2.°, daí a potência da questão, que é colocar em jogo tanto o questionador quanto aquilo que ele questiona e colocar-se a si própria em questão: tal Édipo e sua maneira de não acabar com a Esfinge (segunda potência, a do enigma); 3.°, daí a revelação do Ser como correspondente à questão, que não se deixa reduzir ao questionado nem ao questionador, mas os une na articulação de sua própria Diferença: m( 6v que não é não-ser ou ser do negativo, mas não-ente ou ser da questão (tal como Ulisses e a resposta "Ninguém"; terceira potência, que é a da Odisséia filosófica).

Todavia, esta ontologia moderna apresenta insuficiências. Ela às vezes lança mão do indeterminado como potência objetiva da questão, mas para fazer com que passe todo um vago subjetivo que ela atribui ao Ser, substituindo a força da repetição pelo empobrecimento de um redizer fastidioso ou pelos estereótipos de um novo senso comum. Por outro lado, acontece-lhe mesmo dissociar o complexo, confiar o cuidado das questões à religiosidade de uma bela alma, rejeitando os problemas para o lado dos obstáculos exteriores. Todavia, que seria uma questão se ela não se desenvolvesse sob campos problematizantes, os únicos capazes de determiná-la numa "ciência" característica? A bela alma não pára de levantar a questão que lhe é própria, a dos noivados; mas quantas noivas desapareceram ou foram abandonadas quando a questão encontrava seu justo problema, que vinha reagir sobre ela, corrigi-la, deslocá-la de toda a diferença de um pensamento (assim, por exemplo, o herói de Proust perguntando "casarei com Albertina?", mas desenvolvendo a questão no problema da obra de arte a ser feita, problema em que a própria questão sofre uma radical metamorfose). Devemos procurar como as questões se desenvolvem em problemas numa Idéia, como os problemas se envolvem em questões no pensamento. E ainda aí é necessário confrontar a imagem clássica do pensamento com uma outra imagem, a que hoje sugere o renascimento da

*Ontologia*.

A tarefa se impõe, visto que, de Platão aos pós-kantianos, a Filosofia definiu o movimento do pensamento como uma certa passagem do hipotético ao apodítico. Mesmo a operação cartesiana, da dúvida à certeza, é uma variante dessa passagem. Outra variante é a passagem da necessidade hipotética à necessidade metafísica na Origem radical. Mas, já em Platão, a dialética se definia assim: partir de hipóteses, servir-se de hipóteses como de trampolins, isto é, como de "problemas", para elevar-se ao princípio a-hipotético que deve determinar a solução dos problemas e a verdade das hipóteses; toda a estrutura do Parmênides decorre daí, e em tais condições que já não é possível ver nela (como, todavia, já se fez tão levianamente) um jogo, uma propedêutica, uma ginástica, um exercício formal. O próprio Kant é mais platônico do que pensa, quando passa da Crítica da Razão Pura, inteiramente subordinada à forma hipotética da experiência possível, à Crítica da Razão Prática, em que descobre, com a ajuda de problemas, a pura necessidade de um princípio categórico. Com mais forte razão os pós-kantianos, quando eles querem operar no mesmo campo, e sem mudar de "crítica", a transformação do juízo hipotético em juízo tético[80]. Portanto, não é ilegítimo resumir assim o movimento da Filosofia, de Platão a Fichte ou a Hegel, passando por Descartes, qualquer que seja a diversidade das hipóteses de partida e das apoditicidades finais. Pelo menos há alguma coisa em comum: o ponto de partida encontrado numa "hipótese", isto é, numa proposição da consciência afetada de um coeficiente de incerteza (como a dúvida cartesiana), e o ponto de chegada, encontrado numa apoditicidade ou num imperativo de ordem eminentemente moral (o Uno-Bem de Platão, o Deus não-enganador do cogito cartesiano, o princípio do melhor de Leibniz, o imperativo categórico de Kant, o Eu de Fichte, a "Ciência" de Hegel). Ora, este procedimento é o que mais se aproxima do verdadeiro movimento do pensamento, mas ele é também aquele que mais o trai, aquele que mais o desnatura; este hipotetismo e este moralismo conjugados, este hipotetismo cientificista e este moralismo racionalista tornam irreconhecível aquilo de que tratam.

### *Os imperativos e o jogo*

Se dizemos: o movimento não vai do hipotético ao apodítico, mas do problemático à questão - parece, primeiramente, que a diferença é muito pequena. Esta diferença parece ser tanto menor que, se o apodítico não é separável de um imperativo moral, a

---

[80] Sobre PLATÃO: cf. *República*, VI, 511 b: "... fazendo hipóteses que ela não olha como princípios, mas realmente como hipóteses, isto é, pontos de apoio e trampolins, para ir em direção ao princípio do todo até o A-hipotético e, depois, atingido este princípio, ligar-se a todas as conseqüências que dele dependem e, assim, tomar a descer em direção a uma conclusão... " - Este texto é comentado com profundidade por PROCLUS, que faz dele a expressão do método do Parmênides e dele se serve para denunciar as interpretações formais ou cépticas já correntes em seu tempo: é claro que o Uno, tal como é distribuído nas hipóteses do Parmênides, não é o mesmo Uno a-hipotético a que o dialético chega de hipótese em hipótese e que mede a verdade de cada uma. Cf. *Commentaire du Parménide* (trad. CHAIGNET, Leroux éd.). Sobre a transformação do juízo hipotético em juízo categórico nas filosofias de Maïmon e de FICHTE, cf. Martial GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* (Les Belles-Lettres, 1930), t. I, pp. 127 sq.

Sobre HEGEL e a transformação análoga, cf.: a relação do em-si e do para-si em *A Fenomenologia*; a relação da própria Fenomenologia e da Lógica; a idéia hegeliana de "ciência" e a passagem da proposição empírica à proposição especulativa.

questão, por sua vez, não é separável de um imperativo, mesmo que de outra espécie. Todavia, há um abismo entre estas fórmulas. Na assimilação do problema a uma hipótese já há traição do problema ou da Idéia, o processo ilegítimo de sua redução a proposições da consciência e a representações do saber: o problemático difere por natureza do hipotético. De modo algum o temático se confunde com o tético. E o que está em jogo nesta diferença é toda a repartição, toda a determinação, toda a destinação, todo o exercício das faculdades numa doutrina em geral. Do mesmo modo, é muito diferente falar da instância apodítica ou da instância-questão, pois se trata de duas formas de imperativos, incomparáveis sob todos os aspectos. As questões são imperativos ou, antes, as questões exprimem a relação dos problemas com os imperativos dos quais eles procedem. É preciso tomar o exemplo da polícia para manifestar a natureza imperativa das questões? "Sou eu quem pergunta", mas, na verdade, é já o eu dissolvido do questionado quem fala através de seu carrasco. Os problemas ou as Idéias emanam de imperativos de aventura ou de acontecimentos que se apresentam como questões. Eis por que os problemas não são separáveis de um poder decisório, de um *fiat*, que faz de nós, quando nos atravessa, seres semidivinos. O matemático já não se diz da raça dos deuses? Nos dois procedimentos fundamentais da adjunção e da condensação, exerce-se no mais alto ponto este poder de decisão fundado na natureza dos problemas a serem resolvidos, pois é sempre em relação a um corpo ideal anexado pelo matemático que uma equação é ou não redutível. Potência infinita de anexar uma quantidade arbitrária: já não se trata mais de um jogo à maneira de Leibniz, em que o imperativo moral de regras predeterminadas combina-se com a condição de um espaço dado, que é preciso preencher *ex hypothesi*; trata-se, antes, de um lance de dados, de todo o céu como espaço aberto e do lançar como única regra. Os pontos singulares estão sobre o dado; as questões são os próprios dados; o imperativo é o lançar. As Idéias são as combinações problemáticas que resultam dos lances. É que o lance de dados nunca se propõe abolir o acaso (o céu-acaso). Abolir o acaso é fragmentá
mais difícil, mas é o sentido do imperativo e das questões que ele lança. As Idéias emanam dele como as singularidades emanam deste ponto aleatório que, a cada vez, condensa o acaso em uma vez. Dir-se-á que, assinalando a tal ponto a origem imperativa das Idéias, estamos apenas invocando o arbitrário, o simples arbitrário de um jogo de infância, a criança-deus. Mas isto seria compreender mal o que quer dizer "afirmar". Só há arbitrário no acaso, na medida em que ele não é afirmado, não é suficientemente afirmado, na medida em que ele é repartido em um espaço, em um número e sob regras destinadas a conjurá-lo. Se o acaso é suficientemente afirmado, o jogador não pode mais perder, pois toda combinação e cada lance que a produz são por natureza adequados ao lugar e ao comando móveis do ponto aleatório. Que significa, pois, afirmar todo o acaso, a cada vez, de uma vez? Esta afirmação se mede pela ressonância dos disparates que emanam de um lance e que, sob esta condição, formam um problema. Todo o acaso, então, está em cada lance, embora este seja parcial, e aí está de uma vez, embora a combinação produzida seja o objeto de uma determinação progressiva. O lance de dados opera o cálculo dos problemas, a determinação dos elementos diferenciais ou a distribuição dos pontos singulares constitutivos de uma estrutura. Assim, forma-se a relação circular dos imperativos com os problemas que deles decorrem. A ressonância constitui a verdade de um problema como tal, onde o imperativo se prova, se bem que o próprio problema nasça do imperativo. Sendo o acaso afirmado, todo arbitrário é abolido

a cada vez. Sendo o acaso afirmado, a própria divergência é objeto de afirmação num problema. Os corpos ideais de adjunção que determinam um problema permaneceriam arbitrários se os corpos de base pão ressoassem, incorporando todas as grandezas exprimíveis pelo adjunto. Uma obra em geral é sempre um corpo ideal, um corpo ideal de adjunção. A obra é um problema nascido do imperativo e é tanto mais perfeita e total num lance quanto o problema é melhor determinado progressivamente como problema. O autor da obra, portanto, é bem denominado o operador da Idéia. Quando Raymond Roussel estabelece suas "equações de fatos" como problemas a serem resolvidos, fatos ou acontecimentos ideais que se põem a ressoar sob o lance de um imperativo de linguagem, fatos que são eles próprios fiat; quando muitos romancistas modernos instalam-se nesse ponto aleatório, nessa "mancha cega", imperativa, questionante, a partir de que a obra se desenvolve como problema, fazendo ressoar suas séries divergentes symbol 190 \f "Symbol" \s 12— eles não fazem Matemáticas aplicadas nem qualquer metáfora matemática ou física, mas estabelecem esta "ciência", mathesis universal imediata em cada domínio; eles fazem da obra um aprender ou uma experimentação e, ao mesmo tempo, algo de total a cada vez, onde todo o acaso encontra-se afirmado em cada caso, cada vez renovável, sem que talvez nunca subsista um arbitrário[81].

Este poder decisório no âmago dos problemas, esta criação, este lançar que nos faz da raça dos deuses não é, todavia, o nosso. Os próprios deuses estão submetidos à *Ananke*, isto é, ao céu-acaso. Os imperativos ou as questões que nos atravessam não emanam do Eu, que nem mesmo está aí para ouvi-los. Os imperativos são ser, toda questão é ontológica e distribui "aquilo que é" nos problemas. A ontologia é o lance de dados symbol 190 \f "Symbol" \s 12— caosmos de onde o cosmo sai. Se os imperativos do Ser têm uma relação com o Eu, é com o Eu rachado, cuja rachadura eles deslocam e reconstituem a cada vez segundo a ordem do tempo. Portanto, os imperativos formam os cogitanda do pensamento puro, as diferenciais do pensamento, ao mesmo tempo o que não pode ser pensado, mas o que deve ser e só pode ser pensado do ponto de vista do exercício transcendente. E as questões são estes pensamentos puros dos cogitanda. Os imperativos em forma de questões significam, pois, minha maior impotência, mas também este ponto ao qual Maurice Blanchot sempre se refere, este ponto aleatório original, cego, acéfalo, afásico, que designa "a impossibilidade de pensar que é o pensamento" e que se desenvolve na obra como problema e onde o "impoder" se transmuda em potência. Em vez de remeter ao Cogito como proposição da consciência, os imperativos se dirigem ao Eu rachado como ao inconsciente do pensamento, pois o Eu tem o direito de um inconsciente sem o qual ele não pensaria e, sobretudo, não pensaria o puro cogitandum. Contrariamente ao que enuncia a trivial proposição da consciência, o

---

[81] Citemos, por exemplo, o romance de Philippe SOLLERS, *Drame* (Édition du Seuil, 1965). Este romance toma como divisa uma fórmula de Leibniz: "Supondo, por exemplo, que alguém trace uma quantidade de pontos sobre um papel, totalmente ao acaso... eu digo que é possível encontrar uma linha geométrica cuja noção seja constante e uniforme segundo uma certa regra, de modo que essa linha passe por todos os pontos... " Todo o início do livro é construído sobre as duas fórmulas: "Problema..." e "Falho...". Delineiam-se séries em relação com os pontos singulares do corpo do narrador, corpo ideal, "mais pensado do que percebido". - Sobre a "mancha cega" como ponto original da obra, cf. as intervenções de Philippe SOLLER e de Jean-Pierre FAYE, no "*Débat sur le roman*" (Tel Quel, n.° 17, 1964).

pensamento só pensa a partir de um inconsciente e pensa esse inconsciente no exercício transcendente. Do mesmo modo, as Idéias que decorrem dos imperativos, em vez de serem as propriedades ou atributos de uma substância pensante, só fazem entrar e sair por essa rachadura do Eu, que sempre faz com que outro pense em mim, um outro que deve, ele próprio, ser pensado. O que é primeiro no pensamento é o roubo. Sem dúvida, a impotência pode permanecer impotência, mas só ela também pode ser elevada à mais alta potência. É precisamente o que Nietzsche entendia por vontade de potência: esta imperativa transmutação que toma como objeto a própria impotência (seja covarde, preguiçoso, obediente, se você quiser!, contanto que...) - este lance de dados capaz de afirmar todo o acaso, estas questões que nos atravessam nas horas tórridas ou glaciais, estes imperativos que nos destinam aos problemas que eles lançam. Com efeito, "há algo irredutível no fundo do espírito: um bloco monolítico de *Fatum*, de decisão já tomada sobre todos os problemas em sua medida e em sua relação conosco; e, ao mesmo tempo, um direito que temos de aceder a certos problemas, como sua marca feita por ferro em brasa sobre nossos nomes"[82].

### *A Idéia e a repetição*

Mas quão decepcionante parece ser a resposta. Perguntávamo-nos qual é a origem das Idéias, de onde vêm os problemas; e invocamos lances de dados, imperativos e questões do acaso, em vez de um princípio apodítico; um ponto aleatório em que tudo se a-funda, em vez de um fundamento sólido. Opomos este acaso ao arbitrário na medida em que ele é afirmado, imperativamente afirmado, afirmado do modo muito particular da questão; mas esta afirmação foi por nós medida com a ressonância que se estabelece entre os elementos problemáticos saídos do lance de dados. Em que círculo giramos, a tal ponto que não podemos falar de outra maneira da origem? Distinguimos quatro instâncias: as questões imperativas, ontológicas; os problemas dialéticos ou os temas que delas emanam; os campos simbólicos de resolubilidade em que esses problemas se exprimem "cientificamente" em função de suas condições; as soluções que eles recebem nesses campos, encarnando-se na atualidade dos casos. Mas, desde a origem, que são esses imperativos de fogo, essas questões que são começos de mundo? É que cada coisa começa numa questão, mas não se pode dizer que a própria questão comece. A questão, como o imperativo que ela exprime, não teria outra origem que não a *repetição*? Coube a grandes autores de nossa época o estabelecimento dessa mais profunda relação da questão com a repetição (Heidegger, Blanchot). Não que seja suficiente, todavia, repetir uma mesma questão que se reencontraria intacta no fim, mesmo sendo ela *E com o ser, que ocorre?* São os maus lances de dados que se inscrevem nas mesmas hipóteses (representando as proposições da consciência ou as opiniões de um senso comum) e que se aproximam mais ou menos do mesmo princípio apodítico (representando a determinação do ganho). São os maus jogadores que só repetem à força de fragmentar o acaso em vários lances. Ao contrário, o bom lance de dados afirma todo o acaso de uma vez; aí está a essência do que se chama questão. Entretanto, há vários lances de dados, o

**Comentário:** Verificar tradução desta parte.

[82] *NIETZSCHE* (Musarion-Ausgabe), XVI, p. 35.

lance de dados se repete. Mas cada um toma o acaso de uma vez e, em vez de o diferente ter diferentes combinações, como resultado do Mesmo, ele tem o mesmo ou a repetição como resultado do Diferente. É neste sentido que a repetição consubstancial à questão está na fonte da "perplicação" das Idéias. O diferencial da Idéia não é separável do processo de r
laridade. Ao contrário, a retomada das singularidades umas nas outras, a condensação das singularidades umas nas outras, tanto num mesmo problema ou numa mesma Idéia quanto de um problema a outro ou de uma Idéia a outra, define a potência extraordinária da repetição, a repetição vestida, mais profunda que a repetição nua. A repetição é esse lançar das singularidades, sempre num eco, numa ressonância que faz de cada uma o duplo da outra, que faz de cada constelação a redistribuição da outra. Significa o mesmo dizer, no nível dos problemas, que a repetição vestida é mais profunda e, no nível das questões de onde eles procedem, que a repetição resulta do diferente.

***A repetição, o relevante e o ordinário***

Heidegger mostra como a repetição da questão desenvolve-se no liame do problema com a repetição: "Por repetição de um problema fundamental, entendemos a explicitação das possibilidades que ele encobre. O desenvolvimento destas tem o efeito de transformar o problema considerado e, deste modo, conservar seu conteúdo autêntico. Conservar um problema significa liberar e salvaguardar a força interior que está na fonte de sua essência e que o torna possível como problema. A repetição das possibilidades de um problema não é, pois, uma simples retomada do que é correntemente admitido sobre esse problema... Assim compreendido, o possível impediria toda repetição verdadeira e, desse modo, toda relação com a história... (uma boa interpretação deve, ao contrário, decidir) se a compreensão do possível que domina toda repetição foi suficientemente levada a cabo e se está à altura daquilo que, verdadeiramente, está em vias de se repetir"[83]. O que é este possível no seio do problema, que se opõe às possibilidades ou proposições da consciência, às opiniões correntemente admitidas que formam hipóteses? Nada mais que a potencialidade da Idéia, sua virtualidade determinável. Neste ponto, Heidegger é nietzscheano. De que se diz a repetição no eterno retorno, a não ser da vontade de potência, do mundo da vontade de potência, de seus imperativos e de seus lances de dados, e dos problemas saídos do lançar? A repetição no eterno retorno nunca significa a continuação, a perpetuação, o prolongamento, nem mesmo o retorno descontínuo de alguma coisa que seria pelo menos apta a prolongar-se num ciclo parcial (uma identidade, um Eu, um Eu), mas, ao contrário, a retomada de singularidades pré-individuais, que supõem, primeiramente, para que possam ser apreendidas como repetição, a dissolução de todas as identidades prévias. Toda origem é uma singularidade, toda singularidade é um começo sobre a linha horizontal, a linha dos pontos ordinários em que ela se prolonga, como em reproduções ou cópias que formam os momentos de uma repetição nua. Mas ela é recomeço sobre a linha vertical, que condensa as singularidades e onde se tece a outra repetição, a linha de afirmação do acaso. Se o "ente" é em primeiro lugar diferença e começo, o ser é repetição, recomeço do ente. A repetição

[83] HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique* (trad. WAEHLENS e BIEMEL, N.R.F.), p. 261.

é o "contanto que" da condição que autentica os imperativos do ser. Esta é sempre a ambigüidade da noção de origem e a razão de nossa decepção precedente: uma origem só é assinalada num mundo que contesta tanto o original quanto a cópia; uma origem só assinala um fundamento num mundo já precipitado no universal a-fundamento.

### *A ilusão do negativo*

Uma última conseqüência resulta daí, concernente ao estatuto da negação. Há um não-ser e, todavia, não há negativo ou negação. Há um não-ser que de modo algum é o ser do negativo, mas é o ser do problemático. Este (não)-ser, este ?-ser tem, como símbolo, 0/0. O zero designa aqui apenas a diferença e sua repetição. No NE[symbol 168 \f "Symbol" \s 12♦] dito expletivo, que os gramáticos têm tanta dificuldade de interpretar, encontra-se este (não)-ser que corresponde à forma de um campo problemático, se bem que as modalidades da proposição tendam a assimilá-lo a um não-ser negativo: é sempre em relação a questões desenvolvidas em problemas que um NE expletivo aparece na proposição, como o testemunho de uma instância gramatical extra-proposicional. O negativo é uma ilusão: é somente a sombra dos problemas. Vimos como o problema era necessariamente recoberto pelas proposições possíveis correspondentes aos casos de solução; então, em vez de ser apreendido como problema, ele só aparecia como hipótese, série de hipóteses. Cada uma dessas hipóteses, enquanto proposição da consciência, é flanqueada por um duplo negativo: si l'Un est, si l'Un n'est pas. . . s'il fait beau, s'il ne fait pas beau... O negativo é uma ilusão, porque a forma da negação surge com as proposições, que só exprimem o problema de que elas dependem, desnaturando-o, escondendo sua verdadeira estrutura. Desde que o problema é traduzido em hipótese, cada afirmação hipotética encontra-se duplicada por uma negação, que representa agora o estado do problema traído por sua sombra. Não há Idéia de negativo, assim como não há hipótese na natureza, se bem que a natureza proceda por problema. Eis por que importa muito pouco que o negativo seja concebido como limitação lógica ou oposição real. Consideremos as grandes noções negativas, do múltiplo em relação ao Uno, da desordem em relação à ordem, do nada em relação ao ser: é indiferente interpretá-las como o limite de uma degradação ou como a antítese de uma tese. Quando muito, o processo encontra-se fundado ora na substância analítica de Deus, ora na forma sintética do Eu. Mas Deus ou o eu são a mesma coisa. Nos dois casos, permanece-se no elemento hipotético do simples conceito, sob o qual subsume-se ora todos os graus infinitos de uma representação idêntica, ora a oposição infinita de duas representações contrárias. Portanto, as críticas do negativo nunca são decisivas enquanto invocam os direitos de um primeiro conceito (o Uno, a ordem, o ser); menos ainda enquanto se contentam em traduzir a oposição em limitação. A crítica do negativo só é eficaz quando denuncia a indiferença da oposição e da limitação, denunciando, assim, o elemento conceitual hipotético que conserva necessariamente um ou outro e mesmo um no outro. Em suma, é a partir da Idéia, do elemento ideal, diferencial e problemático, que deve ser feita a crítica do negativo. É a noção de multiplicidade que denuncia, ao mesmo tempo, o Uno e o

---

♦ Referência à partícula *ne*, de *ne pas*, cuja tradução é não (N. dos T.).

múltiplo, a limitação do Uno pelo múltiplo e a oposição do múltiplo ao uno. É a variedade que denuncia, ao mesmo tempo, a ordem e a desordem, é o (não)-ser, o ?-ser que denuncia, ao mesmo tempo, o ser e o não-ser. Em toda parte, a cumplicidade do negativo e do hipotético deve ser desfeita em proveito de um liame mais profundo do problemático com a diferença. A Idéia, com efeito, é feita de relações recíprocas entre elementos diferenciais, completamente determinados em suas relações, que não comportam termo negativo nem correlação de negatividade. Quão grosseiros parecem as oposições, os conflitos, as contradições no conceito, lentidões pesadas, pesadas medidas aproximativas, em relação aos finos mecanismos diferenciais que caracterizam a Idéia symbol 190 \f "Symbol" \s 12— a leve. Devemos reservar o nome positividade para designar o estatuto da Idéia múltipla ou a consistência do problemático. Devemos ainda, a cada vez, vigiar a maneira pela qual este (não)-ser perfeitamente positivo pende em direção a um não-ser negativo e tende a confundir-se com sua sombra, mas aí encontra sua mais profunda desnaturação em prol da ilusão da consciência.

***Diferença, negação e oposição***

Considere-se o exemplo da Idéia lingüística, hoje tão freqüentemente invocado. Tal como é definida pela Fonologia, a Idéia lingüística tem certamente todas as características de uma estrutura: a presença de elementos diferenciais chamados fonemas, extraídos da corrente sonora contínua; a existência de relações diferenciais (traços distintivos) determinando reciprocamente e completamente esses elementos; o valor de pontos singulares assumido pelos fonemas nessa determinação (particularidades pertinentes); o caráter de multiplicidade do sistema da linguagem assim constituída, seu caráter problemático que representa objetivamente o conjunto dos problemas que a linguagem propõe a si própria e que ela res
e da estrutura, da gênese e da estrutura, como gênese passiva que se revela nessa atualização. - Ora, apesar de todos estes aspectos que definem uma multiplicidade plenamente positiva, acontece constantemente que os lingüistas falam em termos negativos, assimilando as relações diferenciais entre fonemas a relações de oposição. Talvez se diga que se trata apenas de uma questão de terminologia convencional e que "oposição" significa inter-relação. É verdade, com efeito, que a noção de oposição entre os fonólogos aparece singularmente pluralizada, relativizada, pois cada fonema entretém várias oposições distintivas com outros fonemas, pontos de vista diferentes. Por exemplo, na classificação de Trubetskoi, a oposição é de tal modo desmembrada, distribuída em variedades coexistentes de relações, que já não existe como oposição, mas, antes, como mecanismo diferencial complexo e perplexo. Um hegeliano não reencontraria aí seu *quintão*, isto é, a uniformidade da grande contradição. Todavia, tocamos num ponto essencial: neste como em outros casos, na Fonologia como em outros domínios e em outras Idéias, trata-se de saber se é possível contentar-se em pluralizar a oposição ou em sobredeterminar a contradição, distribuí-las em figuras diversas que ainda conservam, apesar de tudo, a forma do negativo. Parece-nos que o pluralismo é um pensamento mais perigoso e mais arrebatador: não se esmigalha sem se reverter. A descoberta de uma pluralidade de oposições coexistentes, em qualquer domínio, é inseparável de uma descoberta mais profunda, a da diferença, que denuncia o negativo e a própria oposição

**Comentário:** Verificar tradução; pode ser quinhão.

como aparências em relação ao campo problemático de uma multiplicidade positiva[84]. Não se pluraliza a oposição sem abandonar seu domínio e entrar nas cavernas da diferença, que fazem com que ressoe sua positividade pura e que rejeitam a oposição como buraco de sombra visto apenas de fora.

Retornemos, pois, à Idéia lingüística: por que Saussure, no próprio momento em que descobre que "na língua só há diferenças", acrescenta que estas são "sem termos positivos", "eternamente negativas"? Por que Trubetskoi mantém, como princípio sagrado, que "a idéia de diferença" constitutiva da linguagem "supõe a idéia de oposição"? Tudo mostra o contrário. Não seria uma maneira de reintroduzir o ponto de vista da consciência e da representação atuais naquilo que deveria ser a exploração transcendente da Idéia do inconsciente lingüístico, isto é, o mais elevado exercício da fala em relação com o ponto zero da linguagem? Quando interpretamos as diferenças como negativas e sob a categoria da oposição, já não estamos do lado daquele que escuta e mesmo que ouviu mal, que hesita entre várias versões atuais possíveis, que tenta "reconhecer-se" pelo estabelecimento de oposições, o pequeno lado da linguagem, não o lado daquele que fala e que atribui o sentido? Não traímos assim a natureza do jogo da linguagem, isto é, o sentido dessa combinatória, desses imperativos ou desses lances de dados lingüísticos que, como os gritos de Artaud, só podem ser apreendidos por aquele que fala no exercício transcendente? Em suma, a tradução da diferença em oposição de modo algum nos parece concernir a uma simples questão de terminologia ou de convenção, mas à essência da linguagem e da Idéia lingüística. Quando se lê a diferença como uma oposição, ela já foi privada de sua espessura própria, em que ela afirma sua positividade. A Fonologia moderna carece de uma dimensão que a impediria de brincar com sombras num único plano. De certa maneira, é o que o lingüista Gustave Guillaume sempre disse em toda sua obra, cuja importância começa hoje a ser apreendida. Com efeito, a oposição de modo algum nos ensina sobre a natureza daquilo que é considerado como estando em oposição. A seleção dos fonemas, que tem nesta ou naquela língua um valor pertinente, é inseparável dos morfemas tomados como elementos de construções gramaticais. Ora, os morfemas, que fazem intervir o conjunto virtual da língua, são o objeto de uma determinação progressiva que procede por "limiares diferenciais" e implica um tempo puramente lógico capaz de medir a gênese ou a atualização. A determinação recíproca formal dos fonemas remete a essa determinação progressiva, que

---

[84] Ninguém foi mais longe que Gabriel TARDE numa classificação das oposições múltiplas, válida em qualquer domínio: formalmente, oposições estáticas (simetrias) ou dinâmicas; oposições dinâmicas sucessivas (ritmos) ou simultâneas; oposições simultâneas lineares (polaridades) ou radiais. Materialmente, oposições qualitativas de série ou quantitativas; quantitativas de grau ou de força. Cf. *L'opposition universelle* (Alcan, 1897).

Tarde parece-nos ter sido o único a destacar a conseqüência de tal classificação: a oposição, em vez de ser autônoma, em vez de ser um máximo de diferença, é uma repetição mínima em relação à própria diferença. Dai a posição da diferença como realidade de um campo múltiplo virtual e a determinação de microprocessos em todo domínio, sendo as oposições apenas resultados sumários ou processos simplificados e grosseiros. Sobre a aplicação deste ponto de vista à linguagem e sobre o princípio de uma microlingüistica, cf. *Les lois sociales* (Alcan, 1898), pp., 150 sq. — Parece que Georges GURVITCH tem, sob muitos aspectos, uma inspiração próxima da de Tarde em *Dialectique et sociologie* (Flammarion, 1962).

exprime a ação do sistema virtual sobre a matéria fônica; e somente quando se consideram os fonemas abstratamente, isto é, quando se reduziu o virtual a um simples possível, é que suas relações têm a forma negativa de uma oposição vazia, em vez de preencher as posições diferenciais em torno de um limiar. A substituição de um princípio de oposição distintiva por um princípio de posição diferencial é a contribuição fundamental da obra de Guillaume[85]. Essa substituição é feita na medida em que a Morfologia não prolonga simplesmente a Fonologia, mas introduz valores propriamente problemáticos, que determinam a seleção significativa dos fonemas, Para nós, é deste ponto de vista lingüístico que o não-ser encontra a confirmação de sua dissociação necessária: por um lado, em um NE, que pode ser chamado de "discordancial", díspar ou diferencial, e não negativo, um NE problemático que deve ser escrito (não).ser ou ?-ser; por outro lado, em um PAS, dito "forclusivo", que deve ser escrito não-ser, mas que assinala, na proposição engendrada, apenas o resultado do processo precedente. Na verdade, não é o NE expletivo que apresenta um caso particular de negação pouco explicável; ao contrário, o NE expletivo é o sentido original, de tal modo que a negação PAS dele resulta, mas dele resulta, ao mesmo tempo, como uma conseqüência necessária e como uma ilusão inevitável. "Ne...pas" divide-se em NE problemático e PAS negativo, como duas instâncias que diferem por natureza, sendo que a segunda só atrai a primeira, traindo-a.

***Gênese do negativo***

A gênese do negativo é a seguinte: as afirmações do ser são elementos genéticos em forma de questões imperativas; elas se desenvolvem na positividade de problemas; as proposições da consciência são como afirmações engendradas que designam os casos de solução. Mais precisamente: cada proposição tem um duplo negativo, exprimindo a sombra do problema no domínio das soluções, isto é, a maneira pela qual o problema subsiste através da imagem deformada que lhe dá a representação. A fórmula "este não é o caso" significa que uma hipótese se torna negativa na medida em que não representa as condições atualmente preenchidas por um problema, condições a que corresponde ao contrário, uma outra proposição. Portanto, o negativo é a sombra desviante do problemático no conjunto das proposições, conjunto que o subsume como caso. Em regra geral, a crítica do negativo continua ineficaz enquanto se atribui a forma de afirmação já dada na proposição. A critica do negativo só é radical e bem fundada quando opera uma gênese da afirmação e, simultaneamente, a gênese da aparência de negação. Com efeito, trata-se de saber como a afirmação pode ser múltipla ou como a diferença pode ser objeto de afirmação pura. Isto só é possível na medida em que a afirmação, como modo da proposição, é produzida a partir de elementos genéticos extra-proposicionais (as questões imperativas ou afirmações ontológicas originais), e, depois, é "bem conduzida" através dos problemas, determinada pelos problemas (Idéias problemáticas ou multiplicidades,

---

[85] Gustave GUILLAUME, notadamente *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Institut de Paris*, 1939. — Encontra-se uma exposição e uma interpretação da obra de Guillaume no belo livro de Edmond ORTIGUES, *Le discours et le symbole* (Aubier, 1962). Sobre o NE expletivo e sobre a negação, cf., também ORTIGUES, pp. 102-109; e, citados por Ortigues, Jacques DAMOURETTE e Edourd PICHON, *Essai de grammaire de la langue française* (éd. d'Artrey, 1911-1952), t. VI, chap, 4 et 5. É a Damourette e Pichon que se deve a distinção entre o "discordancial" e o "forclusivo".

positividades ideais). É sob estas condições que se deve dizer, com efeito, que o negativo, na proposição, mantém-se ao lado da afirmação, mas somente como a sombra do problema a que a proposição é tida como devendo responder, isto é, como a sombra da instância genética que produz a própria afirmação.

As Idéias contêm todas as variedades de relações diferenciais e todas as distribuições de pontos singulares, coexistindo nas diversas ordens e "perplicadas" umas nas outras. Quando o conteúdo virtual da Idéia se atualiza, as variedades de relações se encamam em espécies distintas e, correlativamente, os pontos singulares, que correspondem aos valores de uma variedade, se encarnam em partes distintas, características de tal ou qual espécie. Por exemplo, a Idéia de cor é como a luz branca que perplica em si os elementos e relações genéticas de todas as cores, mas que se atualiza nas cores diversas e seus respectivos espaços; ou a Idéia de som, como o ruído branco. Há mesmo uma sociedade branca, uma linguagem branca (aquela que, em sua virtualidade, contém todos os fonemas e relações destinados a se atualizarem nas línguas diversas e nas partes relevantes de uma mesma língua). Portanto, com a atualização, um novo tipo de distinção, específica e partitiva, toma o lugar das distinções ideais fluentes. Chamamos diferençação a determinação do conteúdo virtual da Id de diferenciação. A Idéia ignora a negação. O primeiro processo confunde-se com a descrição de uma positividade pura, descrição feita sob o modo do problema, em que são assinalados relações e pontos, lugares e funções, posições e limiares diferenciais, excluindo toda determinação negativa e encontrando sua fonte em elementos de afirmação genéticos ou produtores. O outro processo, o de diferenciação, confunde-se com a produção de afirmações engendradas finitas que incidem sobre os termos atuais que ocupam esses lugares e posições, sobre as correlações reais que encarnam essas relações e essas funções. As formas do negativo aparecem nos termos atuais e correlações reais, mas somente enquanto separados da virtualidade que eles atualizam e do movimento de sua atualização. Então, e apenas então, as afirmações finitas parecem limitadas em si mesmas, opostas umas às outras, sofrendo de falta ou de privação por si mesmas. Em suma, o negativo é sempre derivado e representado, nunca original nem presente; sempre o processo da diferença e da diferenciação é primeiro em relação ao processo do negativo e da oposição. Os comentadores de Marx, que insistem na diferença fundamental entre Marx e Hegel, lembram, com toda razão, que a categoria de diferenciação no seio de uma multiplicidade social (divisão do trabalho) substitui, em *O Capital*, os conceitos hegelianos de oposição, de contradição e de alienação - que só formam um movimento da aparência e só valem para os efeitos abstratos, separados no princípio e do verdadeiro movimento de sua produção[86]. Evidentemente, a filosofia da

[86] Louis ALTHUSSER, Jacques RANCIÉRE, Pierre MACHEREY, Etienne BALIBAR, Roger ESTABLET*, Lire le Capital. (Sobre a natureza e o papel dos conceitos de oposição, de contradição e de alienação)*, cf. RANCIÉRE, t. I, pp. 141 sq., MACHEREY, t. I, pp. 233 sq., BALIBAR, t. ii, pp. 298 sq.) — Sobre o esquema "problema-diferenciação" como categoria da História, deve-se referir a Arnold TOYNBEE, pouco suspeito de marxismo, é verdade: "Podemos dizer que uma sociedade enfrenta, no curso de sua existência, uma sucessão de problemas que cada membro deve resolver por si mesmo da melhor maneira possível. O enunciado de cada um desses problemas toma a forma de um desafio a que é preciso submeter-se como a uma prova. Através dessa série de provas, os membros da sociedade se diferenciam progressivamente uns dos outros" *L'Histoire, un essai d'interprétation*, trad. JULIA, N.R.F.), p. 10.

diferença deve temer, aqui, entrar no discurso de uma bela alma: diferenças, só diferenças, numa coexistência pacífica, em Idéia, dos lugares e funções sociais... Mas o nome de Marx basta para preservá-la desse perigo.

Os problemas de uma sociedade, tais como são determinados na infra-estrutura sob a forma do trabalho dito "abstrato", recebem uma solução pelo processo de atualização ou de diferenciação (divisão do trabalho concreto). Mas, ao mesmo tempo que a sombra do problema persiste no conjunto dos casos diferenciados que formam a solução, estes remetem uma imagem falsificada do próprio problema. Não se pode mesmo dizer que a falsificação venha depois; ela acompanha, ela duplica a atualização. O problema sempre se reflete em falsos problemas, ao mesmo tempo que ele se resolve, se bem que a solução encontre-se geralmente pervertida por uma inseparável falsidade. Por exemplo, o fetichismo, segundo Marx, é um "absurdo", uma ilusão da consciência social, à condição de se entender por isso, não uma ilusão subjetiva que nasceria da consciência, mas uma ilusão objetiva, uma ilusão transcendental nascida das condições da consciência social no curso da atualização. Há homens de quem toda a existência social diferenciada está ligada aos falsos problemas de que eles vivem, e há outros cuja existência social é inteiramente mantida nesses falsos problemas de que eles sofrem e cujas posições falsificadas são por eles preenchidas. No corpo objetivo do falso problema aparecem todas as figuras do não-sentido: isto é, as contrafações da afirmação, as má-formações dos elementos e das relações, as confusões entre o relevante e o ordinário. Eis por que a história é tanto o lugar do não-sentido e da besteira quanto o processo do sentido. Por natureza, os problemas escapam à consciência; é próprio da consciência ser uma falsa consciência. O fetiche é o objeto natural da consciência social como senso comum ou recognição de valor. Os problemas sociais só podem ser apreendidos numa "retificação", quando a faculdade de sociabilidade se eleva a seu exercício transcendente e quebra a unidade do senso comum fetichista. O objeto transcendente da faculdade de sociabilidade é a revolução. É neste sentido que a revolução é a potência social da diferença, o paradoxo de uma sociedade, a cólera própria da Idéia social. A revolução de modo algum passa pelo negativo. Não podemos fixar a primeira determinação do negativo, sombra do problema como tal, sem já sermos precipitados numa segunda determinação: o negativo é o corpo objetivo do falso problema, o fetiche em pessoa. Sombra do problema, o negativo é também o falso problema por excelência. A luta prática não passa pelo negativo, mas pela diferença e sua potência de afirmar; e a guerra dos justos é a conquista do mais alto poder, o de decidir sobre os problemas, restituindo-lhes a sua verdade, avaliando essa verdade para além das representações da consciência e das formas do negativo, acedendo, enfim, aos imperativos de que eles dependem.

### *Idéia e virtualidade*

Não paramos de invocar o virtual. Não seria isto recair no vago de uma noção mais próxima do indeterminado do que das determinações da diferença? Todavia, era isto que queríamos evitar ao falarmos, precisamente, de virtual. Opusemos o virtual ao real; agora, é preciso corrigir esta terminologia que ainda não podia ser exata. O virtual não se

opõe ao real, mas somente ao atual. O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual. Do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: "Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos", e simbólicos sem serem fictícios. O virtual deve ser mesmo definido como uma estrita parte do objeto real - como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual e aí mergulhasse como numa dimensão objetiva. Na exposição do cálculo diferencial, assimila-se freqüentemente a diferencial a uma "porção da diferença". Ou, então, segundo o método de Lagrange, pergunta-se qual é a parte do objeto matemático que deve ser considerada como derivada e que apresenta as relações em questão.

***A realidade do virtual: ens omni modo...***

A realidade do virtual consiste nos elementos e relações diferenciais e nos pontos singulares que lhes correspondem. A estrutura é a realidade do virtual. Aos elementos e às relações que formam uma estrutura devemos evitar, ao mesmo tempo, atribuir uma atualidade que eles não têm e retirar a realidade que eles têm. Vimos que um duplo processo de determinação recíproca e de determinação completa definia essa realidade: em vez de ser indeterminado, o virtual é completamente determinado. Quando a obra de arte se reclama de uma virtualidade na qual mergulha, ela não invoca qualquer determinação confusa, mas a estrutura completamente determinada, formada por seus elementos diferenciais genéticos, elementos tornados virtuais, tornados embrionários. Os elementos, as variedades de relações, os pontos singulares coexistem na obra ou no objeto, na parte virtual da obra ou do objeto, sem que se possa assinalar um ponto de vista privilegiado sobre os outros, um centro que seria unificador de outros centros. Mas como se pode falar de determinação completa e, ao mesmo tempo, de uma parte apenas do objeto? A determinação deve ser uma determinação completa do objeto e, todavia, formar apenas uma parte dele. É que, segundo as indicações de Descartes nas - Respostas a Arnauld, deve-se distinguir com cuidado o objeto como completo e o objeto como inteiro. O completo é apenas a parte ideal do objeto, a que participa, com outras partes de objetos, da Idéia (outras relações, outros pontos singulares), mas que nunca constitui uma integridade como tal. O que falta à determinação completa é o conjunto das determinações próprias da existência atual. Um objeto pode ser ens, ou, sobretudo, (não)-ens omni modo determinatum, sem ser inteiramente determinado ou existir atualmente.

***Diferençação e diferenciação; as duas metades do objeto***

Há, pois, uma outra parte do objeto, que se encontra determinada pela atualização. O matemático pergunta qual é essa outra parte representada pela função dita primitiva; a integração, neste sentido, de modo algum é o inverso da diferençação, mas forma, antes, um processo original de diferenciação. Ao passo que a diferençação determina o conteúdo virtual da Idéia como problema, a diferenciação exprime a atualização desse virtual e a constituição das soluções (por integrações locais). A diferenciação é como a segunda parte da diferença, e é preciso formar a noção complexa de diferenç/ciação para designar a integridade ou a integralidade do objeto. O ç e o ci são aqui o traço distintivo ou a relação fonológica da diferença. Todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual e, a outra, a imagem atual. Metades desiguais

ímpares. A própria diferençação já tem por sua vez dois aspectos que correspondem às variedades de relações e aos pontos singulares dependentes dos valores de cada variedade. Mas a diferenciação, por sua vez, tem dois aspectos, um concernente às qualidades ou espécies diversas que atualizam as variedades, o outro, concernente ao número ou às partes distintas que atualizam os pontos singulares. Por exemplo, os genes, como sistemas de relações diferenciais, encarnam-se, ao mesmo tempo, numa espécie e nas partes orgânicas que a compõem. Não há qualidade em geral que não remeta a um espaço definido pelas singularidades que correspondem às relações diferenciais encarnadas nessa qualidade. Os trabalhos de Lavelle e de Nogué, por exemplo, mostraram a existência de espaços próprios às qualidades e a maneira pela qual esses espaços se constróem na vizinhança de singularidades: de modo que uma diferença de qualidade encontra-se sempre subentendida por uma diferença espacial (*diaphora*). Mais ainda, a reflexão dos pintores nos ensina tudo sobre o espaço de cada cor e sobre a ligação desses espaços numa obra. As espécies só são diferenciadas na medida em que cada uma tem suas próprias partes diferenciadas. A diferenciação é sempre simultaneamente diferenciação de espécies e de partes, de qualidades e de extensões: qualificação ou especificação, mas também partição ou organização. Como, então, esses dois aspectos da diferenciação encadeiam-se com os dois aspectos precedentes da diferençação? Como se encaixam as duas metades dessemelhantes do objeto? As qualidades e espécies encarnam as variedades de relação de um modo atual; as partes orgânicas encarnam as singularidades correspondentes. Mas a precisão do encaixe aparece melhor de dois pontos de vista complementares.

***Os dois aspectos de cada metade***

Por um lado, a determinação completa opera a diferençação das singularidades; mas ela incide somente sobre sua existência e sua distribuição. A natureza dos pontos singulares só é especificada pela forma das curvas integrais em sua vizinhança, isto é, em função de espécies e de espaços atuais ou diferenciados. Por outro lado, os aspectos essenciais da razão suficiente, determinabilidade, determinação recíproca, determinação completa, encontram sua unidade sistemática na determinação progressiva. A reciprocidade da determinação não significa, com efeito, uma regressão nem uma estagnação, mas uma verdadeira progressão, em que os termos recíprocos devem ser ganhos pouco a pouco e em que as próprias relações devem ser postas em relação. A completude da determinação implica também a progressividade dos corpos de adjunção. Indo de A a B e, depois, retornando de B a A, não reencontramos um ponto de partida como numa repetição nua; a repetição é, antes, entre A e B, B e A; é o percurso ou a descrição progressiva do conjunto de um campo problemático. É como no poema de Vitrac, em que os diferentes procedimentos que formam, cada um, um poema (o Escrever, o Sonhar, o Esquecer, o Procurar seu contrário, o Fazer Humor, enfim, o *Reencontrar*, *analisando*-o), determinam progressivamente o conjunto do poema como Problema ou Multiplicidade. É neste sentido que toda estrutura, em virtude dessa progressividade, possui um tempo puramente lógico, ideal ou dialético. Mas este tempo virtual determina um tempo de diferenciação ou, antes, ritmos, tempos diversos de atualização, que correspondem às relações e às singularidades da estrutura e que medem a passagem do virtual ao atual. A esse respeito, quatro termos são sinônimos: atualizar,

diferenciar, integrar, resolver. A natureza do virtual é tal que atualizar-se é diferenciar-se para ele. Cada diferenciação é uma integração local, uma solução local, que se compõe com outras no conjunto da solução ou na integração global. É assim que, no vivente, o processo de atualização apresenta-se, ao mesmo tempo, como diferenciação local das partes, formação global de um meio interior, solução de um problema estabelecido no campo de constituição de um organismo[87]. O organismo nada seria se não fosse a solução de um problema e, também, cada um de seus órgãos diferenciados, tal como o olho que resolve um "problema" de luz; mas nada nele, nenhum órgão, seria diferenciado sem o meio interior dotado de uma eficácia geral ou de um poder integrante de regulação. (Ainda neste caso, as formas negativas da oposição e da contradição na vida, do obstáculo e da necessidade, são secundárias ou derivadas em relação aos imperativos de um organismo a ser construído, como de um problema a ser resolvido.)

### *A distinção do virtual e do possível*

Em tudo isto, o único perigo é confundir o virtual com o possível. Com efeito, o possível opõe-se ao real; o processo do possível é, pois, uma "realização". O virtual, ao contrário, não se opõe ao real; ele possui uma plena realidade por si mesmo. Seu processo é a atualização. É um erro ver nisso apenas uma disputa de palavras: trata-se da própria existência. Cada vez que colocamos o problema em termos de possível e de real, somos forçados a conceber a existência como um surgimento bruto, ato puro, salto que se opera sempre atrás de nossas costas, submetido à lei do tudo ou nada. Que diferença pode haver entre o existente e o não existente, se o não existente já é possível, recolhido no conceito, tendo todas as características que o conceito lhe confere como possibilidade? A existência é a mesma que o conceito, mas fora do conceito. Coloca-se, portanto, a existência no espaço e no tempo, mas como meios indiferentes, sem que a produção da existência se faça num espaço e num tempo característicos. A diferença só pode ser então o negativo determinado pelo conceito: seja a limitação dos possíveis entre si para se realizarem, seja a oposição entre o possível e a realidade do real. O virtual, ao contrário, é a característica da Idéia; é a partir de sua realidade que a existência é produzida, e produzida em conformidade com um tempo e um espaço imanentes à Idéia.

Em segundo lugar, o possível e o virtual se distinguem ainda porque um remete à forma de identidade no conceito, ao passo que o outro designa uma multiplicidade pura na Idéia, que exclui radicalmente o idêntico como condição prévia. Enfim, na medida em que o possível se propõe à "realização", ele próprio é concebido como a imagem do real, e o real como a semelhança do possível. Eis por que se compreende tão pouco o que a existência acrescenta ao conceito, duplicando o semelhante pelo semelhante. É esta a tara do possível, tara que o denuncia como produzido depois, fabricado retroativamente, feito

---

[87] Sobre inter-relação do meio interior com a diferenciação, cf. François MEYER, *Problématique de l'évolution* (Presses Universitaires de France, 154), pp. i12 sq. - H-F- OSBORN é um daqueles que mais profundamente insistiu em considerar a vida como levantamento e solução de "problemas", problemas mecânicos, dinâmicos ou propriamente biológicos: cf. *L'origine et l'évolution de la vie*, 1917 (trad. SARTIAUX, Masson éd.). Os diferentes tipos de olho, por exemplo, só podem ser estudados em função de um problema físico-biológico geral e das variações de suas condições em tipos de animais. A regra das soluções é que cada uma comporta, pelo menos, uma vantagem e um inconveniente.

à imagem daquilo a que ele se assemelha. A atualização do virtual, ao contrário, sempre se faz por diferença, divergência ou diferenciação. A atualização rompe tanto com a semelhança como processo quanto com a identidade como princípio. Nunca os termos atuais se assemelham à virtualidade que eles atualizam: as qualidades e as espécies não se assemelham às relações diferenciais que elas encarnam; as partes não se assemelham às singularidades que elas encarnam. A atualização, a diferenciação, neste sentido, é sempre uma verdadeira criação. Ela não se faz por limitação de uma possibilidade preexistente. É contraditório falar de "potencial", como o fazem certos biólogos, e definir a diferenciação pela simples limitação de um poder global, como se este potencial se confundisse com uma possibilidade lógica. Atualizar-se, para um potencial ou um virtual, é sempre criar linhas divergentes que correspondam, sem semelhança, à multiplicidade virtual. O virtual tem a realidade de uma tarefa a ser cumprida, assim como a realidade de um problema a ser resolvido; é o problema que orienta, condiciona, engendra as soluções, mas estas não se assemelham às condições do problema. Bergson também tinha razão ao dizer que, do ponto de vista da diferenciação, mesmo as semelhanças que surgem nas linhas de evolução divergentes (por exemplo, o olho como órgão "análogo") devem ser, primeiramente, referidas à heterogeneidade do mecanismo de produção. E é num mesmo movimento que é preciso reverter a subordinação da diferença à identidade e a subordinação da diferença à similitude. Mas, o que é essa correspondência sem semelhança ou diferenciação criadora? O esquema bergsoniano, que une a Evolução Criadora a Matéria e Memória, começa pela exposição de uma gigantesca memória, multiplicidade formada pela coexistência virtual de todas as seções do "cone", sendo cada seção como que a repetição de todas as outras, distinguindo-se destas apenas pela ordem das relações e pela distribuição dos pontos singulares. Em seguida, a atualização desse virtual mnemônico aparece como a criação de linhas divergentes, cada uma correspondendo a uma seção virtual e representando uma maneira de resolver um problema, mas encarnando, em espécies e partes diferenciadas, a ordem de relações e a distribuição de singularidades próprias à seção considerada[88]. No virtual, a diferença e a repetição fundam o movimento da atualização, da diferenciação como criação, substituindo, assim, a identidade e a semelhança do possível, que só inspiram um pseudo-movimento, o falso movimento da realização como limitação abstrata.

### *O inconsciente diferencial; o distinto-obscuro*

É ruinosa toda hesitação entre o virtual e o possível, entre a ordem da Idéia e a ordem do conceito, pois ela abole a realidade do virtual. Na filosofia de Leibniz encontram-se os traços de uma tal oscilação, pois toda vez que fala das Idéias, ele as apresenta como multiplicidades virtuais feitas de relações diferenciais e de pontos

---

[88] BERGSON é o autor que vai mais longe na crítica do possível, mas é também aquele que mais constantemente invoca a noção de virtual. Desde o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, a duração é definida como uma multiplicidade não atual (Editions du Centenaire, p. 57). Em *Matière ei mémoire*, o cone das lembranças puras, com suas seções e seus "pontos brilhantes" sobre cada seção (p. 310), é completamente real, conquanto seja somente virtual. E em *L'évolution créatrice*, a diferenciação, a criação das linhas divergentes, é concebida como uma atualização, cada linha de atualização parecendo corresponder a uma seção do cone (cf. p. 637).

singulares, e que o pensamento apreende num estado vizinho ao do sono, do aturdimento, do desfalecimento, da morte, da amnésia, do murmúrio ou da embriaguez[89]... Mas aquilo em que as Idéias se atualizam é antes de tudo concebido como um possível, um possível realizado. Esta hesitação entre o possível e o virtual explica por que ninguém foi mais longe que Leibniz na exploração da razão suficiente e por que, todavia, ninguém manteve tanto quanto ele a ilusão de uma subordinação desta razão suficiente ao idêntico. Ninguém, como ele, aproximou-se tanto de um movimento da vice-dicção na Idéia, mas ninguém melhor que ele manteve o pretenso direito da representação, mesmo que a tenha tornado infinita. Ninguém melhor que ele soube mergulhar o pensamento no elemento da diferença, dotá-lo de um inconsciente diferencial, cercá-lo com pequenos fulgores e singularidades; mas tudo isso para salvar e recompor a homogeneidade de uma luz natural, à maneira de Descartes. Com efeito, é em Descartes que aparece o mais elevado princípio da representação como bom senso ou senso comum. Podemos dar a este principio o nome de princípio do "claro e distinto" ou da proporcionalidade do claro e do distinto: uma Idéia é tanto riais distinta quanto mais clara ela for; o claro-distinto constitui esta luz que torna o pensamento possível no exercício comum de todas as faculdades. Ora, em face deste princípio, não se poderia exagerar a importância de uma observação que Leibniz faz constantemente em sua lógica das Idéias: uma idéia clara é por si mesma confusa; ela é confusa enquanto clara. Sem dúvida, esta observação pode acomodar-se à lógica cartesiana e apenas significar que uma idéia clara é confusa por não ser ainda suficientemente clara em todas as suas partes. E, finalmente, não é assim que o próprio Leibniz tende a interpretá-la? Mas não é ela também passível de uma outra interpretação, mais radical? Haveria uma diferença de natureza, e não mais de grau, entre o claro e o distinto, de modo que o claro seria por si mesmo confuso e, reciprocamente, o distinto seria por si mesmo obscuro? Que é este distinto-obscuro correspondente ao claro-confuso? Retornemos aos célebres textos de Leibniz sobre o murmúrio do mar; aí também são possíveis duas interpretações. Ou dizemos que a apercepção do ruído de conjunto é clara, embora confusa (não distinta), porque as pequenas percepções componentes não são elas mesmas claras, mas obscuras. Ou dizemos que as pequenas percepções são elas mesmas distintas e obscuras (não claras) : distintas, porque apreendem relações diferenciais e singularidades; obscuras, por não serem ainda "distinguidas", não serem ainda diferenciadas symbol 190 \f "Symbol" \s 12— e estas singularidades, condensando-se, determinam, em relação com nosso corpo, um limiar de consciência como um limiar de diferenciação, a partir do qual as pequenas percepções atualizam-se, mas atualizam-se numa apercepção que, por sua vez, é apenas clara e confusa: clara, porque distinguida ou diferenciada, e confusa, porque clara. Então, o problema não mais se coloca em termos de partes-todo (do ponto de vista de uma possibilidade lógica), mas em termos de virtual-atual (atualização de relações diferenciais, encarnação de pontos singulares). Eis que o valor da representação no senso comum se parte em dois valores irredutíveis no para-senso: um, distinto, que só pode ser obscuro, tanto mais obscuro quanto mais for distinto, e um, claro-confuso, que só pode ser confuso. É próprio da Idéia ser distinta e obscura. Isto quer dizer, precisamente, que *a*

---

[89] LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livr. II, chap. 1

*Idéia é real sem ser atual, diferençada sem ser diferenciada, completa sem ser inteira*. O distinto-obscuro é a embriaguez, o aturdimento propriamente filosófico ou a Idéia dionisíaca. Portanto, foi por pouco que Leibniz se afastou de Dioniso, à beira do mar ou nas proximidades do moinho d'água. E talvez seja necessário Apolo, o pensador claro-confuso, para pensar as Idéias de Dioniso. Mas os dois nunca se reúnem para reconstituir uma luz natural. Eles compõem, antes, duas línguas cifradas na linguagem filosófica e para o exercício divergente das faculdades: o disparate do estilo.

### *A diferenciação como processo de atualização da Idéia*

Como se faz a atualização nas próprias coisas? Por que a diferenciação é, correlativamente, qualificação e composição, especificação e organização? Por que se diferencia ela nestas duas vias complementares? Mais profundos que as qualidades e as extensões atuais, que as espécies e as partes atuais, há os dinamismos espaço-temporais. Eles é que são atualizantes, diferenciantes. É preciso destacá-los em todo domínio, se bem que estejam ordinariamente recobertos pelas extensões e qualidades constituídas. Os embriologistas mostram que a divisão de um ovo em partes é secundária em relação a movimentos morfogenéticos; estes são significativos sob outros aspectos, como o aumento de superfícies livres, o estiramento de camadas celulares, a invaginação por plissamento, os deslocamentos regionais de grupos. Toda uma cinemática do ovo aparece, implicando uma dinâmica. Esta dinâmica exprime ainda algo de ideal. O transporte é dionisíaco e divino, é delírio, antes de ser transferência local. Portanto, os tipos de ovo se distinguem por orientações, por eixos de desenvolvimento, por velocidades e ritmos diferenciais como primeiros fatores de atualização de uma estrutura, criando um espaço e um tempo próprios daquilo que se atualiza. Baër concluía disto, por um lado, que a diferenciação vai do mais geral ao menos geral, pois os caracteres estruturais dinâmicos dos grandes tipos ou ramos aparecem antes dos caracteres simplesmente formais da espécie, do gênero ou mesmo da classe; por outro lado, ele concluía que as falhas entre estes tipos ou a irredutibilidade dos dinamismos vinham singularmente limitar as possibilidades da evolução e impunham distinções atuais entre Idéias. Todavia, estes dois pontos suscitam grandes problemas. Com efeito, em primeiro lugar, as mais altas generalidades de Baër são generalidades apenas para um observador adulto que as contempla de fora. Em si mesmas, elas são vividas pelo indivíduo-embrião em seu campo de individuação. Ainda mais, como observava Vialleton, discípulo de Baër, elas só podem ser vividas e só o podem pelo indivíduo-embrião: há "coisas" que só o embrião pode fazer, movimentos que só ele pode empreender ou, antes, suportar (nas tartarugas, por exemplo, o membro anterior sofre um deslocamento relativo de 180° ou o pescoço implica um deslocamento para frente de um número variável de protovértebras)[90]. As proezas e o destino do embrião consistem em viver o inviável como tal, a amplitude de movimentos forçados, por exemplo, que quebrariam todo o esqueleto ou romperiam os ligamentos. É bem verdade que a diferenciação é progressiva, em cascata: os caracteres dos grandes tipos aparecem antes dos caracteres do gênero e da

---

[90] Louis VIALLETON, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes* (Doin, 1924), pp. 600 sq.

espécie na ordem da especificação; e, na ordem da organização, tal broto é broto de pata antes de tornar-se pata direita ou esquerda. Em vez de uma diferença de generalidade, esse movimento indica, porém, uma diferença de natureza; em vez de descobrir o mais geral sob o menos geral, são descobertos puros dinamismos espaço-temporais (o vivido do embrião) sob os caracteres morfológicos, histológicos, anatômicos, fisiológicos etc., que concernem às qualidades e às partes constituídas. Em vez de irmos do mais geral ao menos geral, vamos do virtual ao atual, de acordo com a determinação progressiva e segundo os primeiros fatores de atualização. A noção de "generalidade" tem neste caso o inconveniente de insinuar uma confusão entre o virtual, que se atualiza por criação, e o possível, que se realiza por limitação. E antes do embrião, tomado como suporte geral de qualidades e de partes, há o embrião considerado como sujeito individual e paciente de dinamismos espaço-temporais, o embrião como sujeito larvar. Quanto ao outro aspecto, o de uma possibilidade da evolução, devemos pensá-lo em função de polêmicas pré-evolucionistas. A grande polêmica entre Cuvier e Geoffroy-Saint-Hilaire diz respeito à unidade de composição: haveria um Animal em si como uma Idéia de animal universal symbol 190 \f "Symbol" \s 12— ou as grandes ramificações introduziriam falhas intransponíveis entre tipos de animais? Poeticamente, a discussão encontra seu método e sua prova na *dobradura*: pode-se, por *dobradura*, passar do Vertebrado ao Cefalópode? Pode-se dobrar o vertebrado de tal modo que as duas partes da espinha dorsal se aproximem a tal ponto que a cabeça vá em direção aos pés, a bacia em direção à nuca, e a tal ponto que as vísceras se disponham como nos Cefalópodes? Cuvier nega que a dobradura possa dar uma tal disposição. E qual dos animais suportaria a prova, mesmo reduzido a seu esqueleto seco? É verdade que Geoffroy não pretende dizer que a dobradura opere efetivamente a passagem; seu argumento é mais profundo: haveria tempos de desenvolvimento que pariam este ou aquele animal num certo grau de composição ("o órgão A estará numa relação insólita com o órgão C, se B não tiver sido produzido, se a parada do desenvolvimento o tiver atingido muito cedo, impedindo sua produção"[91]), A introdução do fator temporal é essencial, embora Geoffroy o considere sob a forma de paradas, isto é, de etapas progressivas ordenadas na realização de um possível comum a todos os animais. Basta dar ao tempo seu verdadeiro sentido de atualização criadora para que a evolução encontre um princípio que a condicione. Com efeito, do ponto de vista da atualização, se o dinamismo das direções espaciais determina uma diferenciação dos tipos, os tempos mais ou menos rápidos imanentes a esses dinamismos fundam a passagem de uns aos outros, ou de um tipo diferenciado a outro, seja por desaceleração, seja por precipitação. Foram criados outros espaços com tempos contraídos ou descontraídos, segundo razões de aceleração ou de retardamento. Mesmo a parada toma o aspecto de uma atualização criadora na *neotínea*. O fator temporal torna possível, em princípio, a transformação de dinamismos, se bem que eles sejam assimétricos, espacialmente irredutíveis e totalmente diferenciados, ou, antes mesmo, diferenciantes. É neste sentido que Perrier via fenômenos de "repetição acelerada" (taquigênese) na origem das ramificações do reino animal e encontrava uma prova

[91] Etienne GEOFFROY SAINT-HILAIRE, *Príncipes de philosophie zoologique*, Paris, 1830, p. 70 - Os textos da polêmica com Cuvier encontram-se reunidos nesse livro.

superior da própria evolução na precocidade do aparecimento dos tipos[92].

***Os dinamismos ou dramas***

O mundo inteiro é um ovo. A dupla diferenciação das espécies e das partes supõe sempre dinamismos espaço-temporais. Considere-se uma divisão em 24 elementos celulares dotados de caracteres semelhantes: nada nos diz ainda qual é o processo dinâmico através do qual foi ela obtida: 2x12 ou (2x2) + (2x10) ou (2x4) + (2x8). . . ? Mesmo a divisão platônica não teria qualquer regra para distinguir dois lados, se os movimentos e as orientações, os traçados no começo, não viessem dar-lhe uma. É o caso da pesca com linha: conter a presa ou atingi-la, atingi-la de cima para baixo ou de baixo para cima. São processos dinâmicos que determinam a atualização da Idéia. Mas que relação mantêm eles com ela? Eles são exatamente dramas, eles dramatizam a Idéia. Por um lado, eles criam, eles traçam um espaço correspondente às relações diferenciais e às singularidades a serem atualizadas. Quando uma migração celular se produz, como é mostrado por Raymond Ruyer, é a exigência de um "papel" em função do "tema" estrutural a ser atualizado que determina a situação, mas não o inverso[93]. O mundo é um ovo, mas ovo é, ele próprio, um teatro: teatro de encenação, onde os papéis levam vantagem sobre os atores, os espaços sobre os papéis, as Idéias sobre os espaços. Ainda mais, em virtude da complexidade de uma Idéia e de suas relações com outras Idéias, a dramatização espacial se passa em vários níveis: na constituição de um espaço interior, mas também na maneira pela qual esse espaço se propaga no extenso externo, ocupando uma região. Não se deve confundir, por exemplo, o espaço interior de uma cor e a maneira pela qual ela ocupa um extenso onde ela entra em correlação com outras cores, qualquer que seja a afinidade dos dois processos. Um vivente não se define só geneticamente pelos dinamismos que determinam seu meio interior, mas também ecologicamente pelos movimentos externos que presidem sua distribuição no extenso. Uma cinética da população se junta, sem semelhança, à cinética do ovo; um processo geográfico de isolamento não é menos formador de espécies do que as variações genéticas internas e, às vezes, precede estas[94]. Tudo isso é ainda mais complicado se se considera que o próprio espaço interior é feito de múltiplos espaços que devem ser localmente integrados, ligados; se se considera que esta ligação, capaz de fazer-se de muitas maneiras, impulsiona a coisa ou o vivente até seus próprios limites, em contato com o exterior; se se considera que esta relação com o exterior, com outras coisas e com outros viventes, implica, por sua vez, conexões ou integrações globais que, por natureza, diferem das precedentes. Em toda parte, uma encenação em vários níveis.

---

[92] Edmond PERRIER, Les colonies animales et la formation des organismes (Masson, 1881), pp. 701 sq.

[93] Raymond RUYER, *La genèse des formes vivantes* (Flammarion. 1958), pp. 91 sq.: "Não se pode dissipar o mistério da diferenciação, fazendo desta o efeito de diferenças de situação produzidas pelas divisões iguais..." — Tanto quanto Bergson, Ruyer analisou profundamente as noções de virtual e de atualização; toda sua filosofia biológica baseia-se nelas e na idéia de "temático": cf. *Eléments de psycho-biologie* (Presses Universitaires de France, 1946), chap. IV.

[94] Lucien CUÉNOT, L'espèce (Doin, 1936), p. 241.

Por outro lado, os dinamismos são tanto temporais quanto espaciais. Eles tanto constituem tempos de atualização ou de diferenciação quanto traçam espaços de atualização. Não só espaços começam a encarnar as relações diferenciais entre elementos da estrutura recíproca e completamente determinados, mas tempos de diferenciação encamam o tempo da estrutura, o tempo da determinação progressiva. Tais tempos podem ser chamados ritmos diferenciais, em função de seu papel na atualização da Idéia. Finalmente, sob as espécies e as partes só se encontram esses tempos, essas taxas de crescimento, essas marchas de desenvolvimento, essas desacelerações ou precipitações, essas durações de gestação. Não é falso dizer que só o tempo traz sua resposta a uma questão e que só o espaço traz sua solução a um problema. Um exemplo concernente à esterilidade ou à fecundidade (no Ouriço fêmea e no Anelídeo macho) symbol 190 \f "Symbol" \s 12— *Problema*: certos cromossomos paternos serão incorporados a novos núcleos ou se dispersarão no protoplasma? - *Questão*: isto acontecerá suficientemente cedo? Mas a distinção é forçosamente relativa; é evidente que o dinamismo é simultaneamente temporal e espacial, espaço-temporal (neste caso, a formação do fuso de divisão, o desdobramento dos cromossomos e o movimento que os leva aos pólos do fuso). A dualidade não existe no próprio processo de atualização, mas só em seu acabamento, nos termos atuais, espécies e partes. Não se trata ainda de uma distinção real, mas de uma estrita complementaridade, pois a espécie designa a qualidade das partes, como as partes designam o número da espécie. A espécie recolhe precisamente numa qualidade (leonidade, rãnidade) o tempo do dinamismo, ao passo que as partes detalham seu espaço. Uma qualidade fulgura sempre num espaço e dura todo o tempo desse espaço. Em suma, a dramatização é a diferenciação da diferenciação, ao mesmo tempo qualitativa e quantitativa. Mas, dizendo ao mesmo tempo, dizemos que a própria diferenciação se diferencia nestas duas vias correlatas, espécies e partes, especificação e partição. Assim como há uma diferença da diferença, que reúne o diferente, há uma diferenciação da diferenciação, que integra e une o diferenciado. Este resultado é necessário, na medida em que a dramatização encarna inseparavelmente os dois traços da Idéia, relações diferenciais e pontos singulares correspondentes, sendo que estes se atualizam nas partes e, aqueles, nas espécies.

Estas determinações dinâmicas espaço-temporais não seriam o que Kant já chamava de esquemas? Todavia, há uma grande diferença. O esquema é uma regra de determinação do tempo e de construção do espaço, mas ele é pensado e acionado em relação ao conceito como possibilidade lógica; esta referência está presente em sua própria natureza, a tal ponto que ele só converte a possibilidade lógica em possibilidade transcendental. Ele faz com que as correlações espaço-temporais correspondam às correlações lógicas do conceito. Exterior ao conceito, entretanto, não se vê como ele poderia assegurar a harmonia do entendimento e da sensibilidade, pois ele mesmo não tem como assegurar sua própria harmonia com o conceito do entendimento sem apelar para um milagre. O esquematismo tem uma força imensa: é por ele que um conceito pode ser dividido, especificado de acordo com uma tipologia. Por si próprio, um conceito é totalmente incapaz de especificar-se ou dividir-se; o que age sob ele, como arte oculta, como agente de diferenciação, são os dinamismos espaço-temporais. Sem eles, permaneceríamos sempre nas questões que Aristóteles levantava contra a divisão platônica: e de onde vêm as metades? Acontece que o esquema não dá conta desta

potência com a qual ele age. Tudo muda quando se propõem os dinamismos não mais como esquemas de conceitos, mas como dramas de Idéias. Com efeito, se o dinamismo é exterior ao conceito, sendo, por esta razão, esquema, ele é interior à Idéia e, por esta razão, drama ou sonho. O espaço é dividido em linhagens, o lineano em jordanions, o conceito em tipos, mas estas divisões não têm o mesmo critério que o dividido, não são homogêneas ao dividido e se estabelecem num domínio exterior ao conceito, mas interior às Idéias que presidem à própria divisão. O dinamismo compreende, então, sua própria potência de determinar o espaço e o tempo, pois ele encarna imediatamente as relações diferenciais, as singularidades e as progressividades imanentes à Idéia[95]. O mais curto não é simplesmente o esquema do conceito de reta, mas o sonho, o drama ou a dramatização da Idéia de linha, na medida em que aquela expressão exprime a diferenciação da reta e da curva. Nós distinguimos a Idéia, o conceito e o drama: o papel do drama é especificar o conceito, encarnando as relações diferenciais e as singularidades da Idéia.

***Universalidade da dramatização***

A dramatização se faz na cabeça do sonhador, mas também sob o olho crítico do cientista. Ela age aquém do conceito e das representações que este subsume. Não há coisa que não perca sua identidade, tal como ela é no conceito, e sua similitude, tal como ela é na representação, quando se descobrem o espaço e o tempo dinâmicos de sua constituição atual. O "tipo colina" é apenas um escoamento em linhas paralelas; o "tipo costa", um nivelamento de camadas duras ao longo das quais as rochas se escavam em direção perpendicular a das colinas; mas as rochas mais duras, por sua vez, à escala do milhão de anos, que constitui o tempo de sua atualização, são matérias fluidas que correm sob pressões muito frágeis exercidas sobre suas singularidades. Toda tipologia é dramática, todo dinamismo é uma catástrofe. Há necessariamente algo de cruel nesse nascimento de mundo que é o caosmos, nesses mundos de movimentos sem sujeito, de papéis sem ator. Quando Artaud falava do teatro da crueldade, ele o definia somente por um extremo "determinismo", o da determinação espaço-temporal, na medida em que ela encama uma Idéia da natureza ou do espírito, como um "espaço agitado", movimento de gravitação que gira e fere, capaz de tocar diretamente o organismo, pura encenação sem autor, sem atores e sem sujeitos. Só se cavam espaços, só se precipitam ou desaceleram tempos à custa de torções e deslocamentos que mobilizam e comprometem todo o corpo. Pontos brilhantes nos atravessam, singularidades nos arrepiam, em toda parte o pescoço da tartaruga e seu deslizamento vertiginoso de protovértebras. Mesmo o céu sofre por causa de seus pontos cardeais e por causa de suas constelações, que inscrevem em sua carne uma Idéia, como "atores-sóis". symbol 190 \f "Symbol" \s 12— Portanto, há sem dúvida atores e sujeitos, mas são larvas, porque são os únicos capazes de suportar os traçados, os deslizamentos e rotações. Em seguida, é muito tarde. E é verdade que toda Idéia nos faz

[95] A teoria kantiana do esquematismo, aliás, é ultrapassada em duas direções: em direção à Idéia dialética, que é, por si mesma, seu próprio esquema e que assegura a especificação do conceito (*Crítica da razão pura*, "Do propósito último da dialética da razão humana"); e, em direção à Idéia estética, que põe o esquema a serviço do processo mais complexo e mais compreensivo do simbolismo. (*critique du jugement*, § 49 et 59).

larvas, tendo posto abaixo a identidade do Eu e a semelhança do eu, o que se expressa mal quando se fala em regressão, em fixação ou parada do desenvolvimento. Com efeito, não somos fixados a um estado ou a um momento, mas sempre fixados por uma Idéia como pelo clarão de um olhar, sempre fixados num movimento que se está fazendo. Que seria uma Idéia, se ela não fosse a Idéia fixa e cruel de que fala Villiers de l'Isle-Adam? No que diz respeito à Idéia, somos sempre um paciente. Mas não se trata de uma paciência ou de uma fixação ordinária. O fixo não é o feito ou o já feito. Quando permanecemos como embriões ou voltamos a ser embriões, é antes de tudo este movimento puro da repetição que se distingue fundamentalmente de toda regressão. As larvas trazem as Idéias em sua carne, quando permanecemos nas representações do conceito. Elas ignoram o domínio do possível, estando todas próximas do virtual, de que elas trazem, como sua escolha, as primeiras atualizações. Tal como a intimidade da Sanguessuga e do Homem superior, elas são, ao mesmo tempo, sonho e ciência, objeto do sonho e objeto da ciência, mordida e conhecimento, boca e cérebro. (Perrier é quem falava do conflito entre a boca e o cérebro, entre os Vertebrados e os Vermes anelados.)

Uma Idéia se dramatiza em vários níveis, mas dramatizações de ordens diferentes também ecoam e atravessam os níveis. Seja a Idéia de ilha: a dramatização geográfica a diferencia ou divide seu conceito segundo dois tipos: o tipo oceânico original, que marca uma erupção, uma elevação para fora da água; o tipo continental derivado, que remete a uma desarticulação, a uma fratura. Mas o sonhador da ilha reencontra este duplo dinamismo, pois ele sonha que se separa infinitamente ao fim de uma longa deriva, mas sonha também que ele recomeça absolutamente, numa fundação radical. Foi freqüentemente observado que o comportamento sexual global do homem e da fêmea tende a reproduzir o movimento de seus órgãos e que este movimento, por sua vez, tende a reproduzir o dinamismo dos elementos celulares; três dramatizações de ordens diversas ecoam: a psicológica, a orgânica e a química. Se cabe ao pensamento explorar o virtual até o fundo de suas repetições, compete à imaginação apreender os processos de atualização do ponto de vista dessas retomadas ou desses ecos. É a imaginação que atravessa os domínios, as ordens e os níveis, abatendo as divisórias, co-extensiva ao mundo, guiando nosso corpo e inspirando nossa alma, apreendendo a unidade da natureza e do espírito, consciência larvar, indo sem parar da ciência ao sonho e inversamente.

### *A noção complexa de diferenç/ciação*

A atualização se faz segundo três séries: no espaço, no tempo, mas também numa consciência. Todo dinamismo espaço-temporal é a emergência de uma consciência elementar que traça direções, que duplica os movimentos e migrações e nasce no limiar de singularidades condensadas em relação ao corpo ou ao objeto de que ela é consciência. Não basta dizer que a consciência é consciência de algo; ela é o duplo deste algo e cada coisa é consciência porque possui um duplo, mesmo que muito longe dela e estranho a ela. A repetição está em toda parte, tanto no que se atualiza quanto na atualização. Ela está em primeiro lugar na Idéia, percorre as variedades de relações e a distribuição dos pontos singulares. Ela determina também as reproduções do espaço e do tempo, como as retomadas da consciência. Mas, em todos estes casos, a repetição é a potência da diferença e da diferenciação: seja porque ela condensa as singularidades, seja porque ela precipita ou desacelera os tempos, seja porque ela varia os espaços. A

repetição nunca se explica pela forma de identidade no conceito nem pelo semelhante na representação. Sem dúvida, o bloqueio do conceito provoca o surgimento de uma repetição nua, que se representa efetivamente como a repetição do mesmo. Mas *quem* bloqueia o conceito, a não ser a Idéia? O bloqueio também acontece, como vimos, segundo as três figuras do espaço, do tempo e da consciência. É o excesso da Idéia que explica a deficiência do conceito. E, ao mesmo tempo, é a repetição vestida, a repetição extraordinária ou singular, dependente da Idéia symbol 190 \f "Symbol" \s 12— que explica a repetição ordinária e nua, aquela que depende do conceito e desempenha apenas o papel de uma derradeira vestimenta. Na Idéia e sua atualização encontramos, ao mesmo tempo, a razão natural do bloqueio do conceito e a razão sobrenatural de uma repetição superior àquela que o bloqueio subsume. O que permanece exterior ao conceito remete mais profundamente ao que é interior à Idéia. A Idéia inteira é tomada no sistema matemático-biológico da diferenç/ciação. Mas as Matemáticas e a Biologia só intervêm aqui como modelos técnicos para a exploração de duas metades da diferença, a metade dialética e a metade estética, e exposição do virtual e o processo da atualização. A Idéia dialética é duplamente determinada: na variedade das relações diferenciais e na distribuição das singularidades correlativas (diferençação). A atualização estética é duplamente determinada: na especificação e na composição (diferenciação). A especificação encarna as relações, como a composição encarna as singularidades. As qualidades e as partes atuais, as espécies e os números correspondem ao elemento da qualitabilidade e ao elemento da quantitabilidade na Idéia. Mas o que é que efetua o terceiro aspecto  da razão suficiente, o elemento de potencialidade da Idéia? Sem dúvida, a dramatização, pré-quantitativa e pré-qualitativa. Com efeito, é ela que determina ou desencadeia, que diferencia a diferenciação do atual em sua correspondência com a diferençação da Idéia. Mas de onde vem este poder da dramatização? Não é ela - sob as espécies e as partes, as qualidades e os números symbol 190 \f "Symbol" \s 12— o ato mais intenso ou o mais individual? Não mostramos o que funda a dramatização, ao mesmo tempo para o atual e na Idéia, como o desenvolvimento do terceiro elemento da razão suficiente.

# Capítulo V

# SÍNTESE ASSIMÉTRICA DO SENSÍVEL

***A diferença e o diverso***

A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso. A diferença não é o fenômeno, mas o númeno mais próximo do fenômeno. Portanto, é verdade que Deus faz o mundo calculando, mas seus cálculos nunca estão corretos, e é mesmo esta injustiça no resultado, esta irredutível desigualdade, que forma a condição do mundo. O mundo "se faz" enquanto Deus calcula; não haveria mundo se o cálculo fosse correto. O mundo é sempre assimilável a um "resto", e o real no mundo só pode ser pensado em termos de números fracionários ou mesmo incomensurável. Todo fenômeno remete a uma desigualdade que o condiciona. Toda diversidade e toda mudança remetem a uma diferença que é sua razão suficiente. Tudo o que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças: diferença de nível, de temperatura, de pressão, de tensão, de potencial, diferença de intensidade. O princípio de Carnot diz isto de determinada maneira, e o princípio de Curie, de uma outra maneira[96]. Em toda parte, a Represa. Todo fenômeno fulgura num sistema sinal-signo. Chamamos de sinal um sistema que é constituído ou bordado por, pelo menos, duas séries heterogêneas, duas ordens disparatadas capazes de entrar em comunicação; o fenômeno é um signo, isto é, aquilo que fulgura nesse sistema graças à comunicação dos disparates. "Em suas facetas, a esmeralda esconde uma ondina de olhos claros...": todo fenômeno é do tipo "ondina de olhos claros", e uma esmeralda o torna possível. Todo fenômeno é composto, porque cada uma das duas séries que o bordam não é apenas heterogênea, mas também composta de termos heterogêneos, subentendida por séries heterogêneas, que formam subfenômenos. A expressão "diferença de intensidade" é uma tautologia. A intensidade é a forma da diferença como razão do sensível. Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma. Toda intensidade é E-E', em que E remete a *e-e′* e *e* remete a E-E' etc.: cada intensidade é já um acoplamento (em que cada elemento remete, por sua vez, a pares de elementos de uma outra ordem) e revela, assim, o conteúdo propriamente qualitativo da quantidade[97]. Chamamos disparidade este estado da diferença infinitamente desdobrada,

---

[96] Sobre a dissimetria como "razão suficiente", cf. Louis ROUGIER, *En marge de Curie*, de Carnot et d'Einstein (Chiron éd., 1922).

[97] J.-H. ROSNY*, o velho* (Boex-Borel), *Les sciences et le pluralisme*, Alcan, 1922, p. 18: "A energética mostra que todo trabalho deriva de diferenças de temperatura, de potencial, de nível, como de resto toda aceleração supõe diferenças de velocidade: com toda verossimilhança, cada energia calculável implica fatores da forma E-E', nos quais E e E' ocultam, eles próprios, fatores da forma e-e'... Como a intensidade já exprime uma diferença, seria necessário definir melhor o que é preciso entender por isso e, particularmente, fazer compreender que a intensidade não pode compor-se de dois termos homogêneos,

ressoando indefinidamente. A disparidade, isto é, a diferença ou a intensidade (diferença de intensidade) é a razão suficiente do fenômeno, a condição daquilo que aparece. Com sua turmalina, Novalis está mais próximo das condições do sensível do que Kant com o espaço e o tempo. A razão do sensível, a condição daquilo que aparece não é o espaço e o tempo, mas o Desigual em si, a disparação tal como é ela compreendida e determinada na diferença de intensidade, na intensidade como diferença.

***Diferença e intensidade***

Todavia, encontramos grandes dificuldades quando tentamos considerar o princípio de Carnot ou o princípio de Curie como manifestações regionais de um princípio transcendental. Só conhecemos formas de energia já localizadas e repartidas no extenso, bem como extensos já qualificados por formas de energia. A energética definia uma energia pela combinação de dois fatores, o intensivo e o extensivo (por exemplo, força e comprimento para a energia linear, tensão superficial e superfície para a energia de superfície, pressão e volume para a energia de volume, altura e peso para a energia gravitacional, temperatura e entropia para a energia térmica...). É claro que, na experiência, a *intensio* (intensidade) é inseparável de uma extensio (extensidade) que a refere ao extensum (extenso). E sob estas condições a própria intensidade aparece subordinada às qualidades que preenchem o extenso (qualidade física de primeira ordem ou *qualitas*, qualidade sensível de segunda ordem ou *quale*). Em suma, só conhecemos intensidade já desenvolvida num extenso e recoberta por qualidades. A partir daí tendemos a considerar a qualidade intensiva como um conceito empírico e ainda mal fundado, misto impuro de uma qualidade sensível e do extenso, ou mesmo de uma qualidade física e de uma quantidade extensiva.

***A anulação da diferença***

É verdade que essa tendência não desabrocharia se a intensidade não apresentasse uma tendência correspondente no extenso que a desenvolve e sob a qualidade que a recobre. A intensidade é diferença, mas esta diferença tende a negar-se, a anular-se no extenso e sob a qualidade. É verdade que as qualidades são signos e fulguram no desvio de uma diferença; mas, precisamente, elas medem o tempo de uma igualização, isto é, o tempo gasto pela diferença para anular-se no extenso em que ela é distribuída. É este o conteúdo mais geral dos princípios de Carnot, de Curie, de le Châtelier etc.: a diferença só é razão suficiente de mudança na medida em que esta mudança tende a negá-la. É mesmo desta maneira que o principio de causalidade encontra, no processo de sinalização, sua determinação física categórica: a intensidade define um sentido objetivo para uma série de estados irreversíveis, como uma "flecha do tempo", de acordo com a qual se vai do mais diferenciado ao menos diferenciado, de uma diferença produtora a

---

mas, pelo menos, de duas séries de termos heterogêneos". — Nesse belo livro, concernente às qualidades intensivas, Rosny desenvolve duas teses: 1.°, a semelhança supõe a diferença, são as diferenças que se assemelham; 2.°, "só a diferença faz conceber o ser". Rosny era amigo de Curie. Em sua obra romanesca, ele inventa uma espécie de naturalismo em intensidade que se abre, então, nas duas extremidades da escala intensiva, às cavernas pré-históricas e aos espaços futuros da ficção científica.

uma diferença reduzida e, em última análise, anulada. Sabe-se como, no final do século XIX, estes temas de uma redução da diferença, de uma uniformização do diverso, de uma igualização do desigual, encetaram, pela última vez, a mais estranha aliança: entre a ciência, o bom senso e a Filosofia. A termodinâmica foi o forno potente dessa liga. Estabelecia-se um sistema de definições de base, dando satisfação a todo mundo, até mesmo a um certo kantismo: o dado como diverso; a razão como tendência à identidade, processo de identificação e de igualização; o absurdo ou o irracional como resistência do diverso a essa razão identificante. As palavras "o real é racional" encontravam aí um novo sentido, pois a diversidade tendia a reduzir-se tanto na Natureza quanto na razão. Deste modo, a diferença não formava uma lei da natureza nem uma categoria do espírito, mas somente a origem = x do diverso: o dado, não o "valor" (salvo um valor regulador ou compensatório)[98]. Na verdade, nossa tendência epistemológica a suspeitar da noção de quantidade intensiva nada provaria se ela não esposasse esta outra tendência, a de as próprias diferenças de intensidade se anularem nos sistemas extensos qualificados. Nós somente suspeitamos da intensidade porque ela parece correr para o suicídio.

***Bom senso e senso comum***

Portanto, a ciência e a Filosofia deram aqui uma última satisfação ao bom senso. Com efeito, o que está em questão não é a ciência, que permanece indiferente à extensão do princípio de Carnot, nem a Filosofia, que, de certa maneira, permanece indiferente ao próprio princípio de Carnot. Toda vez que a ciência, a Filosofia e o bom senso se encontram, é inevitável que o bom senso em pessoa se tome por uma ciência ou por uma Filosofia (eis por que tais encontros devem ser evitados com o maior cuidado). Trata-se, pois, da essência do bom senso. Esta essência é indicada por Hegel, de maneira concisa, na obra Diferença entre os Sistemas de Fichte e de Schelling: o bom senso é a verdade parcial na medida em que a ela se junta o sentimento do absoluto. A verdade, como razão, ai está em estado parcial, e o absoluto aí está como sentimento. Mas como o sentimento do absoluto se junta à verdade parcial? O bom senso é essencialmente distribuidor, repartidor: de uma parte e de outra parte, são as fórmulas de sua insipidez ou de sua falsa profundidade. Ele estabelece a parte das coisas. Todavia, é evidente que nem toda distribuição é de bom senso: há distribuições da loucura, loucas repartições. Talvez seja até mesmo próprio do bom senso supor a loucura e vir em segundo lugar para corrigir o que há de louco numa distribuição prévia. Uma distribuição é conforme ao bom senso quando tende por ela mesma a conjurar a diferença no distribuído. É somente quando se supõe que a desigualdade das partes se anula com o tempo e no meio que a repartição é efetivamente conforme ao bom-senso ou segue um sentido que é dito bom. Por natureza, o bom senso é escatológico, profeta de uma compensação e de uma uniformização finais. Se ele vem em segundo lugar, é porque supõe a louca distribuição symbol 190 \f "Symbol" \s 12— a distribuição nômade, instantânea, a anarquia coroada,

---

[98] Cf. "*Valeur de la différence*" (Révue philosophique, avril 1955), em que André LALANDE resume suas teses principais. A posição de Emile MEYERSON é bastante análoga, se bem que Meyerson avalie de modo totalmente distinto o papel e o princípio de Carnot. Mas ele aceita o mesmo sistema de definições. Do mesmo modo, Albert CAMUS, que, no *Mito de Sísifo*, invoca Nietzsche, Kierkegaard e Chestov, mas está muito mais próximo da tradição de Meyerson e de Lalande.

a diferença. Mas ele, o sedentário e o paciente, que dispõe do tempo, corrige a diferença e a introduz num meio que deve levar à anulação das diferenças ou à compensação das partes. Ele próprio é o "meio". Pensando-se entre os extremos, ele os conjura, preenchendo-lhes o intervalo. Ele não nega as diferenças; ao contrário, faz com que elas se neguem nas condições do extenso e na ordem do tempo. Ele multiplica as mediedades e, tal como o demiurgo de Platão, não pára de, pacientemente, conjurar o desigual no divisível. O bom senso é a ideologia das classes médias, que se reconhecem na igualdade como produto abstrato. Ele sonha menos em agir do que em constituir o meio natural, o elemento de uma ação que vai do mais diferenciado ao menos diferenciado: é assim o bom senso da Economia Política do século XVIII, que via na classe dos comerciantes a compensação natural dos extremos e na prosperidade do comércio o processo mecânico da igualização das partes. Portanto, ele sonha menos em agir do que em prever, em deixar que a ação vá do imprevisível ao previsível (da produção das diferenças a sua redução). Nem contemplativo nem ativo, ele é previdente. Em suma, ele vai da parte das coisas à parte do fogo: das diferenças produzidas às diferenças reduzidas. Ele é termodinâmico. É neste sentido que ele junta o sentimento do absoluto à verdade parcial. Ele nem é otimista nem pessimista; se colore com uma tinta pessimista ou otimista, conforme a parte do fogo, aquela que toma tudo e uniformiza todas as partes, lhe apareça com marca de morte ou de nada inevitáveis (somos todos iguais perante a morte) ou, ao contrário, lhe pareça ter a plenitude feliz daquilo que é (temos oportunidades iguais diante da vida). O bom senso não nega a diferença; ao contrário, ele a reconhece, mas o bastante para afirmar que ela se nega com suficiente extenso e tempo. Entre a louca diferença e a diferença anulada, entre o desigual no divisível e o divisível igualizado, entre a distribuição do desigual e a igualdade distribuída, é forçoso que o bom senso seja vivido como uma regra de partilha universal; logo, como universalmente partilhado.

O bom senso se funda numa síntese do tempo, precisamente aquela que determinamos como a primeira síntese, a do hábito. O bom senso só é o bom porque esposa o sentido do tempo de acordo com esta síntese. Dando testemunho de um presente vivo (e da fadiga deste presente), ele vai do passado ao futuro, como do particular ao geral. Mas ele define este passado como o improvável ou o menos provável. Com efeito, considerando-se que todo sistema parcial tem como origem uma diferença que individualiza seu domínio, como um observador situado no sistema apreenderia a diferença a não ser como passada e como altamente "improvável", visto estar ela atrás dele? Em compensação, no seio do mesmo sistema, a flecha do tempo, isto é, o bom senso, identifica: o futuro, o provável, a anulação da diferença. Esta condição funda a própria previsão (foi com freqüência observado que, se temperaturas inicialmente indiscerníveis fossem diferenciando-se, não se poderia prever qual iria aumentar ou diminuir; e se a viscosidade se acelerasse, ela tiraria os móveis do repouso, mas num sentido imprevisível). Célebres páginas de Boltzmann comentam esta garantia científica e termodinâmica do bom senso; elas mostram como, num sistema parcial, identificam-se, de um lado, passado, improvável, diferença e, de outro, futuro, provável e uniformidade[99]. Esta uniformização, esta igualização, não se faz somente em cada

[99] Ludwig BOLTZMANN, *Leçons sur la théorie des gaz* (trad. GALLOTTI e BÉNARD, Gauthier-Villars), t, li, pp. 251 sq.

sistema parcial, mas é sonhada de um sistema a outro, num bom senso verdadeiramente universal, isto é, que junta a Lua à Terra e o sentimento do absoluto ao estado das verdades parciais. Mas (como mostra Boltzmann), esta junção não é legítima, assim como esta síntese do tempo não é suficiente.

Pelo menos, estamos em estado de tornar precisas as relações entre o bom senso e o senso comum. O senso comum se definia subjetivamente pela suposta identidade de um Eu como unidade e fundamento de todas as faculdades, e, objetivamente, pela identidade do objeto qualquer, ao qual se julga que todas as faculdades se reportem. Mas esta dupla identidade permanece estática. Assim como não somos o Eu universal, não nos encontramos em face do objeto qualquer universal. Os objetos são recortados por e em campos de individuação, assim como os Eus. Portanto, é preciso que o senso comum se ultrapasse na direção de uma outra instância, dinâmica, capaz de determinar o objeto qualquer como tal ou qual e de individualizar o eu situado em tal conjunto de objetos. Esta outra instância é o bom senso, que parte de uma diferença na origem da individuação. Mas precisamente porque ele assegura sua repartição de tal modo que ela tende a anular-se no objeto, porque ele dá uma regra segundo a qual os diferentes objetos tendem a se igualizar e os diferentes Eus tendem a se uniformizar, o bom senso, por sua vez, se ultrapassa em direção à instância do senso comum, instância que lhe fornece a forma do Eu universal e do objeto qualquer. Portanto, o bom senso tem duas definições, a objetiva e a subjetiva, que correspondem às do senso comum: regra de partilha universal e regra universalmente partilhada. Bom senso e senso comum, cada um deles remete ao outro, cada um reflete o outro e constitui a metade da ortodoxia. Nesta reciprocidade, nesta dupla reflexão, podemos definir o senso comum pelo processo de recognição, e o bom senso pelo processo de previsão. Um, como a síntese qualitativa do diverso, síntese estática da diversidade qualitativa referida a um objeto suposto o mesmo para todas as faculdades de um mesmo sujeito; o outro, como a síntese quantitativa da diferença, síntese dinâmica da diferença de quantidade referida a um sistema em que ela se anula objetiva e subjetivamente.

### *A diferença e o paradoxo*

Acontece que a diferença não é o próprio dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado. Como poderia o pensamento evitar chegar até aí; como poderia ele evitar pensar aquilo que mais se opõe ao pensamento? Com efeito, com o idêntico, pensa-se com todas as forças, mas sem se ter o menor pensamento. Não se tem no diferente, ao contrário, o mais elevado pensamento, mas que não se pode pensar? Este protesto do Diferente tem todo o sentido. Mas se a diferença tende a repartir-se no diverso, de maneira a desaparecer e a uniformizar este diverso que ela cria, ela deve, primeiramente, ser sentida como aquilo que leva o diverso a ser sentido. E deve ser pensada como aquilo que cria o diverso. (Não que voltemos, então, ao exercício comum das faculdades, mas porque as faculdades dissociadas entram precisamente nessa relação de violência, em que uma transmite à outra sua coação.) O delírio está no fundo do bom senso, razão pela qual o bom senso é sempre segundo. É preciso que o pensamento pense a diferença, este absolutamente

diferente do pensamento que, todavia, faz pensar, lhe dá um pensamento. Em belas páginas, Lalande diz que a realidade é diferença, ao passo que a lei da realidade, como o princípio do pensamento, é identificação: "A realidade, portanto, está em oposição à lei da realidade, o estado atual a seu devir. Como um semelhante estado de coisas pôde produzir-se? Como o mundo físico é constituído por uma propriedade fundamental que suas próprias leis atenuam sem cessar?"[100], É o mesmo que dizer que o real não é o resultado das leis que o regem e que um Deus saturnino devora por um lado o que ele faz do outro, legislando contra sua criação, pois ele cria contra sua legislação. Eis-nos forçados a sentir e pensar a diferença. Sentimos alguma coisa que é contrária às leis da natureza, pensamos alguma coisa que é contrária aos princípios do pensamento. E mesmo que a produção da diferença seja, por definição, "inexplicável", como evitar implicar o inexplicável no seio do próprio pensamento? Como o impensável não estaria no âmago do próprio pensamento? E o delírio, no âmago do bom senso? Como poderíamos contentar-nos em relegar o improvável ao início de uma evolução parcial, sem apreendê-lo também como a mais elevada potência do passado, como o imemorial na memória? (É neste sentido que a síntese parcial do presente já nos lançava numa outra síntese do tempo, da memória imemorial, pronta ainda para nos precipitar mais longe ... )

A manifestação da Filosofia não é o bom senso, mas o paradoxo. O paradoxo é o pathos ou a paixão da Filosofia. Há ainda várias espécies de paradoxos que se opõem ao bom senso e ao senso comum, estas formas complementares da ortodoxia. Subjetivamente, o paradoxo quebra o exercício comum e leva cada faculdade diante de seu próprio limite, diante de seu incomparável, o pensamento diante do impensável que, todavia, só ele pode pensar, a memória diante do esquecimento, que é também seu imemorial, a sensibilidade diante do insensível, que se confunde com seu intensivo... Mas, ao mesmo tempo, o paradoxo comunica às faculdades despedaçadas esta relação que não é de bom senso, situando-as na linha vulcânica que queima uma na chama da outra, saltando de um limite a outro. E, objetivamente, o paradoxo faz valer o elemento que não se deixa totalizar num conjunto comum, mas também a diferença que não se deixa igualizar ou anular na direção de um bom senso. É com razão que se diz que a única refutação dos paradoxos está no bom senso e no senso comum; mas com a condição de que já lhes seja dado tudo, o papel de juiz bem como o de parte, e o absoluto bem como a verdade parcial.

### *Intensidade, qualidade, extensão: a ilusão da anulação*

Que a diferença seja literalmente inexplicável, não há por que espantar-se com isto. Explica-se a diferença, mas, precisamente, ela tende a anular-se no sistema em que é explicada. Isto apenas significa que a diferença é essencialmente implicada, que o ser da diferença é a implicação. Para ela, explicar-se é anular-se, é conjurar a desigualdade que a constitui. A fórmula segundo a qual "explicar é identificar" é uma tautologia. Desta

---

[100] André LALANDE, *Les illusions évolutionnistes* (éd. 1930, Alcan), pp. 347-348. Et p. 378: "A produção da diferença, coisa contrária às leis gerais do pensamento, é, rigorosamente falando, inexplicável".

fórmula não se pode concluir que a diferença se anule ou, pelo menos, que se anule em si. Ela se anula na medida em que é posta fora de si, no extenso e na qualidade que preenche esse extenso. Mas é a diferença que cria tanto essa qualidade quanto esse extenso. A intensidade se explica, desenvolve-se numa extensão (*extensio*). É essa extensão que a refere ao extenso (*extensum*), onde ela aparece fora de si, recoberta pela qualidade. A diferença de intensidade anula-se ou tende a anular-se nesse sistema; mas é ela que, explicando-se, cria esse sistema. Daí decorre o duplo aspecto da qualidade como signo: remeter diferenças constituintes a uma ordem implicada, tender a anular essas diferenças na ordem extensa que as explica. Eis por que também a causalidade encontra na sinalização uma origem e, ao mesmo tempo, uma orientação, uma destinação, a destinação que de certo modo desmente a origem. O próprio do efeito, no sentido causal, é fazer "efeito" no sentido perceptivo e poder ser denominado por um nome próprio (efeito Seebeck, efeito Kelvin...), porque ele surge num campo de individuação propriamente diferencial, simbolizável pelo nome. Precisamente, não se pode tomar o desfalecimento da diferença, separando-o de um "efeito" de que somos vítimas. Como intensidade, a diferença permanece implicada em si mesma, quando ela se anula ao explicar-se no extenso. Para salvar o universo da morte calorífica ou salvaguardar as oportunidades do eterno retorno, não é também necessário imaginar mecanismos extensivos altamente "improváveis", tidos como capazes de restaurar a diferença. Com efeito, quando a diferença se explica fora de si mesma, ela não deixa de estar em si, de estar implicada em si. Há, portanto, não só ilusões sensíveis, mas uma ilusão física transcendental. A este respeito, acreditamos que Léon Selme fez uma profunda descoberta[101]. Quando opunha Carnot a Clausius, ele queria mostrar que o aumento de entropia era ilusório e indicava certos fatores empíricos ou contingentes da ilusão: a pequenez relativa das diferenças de temperatura obtidas nas máquinas térmicas, a enormidade dos amortecimentos que parece excluir a confecção de um "aríete térmico". Mas, acima de tudo, ele destacava uma forma transcendental da ilusão: de todas as extensões, a entropia é a única não diretamente mensurável, nem mesmo indiretamente por um procedimento independente da energética; se o mesmo acontecesse com o volume ou a quantidade de eletricidade, teríamos necessariamente a impressão de que eles aumentam nas transformações irreversíveis. O paradoxo da entropia é o seguinte: a entropia é um fator extensivo, mas, diferentemente de todos os outros fatores extensivos, é uma extensão, uma "explicação" que se encontra implicada como tal na intensidade, que só existe implicada, que não existe fora da implicação, pois tem a função de tornar possível o movimento geral pelo qual o implicado se explica ou se estende. Portanto, há uma ilusão transcendental, essencialmente ligada à qualitas Calor e à extensão Entropia.

É relevante que o extenso não dê conta das individuações que nele se fazem. Sem dúvida, o alto e o baixo, a direita e a esquerda, a forma e o fundo são fatores individuantes que traçam no extenso quedas e subidas, correntes, mergulhos. Mas seu valor é apenas relativo, pois eles se exercem num extenso já desenvolvido. Além disso, eles derivam de uma instância mais "profunda": a própria profundidade, que não é uma

---

[101] Léon SELME, *Príncipe de Carnot centre formule empirique de Clausius* (Givors, 1917).

extensão, mas um puro implexo. Sem dúvida, toda profundidade é um comprimento e uma largura possíveis. Mas esta possibilidade só se realiza na medida em que um observador mude de lugar e reúna num conceito abstrato o que é comprimento para si mesmo e o que é largura para outrem: de fato, é sempre a partir de uma nova profundidade que a antiga vem a ser comprimento ou se explica em comprimento. Evidentemente, dá na mesma considerar um simples plano ou um extenso com três dimensões, sendo a terceira homogênea às duas outras. Constatamos então que ela é a dimensão última do extenso, mas o constatamos apenas como um fato, sem compreender-lhe a razão, pois não mais sabemos que ela é original. Constatamos também no extenso a presença de fatores individuantes, mas sem compreender de onde vem seu poder, pois não mais sabemos que eles exprimem a profundidade original. É a profundidade que se explica em esquerda e direita na primeira dimensão, em alto e baixo na segunda, em forma e fundo na terceira homogeneizada. O extenso não aparece, não se desenvolve sem apresentar uma esquerda e uma direita, um alto e um baixo, um acima e um abaixo, que são como que as marcas dissimétricas de sua própria origem. E a relatividade dessas determinações dão ainda testemunho do absoluto do que elas provêm. É o extenso inteiro que sai da profundidade. Como dimensão heterogênea (última e original), a profundidade é a matriz do extenso, estando aí compreendida a terceira dimensão, considerada como homogênea às duas outras.

***A profundidade ou spatium***

Tal como aparece num extenso homogêneo, o fundo, notadamente, é uma projeção do "profundo": só este pode ser dito *Ungrund* ou sem fundo. Para um objeto que se destaca de um fundo neutro ou de um fundo de outros objetos, a lei da forma e do fundo nunca valeria se o próprio objeto não tivesse, primeiramente, uma relação com sua própria profundidade. A correlação entre a forma e o fundo é apenas uma correlação plana extrínseca que supõe uma relação interna e volumosa entres as superfícies e a profundidades que elas envolvem. Esta síntese da profundidade, que dota o objeto de sua sombra, mas que faz com que ele surja dessa sombra, dá testemunho do mais longínquo passado, bem como da coexistência do passado com o presente. Não é de admirar que as sínteses espaciais puras retomem aqui as sínteses temporais precedentemente determinadas: a explicação do extenso repousa na primeira síntese, a do hábito ou do presente; mas a implicação da profundidade repousa na segunda síntese, a da Memória e do passado. É preciso ainda pressentir na profundidade a proximidade e a ebulição da terceira síntese anunciando o "afundamento" universal. A profundidade é, como a célebre linha geológica do N.-E. ao S.-O, a que vem do âmago das coisas, em diagonal, e que reparte os vulcões, para reunir uma sensibilidade que ferve num pensamento que "troveja em sua cratera". Schelling sabia dizê-lo: a profundidade não se acrescenta de fora ao comprimento e à largura, mas permanece enterrada como o sublime princípio do *diferendo* que as cria.

O extenso só pode sair das profundidades se a profundidade for definível independentemente do extenso. O extenso, cuja gênese procuramos estabelecer, é a grandeza extensiva, o *extensum* ou o termo de referência de todas as *extensio*. A profundidade original, ao contrário, é bem o espaço inteiro, mas o espaço como quantidade intensiva: o puro *spatium*. Sabemos que a sensação ou a percepção têm um

aspecto ontológico: precisamente nas sínteses que lhes são próprias, em face daquilo que só pode ser sentido ou daquilo que só pode ser percebido. Ora, é claro que a profundidade está essencialmente *implicada* na percepção do extenso: não se avalia a profundidade nem as distâncias pela grandeza aparente dos objetos, mas, ao contrário, a profundidade envolve nela mesma as distâncias que, por sua vez, se explicam nas grandezas aparentes e se desenvolvem no extenso. É claro também que nesse estado de implicação a profundidade e as distâncias estão fundamentalmente ligadas à intensidade da sensação: é a potência de degradação da intensidade sentida que dá uma percepção da profundidade (ou, antes, que dá profundidade à percepção). A qualidade percebida supõe a intensidade, porque exprime apenas um caráter de semelhança para uma "fatia de intensidades isoláveis", nos limites da qual constituiu-se um objeto permanente symbol 190 \f "Symbol" \s 12— o objeto qualificado que afirma sua identidade através das distâncias variáveis[102]. A intensidade que envolve as distâncias explica-se no extenso e este desenvolve, exterioriza ou homogeneiza essas mesmas distâncias. Ao mesmo tempo, uma qualidade ocupa esse extenso, seja como *qualitas*, que define o meio de um sentido, seja como *quale*, que caracteriza tal objeto em relação a esse sentido. A intensidade é o insensível e, ao mesmo tempo, aquilo que só pode ser sentido. Como seria ela sentida por si mesma, independentemente das qualidades que a recobrem e do extenso em que ela se reparte? Mas como seria ela outra coisa que não "sentida", visto ser ela aquilo que faz sentir e que define o limite próprio da sensibilidade? A profundidade é o imperceptível e, ao mesmo tempo, aquilo que só pode ser percebido (é neste sentido que Paliard disse ser ela, ao mesmo tempo, condicionante e condicionada, mostrando também a existência de uma relação complementar inversa entre a distância como existência ideal e a distância como existência visual). Da intensidade à profundidade já se trava a mais estranha aliança, a do Ser consigo próprio na diferença, aliança que coloca cada faculdade diante de seu próprio limite e só deixa que as faculdades se comuniquem no extremo de suas respectivas solidões. No ser, a profundidade e a intensidade são o Mesmo symbol 190 \f "Symbol" \s 12— mas o mesmo que se diz da diferença. A profundidade é a intensidade do ser ou inversamente. Dessa profundidade intensiva, desse spatium, saem, ao mesmo tempo, a *extensio* e o *extensum*, a *qualitas* e o *quale*. Os vetores, as grandezas vetoriais que atravessam o extenso, e também as grandezas escalares, como casos particulares de

---

[102] A) Sobre o envolvimento ou a "implicação" da profundidade na percepção da extensão, cf., a obra tão importante e por demais desconhecida de Jacques PALIARD. (Paliard analisa as formas de implicação e mostra
a diferença de natureza entre o pensamento que ele chama implícito e o pensamento explícito. Notadamente *Pensée implicite et perception visuelle*, Presses Universitaires de France, 1949, p. 6: "Não só existe um implícito envolvido, mas há ainda um implícito envolvente", e p. 46: "Este saber implícito... nos apareceu como um envolvente, tal como a profundidade ou a afirmação sintética de um universo visível, e, ao mesmo tempo, como um envolvido, tais como as múltiplas sugestões que tornam os detalhes conspirantes, as múltiplas relações distanciais no seio da própria profundidade. . . ")

B) Sobre o caráter intensivo da percepção da profundidade e o estatuto da qualidade que daí decorre, cf. Maurice PRADINES, *Traité de Psychologie générale* (Presses Universitaires de France, 1943), t. I,
pp. 405-431 et 554-569.

C) Sobre o espaço intensivo e as operações espaciais de caráter intensivo, do ponto de vista da atividade, cf. Jean PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique* (Presses Universitaires de France, 1949), t. I,
pp. 75 sq. et 210 sq.

potenciais-vetores, são o eterno testemunho da origem intensiva: as altitudes, por exemplo. O fato de que elas não se adicionem em qualquer sentido, seja ele qual for, ou mesmo que elas tenham uma relação essencial com uma ordem de sucessão, isto nos remete à síntese do tempo que se exerce em profundidade.

Kant define todas as intuições como quantidades extensivas, isto é, tais que a representação das partes torna possível e precede necessariamente a representação do todo. Mas o espaço e o tempo não se apresentam como são representados. Ao contrário, é a apresentação do todo que funda a possibilidade das partes, sendo que estas são apenas virtuais e só se atualizam nos valores determinados da intuição empírica. O erro de Kant, no momento em que recusa ao espaço e ao tempo uma extensão lógica, é manter, a propósito deles, uma extensão geométrica e reservar a quantidade intensiva para uma matéria que preenche um extenso em determinado grau. Nos corpos enantiomorfos, Kant reconhecia exatamente uma *diferença interna*; mas, não sendo conceitual, ela só podia, segundo ele, ser referida a uma correlação exterior com o extenso inteiro enquanto grandeza extensiva. De fato, o paradoxo dos objetos simétricos, como tudo o que concerne à direita e à esquerda, ao alto e ao baixo, à forma e ao fundo, tem uma fonte intensiva. O espaço, como intuição pura, spatium, é quantidade intensiva; e a intensidade, como princípio transcendental, não é simplesmente a antecipação da percepção, mas a fonte de uma quádrupla gênese, a das *extensio* como esquemas, a do *extenso* como grandeza extensiva, a da quali*t*as como matéria ocupante do extenso e a do *quale* como designação de objeto. Hermann Cohen[103] tem igualmente razão ao atribuir pleno valor ao princípio das quantidades intensivas em sua reinterpretação do kantismo. Se é verdade que o espaço é irredutível ao conceito, nem por isso é possível negar sua afinidade com a Idéia, isto é, sua capacidade (como spatium intensivo) de determinar no extenso a atualização das ligações ideais (como relações diferenciais contidas na Idéia). E se é verdade que as condições da experiência possível se referem à extensão, não deixa de haver condições da experiência real que, subjacentes, se confundem com a intensidade como tal.

**Comentário:** Verbete: enantiomorfo
[De enantio- + -morfo.]
Adj.
1. Diz-se de duas formas ou figuras que não se podem sobrepor, simétricas em relação a um plano, como, p. ex., um objeto e sua imagem refletida no espelho.

### *Primeira característica da intensidade: o desigual em si*

A intensidade tem três características. De acordo com a primeira, a quantidade intensiva compreende o desigual em si. Ela representa a diferença na quantidade, aquilo que há de não anulável na diferença de quantidade, de não igualável na própria quantidade: ela é, portanto, a qualidade própria da quantidade. Ela aparece menos como uma espécie do gênero quantidade do que como a figura de um momento fundamental ou original presente em toda quantidade. Isto significa, por outro lado, que a quantidade extensiva é a figura de um outro momento que assinala, antes de tudo, a destinação ou a finalidade quantitativas (num sistema numérico parcial). Na história do número, vê-se bem que cada tipo sistemático é construído sobre uma desigualdade essencial e retém esta desigualdade em relação ao tipo inferior: assim, a fração recolhe em si a impossibilidade

---

[103] Hermann COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung* (2e éd. Dümmler, 1885), § 428 sq. - Sobre o papel das quantidades intensivas na interpretação do kantismo por Cohen, cf. os comentários de Jules VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (Presses Universitaires de France, 1954), pp. 183-202.

de igualar a relação de duas grandezas com um número inteiro; o número irracional exprime, por sua vez, a impossibilidade de determinar para duas grandezas uma parte alíquota comum, logo, de igualar sua relação com um número, mesmo fracionário etc.

É verdade que um tipo de número não retém em sua essência uma desigualdade sem conjurá-la ou anulá-la na nova ordem que ele instaura: o número fracionário compensa sua desigualdade característica pela igualdade da parte alíquota; o número irracional subordina a sua desigualdade a uma igualdade puramente geométrica de relações ou, melhor ainda, de modo aritmético, a uma igualdade-limite marcada por uma série convergente de números racionais. Mas reencontramos neste caso apenas a dualidade da explicação e do implícito, do extenso e do intensivo, pois, se o número anula sua diferença, é somente explicando-a na extensão que ele instaura. Mas ele a conserva em si na ordem implicada que o funda. Todo número é originalmente intensivo, vetorial, na medida em que implica uma diferença de quantidade propriamente não anulável; mas é extensivo e escalar, na medida em que anula esta diferença num outro plano que ele cria e em que se explica. Mesmo o tipo mais simples de número confirma esta dualidade: o número natural é primeiramente ordinal, isto é, originalmente intensivo. o número cardinal resulta daí e se apresenta como a explicação do ordinal. É freqüente a objeção segundo a qual a ordenação não pode estar na origem do número, porque ela já implica operações cardinais de coligação. Mas é porque se compreende mal a fórmula: o cardinal resulta do ordinal. A ordenação de modo algum supõe a repetição de uma mesma unidade que deveria "cardinalizar-se" cada vez que se chega ao número ordinal seguinte. A construção ordinal não implica uma unidade supostamente a mesma, mas tão-somente, como veremos, uma noção irredutível de distância - distâncias implicadas na profundidade de um spatium intensivo (diferenças ordenadas). A unidade idêntica não é suposta pela ordenação; ao contrário, ela pertence ao número cardinal e supõe, no número cardinal, uma igualdade extensiva, uma equivalência relativa de termos exteriorizados. Portanto, não se deve acreditar que o número cardinal resulte analiticamente do ordinal ou de cada último termo de uma série ordinal finita (a objeção precedente seria então fundada). De fato, o ordinal só se toma cardinal pela extensão, na medida em que as distâncias envolvidas no spatium se explicam ou se desenvolvem e se igualam num extenso que o número natural instaura. Isto é o mesmo que dizer que o conceito de número é, desde o início, sintético.

### *Papel do desigual no número*

A intensidade é o não anulável na diferença de quantidade, mas esta diferença de quantidade anula-se em extensão, sendo a extensão precisamente o processo pelo qual a diferença intensiva é posta fora de si, repartida de maneira a ser conjurada, compensada, igualizada, suprimida no extenso que ela cria. Mas quantas operações são necessárias e devem intervir neste processo! Páginas admiráveis do Timeu colocam em presença o divisível e o indivisível[104]. O importante é que o divisível é definido como o que comporta em si o desigual, ao passo que o indivisível (o Mesmo ou o Uno) procura

[104] PLATÃO, Timeu, 35-37.

impor-lhe uma igualdade que o tornaria dócil, Ora, o Deus começa a fazer uma mistura dos dois elementos. Mas, precisamente, porque B, o divisível, se furta à mistura e faz valer sua desigualdade, sua imparidade, o Deus obtém somente: A + B/2 = C. Deste modo, ele deve fazer uma segunda mistura: A+ B/2 +C, isto é, A + B/2 + (A + B/2). Mas sendo esta mistura ainda rebelde, ele deve conjurar a rebelião: ele a distribui em partes segundo duas progressões aritméticas: uma, de razão 2, que remete ao elemento A (1, 2, 4, 8); a outra, de razão 3, que remete a C e que reconhece a imparidade de B (1, 3, 9, 27). Eis agora que o Deus se encontra diante de intervalos, de distâncias a serem preenchidas: ele o faz com duas mediedades, das quais uma é aritmética (correspondendo a A) e a outra é harmônica (correspondendo a C). Daí derivam relações e relações entre essas relações que continuam através de toda a mistura a tarefa de cercar o desigual no divisível. É ainda preciso que o Deus corte o conjunto em dois, cruze os dois, encurvando-os depois em dois círculos, um d )symbol 219 \f "WP Greek Courier" \s 12csymbol 105 \f "WP Greek Courier" \s 12)symbol 56 \f "WP Greek Courier" \s 12gsymbol 64 \f "WP Greek Courier" \s 12isymbol 108 \f "WP Greek Courier" \s 12● symbol 167 \f "WP Greek Courier" \s 12▪symbol 62 \f "WP Greek Courier" \s 12ksymbol 84 \f "WP Greek Courier" \s 12*symbol 50 \f "WP Greek Courier" \s 12bsymbol 103 \f "WP Greek Courier" \s 12ysymbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12s. Ele igualizou o divisível em extensão, mas sob esta extensão, que é a da Alma do mundo, no mais profundo do divisível, é ainda o desigual que freme em intensidade. Pouco importa ao Deus, pois ele preenche toda a extensão da alma com o extenso dos corpos e suas qualidades. Ele recobre tudo. Mas ele dança sobre um vulcão. Nunca foram feitas tantas operações, as mais diversas, as mais aloucadas, para retirar um extenso sereno e dócil das profundidades de um spatium intensivo e conjurar uma Diferença que subsiste em si, mesmo quando ela se anula fora de si. A terceira hipótese do Parmênides, aquela do instante diferencial ou intensivo, sempre ameaça a obra do Deus.

***Segunda característica: afirmar a diferença***

Uma segunda característica decorre da primeira: compreendendo o desigual em si, sendo já diferença em si, a intensidade afirma a diferença. Ela faz da diferença um objeto de afirmação. Curie observava que era cômodo, mas deplorável, falar da dissimetria em termos negativos, como de uma ausência de simetria, sem criar palavras positivas capazes de designar a infinidade das operações de não-recobrimento. Acontece o mesmo com a desigualdade: é por desigualdades que se descobre a fórmula afirmativa do número irracional (para p, q inteiros, cada número $(p - q\ 1/\ 2)^2$ ultrapassará sempre um certo valor). É também pelas desigualdades que se prova positivamente a convergência de uma série (a função majorante). O empreendimento tão importante de uma Matemática sem negação não se funda evidentemente na identidade, que determina, ao contrário, o negativo no terceiro excluído e a não-contradição. Ela se baseia, axiomaticamente, numa definição afirmativa da desigualdade (symbol 185 \f "Symbol" \s 12≠) para dois números naturais e, nos outros casos, numa definição positiva da *distância* (symbol 185 \f "Symbol" \s 12≠ symbol 185 \f "Symbol" \s 12≠) que põe em jogo três termos numa seqüência infinita de correlações afirmativas. Basta considerar a diferença formal entre as duas seguintes proposições: "se *a* symbol 185 \f "Symbol" \s 12≠ *b* é *impossível*, tem-se a

= b" e "se a está *distante* de todo número *c* que está distante de *b*, tem-se a = b" symbol 190 \f "Symbol" \s 12— para já pressentir a potência lógica de uma afirmação das distâncias no elemento puro da diferença positiva[105]. Mas veremos que, assim compreendida, a distância de modo algum é uma grandeza extensiva, devendo ser referida à sua origem intensiva. Porque já é diferença, a intensidade remete a uma série de outras diferenças que ela afirma ao se afirmar. Observa-se, em geral, que não há relações sem freqüências, que não há potencial efetivamente nulo, que não há pressão absolutamente nula; como numa régua de gradação logarítmica em que o zero encontra-se no infinito, do lado de frações cada vez menores. É preciso ir mais longe, mesmo se se deve cair numa "ética" das quantidades intensivas. Construída sobre duas séries, pelo menos, superior e inferior, sendo que cada série, por sua vez, remete a outras séries implicadas, a intensidade afirma até o mais baixo, faz do mais baixo um objeto de afirmação. É preciso a potência de uma Cascata ou de uma queda profunda para ir até lá, para fazer da própria degradação uma afirmação. Tudo é vôo de águia, tudo é sobreposição, suspensão e descida. Tudo vai de cima para baixo e, com este movimento, afirma o mais baixo - síntese assimétrica. Aliás, alto e baixo são apenas maneiras de dizer. Trata-se da profundidade e do bas-fond que lhe pertence essencialmente. Não há profundidade que não "vasculhe" um bas-fond: é aí que a distância se elabora, mas a distância como afirmação daquilo que ela distancia, a diferença como sublimação do baixo.

### *A ilusão do negativo*

Quando surge o negativo? A negação é a imagem revertida da diferença, isto é, a imagem da intensidade vista de baixo. Com efeito, tudo se reverte. Aquilo que, no alto, é afirmação da diferença, torna-se, em baixo, negação daquilo que difere. Portanto, ainda aí o negativo só aparece com o extenso e a qualidade. Vimos que a primeira dimensão do extenso era potência de limitação, assim como a segunda era potência de oposição. E estas duas figuras do negativo encontram-se fundadas no caráter "*conservativo*" das extensões (não se pode levar uma extensão a crescer num sistema sem que se faça decrescer a extensão de mesma natureza do sistema em correlação). A qualidade. por sua vez, parece ser inseparável da oposição: oposição de contradição, como mostrou Platão, na medida em que cada qualidade põe a identidade do "mais" e do "menos" nas intensidades que ela isola; oposição de contrariedade na distribuição acoplada das

---

[105] No quadro do intuicionismo brouweriano, foi G. F. C. GRISS quem fundou e desenvolveu a idéia de uma matemática sem negação: *Logique des mathématiques intuitionnistes sons négation* (C. R. Ac, des Sc., 8 nov., 1948); *Sur la négation* (Synthèse, Bussum, Amsterdam, 1948-1949).

Sobre a noção de desvio, de distância ou de diferença positiva segundo Griss, cf. A. HEYTING*, Les fondements mathématiques, Intuitionnisme*, *Théorie de la démonstration* (trad. FÉVRIER, Gauthier-Villars) — Paulette FÉVRIER, *Manifestations et sens da la notion de complémentarité* (Dialectica, 1948) — é sobretudo Nicole DEQUOY, *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective* (Gauthier-Villars, 1955), onde o autor dá numerosos exemplos de demonstrações de Griss em oposição às demonstrações que comportam negações.

Os limites dessa matemática, tais como são assinalados por Mme Février, não nos parecem vir da própria noção de distância ou de diferença, mas apenas da teoria dos problemas que Griss aí acrescenta: cf. supra, cap. III. (p. 205, n, 1).

próprias qualidades. Quando não há contrariedade, como no caso dos odores, é para dar lugar a um jogo de limitações numa série de semelhanças crescentes ou decrescentes. Sem dúvida, aliás, a semelhança é a lei da qualidade, assim como a desigualdade é a lei do extenso (ou como a invariância é a lei da extensão): deste modo, o extenso e a qualidade são as duas formas da generalidade. Mas, precisamente, isto basta para fazer deles elementos da representação, sem os quais a própria representação não poderia realizar sua tarefa mais íntima, que consiste em referir a diferença ao idêntico. Podemos acrescentar, portanto, uma terceira razão às duas que determinamos anteriormente para dar conta da ilusão do negativo.

A diferença não é o negativo: ao contrário, o negativo é que é diferença revertida, vista do menor lado. Sempre a vela no olho do boi. A diferença é revertida, primeiramente, pelas exigências da representação que a subordina à identidade; em seguida, pela sombra dos "problemas", que suscita a ilusão do negativo; finalmente, pelo extenso e pela qualidade que vêm recobrir ou explicar a intensidade. É sob a qualidade, é no extenso que a intensidade aparece de cabeça para baixo e que sua diferença característica toma a figura do negativo (de limitação ou de oposição). A diferença não liga sua sorte ao negativo a não ser no extenso, sob a qualidade que, precisamente, tende a anulá-la. Toda vez que nos encontramos diante de oposições qualificadas, e num extenso em que elas se repartem, não devemos, para resolvê-las, contar com uma síntese extensiva que as ultrapassaria. Ao contrário, é na profundidade intensiva que vivem as disparidades constituintes, as distâncias envolvidas, que estão na origem da ilusão do negativo, mas que são também o princípio de denúncia dessa ilusão. Só a profundidade resolve, porque só a diferença constitui problema. Não é a síntese dos diferentes que nos leva a sua reconciliação no extenso (pseudo-afirmação), mas, ao contrário, é a diferenciação de sua diferença que os afirma em intensidade. As oposições são sempre planas; elas apenas exprimem sobre um plano o efeito desnaturado de uma profundidade original. Isto foi freqüentemente observado no caso das imagens estereoscópicas; mais geralmente, todo campo de forças remete a uma energia potencial, toda oposição remete a uma "disparação", e as oposições só são resolvidas no tempo e no extenso na medida em que os disparates tenham, primeiramente, inventado sua ordem de comunicação em profundidade e na medida em que tenham reencontrado esta dimensão em que eles se envolvem, trançando caminhos intensivos que só podem ser reconhecidos no mundo ulterior do extenso qualificado[106].

### *O ser do sensível*

Qual é o ser do sensível? De acordo com as condições desta questão, a resposta deve designar a existência paradoxal de "alguma coisa" que não pode ser sentida (do ponto de vista do exercício empírico) e que, ao mesmo tempo, só pode ser sentida (do

---

[106] Sobre a profundidade, as imagens estereoscópicas e a "solução das antinomias", cf. Raymond RUYER, Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur (*Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1956). E sobre o primado da "disparação" em relação à oposição, cf., a crítica que Gilbert SIMONDON faz do "espaço hodológico" de Lewin: *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Presses Universitaires de France, 1964), pp. 232-234,

ponto de vista do exercício transcendente). No texto do livro III da República, Platão mostra como este ser transmite a prova de força às outras faculdades, arrancando-as de seu torpor, impulsionando a memória e coagindo o pensamento. Mas Platão determina esse ser como sendo o sensível-contrário ao mesmo tempo. Platão quer dizer, como é expressamente mostrado no *Filebo*, que uma qualidade e uma relação sensível não são em si mesmas separáveis de uma contrariedade e mesmo de uma contradição no sujeito ao qual elas são atribuídas. Sendo toda qualidade um devir, algo não se torna mais "duro" do que era (ou maior) sem que, por isso mesmo, também se torne, ao mesmo tempo, mais "mole" do que está em vias de tornar-se (ou menor do que é). Nem distinguindo os tempos sairemos desta dificuldade, pois a distinção dos tempos é posterior ao devir que põe um no outro, ou que põe, ao mesmo tempo, o movimento pelo qual o novo presente se constitui e o movimento pelo qual o antigo presente se constitui como passado. Parece que não se pode escapar de um devir-louco, de um devir ilimitado, que implica a identidade dos contrários assim como a coexistência do mais e do menos na qualidade. Mas esta resposta platônica tem graves inconvenientes: de fato, ela já se baseia nas quantidades intensivas, mas só reconhece estas quantidades intensivas nas qualidades que estão em vias de se desenvolver - razão pela qual a resposta assinala o ser do sensível como sendo a contrariedade na qualidade. Ora, o sensível-contrário ou a contrariedade na qualidade podem constituir o ser sensível por excelência, mas de modo algum constituem o ser do sensível. É a diferença na intensidade, não a contrariedade na qualidade, que constitui o ser "do" sensível. A contrariedade qualitativa é apenas a reflexão do intenso, reflexão que o trai ao explicá-lo no extenso. É a intensidade, é a diferença na intensidade que constitui o limite próprio da sensibilidade. Tem ela também o caráter paradoxal deste limite: ela é o insensível, o que não pode ser sentido, porque está sempre recoberta por uma qualidade que a aliena ou que a «contraria", distribuída num extenso que a reverte e a anula. Mas, de uma outra maneira, ela é o que só pode ser sentido, aquilo que define o exercício transcendente da sensibilidade, na medida em que ela faz sentir e, por isso, desperta a memória e forca o pensamento. Apreender a intensidade, independentemente do extenso ou antes da qualidade nos quais ela se desenvolve, é o objeto de uma distorção dos sentidos. Uma pedagogia dos sentidos volta-se para este objetivo e integra o "transcendentalismo". Experiências farmacodinâmicas, ou experiências físicas como as da vertigem, aproximam-se disso: elas nos revelam esta diferença em si, esta profundidade em si, esta intensidade em si no momento original em que ela não é mais qualificada nem extensa. Então, o caráter dilacerante da intensidade, por mais frágil que seja seu grau, restitui-lhe seu verdadeiro sentido: não antecipação da percepção, mas limite próprio da sensibilidade, do ponto de vista de um exercício transcendente.

***Terceira característica: a implicação***

De acordo com uma terceira característica, que resume as duas anteriores, a intensidade é uma quantidade implicada, envolvida, "*embrionada*". Não implicada na qualidade; isto ela é, mas apenas secundariamente. Primeiramente, ela está implicada em si mesma: implicante e implicada. Devemos conceber a implicação como uma forma de ser perfeitamente determinada. Na intensidade, chamamos diferença aquilo que é realmente implicante, envolvente; chamamos distância aquilo que está realmente implicado ou envolvido. Eis por que a intensidade nem é divisível, como a quantidade

extensiva, nem indivisível, como a qualidade. A divisibilidade das quantidades extensivas define-se: pela determinação relativa de uma unidade (unidade que não é indivisível, mas que assinala apenas o nível em que se pára a divisão); pela equivalência das partes determinadas pela unidade; pela consubstancialidade destas partes com o todo que se divide. Portanto, a divisão pode ser feita e prolongar-se sem que nada mude na natureza do dividido. Ao contrário, quando se observa que uma temperatura não é composta de temperaturas, que uma velocidade não é composta de velocidades, pode-se dizer que cada temperatura já é diferença e que as diferenças não se compõem de diferenças de mesma ordem, mas implicam séries de termos heterogêneos. Como mostrava Rosny, a ficção de uma quantidade homogênea se esvai na intensidade. Uma quantidade intensiva divide-se, mas não se divide sem mudar de natureza. Em certo sentido, ela é, pois, indivisível, mas somente porque nenhuma parte preexiste à divisão e nenhuma parte guarda a mesma natureza ao dividir-se. Todavia, deve-se falar em "menor" e "maior" segundo, precisamente, a natureza de tal parte suponha tal mudança de natureza ou seja suposta por ela. Assim, a aceleração ou a desaceleração de um movimento definem nele partes intensivas que se devem chamar de maiores ou menores, ao mesmo tempo em que elas mudam de natureza, segundo a ordem dessas mudanças (diferenças ordenadas). É neste sentido que a diferença em profundidade compõe-se de distâncias, sendo que a "distância" de modo algum é uma quantidade extensiva, mas uma correlação assimétrica indivisível, de caráter ordinal e intensivo, que se estabelece entre séries de termos heterogêneos e, a cada vez, exprime a natureza daquilo que não se divide sem mudar de natureza[107]. Ao contrário das quantidades extensivas, as quantidades intensivas definem-se, portanto, pela diferença envolvente symbol 190 \f "Symbol" \s 12— as distâncias envolvidas symbol 190 \f "Symbol" \s 12— e pelo desigual em si, que dá testemunho de um "resto" natural como matéria da mudança de natureza. Devemos, então, distinguir dois tipos de multiplicidade, como as distâncias e os comprimentos: as multiplicidades implícitas e as explícitas, aquelas cuja métrica varia com a divisão e aquelas que trazem consigo o princípio invariável de sua métrica. Diferença, distância, desigualdade, tais são as características positivas da profundidade como *spatium* intensivo. E o movimento da explicação é aquele pelo qual a diferença tende a anular-se, mas é também aquele pelo qual as distâncias tendem a estender-se, a desenvolver-se em comprimentos, e no qual o divisível tende a igualizar-se. (É de destacar mais uma vez a grandeza de Platão por ter visto que o divisível não forma uma natureza em si, a não ser compreendendo o desigual.)

### *Diferença de natureza e diferença de grau*

Poderiam criticar-nos termos posto na intensidade todas as diferenças de natureza

---

[107] Alois MEINONG (*Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes*, Zschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg., XI, 1896) e Bertrand RUSSELL (*The principies of mathematics*, 1903, chap. 31) marcaram a distinção entre os comprimentos ou extensões e as diferenças ou distâncias. Os primeiros são quantidades extensivas divisíveis em partes iguais; as segundas são quantidades de origem intensiva, relativamente indivisíveis, isto é, que só se dividem mudando de natureza. Leibniz foi o primeiro a fundar a teoria das distâncias, ligando-as ao *spatium* e opondo-as às grandezas da *extensio* - cf. Martial GUÉROULT, *Espace, point et vide chez Leibniz*, R.M.M., 1946.

e, deste modo, termos enriquecido com tudo aquilo que diz respeito normalmente à qualidade. Como também, com as distâncias, termos posto nelas o que normalmente pertence às qualidades extensivas. Tais críticas não nos parecem fundadas. É bem verdade que a diferença, desenvolvendo-se em extensão, torna-se simples diferença de grau, já não tendo sua razão em si própria. É bem verdade que a qualidade se beneficia, então, desta razão alienada e se encarrega das diferenças de natureza. Mas a distinção entre as duas, assim como a distinção entre mecanicismo e "qualitativismo", é um passe de mágica: uma se aproveita do que desapareceu na outra, mas a verdadeira diferença não pertence a nenhuma das duas. A diferença só se torna qualitativa no processo em que ela se anula em extensão. Em sua própria natureza, a diferença nem é qualitativa nem extensiva. Observemos, primeiramente, que as qualidades têm muito mais estabilidade, imobilidade e generalidade do que às vezes se diz. Trata-se de ordens de semelhança. É certo que elas diferem, e diferem em natureza, mas sempre numa suposta ordem de semelhança. E suas variações na semelhança remetem, precisamente, a outra espécie totalmente distinta de variações. É certo que uma diferença qualitativa não reproduz ou não exprime uma diferença de intensidade. Mas, na passagem de uma qualidade a outra, mesmo sob o máximo de semelhança ou de continuidade, há fenômenos de não correspondência e de patamar, de choques de diferença, de distâncias, todo um jogo de conjunções e de disjunções, toda uma profundidade que forma uma escala graduada, mais que uma duração propriamente qualitativa. E a duração que se atribui à qualidade, que seria ela senão uma corrida para o
s.

Eis por que a crítica bergsoniana da intensidade parece pouco convincente. Ela considera qualidades já estabelecidas e extensos já constituídos. Ela reparte a diferença em diferenças de natureza na qualidade e em diferenças de grau no extenso. Deste ponto de vista, a intensidade só aparece forçosamente como um misto impuro; ela não é mais sensível nem perceptível. Mas, desta maneira, Bergson já colocou na qualidade tudo o que diz respeito às quantidades intensivas. Ele queria liberar a qualidade do movimento superficial que a liga à contrariedade e à contradição (razão pela qual ele opunha a duração ao devir); mas ele só poderia fazê-lo atribuindo à qualidade uma profundidade que é precisamente a da quantidade intensiva. Não se pode, ao mesmo tempo, ser contra o negativo e contra a intensidade. É espantoso que Bergson não tenha definido a duração qualitativa como indivisível, mas como aquilo que muda de natureza ao dividir-se, como aquilo que não pára de dividir-se ao mudar de natureza: multiplicidade virtual, diz ele, por oposição à multiplicidade atual do número e do extenso que só retém diferenças de grau. Ora, nessa filosofia da Diferença representada pelo conjunto do bergsonismo, há o momento em que Bergson se interroga sobre a dupla gênese da qualidade e do extenso. E esta diferenciação fundamental (qualidade-extenso) só pode encontrar sua razão numa grande síntese da Memória, que faz com que coexistam todos os graus de diferenças como graus de distensão e de contração e que recobre no seio da duração a ordem implicada dessa intensidade que tinha sido denunciada apenas de fora e provisoriamente[108]. De fato, as diferenças de grau e o extenso que as representa

[108] BERGSON define, desde o início, a duração como uma "multiplicidade", uma divisibilidade, mas que só se divide mudando de natureza: *Essai sur les données immédiates de ia conscience* (*OEuvres, Editions*

mecanicamente não têm sua razão em si mesmas; mas as diferenças de natureza e a duração, que as representa qualitativamente, tampouco o têm. A alma do mecanismo diz: tudo é diferença de grau. A alma da qualidade responde: em toda parte há diferenças de natureza. Mas são falsas almas, e almas comparsas, cúmplices. Tomemos a sério a célebre questão: há uma diferença de natureza ou de grau entre as diferenças de grau e as diferenças de natureza? Nem uma, nem outra. A diferença só é de grau no extenso em que ela se explica; só é de natureza sob a qualidade que vem recobri-la nesse extenso. Entre as duas há todos os graus da diferença, sob todas as duas há toda a natureza da diferença: o intensivo. As diferenças de graus são apenas o mais baixo grau da diferença, e as diferenças de natureza são a mais elevada natureza da diferença. Aquilo que as diferenças de natureza e de grau separam ou diferenciam, eis que os graus ou a natureza da diferença fazem dele o Mesmo, mas o mesmo que se diz do diferente. E vimos que Bergson chegava até a esta extrema conclusão: a identidade da natureza e dos graus da diferença, este "mesmo", talvez seja a Repetição (repetição ontológica)...

Há uma ilusão ligada às quantidades intensivas. Mas a ilusão não é a própria intensidade; é antes o movimento pelo qual a diferença de intensidade se anula. Não que ela se anule em aparência. Ela se anula realmente, mas fora de si, no extenso e sob a qualidade. Devemos, pois, distinguir duas ordens de implicação ou de degradação: uma implicação segunda, que designa o estado em que intensidades são envolvidas nas qualidades e no extenso que as explicam; e uma implicação primária, que designa o estado em que a intensidade está implicada em si mesma, ao mesmo tempo envolvente e envolvida. Uma degradação segunda, em que a diferença de intensidade se anula, o mais elevado chegando ao mais baixo; e uma potência de degradação primeira, em que o mais elevado afirma o mais baixo. A ilusão é precisamente a confusão entre essas duas instâncias, entre esses dois estados, extrínseco e intrínseco. E como se poderia evitá-la, do ponto de vista do exercício empírico da sensibilidade, visto que este só pode apreender a intensidade na ordem da qualidade e do extenso? Somente o estudo transcendental pode descobrir que a intensidade permanece implicada em si mesma e continua a envolver a diferença no momento em que ela se reflete no extenso e na qualidade que ela cria e que, por sua vez, só a implicam secundariamente, apenas o suficiente para "explicá-la". Sem dúvida, o extenso, a qualidade, a limitação e a oposição designam realidades; mas o ilusório é a figura que a diferença toma neste caso. A diferença prossegue sua vida subterrânea quando se baralha sua imagem refletida pela superfície. É próprio dessa imagem, mas somente dela, baralhar-se, assim como é próprio da superfície anular a diferença, mas somente na superfície.

---

*du Centenaire*), pp. 57 sq. e sobretudo *Matière ei mémoire*, pp. 341-342. Portanto não há somente uma diferença de natureza entre a duração e o extenso, mas a duração se distingue do extenso como as próprias diferenças de natureza se distinguem das diferenças de grau (dois tipos de "multiplicidade"). Todavia, de uma outra maneira, a duração se confunde com a natureza da diferença e, por esta razão, compreende todos os graus da diferença: dai a reintrodução de intensidades interiores à duração e a idéia de uma coexistência na duração de todos os graus de descontração e de contração (tese essencial de M*atière ei mémoire* e de *La pensée et le mouvant*).

### *A energia e o eterno retorno*

Perguntávamos como extrair um princípio transcendental do princípio empírico de Carnot ou de Curie. Quando procuramos definir a *energia* em geral, fixamos o seguinte: ou levamos em conta fatores extensivos e qualificados do extenso, o que nos leva a dizer que "há algo que permanece constante", formulando, assim, a grande, mas trivial, tautologia do Idêntico; ou, ao contrário, consideramos a intensidade pura, tal como está implicada nessa região profunda em que nenhuma qualidade se desenvolve, em que nenhum extenso se desenrola. Definimos a energia pela diferença oculta nessa intensidade pura, sendo que a fórmula "diferença de intensidade" é que expressa a tautologia, mas, desta vez, a bela e profunda tautologia do Diferente. Deve-se evitar, portanto, confundir a energia em geral com uma energia uniforme em repouso, que tornaria impossível toda transformação. Só pode estar em repouso uma forma de energia particular, empírica, qualificada no extenso, em que a diferença de intensidade já está anulada por estar fora de si e repartida nos elementos do sistema. Mas a energia em geral ou a quantidade intensiva é o *spatium*, teatro de toda metamorfose, diferença em si que envolve todos os seus graus na produção de cada um. Neste sentido, a energia, a quantidade intensiva, é um princípio transcendental e não um conceito científico. De acordo com a repartição dos princípios empíricos e transcendentais, chama-se princípio empírico a instância que rege um domínio. Todo domínio é um sistema parcial extenso qualificado que se encontra regido de tal maneira que a diferença de intensidade que o cria tende a anular-se nele (*lei da natureza*). Mas os domínios são distributivos e não se adicionam; não há extenso em geral nem energia em geral no extenso. Em compensação, há um espaço intensivo, sem outra qualificação, e há nesse espaço uma energia pura. O princípio transcendental não rege qualquer domínio, mas dá ao princípio empírico o domínio a ser regido; ele dá conta da submissão do domínio ao princípio. É a diferença de intensidade que cria o domínio e o entrega ao princípio empírico de acordo com o qual essa diferença (aí) se anula. É ela, princípio transcendental, que se conserva em si fora do alcance do princípio empírico. Ao mesmo tempo em que as leis da natureza regem a superfície do mundo, o eterno retorno não pára de fremir nessa outra dimensão, a do transcendental ou do *spatium* vulcânico.

### *A repetição no eterno retorno não é qualitativa nem extensiva, mas intensiva*

Quando dizemos que o eterno retorno não é o retomo do Mesmo, do Semelhante ou do Igual, queremos dizer que ele não pressupõe qualquer identidade. Ao contrário, ele se diz de um mundo sem identidade, sem semelhança, sem igualdade. Ele se diz de um mundo cujo próprio fundo é a diferença e em que ,tudo repousa sobre disparidades, diferenças de diferenças que se repercutem indefinidamente (o mundo da intensidade). Ele mesmo, o eterno retorno, é o idêntico, o semelhante e o igual Mas, justamente, ele nada pressupõe daquilo que ele é, naquilo de que ele se diz. Ele se diz daquilo que não tem identidade, semelhança e igualdade. Ele é o idêntico que se diz do diferente, a semelhança que se diz do puro díspar, o igual que só se diz do desigual, a proximidade que se diz de todas as distâncias. É preciso que as coisas sejam esquartejadas na diferença e tenham sua identidade dissolvida para que elas venham a ser a presa do eterno retorno e da identidade no eterno retorno. Pode-se, então, medir o abismo que separa o eterno

retorno como crença "moderna", e até mesmo crença do futuro, e o eterno retorno como crença antiga ou supostamente antiga. Para dizer a verdade, é um achado irrisório da nossa Filosofia da História opor o tempo histórico, que seria o nosso, ao tempo cíclico, que teria sido o dos Antigos. Acreditar-se-ia que, entre os Antigos, *isso gira*, e que, entre os Modernos, isso vai reto: esta oposição entre um tempo cíclico e um tempo linear é uma idéia pobre. Toda vez que um tal esquema é posto à prova, sai arruinado, e por várias razões. Primeiramente, o eterno retorno, tal como é atribuído aos Antigos, pressupõe a identidade em geral daquilo cujo retomo se supõe que ele deva estabelecer. Ora, este retorno do idêntico está submetido a certas condições que o contradizem de fato, pois, ou ele se funda na transformação cíclica dos elementos qualitativos uns nos outros (eterno retorno físico), ou ele se funda no movimento circular dos corpos celestes incorruptíveis (eterno retomo astronômico). Nos dois casos, o retorno é apresentado como "lei da natureza". Num caso, ele é interpretado em termos de qualidade; no outro caso, em termos de extenso. Mas, astronômica ou física, extensiva ou qualitativa, esta interpretação do eterno retorno já reduziu a identidade que ela supõe a uma simples semelhança muito geral, pois o "mesmo" processo qualitativo ou a "mesma" posição respectiva dos astros só determinam semelhanças grosseiras nos fenômenos que elas regem. Ainda mais, o eterno retorno é tão mal compreendido daquele modo que se opõe ao que lhe está intimamente ligado: por um lado, ele encontra um primeiro limite qualitativo nas metamorfoses e nas transmigrações, com o ideal de uma saída da "roda dos nascimentos"; por outro lado, ele encontra um segundo limite quantitativo no número irracional, na irredutível desigualdade dos períodos celestes. Eis que os dois temas mais profundamente ligados ao eterno retorno, o da metamorfose qualitativa e o da desigualdade quantitativa, voltam-se contra ele, tendo perdido toda relação inteligível com ele. Não dizemos que o eterno retorno, "tal como nele acreditavam os Antigos", esteja errado ou mal fundado. Dizemos que os Antigos acreditavam apenas aproximativamente e parcialmente nele. Não se tratava de um eterno retomo, mas de ciclos parciais e de ciclos de semelhança. Era uma generalidade, em suma, uma lei da natureza. (Mesmo o grande Ano de Heráclito é apenas o tempo necessário para que a parte do fogo que constitui um vivente se transforme em terra e volte a ser fogo)[109]. symbol 190 \f "Symbol" \s 12— Ou, então, se há na Grécia ou em outra parte um verdadeiro saber do eterno retomo, trata-se de um cruel saber esotérico, que é preciso procurar numa outra dimensão, misteriosa a seu modo, singular a seu modo, e não na dos ciclos astronômicos ou qualitativos e de suas generalidades.

Por que Nietzsche, conhecedor dos gregos, sabe que o eterno retorno é *sua* invenção, a crença intempestiva ou do futuro? Porque "seu" eterno retorno de modo algum é o retorno de um mesmo, de um semelhante ou de um igual. Nietzsche afirma: se houvesse identidade, se houvesse, para o mundo, um estado qualitativo indiferenciado ou, para os astros, uma posição de equilíbrio, isto seria uma razão para dele não sair e não uma razão para entrar num ciclo. Deste modo, Nietzsche liga o eterno retorno ao que parecia opor-se a ele ou limitá-lo de fora: a metamorfose integral, o desigual irredutível.

---

[109] Sobre as reticências dos Gregos, por exemplo, com relação ao eterno retorno, cf. Charles MUGLER, *Deux thèmes de la cosmologie grecque, devenir cyclique ei pluralité des mondes* (Klincksieck, éd. 1953).

A profundidade, a distância, o *bas-fond*, o tortuoso, as cavernas, o desigual em si formam a única paisagem do eterno retorno. Zaratustra lembra isto. ao bufão, mas também à águia e à serpente: não é uma "cantilena" astronômica nem mesmo uma ronda física. . . Não é uma lei da natureza. O eterno retorno elabora-se num fundo, num sem-fundo em que a Natureza original reside em seu caos, acima dos reinos e das leis que apenas constituem a natureza segunda. .Nietzsche opõe "sua" hipótese à hipótese cíclica, "sua" profundidade à ausência de profundidade na esfera dos fixos. O eterno retorno nem é qualitativo nem extensivo; ele é intensivo, puramente intensivo. Isto é: ele se diz da diferença, É este o liame fundamental entre o eterno retorno e a vontade de potência. Um não pode ser dito a não ser do outro. A vontade de potência é o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças, dos sopros, insinuações e expirações: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros ou de "mistérios"[110]. O eterno retorno é o ser desse mundo, o único Mesmo que se diz desse mundo, excluindo dele toda identidade prévia. É verdade que Nietzsche se interessava pela energética de seu tempo; mas não se tratava de nostalgia científica de um filósofo; é preciso adivinhar o que ele ia procurar na ciência das quantidades intensivas - o meio de realizar o que ele chamava de a profecia de Pascal: fazer do caos um objeto de afirmação. Sentida contra as leis da natureza, a diferença na vontade de potência é o mais elevado objeto da sensibilidade, a *hohe Stimmung* (recordemos que a vontade de potência foi primeiramente apresentada como sentimento, sentimento da distância). Pensada contra as leis da natureza, a repetição no eterno retorno é o mais elevado pensamento, a *gross Gedanke*. A diferença é a primeira afirmação, o eterno retomo é a segunda, "eterna afirmação do ser", ou a enésima potência que se diz da primeira. É sempre a partir de um sinal, isto é, de uma intensidade primeira, que o pensamento se designa. Através da cadeia quebrada ou do anel tortuoso, somos violentamente conduzidos do limite dos sentidos ao limite do pensamento, daquilo que só pode ser sentido àquilo que só pode ser pensado.

É porque nada é igual, é porque tudo se banha em sua diferença, em sua dessemelhança e em sua desigualdade, mesmo consigo, que tudo retoma. Ou melhor, tudo não retorna. O que não retorna é o que nega o eterno retorno, que não suporta a prova. O que não retorna é a qualidade, é o extenso symbol 190 \f "Symbol" \s 12— porque a diferença, como condição do eterno retomo, aí se anula. É o negativo - porque a diferença aí se reverte para anular-se. É o idêntico, o semelhante e o igual symbol 190 \f "Symbol" \s 12— porque eles constituem as formas da indiferença. É Deus, e o eu como forma e garantia da identidade. É tudo o que só aparece sob a lei do "Uma vez por todas", estando aí compreendida a repetição quando submetida à condição de identidade de uma mesma qualidade, de um mesmo corpo extenso, de um mesmo eu (assim, a "ressurreição")... Isto quer realmente dizer que nem a qualidade nem o extenso retornam? Ou, então, não seríamos levados a distinguir como que dois estados da qualidade, dois

---

[110] Pierre KLOSSOWSKI mostrou o liame entre o eterno retomo e as intensidades puras funcionando como "signos": cf. "*Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même*" (em Nietzsche, *Cahiers de Royaumont*, Éditions de Minuit, 1967). Em sua narrativa *Le Baphomet* (Mercure, 1965), Klossowski vai bastante longe na descrição desse mundo de "sopros" intensivos que constitui a matéria própria do eterno retorno.

estados da extensão? Um, em que a qualidade fulgura como signo na distância ou no intervalo de uma diferença de intensidade; o outro, em que, como efeito, ela já reage sobre sua causa e tende a anular a diferença. Um estado em que a extensão permanece ainda implicada na ordem envolvente das diferenças e o outro estado em que o extenso explica a diferença e a anula no sistema qualificado. Esta distinção, que não pode ser efetuada na experiência, toma-se possível do ponto de vista do pensamento do eterno retomo. A dura lei da explicação é aquela segundo a qual aquilo que se explica está explicado uma vez por todas. A ética das quantidades intensivas tem apenas dois princípios: afirmar até mesmo o mais baixo e não se explicar (demais). Devemos ser como o pai que, em face da criança que disse todos os palavrões que sabia, a censura não somente por ter ela procedido mal, mas porque disse tudo de uma vez, porque nada guardou e nenhum resto deixou para a sutil matéria implicada no eterno retomo. E se o eterno retorno, mesmo à custa de nossa coerência e em proveito de uma coerência superior, reduz as qualidades ao estado de puros signos e só retém dos extensos aquilo que se combina com a profundidade original, aparecerão então qualidades mais belas, cores mais brilhantes, pedras mais preciosas, extensões mais vibrantes, pois, reduzidas às suas razões seminais, tendo rompido toda relação com o negativo, elas permanecerão para sempre agarradas ao espaço intensivo das diferenças positivas symbol 190 \f "Symbol" \s 12— realizando-se então, por sua vez, a predição final do *Fedão*, quando Platão promete à sensibilidade livre de seu exercício empírico templos, astros e deuses como nunca se viu, afirmações inauditas. A predição não se realiza, é verdade, a não ser

com a rev
roca dy/dx prolonga-se na síntese assimétrica que liga y a x. O fator intensivo é uma derivada parcial ou a diferencial de uma função composta. Entre a intensidade e a Idéia estabelece-se toda uma corrente de trocas, como entre duas figuras correspondentes da diferença. As Idéias são multiplicidades virtuais, problemáticas ou "perplexas", feitas de relações entre elementos diferenciais. As intensidades são multiplicidades implicadas, "implexas", feitas de relações entre elementos assimétricos que dirigem o curso de atualização das Idéias e determinam os casos de solução para os problemas. Além disso, a estética das intensidades desenvolve cada um de seus momentos em correspondência com a dialética das Idéias: a potência da intensidade (profundidade) está fundada na potencialidade da Idéia. já a ilusão encontrada ao nível da estética retoma á ilusão da dialética; e a forma do negativo é a sombra projetada dos problemas e de seus elementos antes de ser a imagem revertida das diferenças intensivas. As quantidades intensivas parecem anular-se tanto quanto se desvanecem as Idéias problemáticas. O inconsciente das pequenas percepções, como quantidades intensivas, remete ao inconsciente das Idéias. E a arte da estética ecoa com a arte da dialética. Esta última é a ironia, como arte dos problemas e das questões, que se exprime no manejo das relações diferenciais e na distribuição do ordinário e do singular. Mas a arte da estética é o humor, arte física dos sinais e dos signos, determinando as soluções parciais ou os casos de solução; em suma, arte implicada das quantidades intensivas.

Todavia, estas correspondências muito gerais não indicam precisamente como a afinidade se exerce e como se opera a junção das quantidades intensivas com as diferenciais. Retomemos o movimento da Idéia, inseparável de um processo de atualização. Uma Idéia, uma multiplicidade como a de cor, por exemplo, é constituída pela coexistência virtual de relações entre elementos genéticos ou diferenciais de uma certa ordem. São estas relações que se atualizam em cores qualitativamente distintas, ao mesmo tempo em que seus pontos relevantes encarnam-se em extensos distintos que estão em correspondência com essas qualidades. Portanto, as qualidades, como os extensos, são diferenciadas na medida em que representam linhas divergentes segundo as quais atualizam-se as relações diferenciais que só coexistem em Idéia. Neste sentido, vimos que todo processo de atualização era uma dupla diferenciação, qualitativa e extensiva. E as categorias de diferenciação, sem dúvida, mudam segundo a ordem dos diferenciais constitutivos da Idéia: a qualificação e a partição são os dois aspectos de uma atualização física, como a especificação e a organização são os dois aspectos de uma atualização biológica. Mas reencontra-se sempre a exigência de qualidades diferenciadas em função das relações que elas, respectivamente, atualizam, assim como extensos diferenciados em função dos pontos relevantes que eles encamam. Eis por que fomos levados a formar o conceito de diferenç/ciação para indicar o estado das relações diferenciais na Idéia ou na multiplicidade virtual e, ao mesmo tempo, o estado das séries, uma qualitativa e a outra extensiva, em que as relações se atualizam ao se diferenciar. Mas o que permanecia, assim, totalmente indeterminada era a condição desta atualização. Como é a Idéia determinada a encarnar-se em qualidades diferenciadas, em extensos diferenciados? Que é que determina as relações que coexistem na Idéia a se diferenciarem em qualidades e extensos? A resposta é dada precisamente pelas quantidades intensivas. O determinante no processo de atualização é a intensidade. É a

intensidade que dramatiza. É ela que se exprime imediatamente nos dinamismos espaço-temporais de base e que determina uma relação diferencial, "indistinta" da Idéia, a encamar-se numa qualidade distinta e num extenso distinguido. Assim, de certo modo (e veremos que apenas de certo modo), o movimento e as categorias da diferenciação confundem-se com os da explicação. Falamos de diferenciação em relação à Idéia que se atualiza. Falamos de explicação em relação à intensidade que se "desenvolve" e que, precisamente, determina o movimento de atualização, se continua literalmente verdadeiro que a intensidade cria as qualidades e os extensos nos quais ela se aplica, é porque as qualidades e os extensos não se assemelham, não se assemelham de modo algum às relações ideais que neles se atualizam: a diferenciação implica a criação das linhas segundo as quais ela opera.

***Papel da individuação na atualização da Idéia***

Como a intensidade desempenha este papel determinante? É preciso que, em si mesma, ela seja independente tanto da diferenciação quanto da explicação que dela procede. Ela é independente da explicação pela ordem de implicação que a define. Ela é independente da diferenciação pelo processo que lhe pertence essencialmente. O processo essencial das quantidades intensivas é a individuação. A intensidade é individuante; as quantidades intensivas são fatores individuantes. Os indivíduos são sistemas sinal-signo. Toda individualidade é intensiva: logo, cascateante, represante, comunicante; compreendendo e afirmando em si a diferença nas intensidades que a constituem.

***Individuação e diferenciação***

Gilbert Simondon mostrou recentemente que a individuação supõe, em primeiro lugar, um estado metaestável, isto é, a existência de uma "disparação" como duas ordens de grandeza ou duas escalas de realidade heterogêneas, pelo menos, entre as quais os potenciais se repartem. Esse estado pré-individual não carece, todavia, de singularidades: os pontos relevantes ou singulares são definidos pela existência e pela repartição dos potenciais. Aparece, assim, um campo "problemático" objetivo, determinado pela distância entre ordens heterogêneas. A individuação surge como o ato de solução de um tal problema ou, o que dá a mesma, como a atualização do potencial e o estabelecimento de comunicação entre os disparates. O ato de individuação não consiste em suprimir o problema, mas em integrar os elementos da disparação num estado de acoplamento que lhe assegura a ressonância interna. O indivíduo encontra-se, pois, reunido a uma metade pré-individual, que não é o impessoal, mas antes o reservatório de suas singularidades[111]. sob todos estes aspectos, acreditamos que a individuação é essencialmente intensiva e que o campo pré-individual é ideal-virtual ou feito de relações diferenciais. É a individuação que responde à questão Quem?, assim como a Idéia respondia às questões

[111] Cf. Gilbert SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Presses Universitaires de France, 1964).

*quanto*?, *como*? *Quem*? é sempre uma intensidade... A individuação é o ato da intensidade que determina as relações diferenciais a se atualizarem, de acordo com linhas de diferenciação, nas qualidades e nos extensos que ela cria. Do mesmo modo, a noção total é a de: indi-diferenç/ciação (indi-drama-diferenç/ciação). A própria ironia, como arte das Idéias diferenciais, de modo algum ignora a singularidade; ao contrário, ela se serve de toda a distribuição dos pontos ordinários e relevantes. Mal trata-se sempre de singularidades pré-individuais repartidas na Idéia. Ela ignora ainda o indivíduo. É o humor, como arte das quantidades intensivas, que se serve do indivíduo e dos fatores individuantes. O humor dá testemunho dos jogos do indivíduo como caso de solução em relação às diferenciações que ele determina, ao passo que a ironia procede às diferençações necessárias no cálculo dos problemas ou na determinação de suas condições.

***A individuação é intensiva***

O indivíduo não é uma qualidade nem uma extensão. A individuação não é uma qualificação nem uma partição, nem uma especificação nem uma organização. O indivíduo não é uma *species* intima, assim como não é um composto de partes. As interpretações qualitativas ou extensivas da individuação continuam incapazes de fixar uma razão pela qual uma qualidade deixaria de ser geral ou pela qual uma síntese de extenso começaria aqui e acabaria ali. A qualificação e a especificação já supõem indivíduos a serem qualificados; e as partes extensivas são relativas a um indivíduo, não o inverso. Mas, precisamente, não basta assimilar uma diferença de natureza entre a individuação e a diferenciação em geral. Essa diferença de natureza permanece ininteligível enquanto não aceitamos sua conseqüência necessária: a de que a individuação precede, de direito, à diferenciação, a de que toda diferenciação supõe um campo intenso de individuação prévia. É sob a ação do campo de individuação que tais relações diferenciais e tais pontos relevantes (campo pré-individual) se atualizam, isto é, se organizam na intuição segundo linhas diferenciadas em relação a outras linhas. Então, sob esta condição, eles formam a qualidade e o número, a espécie e as partes de um indivíduo, em suma, sua generalidade. Por haver indivíduos de espécies diferentes e indivíduos da mesma espécie, tendemos a acreditar que a individuação prolonga a especificação, mesmo que ela seja de outra natureza e se sirva de outros meios. Mas, realmente, toda confusão entre os dois processos, toda redução da individuação a um limite ou a uma complicação da diferenciação, compromete o conjunto da filosofia da diferença; comete-se, desta vez no atual, um erro análogo àquele que era cometido quando se confundia o virtual com o possível. A individuação não supõe qualquer diferenciação, mas provoca-a. As qualidades e os extensos, as formas e as matérias, as espécies e as partes não são primeiras; elas estão aprisionadas nos indivíduos como em cristais. E é o mundo inteiro, como numa bola de cristal, que é lido na profundidade movente das diferenças individuantes ou diferenças de intensidade.

Todas as diferenças são portadas pelo indivíduo, mas nem por isso são individuais. Em que condições uma diferença é pensada como individual? Vimos que o problema da classificação foi sempre o de ordenar as diferenças. Mas as classificações vegetais ou animais mostram que as diferenças são ordenadas somente com a condição de haver uma rede múltipla de continuidade de semelhança. A idéia de uma continuidade de seres vivos

nunca se distinguiu da idéia de classificação e menos ainda se lhe opôs; não foi nem mesmo uma idéia encarregada de limitar ou de matizar as exigências da classificação. Ao contrário, essa idéia é o requisito de toda classificação possível. Pergunta-se, por exemplo, qual é, entre várias diferenças, aquela que forma uma verdadeira "característica", isto é, que permite agrupar numa identidade refletida seres que se assemelham num máximo de pontos. É neste sentido que o gênero pode, ao mesmo tempo, ser um conceito de reflexão e, todavia, ser um conceito natural (na medida em que a identidade que ele "talha" está tomada nas espécies vizinhas). Se considerarmos três plantas, A, B, C, das quais A e B são lenhosas, C não-lenhosa, B e C azuis, A vermelha, é "lenhoso" que forma a característica, porque assegura a maior subordinação das diferenças à ordem das semelhanças crescentes e decrescentes. Sem dúvida, pode-se denunciar a ordem das semelhanças como pertencente à percepção grosseira, mas apenas com a condição de se substituir as unidades de reflexão pelas grandes unidades constitutivas (sejam as grandes unidades funcionais de Cuvier, seja a grande unidade de composição de Geoffroy), em relação às quais a diferença é ainda pensada em juízos de analogia ou como variável num conceito universal. De qualquer modo, a diferença não é pensada como diferença individual enquanto é subordinada aos critérios da semelhança na percepção, da identidade na reflexão, da analogia no juízo ou da oposição no conceito. Ela permanece apenas diferença geral, mesmo que seja portada pelo indivíduo.

A grande novidade de Darwin talvez tenha sido a de instaurar o pensamento da diferença individual. O *leitmotiv* de *A Origem das Espécies* é o seguinte: não se sabe o que pode a diferença individual, não se sabe até onde ela pode ir, a não ser que aí se acrescente a seleção natural. O problema de Darwin apresenta-se em termos muito semelhantes àqueles de que Freud se servirá em outra ocasião: trata-se de saber em que condições pequenas diferenças, livres, flutuantes ou não ligadas, tornam-se diferenças apreciáveis, ligadas e fixas. Ora, é a seleção natural, desempenhando verdadeiramente o papel de um princípio de realidade e mesmo de sucesso, que mostra como diferenças se ligam e se acumulam numa direção, mas também como elas tendem cada vez mais a divergir em direções diversas e mesmo opostas. A seleção natural tem um papel essencial: diferenciar a diferença (sobrevivência dos mais divergentes). Onde a seleção não se exerce ou não mais se exerce, as diferenças permanecem ou voltam a ser flutuantes; onde ela se exerce, é de modo a fixar as diferenças e fazê-las divergir. As grandes unidades taxonômicas, gêneros, famílias, ordens, classes, não mais servem para pensar a diferença, referindo-a a semelhanças, a identidades, a analogias, a oposições determinadas como condições. Ao contrário, essas unidades taxonômicas é que são pensadas a partir da diferença e da diferenciação da diferença como mecanismo fundamental da seleção natural. Sem dúvida, a diferença individual, sendo pensada por si mesma, matéria-prima da seleção ou da diferenciação, não tem ainda estatuto preciso em Darwin: livre, flutuante, não ligada, ela se confunde com uma variabilidade indeterminada. Eis por que Weissmann dá uma contribuição essencial ao darwinismo, quando mostra como a diferença individual encontra uma causa natural na reprodução sexuada: a reprodução sexuada como princípio da "produção incessante de diferenças individuais variadas". Na medida em que a própria diferenciação sexual resulta da reprodução sexuada, vemos que as três grandes diferenciações biológicas, a das espécies, a das partes orgânicas e a dos sexos, giram em torno da diferença individual, e não o

inverso. São as três figuras da revolução copernicana do darwinismo. A primeira concentre à diferenciação das diferenças individuais, como divergência das características e determinação dos grupos; a segunda diz respeito à ligação das diferenças como coordenação das características num mesmo grupo; a terceira é referente à produção das diferenças como matéria contínua da diferenciação e da ligação.

***Diferença individual e diferença individuante***

Aparentemente symbol 190 \f "Symbol" \s 12— mas é certo que se trata de uma aparência bem fundada symbol 190 \f "Symbol" \s 12— a reprodução sexuada encontra-se subordinada aos critérios da espécie e às exigências das partes orgânicas. É verdade que o ovo deverá reproduzir todas as partes do organismo a que pertence. É também verdade, aproximativamente, que a reprodução sexuada atua nos limites da espécie. Mas foi freqüentemente observado que todos os modos de reprodução implicam fenômenos de "desdiferenciação" orgânica. O ovo só reconstitui as partes à condição de se desenvolver num campo que delas não depende. Ele só se desenvolve nos limites da espécie à condição de também apresentar fenômenos de desdiferenciação específica. Somente seres da mesma espécie podem efetivamente ultrapassar a espécie e produzir, por sua vez, seres que funcionam como esboços, reduzidos provisoriamente a características supra-especificas. Era isto que von Baër descobria ao mostrar que o embrião não reproduz formas adultas ancestrais pertencentes a outras espécies, mas experimenta e sofre estados, empreende movimentos que não são viáveis especificamente, que ultrapassam os limites da espécie, do gênero, da ordem ou da classe, e que só podem ser vividos por ele, nas condições da vida embrionária. Baër conclui que a epigênese vai do mais geral ao menos geral, isto é, dos tipos mais gerais às determinações genéricas e específicas. Mas esta alta generalidade nada tem a ver com um conceito taxonômico abstrato, pois ela é, como tal, vivida pelo embrião. Por um lado, ela remete às relações diferenciais que constituem a virtualidade que preexiste à atualização das espécies; por outro lado, ela remete aos primeiros movimentos dessa atualização e, sobretudo, à condição dessa atualização, isto é, à individuação tal como ela encontra seu campo de constituição no ovo. Assim, as mais altas generalidades da vida ultrapassam as espécies e os gêneros, mas os ultrapassam em direção ao indivíduo e às singularidades pré-individuais e não em direção a um impessoal abstrato. Se observarmos, com Baër, que não só o tipo do embrião aparece muito cedo, mas até mesmo sua forma específica, não se deve concluir disso, necessariamente, a irredutibilidade dos tipos ou ramificações, mas a velocidade e aceleração relativas da ação exercida pela individuação sobre a atualização ou a especificação[112]. Não é o indivíduo que é uma ilusão em relação ao gênio da espécie; a espécie é que é uma ilusão, uma ilusão inevitável e bem fundada, é verdade, em relação aos jogos do indivíduo e da individuação. A questão não é saber se o indivíduo, de fato,

[112] Sobre a velocidade de aparecimento do tipo da forma específica, cf. Edmond PERRIER, *Les colonies animales et la formation des organismes* (Masson, éd.), pp. 701 sq. — Perrier sublinha a dependência da noção de espécie em face da reprodução sexuada: "A cada nova geração, os caracteres comuns ganham uma fixidez cada vez maior... Todas as pesquisas recentes concordam em provar que a espécie não existe nos grupos do reino animal em que a reprodução se efetua sem fecundação prévia. Assim, o aparecimento da espécie está intimamente ligado ao da geração sexuada" (p. 707).

pode ser separado de sua espécie e de suas partes. Ele não o pode. Mas esta própria "inseparabilidade" e a velocidade de aparecimento da espécie e das partes não dão testemunho do primado, de direito, da individuação sobre a diferenciação? O que está acima da espécie, o que, de direito, precede a espécie é o indivíduo. E o embrião é o indivíduo como tal, diretamente tomado no campo de sua individuação. A reprodução sexuada define este próprio campo; se, no produto, ela é acompanhada de um aparecimento tanto mais precoce da forma específica, é porque a própria noção de espécie depende, primeiramente, da reprodução sexuada, sendo que esta acelera o movimento que desencadeia a atualização pela individuação (o próprio ovo já é sede dos primeiros movimentos). O embrião é uma espécie de fantasma de seus pais; todo embrião é uma quimera, apto para funcionar como esboço e para viver o que é inviável para todo adulto especificado. Ele empreende movimentos forçados, constitui ressonâncias internas, dramatiza relações primordiais da vida. O problema da comparação da sexualidade animal e da sexualidade humana consiste em procurar como a sexualidade deixa de ser uma função e rompe suas amarras com a reprodução. É que a sexualidade humana interioriza as condições de produção do fantasma. Os sonhos são nossos ovos, nossas larvas ou nossos indivíduos propriamente psíquicos. Resta o fato de que o ovo vital já é campo de individuação, que o próprio embrião é puro indivíduo e que um no outro dá testemunho da precedência da individuação sobre a atualização, isto é, ao mesmo tempo, sobre a especificação e a organização.

A diferença individuante deve ser pensada, primeiramente, em seu campo de individuação symbol 190 \f "Symbol" \s 12— não como tardia, mas de algum modo no ovo. Desde os trabalhos de Child e de Weiss, reconhecem-se eixos ou planos de simetria num ovo; mas ainda neste caso o positivo está menos nos elementos de simetria dados que nos elementos que faltam, que não se encontram lá. Ao longo dos eixos, e de um pólo ao outro, uma intensidade reparte sua diferença, formando uma onda de variação que se estende através do protoplasma. A região de atividade máxima é a primeira a entrar em jogo e exerce uma influência dominante sobre o desenvolvimento das partes que correspondem a uma taxa inferior: o indivíduo no ovo é uma verdadeira queda, indo do mais alto ao mais baixo, afirmando as diferenças de intensidade em que ele está compreendido, em que ele cai. Numa jovem *gástrula* de Anfíbio, a intensidade parece máxima num foco mediano "sobre-blastosporal" e decresce em todas as direções, mas menos rapidamente na direção do pólo animal; na folha média de uma jovem *neurula* de Vertebrado, a intensidade decresce, para cada seção transversal, da linha médio-dorsal para a linha médio-ventral. É preciso multiplicar as direções e as distâncias, os dinamismos ou os dramas, os potenciais e as potencialidades para sondar o *spatium* do ovo, isto é, suas profundidades intensivas. O mundo é um ovo. E o ovo nos dá, com efeito, o modelo da ordem das razões: diferençação-individuação-dramatização-diferenciação (específica e orgânica). Consideramos que a diferença de intensidade, tal como está implicada no ovo, exprime primeiramente relações diferenciais como uma matéria virtual a ser atualizada. Este campo intensivo de individuação determina que as relações que ele exprime se encarnem em dinamismos espaço-temporais (dramatização), em espécies que correspondem a essas relações (diferenciação específica), em partes orgânicas que correspondem aos pontos relevantes dessas relações (diferenciação orgânica). É sempre a individuação que comanda a atualização: as partes orgânicas só são

induzidas a partir dos gradientes de sua vizinhança intensiva; os tipos só se especificam em função da intensidade individuante. Em toda parte a intensidade é primeira em relação às qualidades específicas e às extensões orgânicas. Noções como as de Dalcq, "potencial morfogenético", "campo-gradiente-limiar", essencialmente concernentes às relações de intensidade como tais, dão conta desse conjunto complexo. Eis por que a questão do papel comparado do núcleo e do citoplasma, no ovo assim como no mundo, não é resolvida facilmente. O núcleo e os genes designam apenas a matéria diferenciada, isto é, as relações diferenciais que constituem o campo pré-individual a ser atualizado; mas sua atualização só é determinada. pelo citoplasma com seus gradientes e seus campos de individuação.

A espécie não se assemelha às relações diferenciais que se atualizam nela; as partes orgânicas não se assemelham aos pontos relevantes que correspondem a essas relações. A espécie e as partes não se assemelham às intensidades que as determinam. Como diz Dalcq, quando um apêndice caudal é induzido por sua vizinhança intensiva, esse apêndice depende de um sistema em que "nada é caudal a priori" e corresponde a um determinado nível do potencial morfogenético[113]. É o ovo que destrói o modelo da similitude. E duas querelas parecem perder muito de seu sentido na medida em que desaparecem as exigências da semelhança. Por um lado, o pré-formismo e a epigênese deixam de opor-se, desde que se admite que as pré-formações envolvidas são intensivas, que as formações desenvolvidas são qualitativas e extensivas e que umas não se assemelham à outras. Por outro lado, o fixismo e o evolucionismo tendem a reconciliar-se na medida em que o movimento vai, não de um termo atual a um outro, e menos ainda do geral ao particular, mas do virtual a sua atualização symbol 190 \f "Symbol" \s 12— por intermédio de uma individuação determinante.

### *"Perplicação", "implicação", "explicação"*

Todavia, não avançamos no que se refere à dificuldade principal. Invocamos um campo de individuação, uma diferença individuante, como condição da especificação e da organização. Mas este campo de individuação só é posto em geral e formalmente; ele parece ser "o mesmo" para uma espécie dada e variar em intensidade de uma espécie à outra. Portanto, ele parece depender da espécie e da especificação e nos remeter ainda a diferenças portadas pelo indivíduo, não a diferenças individuais. Para que esta dificuldade desaparecesse, seria preciso que a diferença individuante não fosse apenas pensada num campo de individuação em geral, mas que ela própria fosse pensada como diferença individual. Seria preciso que a forma do campo fosse em si mesma e necessariamente preenchida por diferenças individuais. Seria preciso que este preenchimento fosse imediato, o mais precoce e não tardio, no ovo symbol 190 \f "Symbol" \s 12— a tal ponto que o princípio dos indiscerníveis tivesse a fórmula que lhe dava Lucrécio: não há dois ovos idênticos nem dois grãos de trigo idênticos. Ora, acreditamos que estas condições são plenamente satisfeitas na ordem de implicação das

---

[113] Albert DALCQ, *L'oeuf et son dynamisme organisateur* (Alba Michel, 1941), pp. 194 sq.

intensidades. As intensidades só exprimem e supõem relações diferenciais; os indivíduos só supõem Idéias. Ora, as relações diferenciais na Idéia não são ainda espécies (ou gêneros, ou famílias etc.), assim como seus pontos relevantes não são ainda partes. Eles de modo algum constituem ainda qualidades e extensões. Ao contrário, todas as Idéias coexistem conjuntamente, todas as relações, suas variações e seus pontos, se bem que haja mudança de ordem segundo os elementos considerados: elas são plenamente determinadas ou diferençadas, mesmo que sejam totalmente indiferenciadas. Este modo de "distinção" pareceu-nos corresponder à perplicação da Idéia, isto é, a seu caráter problemático e à realidade do virtual que ela representa. Eis por que o caráter lógico da Idéia era ser ao mesmo tempo distinta-obscura. É enquanto distinta (*omni modo determinata*) que ela é obscura (indiferenciada, coexistindo com as outras Idéias, "perplicada" com elas). Trata-se de saber o que acontece quando as Idéias são exprimidas pelas intensidades ou pelos indivíduos nesta nova dimensão que é a da implicação.

Eis que a intensidade, diferença em si mesma, exprime relações diferenciais e pontos relevantes correspondentes. Nessas relações e entre as Idéias ela introduz um novo tipo de distinção. Agora, as Idéias, as relações, as variações dessas relações, os pontos relevantes estão de algum modo separados; em vez de coexistirem, eles entram em estados de simultaneidade ou de sucessão. Todavia, todas as intensidades estão implicadas . umas nas outras, sendo cada uma, por sua vez, envolvente e envolvida. Deste modo, cada uma continua a exprimir a totalidade cambiante das Idéias, o conjunto variável das relações diferenciais. Mas ela só exprime claramente algumas relações ou certos graus de variação. Aqueles que ela exprime claramente são precisamente aqueles a que ela visa diretamente quando tem a função de envolvente. Ela não deixa de exprimir todas as relações, todos os graus, todos os pontos, mas confusamente, em sua função de envolvida. Como as duas funções estão em reciprocidade, como a intensidade é primeiramente envolvida por si mesma, é preciso dizer que o claro e o confuso são tão inseparáveis, configurando um caráter lógico na intensidade que exprime a Idéia, isto é, no indivíduo que a pensa, quanto o distinto e o obscuro são inseparáveis na própria Idéia. Ao distinto-obscuro, como unidade ideal, corresponde o claro-confuso como unidade intensiva individuante. O claro-confuso qualifica não a Idéia, mas o pensador que a pensa ou a exprime, pois o pensador é. o próprio indivíduo. O distinto nada mais era do que o obscuro; ele era obscuro enquanto distinto; mas, agora, o claro é tão-somente o confuso, e é confuso enquanto claro. Vimos que o vício da teoria da representação, do ponto de vista da lógica do conhecimento, tinha sido o de estabelecer entre o claro e o distinto uma proporção direta em detrimento da relação inversa que liga esses dois valores lógicos; toda a imagem do pensamento encontrava-se assim comprometida. Só Leibniz aproximou-se das condições de uma lógica do pensamento, lógica inspirada precisamente por sua teoria da individuação e da expressão. Com efeito, apesar da ambigüidade e da complexidade dos textos, parece que em certos momentos o expresso (o contínuo das relações diferenciais ou a Idéia virtual inconsciente) é em si mesmo distinto e obscuro: todas as gotas d'água do mar como elementos genéticos com suas relações diferenciais, as variações dessas relações e os pontos relevantes que elas compreendem; e parece também que o expressante (o indivíduo que percebe, imagina ou pensa) é, por natureza, claro e confuso: nossa percepção do barulho do mar, que compreende confusamente o todo, mas que só exprime claramente certas relações e certos pontos em função de nosso corpo e de

um limiar de consciência que este determina.

A ordem da implicação compreende tanto o envolvente quanto o envolvido, a profundidade e a distância. Quando uma intensidade envolvente exprime claramente tais relações diferenciais e tais pontos relevantes, ela não deixa de exprimir confusamente rodas as outras relações, todas as suas variações e seus pontos. Ela os exprime, então, nas intensidades que ela envolve, nas intensidades envolvidas. Mas estas são interiores àquela. As intensidades envolventes (a profundidade) constituem o campo de individuação, as diferenças individuantes. As intensidades envolvidas (as distâncias) constituem as diferenças individuais. Portanto, estas preenchem necessariamente aquelas. Por que a intensidade envolvente já é campo de individuação? É porque a relação diferencial a que ela visa não é ainda uma espécie, nem seus pontos relevantes são partes; eles tornar-se-ão, mas somente atualizando-se, sob a ação deste campo que a intensidade envolvente constitui. Deve-se dizer, pelo menos, que todos os indivíduos de uma mesma espécie tenham o mesmo campo de individuação, visto que eles visam originalmente à mesma relação? Não, porque duas intensidades individuantes podem ser as mesmas abstratamente, pela sua expressão clara; elas nunca são as mesmas pela ordem das intensidades que envolvem ou das relações que exprimem confusamente. Há uma ordem variável segundo a qual o conjunto das relações está diversamente implicado nessas intensidades segundas. Todavia, não se deve dizer que o indivíduo só tem diferença individual pela sua esfera confusa. Isto seria negligenciar novamente a indissolubilidade do claro e do confuso; seria esquecer que o claro é confuso por si mesmo enquanto claro. Com efeito, as intensidades segundas representam a propriedade fundamental das intensidades primeiras, isto é, a potência de se dividir ao mudarem de natureza. Duas intensidades nunca são idênticas, salvo abstratamente, mas diferem por natureza, mesmo que seja pelo modo como elas se dividem nas intensidades que elas compreendem. Não se deve, finalmente, dizer que os indivíduos de uma mesma espécie se distinguem por sua participação em outras espécies: como se houvesse, por exemplo, em cada homem, algo de asno e de leão, de lobo e de cordeiro. Há tudo isto, sem dúvida, e a metempsicose guarda toda sua verdade simbólica; mas o asno e o lobo só podem ser considerados como espécies em relação aos campos de individuação que os exprimem claramente. No confuso e no envolvido, eles desempenham apenas o papel de variáveis, de almas componentes ou de diferenças individuais. Eis por que Leibniz tinha razão ao substituir a noção de metempsicose pela de "meta-esquematismo"; com esta noção, ele entendia que uma alma não ajudava de corpo, mas que seu corpo se re-envolvia, se re-implicava, para entrar, se preciso, em outros campos de individuação, retornando, assim, a um "teatro mais sutil"[114]. Todo corpo, toda coisa pensa e é um pensamento, na medida em que, reduzida às suas razões intensivas, exprime uma Idéia cuja atualização ela determina. Mas o próprio pensador faz de todas as coisas suas diferenças individuais; é neste sentido que ele é encarregado das pedras e dos diamantes, das plantas "e dos próprios animais". O pensador, o pensador do eterno retorno, sem dúvida, é o indivíduo, o universal indivíduo. É ele que se serve de toda potência do claro e do confuso, do claro-confuso,

---

[114] LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la Grâce* (1714), § 6.

para pensar a Idéia em, toda a sua potência como distinta-obscura. Além disso, é preciso lembrar constantemente o caráter múltiplo, móvel e comunicante da individualidade: seu caráter implicado. A indivisibilidade do indivíduo diz respeito apenas à propriedade das quantidades intensivas de não se dividirem sem mudar de natureza. Somos feitos de todas essas profundidades e distâncias, dessas almas intensivas que se desenvolvem e se re-envolvem. Chamamos de fatores individuantes o conjunto dessas intensidades envolventes e envolvidas, dessas diferenças individuantes e individuais, que não param de penetrar umas nas outras através dos campos de individuação. A individualidade não é o caráter do Eu, mas, ao contrário, forma e nutre o sistema do Eu dissolvido.

***Evolução dos sistemas***

Devemos tornar precisas as relações entre a explicação e a diferenciação. A intensidade cria os extensos e as qualidades em que ela se explica; esses extensos assim como essas qualidades são diferenciados. Um extenso é formalmente distinto de um. outro e comporta em si mesmo distinções de partes que correspondem a pontos relevantes; uma qualidade é materialmente distinta e comporta distinções que correspondem a variações de relação. Criar é sempre produzir linhas e figuras de diferenciação. Mas é verdade que a intensidade não se explica sem anular-se nesse sistema diferenciado que ela cria. observa-se do mesmo modo que a diferenciação de um sistema se faz por acoplamento com um sistema mais geral que se "desdiferencia". É neste, sentido que mesmo os seres vivos não contradizem o princípio empírico da degradação e que uma uniformização de conjunto vem compensar as diferenciações locais, exatamente como uma anulação final vem compensar as criações originárias. Todavia, conforme os domínios, aparecem variações muito importantes. Um sistema físico e um sistema biológico se distinguem, em primeiro lugar, pela ordem das Idéias que eles encarnam ou atualizam: diferenciais desta ou daquela ordem. Eles se distinguem, em seguida, pelo processo de individuação que determina essa atualização: de uma vez, no sistema físico, e somente nas bordas, ao passo que o sistema biológico recebe contribuições sucessivas de singularidades e faz todo o seu meio interior participar das operações que se produzem nos limites externos. Finalmente, eles se distinguem pelas figuras de diferenciação que representam a própria atualização: a especificação e a organização biológicas, em suas diferenças com respeito às simples qualificação e partição física. Mas, seja qual for o domínio considerado, a anulação da diferença produtora e o desaparecimento da diferenciação produzida continuam sendo a lei da explicação, lei que se manifesta tanto no nivelamento físico quanto na morte biológica. Ainda uma vez, nunca o princípio de degradação é desmentido ou é contradito. Mas se ele "explica" tudo, ele de nada dá conta. Se tudo entra nele, pode-se dizer que dele nada sai. Se nada o contradiz, se ele não tem contra-ordem nem exceção, em compensação, há muitas coisas de outra ordem. Se a elevação local da entropia é compensada por uma degradação mais geral, ela de modo algum é compreendida ou produzida por esta. É o destino dos princípios empíricos deixar fora deles os elementos de sua própria fundação. O princípio de degradação não dá conta, evidentemente, da criação do sistema mais simples nem da evolução dos sistemas (a tripla diferença existente entre o sistema biológico e o sistema físico). Além disso, o vivente dá testemunho de uma outra ordem, de uma ordem heterogênea e de uma outra dimensão symbol 190 \f "Symbol" \s 12—

como se os fatores individuantes, ou os átomos individualmente considerados em sua potência de comunicação mútua e de instabilidade fluente, gozassem aí de um grau superior de expressão[115].

***Os centros de envolvimento***

Qual é a fórmula dessa "evolução"? Quanto mais complexo é um sistema, mais aparecem nele valores próprios de implicação. É a presença destes valores que permite avaliar a complexidade ou a complicação de um sistema e que determina os caracteres precedentes do sistema biológico. Os valores de implicação são centros de envolvimento. Estes centros não são os próprios fatores intensivos individuantes; mas eles são os representantes destes num conjunto complexo, em vias de explicação. São eles que constituem as ilhotas, as elevações locais de entropia, no seio de um sistema cujo conjunto, todavia, é conforme à degradação: assim, os átomos tomados individualmente não deixam de confirmar a lei da entropia crescente desde que sejam considerados em massas, na ordem de explicação do sistema em que estão implicados. Testemunhando ações individuais entre moléculas orientadas, um organismo, um mamífero, por exemplo, pode ser assimilado a um ser microscópico. Define-se de vários modos a função desses centros. Em primeiro lugar, na medida em que os fatores individuantes formam uma espécie de númeno do fenômeno, dizemos que o númeno tende a aparecer como tal nos sistemas complexos, que ele encontra seu próprio fenômeno nos centros de envolvimento. Em seguida, na medida em que o sentido está ligado às Idéias que se encarnam e às individuações que determinam essa encarnação, dizemos que esses centros são expressivos ou revelam o sentido. Finalmente, na medida em que todo fenômeno encontra sua razão numa diferença de intensidade que o enquadra como bordas entre as quais ele fulgura, dizemos que os sistemas complexos tendem cada vez mais a interiorizar suas diferenças constituintes: os centros de envolvimento procedem a esta interiorização dos fatores individuantes. E quanto mais a diferença de que depende o sistema encontra-se interiorizada no fenômeno, mais a repetição é interior, depende menos de condições exteriores que deveriam assegurar a reprodução das "mesmas" diferenças.

Como é testemunhado pelo movimento da vida, é ao mesmo tempo que a diferença e a repetição tendem a se interiorizar no sistema sinal-signo. Os biólogos têm razão quando, colocando o problema da hereditariedade, não se contentam em atribuir-lhe duas funções distintas que seriam como que a variação e a reprodução, mas querem mostrar a unidade profunda destas funções ou seu condicionamento recíproco. É este o ponto em que as teorias da hereditariedade entram necessariamente numa filosofia da natureza. Quer dizer que a repetição nunca é repetição do "mesmo", mas sempre do Diferente como tal, e que a diferença em si mesma tem como objeto a repetição. No momento em que eles se explicam num sistema (uma vez por todas), os fatores diferenciais, intensivos ou individuantes, dão testemunho de sua persistência em implicação e do eterno retorno

---

[115] François MEYER, *Problématique de l'évolution* (Presses Universitaires de France, 1954), p. 193: "O funcionamento do sistema biológico não é, portanto, contrário à termodinâmica, mas apenas exterior a seu campo de aplicação..." — F. Meyer lembra, neste sentido, a questão de Jordan: "Um mamífero é um ser microscópico?" (p. 228).

como verdade dessa implicação, Testemunhas mudas da degradação e da morte, os centros de envolvimento são também os precursores sombrios do eterno retorno. Mas, ainda aí, são as testemunhas mudas, os precursores sombrios, que fazem tudo ou, pelo menos, são aquilo em que tudo se faz.

### *Fatores individuantes, Eu [Je] e* Eu *[Moi]*

De tanto falar em evolução, é preciso considerar os sistemas psíquicos. A propósito de cada tipo de sistema, devemos perguntar o que cabe às Idéias, o que cabe, respectivamente, à individuação-implicação e à diferenciação-explicação. Se o problema ganha uma urgência particular com os sistemas psíquicos, é porque não é totalmente certo que o Eu [Moi] e o *Eu* [Je] pertençam ao domínio da individuação. Eles são, antes, figuras da diferenciação. O Eu [Moi] forma a especificação propriamente psíquica, ao passo que o *Eu* [Je] forma a organização psíquica. O Eu [Moi] é a qualidade do homem como espécie. A especificação psíquica não é do mesmo tipo que a especificação biológica, porque a determinação neste caso deve ser igual ao determinável ou da mesma potência que ele. Eis por que Descartes recusava toda definição do homem que procedesse por gênero e diferença, como para uma espécie animal: por exemplo, animal racional. Mas, precisamente, ele apresenta o *Eu penso* como um outro procedimento de *definição*, capaz de manifestar a especificidade do homem ou a qualidade de sua substância. Em correlação com o Eu [Moi], o *Eu* [Je] deve ser compreendido em extensão: o *Eu* [Je] designa o organismo propriamente psíquico, com seus pontos relevantes representados pelas diversas faculdades que entram na compreensão do Eu [Moi]. Deste modo, a correlação psíquica fundamental exprime-se na fórmula *EU ME penso*, assim como a correlação biológica exprime-se na complementaridade da espécie e das partes, da qualidade e da extensão. Eis por que o Eu [Moi] e o *Eu* [Je] começam por diferenças, mas estas diferenças são, desde o início, distribuídas de maneira a se anularem, em conformidade com as exigências do bom senso e do senso comum. Portanto, o Eu [Moi] também aparece no fim como a forma universal da vida psíquica sem diferenças, e o *Eu* [Je] aparece como a matéria universal dessa forma. O Eu [Moi] e o *Eu* [Je] explicam-se e não param de se explicar através de toda a história do *Cogito*.

Os fatores individuantes, os fatores implicados de individuação, não têm, pois, nem a forma do Eu [Moi] nem a matéria do *Eu* [Je]. É que o Eu [Moi] não é separável de uma forma de identidade, e o *Eu* [Je] não é separável de uma matéria constituída por uma continuidade de semelhanças. As diferenças compreendidas no Eu [Moi] e no *Eu* [Je] são sem dúvida portadas pelo indivíduo; mas elas não são individuais ou individuantes, na medida em que são pensadas em relação a essa identidade do Eu [Moi] e nessa semelhança do *Eu* [Je]. Todo fator individuante, ao contrário, já é diferença, e diferença de diferença. Ele é construído sobre uma disparidade fundamental e funciona nas bordas dessa disparidade como tal. Eis por que esses fatores não param de comunicar-se entre si através dos campos de individuação, envolvendo-se uns nos outros, numa movência que altera tanto a matéria do *Eu* [Je] quanto a forma do Eu [Moi]. A individuação é móvel, estranhamente flexível, fortuita, desfrutando de franjas e margens, porque as intensidades que a promovem envolvem outras intensidades, são envolvidas por outras e se comunicam com todas. O indivíduo de modo algum é o indivisível; ele não pára de dividir-se, mudando de natureza. Ele não é um *Eu* [Je] naquilo que exprime, pois ele

exprime Idéias como multiplicidades internas, feitas de relações diferenciais e de pontos relevantes, de singularidades pré-individuais. Ele nem mesmo é um Eu [Moi] como expressão, pois ainda aí ele forma uma multiplicidade de atualização, como uma condensação de pontos relevantes, uma coleção aberta de intensidades, Foi freqüentemente assinalada a franja de indeterminação de que gozava o indivíduo e o caráter relativo, flutuante e fluente da própria individualidade (por exemplo, o caso de duas partículas físicas cuja individualidade não se pode seguir quando seu domínio de presença ou seu campo de individuação imbricam um sobre o outro; ou ainda a distinção biológica de um órgão e de um organismo, que depende da situação das intensidades correspondentes, conforme elas estejam ou não envolvidas num campo de individuação mais vasto). Mas o erro é acreditar que essa relatividade ou essa indeterminação signifiquem alguma coisa de inacabado na individualidade, alguma coisa de interrompido na individuação. Ao contrário, eles exprimem a plena potência positiva do indivíduo como tal e a maneira pela qual ele se distingue, por natureza, de um Eu [Moi], bem como de um *Eu* [Je]. O indivíduo distingue-se do Eu [Moi] e do *Eu* [Je] como a ordem intensa das implicações se distingue da ordem extensiva e qualitativa da explicação. Indeterminado, flutuante, fluente, comunicante, envolvente-envolvido, são outras características positivas afirmadas pelo indivíduo. Além disso, não basta multiplicar os eus nem "atenuar" o Eu [Moi] para descobrir o verdadeiro estatuto da individuação. Vimos, todavia, quantos *eus* [jes] era preciso supor como condição das sínteses orgânicas passivas, desempenhando já o papel de testemunhas mudas. Mas, precisamente, a síntese do tempo que neles se efetua remete a outras sínteses como a outras testemunhas e nos conduzem a domínios de outra natureza, em que já não há *Eu* [Je] nem Eu [Moi] e em que começa, ao contrário, o reino caótico da individuação. É que cada *Eu* [Je] guarda ainda uma semelhança em sua matéria e cada Eu [Moi] guarda uma identidade, mesmo que atenuada. Mas o que tem como fundo uma dessemelhança ou o que tem como sem-fundo uma diferença de diferença, isto não entra nas categorias do Eu [Moi] e do *Eu* [Je].

A grande descoberta da filosofia de Nietzsche, sob o nome de vontade de potência ou o mundo dionisíaco, a descoberta que marca sua ruptura com Schopenhauer, é a seguinte: sem dúvida, o Eu [Moi] e o *eu* [je] devem ser ultrapassados num abismo indiferenciado; mas esse abismo não é um impessoal nem um Universal abstrato para além da individuação. Ao contrário, o Eu [Moi] e o *eu* [je] é que são o universal abstrato. Eles devem ser ultrapassados, mas pela e na individuação, na direção dos fatores individuantes que os consomem e que constituem o mundo fluente de Dioniso. O inultrapassável é a própria individuação. Para além do eu [je] e do Eu [Moi] não há o impessoal, mas o indivíduo e seus fatores, a individuação e seus campos, a individualidade e suas singularidades pré-individuais. Com efeito, o pré-individual é ainda singular, como o ante-eu e o ante-Eu são ainda individuais. Não somente "ainda"; seria preciso dizer "enfim". Eis por que o indivíduo em intensidade não encontra sua imagem psíquica, nem na organização do *eu* [je] nem na especificação do Eu [Moi], mas, ao contrário, no Eu [Moi] rachado e no *eu* [je] dissolvido. Esta correlação aparece-nos nitidamente como a do pensador e do pensamento, do pensador claro-confuso para Idéias distintas obscuras (o pensador dionisíaco). São as Idéias que nos conduzem do Eu [Moi] rachado ao *Eu* [Je] dissolvido. O que formiga nas bordas da rachadura, como vimos, são as Idéias como problemas, isto é, como multiplicidades feitas de relações diferenciais e

variações de relações, pontos relevantes e transformações de pontos. Mas essas Idéias se exprimem nos fatores individuantes, no mundo implicado das quantidades intensivas que constituem a universal individualidade concreta do pensador ou o sistema do *Eu* [Je] dissolvido.

A morte acha-se inscrita no Eu [Moi] e no *eu* [je] como a anulação da diferença num sistema de explicação ou como degradação que vem compensar os processos de diferenciação. Deste ponto de vista, a morte pode ser inevitável, mas toda morte não deixa de ser acidental e violenta, vindo sempre de fora. Simultaneamente, a morte tem uma figura totalmente distinta, desta vez nos fatores individuantes que dissolvem o *eu* [je]: ela é então como um "instinto de morte", potência interna que libera os elementos individuantes da forma do Eu [Moi] ou da matéria do *eu* [je] que os aprisionam. Seria um erro confundir as duas faces da morte, como se o instinto de morte se reduzisse a uma tendência à entropia crescente ou a um retorno à matéria inanimada. Toda morte é dupla: pela anulação da grande diferença que ela representa em extensão, pelo formigamento e pela liberação das pequenas diferenças que ela implica em intensidade. Freud sugeria a seguinte hipótese: o organismo quer morrer, mas quer morrer à sua maneira, de modo que a morte que realmente sobrevêm apresenta sempre abreviações, um caráter exterior, acidental e violento que repugnam ao querer-morrer interno. Há uma inadequação necessária entre a morte como acontecimento empírico e a morte como "instinto", como instância transcendental. Freud e Espinosa têm ambos razão: um, pelo instinto; o outro, pelo acontecimento. Querida por dentro, a morte chega sempre de fora, sob outra figura, passiva, acidental. O suicídio é uma tentativa de tornar adequadas e fazer com que coincidam essas duas faces que se subtraem uma à outra. Mas as duas bordas não se reúnem, continuando cada morte a ser dupla. Por um lado, ela é "desdiferenciação", que vem compensar as diferenciações do Eu [Moi], do *Eu* [Je], num sistema de conjunto que as uniformiza; por outro lado, ela é individuação, protesto do indivíduo que nunca se reconheceu nos limites do Eu e do *Eu*, mesmo universais.

***Natureza e função de outrem nos sistemas psíquicos***

Nos sistemas psíquicos que estão em vias de se explicar, é preciso ainda que haja valores de implicação, isto é, centros de envolvimento que dão testemunho dos fatores individuantes. Esses centros não são evidentemente constituídos pelo Eu [Moi] nem pelo *Eu* [Je], mas por uma estrutura totalmente diferente que pertence ao sistema Eu-*Eu* [Moi-Je]. Esta estrutura deve ser designada pelo nome "outrem". Ninguém é designado por ela, mas somente *eu* [je] para o outro Eu [Moi] e o outro Eu [Moi] para *eu* [je]. O erro das teorias consiste precisamente em oscilar incessantemente de um pólo em que outrem é reduzido ao estado de objeto a um pólo em que ele é levado ao estado de sujeito. Mesmo Sartre contentava-se em inscrever essa oscilação em outrem como tal, mostrando que outrem tornava-se objeto quando *eu* [je] era sujeito, e não se tornava sujeito sem que *eu* [je], por minha vez, fosse objeto. Deste modo, a estrutura de outrem permanece desconhecida, assim como seu funcionamento nos sistemas psíquicos. Outrem, que é ninguém, mas *eu* [je] para o outro e o outro para eu [je] em dois sistemas, sendo que Outrem a priori define-se em cada sistema por seu valor expressivo, isto é, implícito e envolvente. Consideremos um rosto aterrorizado (em condições de experiência nas quais não vejo e não sinto as causas desse terror); esse rosto exprime um mundo possível

symbol 190 \f "Symbol" \s 12— o mundo aterrador. Por expressão, entendemos como sempre a relação, que comporta essencialmente uma torção, entre um expressante e um expresso, de tal modo que o expresso não existe fora do expressante, se bem que o expressante se relacione com ele como a alguma coisa totalmente distinta. Por possível, não entendemos, pois, qualquer semelhança, mas o estado do implicado, do envolvido, em sua própria heterogeneidade em relação àquilo que o envolve: o rosto aterrorizado não se assemelha àquilo que o aterroriza, mas o envolve em estado de mundo aterrorizante. Em cada sistema psíquico há um formigamento de possibilidades em torno da realidade; mas nossos possíveis são sempre os outros. Outrem não pode ser separada da expressividade que o constitui. Mesmo quando consideramos o corpo de outrem como um objeto, suas orelhas e seus olhos como peças anatômicas, não suprimimos toda sua expressividade, se bem que simplifiquemos ao extremo o mundo que eles exprimem: o olho é uma luz implicada; o olho é a expressão de uma luz possível e a orelha é a expressão de um som possível[116]. Mas, concretamente, essas são as qualidades ditas terciárias, cujo modo de existência é primeiramente envolvido por outrem. O Eu [Moi] e o *Eu* [Je], ao contrário, caracterizam-se imediatamente por funções de desenvolvimento ou de explicação: eles não só experimentam as qualidades em geral como já desenvolvidas no extenso de seu sistema, mas tendem a explicar, a desenvolver o mundo expresso por outrem, seja para dele participar, seja para desmenti-lo (desenrolo o rosto assustado de outrem, desenvolvo-o num mundo assustador cuja realidade me apreende ou cuja irrealidade denuncio). Mas essas correlações de desenvolvimento, que formam tanto nossas comunidades com outrem quanto nossas contestações a ele, dissolvem sua estrutura e, num caso, o reduzem ao estado de objeto e, no outro, o levam ao estado de sujeito. Eis por que, para apreender outrem como tal, temos o direito de exigir condições de experiência especiais, por mais artificiais que elas sejam: o momento em que o expresso ainda não tem (para nós) existência fora daquilo que o exprime. symbol 190 \f "Symbol" \s 12— Outrem como *expressão de um mundo possível*.

Num sistema psíquico Eu-*Eu* [Moi-Je], outrem funciona, pois, como centro de enrolamento, de envolvimento, de implicação. Ele é o representante dos fatores individuantes. E se é verdade que um organismo leva em conta um ser microscópico, mais verdadeiro ainda é afirmar o quanto Outrem é levado em conta nos sistemas psíquicos. Ele forma aí aumentos locais de entropia, ao passo que a explicação de outrem pelo *eu* [je] representa uma degradação conforme à lei. A regra que invocávamos anteriormente, isto é, não se explicar demais, significava antes de tudo não se explicar demais com outrem, não explicar outrem demais, manter seus valores implícitos, multiplicar nosso mundo, povoando-o com todos esses expressos que não existem fora de suas expressões. Com efeito, outrem não é um outro *Eu*, mas o *Eu* é um outro, um *Eu* rachado. Não há amor que não comece pela revelação de um mundo possível como tal, enrolado em outrem que o exprime. O rosto de Albertina exprimia o amálgama da praia e das ondas: "De que mundo desconhecido me distinguia ela?" Toda a história desse amor

---

[116] Outrem como expressão, implicação e envolvimento de um mundo "possível": cf. Michel TOURNIER, *Vendredi ou les libes du Pacifique*; N.R.F., 1967.

exemplar é a longa explicação dos mundos possíveis expressos por Albertina e que ora a transforma em sujeito fascinante, ora em objeto decepcionante. É verdade que outrem dispõe de um meio para dar uma realidade aos possíveis que exprime, independentemente do desenvolvimento a que os submeteríamos, Este meio é a linguagem. Proferidas por outrem, as palavras conferem uma posição de realidade ao possível como tal; daí a fundação da mentira inscrita na própria linguagem. É este papel da linguagem em função dos valores de implicação ou dos centros de envolvimento que a dota de seus poderes nos sistemas de ressonância interna. A estrutura de outrem e a correspondente função da linguagem representam efetivamente a manifestação do númeno, a ascensão dos valores expressivos, enfim a tendência da diferença à interiorização.

# CONCLUSÃO

# DIFERENÇA E REPETIÇÃO

***Crítica da representação***

Enquanto a diferença é submetida às exigências da representação, ela não é nem pode ser pensada em si mesma. Deve ser examinada de perto a seguinte questão: foi ela "sempre" submetida a essas exigências e por quais razões? Mas é claro que os puros *disparates* formam, ou o além celestial de um entendimento divino inacessível a nosso pensamento representativo, ou o aquém infernal, insondável para nós, de um Oceano da dessemelhança. De qualquer maneira, a diferença em si mesma parece excluir toda relação do diferente com o diferente, relação que a tornaria pensável. Parece que ela só se torna pensável quando domada, isto é, quando submetida à quádrupla sujeição da representação: a identidade no conceito, a oposição no predicado, a analogia no juízo, a semelhança na percepção. Se há, como foi tão bem mostrado por Foucault, um mundo clássico da representação, ele se define por estas quatro dimensões que o medem e o coordenam. São as quatro raízes do princípio de razão: a identidade do conceito, que se reflete numa *ratio cognoscendi*; a oposição do predicado, desenvolvida numa ratio fendi; a analogia do juízo, distribuída numa *ratio essendi*; a semelhança da percepção, que determina uma *ratio agendi*. Toda e qualquer outra diferença que não se enraíze assim será desmesurada, incoordenada, inorgânica: grande demais ou pequena demais, não só para ser pensada, mas para ser. Deixando de ser pensada, a diferença dissipa-se no não-ser. Dai se conclui que a diferença em si permanece maldita. devendo expiar ou então ser resgatada sob as espécies da razão que a tornam visível e pensável, que fazem dela o objeto de uma representação orgânica.

O maior esforço da Filosofia talvez consista em tornar a representação infinita (orgíaca). Trata-se de estender a representação até o grande demais e o pequeno demais da diferença; de dar uma perspectiva insuspeita à representação, isto é, de inventar técnicas teológicas, científicas, estéticas que lhe permitam integrar a profundidade da diferença em si; trata-se de fazer com que a representação conquiste u obscuro; que compreenda o esvaecimento da diferença pequena demais e o desmembramento da diferença grande demais; que capte a potência do atordoamento, da embriaguez, da crueldade e mesmo da morte. Em suma, trata-se de fazer um pouco do sangue de Dioniso correr nas veias orgânicas de Apolo. Este esforço penetrou há muito no mundo da representação. Tornar-se orgíaco é o voto supremo do orgânico; e conquistar o em si. Mas este esforço teve dois momentos culminantes, com Leibniz e com Hegel. Num caso, a representação conquista o infinito, porque uma técnica do infinitamente pequeno recolhe a menor diferença e seu esvaecimento; no outro caso, porque uma técnica do infinitamente grande recolhe a maior diferença e seu esquartejamento. Os dois esforços estão em acordo, porque o problema hegeliano é também o do esvaecimento, e o problema de Leibniz é também o do esquartejamento. A técnica de Hegel está no movimento da contradição (é preciso que a diferença chegue até lá, que ela se estenda até

lá). Essa técnica consiste em inscrever o inessencial na essência e em conquistar o infinito com as armas de uma identidade sintética finita. A técnica de Leibniz está num movimento que se deve denominar vice-dicção; ela consiste em construir a essência a partir do inessencial e em conquistar o finito pela identidade analítica infinita (é preciso que a diferença se aprofunde até lá). Mas para que serve tornar infinita a representação? Ela conserva todas as suas exigências. O que é descoberto é somente um fundamento que refere o excesso e a deficiência da diferença ao idêntico, ao semelhante, ao análogo, ao oposto: a razão se torna fundamento, isto é, razão suficiente, que não deixa escapar mais nada. Mas nada muda; a diferença continua marcada pela maldição; foram apenas descobertos meios mais sutis e mais sublimes de fazê-la expiar ou de submetê-la, de resgatá-la sob as categorias da representação.

Assim, a contradição hegeliana dá a impressão de levar a diferença até o fim; mas este é o caminho sem saída que a reduz à identidade e torna a identidade suficiente para fazê-la ser e ser pensada. É somente em relação ao idêntico, em função do idêntico, que a contradição é a maior diferença. Os atordoamentos e a embriaguez são fingidos; o obscuro já está esclarecido desde o início. Nada mostra isto melhor do que a insípida monocentragem dos círculos na dialética hegeliana. De outra maneira, talvez seja preciso dizer o mesmo da condição de convergência no mundo leibniziano. Consideremos uma noção como a de incompossibilidade, em Leibniz. Todo mundo concorda em reconhecer que a incompossibilidade é irredutível ao contraditório e que a compossibilidade é irredutível ao idêntico. É mesmo neste sentido que o compossível e o incompossível dão testemunho de uma razão suficiente especifica e de uma presença do infinito não só no conjunto dos mundos possíveis, mas em cada mundo a ser escolhido. É mais difícil dizer em que consistem estas novas noções. Ora, o que constitui a compossibilidade parece-nos ser unicamente isto: a condição de um máximo de continuidade para um máximo de diferença, isto é, uma condição de convergência das séries estabelecidas em torno das singularidades do contínuo. Inversamente, a incompossibilidade dos mundos se decide na vizinhança das singularidades que inspirariam séries divergentes entre si. Em suma, a representação pode tornar-se infinita, mas não adquire o poder de afirmar a divergência e o descentramento; tem necessidade de um mundo convergente, monocentrado: um mundo em que se está embriagado apenas na aparência, em que a razão se faz de bêbada e canta com ar dionisíaco, mas é ainda razão "pura". É que a razão suficiente, ou o fundamento, é apenas um meio de levar o idêntico a reinar sobre o próprio infinito e de fazer com que o infinito seja penetrado pela continuidade de semelhança, pela relação de analogia e pela oposição de predicados. A isto se reduz a originalidade da razão suficiente: assegurar melhor a sujeição da diferença ao quádruplo jugo. Portanto, o que é ruinoso não é somente a exigência da representação finita, que consiste em fixar, para a diferença, um momento feliz, nem grande demais nem pequeno demais, entre o excesso e a deficiência, mas a exigência aparentemente contrária da representação infinita, que pretende integrar o infinitamente grande e o infinitamente pequeno da diferença. o próprio excesso e a própria deficiência.

### *Inutilidade da alternativa finito-infinito*

É toda a alternativa do finito e do infinito que se aplica muito mal à diferença, porque ela constitui apenas a antinomia da representação. Aliás, vimos isto a respeito do

cálculo: as interpretações finitistas modernas traem tanto a natureza do diferencial quanto as antigas interpretações infinitistas, porque ambas deixam escapar a fonte extra-proposicional ou sub-representativa, isto é, o "problema", justamente de onde o cálculo tira seu poder. Mais ainda, é a alternativa do Pequeno e do Grande, seja na representação finita que os exclui, seja na representação infinita que quer compreender os dois, um pelo outro symbol 190 \f "Symbol" \s 12— é essa alternativa, em geral, que de modo algum convém à diferença, pois ela só exprime as oscilações da representação em relação a uma identidade sempre dominante, ou, antes, as oscilações do Idêntico em relação a uma matéria sempre rebelde, cujo excesso e deficiência ele ora rejeita ora integra. Finalmente, voltemos a Leibniz e a Hegel em seu esforço comum para levar a representação ao infinito. Não estamos certos de que Leibniz não vá "mais longe" (e que não seja o menos teólogo dos dois): sua concepção da Idéia como conjunto de relações diferenciais e de pontos singulares, sua maneira de partir do inessencial e de construir as essências como centros de envolvimento em torno de singularidades, seu pressentimento das divergências, seu procedimento de vice-dicção, seu acesso a uma razão inversa entre o distinto e o claro, tudo isto mostra por que o fundo freme com mais potência em Leibniz, por que a embriaguez e o atordoamento são nele menos fingidos, por que a obscuridade é nele melhor apreendida e mais próximas as margens de Dioniso.

***Identidade, semelhança, oposição e analogia: como elas traem a diferença (as quatro ilusões) ,***

Por que motivo foi a diferença subordinada às exigências da representação finita ou infinita? É exato definir a metafísica pelo platonismo, mas é insuficiente definir o platonismo pela distinção da essência e da aparência. A primeira distinção rigorosa estabelecida por Platão é a do modelo e da cópia; ora, de modo algum a cópia é uma simples aparência, pois ela entretém com a Idéia, tomada como modelo, uma relação interior espiritual, noológica e ontológica. A segunda distinção, ainda mais profunda, é a da própria cópia e do fantasma. É claro que Platão só distingue e mesmo opõe o modelo e a cópia para obter um critério seletivo entre as cópias e os simulacros, de modo que as cópias são fundadas em sua relação com o modelo e os simulacros são desqualificados porque não suportam nem a prova da cópia nem a exigência do modelo. Portanto, se há aparência, trata-se de distinguir as esplêndidas aparências apolíneas bem fundadas e outras aparências, malignas e maléficas, insinuantes, que nem respeitam o fundamento nem o fundado. É esta vontade platônica de exorcizar o simulacro que traz consigo a submissão da diferença, pois o modelo só pode ser definido por uma posição de identidade como essência do Mesmo (symbol 149 \f "WP Greek Courier" \s 12❶symbol 76 \f "WP Greek Courier" \s 12☹symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 206 \f "WP Greek Courier" \s 12✍ symbol 105 \f "WP Greek Courier" \s 12✆symbol 34 \f "WP Greek Courier" \s 12✂symbol 50 \f "WP Greek Courier" \s 12✉symbol 123 \f "WP Greek Courier" \s 12 symbol 149 \f "WP Greek Courier" \s 12❶symbol 76 \f "WP Greek Courier" \s 12☹symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12☺symbol 96 \f "WP Greek Courier" \s 12Ⅱ), e a cópia só pode ser definida por uma afecção de semelhança interna como qualidade do Semelhante. Como a semelhança é interior, é preciso que a própria cópia tenha uma relação interior com o ser e a verdade, e que esta relação, por sua vez, seja análoga à do modelo. Finalmente, é preciso que a cópia seja construída ao longo de

um método que, de dois predicados opostos, lhe atribua aquele que convém ao modelo. De qualquer maneira, a cópia não pode ser distinguida do simulacro a não ser subordinando a diferença às instâncias do Mesmo, do Semelhante, do Análogo e do Oposto. Sem dúvida, estas instâncias não se distribuem ainda em Platão do modo como o serão num mundo desdobrado da representação (a partir de Aristóteles). Platão inaugura, inicia, porque evolui numa teoria da Idéia que vai tornar possível o desdobramento da representação. Mas, justamente, o que se declara nele é uma motivação moral em toda sua pureza: a vontade de eliminar os simulacros ou os fantasmas tem apenas uma motivação moral. O que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômades, das anarquias coroadas, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo quanto a de cópia. Mais tarde, o mundo da representação poderá esquecer mais ou menos sua origem moral, seus pressupostos morais. Estes não deixarão, no entanto, de agir na distinção do originário e 'do derivado, do original e do subseqüente, do fundamento e do fundado, distinção que anima as hierarquias de uma teologia representativa ao prolongar a complementaridade do modelo e da cópia.

A representação é o lugar da ilusão transcendental. Esta ilusão tem várias formas, quatro formas interpenetradas, que correspondem particularmente ao pensamento, ao sensível, à Idéia e ao ser. O pensamento, com efeito, se recobre com uma "imagem" composta de postulados que desnaturam seu exercício e sua gênese. Estes postulados culminam na posição de um sujeito pensante idêntico, como princípio de identidade para o conceito em geral. Um deslizamento se produziu do mundo platônico ao mundo da representação (eis por que, ainda aí, podíamos apresentar Platão na origem, no cruzamento de uma decisão). O "mesmo" da Idéia platônica como modelo, garantido pelo Bem, deu lugar à Identidade do conceito originário, fundado no sujeito pensante. O sujeito pensante dá ao conceito seus concomitantes subjetivos, memória, recognição, consciência de si. Mas é a visão moral do mundo que assim se prolonga e se representa nesta identidade subjetiva afirmada como senso comum (cogitatio natura universalis). Quando a diferença é subordinada, pelo sujeito pensante, à identidade do conceito (mesmo que esta identidade seja sintética), o que desaparece é a diferença no pensamento, a diferença de pensar com o pensamento, a genitalidade de pensar, a profunda rachadura do Eu que só o leva a pensar pensando sua própria paixão e mesmo sua própria morte na forma pura e vazia do tempo. Restaurar a diferença no pensamento é desfazer este primeiro nó que consiste em representar a diferença sob a identidade do conceito e do sujeito pensante.

A segunda ilusão concerne antes de tudo à subordinação da diferença à semelhança. Tal como se distribui na representação, a semelhança não tem necessidade de ser exatamente a semelhança da cópia ao modelo, mas deixa-se determinar como semelhança do sensível (diverso) consigo mesmo, de tal modo que a identidade do conceito lhe seja aplicável e que esta identidade, por sua vez, dela receba uma possibilidade de especificação. A ilusão toma a seguinte forma: a diferença tende necessariamente a anular-se na qualidade que a recobre, ao mesmo tempo em que o desigual tende a igualizar-se na extensão em que ele se reparte. O tema da igualdade ou da igualização quantitativas vem duplicar o da semelhança e da assimilação qualitativas. Vimos como esta ilusão era a do "bom senso", ilusão complementar da precedente e do seu "senso

comum". Esta ilusão é transcendental, porque é totalmente verdadeiro que a diferença se anula qualitativamente e em extensão. É uma ilusão, todavia, pois a natureza da diferença nem está na qualidade que a recobre nem no extenso que a explica. A diferença é intensiva, confunde-se com a profundidade como *spatium* inextensivo e não qualificado, matriz do desigual e do diferente. Mas a intensidade não é sensível; ela é o ser do sensível, em que o diferente se refere ao diferente. Restaurar a diferença na intensidade, tomada esta como ser do sensível, é desfazer o segundo nó que subordinava a diferença ao semelhante na percepção e que só a fazia sentir sob a condição de uma assimilação do diverso tomado como matéria do conceito idêntico.

A terceira ilusão concerne ao negativo e à maneira pela qual ele subordina a diferença sob a forma da limitação bem como sob a forma da oposição. A segunda ilusão já nos preparava para esta descoberta de uma mistificação do negativo: é na qualidade e no extenso que a intensidade se reverte, aparece de cabeça para baixo, e é aí que seu poder de afirmar a diferença é traído pelas figuras da limitação qualitativa e quantitativa, da oposição qualitativa e quantitativa. As limitações, as oposições são jogos de superfície na primeira e na segunda dimensões, ao passo que a profundidade viva, a diagonal, é povoada de diferenças sem negação. Sob a trivialidade do negativo, há o mundo da "disparação". Precisamente, a origem da ilusão que submete a diferença à falsa potência do negativo deve ser procurada não no próprio mundo sensível, mas naquilo que age em profundidade e se encarna no mundo sensível. Vimos que as Idéias são verdadeiras objetividades, feitas de elementos e de relações diferenciais e providas de um modo específico - o "problemático". Assim definido, o problema não designa qualquer ignorância no sujeito pensante, como também não exprime um conflito, mas caracteriza objetivamente a natureza ideal enquanto tal. Portanto, há, sem dúvida, um symbol 58 \f "WP Greek Courier" \s 12💻symbol 172 \f "WP Greek Courier" \s 12✶ symbol 211 \f "WP Greek Courier" \s 12🙠symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫, mas que não se deve confundir com o symbol 64 \f "WP Greek Courier" \s 12🙣symbol 215 \f "WP Greek Courier" \s 12🙢symbol 105 \f "WP Greek Courier" \s 12🙡 symbol 211 \f "WP Greek Courier" \s 12🙠symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫, e que significa o ser do problemático e de modo algum o ser do negativo: um NE expletivo, no lugar do "não" da negação. Este symbol 58 \f "WP Greek Courier" \s 12💻symbol 172 \f "WP Greek Courier" \s 12✶ symbol 211 \f "WP Greek Courier" \s 12🙠symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12🖫 tem esta denominação porque precede toda afirmação; em compensação, ele é plenamente positivo. As Idéias-problemas são multiplicidades positivas, positividades plenas e diferenciadas, descritas pelo processo da determinação recíproca e completa que refere o problema a suas condições. É o fato de ser "posto" (e, então, de ser referido a suas condições, de ser plenamente determinado) que constitui a positividade do problema. É verdade que o problema, deste ponto de vista, engendra proposições que o efetuam como respostas ou casos de solução. Essas proposições, por sua vez, representam afirmações que têm como objetos diferenças que correspondem às relações e singularidades do campo diferencial. É neste sentido que podemos estabelecer uma distinção entre o positivo e o afirmativo, isto é, entre a positividade da Idéia, como posição diferencial, e as afirmações que ela engendra, que a encamam e a resolvem. Destas afirmações, não se deve somente dizer que elas são diferentes, mas que são afirmações de diferenças, em função da multiplicidade própria a cada Idéia. Como

afirmação de diferença, a afirmação é produzida pela positividade do problema, como posição diferencial; a afirmação múltipla é engendrada pela multiplicidade problemática. É próprio da essência da afirmação ser em si mesma múltipla e afirmar a diferença. Quanto ao negativo, ele é apenas a sombra do problema sobre as afirmações produzidas; ao lado da afirmação, a negação se mantém como um duplo impotente, mas que dá testemunho de uma outra potência, a do problema eficaz e persistente.

Ora, tudo se reverte quando se parte das proposições que representam estas afirmações na consciência, pois a Idéia-problema é, por natureza, inconsciente: ela é extra-proposicional, sub-representativa, e não se assemelha às proposições que representam as afirmações que ela engendra. Quando se procura reconstituir o problema à imagem e à semelhança das proposições da consciência, então a ilusão toma corpo, a sombra se anima e parece adquirir uma vida autônoma: dir-se-ia que cada afirmação remete a seu negativo, que só tem "sentido" graças a sua negação, ao mesmo tempo em que uma negação generalizada, um symbol 206 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 76 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 105 \f "WP Greek Courier" \s 12 symbol 211 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12, toma o lugar do problema e de seu symbol 58 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 172 \f "WP Greek Courier" \s 12 symbol 211 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12. Começa a longa história de uma desnaturação da dialética, história que tem como resultado Hegel e que consiste em substituir o jogo da diferença e do diferencial pelo trabalho do negativo. Em vez de se definir por um (não)-ser como ser dos problemas e das questões, a instância dialética é agora definida por um não-ser como ser do negativo. A complementaridade do positivo e do afirmativo, da posição diferencial e da afirmação de diferença, é substituída pela falsa gênese da afirmação, produzida pelo negativo e como negação de negação. Para dizer a verdade, tudo isto nada seria sem as implicações práticas e os pressupostos morais de uma tal desnaturação. Vimos tudo o que significa essa valorização do negativo, o espírito conservador de um tal empreendimento, a trivialidade das afirmações que se pretende engendrar assim, a maneira pela qual somos, então, desviados da mais elevada tarefa - a que consiste em determinar os problemas, em neles inscrever nosso poder decisório e criador. Eis por que os conflitos, as oposições, as contradições nos pareceram efeitos de superfície, epifenômenos da consciência, ao passo que o inconsciente vive de problemas e de diferenças. A história não passa pela negação e pela negação da negação, mas pela decisão dos problemas e pela afirmação das diferenças. Nem por isso é ela menos sangrenta e cruel. Só as sombras da história vivem de negação; mas os justos entram nela com toda a potência de um diferencial posto, de uma diferença afirmada; eles remetem a sombra à sombra e negam apenas como conseqüência de uma positividade e de uma afirmação primeiras. Como diz Nietzsche, entre os justos a afirmação é primeira, ela afirma a diferença, sendo o negativo apenas uma conseqüência, um reflexo em que a afirmação se reduplica[117]. Eis por que as verdadeiras revoluções têm também um ar de festa. A contradição não é a arma do proletariado, mas, antes, a maneira pela qual a burguesia se defende e se conserva, a

[117] Cf. NIETZSCHE. *Généalogie de la morale*, 1, § 10.

sombra atrás da qual ela mantém sua pretensão de decidir os problemas. As contradições não são "resolvidas", mas dissipadas quando há apropriação do problema que nelas apenas projetava sua sombra. Em toda parte, o negativo é a reação da consciência, a desnaturação do verdadeiro agente, do verdadeiro ator. Do mesmo modo, a Filosofia, na medida em que permanece nos limites da representação, é vítima de antinomias teóricas que são as da consciência. A alternativa symbol 190 \f "Symbol" \s 12— a diferença deve ser concebida como limitação quantitativa ou como oposição qualitativa? symbol 190 \f "Symbol" \s 12— é tão destituída de sentido quanto a alternativa do Pequeno e do Grande, pois, como limitação ou como oposição, a diferença é injustamente assimilada a um não-ser negativo. Tem-se ainda a partir daí uma alternativa ilusória: ou o ser é positividade plena, afirmação pura, mas, então, não há diferença, sendo, o ser, indiferenciado; ou o ser comporta diferenças, é Diferença, e há o não-ser, um ser do negativo. Todas essas antinomias se encadeiam e dependem de uma mesma ilusão. Devemos dizer ao mesmo tempo que o ser é positividade plena e afirmação pura, mas que há o (não)-ser, que é o ser do problemático, o ser dos problemas e das questões, mas de modo algum o ser do negativo. Na verdade, a origem das antinomias é a seguinte: desde que se desconheça a natureza do problemático e a multiplicidade que define uma Idéia, desde que se reduza a Idéia ao Mesmo ou à identidade de um conceito, o negativo adquire toda sua força. Em vez do processo positivo da determinação na Idéia, se faz surgir um processo de oposição de predicados contrários ou de limitação de predicados primeiros. Restaurar o diferencial na Idéia e a diferença na afirmação que dela deriva é romper esse liame injusto que subordina a diferença ao negativo.

A quarta ilusão, finalmente, concerne a subordinação da diferença à analogia do juízo. A identidade do conceito, com efeito, ainda não nos dá uma regra de determinação concreta; ela se apresenta apenas como identidade do conceito indeterminado, Ser ou *Eu sou* (este *Eu sou* do qual Kant dizia ser ele a percepção ou o sentimento de uma existência independente de toda determinação). Portanto, é preciso que conceitos últimos ou predicados primeiros, originários, sejam postos como determináveis. Eles são reconhecidos no fato de que cada um entretém com o outro uma relação interior: é neste sentido que esses conceitos são análogos ou que o Ser é análogo em relação a eles e adquire, ao mesmo tempo, a identidade de um senso comum distributivo e de um bom senso ordinal (vimos como a analogia tinha duas formas que se baseavam não na igualdade, mas na interioridade da relação de juízo). Não basta, pois, à representação, fundar-se na identidade de um conceito indeterminado; é preciso que a própria identidade seja representada cada vez num certo número de conceitos determináveis. Esses conceitos originários, em relação aos quais o Ser é distributivo e ordinal, chamam-se gêneros do ser ou categorias. Ora, sob sua condição, conceitos derivados específicos, por sua vez, podem ser determinados por um método de divisão, isto é, pelo jogo de predicados contrários em cada gênero. Assim, são assinalados dois limites à diferença, sob duas figuras irredutíveis, mas complementares, que marcam precisamente sua dependência em relação à representação (o Grande e o Pequeno): as categorias, como conceitos *a priori*, e os conceitos empíricos; os conceitos determináveis originários e os conceitos derivados determinados; os análogos e os opostos; *os grandes gêneros e as espécies*. Esta distribuição da diferença, totalmente relativa às exigências da representação, pertence essencialmente à visão analógica. Mas esta forma de distribuição,

comandada pelas categorias, pareceu-nos trair a natureza do Ser (como conceito coletivo e cardinal), a natureza das próprias distribuições (como distribuições nômades e não sedentárias ou fixas) e a natureza da diferença (como diferença individuante). Com efeito, o indivíduo só é e só é pensado como o portador de diferenças em geral, ao mesmo tempo em que o próprio Ser se reparte nas formas fixas destas diferenças e se diz analogicamente daquilo que é.

***Mas como elas também traem a repetição***

Mas deve-se constatar que as quatro ilusões da representação, assim como desnaturam a diferença, também deformam a repetição; e isto acontece, sob certos aspectos, por razões comparáveis. Em primeiro lugar, a representação não dispõe de qualquer critério direto e positivo para distinguir a repetição e a ordem da generalidade, semelhança ou equivalência. Eis por que a repetição é representada como uma semelhança perfeita ou uma igualdade extrema. Com efeito symbol 190 \f "Symbol" \s 12— e este é o segundo ponto symbol 190 \f "Symbol" \s 12— a representação invoca a identidade do conceito tanto para explicar a repetição quanto para compreender a diferença. A diferença é representada no conceito idêntico e, assim, reduzida a uma diferença simplesmente conceitual. A repetição, ao contrário, é representada fora do conceito, como uma diferença sem conceito, mas sempre sob o pressuposto de um conceito idêntico: assim, há repetição quando coisas se distinguem *in número*, no espaço e no tempo, seu conceito permanecendo o mesmo. Portanto, é pelo mesmo movimento que a identidade do conceito na representação compreende a diferença e se estende à repetição. Decorre daí um terceiro aspecto: é evidente que a repetição só pode receber uma explicação negativa. Trata-se, com efeito, de explicar a possibilidade de diferenças sem conceito. Ou será invocada uma limitação lógica do conceito em cada um de seus momentos, isto é, um "bloqueio" relativo tal Que, por mais longe que se leve a compreensão do conceito, há sempre uma infinidade de coisas que podem corresponder-lhe, pois de fato nunca será atingido o infinito dessa compreensão que faria de toda diferença unta diferença conceitual; mas eis que a repetição só é explicada em função de uma limitação relativa de nossa representação do conceito; e é precisamente deste ponto de vista que dissipamos todo meio de distinguir a repetição da simples semelhança. ou, ao contrário, será invocada uma oposição real, capaz de impor ao conceito um bloqueio natural absoluto, seja atribuindo-lhe uma compreensão necessariamente finita de direitos, seja definindo uma ordem exterior à compreensão do próprio conceito, mesmo indefinida, seja fazendo com que intervenham forças que se opõem aos concomitantes subjetivos do conceito infinito (memória, recognição, consciência de si). Vimos como estes três casos pareciam encontrar sua ilustração nus conceitos nominais, nos conceitos da natureza e nos conceitos da liberdade symbol 190 \f "Symbol" \s 12— nas palavras, na Natureza e no inconsciente. Em todos estes casos, graças à distinção do bloqueio natural absoluto e do bloqueio artificial ou lógico, tem-se, sem dúvida, o meio de distinguir a repetição e a simples semelhança, pois se diz que as coisas se repetem quando elas diferem sob um conceito que é *absolutamente* o mesmo. Todavia, não só esta distinção, mas também a repetição são aí explicadas de maneira totalmente negativa. Repete-se (a linguagem repete) porque não *se* (as palavras) é real, porque só há definição nominal. Repete-se (a natureza repete) porque não *se* (a matéria) tem interioridade, porque se é

*partes extra partes*. Repete-se (o inconsciente repete) porque se (o eu) recalca, porque não se (o Isso) tem rememoração, recognição nem consciência de si symbol 190 \f "Symbol" \s 12— em última análise, porque não se tem instinto, sendo este o concomitante subjetivo da espécie como conceito. Em suma, há sempre repetição em função daquilo que não se é e daquilo que não se tem. Como dizia Kierkegaard, é a repetição dos surdos ou sobretudo para os surdos, surdez das palavras, surdez da Natureza, surdez do inconsciente. As forças que asseguram a repetição, isto é, a multiplicidade das coisas para um conceito que é absolutamente o mesmo, só podem ser determinadas negativamente na representação.

É que, em quarto lugar, a repetição não se define apenas em relação à identidade absoluta de um conceito: de certo modo, ela própria deve representar este conceito idêntico. Produz-se aqui um fenômeno correspondente à analogia do juízo. A repetição não se contenta em multiplicar os exemplares sob o mesmo conceito; ela coloca o conceito fora de si e faz com que ele exista em outros exemplares, hic et nunc. Ela fragmenta a própria identidade, como Demócrito fragmentou e multiplicou em átomos o Ser-Uno de Parmênides. Ou, antes, a multiplicação das coisas sob um conceito absolutamente idêntico tem como conseqüência a divisão do conceito em coisas absolutamente idênticas. É a matéria que realiza este estado do conceito fora de si ou do elemento infinitamente repetido. Eis por que o modelo da repetição confunde-se com a pura matéria, como fragmentação do idêntico ou repetição de um mínimo. Portanto, a repetição tem um sentido primeiro do ponto de vista da representação, o de uma repetição material e nua, repetição do mesmo (e não apenas sob o mesmo conceito). Todos os outros sentidos serão derivados deste modelo extrínseco. Isto é, toda vez que reencontramos uma variante, uma diferença, um disfarce, um deslocamento, diremos que se trata de repetição, mas apenas de uma maneira derivada e por "analogia". (Mesmo em Freud, a prodigiosa concepção da repetição na vida psíquica não é apenas dominada pelo esquema da oposição na teoria do recalque, mas por um modelo material na teoria do instinto de morte.) Todavia, este modelo material extrínseco toma a repetição já feita, apresenta-a a um espectador que a contempla de fora; ele suprime a espessura na qual, mesmo na matéria e na morte, a repetição se elabora e se faz. Daí a tentativa, ao contrário, de representar o disfarce e o deslocamento como elementos constituintes da repetição; mas isto à condição de confundir a repetição com a própria analogia. A identidade não é mais aquela do elemento, mas, em conformidade com a significação tradicional, a de uma relação entre elementos distintos ou de uma relação entre relações. Há pouco, a matéria física dava à repetição seu sentido primeiro, e os outros sentidos (biológico, psíquico, metafísico...) eram ditos por analogia. Agora a analogia é a matéria lógica da repetição e lhe dá um sentido distributivo[118]. Mas é sempre em relação a uma identidade pensada, em relação a uma igualdade representada; de modo que a repetição permanece como um conceito da reflexão, que assegura a distribuição e o deslocamento dos termos, o transporte do elemento, mas somente na representação para um espectador

[118] Neste sentido, a tentativa mais elaborada é a de J.-P. FAYE, num livro que se chama precisamente *Analogues* (Éditions du scuil, 1964). Sobre o deslocamento e o disfarce em séries quaisquer, mas, ao mesmo tempo, pondo a repetição como uma analogia para um olho apesar de tudo exterior, cf. pp. 14-15. E, em todo esse livro, o papel de um instinto de morte, interpretado de maneira analógica.

ainda extrínseco.

***O fundamento como razão: seus três sentidos***

Fundar é determinar. Mas em que consiste a determinação e sobre o que ela se exerce? O fundamento é a operação do fogos ou da razão suficiente. Como tal, ele tem três sentidos. Em seu primeiro sentido, o fundamento é o Mesmo ou o Idêntico. Ele goza da identidade suprema, aquela que supostamente pertence à Idéia, a symbol 149 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 76 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 206 \f "WP Greek Courier" \s 12 symbol 105 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 34 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 50 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 116 \f "WP Greek Courier" \s 12♦ symbol 149 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 76 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 207 \f "WP Greek Courier" \s 12. Aquilo que ele é, aquilo que ele tem, ele é e tem em primeiro lugar. E quem seria corajoso a não ser a Coragem e virtuoso a não ser a Virtude? Portanto, o que o fundamento tem para fundar é apenas a pretensão daqueles que vêm depois, de todos aqueles que melhor possuirão em segundo lugar. O que exige um fundamento, o que apela ao fundamento é sempre uma pretensão, isto é, uma "imagem": por exemplo, a pretensão dos homens de serem corajosos, de serem virtuosos - em suma, a pretensão de tomar parte, de participar ( symbol 58 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 103 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 74 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 166 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 80 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 103 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 52 \f "WP Greek Courier" \s 12symbol 60 \f "WP Greek Courier" \s 12, é ter depois). Distingue-se, assim, o fundamento como Essência ideal, o fundado como Pretendente ou pretensão e aquilo sobre o que a pretensão incide, isto é, a Qualidade que o fundamento possui em primeiro lugar e que o pretendente, se ele é bem fundado, vai possuir em segundo. Essa qualidade, o objeto da pretensão, é a diferença symbol 190 \f "Symbol" \s 12— a noiva, Ariadne. A essência, como fundamento, é o idêntico, na medida em que compreende originariamente a diferença de seu objeto. A operação de fundar torna o pretendente semelhante ao fundamento, lhe dá a semelhança de dentro e, sob esta condição, permite-lhe participar da qualidade, do objeto ao qual ele pretende. Semelhante ao mesmo, o pretendente é dito assemelhar-se; esta semelhança, no entanto, não é uma semelhança exterior ao objeto, mas uma semelhança interior ao próprio fundamento. É ao pai que é preciso assemelhar-se para ter a filha. A diferença é aqui pensada sob o princípio do Mesmo e sob a condição da semelhança. E haverá pretendentes em terceiro, em quarto, em quinto lugar, tantas quantas forem as imagens fundadas na hierarquia dessa semelhança interior. Eis por que o fundamento seleciona e estabelece a diferença entre os próprios pretendentes. Cada imagem ou pretensão bem fundada chama-se re-presentação (ícone), pois a primeira em sua ordem é ainda a segunda em si, em relação ao fundamento. É neste sentido que a Idéia inaugura ou funda o mundo da representação. Quanto às imagens rebeldes e sem semelhança (simulacros), elas são eliminadas, rejeitadas, denunciadas como não fundadas, falsos pretendentes.

Num segundo sentido, uma vez instaurado o mundo da representação, o fundamento não mais se define pelo idêntico. O idêntico tornou-se o caráter interno da própria representação, assim como a semelhança tornou-se sua relação exterior com a

coisa. O idêntico exprime agora uma pretensão que, por sua vez, deve ser fundada. É que o objeto da pretensão já não é a diferença como qualidade, mas o que há de grande demais e de pequeno demais na diferença, o excesso e a deficiência, isto é, o infinito. O que deve ser fundado é a pretensão da representação de conquistar o infinito, a fim de que deva a filha apenas a si própria e se apodere do coração da diferença. Não é mais a imagem que se esforça por conquistar a diferença tal como ela parecia originariamente compreendida no idêntico; é a identidade, ao contrário, que se esforça por conquistar o que ela não compreendia da diferença. *Fundar já não significa inaugurar e tornar possível a representação, mas tornar a representação infinita*. O fundamento deve agir agora no seio da representação para estender os limites desta tanto ao infinitamente pequeno quanto ao infinitamente grande. Essa operação é efetuada por meio de um método que assegura uma monocentragem de todos os centros finitos possíveis de representação, uma convergência de todos os pontos de vista finitos da representação. Essa operação exprime a razão suficiente. Esta não é a identidade, mas o meio de subordinar ao idêntico e às outras exigências da representação o que lhes escapava da diferença no primeiro sentido.

Todavia, as duas significações do fundamento reúnem-se numa terceira. Fundar, com efeito, é sempre dobrar, encurvar, recurvar symbol 190 \f "Symbol" \s 12— organizar a ordem das estações, dos anos e dos dias. O objeto da pretensão (a qualidade, a diferença) encontra-se posto num círculo: arcos de círculo distinguem-se na medida em que o fundamento estabelece, no devir qualitativo, estases, instantes, paradas compreendidas entre os dois extremos do mais e do menos. Os pretendentes são distribuídos em torno do círculo móvel, recebendo cada um o lote que corresponde ao mérito de sua vida: uma vida é aqui assimilada a um estrito presente que faz com que sua pretensão valha sobre uma porção de círculo, que "contrai" essa porção, que dela tira uma perda ou um ganho na ordem do mais ou do menos segundo sua própria progressão ou regressão na hierarquia das imagens (um outro presente, uma outra vida contrai uma outra porção). Vemos no platonismo como a circulação do círculo e a distribuição dos lotes, o ciclo e a metempsicose, formam a prova ou a loteria do fundamento. Mas ainda em Hegel todos os começos possíveis, todos os presentes se repartem no círculo único incessante de um princípio que funda e que os compreende em seu centro assim como os distribui sobre sua circunferência. E em Leibniz, a própria compossibilidade é um círculo de convergência em que se distribuem todos os pontos de vista, todos os presentes que compõem o mundo. Neste terceiro sentido, fundar é representar o presente, isto é, fazer com que o presente advenha à representação (finita e infinita) e nela se instale. Então, o fundamento aparece como Memória imemorial ou Passado puro, passado que nunca foi presente, que faz, pois, com que o presente passe e em relação ao qual todos os presentes coexistem em círculo.

### *Do fundamento ao sem-fundo*

Fundar é sempre fundar a representação. Mas como explicar uma ambigüidade essencial ao fundamento? Dir-se-ia que ele é atraído pela representação que ele funda (nestes três sentidos), e, ao mesmo tempo, ao contrário, aspirado por um além. É como se ele vacilasse entre sua queda no fundado e seu abismar-se num sem-fundo. Nós o vimos no caso do fundamento-Memória: este tende a representar-se como um antigo presente e

a entrar como elemento no círculo que ele organiza em princípio. E o caráter mais geral do fundamento não é que o círculo que ele organiza seja também o círculo vicioso da "prova" em Filosofia, em que a representação deve provar aquilo que a prova, como, ainda em Kant, a possibilidade da experiência serve de prova para sua própria prova? Quando, ao contrário, a memória transcendental domina sua vertigem e preserva a irredutibilidade do passado puro a todo presente que passa na representação, é para ver este passado puro dissolver-se de um outro modo e desfazer-se o círculo em que ele distribuía de maneira simples demais a diferença e a repetição. É assim que a segunda síntese do tempo, a que reunia Eros e Mnemósina (Eros como quem procura lembranças e Mnemósina como tesouro do passado puro), se ultrapassa ou se reverte numa terceira síntese que põe em presença, *sob a forma do tempo vazio*, um instinto de morte dessexualizado e um eu narcísico essencialmente amnésico. E como impedir que o fundamento seja, em seus outros sentidos, contestado pelas potências da divergência e do descentramento, do próprio simulacro, potências que revertem as falsas distribuições, as falsas repartições, como o falso círculo e a falsa loteria? O mundo do fundamento é minado por aquilo que ele tenta excluir, pelo simulacro que o aspira e o esmigalha. E quando o fundamento, em seu primeiro sentido, recorre à Idéia, é com a condição de atribuir a esta uma identidade que ela não tem por si mesma, que só lhe vem das exigências daquilo que ela pretende provar. Nem a Idéia implica uma identidade, nem seu processo de atualização se explica pela semelhança. Sob o "mesmo" da Idéia é toda uma multiplicidade que treme. Sem dúvida, descrever a Idéia como uma multiplicidade substantiva, irredutível ao mesmo ou ao Uno, mostrou-nos como a razão suficiente é capaz de engendrar a si própria, independentemente das exigências da representação, no percurso do múltiplo como tal, determinando os elementos, as relações e as singularidades correspondentes à Idéia, sob a tríplice figura de um princípio de determinabilidade, de determinação recíproca e de determinação completa. Mas sobre que fundo se engendra e atua esta razão múltipla, em que desrazão ela mergulha, de que jogo, de que novo tipo de loteria ela adquire suas singularidades e suas distribuições irredutíveis a tudo o que acabamos de ver? Em suma, *a razão suficiente, o fundamento é estranhamente dobrado*. Por um lado, ele pende em direção ao que funda, em direção a formas da representação. Mas, por outro lado, ele se orienta obliquamente e mergulha num sem-fundo, para além do fundamento, que resiste a todas as formas e não se deixa representar. Se a diferença é a noiva, Ariadne, ela passa de Teseu a Dioniso. do princípio que funda ao universal "a-fundamento".

É que fundar é determinar o indeterminado. Mas esta operação não é simples. Quando "a" determinação se exerce, ela não se contenta em dar uma forma, de informar matérias sob a condição de categorias. Alguma coisa do fundo sobe à superfície, e sobe sem tomar forma, insinuando-se, antes de tudo, entre as formas, existência autônoma sem rosto, base informal. Na medida em que ele se encontra agora na superfície, este fundo chama-se profundo, sem-fundo. Inversamente, as formas se decompõem quando elas se refletem nele. todo modelado se desfaz, todos os rostos morrem, subsistindo apenas a linha abstrata como determinação absolutamente adequada ao indeterminado, como relâmpago igual à noite, ácido igual à base, distinção adequada à obscuridade inteira: o monstro. (Uma determinação que não se opõe ao indeterminado e que não o limita.) Eis por que o par matéria-forma é bastante insuficiente para descrever o mecanismo da

determinação; a matéria já é informada, a forma não é separável do modelado da *species* ou da *morphé*, o conjunto está sob a proteção das categorias. De fato, este par é totalmente interior à representação e define seu primeiro estado, que Aristóteles *fixou*. Já é um progresso invocar a complementaridade da força e do fundo como razão suficiente da forma, da matéria e de sua união. Mas ainda mais profundo e ameaçador é o par da linha abstrata e do sem-fundo que dissolve as matérias e desfaz os modelados. É preciso que o pensamento, como determinação pura, como linha abstrata, afronte este sem-fundo que é o indeterminado. Este indeterminado, este sem-fundo, é igualmente a animalidade própria ao pensamento, a genitalidade do pensamento: não esta ou aquela forma animal, mas a besteira. Com efeito, se o pensamento só pensa coagido e forçado, se ele permanece estúpido enquanto nada o força a pensar, aquilo que o força a pensar não é também a existência da besteira, a saber, que ele não pensa enquanto nada o força? Retomemos a palavra de Heidegger: "O que mais nos dá a pensar é que nós não pensamos ainda". O pensamento é a mais elevada determinação, efetuando-se em face da besteira como do indeterminado que lhe é adequado. A besteira (e não o erro) constitui a maior impotência do pensamento, mas também a fonte de seu mais elevado poder naquilo que o força a pensar. Esta é a prodigiosa aventura de Bouvard e Pécuchet, ou o jogo do não-senso e do sentido[119]. Deste modo, o indeterminado e a determinação permanecem iguais sem avançar, um sempre adequado ao outro. Estranha repetição que os reconduz à máquina de fiar ou, antes, à mesma dupla escrivaninha. Chestov via em Dostoievski o resultado, isto é, o acabamento e a saída da *Crítica da Razão Pura*. Que nos seja por um momento permitido ver em Bouvard e Pécuchet o resultado do *Discurso do Método*. O *cogito* é uma besteira? É necessariamente um não-senso, na medida em que essa proposição pretende dizer ela própria e o seu sentido. Mas é também um contra-senso (e isto Kant o mostrava), na medida em que a determinação Eu penso pretende incidir imediatamente sobre a existência indeterminada existo, sem assinalar a forma sob a qual o indeterminado é determinável. O sujeito do cogito cartesiano não pensa; ele tem apenas a possibilidade de pensar e se mantém estúpido no seio dessa possibilidade. Falta-lhe a forma do determinável; não uma especificidade, não uma forma específica informando uma matéria, não uma memória informando um presente, mas a forma pura e vazia do tempo. É a forma vazia do tempo que introduz, que constitui a Diferença no pensamento, a partir da qual ele pensa, como diferença do indeterminado e da determinação. É ela que reparte, de uma parte a outra de si mesma, um Eu rachado pela linha abstrata, um eu passivo saído de um sem-fundo que ele contempla. É ela que engendra pensar no pensamento, pois o pensamento só pensa com a diferença, em torno desse ponto de a-fundamento. É a diferença, ou a forma do determinável, que faz com que o pensamento funcione, isto é, que faz com que funcione a máquina inteira do indeterminado e da determinação. A teoria do pensamento é como a pintura: tem necessidade dessa revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata; é este o objeto de

[119] Não é o caso de perguntar se Bouvard e Pécuchet são bestas ou não. Esta não é a questão. O projeto de Flaubert é enciclopédico e "crítico", não psicológico. O problema da besteira é colocado de maneira filosófica. como problema transcendental das relações entre a besteira e o pensamento. No mesmo ser pensante desdobrado ou, antes, repetido, trata-se da besteira como faculdade e, ao mesmo tempo, da faculdade de não suportar a besteira. Flaubert, aqui, reconhece Schopenhauer como seu mestre.

uma teoria do pensamento sem imagem.

***individuações impessoais e singularidades pré-individuais***

A representação, sobretudo quando se eleva ao infinito, é percorrida por um pressentimento do sem-fundo. Mas, por tornar-se infinita para assumir a diferença, ela representa o sem-fundo como um abismo totalmente indiferenciado, um universal sem diferença, um nada negro indiferente. É que a representação começou por ligar a individuação à forma do Eu e à matéria do eu. Para ela, com efeito, o Eu não é somente a forma de individuação superior, mas o princípio de recognição e de identificação para todo juízo de individualidade que incida sobre as coisas: "É a mesma cera...". Para a representação, é preciso que *toda individualidade seja pessoal* (EU) e que *toda singularidade seja individual* (Eu). Logo, onde se pára de dizer Eu, pára também a individuação; e onde pára a individuação, pára também toda singularidade possível. Então, forçosamente, o sem-fundo é representado como sendo desprovido de toda diferença, visto não apresentar individualidade nem singularidade. Isto é ainda visível em Schelling, em Schopenhauer ou mesmo no primeiro Dioniso, o do *Nascimento da Tragédia*: seu sem-fundo não suporta a diferença. Todavia, o eu como eu passivo é apenas um acontecimento que se passa em campos de individuação prévios: ele contrai e contempla fatores individuantes de um tal campo e se constitui no ponto de ressonância de suas séries. Do mesmo modo, o *Eu* como *Eu* rachado deixa passar todas as Idéias definidas por suas singularidades, elas mesmas prévias aos campos de individuação.

Como diferença individuante, a individuação é tanto um ante-Eu, um ante-eu, quanto a singularidade, como determinação diferencial, é pré-individual. Um mundo de *individuações impessoais* e de *singularidades pré-individuais*, é este o mundo do SE ou do "eles", que não se reduz à banalidade cotidiana, mas que, ao contrário, é o mundo em que se elaboram os encontros e as ressonâncias, última face de Dioniso, verdadeira natureza do profundo e do sem-fundo que transborda a representação e faz com que os simulacros advenham. (Hegel criticava Schelling por envolver-se numa noite indiferente em que todas as vacas são pretas. Mas, quando, no cansaço e na angústia de nosso pensamento sem imagem, murmuramos "vacas", "eles exageram" etc., com um pressentimento de diferenças formigando a nossas costas, quanto esse preto é diferenciado e diferenciante, se bem que não identificado, não individuado ou quase não individuado, quantas diferenças e singularidades se distribuem como agressões, quantos simulacros se erguem nessa noite tornada branca para compor o mundo do "se" e do "eles".[120]) Que o sem-fundo seja sem diferença, quando, na verdade, elas formigam nele, é a ilusão-limite, a ilusão exterior da representação, que resulta de todas as ilusões internas. E o que são as Idéias, com sua multiplicidade constitutiva, senão essas formigas que entram e saem pela rachadura do Eu?

---

[120] Arthur ADAMOV escreveu sobre este tema uma belíssima peça, *La grande et la petite manoeuvre, 1950 (Théâtre I, N.R.F.)*-

***O simulacro***

O simulacro é o sistema em que o diferente se refere ao diferente por meio da própria diferença. Tais sistemas são intensivos; eles repousam, em profundidade, sobre a natureza das quantidades intensivas, que entram precisamente em comunicação através de suas diferenças. O fato de haver condições para esta comunicação (pequena diferença, proximidade etc.) não deve levar-nos a acreditar numa condição de semelhança prévia, mas somente nas propriedades particulares das quantidades intensivas, na medida em que elas se dividem, mas só se dividem mudando de natureza segundo a ordem que lhe é própria. Quanto à semelhança, ela nos pareceu resultar do funcionamento do sistema, como um "efeito" erroneamente tomado como uma causa ou uma condição. Em suma, o sistema do simulacro deve ser descrito com a ajuda de noções que, desde o início, parecem muito diferentes das categorias da representação: 1.°, a profundidade, o spatium, no qual se organizam as intensidades; 2.°, as séries disparatadas que elas formam, os campos de individuação que elas delineiam (fatores individuantes); 3.°, o "precursor sombrio" que as coloca em comunicação; 4.°, os acoplamentos, as ressonâncias internas, os movimentos forçados que se seguem; 5.°, a constituição de eus passivos e de sujeitos larvares no sistema e a formação de puros dinamismos espaço-temporais; 6.°, as qualidades e as extensões, as espécies e as partes que formam a dupla diferenciação do sistema e que vêm recobrir os fatores precedentes; 7.°, os centros de envolvimento que, todavia, dão testemunho da persistência desses fatores no mundo desenvolvido das qualidades e dos extensos. O sistema do simulacro afirma a divergência e o descentramento; a única unidade, a única convergência de todas as séries é um caos informal que compreende todas elas. Nenhuma série goza de um privilégio sobre a outra, nenhuma possui a identidade de um modelo, nenhuma possui a semelhança de uma cópia. Nenhuma se opõe a uma outra nem lhe é análoga. Cada uma é constituída de diferenças e se comunica com as outras por meio de diferenças de diferenças. As anarquias coroadas substituem as hierarquias da representação; as distribuições nômades substituem as distribuições sedentárias da representação.

Vimos como esses sistemas eram o lugar de atualização de Idéias. Neste sentido, uma Idéia nem é una nem múltipla: é uma multiplicidade, constituída de elementos diferenciais, de relações diferenciais entre esses elementos e de singularidades correspondentes a essas relações. Essas três dimensões, elementos, relações, singularidades, constituem os três aspectos da razão múltipla: a determinabilidade ou princípio de quantitabilidade, a determinação recíproca ou princípio de qualitabilidade, a determinação completa ou princípio de potencialidade. Os três se projetam numa dimensão temporal ideal, que é a da determinação progressiva. Há, pois, um empirismo da Idéia. Nos mais diversos casos, devemos perguntar se nos encontramos diante de elementos ideais, isto é, sem figura e sem função, mas reciprocamente determináveis numa rede de relações diferenciais (ligações ideais não localizáveis). Por exemplo: as partículas físicas estão neste caso, e quais? os genes biológicos estão neste caso? os fonemas estão neste caso? Devemos igualmente perguntar qual distribuição de singularidades, qual repartição de pontos singulares e regulares, relevantes e ordinários, correspondem aos valores das relações. Uma singularidade é o ponto de partida de uma série que se prolonga sobre todos os pontos ordinários do sistema até a vizinhança de uma outra singularidade; esta engendra uma outra série que ora converge, ora diverge em

relação à primeira. A Idéia tem a potência de afirmar a divergência; ela estabelece uma espécie de ressonância entre séries que divergem. É provável que as noções de singular e de regular, de relevante e de ordinário tenham, para a própria Filosofia, uma importância ontológica e epistemológica muito maior que as de verdadeiro e de falso, relativas à representação, pois o que se chama sentido depende da distinção e da distribuição desses pontos brilhantes na estrutura da Idéia. Portanto, é o jogo da determinação recíproca, do ponto de vista das relações, e da determinação completa, do ponto de vista das singularidades, que torna a Idéia progressivamente determinável em si mesma. Este jogo na Idéia é o do diferencial; ele percorre a Idéia como multiplicidade e constitui o método de vice-dicção (que Leibniz maneja com tanto gênio, embora o tenha subordinado a condições de convergência ilegítimas, que ainda manifestavam a pressão das exigências da representação) .

***Teoria das Idéias e dos problemas***

Assim definida, a Idéia não dispõe de qualquer atualidade. Ela é virtualidade pura. Todas as relações diferenciais, em virtude da determinação recíproca, todas as repartições de singularidades, em virtude da determinação completa, coexistem nas multiplicidades virtuais das Idéias, segundo uma ordem que lhes é própria. Mas, em primeiro lugar, as Idéias se encarnam nos campos de individuação: as séries intensivas de fatores individuantes envolvem singularidades ideais, em si mesmas pré-individuais; as ressonâncias entre séries põem em jogo as relações ideais. Ainda aí é de se destacar o quanto Leibniz mostrou profundamente que as essências individuais se constituíam sobre o fundo dessas relações e dessas singularidades. Em segundo lugar, as Idéias se atualizam nas espécies e nas partes, nas qualidades e extensos que recobrem e desenvolvem esses campos de individuação. Uma espécie é feita de relações diferenciais entre genes, assim como as partes orgânicas e o extenso de um corpo são feitos de singularidades pré-individuais atualizadas. Todavia, deve-se sublinhar a condição absoluta de não-semelhança: a espécie ou a qualidade não se assemelham às relações diferenciais que elas atualizam, assim como as partes orgânicas não se assemelham às singularidades. É o possível e o real que se assemelham, mas de modo algum o virtual e o atual. Assim como a Idéia não se reduz ao Idêntico ou não dispõe de uma identidade qualquer, também a encarnação e a atualização da idéia não procedem por semelhança e não podem depender de uma similitude.

Se é verdade que as espécies e as partes, as qualidades e os extensos ou sobretudo a especificação e a partição. a qualificação e a extensão, constituem os dois aspectos da diferenciação, dir-se-á que a Idéia se atualiza por diferenciação. Para ela, atualizar-se é diferenciar-se. Em si mesma e em sua virtualidade, ela é, pois, totalmente indiferenciada. Todavia, de modo algum ela é indeterminada: ao contrário, ela é completamente diferençada. (É neste sentido que o virtual de modo algum é uma noção vaga; ele possui uma plena realidade objetiva; de modo algum ele se confunde com o possível, que carece de realidade; do mesmo modo, o possível é o modo da identidade do conceito na representação, ao passo que o virtual é a modalidade do diferencial no seio da Idéia.) É preciso atribuir a maior importância ao "traço distintivo" ç/ci como símbolo da Diferença: diferençar e diferenciar. O conjunto do sistema, que põe em jogo a Idéia, sua encarnação e sua atualização, deve exprimir-se na noção complexa de "(indi)-

diferenç/ciação". Toda coisa tem como que duas "metades", ímpares, dissimétricas e dessemelhantes, as duas metades do Símbolo, cada uma delas dividindo-se em si mesma em duas: uma metade ideal, que mergulha no virtual e é constituída, por um lado, pelas relações diferenciais e, por outro, pelas singularidades correspondentes; uma metade atual, constituída, por um lado, pelas qualidades que atualizam essas relações e, por outro, pelas partes que atualizam essas singularidades. É a individuação que assegura o encaixe das duas grandes metades não-semelhantes. A questão do em omni modo determinatum deve ser assim formulada: uma coisa em Idéia pode ser completamente determinada (diferençada) e, todavia, carecer das determinações que constituam sua existência atual (ela é indiferenciada e nem mesmo ainda individuada). Se denominamos "distinto" o estado da Idéia completamente diferençado, mas "claras" as formas da diferenciação quantitativa e qualitativa, devemos romper com a regra de proporcionalidade do claro e do distinto: tal como é em si mesma, a Idéia é distinta-obscura. É deste modo que ela é dionisíaca, contra o claro-e-distinto da representação apolínea, nessa zona obscura que ela conserva e preserva em si, nessa indiferenciação que não deixa de ser perfeitamente diferençada, neste pré-individual que não deixa de ser singular: sua embriaguez, que nunca será acalmada symbol 190 \f "Symbol" \s 12— o distinto obscuro como dupla cor com que o filósofo pinta o mundo com todas as forças de um inconsciente diferencial. É um erro ver nos problemas um estado provisório e subjetivo, pelo qual nosso conhecimento deveria passar em razão das suas limitações de fato. É este erro que libera a negação e desnatura a dialética, substituindo o (não)-ser do problema pelo não-ser do negativo. O "problemático" é um estado do mundo, uma dimensão do sistema e até mesmo seu horizonte, seu foco: ele designa exatamente a objetividade da Idéia, a realidade do virtual. O problema como problema é completamente determinado, sendo-lhe próprio ser diferençado, na medida em que é referido a suas condições perfeitamente positivas symbol 190 \f "Symbol" \s 12— embora não esteja ainda "resolvido", e permaneça, assim, na indiferenciação. Ou, antes, ele é resolvido desde que é colocado e determinado, mas não deixa de persistir objetivamente nas soluções que engendra, diferindo delas por natureza. Eis por que a metafísica do cálculo diferencial encontra sua verdadeira significação quando escapa da antinomia do finito e do infinito na representação, para aparecer na Idéia como o primeiro princípio da teoria dos problemas. Chamamos *perplicação* este estado das Idéias-problemas, com suas multiplicidades e variedades coexistentes, suas determinações de elementos, suas distribuições de singularidades móveis. A palavra "perplicação" designa aqui uma coisa totalmente distinta de um estado de consciência. Chamamos *complicação* o estado do caos que retém e compreende todas as séries intensivas atuais correspondentes a estas séries ideais, que as encarnam e afirmam sua divergência. Além disso, o caos recolhe em si o ser dos problemas e dá a todos os sistemas e a todos os campos que se formam nele o valor persistente do problemático. Chamamos *implicação* o estado das séries intensivas, na medida em que elas se comunicam por suas diferenças e ressoam, formando campos de individuação. Cada uma é "implicada" pelas outras, que ela, por sua vez, implica; elas constituem as "envolventes" e as "envolvidas", as "resolventes" e as "resolvidas" do sistema. Finalmente, chamamos *explicação* o estado das qualidades e dos extensos que vêm recobrir e desenvolver o sistema, entre as séries de base: aí se delineiam as diferenciações, as integrações que definem o conjunto da solução final. Mas os *centros de envolvimento* dão ainda testemunho da persistência dos

problemas ou da persistência dos valores de implicação no movimento que os explica e os resolve (*replicação*).

***Outrem***

Vimos isto, a propósito de Outrem, nos sistemas psíquicos. Outrem não se confunde com os fatores individuantes implicados no sistema, mas "representa-os" por assim dizer, vale por eles. Com efeito, entre as qualidades e os extensos desenvolvidos no mundo perceptivo, ele envolve, exprime mundos possíveis que não existem fora de sua expressão. Ele testemunha, assim, valores de implicação persistentes que lhe conferem uma função essencial no mundo representado da percepção. Com efeito, se Outrem já supõe a organização dos campos de individuação, em compensação ele é a condição sob a qual *percebemos* nestes campos objetos e sujeitos distintos, e os percebemos como formando indivíduos diversamente reconhecíveis, identificáveis. Que Outrem, propriamente falando, não seja ninguém, nem você, nem eu, significa que ele é uma estrutura, estrutura que se encontra efetuada somente por termos variáveis nos diferentes mundos de percepção symbol 190 \f "Symbol" \s 12— eu para você no seu, você para mim no meu. Nem mesmo basta ver em outrem uma estrutura particular ou específica do mundo perceptivo em geral; de fato, é uma estrutura que funda e assegura todo o funcionamento deste mundo em seu conjunto. É que as noções necessárias à descrição deste mundo symbol 190 \f "Symbol" \s 12— forma-fundo, perfis-unidade de objeto, profundidade-comprimento, horizonte-foco etc. symbol 190 \f "Symbol" \s 12— permaneceriam vazias e inaplicáveis se Outrem não estivesse aí, exprimindo mundos possíveis, onde aquilo que (para nós) está no fundo encontra-se, ao mesmo tempo, pré-percebido ou subpercebido como uma forma possível, onde aquilo que é profundidade encontra-se como um comprimento possível etc. O recorte de objetos, as transições assim como as rupturas, a passagem de um objeto a outro, e mesmo o fato de que um mundo passa em proveito de outro mundo, o fato de que há sempre alguma coisa implicada a ser ainda explicada, desenvolvida, tudo isto só se torna possível pela estrutura-outrem e seu poder expressivo na percepção. Em suma, o que assegura a individuação do mundo perceptivo é a estrutura-outrem. Não é de modo algum o *Eu* nem o eu; estes, ao contrário, têm necessidade dessa estrutura para serem percebidos como individualidades. Tudo se passa como se *Outrem integrasse os fatores individuantes e as singularidades pré-individuais nos limites de objetos e de sujeitos*, que agora se oferecem à representação como percebidos ou perceptivos. Deste modo, para redescobrir os fatores individuantes, tais como eles são nas séries intensivas, e as singularidades pré-individuais, tais como elas são na Idéia, é preciso seguir ao inverso este caminho e, partindo dos sujeitos que efetuam a estrutura-outrem, remontar até esta estrutura em si mesma; portanto, apreender Outrem como sendo Ninguém e, depois, ir ainda mais longe, seguindo a dobra da razão suficiente, atingir as regiões em que a estrutura-outrem já não funciona, longe dos objetos e dos sujeitos que ela condiciona, para deixar que as singularidades se desdobrem, se distribuam na Idéia pura e que os fatores individuantes se repartam na pura intensidade. É bem verdade, neste sentido, que o pensador é necessariamente solitário e solipsista.

***Os dois tipos de jogo: suas características***

Com efeito, de onde vêm as Idéias, suas variações de relações e suas distribuições de singularidades? Ainda aí seguimos o caminho que faz uma dobra, onde a "razão" mergulha num além. A origem radical foi sempre assimilada a um jogo solitário e divino. Há várias maneiras de jogar, e os jogos humanos e coletivos não se assemelham a este jogo divino solitário. Podemos opor as duas espécies de jogo, o humano e o ideal, segundo várias características. Primeiramente, o jogo humano supõe regras categóricas preexistentes. Em seguida, estas regras têm o efeito de determinar probabilidades, isto é, "hipóteses" de perda e hipóteses de ganho. Em terceiro lugar, estes jogos nunca afirmam todo o acaso; ao contrário, eles o fragmentam e, para cada caso, subtraem do acaso, excetuam do acaso a conseqüência do lance, pois eles consignam tal ganho ou tal perda como necessariamente ligado à hipótese. Eis por que, finalmente, o jogo humano procede por distribuições sedentárias: com efeito, a regra categórica prévia tem aí o papel invariante do Mesmo e goza de uma necessidade metafísica ou moral; por esta razão, ela subsume hipóteses opostas às quais ela faz com que corresponda uma série de lances, de arremessos numericamente distintos, encarregados de operar uma distribuição destas hipóteses; e os resultados dos lances, as reincidências, se repartem de acordo com sua conseqüência, segundo uma necessidade hipotética, isto é, de acordo com a hipótese efetuada. É esta a distribuição sedentária, em que há partilha fixa de um distribuído, segundo uma proporcionalidade fixada pela regra. Esta maneira humana, esta falsa maneira de jogar, não esconde seus pressupostos: são pressupostos morais, a hipótese é a do Bem e do Mal, e o jogo é uma aprendizagem da moralidade. O modelo deste mal jogo é a aposta de Pascal, com sua maneira de fragmentar o acaso, de distribuir seus pedaços para repartir modos de existência humanos sob a regra constante da existência de um Deus que nunca é posta em questão. Mas, da loteria platônica ao jogo de xadrez leibniziano em *A Origem Radical*, reencontra-se esta mesma concepção do jogo, inteiramente inscrita na rede do necessário, do hipotético e da necessidade hipotética (princípio categórico ou apodítico, hipótese, conseqüência). Este jogo já se confunde com o exercício da representação, apresentando todos os elementos desta: a identidade superior do princípio, a oposição das hipóteses, a semelhança dos lances numericamente distintos, a proporcionalidade da relação entre a conseqüência e a hipótese.

Totalmente distinto é o jogo divino, talvez aquele de que fala Heráclito, aquele que Mallarmé invoca com tanta crença religiosa e arrependimento e do qual Nietzsche fala com tanta decisão symbol 190 \f "Symbol" \s 12— o jogo que é, para nós, o de mais difícil compreensão, que é impossível manejar no mundo da representação[121]. Primeiramente, não há regra preexistente, pois o jogo incide sobre sua própria regra. Deste modo, a cada vez, todo o acaso é afirmado num lance necessariamente vencedor. Nada é posto fora do jogo: a conseqüência não é de modo algum subtraída ao acaso pelo

---

[121] Cf. Eugen FINK, *Le jeu comme symbole du monde*, 1960 (trad. HILDEBRAND et LINDENBERG, *Éditions de Minuit*) e Kostas AXELOS, *Vers la pensée planétaire* (*Éditions de Minuit*, 1964) — que tentam, de um ponto de vista bastante diferente daquele que tentamos expor, distinguir o jogo divino e o jogo humano para daí tirar uma fórmula daquilo que eles chamam, de acordo com Heidegger, de "a diferença ontológica".

liame de uma necessidade hipotética que a uniria inteiramente a um fragmento determinado, mas, ao contrário, é adequada ao acaso inteiro, que retém e ramifica todas as conseqüências possíveis. Já não se pode dizer, então, que os diferentes lances sejam numericamente distintos: cada um, necessariamente vencedor, acarreta a reprodução do lançar sob uma outra regra que recorta ainda todas as suas conseqüências nas conseqüências do precedente. A cada vez, os diferentes lances não se distinguem numericamente, mas *formalmente*, sendo as diferentes regras as formas de um mesmo lançar ontologicamente uno ao longo de todas as vezes. E as diferentes reincidências já não se repartem de acordo com a distribuição das hipóteses que elas efetuariam, mas elas próprias se distribuem no espaço aberto do lançar único e não partilhado: distribuição nômade, em vez de sedentária. Pura Idéia de jogo, isto é, de um jogo que não seria outra coisa senão jogo, em vez de ser fragmentado, limitado, entrecortado pelos trabalhos dos homens. (Qual é o jogo humano que mais se aproxima deste jogo divino solitário'? Como diz Rimbaud, procure H, a obra de arte.) Ora, as variações de relações e as distribuições de singularidades tais como elas são na Idéia não têm outra origem que não essas regras formalmente distintas para esse lançar ontologicamente uno. É o ponto em que a origem radical se reverte em ausência de origem (no círculo sempre deslocado do eterno retorno). Um ponto aleatório se desloca através de todos os pontos sobre os dados, como uma vez por todas as vezes. Esses diferentes lances, que inventam suas próprias regras e compõem o lance único de múltiplas formas e de retorno eterno, são outras tantas questões imperativas sub-tendidas por uma mesma resposta que as deixa abertas, que nunca as preenche. Eles animam os problemas ideais, cujas relações e singularidades eles determinam. Por intermédio destes problemas, eles inspiram as reincidências, isto é, as soluções diferenciadas que encarnam essas relações e singularidades. Mundo da "vontade": entre as afirmações do acaso (questões imperativas e decisórias) e as afirmações resultantes engendradas (casos de solução decisivos ou resoluções) desenvolve-se toda a positividade das Idéias. O jogo do problemático e do imperativo substitui o jogo do hipotético e do categórico; o jogo da diferença e da repetição substitui o jogo do Mesmo e da representação. Os dados são lançados contra o céu, com toda a força de deslocamento do ponto aleatório, com seus pontos imperativos como relâmpagos, formando no céu ideais constelações-problemas. Eles se atiram sobre a Terra com toda a força das soluções vitoriosas que restabelecem o lançar. É um jogo com duas mesas. Como não haveria uma rachadura no limite, na charneira das duas mesas? E como reconhecer, na primeira, um Eu substancial idêntico a si mesmo e, na segunda, um eu contínuo semelhante a si mesmo? A identidade do jogador desapareceu, assim como a semelhança daquele que paga as conseqüências ou delas se aproveita. A rachadura, a charneira, é a forma do tempo vazio, o Aion, por onde passam os lances de dados. De um lado, apenas um Eu rachado por esta forma vazia. De outro lado, apenas um eu passivo e sempre dissolvido nesta forma vazia. A um céu rachado responde uma Terra partida. "Ó céu acima de mim, céu puro e alto! isto é agora para mim tua pureza... symbol 190 \f "Symbol" \s 12— que tu sejas um tablado onde dançam os acasos divinos, que sejas uma mesa divina para os dados  e jogadores divinos!"[122] Ao que responde, da outra mesa: "Se

[122] *Zarathoustra*: este e os textos seguintes foram tirados de III, "*Antes que o sol desponte*"; III, "*Os sete selos*", § 3; IV, "*Do homem superior*", § 14.

nunca joguei dados com os deuses, na mesa divina da Terra, de modo que a Terra tremesse e se partisse, projetando rios de chamas - pois a Terra é uma mesa divina. trépida de novas palavras criadoras e de um ruído de dados divinos..." Todavia, os dois em conjunto, o céu rachado e a terra partida, não suportam o negativo e o vomitam por meio daquilo que os racha ou parte, expulsando todas as formas de negação, precisamente aquelas que representam o falso jogo symbol 190 \f "Symbol" \s 12— "errastes um lance de dado. Mas que vos importa, a vós, jogadores de dado. Não aprendestes a jogar como é preciso jogar. . . ".

***Crítica das categorias***

Não paramos de propor noções descritivas: as que descrevem as séries atuais, as Idéias virtuais ou o sem-fundo do qual tudo sai. Mas: intensidade-acoplamento-ressonância-movimento forçado; diferencial e singularidade; complicação-implicação-explicação; diferençação-individuação-diferenciação; questão-problema-solução etc., nada disto forma uma lista de categorias. É vã a pretensão de que uma lista de categorias possa ser em principio aberta; de fato, ela pode ser, mas não em princípio. pois as categorias pertencem ao mundo da representação, no qual elas constituem as formas de distribuição de acordo com as quais o Ser se reparte entre os entes segundo regras de proporcionalidade sedentária. Eis por que a Filosofia sempre sofreu a tentação de opor às categorias noções de uma natureza totalmente distinta, realmente abertas, que dessem testemunho de um senso empírico e pluralista da Idéia: "existenciais" contra "essenciais", preceitos contra conceitos symbol 190 \f "Symbol" \s 12— ou então a lista de noções empírico-ideais que se encontra em Whitehead, e que faz de *Process and Reality* um dos maiores livros da filosofia moderna. Tais noções, que é preciso chamar "fantásticas", na medida em que se aplicam aos fantasmas ou simulacros, distinguem-se das categorias da representação sob vários pontos de vista. Primeiramente, elas são condições da experiência real e não apenas da experiência possível. É mesmo neste sentido que, não sendo mais amplas do que o condicionado, reúnem as duas partes da Estética, tão infelizmente dissociadas, a teoria das formas da experiência e a da obra de arte como experimentação. Mas este aspecto não nos permite ainda determinar em que consiste a diferença de natureza entre os dois tipos de noções, É que, em segundo lugar, estes tipos presidem a distribuições totalmente distintas, irredutíveis e incompatíveis: às distribuições sedentárias das categorias opõem-se as distribuições nômades operadas pelas noções fantásticas. Estas, com efeito, nem são universais, como as categorias, nem *hic et nunc*, *now here*, como o diverso a que as categorias se aplicam na representação. As noções fantásticas são complexos de espaço e de tempo, sem dúvida transportáveis por toda parte, mas sob a condição de impor sua própria paisagem, de erguer sua tenda onde eles se opõem num certo momento: além disso, eles são objeto de um encontro essencial e não de uma recognição. A melhor palavra para designar esses complexos é, sem dúvida, erewhon[123], forjada por Samuel Butler. As noções fantásticas são erewhon.

---

[123] O *Erewhon*, de BUTLER, não nos parece ser apenas um disfarce de *no-where*, mas uma transformação de *now-here*.

Kant teve o mais vivo pressentimento de tais noções, como participantes de uma fantástica da imaginação, irredutíveis ao universal do conceito assim como à particularidade do aqui-agora. Com efeito, se a síntese se exerce sobre o diverso aqui e agora, se as unidades de síntese ou categorias são universais contínuos que condicionam toda experiência possível, os esquemas são determinações a priori de espaço e de tempo que transportam para todo lugar e a todo tempo, mas de maneira descontínua, complexos reais de lugares e de momentos. O esquema kantiano alçaria vôo e se ultrapassaria na direção de uma concepção da Idéia diferencial se não permanecesse indevidamente subordinado às categorias que o reduzem ao estado de simples mediação no mundo da representação. E mais longe ainda, para além da representação, supomos que haja todo um problema do Ser posto em jogo por essas diferenças entre as categorias e as noções fantásticas ou nômades, a maneira pela qual o ser se distribui aos entes - em última instância, a analogia ou a univocidade?

***A repetição, o idêntico e o negativo***

Quando consideramos a repetição como objeto da representação, a compreendemos, então, pela identidade, mas também a explicamos de maneira negativa. Com efeito, a identidade de um conceito só qualifica uma repetição se uma força negativa (de limitação ou de oposição) impedir ao mesmo tempo que o conceito se especifique e se diferencie em função da multiplicidade que ele subsume. A matéria, como vimos, reúne estas duas características: fazer com que um conceito exista absolutamente idêntico em tantos exemplares quantas são as "vezes" ou quanto são os "casos"; impedir que este conceito se especifique mais, em razão de sua pobreza natural ou de seu estado natural de inconsciência, de alienação. A matéria é, pois, a identidade do espírito, isto é, o conceito, mas como conceito alienado, sem consciência de si, posto fora de si. É próprio da representação tomar como modelo uma repetição material e nua, que ela compreende pelo Mesmo e explica pelo negativo. Mas não será ainda uma antinomia da representação que ela só possa representar a repetição sob essas espécies e que, todavia, não possa, sem contradição, representá-la assim? Com efeito, este modelo material e nu é, propriamente falando, impensável. (Como poderia a consciência representar o inconsciente, ele que tem apenas uma presença?) Elementos idênticos só se repetem à condição de uma independência dos "casos", de uma descontinuidade das "vezes" que faz com que um só apareça se o outro tiver desaparecido: na representação, a repetição é forçada a desfazer-se ao mesmo tempo em que ela se faz. Ou, antes, de modo algum ela se faz. Ela não pode fazer a si própria nessas condições. Eis por que, a fim de representar a repetição, é preciso instalar aqui e ali almas contemplativas, eus passivos, sínteses sub-representativas, *habitus* capazes de contrair os casos ou os elementos uns nos outros para, em seguida, restitui-los a um espaço e a um tempo de conservação próprios da representação. Ora, as conseqüências disso são muito importantes: sendo esta contração uma diferença, isto é, uma modificação da alma contemplativa, e mesmo a modificação dessa alma, a única modificação que é sua e depois do que ela morre, é claro que a repetição mais material só se faz por e numa diferença que lhe é transvasada por

contração, por e numa alma que transvasa uma diferença para uma repetição. Portanto, a repetição é representada, mas sob a condição de uma alma de natureza totalmente distinta, contemplante e contraente, mas não representante e não representada. A matéria, com efeito, é povoada, revestida por tais almas, que lhe dão uma espessura sem a qual ela não apresentaria na superfície qualquer repetição nua. E não acreditemos que a contração seja exterior ao que ela contrai ou que esta diferença seja exterior à repetição: ela é parte integrante, parte constituinte dela, ela é a profundidade sem a qual nada se repetiria na superfície.

Então, tudo muda. Se (em profundidade) uma diferença faz necessariamente parte da repetição superficial à qual ela se transvasa, trata-se de saber em que consiste esta diferença. Esta diferença é contração, mas em que consiste esta contração? Não seria ela o grau mais contraído, o nível mais tenso de um passado que coexiste consigo em todos os níveis de descontração e sob todos os graus? A cada instante, tem-se todo o passado, mas em graus e níveis diversos, sendo o presente apenas o mais contraído, o mais tenso. Era esta a esplêndida hipótese bergsoniana. Então, a diferença presente já não é, como há pouco, uma diferença transvasada numa repetição superficial de instantes, de maneira a esboçar uma profundidade sem a qual esta não existiria. Agora, é esta própria profundidade que se desenvolve por si mesma. A repetição já não é uma repetição de elementos ou de partes exteriores sucessivas, mas uma repetição de totalidades que coexistem em diferentes níveis ou graus. A diferença já não é transvasada para uma repetição elementar, mas está entre os graus ou níveis de uma repetição que é, a cada vez, total e totalizante; ela se desloca e se disfarça de um nível a outro, e cada nível compreende suas singularidades como pontos privilegiados que lhe são próprios. E que dizer da repetição elementar, que procede por instantes, a não ser que ela própria é o nível mais distendido desta repetição total? e que dizer da diferença transvasada para a repetição elementar, a não ser que ela é, ao contrário, o grau mais contraído desta repetição total? Eis que ò própria diferença está entre duas repetições: entre a repetição superficial dos elementos exteriores idênticos e instantâneos que ela contrai e a repetição profunda das totalidades internas de um passado sempre variável da qual ela é o nível mais contraído. É assim que a diferença tem duas faces ou que a síntese do tempo já tem dois aspectos: um, *Habitus*, tende para a primeira repetição que ele torna possível; o outro, *Mnemósina*, oferecido à segunda repetição da qual ele resulta.

***As duas repetições***

Portanto, é a mesma coisa dizer que a repetição material tem um sujeito passivo e secreto, que nada faz, mas no qual tudo se faz, e que há duas repetições, sendo a material a mais superficial. Talvez seja inexato atribuir todas as características da outra à Memória, mesmo que se entenda por memória a faculdade transcendental de um passado puro, não menos inventiva do que rememorativa. Em todo caso, a memória é a primeira figura em que aparecem as características opostas das duas repetições. Uma destas é a repetição do mesmo e não tem diferença a não ser subtraída ou transvasada; a outra é repetição do Diferente e compreende a diferença. Uma tem termos e lugares fixos, enquanto a outra compreende essencialmente o deslocamento e o disfarce. Uma é negativa e por deficiência; a outra é positiva e por excesso. Uma é repetição de elementos, casos e vezes, partes extrínsecas; a outra é repetição de totalidades variáveis

internas, graus e níveis. Uma é, de fato, sucessiva, enquanto a outra, de direito, é coexistência. Uma é estática, a outra é dinâmica. Uma é em extensão, a outra é intensiva. Uma é ordinária, a outra é relevante e repetição de singularidades. Uma é horizontal, a outra é vertical. Uma é desenvolvida, devendo ser explicada; a outra é envolvida, devendo ser interpretada. Uma é repetição de igualdade e de simetria no efeito, a outra é repetição de desigualdade bem como de assimetria na causa. Uma é de exatidão e de mecanismo, a outra é de seleção e de liberdade. Uma é repetição nua, que só pode ser mascarada por acréscimo e posteriormente; a outra é repetição vestida, cujas máscaras, deslocamentos e disfarces são os primeiros, os últimos e os únicos elementos.

Devemos tirar duas conseqüências desta oposição de características. Em primeiro lugar, é do mesmo ponto de vista, é ao mesmo tempo que se pretende compreender a repetição pelo Mesmo e explicá-la de maneira negativa. Para a filosofia da repetição, há aí um contra-senso que corresponde exatamente àquele que comprometia a filosofia da diferença. Com efeito definia-se o conceito da diferença pelo momento ou pela maneira como a diferença inscrevia-se no conceito em geral; confundia-se, portanto, o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual; compreendia-se, assim, a diferença na identidade, o conceito em geral sendo apenas o princípio de identidade tal como se desenrola na representação. Correlativamente, a repetição, por sua vez, só podia ser definida como uma diferença sem conceito; esta definição, evidentemente, continuava a pressupor a identidade do conceito para aquilo que se repetia, mas, em vez de inscrever a diferença ao conceito, a colocava fora dele como diferença numérica e colocava o próprio conceito fora de si como existindo em tantos exemplares quantos eram as vezes ou os casos numericamente distintos. Ela invocava, assim, uma força exterior, uma forma de exterioridade capaz de colocar a diferença fora do conceito idêntico e o conceito idêntico fora de si mesmo, bloqueando sua especificação, assim como há pouco invocava-se uma força interior ou forma de anterioridade capaz de colocar a diferença no conceito e o conceito em si mesmo através de uma especificação contínua. Portanto, era ao mesmo tempo, era do mesmo ponto de vista que a suposta identidade do conceito integrava, interiorizava a diferença como diferença conceitual e, ao contrário, projetava a repetição como diferença correlativa, mas sem conceito, explicada de maneira negativa ou por deficiência. Ora, se tudo está ligado neste encadeamento de contra-sensos, tudo deve ser também ligado na retificação da diferença e da repetição. A Idéia não é o conceito; ela se distingue da identidade do conceito, como a multiplicidade diferencial eternamente positiva; em vez de representar a diferença, subordinando-a ao conceito idêntico e, em seguida, à semelhança de percepção, à oposição de predicados, à analogia de juízo, ela a libera e faz com que evolua em sistemas positivos, em que o diferente se refere ao diferente, fazendo do descentramento, da disparidade, da divergência objetos de afirmação que destroem o quadro da representação conceitual. Ora, a repetição tem como potências o deslocamento e o disfarce, do mesmo modo que a diferença tem a divergência e o descentramento. Uma pertence tanto quanto a outra à Idéia, pois não tem nem dentro nem fora (ela é um erewhon). Da diferença e da repetição, a Idéia faz um mesmo problema. Há um excesso próprio da Idéia, um exagero da Idéia, que faz da diferença e da repetição o objeto reunido, o "simultâneo" da Idéia. É deste excesso da Idéia que o conceito se aproveita indevidamente; é dele que o conceito se aproveita, traindo-o, desnaturando-o: com efeito, o conceito reparte o excesso ideal em duas

porções, a da diferença conceitual e a da diferença sem conceito, a do devir-igual ou do devir-semelhante à sua própria identidade de conceito e a da condição por deficiência que continua a pressupor esta mesma identidade, mas bloqueada. Todavia, se perguntamos quem bloqueia o conceito, veremos que nunca é uma falta, uma deficiência, um oposto. Não é uma limitação nominal do conceito; não é uma indiferença natural do espaço e do tempo; nem mesmo uma oposição espiritual do inconsciente. É sempre o excesso da Idéia que constitui a positividade superior que detém o conceito ou reverte as exigências da representação. É ao mesmo tempo e do mesmo ponto de vista que a diferença deixa de ser reduzida a uma diferença simplesmente conceitual e que a repetição ata seu mais profundo liame com a diferença, encontrando um princípio positivo ao mesmo tempo para si mesma e para este liame. (Para além da memória, era o paradoxo aparente do instinto de morte que, apesar de seu nome, nos pareceu desde o início como que dotado de uma dupla função: compreender, na repetição, toda a força do diferente e, ao mesmo tempo, dar conta da repetição da maneira mais positiva, mais excessiva.)

A segunda conseqüência da oposição de características é a de que não basta opor duas repetições, uma material e nua, de acordo com a identidade e a deficiência do conceito, e, a outra, psíquica, metafísica e vestida, de acordo com a diferença e o excesso da Idéia sempre positiva. Seria preciso encontrar nesta segunda repetição a "razão" da primeira. Seria preciso que a repetição viva e vestida, vertical, compreendendo a diferença, fosse a causa de que resultaria tão-somente a repetição horizontal, material e nua (à qual contentamo-nos em transvasar uma diferença). Vimos constantemente isto para os três casos dos conceitos da liberdade, dos conceitos da natureza e dos conceitos nominais: a cada vez, a repetição material resulta da repetição mais profunda que se elabora em espessura e a produz como resultado, como envoltório exterior, tal como uma casca destacável, mas que perde todo sentido e toda capacidade de reproduzir a si própria desde que não seja mais animada por sua causa ou por outra repetição. Assim, é o vestido que está sob o nu e o produz, o secreta como o efeito de sua secreção. É a repetição secreta que é cercada por uma repetição mecânica e nua, como por uma última barreira que marca o bordo extremo das diferenças cuja comunicação ela estabelece num sistema móvel. Como sempre, é num mesmo movimento que a repetição compreende a diferença (não como uma variedade acidental e extrínseca, mas como seu âmago, como a variante essencial que a compõe, o deslocamento e o disfarce que a constituem para uma diferença divergente e deslocada) e deve receber um princípio positivo do qual resulta a repetição material indiferente (pele vazia deixada pela serpente, envoltório esvaziado daquilo que ele implica, epiderme que só vive e só morre por sua alma ou seu conteúdo latentes). Isto já é verdadeiro para os conceitos da natureza. A Natureza nunca repetiria; suas repetições seriam sempre hipotéticas, deixadas à boa vontade do experimentador e do cientista, se ela se reduzisse à superfície da matéria, se esta própria matéria não dispusesse de uma profundidade assim como de flancos da Natureza, onde a repetição viva e mortal se elabora, se torna imperativa e positiva, à condição de deslocar e disfarçar uma diferença sempre presente que faz da repetição uma evolução como tal. Um ou mais cientistas não fazem verão nem o retorno das estações. O mesmo nunca sairia de si para distribuir-se em vários "parecidos" em alternâncias cíclicas se não houvesse a diferença deslocando-se nos ciclos e disfarçando-se neste mesmo, tornando a repetição imperativa, mas deixando apenas o nu sob os olhos do observador externo, que acredita que as variantes não são o

essencial e modificam pouco aquilo que. todavia, elas constituem de dentro.

***Patologia e arte, estereotipia e refrão: a arte como lugar de coexistência de todas as repetições***

Isto é ainda mais verdadeiro dos conceitos da liberdade e dos conceitos nominais. As palavras e as ações dos homens engendram repetições materiais ou nuas, mas como o efeito de repetições mais profundas e de outra natureza ("efeito", no triplo sentido causal, óptico e de vestimenta). A repetição é o pathos, e a filosofia da repetição é a patologia. Mas há tantas patologias quantas são as repetições intrincadas umas nas outras. Quando o obsessivo repete um cerimonial, uma, duas vezes; quando ele repete uma numeração, 1, 2, 3 - está procedendo a uma repetição de elementos em extensão, mas que conjura e traduz uma outra repetição, vertical e intensiva, a repetição de um passado que se desloca a cada vez ou a cada número e se disfarça no conjunto dos números e das vezes. É o equivalente de uma prova cosmológica em Patologia: o encadeamento horizontal de causas e efeitos no mundo exige uma Causa primeira totalizante, extramundana, como causa vertical dos efeitos e das causas. Repete-se duas vezes simultaneamente, mas não se trata da mesma repetição: repete-se uma vez mecânica e materialmente, em comprimento, a outra vez simbolicamente, por simulacro, em profundidade; uma vez repetem-se partes, uma outra vez repete-se o todo do qual as partes dependem. Estas duas repetições não se fazem na mesma dimensão, mas coexistem; uma é repetição dos instantes e a outra é repetição do passado; uma é elementar e a outra é totalizante. A mais profunda, a "produtora", evidentemente, não é a mais visível ou a que faz mais "efeito". Em geral, as duas repetições entram em tantas relações diferentes que seria preciso um estudo clínico bastante sistemático, ainda não realizado, para distinguir os casos que correspondem as suas combinações possíveis. Consideremos repetições gestuais ou lingüísticas, iterações e estereotipias de tipo demencial ou esquizofrênicas. Elas não parecem testemunhar uma vontade capaz de investir um objeto no quadro da cerimônia; elas funcionam antes de tudo como reflexos que marcam uma falência geral do investimento (daí a impossibilidade em que se encontra o doente de repetir à vontade nas provas a que é submetido). Em todo caso, a repetição "involuntária" depende não de traumas afásicos ou amnésicos, como o sugeriria uma explicação negativa, mas de lesões subcorticais e de traumas da *thymia*. Seria esta uma outra maneira de explicar negativamente a repetição, como se o doente recaísse, por degenerescência, em circuitos primitivos não integrados? De fato, deve-se assinalar, nas iterações e mesmo nas estereotipias, a presença constante de contrações, que se manifestam pelo menos por meio de vogais ou consoantes parasitas. Ora, a contração continua a ter dois aspectos: um, pelo qual ela incide sobre um elemento de repetição física que ela modifica; o outro, pelo qual ela concerne a uma totalidade psíquica que pode ser repetida em diferentes graus. É neste sentido que se reconhece uma intencionalidade subsistente em cada estereotipia, mesmo num hebefrênico crispar de maxilares, e que consiste, na falta de. objetos, em investir toda a vida psíquica num fragmento, gesto ou palavra, que se torna, ele próprio, elemento para a outra repetição: tal como o doente que gira cada vez mais velozmente sobre um pé, com a outra perna estendida, de maneira a repelir uma pessoa que eventualmente sobreviesse pelas suas costas, mimando assim seu horror pelas

mulheres e seu temor de que elas o surpreendam[124]. O propriamente patológico é que, por um lado, a contração já não assegura uma ressonância entre dois ou vários níveis, simultaneamente "desempenháveis" de maneira diferenciada, mas os esmaga todos, comprimindo-os no fragmento estereotípico. Por outro lado, o propriamente patológico é que a contração já não transvasa ao elemento uma diferença ou uma modificação que tornaria sua repetição possível num espaço e num tempo organizados pela vontade; ao contrário, ela faz da própria modificação o elemento a ser repetido; ela se toma como objeto numa aceleração que torna precisamente impossível uma repetição nua de elemento. Nas iterações e estereotipias não se verá, pois, uma independência da repetição puramente mecânica, mas antes de tudo um distúrbio específico da relação entre as duas repetições e do processo pelo qual uma é e permanece sendo causa da outra.

A repetição é a potência da linguagem, e, em vez de explicar-se de maneira negativa, por uma deficiência dos conceitos nominais, ela implica uma Idéia da poesia sempre excessiva. Os níveis coexistentes de uma totalidade psíquica podem ser considerados, de acordo com as singularidades que os caracterizam, como atualizando-se em séries diferenciadas. Estas séries são suscetíveis de ressoar sob a ação de um "precursor sombrio", fragmento que vale para esta totalidade na qual todos os níveis coexistem: cada série é, pois, repetida na outra, ao mesmo tempo em que o precursor se desloca de um nível a outro e se disfarça em todas as séries. Além disso, ele próprio não pertence a qualquer nível ou grau. No caso das séries verbais, chamamos de "palavra de um grau superior" aquela que toma como designado o sentido da precedente. Mas o precursor lingüístico, a palavra esotérica ou poética por excelência (objeto = x), transcende todos os graus na medida em que pretende dizer a si próprio e o seu sentido e na medida em que aparece como não-sentido sempre deslocado e disfarçado (a palavra secreta que não tem sentido, *Snark* ou *blituri*...). Além disso, todas as séries verbais formam "sinônimos" em relação a ele, e ele próprio desempenha o papel de um

---

[124] Todo tipo de exemplos dessa natureza pode ser encontrado em *Les stéréotypies*, Xavier ABÉLY (Dirion, 1916). Um dos melhores estudos clínicos da estereotipia e da iteração continua sendo o de Paul GUIRAUD, *Psychiatrie clinique* (Le François, éd., 1956, pp. 106 sq.), e "*Analyse du symptôme stéréotypie*" (*L'Encéphale*, nov. 1936). Paul Guiraud distingue a perseveração e a repetição (iterações uma atrás da outra ou estereotipias a intervalos). Com efeito, se os fenômenos de perseveração podem ser explicados negativamente por uma insuficiência ou um vazio mental, os fenômenos de repetição têm a dupla propriedade de apresentar condensações e contrações e de requerer um principio de explicação primário e positivo. A este respeito, deve-se sublinhar que o jacksonismo, quando relaciona a repetição à categoria dos sintomas "positivos", mantém, todavia, o principio de uma explicação totalmente negativa, pois a positividade que ele invoca é a de uma repetição mecânica e nua, exprimindo um suposto nível de equilíbrio inferior ou arcaico. De fato, a repetição mecânica que constitui o aspecto manifesto de uma iteração ou de uma estereotipia não exprime um nível de conjunto, mas concentre essencialmente a fragmentos, "tijolos", como diziam Monakow e Mourgue. Daí a importância das contrações e condensações fragmentares. Mas, neste sentido, a verdadeira positividade é aquela que investe no fragmento a totalidade da vida psíquica, isto é, que investe na repetição mecânica uma repetição de natureza totalmente distinta, pertencente à esfera do "instinto" sempre deslocável e disfarçado (thymia). Foi possível dizer que, na estereotipia, só o significante é arcaico, e não o significado: "Sob a fragmentação do sintoma, há sempre um significado contínuo, mais ou menos rico de sentido" (A. BELEY e J..J. LEFRANÇOIS, "*Aperçu séméiologique dramatique de quelques stéréotypies motrices chez l'enfant*", Annales med. ps., avril 1962).

"homônimo" em relação a todas as séries. Portanto, é em função de sua potência mais positiva e mais ideal que a linguagem organiza todo seu sistema como uma repetição vestida. Agora, é claro que os poemas efetivos não têm de ser adequados a esta Idéia de poesia. Para que nasça o poema efetivo, basta que "identifiquemos" o precursor sombrio, que lhe confiramos uma identidade pelo menos nominal; em suma, basta darmos um corpo à ressonância; então, como num canto, as séries diferenciadas se organizam em estrofes ou versículos, enquanto o precursor se encarna numa antífona ou refrão. As estrofes giram em torno do refrão. E o que, melhor do que um canto, reúne os conceitos nominais e os conceitos da liberdade? É nestas condições que uma repetição nua é produzida: ao mesmo tempo no retorno do refrão, como representante do objeto = x, e em certos aspectos das estrofes diferenciadas (medida, rima, ou mesmo verso rimando ele próprio com o refrão) que, por sua vez, representam a compenetração das séries. Acontece mesmo que repetições quase nuas tomem o lugar da sinonímia e da homonímia, como em Péguy e em Raymond Roussel. E acontece até mesmo que o próprio gênio da poesia se identifique com estas repetições brutas. Mas este gênio pertence primeiramente à Idéia e à maneira pela qual ela produz as repetições brutas a partir de uma repetição mais secreta.

***Em direção a uma terceira repetição, ontológica***

Todavia, a distinção das duas repetições é ainda insuficiente. É que a segunda repetição participa de todas as ambigüidades da memória e do fundamento. Ela compreende a diferença, mas a compreende somente entre os níveis ou os graus. Ela aparece primeiramente, como vimos, sob a forma de círculos do passado coexistindo em si; depois, sob a forma de um círculo de coexistência do passado e do presente: enfim, sob a forma de um círculo de todos os presentes que passam e que coexistem em relação ao objeto = x. Em suma, a metafísica põe a physis, a física em círculo. Mas como evitar que esta profunda repetição não seja recoberta pelas repetições nuas que ela inspira e não se deixe ela própria tomar pela ilusão de um primado da repetição bruta? Ao mesmo tempo que o fundamento recai na representação do que ele funda, os círculos se põem a girar ao modo do Mesmo. Eis por que os círculos sempre nos pareceram desfeitos numa terceira síntese, em que o fundamento se abolia num sem-fundo, em que as Idéias se destacavam das formas da memória, em que o deslocamento e o disfarce da repetição vinham esposar a divergência e o descentramento como potências da diferença. Para além dos ciclos, a linha reta da forma vazia do tempo; para além da memória, o instinto de morte; para além da ressonância, o movimento forçado. Para além da repetição nua e da repetição vestida, para além daquela à qual se transvasa a diferença e daquela que a compreende, uma repetição que "estabelece" a diferença. Para além da repetição fundada e da repetição fundadora, uma repetição de *afundamento*, da qual dependem ao mesmo tempo o que aprisiona e o que libera, o que morre e o que vive na repetição. Para além da repetição física e da repetição psíquica ou metafísica, *uma repetição ontológica*? Esta não teria a função de suprimir as duas outras; mas teria a função, por um lado, de lhes distribuir a diferença (como diferença transvasada ou compreendida); por outro lado, teria a função de produzir ela própria a ilusão que as afeta, impedindo-as, todavia, de desenvolver o erro contíguo em que elas caem. Do mesmo modo, a última repetição, o último teatro recolhe tudo de uma certa maneira; de uma outra maneira destrói tudo; e de

uma outra maneira ainda seleciona tudo.

Talvez o mais elevado objeto da arte seja fazer com que atuem simultaneamente todas estas repetições, com sua diferença de natureza e de ritmo, seu deslocamento e seu disfarce respectivos, sua divergência e seu descentramento, encaixá-las umas nas outras e de uma à outra, envolvê-las em ilusões cujo "efeito" varia em cada caso. A arte não imita, mas isso acontece, primeiramente, porque ela repete, e repete todas as repetições, conforme uma potência interior (a imitação é uma cópia, mas a arte é simulacro, ela reveste as cópias em simulacros). Mesmo a repetição mais mecânica, mais cotidiana, mais habitual, mais estereotipada encontra seu lugar na obra de arte, estando sempre deslocada em relação a outras repetições com a condição de que se saiba extrair dela uma diferença para estas outras repetições. Isto porque não há outro problema estético a não ser o da inserção da arte na vida cotidiana. Quanto mais nossa vida cotidiana aparece estandardizada, estereotipada, submetida a uma reprodução acelerada de objetos de consumo, mais deve a arte ligar-se a ela e dela arrancar esta pequena diferença que, por outro lado e simultaneamente, atua entre outros níveis de repetição, como também fazer com que os dois extremos das séries habituais de consumo ressoem com as séries dos instintos de destruição e de morte; juntar, assim, o quadro da crueldade ao da besteira, descobrir sob o consumo um hebefrênico crispar de maxilares e, sob as mais ignóbeis destruições da guerra, descobrir ainda processos de consumo, reproduzir esteticamente as ilusões e mistificações que constituem a essência real desta civilização, tudo isto para que, finalmente, a Diferença se expresse com uma força de cólera, ela mesma repetitiva, capaz de introduzir a mais estranha seleção, mesmo que seja uma contração aqui e ali, isto é, uma liberdade para o fim de um mundo. Cada arte tem suas técnicas de repetições imbricadas, cujo poder crítico e revolucionário pode atingir o mais elevado ponto para nos conduzir das mornas repetições do hábito às profundas repetições da memória e, depois, às repetições últimas da morte, onde se joga nossa liberdade. Queríamos apenas indicar três exemplos, por mais diversos e disparatados que sejam: a maneira pela qual todas as repetições coexistem na música moderna (já no aprofundamento do *leitmotiv* no Wozzeck, de Berg) symbol 190 \f "Symbol" \s 12— a maneira pela qual, em pintura, a Pop-Art soube compelir a cópia, a cópia da cópia etc., até o ponto extremo em que ela se reverte e se torna simulacro (têm-se, assim, as admiráveis séries "*serigênicas*", de Warhol, nas quais todas as repetições, de hábito, de memória e de morte encontram-se conjugadas) symbol 190 \f "Symbol" \s 12— a maneira romanesca pela qual as repetições brutas e mecânicas do hábito deixam-se extrair pequenas modificações, que, por sua vez, animam repetições da memória para uma repetição mais fundamental em que a vida e a morte estão em jogo, mesmo que venham a reagir sobre o conjunto, nele introduzindo uma nova seleção, sendo que todas estas repetições coexistem e, todavia, estão deslocadas umas em relação às outras (*A modificação*, de Butor, ou então *O ano passado em Mariembad*, de Robbe-Grillet, dão testemunho de técnicas particulares de repetição de que o cinema dispõe ou que ele inventa).

### *A forma do tempo e as três repetições*

Todas as repetições: não é isto que se ordena na forma pura do tempo? Esta forma pura, a linha reta, define-se, com efeito, por uma ordem que distribui um *antes*, um *durante* e um *depois*, por um conjunto que recolhe todos os três na simultaneidade da

síntese *a priori* e por uma série que faz com que um tipo de repetição corresponda a cada um. Deste ponto de vista, devemos distinguir essencialmente a forma pura e os conteúdos empíricos. Isto porque os conteúdos empíricos são móveis e se sucedem; as determinações *a priori* do tempo são, ao contrário, fixar paradas como que sobre uma foto ou num plano imóvel, coexistindo na síntese estática que opera sua distinção em relação à imagem de uma ação formidável. Empiricamente, esta ação pode ser qualquer uma; pelo menos, ela pode encontrar sua ocasião em quaisquer circunstâncias empíricas (ação = x); basta que estas circunstâncias tornem possível seu "isolamento" e que ele se aprofunde suficientemente no instante para que sua imagem se estenda ao tempo inteiro e se torne como que o símbolo *a priori* da forma. Por outro lado, com relação aos conteúdos empíricos do tempo, distinguimos *o primeiro, o segundo, o terceiro*... em sua sucessão indefinida: pode acontecer que nada se repita e que a repetição seja impossível; pude acontecer também que a sucessão se deixe definir num ciclo e que a repetição se reproduza, mas, então, seja sob uma forma intracíclica em que 2 repete 1 e 3 repete 2, *seja* sob uma forma intercíclica em que $1_2$ repete 1, $2_2$ repete 2, $3_2$ repete 3. (Mesmo concebendo-se uma sucessão indefinida de ciclos, o primeiro tempo será definido como o Mesmo ou o Indiferenciado, na origem dos ciclos ou entre dois ciclos.) De qualquer modo, a repetição permanece exterior a alguma coisa de repetido, que deve ser posta como primeira; a fronteira se estabelece entre uma primeira vez e a própria repetição. A questão de saber se a primeira vez se subtrai à repetição (diz-se, então, que ela é "uma vez por todas"), ou se, ao contrário, ela se deixa repetir num ciclo ou de um ciclo a um outro symbol 190 \f "Symbol" \s 12— depende unicamente da reflexão de um observador. Colocando-se a primeira como o Mesmo, pergunta-se se a segunda apresenta suficiente semelhança com a primeira para ser identificada ao Mesmo: questão que só pode ser resolvida pela instauração de relações de analogia no juízo, levando em conta variações de circunstâncias empíricas (Lutero era o análogo de Paulo, e a Revolução Francesa era o análogo da República Romana?). Mas as coisas se passam muito diferentemente do ponto de vista da forma pura ou da linha reta do tempo, pois, agora, cada determinação (o primeiro, o segundo e o terceiro; o antes, o durante e o depois) já é repetição em si mesma, sob a forma pura do tempo e em relação à imagem da ação. O antes, a primeira vez, não é menos repetição do que a segunda ou a terceira vez. Cada vez sendo em si mesma repetição, o problema não está sujeito às analogias da reflexão em relação a um suposto observador, mas deve ser vivido como o das condições interiores da ação em relação à imagem formidável. A repetição já não incide (hipoteticamente) sobre uma primeira vez que pode dela subtrair-se e que de qualquer modo lhe permanece exterior; a repetição incide imperativamente sobre repetições, sobre modos ou tipos de repetição. A fronteira, a "diferença", portanto, se deslocou singularmente: ela já não está entre a primeira vez e as outras, entre o repetido e a repetição, mas entre estes tipos de repetição. O que se repete é a própria repetição. Bem mais, "uma vez por todas" não qualifica mais um primeiro que se subtrairia à repetição, mas, ao contrário, um tipo de repetição que se opõe a um outro tipo que opera uma infinidade de vezes (assim se opõem a repetição cristã e a repetição atéia, a kierkegaardiana e a nietzscheana, pois em Kierkegaard é a própria repetição que opera uma vez por todas, ao passo que segundo Nietzsche ela opera para todas as vezes; e não há aqui uma diferença numérica, mas uma diferença fundamental entre estes dois tipos de repetição).

Como explicar que quando a repetição incide sobre as repetições, que quando ela reúne todas e introduz entre elas a diferença, ela adquire de pronto um formidável poder de seleção? Tudo depende da distribuição das repetições sob a forma, a ordem, o conjunto e a série do tempo. Esta distribuição é bastante complexa. De acordo com um primeiro nível, a repetição do Antes define-se de maneira negativa e por deficiência: repete-se porque não se sabe, porque não se recorda etc., porque não se é capaz da ação (que esta ação tenha sido empiricamente feita ou que ainda tenha de ser feita). Portanto o "se" significa aqui o inconsciente do Isso como primeira potência da repetição. A repetição do Durante define-se por um tornar-se semelhante ou um tornar-se igual: tornar-se capaz da ação ou tornar-se igual à imagem da ação, sendo que agora o "se" significa o inconsciente do Eu, sua metamorfose, sua projeção num *Eu* ou eu-ideal como segunda potência da repetição. Mas, como tornar-se semelhante ou igual é sempre tornar-se semelhante ou igual a alguma coisa que se supõe idêntica em si, que, supostamente, se beneficia do privilégio de uma identidade originária, a imagem da ação à qual se se torna semelhante ou igual só vale aqui para a identidade do conceito em geral ou do *Eu*. Portanto. neste nível, as duas primeiras repetições recolhem e repartem entre si as características do negativo e do idêntico tais como as vimos se constituírem nos limites da representação. Num outro nível, o herói repete a primeira, a do Antes, como num sonho e de um modo nu, mecânico, estereotipado, que constitui o cômico; todavia, esta repetição nada seria se como tal já não remetesse a alguma coisa de oculto, de disfarçado em sua própria série, capaz de nela introduzir contrações como um Habitus hesitante onde amadurece a outra repetição. Esta segunda repetição do Durante é aquela em que o herói se apodera do próprio disfarce, reveste a metamorfose que lhe restitui de um modo trágico, com sua própria identidade, o fundo de sua memória e de toda a memória do mundo, que ele pretende, tornando-se capaz de agir, igualar ao tempo inteiro. Eis, portanto, que as duas repetições, neste segundo nível, retomam e repartem à sua maneira as duas sínteses do tempo, as duas formas, nua e vestida, que as caracterizam.

***Força seletiva da terceira: o eterno retorno e Nietzsche (os simulacros)***

Certamente, seria possível conceber que as duas repetições pudessem entrar num ciclo em que formariam duas partes análogas; também que elas recomeçassem à saída do ciclo, encetando um novo percurso, ele próprio análogo ao primeiro; finalmente, que estas duas hipóteses, intracíclica e intercíclica, não se excluem, mas se reforçam e repetem as repetições em diferentes níveis. Mas, em tudo isto, tudo depende da natureza do terceiro tempo: a analogia exige que um terceiro tempo seja dado, como o círculo do *Fedão* exige que seus dois arcos sejam completados por um terceiro em que tudo se decide com seu próprio retorno. Por exemplo, distinguiu-se o Antigo Testamento, repetição por deficiência, do Novo Testamento, repetição por metamorfose (Joachim de Flore); ou, de outra maneira, distinguiu-se a idade dos deuses, por deficiência, no inconsciente dos homens, da idade dos heróis, por metamorfose, no Eu dos homens (Vico). Considere-se a dupla questão: 1.ª, os dois tempos repetem um ao outro numa medida analógica, no interior do mesmo ciclo? 2.ª, estes dois tempos são eles próprios repetidos num novo ciclo análogo? A resposta a esta dupla questão depende eminente e unicamente da natureza do terceiro tempo (O testamento, de Flore, A idade dos homens, de Vico, O homem sem nome, de Ballanche). Com efeito, se o terceiro, o futuro, é o

lugar próprio da decisão, pode muito bem ser que, por sua natureza, ele elimine as duas hipóteses intracíclica e intercíclica, desfaça ambas, coloque o tempo em linha reta, endireite-o e dele extraia a forma pura, isto é, faça-o sair dos "eixos" e, terceira repetição, torne impossível a repetição dos dois outros. Em vez de assegurar o ciclo e a analogia, o terceiro tempo os suprime. Então, a diferença entre as repetições torna-se a seguinte, em conformidade com a nova fronteira: o Antes e o Durante são e continuam sendo repetições, mas repetições que só operam uma vez por todas. É a terceira repetição que as distribui segundo a linha reta do tempo, mas também que as elimina, as determina a operar apenas uma vez por todas, guardando o "todas as vezes" somente para o terceiro tempo. Joachim de Flore, neste sentido, viu o essencial: há duas significações para um só significado. O essencial é o terceiro Testamento. Há duas repetições para um só repetido, mas só o significado, o repetido repete-se, abolindo suas significações como suas condições. A fronteira já não está entre uma primeira vez e a repetição que ela torna hipoteticamente possível, mas entre as repetições condicionais e a terceira repetição, repetição no eterno retorno, que torna possível o retorno das duas outras. Só o terceiro Testamento gira sobre si mesmo. Só há eterno no terceiro tempo: é aí que o plano imóvel se anima de novo ou que a linha reta do tempo, como que levada por seu próprio comprimento, reforma um anel estranho, que de modo algum se assemelha ao ciclo precedente, mas que desemboca no informal e só vale para o terceiro tempo e para o que lhe pertence. Como vimos, a condição da ação por deficiência não retorna, a condição do agente por metamorfose não retorna; apenas o incondicionado no produto como retorno retorna. A força expulsiva e seletiva do eterno retorno, sua força centrífuga, consiste em distribuir a repetição nos três tempos do pseudociclo, mas fazendo com que as duas primeiras repetições não retomem, que elas sejam uma vez por todas e que, para todas as vezes, para a eternidade, só retorne a terceira repetição que gira sobre si mesma. O negativo, o semelhante, o análogo são repetições, mas não retornam, banidos para sempre pela roda do eterno retorno.

Que Nietzsche não tenha apresentado a exposição do eterno retorno, nós o sabemos pelas razões que são ao mesmo tempo as da mais simples "crítica objetiva" e as da mais modesta compreensão poética ou dramática dos textos. O estado dos textos de Assim falou Zaratustra nos ensina que por duas vezes está em questão o eterno retorno, mas sempre como uma verdade ainda não atingida e não expressa: uma vez, quando o anão, o bufão fala (cf. li I, "Da visão e do enigma"); uma segunda vez, quando os animais falam (cf. III, "O convalescente"). A primeira vez basta para deixar Zaratustra doente, inspirando-lhe um pesadelo terrível, e o determina a fazer uma viagem por mar. A segunda vez, após uma nova crise, Zaratustra convalescente sorri a seus animais, cheio de indulgência, mas sabendo que seu destino estará somente numa terceira vez não dita (aquela que anuncia o fim, "o signo chega"). Não podemos utilizar as notas póstumas, salvo nas direções confirmadas pelas obras publicadas por Nietzsche, pois estas notas são como que uma matéria reservada, posta de lado para uma elaboração futura. Sabemos apenas que a obra não acabou, que ela deveria ter uma seqüência implicando a morte de Zaratustra: como um terceiro tempo, uma terceira vez. Mas a progressão dramática de Zaratustra, tal como a obra está, já permite estabelecer uma série de questões e de respostas.

***O que não retorna***

1º por que, na primeira vez, Zaratustra fica zangado e tem um pesadelo tão terrível, quando o anão diz que "toda a verdade é encurvada e o próprio tempo é um círculo"? Ele explicaria isto mais tarde, interpretando seu pesadelo: ele teme que o eterno retorno signifique o retorno do Todo, do Mesmo e do Semelhante, nele compreendido o anão, nele compreendido o menor dos homens (cf. III, "O convalescente"). Ele teme particularmente que a repetição seja negativa e por deficiência: que se repita por ser surdo, anão e coxo, encarapitado sobre os ombros de outrem; por não se ser capaz de ação (a morte de Deus), mesmo que a ação tenha sido praticada. E ele sabe que uma repetição circular seria forçosamente deste tipo. Eis por que Zaratustra já nega que o tempo seja um círculo e responde ao anão: "Espírito de gravidade, não simplifiques em demasia as coisas! ". Ele quer, ao contrário, que o tempo seja uma linha reta, com duas direções contrárias. E se um círculo se forma, estranhamente descentrado, isto acontecerá somente "no extremo" da linha reta... 2.°, por que Zaratustra atravessa uma nova crise e se torna convalescente? Zaratustra é como Hamlet, a viagem por mar tornou-o capaz, ele conheceu o tornar-se-semelhante, o tornar-se-igual da metamorfose heróica; e, todavia, ele sente que ainda não chegou a hora (cf. III, "Da bem-aventurança a contragosto"). É que ele já conjurou a sombra do negativo: ele sabe que a repetição não é a do anão. Mas o tornar-se-igual, o tornar-se-capaz da metamorfose somente o aproximou de uma suposta identidade originária: ele ainda não conjurou a aparente positividade do idêntico. É preciso a nova crise e a convalescença. Então, os animais podem dizer que é o Mesmo e o Semelhante que retornam; eles podem expor o eterno retorno como uma certeza natural positiva; Zaratustra já não os escuta, faz que dorme, sabendo que o eterno retorno é outra coisa e não faz retornar o mesmo ou o semelhante. 3.°, por que Zaratustra, entretanto, nada diz ainda, por que não está ainda "maduro", por que só se torna maduro numa terceira vez não dita? A revelação de que tudo não retorna, nem o Mesmo, implica tanta angústia quanto a implicada pela crença no retorno do Mesmo e do Todo, embora se trate de uma outra angústia. Conceber o eterno retorno como o pensamento seletivo e a repetição no eterno retorno como ser seletivo é a mais elevada prova. É preciso viver e conceber o tempo fora dos eixos, o tempo posto em linha reta que elimina impiedosamente aqueles que a ele estão ligados, que assim vêm à cena. mas que só repetem de uma vez por todas. A seleção se faz entre repetições: aqueles que repetem negativamente, aqueles que repetem identicamente serão eliminados. Eles só repetem uma vez. O eterno retorno existe somente para o terceiro tempo: o tempo do drama, após o cômico, após o trágico (o drama é definido quando o trágico se torna alegre e o cômico se torna cômico do super-homem). O eterno retorno existe somente para a terceira repetição, na terceira repetição. O círculo está no extremo da linha. Nem o anão nem o herói, nem Zaratustra doente nem Zaratustra convalescente retornarão. Não só o eterno retorno não faz com que tudo retorne, como faz com que pereçam aqueles que não suportam a prova (e Nietzsche marca com cuidado os dois tipos distintos que não sobrevivem à prova: o pequeno homem passivo ou o último dos homens, o grande homem ativo, heróico, tornado o homem "que quer perecer")[125]. O negativo não retorna.

---

[125] Cf. NIETZSCHE, *Zarathoustra, prólogo* 4 e 5 - e I, *"Dos homens sublimes" ; a crítica do herói*.

O Idêntico não retorna. O Mesmo e o Semelhante, o Análogo e o Oposto não retornam. Só a afirmação retorna, isto é, o Diferente, o Dissimilar. Quanta angústia antes de extrair a alegria de uma tal afirmação seletiva: nada daquilo que nega o eterno retorno retorna, nem a deficiência, nem o igual, só o excessivo retorna. Só a terceira repetição retorna. À custa da semelhança e da identidade do próprio Zaratustra: é preciso que Zaratustra as perca e que pereçam a semelhança do Eu e a identidade do Eu, é preciso que Zaratustra morra. Zaratustra-herói se igualou, mas foi ao desigual que ele se igualou, mesmo que tivesse de perder a fingida identidade do herói. Com efeito, repete-se eternamente, mas agora este "se" designa o mundo das individualidades impessoais e das singularidades pré-individuais. O eterno retorno não é o efeito do Idêntico sobre um mundo tornado semelhante; não é uma ordem exterior imposta ao caos do mundo; ao contrário, o eterno retorno é a identidade interna do mundo e do caos, é o Caosmos. E como o leitor poderia acreditar que Nietzsche implicava no eterno retorno o Todo, o Mesmo, o Idêntico, o Semelhante e o Igual, o Eu e o Eu, ele que foi o maior crítico dessas categorias? Como acreditar que concebeu o eterno retorno como um ciclo, ele que opôs "sua" hipótese a toda hipótese cíclica[126]? Como acreditar que tenha caído na idéia insípida e falsa de uma oposição entre um tempo circular e um tempo linear, um tempo antigo e um tempo moderno?

Mas qual é o conteúdo desse terceiro tempo, desse informal no extremo da forma do tempo, desse círculo descentrado que se desloca na extremidade da linha reta? Qual é esse conteúdo afetado, "modificado" pelo eterno retorno? Tentamos mostrar que se tratava do simulacro, exclusivamente dos simulacros. Os simulacros implicam essencialmente, sob uma mesma potência, o objeto = x no inconsciente, a palavra = x na linguagem, a ação = x na história. Os simulacros são os sistemas em que o diferente se refere ao diferente pela própria diferença. O essencial é que não encontramos nesses sistemas qualquer identidade prévia, qualquer semelhança interior. Tudo é diferença nas séries e diferença de diferença na comunicação das séries. O que se desloca e se disfarça nas séries não pode e não deve ser identificado, mas existe, age como o diferenciante da diferença. Ora, de duas maneiras, aqui, a repetição deriva necessariamente do jogo da diferença. Por um lado, porque cada série só se explica, só se desenvolve implicando as outras; ela repete, portanto, as outras e se repete nas outras que, por sua vez, a implicam; mas ela não é implicada pelas outras sem aí estar implicada como implicando essas outras, de modo que ela retoma em si mesma tantas vezes quantas ela retoma numa outra. O retornar em si mesma é o fundo das repetições, assim como o retomar em outra é o fundo das repetições vestidas. Por outro lado, o jogo que preside à distribuição dos simulacros assegura a repetição de cada combinação numericamente distinta, pois os "lances" diferentes não são por sua vez numericamente distintos, mas apenas "formalmente" distinguidos, de modo que todos os resultados estão compreendidos no número de cada um segundo as relações entre o implicado e o implicante que acabamos de lembrar, cada um retomando nos outros, em conformidade com a distinção formal dos

---

[126] NIETZSCHE (Kröner, éd.), t. XII, 1, § 106.

lances, mas também retornando sempre em si mesmo, em conformidade com a unidade do jogo da diferença. A repetição no eterno retorno aparece sob todos estes aspectos como a potência própria da diferença; e o deslocamento e o disfarce do que se repete só fazem reproduzir a divergência e o descentramento do diferente num só movimento, que é a diaphora como transporte. O eterno retorno afirma a diferença, afirma a dessemelhança e o díspar, o acaso, o múltiplo e o devir. Zaratustra é o precursor sombrio do eterno retorno. São eliminadas pelo eterno retorno precisamente as instâncias que jugulam a diferença, que paralisam seu transporte e a submetem ao quádruplo jugo da representação. A diferença só se reconquista, só se libera no extremo de sua potência, isto é, pela repetição no eterno retorno. O eterno retorno elimina aquilo que, tornando impossível o transporte da diferença, torna ele próprio impossível. O que ele elimina é o Mesmo e o Semelhante, o Análogo e o Negativo como pressupostos da representação. Com efeito, a re-presentação e seus pressupostos retornam, mas uma vez, uma única vez, de uma vez por todas, eliminados por todas as vezes.

***Os três sentidos do Mesmo: a ontologia, a ilusão e o erro***

Todavia, falamos da unicidade do jogo da diferença. E dizemos "a mesma série", quando ela retorna em si mesma, e "séries semelhantes", quando uma retorna na outra. Mas pequeníssimos deslocamentos na linguagem exprimem perturbações e reversões no conceito. Vimos que as duas fórmulas: "os semelhantes diferem" e "os diferentes se assemelham" pertencem a mundos inteiramente distintos. Acontece o mesmo neste caso: o eterno retorno é o Semelhante, a repetição no eterno retorno é o Idêntico - mas, justamente, a semelhança e a identidade não preexistem ao retorno daquilo que retorna. Eles não qualificam antes de tudo o que retorna, eles se confundem absolutamente com seu retorno. Não é o mesmo que retorna, não é o semelhante que retorna, mas o Mesmo é o retorno daquilo que retorna, isto é, do Diferente; o semelhante é o retornar daquilo que retorna, isto é, do Dissimilar. A repetição no eterno retorno é o mesmo, mas enquanto ele se diz unicamente da diferença e do diferente. Há aí uma reversão completa do mundo da representação e do sentido que tinham "idêntico" e "semelhante" nesse mundo. Esta reversão não é apenas especulativa, mas eminentemente prática, pois define as condições de legitimidade do emprego das palavras idêntico e semelhante, ligando-as exclusivamente aos simulacros, e denuncia como ilegítimo o uso ordinário que delas é feito do ponto de vista da representação. Eis por que a filosofia da Diferença parece-nos mal estabelecida enquanto nos contentarmos em opor, terminologicamente, à trivialidade do Idêntico, como igual a si mesmo, a profundidade do Mesmo, considerado como podendo recolher o diferente[127]. Com efeito, o Mesmo, que compreende a diferença, e o idêntico, que a deixa fora de si, podem ser opostos de muitas maneiras, mas nunca deixam de ser princípios da representação; quanto muito, animam a disputa da representação infinita e da representação finita. A verdadeira distinção não é entre o idêntico e o mesmo, mas entre o idêntico, o mesmo ou o semelhante symbol 190 \f

---

[127] Cf. HEIDEGGER. "*L'homme habite en poète...*", in *Essais et conférences*. trad. PRÉAU. N.R.F.- p. ?31.

"Symbol" \s 12— pouco importa desde que sejam postos como primeiros symbol 190 \f "Symbol" \s 12—, e o idêntico, o mesmo ou o semelhante expostos como segunda potência, tanto mais potentes por isso, girando, então, em torno da diferença, dizendo-se da diferença em si mesma. Então, tudo muda efetivamente. Para sempre descentrado, o Mesmo só gira efetivamente em torno da diferença quando, assumindo todo o Ser, ele se aplica apenas aos simulacros, assumindo todo "o ente".

A história do longo erro é a história da representação, a história dos ícones, pois o Mesmo, o idêntico, têm um sentido ontológico: a repetição no eterno retorno daquilo que difere (a repetição de cada série implicante). O semelhante tem um sentido ontológico: o eterno retorno daquilo que desemparelha (a repetição das séries implicadas). Mas eis que o próprio eterno, girando, suscita uma certa ilusão, na qual ele se fita, da qual ele se regozija e da qual ele se serve para redobrar sua afirmação daquilo que difere: ele produz agora uma imagem de identidade como se fosse o fim do diferente. Ele produz uma imagem de semelhança como o efeito exterior do "díspar". Ele produz uma imagem do negativo como a conseqüência daquilo que ele afirma, a conseqüência de sua própria afirmação. Com essa identidade, com essa semelhança e com esse negativo ele envolve a si próprio e envolve o simulacro. Mas, justamente, trata-se de uma identidade, de uma semelhança e de um negativo simulados. Eles os faz atuar como se se tratasse de um fim sempre frustrado, de um efeito sempre deformado, de uma conseqüência sempre desviada: são os produtos do funcionamento do simulacro. A cada vez, ele se serve deles para descentrar o idêntico, desfigurar o semelhante e desviar a conseqüência. Com efeito, é verdade que não há outras conseqüências a não ser aquelas que são desviadas, outras semelhanças a não ser aquelas que são desfiguradas, outra identidade a não ser a que é descentrada, outro fim a não ser aquele que não é atingido. Regozijando-se naquilo que produz, o eterno retomo denuncia qualquer outro uso dos fins, das identidades, das semelhanças e das negações. Mesmo e sobretudo a negação, pois ele dela se serve da maneira mais radical, a serviço do simulacro, para negar tudo o que nega a afirmação diferente e múltipla, para aí mirar sua própria afirmação, para aí redobrar o que ele afirma. Cabe essencialmente ao funcionamento do simulacro simular o idêntico, o semelhante e o negativo.

Há um encadeamento necessário que vai do sentido ontológico ao sentido simulado. O segundo deriva do primeiro, isto é, permanece à deriva, sem autonomia nem espontaneidade, simples efeito da causa ontológica que aí atua como a tempestade. Mas como a representação não se aproveitaria disso? Como a representação, no oco de uma onda, não nasceria a favor da ilusão? Como, da ilusão, não faria ela um "erro"? Eis que a identidade do simulacro, a identidade simulada, encontra-se projetada ou retrojetada sobre a diferença interna. A semelhança exterior simulada encontra-se interiorizada no sistema. O negativo torna-se princípio e agente. Cada produto do funcionamento ganha uma autonomia. Supõe-se, então, que a diferença só vale, só é e só é pensável num Mesmo preexistente que a compreende como diferença conceitual e que a determina pela oposição dos predicados. Supõe-se que a repetição só vale, só é e só é pensável sob um Idêntico, que, por sua vez, a coloca como diferença sem conceito e a exprime negativamente. Em vez de se apreender a repetição nua como o produto da repetição vestida e esta última como a potência da diferença, faz-se da diferença um subproduto do mesmo no conceito, faz-se da repetição vestida um derivado da repetição nua e da

repetição nua um subproduto do idêntico fora do conceito. É num mesmo meio, o meio da representação, que a diferença é posta, de um lado, como diferença conceitual e que a repetição, por outro lado, é posta como diferença sem conceito. E como não há diferença conceitual entre os conceitos últimos determináveis em que se distribui o mesmo, o mundo da representação acha-se encerrado numa rede de analogias, o que faz da diferença e da repetição os conceitos da simples reflexão. O Mesmo e o Idêntico podem ser interpretados de muitas maneiras: no sentido de uma perseveração (A é A), no sentido de uma igualdade (A = A) ou de uma semelhança (A symbol 185 \f "Symbol" \s 12≠ B), no sentido de uma oposição (A symbol 185 \f "Symbol" \s 12≠ não-A), no sentido de uma analogia (como o sugere, enfim, o terceiro excluído, que determina as condições em que o terceiro termo só é determinável numa relação idêntica à relação de dois outros ( A / não-A (B) = C / não-C (D) ). Mas todas estas maneiras são as da representação, à qual a analogia vem dar um toque final, um fechamento específico como último elemento. Elas são o desenvolvimento do sentido errado que trai ao mesmo tempo a natureza da diferença e a da repetição. Começa aqui o longo erro, ainda mais longo por ter-se produzido uma vez.

***Analogia do ser e representação, univocidade do ser e repetição***

Vimos como a analogia pertence essencialmente ao mundo da representação. Quando se fixam os limites da inscrição da diferença no conceito em geral, o limite superior é representado por conceitos últimos determináveis (os gêneros do ser ou categorias), ao passo que o limite inferior é representado pelos menores conceitos determinados (espécies). Na representação finita, a diferença genérica e a diferença específica diferem em natureza e em procedimento, mas são estritamente complementares: a equivocidade de uma tem como correlato a univocidade da outra. O que é unívoco, com efeito, é *o gênero em relação a suas espécies*, mas o que é equivoco é *o Ser em relação aos próprios gêneros ou categorias*. A analogia do ser implica ao mesmo tempo estes dois aspectos: um pelo qual o ser se distribui em formas determináveis que distinguem e variam necessariamente seu sentido, mas o outro pelo qual, assim distribuído, o ser é necessariamente repartido por entes bem determinados, cada um provido de um sentido único. O que é perdido nas duas extremidades é o sentido coletivo do ser e o jogo da diferença individuante no ente. Tudo se passa entre a diferença genérica e a diferença específica. O verdadeiro universal é perdido, como também o verdadeiro singular: o ser não tem sentido comum a não ser distributivo, e o indivíduo não tem diferença a não ser geral. Pode-se "abrir" a lista das categorias ou mesmo tomar infinita a representação, mas o ser continua a dizer-se em vários sentidos segundo as categorias e aquilo do qual ele se diz é sempre determinado por diferenças "em geral". É que o mundo da representação supõe um certo tipo de distribuição sedentária, que divide ou partilha o distribuído para dar a "cada um" sua parte fixa (assim, no mau jogo, na maneira ruim de jogar, as regras preexistentes definem hipóteses distributivas de acordo com as quais reparte-se o resultado dos lances). Compreende-se melhor, então, como a repetição opõe-se à representação. A representação implica essencialmente a analogia do ser. De Duns Scot a Espinosa, a posição da univocidade esteve sempre baseada em duas teses fundamentais. De acordo com uma delas, há sem dúvida formas do ser, mas, contrariamente às categorias, essas formas não trazem

consigo qualquer divisão no ser como pluralidade de sentido ontológico. De acordo com a outra, aquilo do qual o ser se diz é repartido segundo diferenças individuantes essencialmente móveis, que dão necessariamente a "cada um" uma pluralidade de significações modais. Este programa é exposto e demonstrado com gênio desde o início da *Ética*: aprendemos que os *atributos* são irredutíveis a gêneros ou a categorias, porque eles são *formalmente* distintos, mas são todos iguais e ontologicamente um, e não introduzem qualquer divisão na substância que se exprime ou se diz através deles num mesmo sentido temi outros termos, a distinção real entre atributos é uma distinção formal e não numérica). Aprendemos, por outro lado, que os *modos* são irredutíveis a espécies, porque eles se repartem nos atributos de acordo com diferenças individuantes que se exercem em intensidade como graus de potência que os referem imediatamente ao ser unívoco (em outros termos, a distinção numérica entre "entes" é uma distinção modal e não real). Não é assim no verdadeiro lance de dados? Nele, os lançamentos se distinguem formalmente, mas, para um lance ontologicamente único, as reincidências implicam, deslocam e restabelecem suas combinações umas nas outras através do espaço único e aberto do unívoco. Para que o unívoco se tornasse objeto de afirmação pura, faltava ao espinosismo apenas fazer com que a substância girasse em torno dos modos, isto é, faltava *realizar a univocidade como repetição no eterno retorno*. Com efeito, se é verdade que a analogia tem dois aspectos, um pelo qual o ser se diz em vários sentidos, mas o outro pelo qual ele se diz de algo fixo e bem determinado, a univocidade, por sua vez, tem dois aspectos totalmente opostos, segundo os quais o ser se diz "de todas as maneiras" num mesmo sentido, mas se diz assim daquilo que difere, se diz da própria diferença, sempre móvel e deslocada no ser. A univocidade do ser e a diferença individuante têm um liame, fora da representação, tão profundo quanto o da diferença genérica e da diferença específica na representação do ponto de vista da analogia. A univocidade significa: o que é unívoco é o próprio ser e o que é equívoco é aquilo de que ele se diz. Justamente o contrário da analogia. O ser se diz segundo formas que não rompem a unidade de seu sentido; ele se diz num mesmo sentido através de todas as suas formas — eis por que opusemos às categorias noções de outra natureza. Mas aquilo de que ele se diz difere, aquilo de que ele se diz é a própria diferença. Não é o ser análogo que se distribui nas categorias e reparte um lote fixo aos entes, mas os entes é que se repartem no espaço do ser unívoco aberto por todas as formas. A abertura pertence essencialmente à univocidade. Às distribuições sedentárias da analogia opõem-se as distribuições nômades ou as anarquias coroadas no unívoco. Somente aí retinem "Tudo é igual!" e "Tudo retorna! " Mas *o Tudo é igual e o Tudo retorna* só podem ser ditos onde a extrema ponta da diferença é atingida. Uma mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor do Ser para todos os entes. Mas à condição de ter atingido, para cada ente, para cada gota e em cada via, o estado de excesso, isto é, a diferença que os desloca e os disfarça, e os faz retornar, girando sobre sua ponta móvel.

**Gilles Deleuze**

# ESPINOSA
# E O PROBLEMA
# DA EXPRESSÃO



# Índice

**INTRODUÇÃO: Papel e importância da expressão ..... 7**

Importância da palavra "exprimir" em Espinosa. Seu triplo emprego: exprimir uma essência, exprimir a essência, exprimir a existência. — Caráter expressivo do atributo, do modo e da ideia. — Exprimir: explicar ou desenvolver; implicar ou envolver; complicar, conter ou compreender. — Leibniz e Espinosa contam com a ideia de expressão para ultrapassar as dificuldades do cartesianismo. — Porque os comentadores não consideraram a ideia de expressão em Espinosa. — Porque a ideia de expressão em Espinosa não é objeto de definição e nem objeto de demonstração. Expressão e demonstração.

**Primeira parte: As Tríades da Substância ..... 16**

CAPÍTULO 1: Distinção numérica e distinção real ..... 17

A expressão como tríade. Primeira tríade da expressão: substância, atributo, essência.

O problema das distinções em Descartes. — Segundo Descartes, existem substâncias com o mesmo atributo: distinções numéricas que são reais. — E existem substâncias com atributo diferente: distinções reais que são numéricas. — Teoria de Espinosa: não existem várias substâncias com o mesmo atributo, a distinção numérica nunca é real. — Conseqüência: a distinção real nunca é numérica, não há várias substâncias que correspondam aos atributos diferentes. — As oito primeiras proposições da *Ética* não têm um sentido apenas hipotético. Gênese ou constituição da substância.

Oposição entre Espinosa e Descartes, do ponto de vista da teoria das distinções, Significação da distinção real em Espinosa.

CAPÍTULO 2: O atributo como expressão ..... 26

O estatuto do atributo e seu caráter expressivo. Os textos do *Breve Tratado* .

Problema dos nomes divinos. — Atributo, atribuição e qualidade. — Os atributos são formas comuns a Deus e às "criaturas". — Como essa tese não suprime de maneira alguma a distinção de essência entre Deus e as coisas. — Espinosa, partidário da univocidade: contra a equivocidade, contra a eminência, contra a analogia. — Univocidade dos atributos e nomes divinos.

Oposição entre atributos e próprios. — As três espécies de próprios. — Os próprios não são expressivos.

CAPÍTULO 3: Atributos e nomes divinos ..... 34

Teologia negativa e método de analogia. — Uma e outro implicam uma confusão dos atributos com os próprios. Confusão da natureza de Deus com simples propriedades, confusão da expressão com a "revelação". — Porque essas confusões são constantes na teologia. — Oposição entre o signo e a expressão. — Nomes expressivos e palavras imperativas. — Os atributos como afirmações puras. — Distinção real e afirmação.

Como "expressões" diferentes designam uma única e mesma coisa. A lógica do sentido. — Teologia positiva e univocidade. — Distinção formal segundo Duns Scot e distinção real segundo Espinosa. — Da univocidade à imanência.

CAPÍTULO 4: O absoluto ..... 45

A igualdade dos atributos. — O infinitamente perfeito e o absolutamente infinito.

O infinitamente perfeito como "nervo" das provas cartesianas da existência de Deus. — Sentido das objeções dirigidas contra a prova ontológica de Descartes. — Leibniz e Espinosa; insuficiência do infinitamente perfeito. — Espinosa: o absolutamente infinito como razão do infinitamente perfeito. — A prova ontológica em Espinosa; plano do começo da *Ética*. — Diferenças entre o *Breve Tratado* e a *Ética*. — Leibniz e Espinosa do ponto de vista da prova ontológica. — A definição 6 é uma definição real.

Segunda tríade da expressão: o perfeito, o infinito, o absoluto.
CAPÍTULO 5: A potência ..... 55

Descartes acusado de rapidez ou de facilidade. — As formulações da prova a posteriori em Descartes: a noção de "fácil". — A quantidade de realidade ou de perfeição como nervo da prova a posteriori de Descartes. — Insuficiência da quantidade de realidade: a potência como razão.

A prova a posteriori no *Breve Tratado*. — Formação de um argumento das potências. — As duas potências: de pensar e de conhecer, de existir e de agir. — A prova a posteriori na *Ética:* a potência de existir, considerada diretamente.

Os atributos: condições sob as quais atribuímos à alguma coisa uma potência. — Caso da substância absolutamente infinita, caso dos seres finitos. — Potência e essência. — As coisas são modos, isto é, têm uma potência.

Potência e poder de ser afetado. — Terceira tríade da expressão: a essência como potência, aquilo de que ela é essência, o poder de ser afetado.

**Segunda parte: O Paralelismo e a Imanência ..... 65**

CAPÍTULO 6: A expressão no paralelismo ..... 66

A produção como re-expressão.— Deus produz como se compreende, Deus produz como existe. — Univocidade da causa: Deus, causa de todas as coisas no mesmo sentido que causa de si. — Contra a analogia. — Lógica do sentido e re-expressão.

Ordem de produção. — Exclusão de uma causalidade real entre modos de atributo diferente. — O paralelismo: identidade de ordem, identidade de conexão, identidade de ser. — A identidade de conexão e o princípio de igualdade. — A identidade de ser: modo e modificação. — Nova tríade da expressão: atributo, modo e modificação.

CAPÍTULO 7: A duas potências e a ideia de Deus ..... 75

Complexidade da demonstração do paralelismo: a ideia e seu objeto. — Paralelismo epistemológico e paralelismo ontológico.

A cada ideia corresponde alguma coisa: influência de Aristóteles. — A cada coisa corresponde uma ideia. — Porque Deus se compreende necessariamente. — "Necessidade" da ideia de Deus. — A potência de pensar é necessariamente igual à potência de existir e de agir.

As duas potências e sua igualdade. — Distinção da potência e do atributo. — Os atributos e a potência de existir. — O atributo pensamento e a potência de pensar. — Fonte dos "privilégios" do atributo pensamento.

"Possibilidade" da ideia de Deus. — Porque o entendimento infinito é um produto. — Os três privilégios do atributo pensamento.

Porque era necessário passar pelo paralelismo epistemológico. — Só a ideia de Deus permite concluir da unidade da substância à unidade de uma modificação. Transferência da expressão.

CAPÍTULO 8: Expressão e ideia ..... 87

Primeiro aspecto do método, formal ou reflexivo: ideia da ideia, ideia que se explica pela nossa potência de compreender. — Forma e reflexão.

Passagem para o segundo aspecto. — Segundo aspecto do método, material ou genético: o conteúdo da ideia verdadeira, a ideia adequada, a ideia que exprime sua própria causa. —Ideia adequada e definição genética. — Papel da ficção. — Como a gênese nos conduz à ideia de Deus. — Passagem para o terceiro aspecto: chegar o mais rapidamente possível à ideia Deus. — Terceiro aspecto do método: unidade da forma e do conteúdo, o autômato espiritual, a concatenação. — Expressão e representação.

Definição material e definição formal da verdade. — A expressão, a ideia adequada e a ideia reflexiva. — Caráter adequado da ideia de Deus.

CAPÍTULO 9: O inadequado ..... 99

Como "temos" ideias. — As condições sob as quais temos ideias não parecem permitir que essas ideias sejam adequadas. — Em que sentido "envolver" se opõe a "exprimir". — A ideia

inadequada é inexpressiva. — Problema de Espinosa: como conseguiremos ter ideias adequadas? — Algo de positivo na ideia inadequada. — A insuficiência do claro e do distinto. — O claro e o distinto servem apenas para a recognição. — Falta a eles uma razão suficiente.— Descartes se limita ao conteúdo representativo, ele não atinge o conteúdo expressivo da ideia. Ele se limita à forma da consciência psicológica, não atingindo a forma lógica. — O claro e o distinto deixam escapar a essência e a causa. — Leibniz e Espinosa, do ponto de vista da crítica da ideia clara e distinta.

CAPÍTULO 10: Espinosa contra Descartes ..... 106

Em que sentido o método de Descartes é analítico. — Insuficiência desse método, segundo Espinosa. — Método sintético. — Aristóteles e Espinosa: conhecer pela causa. — Como a causa é ela mesma conhecida.

Deus como causa de si, segundo Descartes: equivocidade, eminência, analogia. — Deus como causa de si, segundo Espinosa: univocidade. — Univocidade e imanência. — Os axiomas cartesianos e sua transformação em Espinosa.

CAPÍTULO 11: A imanência e os elementos históricos da expressão ..... 116

Problema da participação no neoplatonismo. — Dom e emanação. — Dupla diferença entre a causa emanativa e a causa imanente. Como, no neoplatonismo, uma causa imanente se junta à causa emanativa: o ser ou a inteligência. — *Complicare-explicare*. — Imanência e princípio de igualdade. — A ideia de expressão na emanação. — A ideia de expressão na criação: expressão e similitude. — Como, na teoria da criação, uma causa imanente se junta à causa exemplar.

A expressão, segundo Espinosa, deixa de ser subordinada às hipóteses da criação e da emanação. — Oposição entre a expressão e o signo. — Imanência: distinção e univocidade dos atributos. — Teoria espinosista da hierarquia. — A expressão e os diferentes sentidos do princípio de igualdade.

**Terceira parte: Teoria do Modo Finito ..... 128**

CAPÍTULO 12: A essência do modo: passagem do infinito ao finito ..... 129

Sentido da palavra "parte". — Qualidade, quantidade intensiva, quantidade extensiva. — Os dois infinitos modais, na *Carta para Meyer*.

A essência de modo como realidade física: grau de potência ou quantidade intensiva. — Estatuto do modo não-existente. — Essência e existência. — Essência e existência da essência. — Problema da distinção das essência de modos. — Teoria da distinção ou da diferenciação quantitativa. — A produção das essências: essência de modo e complicação.

A expressão quantitativa.

CAPÍTULO 13: A existência do modo ..... 136

Em que consiste a existência do modo: existência e partes extensivas. — A quantidade extensiva, segunda forma da quantidade. — Diferença entre a quantidade e o número. — Os corpos simples.— Não há como procurar essências que correspondam aos corpos mais simples.

Primeira tríade da expressão no modo finito: essência, relação característica, partes extensivas. — Leis de composição e decomposição das relações.

Sentido da distinção da essência e da existência do modo. — Problema da distinção dos modos existentes.

— Como o modo existente se distingue do atributo de maneira extrínseca. — Modo existente e explicação.

CAPÍTULO 14: O que pode um corpo? ..... 147

Segunda tríade da expressão no modo finito: essência, poder de ser afetado, afecções que preenchem esse poder. — Afecções da substância e afecções do modo. — Afecções ativas e afecções passivas. — Os afetos ou sentimentos. — Parecemos condenados às ideias inadequadas e aos sentimentos passivos. — As variações existenciais do modo finito. — Força ativa e força passiva, em Leibniz, potência de agir e potência de sofrer, em Espinosa. — Em que só a potência de agiré positiva e real. — Influência da física: nosso poder de ser afetado é sempre preenchido. — Influência da ética: estamos separados daquilo que podemos.

Crítica de Leibniz ao espinosismo, caráter ambíguo dessa crítica. — O que é comum a Leibniz e Espinosa: o projeto de um novo naturalismo, contra Descartes. — Os três níveis em Leibniz e em Espinosa. — A verdadeira oposição entre Leibniz e Espinosa: o *conatus*. — A afecção como determinação do *conatus*. — Em que sentido a paixão nos separa daquilo que podemos. — A natureza expressiva: naturalismo finalizado ou naturalismo sem finalidade?

CAPÍTULO 15: As três ordens e o problema do mal ..... 160

*Facies totius universi*. — Em que sentido duas relações podem não se compor. — As três ordens que correspondem à tríade do modo: a ordem das essências, a ordem das relações, a ordem dos encontros. — Importância do tema do encontro fortuito em Espinosa.

Encontro entre corpos cujas relações se compõem. — Aumentar ou favorecer a potência de agir. — Como a distinção entre as paixões alegres e as paixões tristes vem se juntar à distinção entre as afecções ativas e passivas. — Encontro entre corpos cujas relações não se compõem. — Paixão triste e estado de natureza. — Como conseguiremos experimentar paixões alegres?

Nem bem nem mal, mas bom e ruim. — O mal como mau encontro ou decomposição de uma relação. — Metáfora do envenenamento. — O mal não é nada na ordem das relações; o primeiro contrassenso de Blyenbergh. — O mal não é nada na ordem das essências: segundo contrassenso de Blyenbergh. — O mal e a ordem dos encontros; o exemplo do cego e o terceiro contrassenso de Blyenbergh.

Sentido da tese: o mal não é nada. — Substituição da oposição moral pela diferença ética.

CAPÍTULO 16: Visão ética do mundo ..... 175

Princípio da relação inversa entre a ação e a paixão na alma e no corpo. — Oposição deEspinosa a esse princípio: a significação prática do paralelismo.

O direito natural: poder e direito. — As quatro oposições do direito natural à lei natural da antigüidade. — Estado natural e acaso dos encontros. — A razão sob seu primeiro aspecto: esforço para organizar os encontros. — A diferença ética: o homem racional, livre ou forte. — Adão. — Estado natural e razão. — Necessidade de uma instância que favoreça o esforço da razão. — A cidade: diferenças e semelhanças entre o estado civil e o estado de razão.

A ética apresenta os problemas em termos de poder e potência. — Oposição entre a ética e a moral. — Ir até o fim daquilo que podemos. — Significação prática da filosofia. — Denunciar a tristeza e suas causas. — Afirmação e alegria.

CAPÍTULO 17: As noções comuns ..... 189

Primeira pergunta: como conseguiremos experimentar um máximo de paixões alegres? — Segunda pergunta: como conseguiremos experimentar afecções ativas? — Alegria passiva e alegria ativa.

Conveniência entre os corpos, composição das relações e comunidade de composição. — Pontos de vista mais ou menos gerais. — As noções comuns: suas variedades, de acordo com sua generalidade. — As noções comuns são ideias gerais, mas não são ideias abstratas.— Crítica da ideia abstrata. — De Espinosa a Geoffroy St Hilaire. — As noções comuns são necessariamente adequadas. — Resposta à pergunta: como conseguiremos formar ideias adequadas? — Noção comum e expressão.

A ordem de formação das noções comuns vai das menos gerais para as mais gerais. — A alegria passiva nos leva a formar uma noção comum. — A razão sob seu segundo aspecto: formação das noções comuns. — Sentido prático da noção comum: nos dar alegrias ativas. — Como, a partir das noções comuns menos gerais, formamos as mais gerais. — Compreender as tristezas inevitáveis.

CAPÍTULO 18: Rumo ao terceiro gênero ..... 201

Complexidade do primeiro gênero de conhecimento: estado natural, estado civil, estado de religião. — Os signos e o primeiro gênero.

O segundo gênero e o estado de razão. — Aplicação das noções comuns aos modos existentes. — As noções comuns como descoberta da *Ética*. Pressentimentos no *Tratado da Reforma*. —

Harmonias entre o primeiro gênero do conhecimento e o segundo. — Harmonias entre a razão e a imaginação.

As noções comuns como condições do nosso conhecimento. — Das noções comuns à ideia de Deus: em que sentido ela pertence ao segundo gênero, em que sentido ela nos faz passar para o terceiro. — Noções comuns e formas comuns. — O terceiro gênero e a ordem das essências.

CAPÍTULO 19: Beatitude..... 211

As três determinações do terceiro gênero. — Alegrias ativas do terceiro gênero.

Diferença entre a alegria ativa do terceiro gênero e a do segundo. — A ideia de nós mesmos. — Afecções adventícias e afecções inatas. — O inato do segundo gênero e o inato do terceiro. — O Deus do segundo gênero e o Deus do terceiro. — O terceiro gênero e a expressão.

Como temos acesso ao terceiro gênero, durante nossa existência. — Limites desse acesso. — Contra a interpretação matemática e idealista das essências. — Diferença de natureza entre a duração e a eternidade: crítica do conceito de imortalidade. — A morte. — As afecções do terceiro gênero só preenchem inteiramente nosso poder de ser afetado depois da morte. — Em que sentido a existência é uma prova: a ideia de salvação em Espinosa. — Parte intensiva e partes extensivas: sua importância respectiva do ponto de vista da expressão. Devir expressivo.

**CONCLUSÃO: Teoria da expressão em Leibniz e Spinoza ..... 224**

Exprimir: ser, conhecer, agir ou produzir. — Sentido histórico desse conceito. — Sentido dado por Leibniz e Espinosa: o triplo aspecto da reação contra Descartes. — A diferença Leibniz – Espinosa: as expressões equívocas e a analogia, as expressões unívocas e a univocidade. — As três figuras do Unívoco, segundo Espinosa. — O paradoxo da expressão: aquilo que é exprimido.

**APÊNDICE: Estudo formal do plano da Ética e do papel dos escólios na realização desse plano: as duas Éticas ..... 234**

## *NOTA EXPLICATIVA*

As obras de Espinosa foram designadas por abreviações: CT (para *Court Traité*), TRE (para *Traité de la réforme*), PPD (para *Principes de la philosophie de Descartes*), PM (para *Pensées métaphysiques*), TTP (para *Traité théologico-politique*), E (para É*thique*), TP (para o *Traité politique*).

Quanto aos textos citados, toda vez que os números são bem detalhados e permitem encontrar facilmente a passagem nas edições correntes, não são dadas outras indicações. Porém, para as cartas e para o *Traité théologico-politique*, indicamos a referência à edição Van Vloten et Land, quatro tomos reunidos em dois volumes. Certas passagens e certas palavras nas citações foram grifadas por nós.

Salvo exceções, as traduções são de A. Guérinot, para a É*thique* (ed. Pelletan), A. Koyré para o *Traité de la Réforme* (ed. Vrin), C. Appuhn (ed. Garnier) para as outras obras.

Este livro foi apresentado como tese complementar sob o título *"L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza"*.

# INTRODUÇÃO:

## Papel e importância da expressão

[9] No primeiro livro da *Ética*, a ideia de expressão aparece logo na definição 6: "Por Deus entendo o ser absolutamente infinito, isto é, a substância constante de infinitos atributos, cada um dos quais *exprime* uma essência eterna e infinita". Daí em diante, essa ideia vai adquirindo uma importância cada vez maior. Ela é retomada em contextos variados. Espinosa diz: cada atributo *exprime uma certa essência* eterna e infinita, uma essência que corresponde ao gênero do atributo. Ou então: cada atributo *exprime a essência* da substância, seu ser ou sua realidade. Ou, finalmente: cada atributo *exprime* a infinidade e a necessidade da *existência* substancial, isto é, a eternidade[1]. E certamente Espinosa mostra bem como se passa de uma fórmula para outra. Cada atributo exprime uma essência, mas só quando exprime em seu gênero a essência da substância; e como a essência da substância envolve necessariamente a existência, cada atributo deve exprimir, junto com a essência de Deus, sua existência eterna[2]. É certo também que a ideia de expressão resume todas as dificuldades que dizem respeito à unidade da substância e à diversidade dos atributos. A natureza expressiva dos atributos surge então como um tema fundamental, no primeiro livro da *Ética.*

O modo, por sua vez, é expressivo: "Tudo aquilo que existe exprime a natureza de Deus, isto é, sua essência, [10] de maneira segura e determinada" (quer dizer, sob um modo definido)[3]. Devemos então distinguir um segundo nível da expressão, uma espécie de expressão da expressão. Em primeiro lugar, a substância se exprime nos seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Em segundo lugar, porém, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação. Veremos que o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo nível deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas. Na verdade, Deus produz uma infinidade de coisas porque sua essência é infinita; mas como tem uma infinidade de atributos, ele produz necessariamente essas coisas em uma infinidade de modos, cada um dos quais se refere ao atributo no qual está contido[4]. A expressão não é, nela mesma, uma produção, mas assim se torna, no seu segundo nível, quando é a vez do atributo se exprimir. Inversamente, a expressão–produção encontra seu fundamento em uma expressão primeira. Deus se exprime por si mesmo "antes" de se exprimir nos

1 Na *Ética*, as fórmulas correspondentes são as seguintes: 1º) *aeternam et infinitam certam essentiam exprimit* (I, 10, esc). 2º) *divinae substantiae essentiam exprimit* (I, 19 dem.) ; *realitatem sive esse substantiae exprimit* (I, 10, esc.). 3º) *existentiam exprimunt* (I, 10, c.). Os três tipos de fórmulas se acham reunidos em I, 10, esc. Em relação a isso, esse texto contém nuanças e passagens de um sentido a outro extremamente sutis.

2 *E*, I, 19 e 20, dem.

3 *E*, I, 36, dem. (e 25, cor. : *Modi quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntor*.)

4 *E*, I, 16, dem.

seus efeitos; Deus se exprime constituindo por si a natureza naturante, antes de se exprimir produzindo em si a natureza naturada.

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"[5]. Dessa maneira, porém, o conhecimento se torna uma espécie da expressão. O conhecimento das coisas tem com o conhecimento de Deus a mesma relação que as coisas, nelas mesmas, têm com Deus: "Já que nada pode ser, nem ser concebido sem Deus, é certo que todos os seres da natureza *envolvem e exprimem* o conceito de Deus, proporcionalmente a sua essência e a sua perfeição; é certo, portanto, que quanto mais coisas conhecemos na natureza, maior e mais perfeito é o conhecimento de Deus que adquirimos."[6] A ideia de Deus se exprime em todas as nossas ideias como fonte e causa destas, de maneira que o conjunto das ideias reproduz [11] exatamente a ordem da natureza inteira. E a ideia, por sua vez, exprime a essência, a natureza ou perfeição de seu objeto: diz-se que a definição ou a ideia exprimem a natureza da coisa como ela é em si mesma. Quanto mais realidade ou perfeição as ideias exprimem de um objeto, mais elas são perfeitas; as ideias que o espírito forma "absolutamente" exprimem, portanto, a infinidade[7]. O espírito concebe as coisas sob a espécie da eternidade, isso porque ele possui uma ideia que, sob essa espécie, exprime a essência do corpo[8]. Parece que a concepção do adequado, em Espinosa, não se separa dessa natureza expressiva da ideia. O *Breve Tratado* já buscava um conceito capaz de dar conta do conhecimento, não como se fosse uma operação que ficaria exterior à coisa, mas como uma reflexão, uma expressão da coisa no espírito. A *Ética* é um exemplo dessa exigência, embora a interprete de uma nova maneira. De qualquer modo, não basta dizer que o verdadeiro está presente na ideia. Temos que perguntar ainda: o que está presente na ideia verdadeira? O que é que se exprime em uma ideia verdadeira, o que é que ela exprime? Se Espinosa vai além da concepção cartesiana do claro e do distinto, se ele forma sua teoria do adequado, é sempre em função desse problema da expressão.

A palavra "exprimir" tem sinônimos. Os textos holandeses do *Breve Tratado* empregam *uytdrukken-uytbeelden* (exprimir), mas preferem *vertoonen* (ao mesmo tempo manifestar e demonstrar): a coisa pensante *se exprime* em uma infinidade de ideias que correspondem a uma infinidade de objetos; mas, da mesma maneira, a ideia de um corpo *manifesta* Deus imediatamente; e os atributos *manifestam* a si

5 *E*, II, 1, dem.

6 *TTP*, cap. 4 (II, p. 136).

7 *TRE*, 108 (*infinitatem exprimunt*).

8 *E*, V, 29, prop. e dem.

mesmos por si mesmos[9]. No *Tratado da Reforma*, os atributos manifestam a essência de Deus: *ostendere*[10]. Os sinônimos, porém, não são o mais importante. Mais importantes são os correlativos que acompanham a ideia de expressão e a tornam precisa. Esses correlativos são *explicare* e *involvere*. Assim, não se diz apenas que a definição exprime a natureza da coisa definida, [12] mas também que a *envolve* e a *explica*[11]. Os atributos não exprimem apenas a essência da substância, ora eles a explicam, ora a envolvem[12]. Os modos envolvem o conceito de Deus, ao mesmo tempo em que o exprimem, de maneira que as ideias correspondentes envolvem, elas mesmas, a essência eterna de Deus[13]. Explicar é desenvolver. Envolver é implicar. Os dois termos, entretanto, não são contrários: indicam apenas dois aspectos da expressão. Por um lado, a expressão é uma explicação: desenvolvimento daquilo que se exprime, manifestação do Uno no múltiplo (manifestação da substância nos seus atributos, e dos atributos nos seus modos). Mas, por outro lado, a expressão múltipla envolve o Uno. O Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo aquilo que o manifesta: nesse sentido, a expressão é um envolvimento. Entre os dois termos não há oposição, salvo em um caso preciso que analisaremos mais tarde, ao nível do modo finito e de suas paixões[14]. Em regra geral, porém, a expressão envolve, implica aquilo que ela exprime, ao mesmo tempo em que o explica e desenvolve.

Implicação e explicação, envolvimento e desenvolvimento, são termos herdados de uma longa tradição filosófica, que foi sempre acusada de panteísmo. Exatamente porque não se opõem, esses próprios conceitos se referem a um princípio sintético: a *complicatio*. No neoplatonismo, frequentemente a *complicação* designa, ao mesmo tempo, a presença do múltiplo no Uno e do Uno no múltiplo. Deus é a natureza "complicativa"; e essa natureza explica e implica Deus, envolve e desenvolve Deus. Deus "complica" todas as coisas, mas todas as coisas o explicam e envolvem. Essas noções, encaixadas umas nas outras, constituem a expressão; nesse sentido, esse encaixe caracteriza uma das formas essenciais do neoplatonismo cristão e judaico, tal como ele evoluiu durante a Idade Média e o Renascimento. Desse ponto de vista, foi possível dizer que a expressão era uma categoria fundamental do pensamento, no Renascimento[15]. [13] Ora, em Espinosa, a Natureza compreende tudo, contém tudo, ao mesmo tempo em que é explicada e implicada por cada coisa. Os atributos envolvem e explicam a substância, mas esta compreende todos os atributos. Os modos envolvem e explicam o atributo do qual dependem, mas o

9 Cf. *CT*, II, cap. 20, 4 (*uytgedruckt*); I, segundo diálogo, 12 (*vertoonen*); I, cap. 7, 10 (*vertoond*).

10 *TRE*, 76.

11 *E*, I, 8, esc. 2: ...*Veram uniuscu jusque rei definitionem nihil involvere neque expressare praeter definitae naturam*. *TRE*, 95, *Definitio, ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare*.

12 *E*, I, 19, dem: 20, dem.

13 *E*, II, 45 e 46, dem.

14 Cf. capítulo IX.

15 Cf. A.Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme* (Vrin, 1929) e, principalmente, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand* (Armand Colin, 1947).

atributo contém todas as essências de modos correspondentes. Devemos perguntar como é que Espinosa se insere na tradição expressionista, em que medida é tributário dela, e como ele a renova.

Essa pergunta se torna ainda mais importante, porque o próprio Leibniz faz da expressão um de seus conceitos fundamentais. Tanto em Leibniz quanto em Espinosa a expressão tem um alcance ao mesmo tempo teológico, ontológico e gnosiológico. Ela anima a teoria de Deus, das criaturas e do conhecimento. Independentemente um do outro, os dois filósofos parecem contar com a ideia de expressão para ultrapassar as dificuldades do cartesianismo, para restaurar uma filosofia da Natureza, e até mesmo para integrar as aquisições de Descartes em sistemas profundamente hostis à visão cartesiana do mundo. Na medida em que podemos falar de um anticartesianismo de Leibniz e de Espinosa, esse anticartesianismo é fundamentado na ideia de expressão.

Supomos que a ideia de expressão é importante, ao mesmo tempo, para a compreensão do sistema de Espinosa, para a determinação de sua relação com o sistema de Leibniz, para as origens e a formação dos dois sistemas. Sendo assim, por que os melhores comentadores, não levaram em conta (ou não muito) uma noção como essa, na filosofia de Espinosa? Alguns não dizem absolutamente nada. Outros lhe atribuem uma certa importância, mas indireta; veem nela o sinônimo de um termo mais profundo. Expressão seria apenas uma maneira de dizer "emanação". Leibniz já sugeria isso ao criticar Espinosa por ter interpretado a expressão em um sentido de acordo com a Cabala, e por tê-la reduzido a uma espécie de emanação[16]. Ou então, exprimir seria um sinônimo de *explicar*. Os pós–kantianos pareciam estar em melhor posição para reconhecer no espinosismo a presença de um movimento de gênese e de auto desenvolvimento, cujo signo precursor procuravam por toda a parte. [14] Mas o termo "explicar" confirma para eles a ideia de que Espinosa não soube conceber um verdadeiro desenvolvimento da substância, assim como não soube também pensar a passagem do infinito para o finito. A substância espinosista lhes parece morta: a expressão espinosista lhes parece intelectual e abstrata; os atributos lhes parecem "atribuídos" à substância por um entendimento ele próprio explicativo[17]. Até mesmo Schelling, ao elaborar sua filosofia da manifestação (*Offenbarung*), não invoca Espinosa, mas sim Boehme: é de Boehme, e não de Espinosa nem de Leibniz, que lhe vem a ideia de expressão (*Ausdruck*).

Não se pode reduzir a expressão a uma simples explicação do entendimento sem cair em um contra senso histórico. Pois explicar, longe de designar a operação de um entendimento que permanece exterior à coisa, designa primeiro o desenvolvimento da coisa nela mesma e na vida. O par tradicional

16 Cf. Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza* (1862). Entre os intérpretes recentes, E. Lasbax é um dos que levam mais longe a identificação da expressão espinosista com uma emanação neoplatônica: *La Hiérarchie dans L'Univers chez Spinoza* (Vrin, 1919).

17 É sob a influência de Hegel que E. Erdmann interpreta os atributos espinosistas, ora como formas do entendimento, ora como formas da sensibilidade (*Versuch einer wissenschatlichen Darstellung der neueren Philosophie*, 1836; *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1866).

*explicatio/complicatio*, historicamente, sempre teve uma vitalidade próxima do panteísmo. Ao invés de compreender a expressão a partir da explicação, nos parece que a explicação, tanto em Espinosa quanto em seus antecessores, supõe uma certa ideia da expressão. Se os atributos se referem essencialmente a um entendimento que os percebe ou compreende, isso acontece, antes de mais nada, porque *exprimem* a essência da substância, e porque a essência infinita não é exprimida sem se manifestar "objetivamente" no entendimento divino. É a expressão que funda a relação com o entendimento, e não o contrário. É certo que encontraremos em Espinosa alguns vestígios da emanação, assim também como da participação. A teoria da expressão e da explicação se formou, justamente, tanto no Renascimento quanto na Idade Média, em autores fortemente inspirados pelo neoplatonismo. E tinha ainda como objetivo, e como efeito, transformar profundamente esse neoplatonismo, abrir-lhe novos caminhos, longe da emanação, mesmo quando os dois temas coexistiam. Diríamos, então, também da emanação que ela não está apta a nos fazer compreender a ideia de expressão. Pelo contrário, é a ideia de expressão que pode mostrar como o neoplatonismo [15] evoluiu até mudar de natureza e, particularmente, como a causa emanante cada vez mais foi tendendo a se tornar uma causa imanente.

Certos comentadores modernos consideram diretamente a ideia de expressão em Espinosa. Kaufmann vê nela um fio para o "labirinto espinosista", mas insiste no aspecto místico e estético da noção considerada no geral, independentemente do uso que Espinosa faz dela[18]. De uma outra maneira, Darbon consagra à expressão uma página muito bonita, mas termina por afirmar que ela continua sendo ininteligível. "Para explicar a unidade da substância, Espinosa nos diz apenas que cada um dos atributos *exprime* sua essência. Ao invés de nos esclarecer, a explicação levanta um mundo de dificuldades. Primeiramente, *aquilo que é exprimido* deveria ser diferente *daquilo que se exprime*...", e Darbon conclui: "Todos os atributos exprimem a essência infinita e eterna de Deus; embora não possamos distinguir entre aquilo que é exprimido e aquilo que exprime. Compreendemos que a tarefa do comentador seja difícil e que a questão das relações da substância e dos atributos no espinosismo tenha dado margem a muitas interpretações diferentes"[19].

Sem dúvida, há uma razão para essa situação do comentário. É que a ideia de expressão, em Espinosa, não é objeto nem de definição nem de demonstração, e nem pode ser. Ela aparece na definição 6; porém, ela nem define nem é definida. Não define nem a substância nem o atributo, porque estes já estão definidos (3 e 4). Também não define Deus, cuja definição pode dispensar qualquer referência à expressão. No *Breve Tratado*, assim como nas cartas, Espinosa diz, frequentemente, que Deus é uma substância que consiste em uma infinidade de atributos todos infinitos[20]. Parece então

18 Fritz Kaufmann, *Spinoza's system as theory of expression* (Philosophy and phenomenological research, Universidade de Búfalo, set. 1940).

19 André Darbon, *Études spinozistes* (P.U.F., 1946, pp. 117-118).

20 *Cartas 2 e 4, para Oldenburg* (III, p. 5 e p. 11). E *CT*, I. cap. 2, 1.

que a ideia de expressão surge apenas como sendo a determinação da relação na qual entram o atributo, a substância e a essência, quando Deus, por sua vez, é definido como uma substância que consiste em uma infinidade de atributos, eles próprios infinitos. A expressão não diz respeito à substância ou ao atributo em geral, em condições indeterminadas. Quando a substância é totalmente infinita, quando ela possui [16] uma infinidade de atributos, então, e somente então, pode-se dizer que os atributos exprimem a essência, porque a substância também se exprime nos atributos. Não seria exato invocar as definições 3 e 4 para delas deduzir, imediatamente, a natureza da relação entre a substância e o atributo, assim como ela deve ser em Deus, pois Deus é suficiente para "transformar" essa relação, elevando-a ao absoluto. *As definições 3 e 4 são apenas nominais; só a definição 6 é real* e nos diz o que resulta para a substância, o atributo e a essência. Mas o que significa "transformar a relação"? Compreenderemos melhor se perguntarmos por que a expressão também não é objeto de demonstração.

Para Tschirnhaus, que fica preocupado com a célebre proposição 16 (livro I da *Ética*), Espinosa faz uma importante concessão: existe com certeza uma diferença entre o desenvolvimento filosófico e a demonstração matemática[21]. A partir de uma definição, o matemático costuma tirar apenas uma propriedade; para conhecer outras, ele deve multiplicar os pontos de vista e aproximar "a coisa definida de outros objetos". O método geométrico está, portanto, submetido a duas limitações: a exterioridade dos pontos de vista e o caráter distributivo das propriedades. Isso é o que Hegel dizia quando sustentava, pensando em Espinosa, que o método geométrico era inapto para compreender o movimento orgânico ou o auto-desenvolvimento, o único que está de acordo com o absoluto. Tomemos a demonstração dos três ângulos = dois ângulos retos, onde começamos prolongando a base do triângulo. É claro que essa base não é como uma planta que cresceria sozinha: é preciso que o geômetra a prolongue, o geômetra deve ainda considerar, de um novo ponto de vista, o lado do triângulo ao qual ele conduz uma linha paralela etc. Não podemos pensar que o próprio Espinosa tenha ignorado essas objeções; são as objeções de Tschirnhaus.

A resposta de Espinosa pode decepcionar: quando o método geométrico se aplica a seres reais e, mais ainda, ao ser absoluto, podemos deduzir, ao mesmo tempo, várias propriedades. Talvez tenhamos a impressão que Espinosa concorda com aquilo que está em discussão. Mas se ficamos decepcionados, é apenas porque confundimos problemas muito diferentes levantados pelo método. Espinosa pergunta: existe um meio, através do qual propriedades deduzidas uma a uma possam ser [17] consideradas coletivamente, e através do qual pontos de vista, tomados no exterior de uma definição, possam estar situados no interior da coisa definida? Ora, no *Tratado da Correção do Intelecto*, Espinosa mostrou que as figuras, em geometria, podiam ser definidas por uma causa próxima ou ser o objeto de

21 *Cartas 82, de Tirschirnhaus, e 83, para Tirschirnhaus.*

definições genéticas[22]. O círculo não é apenas o lugar dos pontos situados a igual distância de um mesmo ponto chamado centro, mas uma figura descrita por toda linha que tem uma extremidade fixa e a outra móvel. Da mesma maneira, a esfera é uma figura descrita por todo meio círculo que gira em torno do seu eixo. É verdade que, em geometria, essas causas são fictícias: *fingo ad libitum*. Como diria Hegel, mas também como diz Espinosa, o meio círculo não gira sozinho. Se essas causas, no entanto, são fictícias ou imaginárias, isso se dá na medida em que elas só são verdadeiras porque são inferidas a partir de seus efeitos. Elas se apresentam como meios, artifícios, ficções, porque as figuras aqui são entes de razão. Assim também as propriedades, que são realmente deduzidas uma a uma pelo geômetra, adquirem um ser coletivo em relação a essas causas e por meio dessas ficções[23]. Ora, no caso do absoluto, não há mais nada de fictício: a causa não é mais inferida pelo seu efeito. Ao afirmar que o Absolutamente infinito é causa, não estamos afirmando, como no caso da rotação do meio círculo, algo que não estivesse contido no seu conceito. Não precisamos portanto da ficção para que os modos, na sua infinidade, sejam assimilados à propriedades coletivamente deduzidas da definição da substância, e os atributos, a pontos de vista interiores a essa substância que eles dominam. Então, se a filosofia está sob a jurisdição da matemática, é porque a matemática encontra na filosofia a supressão de seus habituais limites. O método geométrico não encontra dificuldades, quando se aplica [18] ao absoluto; pelo contrário, ele encontra o meio natural de superar as dificuldades que dificultavam seu exercício, quando era aplicado a entes de razão.

Os atributos são como pontos de vista sobre a substância; no absoluto, porém, os pontos de vista deixam de ser exteriores, a substância compreende em si a infinidade de seus próprios pontos de vista. Os modos são deduzidos da substância, assim como as propriedades são deduzidas de uma coisa definida; Mas, no absoluto, as propriedades adquirem um ser coletivo infinito. Não é mais o entendimento concluído que deduz as propriedades uma a uma, que reflete sobre a coisa e a explica relacionando-a com outros objetos. É a coisa que se *exprime*, é ela que se explica. Então, todas as propriedades juntas "caem sob um entendimento infinito". A expressão não precisa ser, então, objeto de demonstração; é ela que coloca a demonstração no absoluto, que faz da demonstração a *manifestação imediata* da substância absolutamente infinita. É impossível compreender os atributos sem demonstração; ela é a manifestação daquilo que não é visível, e também o olhar sob o qual surge aquilo

22 *TRE*, 72 e 95.

23 *TRE*, 72: "Para formar o conceito da esfera, formo arbitrariamente a ficção de uma causa, ou seja, um meio círculo gira em torno de seu centro e é como se a esfera fosse gerada por essa rotação. Essa ideia é certamente verdadeira e, embora saibamos que nenhuma esfera nunca foi gerada assim na natureza, isso é, contudo, uma concepção verdadeira e a maneira mais fácil de formar o conceito da esfera. É preciso notar, além disso, que essa percepção afirma que o meio círculo gira, afirmação que seria falsa se ela não estivesse ligada ao conceito da esfera..."

que se manifesta. É nesse sentido que as demonstrações, diz Espinosa, são os olhos do espírito, através dos quais nós percebemos[24].

24 *E*, V, 23, esc. *TTP*, cap.13 (II, p. 240): "Será que poderemos dizer que não é preciso conhecer os atributos de Deus, mas apenas acreditar, simplesmente e sem demonstração? Pura frivolidade. Porque as coisas invisíveis, e que são objetos do pensamento, não podem ser vistas por outros olhos a não ser pelas demonstrações. Logo, aquele que não pode demonstrar não vê absolutamente nada dessas coisas."

# PRIMEIRA PARTE:

# AS TRÍADES DA SUBSTÂNCIA

# CAPÍTULO 1:

## Distinção numérica e distinção real

[21] A expressão se apresenta como uma tríade. Devemos distinguir a substância, os atributos, a essência. A substância se exprime, os atributos são expressões, a essência é exprimida. A ideia de expressão continuará sendo ininteligível enquanto virmos apenas dois termos na relação que ela apresenta. Confundiremos substância e atributo, atributo e essência, essência e substância, enquanto não considerarmos a presença e a intermediação do terceiro termo. A substância e os atributos se distinguem, mas enquanto cada atributo exprime uma certa essência. O atributo e a essência se distinguem, mas enquanto cada essência é exprimida como essência da substância, e não do atributo. Assim se manifesta a originalidade do conceito de expressão: a essência, enquanto ela existe, não existe fora do atributo que a exprime: mas, enquanto é essência, só está ligada à substância. Uma essência é exprimida através de cada atributo, porém, como essência da própria substância. As essências infinitas se distinguem nos atributos nos quais elas existem, mas se identificam na substância à qual estão ligadas. Encontraremos sempre a necessidade de distinguir três termos: a substância que se exprime, o atributo que a exprime, a essência que é exprimida. É através dos atributos que a essência pode ser distinguida da substância, mas é através da essência que a própria substância se distingue dos atributos. A tríade se organiza de tal forma que cada um dos seus termos, em três silogismos, está apto a servir de meio em relação aos outros dois.

A expressão convém com a substância, enquanto a substância é absolutamente infinita; convém com os atributos, enquanto estes são uma infinidade; convém com a essência, enquanto cada essência é infinita em um atributo. Há, portanto, uma natureza do infinito. Merleau-Ponty [22] frisou bem aquilo que hoje nos parece ser o mais difícil de compreender nas filosofias do século XVII: a ideia do infinito positivo como "segredo do grande racionalismo", "uma maneira inocente de pensar a partir do infinito", que atinge sua perfeição no espinosismo[1]. É verdade que a inocência não exclui o trabalho do conceito. Espinosa precisava de todos os recursos de um elemento conceitual original para expor a potência e a atualidade do infinito positivo. Se a ideia de expressão preenche esse papel, isso se dá na medida em que ela leva ao infinito certas distinções que correspondem a esses três termos; substância, atributos, essência. Qual é o tipo de distinção no infinito? Que tipo de distinção podemos ter no absoluto, na natureza de Deus? Esse é o primeiro problema levantado pela ideia de expressão; ele domina o primeiro livro da *Ética*.

[1] Cf. M. Merleau-Ponty, in *Les Philosophes célèbres* (Mazenod ed., p. 136).

Logo no começo da *Ética*, Espinosa pergunta como é que duas coisas, no sentido mais geral da palavra, podem se distinguir e, em seguida, como é que duas substâncias, no sentido exato da palavra, devem se distinguir. A primeira pergunta prepara a segunda. A resposta a essa segunda pergunta parece clara: se é verdade que duas coisas em geral diferem pelos atributos das substâncias, ou então pelos modos, duas substâncias, por sua vez, não podem se distinguir pelo modo, mas apenas pelo atributo. É impossível, portanto, que existam duas ou mais substâncias com o mesmo atributo[2]. Não há dúvida de que, aqui, Espinosa partiu de um domínio cartesiano. Mas aquilo que ele aceita de Descartes, aquilo que ele recusa e, principalmente, aquilo que ele aceita para depois voltá-lo contra Descartes, tudo isso deve ser avaliado cuidadosamente.

Que só existem modos e substâncias, estando o modo em outra coisa e a substância em si, é um princípio explícito que pode ser encontrado em Descartes[3]. E se os modos [23] supõem sempre uma substância que podemos conhecer através deles, isso se dá por intermédio de um atributo principal implicado neles, e que constitui a essência da própria substância: dessa forma, duas ou mais substâncias se distinguem e são conhecidas, distintamente, através dos seus principais atributos[4]. Descartes concluiu, a partir daí, que imaginamos uma distinção real entre duas substâncias, uma distinção modal entre a substância e o modo que a supõe sem reciprocidade, uma distinção de razão entre a substância e o atributo, sem o qual não poderíamos ter dela um conhecimento distinto[5]. A exclusão, a implicação unilateral e a abstração são os critérios correspondentes na ideia, ou melhor, os dados elementares da representação que permitem definir e reconhecer esses tipos de distinção. A determinação e a aplicação desses tipos têm um papel essencial no cartesianismo. E muito provavelmente, Descartes aproveitava o esforço anterior de Suarez para resolver um problema tão complicado[6]. No entanto, o uso que ele mesmo faz das três distinções parece, por sua riqueza, conter ainda inúmeros equívocos. Uma primeira ambiguidade, como reconhece Descartes, diz respeito à distinção de razão, à distinção modal e a relação entre elas. Ela já está presente no emprego das palavras "modo", "atributo", "qualidade". Dado um atributo qualquer, ele é qualidade porque qualifica a substância como sendo uma ou outra, mas é também modo porque a diversifica[7]. Desse ponto de vista, qual será a situação do atributo principal? Só posso separar a substância desse atributo através da abstração. Mas também posso distinguir esse atributo da substância, contanto que não faça dele algo que subsista por si, mas apenas a propriedade

[2] *E*, I, 5, prop. e dem.

[3] Espinosa expõe a tese cartesiana da seguinte maneira, PM, II, 5: "... É preciso lembrar aquilo que Descartes indicou nos *Principes de philosophie* (parte I, artigos 48 e 49), ou seja, que não existe nada na natureza fora das substâncias e seus modos; de onde se deduz uma tripla distinção ( artigos 60, 61 e 62), isto é, a real, a modal e a distinção de razão."

[4] Descartes, *Principes*, I, 53.

[5] Descartes, *Principes*, I, 60, 61 e 62.

[6] Cf. Suarez, *Metaphysicarum disputationum*, D VII. Suarez reconhece apenas as distinções real, modal e de razão, e critica a distinção formal de Duns Scot, em termos muito próximos daqueles que serão utilizados por Descartes.

[7] Descartes, *Principes*, I, 56.

que tem a substância de mudar (quer dizer, ter figuras variáveis ou pensamentos variados). É por isso que Descartes diz que a extensão e o pensamento podem ser concebidos distintamente de duas maneiras: "enquanto uma constitui a natureza do corpo e a outra a da alma"; mas também [24] podemos distingui-los de suas substâncias, tomando-os simplesmente por "modos" ou "dependências"[8]. Ora, se no primeiro caso os atributos distinguem substâncias que eles qualificam, parece que, no segundo, os modos distinguem substâncias com o mesmo atributo. Assim, figuras variáveis se referem a tal ou tal corpo realmente distinto dos outros; e os pensamentos variados se referem a uma alma realmente distinta. O atributo constitui a essência da substância que ele qualifica, mas constitui também a essência dos modos que ele relaciona com as substâncias que têm o mesmo atributo. Esse duplo aspecto levanta grandes dificuldades no cartesianismo[9]. Ficamos com a consequência: *existem substâncias que têm o mesmo atributo. Em outros termos, existem distinções numéricas que são, ao mesmo tempo, reais ou substanciais*.

A segunda dificuldade diz respeito à distinção real nela mesma. Esta, não menos do que as outras, é um dado da representação. Duas coisas são realmente distintas quando podemos imaginar uma delas clara e distintamente, excluindo tudo aquilo que pertence ao conceito da outra. É nesse sentido que Descartes explica a Arnauld que o critério da distinção real é apenas a *ideia,* como se esta estivesse completa. Ele lembra, com razão, que nunca confundiu as coisas concebidas como realmente distintas com as coisas realmente distintas. No entanto, a passagem de umas às outras lhe parece necessariamente legítima; é apenas uma questão de momento. Basta chegar ao Deus criador, na ordem das Meditações, para concluir que ele não teria veracidade se criasse as coisas de outro modo, sem nos dar delas a ideia clara e distinta. A distinção real não possui em si a razão do distinto; mas essa razão é fornecida pela causalidade divina, exterior e transcendente, que cria as substâncias da maneira pela qual nós as concebemos como possíveis. Ainda quanto a isso, todas as espécies de dificuldades surgem em relação à ideia de criação. A ambiguidade principal está na definição da substância: "uma coisa que pode existir por si mesma"[10]. Não existiria uma contradição ao considerarmos a existência [25] por si como sendo em si apenas uma simples possibilidade? Temos aqui uma segunda consequência: o Deus criador nos faz passar das substâncias concebidas como realmente distintas às substâncias realmente distintas. *A distinção real,* seja entre substâncias de atributos diferentes, seja entre substâncias com o mesmo atributo, *é acompanhada por uma divisão das coisas, ou seja, uma distinção numérica que corresponde a ela.*

É em função desses dois pontos que se organiza o começo da *Ética*. Espinosa pergunta: em que consiste o erro, quando consideramos várias substâncias que têm o mesmo atributo? Espinosa denuncia

[8] Descartes, *Principes*, I, 63 e 64.

[9] Sobre esses parágrafos 63 e 64, cf. a discussão entre F. Alquié e M. Gueroult, *Descartes, Cahiers de Royaumont* (Ed. de Minuit, 1967), pp. 32-56.

[10] Descartes, *Réponses aux quatrièmes objections* (AT, IX, p. 175).

esse erro de duas maneiras, através de um procedimento que ele gosta de usar. Primeiro, por uma demonstração pelo absurdo, depois, por uma demonstração mais complexa. Se existissem várias substâncias com o mesmo atributo, elas deveriam se distinguir pelos modos, o que é absurdo, já que a substância, por natureza, é anterior a seus modos e não os implica: essa é a demonstração rápida, em I, 5. A demonstração positiva, porém, aparece mais adiante, em um escólio de 8: duas substâncias com o mesmo atributo seriam apenas distintas *in numero*; ora, as características da distinção numérica excluem a possibilidade de fazer dela uma distinção real ou substancial.

De acordo com esse escólio, uma distinção não seria numérica se as coisas não tivessem o mesmo conceito ou a mesma definição; essas coisas, porém, não seriam distintas se não houvesse fora da definição uma causa exterior, através da qual elas existiriam em determinado número. Duas ou mais coisas numericamente distintas supõem, então, outra coisa além do seu conceito. Isso explica porque substâncias só poderiam ser numericamente distintas caso se referissem a uma causalidade externa capaz de produzi-las. Ora, quando afirmamos que substâncias são produzidas, temos muitas ideias confusas ao mesmo tempo. Dizemos que elas têm uma causa, mas que não sabemos como essa causa procede; acreditamos ter uma ideia verdadeira dessas substâncias, porque são concebidas por elas mesmas, mas duvidamos que essa ideia seja verdadeira, porque não sabemos por elas mesmas se elas existem. Aqui, encontramos a crítica da estranha fórmula cartesiana: aquilo que *pode* existir por si. A causalidade externa tem um sentido, mas só no que concerne aos modos existentes finitos: cada modo existente se refere a um outro modo, justamente porque ele *não pode* existir por si. Quando aplicamos essa causalidade às substâncias, nós a manipulamos fora das condições que a [26] legitimam e determinam. Estamos afirmando-a, porém, no vazio, retirando dela toda determinação. Resumindo, a causalidade externa e a distinção numérica têm um destino comum: elas se aplicam aos modos e apenas aos modos.

O argumento do escólio 8 se apresenta, então, da seguinte forma: 1º) a distinção numérica exige uma causa exterior à qual se refere; 2º) ora, é impossível aplicar uma causa exterior a uma substância, em virtude da contradição contida nessa utilização do princípio de causalidade; 3º) duas ou mais substâncias não podem, portanto, se distinguir *in numero*, não existem duas substâncias com o mesmo atributo. O argumento das oito primeiras demonstrações não tem a mesma estrutura: 1º) duas ou mais substâncias não podem ter o mesmo atributo, porque deveriam se distinguir pelos modos, o que é absurdo; 2º) uma substância não pode, portanto, ter uma causa externa, não pode ser produzida ou limitada por uma outra substância, pois todas duas deveriam ter a mesma natureza ou o mesmo

atributo; 3º) não existe, portanto, em uma substância, distinção numérica de algum atributo, "toda substância é necessariamente infinita"[11].

Ainda há pouco, a propósito da natureza da distinção numérica, concluíamos que ela não podia ser aplicada à substância. Agora, a propósito da natureza da substância, concluímos sua infinidade, logo, a impossibilidade de aplicar a ela distinções numéricas. De qualquer modo, a distinção numérica nunca distingue substâncias, mas apenas modos que envolvem o mesmo atributo. Pois o número exprime, a sua maneira, as características do modo existente: a composição das partes, a limitação por outra coisa de mesma natureza, a determinação externa. Nesse sentido, ele pode chegar ao infinito. Mas a pergunta é a seguinte: será que ele pode ser levado ao próprio infinito? Ou então, como diz Espinosa: mesmo no caso dos modos, será da multiplicidade das partes que concluímos que elas são uma infinidade[12]? Ao fazermos da distinção numérica uma distinção real ou substancial, nós a levamos ao infinito, quanto mais não seja para assegurar a conversão, tornada [27] necessária, entre o atributo como tal e a infinidade de partes finitas que distinguimos. Saem daí grandes absurdos: "Se uma quantidade infinita for medida em partes do comprimento de um pé, ela deverá consistir em uma infinidade de partes como essas; da mesma maneira, se ela for medida em partes de uma polegada; consequentemente, um número infinito será doze vezes maior que um outro número infinito"[13]. O absurdo não consiste, como acreditava Descartes, em hipostasiar a extensão como atributo, mas, pelo contrário, em imaginá-la como sendo mensurável e composta de partes finitas com as quais queremos convertê-las. Aqui, a física vem confirmar os direitos da lógica: que na natureza não exista vazio, isso apenas significa que a divisão das partes não é uma distinção real. A distinção numérica é uma divisão, mas a divisão só tem lugar no modo, só o modo é dividido[14].

*Não existem várias substâncias com o mesmo atributo.* De onde concluímos, do ponto de vista da relação, que uma substância não é produzida por outra; do ponto de vista da modalidade, concluímos que cabe à natureza da substância existir; do ponto de vista da qualidade, concluímos que toda substância é necessariamente infinita[15]. Mas é como se esses resultados estivessem envolvidos no argumento da distinção numérica. É ele que nos leva ao ponto de partida: "Só existe uma única

[11] Essa divisão tripartite é exposta na *Carta 2, para Oldenburg* (III, p. 5)

[12] *Carta 81 para Tshirnhaus* (III, p. 241). Cf. também *Carta 12*, *para Meyer* (III, p. 41): o número não *exprime* adequadamente a natureza dos modos sendo estes uma infinidade, isto é, decorrentes da substância.

[13] *E*, I, 15, esc.

[14] *CT*, I, cap. 2, 19-22.

[15] *E*, I, 5, 6, 7 e 8, prop.

substância com o mesmo atributo."[16] Ora, a partir da proposição 9, parece que Espinosa muda de objeto. Trata-se de demonstrar, não mais que existe apenas uma substância por atributo, mas que existe apenas uma substância para todos os atributos. O encadeamento dos dois temas parece difícil de entender. Pois, nessa nova perspectiva, que alcance deve ser atribuído às oito primeiras proposições? O problema torna-se mais claro se considerarmos que, para passar de um tema ao outro, basta operar aquilo que chamamos na lógica de conversão de uma universal negativa. A distinção numérica nunca é real: reciprocamente, a distinção real nunca é numérica. O argumento de Espinosa passa a ser o seguinte: os atributos são realmente [28] distintos; ora, a distinção real não é numérica; logo, só existe uma substância para todos os atributos.

Espinosa diz que os atributos são "concebidos como sendo realmente distintos"[17]. Não devemos ver nessa fórmula uma utilização enfraquecida da distinção real. Espinosa não sugere que os atributos são diferentes daquilo que concebemos nem que são simples concepções que temos da substância. Muito menos devemos acreditar que ele faça um uso apenas hipotético ou polêmico da distinção real[18]. A distinção real, no sentido mais estrito, é sempre um dado da representação: duas coisas são realmente distintas quando são *concebidas* como tal, quer dizer, "uma sem o apoio da outra", de tal maneira que *concebemos* uma ao mesmo tempo em que negamos tudo o que pertence ao *conceito* da outra. Nesse aspecto, Espinosa não difere em nada de Descartes: ele aceita o critério e a definição deste. O único problema é saber se a distinção real, compreendida dessa maneira, é acompanhada ou não de uma divisão nas coisas. Em Descartes, essa concomitância era fundada apenas na hipótese de um Deus criador. Segundo Espinosa, só podemos estabelecer uma correspondência entre uma divisão e a distinção real se fizermos desta uma distinção o menos possível numérica, e com isso a estaremos confundindo com a distinção modal. Ora, é impossível que a distinção real seja numérica ou modal.

Quando perguntamos a Espinosa como ele chega à ideia de uma única substância para todos os atributos, ele lembra que propôs dois argumentos: quanto mais um ser tem realidade, mais atributos temos que reconhecer nele; quanto mais atributos reconhecemos em um ser, mais é preciso atribuir a ele a existência[19]. Ora, nenhum desses argumentos seria suficiente se não fosse garantido pela análise da distinção real. Somente essa análise, na verdade, mostra ser *possível* atribuir todos os atributos a um ser, logo, passar da infinidade de cada [29] atributo para o caráter absoluto de um ser que os possui todos.

---

[16] *E*, I, 8, esc. 2.

[17] *E*, I, 10,esc.

[18] Cf. a interpretação de P. Lachieze-Rey, *Les Origines cartésiennes du Dieu de Espinosa* (Vrin, 2ª ed., p. 151): "A maneira pela qual se faz essa distinção não implica, aliás, de maneira alguma, que ela seja admitida por Espinosa; ela continua sendo apenas um meio de demonstração utilizado quando se parte da hipótese de uma pluralidade de substâncias, e destinado a anular os possíveis efeitos dessa hipotética pluralidade."

[19] *Carta 9*, *para De Vries* (III, p.32). Na *Ética*, o primeiro argumento se encontra quase literalmente em I, 9: o segundo, menos claramente, em I, 11, esc.

E essa passagem, se ela for possível ou se não implicar em contradição, revela-se necessária, segundo a prova da existência de Deus. Mais do que isso, é ainda o argumento da distinção real que mostra que *todos* os atributos são uma infinidade. Pois não poderíamos passar pela intermediação de três ou quatro atributos sem reintroduzir no absoluto essa mesma distinção numérica que acabamos de excluir do infinito[20].

Se dividíssemos a substância de acordo com os atributos, seria preciso tratá-la como um gênero, e os atributos como diferenças específicas. A substância seria considerada como um gênero que nada nos faria conhecer em particular; ela seria, então, distinta dos atributos, assim como o gênero seria distinto das suas diferenças, e os atributos seriam distintos das substâncias correspondentes, como são as diferenças específicas e as próprias espécies. É dessa maneira que, ao fazer da distinção real entre atributos uma distinção numérica entre substâncias, levamos simples *distinções de razão* para a realidade substancial. A única necessidade de existir para uma substância de mesma "espécie" é o atributo: uma diferença específica só determina a existência possível de objetos que correspondam a ela no gênero. Teremos então sempre a substância reduzida a uma simples possibilidade de existir, sendo o atributo apenas *a indicação*, *o signo* dessa existência possível. A primeira crítica à qual Espinosa submete a noção de signo na *Ética* surge, justamente, a propósito da distinção real[21]. A distinção real entre atributos não é "signo" de uma diversidade de substâncias, assim como cada atributo também não é o caráter específico de uma substância que corresponderia a ele ou poderia corresponder. Nem a substância é gênero, nem os atributos são diferenças, nem as substâncias qualificadas são espécies[22]. Espinosa condena igualmente o pensamento que procede através de gênero e diferença e o pensamento que procede através de signos.

[30] Em um livro no qual defende Descartes contra Espinosa, Régis invoca a existência de duas espécies de atributos, uns "específicos", que distinguem as substâncias de espécie diferente, outros "numéricos", que distinguem substâncias de mesma espécie[23]. Mas é exatamente isso que Espinosa critica no cartesianismo. Segundo Espinosa, o atributo não é nunca específico nem numérico. Talvez possamos resumir a tese de Espinosa da seguinte maneira: 1º) quando consideramos várias substâncias com o mesmo atributo, fazemos da distinção numérica uma distinção real, mas então confundimos a distinção real e a distinção modal, tratamos os modos como se fossem substâncias; 2º) e quando consideramos tantas substâncias quantos são os atributos diferentes, fazemos da distinção real uma

[20] Cf. *Carta 64, para Schuller* (III, p. 206).

[21] *E*, I, 10, esc. : "Se alguém perguntar agora sob que signo poderemos reconhecer a diversidade das substâncias, que leia as proposições que se seguem, as quais mostram que na Natureza só existe uma substância única e que ela é absolutamente infinita, e por isso procuraríamos em vão o signo em questão."

[22] *CT*, I, cap. 7, 9-10.

[23] Cf. Régis, *Refutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu,* 1704.

distinção numérica, confundimos a distinção real não apenas com uma distinção modal, mas também com distinções de razão.

Nesse contexto, *parece difícil considerar que as oito primeiras proposições tenham um sentido apenas hipotético*. Às vezes procedemos como se Espinosa começasse seu raciocínio por uma hipótese que não seria a dele, como se ele partisse de uma hipótese que queria refutar. Deixamos dessa maneira escapar o sentido categórico das oito primeiras proposições. Não existem várias substâncias com o mesmo atributo, a distinção numérica não é real: não estamos diante de uma hipótese provisória, válida enquanto ainda não descobrimos a substância absolutamente infinita; estamos, pelo contrário, em presença de uma gênese que nos conduz necessariamente à posição dessa substância. E o sentido categórico das primeiras proposições não é apenas negativo. Como diz Espinosa, "só existe uma substância de mesma natureza". A identificação do atributo a uma substância infinitamente perfeita, tanto na *Ética* quanto no *Breve Tratado*, também não é uma hipótese provisória. Deve ser interpretada positivamente do ponto de vista da *qualidade*. Existe uma substância por atributo, do ponto de vista da qualidade, mas uma única substância para todos os atributos, do ponto de vista da *quantidade*. Que significa essa multiplicidade puramente qualitativa? Essa fórmula obscura marca as dificuldades do entendimento finito para se chegar até a compreensão da substância [31] absolutamente infinita. Ela é justificada pelo novo estatuto da distinção real. Ela quer dizer: as substâncias qualificadas se distinguem qualitativamente, e não quantitativamente. Melhor ainda, elas se distinguem "formalmente", "quiditativamente", e não "ontologicamente".

O anticartesianismo de Espinosa encontra uma de suas fontes na teoria das distinções. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa expunha a concepção cartesiana: "Há três tipos de distinção entre as coisas, real, modal e de razão". E parecia estar de acordo com isso: "Aliás, a confusão das distinções peripatéticas, não nos preocupa"[24]. O que importa, porém, é menos o rol das distinções reconhecidas que seu sentido e sua distribuição determinada. No que diz respeito a isso, não existe mais nada de cartesiano em Espinosa. O novo estatuto da distinção real é essencial: puramente qualitativa, quididativa ou formal, a distinção real exclui qualquer divisão. Isso não seria, sob um nome cartesiano, o retorno de uma dessas distinções peripatéticas, aparentemente desprezadas? Que a distinção real não seja numérica e não possa sê-lo, nos parece ser um dos temas principais da *Ética*. Segue-se a isso uma profunda reviravolta das outras distinções. Não somente a distinção real não mais se refere a substâncias *possíveis*, distintas *in numero*, mas também, por sua vez, a distinção modal não mais se refere a acidentes nem a determinações *contingentes*. Em Descartes, uma certa contingência de modos responde à

[24] *PM*, II, 5.

simples possibilidade das substâncias. Apesar de Descartes lembrar que os acidentes não são reais, a realidade substancial não deixa de ter acidentes. Os modos, para serem produzidos, precisam de outra coisa diferente da substância à qual se referem, seja de uma outra substância que os coloca na primeira, seja de Deus que cria a primeira com suas dependências. A visão espinosista é completamente diferente: existe tanta contingência do modo relativamente à substância, quanta possibilidade da substância relativamente ao atributo. Tudo é necessário, seja pela essência ou pela causa: a Necessidade é a única afecção do Ser, sua única modalidade. A distinção de razão, por sua vez, também é transformada. Veremos que [32] não existe um só axioma cartesiano (o nada não tem propriedades etc.) que não tome um novo sentido, hostil ao cartesianismo, a partir da nova teoria das distinções. Essa teoria encontra seu princípio no estatuto qualitativo da distinção real. Dissociada de qualquer distinção numérica, a distinção real é levada ao absoluto. Ela se torna capaz de exprimir a diferença no ser, ela acarreta, em consequência, o remanejamento das outras distinções.

# CAPÍTULO 2:

## O atributo como expressão

[33] Espinosa não diz que os atributos existem por si, nem que sejam concebidos de maneira tal que a existência derive ou decorra de sua essência. Ele também não diz que o atributo é em si e é concebido por si, como a substância. Ele diz apenas que o atributo é concebido por si e em si[1]. O estatuto do atributo é esboçado através das fórmulas muito complexas do *Breve Tratado*. Tão complexas, na verdade, que o leitor pode escolher entre várias hipóteses: presumir diferentes datas de redação; lembrar, de certa forma, da imperfeição dos manuscritos; ou até mesmo invocar o estado ainda hesitante do pensamento de Espinosa. Entretanto, esses argumentos só podem interferir, se ficar provado que as fórmulas do *Breve Tratado* não estão de acordo entre si, nem com os dados posteriores da *Ética*. Ora, não parece que seja assim. Os textos do *Breve Tratado* não serão superados pela *Ética*, mas sim transformados. E isso, graças a uma utilização mais sistemática da ideia de expressão. Logo, pelo contrário, eles podem nos dar novos elementos sobre o conteúdo conceitual trazido por essa ideia de expressão em Espinosa.

Esses textos vão nos dizendo: 1º) "a existência pertence à essência dos atributos, de maneira que, fora deles, não existe nenhuma essência nem nenhum ser"; 2º) "só os concebemos na sua essência e não na sua existência, não os concebemos de maneira tal que a existência decorra de sua essência"; "não os concebes como se subsistissem por si mesmos"; 3º) eles existem [34] "formalmente" e "em ato"; "demonstramos *a priori* que eles existem"[2].

Segundo a primeira fórmula, a essência enquanto essência não existe fora dos atributos que a constituem. A essência se distingue, então, *dentro* dos atributos onde ela existe. Ela existe sempre em um gênero, em tantos gêneros quantos forem os atributos. Cada atributo é então a existência de uma essência eterna e infinita, de uma "essência particular"[3]. É nesse sentido que Espinosa pode dizer: cabe à essência dos atributos existir, porém, justamente, existir nos atributos. Ou então: "A existência dos atributos não difere da sua essência"[4]. A ideia de expressão, na *Ética*, vai resumir esse primeiro momento: a essência da substância não existe fora dos atributos que a exprimem, de modo que cada atributo exprime uma determinada essência eterna e infinita. O que é exprimido não existe fora das suas expressões, cada expressão é como se fosse a existência do que é exprimido. (Encontramos esse mesmo

---

[1] *Carta* 2, *para Oldenburg* (III, p. 5): *quod concipitur per se et in se*. Não parece portanto que Delbos tenha fundamento ao dizer que, nesta carta 2, o atributo é definido como a substância (cf. *"La Doctrine spinoziste des attributs de Dieu*", *Année philosophique*, 1912).

[2] Cf. 1º) *CT*, apêndice I, 4, cor. 2º) *CT*, I, cap. 2, 17 e nota 5; e primeiro diálogo, 9. 3º) *CT*, I, cap. 2, passim e 17 (nota 5).

[3] *CT*, I, cap. 2, 17.

[4] *Carta 10, para De Vries* (III, p. 34).

princípio em Leibniz, ainda que em um contexto diferente: cada mônada é a expressão do mundo, mas o mundo exprimido não existe fora das mônadas que o exprimem).

Como podemos dizer que os atributos exprimem, não apenas uma certa essência, mas a essência da substância? A essência é exprimida como sendo essência da substância, e não do atributo. As essências são, portanto, distintas nos atributos onde elas existem, mas formam uma só coisa na substância da qual são a essência. A regra de conversibilidade afirma: toda essência é essência de alguma coisa. As essências são realmente distintas do ponto de vista dos atributos, mas a essência é uma só do ponto de vista do objeto com o qual ela mantém reciprocidade. Os atributos não são atribuídos à substâncias correspondentes de mesmo gênero ou de mesma espécie que eles próprios. Pelo contrário, eles atribuem sua essência a *outra coisa,* que continua, portanto, sendo a mesma para todos os atributos. Por isso, Espinosa chega a dizer: "Por mais tempo que uma substância seja concebida à parte, ela não pode ser uma coisa que existe à parte, mas deve ser uma espécie de atributo de uma *outra*, que é o ser único ou o todo... Nenhuma substância que exista em ato pode ser concebida como existente em si mesma, mas deve [35] pertencer a alguma *outra coisa*"[5]. Todas as essências existentes são então exprimidas através dos atributos nos quais elas existem, mas como sendo essência de outra coisa, isto é, de uma única e mesma coisa para todos os atributos. Perguntamos então: O que é que existe por si, de tal maneira que a existência decorre da sua essência? É claro que é a substância, o correlato da essência, e não o atributo, no qual a essência existia apenas como essência. Não podemos confundir a existência da essência com a existência de seu correlato. Todas as essências existentes são relacionadas ou atribuídas à substância, como sendo o único ser cuja existência decorre necessariamente da essência. A substância tem o privilégio de existir por si: existe por si*, não o atributo*, mas aquilo a que cada atributo relaciona sua essência, de tal forma que a existência decorre necessariamente da essência assim constituída. Dos atributos considerados neles mesmos, Espinosa dirá, portanto, de maneira perfeitamente coerente: "Nós os concebemos apenas na sua essência, e não na sua existência, não os concebemos de maneira que a existência decorra de sua essência." Esse segundo tipo de fórmula não contradiz a precedente, mas mede o aprofundamento de um problema ou sua mudança de perspectiva.

Aquilo que é exprimido não existe fora da sua expressão, mas é exprimido como sendo essência daquilo que se exprime. Encontramos sempre a necessidade de distinguir esses três termos: a substância que se exprime, os atributos que são expressões, a essência exprimida. Finalmente, porém, se é verdade que os atributos exprimem a essência da substância, como poderiam não exprimir também a existência que dela decorre necessariamente? Esses mesmos atributos, aos quais recusamos a existência por si, não deixam de ter, como atributos, uma existência atual e necessária. Mais do que isso, ao demonstrarmos que uma coisa é atributo, demonstramos a priori que ela existe. A diversidade das fórmulas do *Breve*

[5] *CT*, I, cap. 2, 17, nota 5.

*Tratado* deve, então, ser interpretada da seguinte maneira: elas dizem respeito, uma por uma*, à existência da essência, à existência da substância, à existência do próprio atributo*. E na *Ética*, é a ideia de expressão que reúne esses três tempos, dando a eles uma forma sistemática.

[36] O problema dos atributos de Deus esteve sempre em estreita relação com o problema dos nomes divinos. Como poderíamos nomear Deus, se não tínhamos dele nenhuma forma de conhecimento? Mas como poderíamos conhecê-lo, se ele mesmo não se dava a conhecer de alguma forma, revelando-se ou exprimindo-se? A Palavra divina, o Verbo divino, sela a aliança entre os atributos e os nomes. Os nomes são os atributos, mas os atributos são as expressões. É verdade que toda a questão consiste em saber o que é que eles exprimem: a própria natureza de Deus, tal como ela é em si, ou apenas as ações de Deus como criador, ou, quem sabe, simples qualidades divinas extrínsecas, relativas às criaturas? Espinosa não deixa de resumir esse problema tradicional. Era um gramático muito hábil para negligenciar o parentesco entre os nomes e os atributos. O *Tratado Teológico-Político* pergunta sob que nomes, ou através de quais atributos, Deus "se revela" na Escritura; ele pergunta o que é a palavra de Deus, que valor expressivo é preciso reconhecer na voz de Deus. E quando Espinosa quer ilustrar o que ele entende pessoalmente por atributo, lhe vem ao espírito o exemplo dos nomes próprios: "Entendo que Israel é o terceiro patriarca, e Jacó é o mesmo personagem a quem foi dado esse nome porque ele pegou o calcanhar do irmão"[6]. A relação do espinosismo com a teoria dos nomes deve ser avaliado de duas maneiras. Como é que Espinosa se insere na tradição? Mas, principalmente, como é que ele a renova? Já podemos prever que ele a renova duplamente: porque concebe de outra maneira o que é o nome ou o atributo e porque determina de outra maneira o que é atributo.

Em Espinosa, os atributos são formas dinâmicas e ativas. E o que parece essencial é o seguinte: o atributo não é mais atribuído, ele é, de certa forma, "atribuidor". Cada atributo exprime uma essência e a atribui à substância. Todas as essências atribuídas se confundem na substância da qual são a essência. Enquanto concebemos o atributo como algo que é atribuído, concebemos com isso uma substância que seria da mesma espécie ou do mesmo gênero que ele; essa substância, então, tem por si apenas uma existência possível, já que é preciso a boa vontade de um Deus transcendente para fazê-la existir, de acordo com o atributo que nos faz conhecê-la. Contrariamente, quando consideramos o atributo como "atribuidor", concebemos ao mesmo tempo que ele [37] atribui sua essência a alguma coisa que permanece idêntica para todos os atributos, isto é, uma substância que existe necessariamente. O atributo relaciona sua essência com um Deus imanente, ao mesmo tempo princípio e resultado de

[6] *Carta 9, para De Vries* (III, p. 33).

uma necessidade metafísica. Nesse sentido, os atributos, em Espinosa, são verdadeiros *verbos* que têm um valor expressivo: dinâmicos, eles não são mais atribuídos à substâncias variáveis, eles atribuem alguma coisa a uma substância única.

Mas o que é que eles atribuem, o que é que eles exprimem? Cada atributo exprime uma essência infinita, quer dizer, uma qualidade ilimitada. Essas qualidades são substanciais, porque todas elas qualificam uma mesma substância que tem todos os atributos. Da mesma forma há duas maneiras de reconhecer o que é atributo: ou procuramos a priori quais são as qualidades que concebemos como sendo ilimitadas, ou então, partindo daquilo que é limitado, procuramos a posteriori quais são as qualidades suscetíveis de serem levadas ao infinito, que parecem estar "envolvidas" nos limites do finito: a partir deste pensamento ou daquele, chegamos à conclusão de que o pensamento é um atributo infinito de Deus; a partir desse ou daquele corpo, concluímos que a extensão é um atributo infinito[7].

Esse último método a posteriori deve ser visto de perto: ele suscita todo o problema de um envolvimento do infinito. Através dele, conhecemos os atributos de Deus a partir das "criaturas". Seguindo esse caminho, porém, ele não procede nem por abstração, nem por analogia. Os atributos não são abstraídos das coisas particulares, muito menos transferidos para Deus de maneira analógica. *Os atributos são diretamente atingidos como formas de ser comuns às criaturas e a Deus, comuns aos modos e à substância.* Podemos ver bem o suposto perigo de tal procedimento: o antropomorfismo e, mais geralmente, a confusão entre o finito e o infinito. Um método de analogia propõe, explicitamente, evitar o antropomorfismo: segundo São Tomás, as qualidades que atribuímos a Deus não implicam uma forma comum entre a substância divina e as criaturas, mas apenas uma analogia, uma "conveniência" de proporção ou de proporcionalidade. Às vezes, Deus possui formalmente uma perfeição que permanece extrínseca nas criaturas, outras vezes, ele possui eminentemente uma perfeição que convém [38] formalmente às criaturas. Ora, aqui, a importância do espinosismo deve ser julgada pela maneira segundo a qual ele inverte o problema. Todas as vezes que procedemos por analogia, tomamos certas características emprestadas às criaturas para atribuí-las a Deus, seja de maneira equívoca, seja de maneira eminente. Deus teria Querer e Entendimento, Bondade e Sabedoria etc., mas de modo equivocado ou eminente[8]. A analogia não pode dispensar nem a equivocidade nem a eminência, e por isso contém um antropomorfismo sutil, tão perigoso quanto o antropomorfismo inocente. Daí resulta que se um triângulo pudesse falar, diria que Deus é eminentemente triangular. O método da analogia

[7] *E*, II, 1 e 2: Espinosa mostra que o pensamento e a extensão são atributos. O procedimento a posteriori aparece na própria demonstração, o procedimento a priori, no escólio.

[8] Sobre a crítica da equivocidade, cf. *E*, I, 17, cor. 2. (Se a vontade e o entendimento fossem essencialmente atribuídos a Deus, isso se daria de maneira equívoca, logo, completamente verbal, mais ou menos como a palavra "cão" designa uma constelação celeste). Sobre a crítica da eminência, cf, *Carta 56, para Boxel*, III, p. 190. (Se o triângulo pudesse falar ele diria que Deus é triangular eminentemente... Espinosa responde aqui a Boxel que pensava que só a eminência e a analogia seriam capazes de nos salvar do antropomorfismo).

nega que existam formas comuns a Deus e às criaturas; porém, longe de escapar do perigo que denuncia, ele confunde constantemente as essências de criaturas e a essência de Deus. Às vezes, suprime a essência das coisas, reduzindo suas qualidades à determinações que só convêm, intrinsecamente, a Deus. Outras vezes, suprime a essência de Deus, conferindo a Ele eminentemente aquilo que as criaturas possuem formalmente. Espinosa, pelo contrário, afirma a identidade de forma entre as criaturas e Deus, mas não se permite confundir a essência.

Os atributos constituem a essência da substância, mas não constituem, de forma alguma, a essência dos modos ou das criaturas. *São, no entanto, formas comuns*, porque as criaturas as implicam, tanto na sua própria essência quanto na sua existência. Daí a importância da conversibilidade: a essência não é apenas aquilo sem o que a coisa não pode ser, nem ser concebida, mas, reciprocamente, aquilo que não pode, sem a coisa, nem ser, nem ser concebido. Segundo essa regra, os atributos são mesmo a essência da substância, mas não são, de forma alguma, a essência dos modos, por exemplo, do homem: eles podem perfeitamente ser concebidos sem os modos[9]. Resta ainda dizer que os modos [39] os envolvem ou implicam e *os implicam, justamente, sob esta forma que lhes é própria enquanto constituem a essência de Deus*. O que seria o mesmo que dizer que os atributos, por sua vez, contêm ou compreendem as essências de modo e os compreendem formalmente, e não eminentemente. *Os atributos são portanto formas comuns a Deus, do qual constituem a essência, e aos modos ou criaturas que os implicam essencialmente.* Deus e as criaturas têm a mesma forma, embora sejam diferentes tanto em essência quanto em existência. A diferença consiste exatamente no seguinte: os modos só são compreendidos sob essas formas, inversamente recíprocas a Deus. Essa diferença não afeta a razão formal do atributo tomada como tal.

Nesse ponto, Espinosa está bastante consciente da sua originalidade. Sob pretexto de que as criaturas diferem de Deus tanto pela essência quanto pela existência, pretende-se que Deus nada tenha em comum formalmente com as criaturas. Na verdade, é exatamente o contrário: os mesmos atributos são ditos de Deus, que se explica neles, e dos modos que os implicam — isso, sob a mesma forma que convém a Deus. Mais do que isso: enquanto recusarmos a forma comum, estaremos condenados a confundir as essências; nós as confundiremos por analogia. Mas se considerarmos a comunidade formal, teremos como distingui-las. Por isso, Espinosa se vangloria não apenas de ter reduzido ao estado de criaturas coisas que, até então, eram consideradas como atributos de Deus, mas também de ter elevado ao estado de atributos de Deus coisas que eram consideradas como criaturas[10]. Em regra geral, Espinosa não vê nenhuma contradição entre a afirmação de uma forma comum e a posição de uma distinção de essências. Em textos vizinhos, ele dirá: 1º) se as coisas nada têm em comum entre

[9] *E*, II, 10,escólio do corolário. A insuficiente definição da essência (aquilo sem o que a coisa não pode ser, nem ser concebida) encontra-se em Suarez: cf. E, Gílson, *Index scolastico-cartésien, pp. 105-106*.

[10] *Carta 6, para Oldenburg* (III, p. 25).

elas, uma não pode ser a causa da outra; 2º) se uma coisa é causa da essência e da existência de uma outra, ela deve diferir desta, tanto em razão da essência quanto da existência[11]. A conciliação desses textos não nos parece levantar nenhum problema particular no [40] espinosismo. Quando os correspondentes de Espinosa se surpreendem, Espinosa também se surpreende: ele lembra que tem todas as razões para dizer, ao mesmo tempo, que as criaturas diferem de Deus pela essência e pela existência, *e* que Deus tem alguma coisa em comum, formalmente, com as criaturas[12].

O método de Espinosa não é nem abstrato, nem analógico. É um método formal e de conciliação. Procede através de noções comuns; ora, toda a teoria espinosista das noções comuns encontra, justamente, seu princípio nesse estatuto do atributo. Se for finalmente preciso dar um nome a esse método, assim como à teoria subjacente, reconheceremos nele, facilmente, a grande tradição da univocidade. Acreditamos que *a filosofia de Espinosa continuará em parte ininteligível, se não vermos nela uma luta constante contra as três noções: equivocidade, eminência e analogia*. Os atributos, segundo Espinosa, são formas de ser unívocas que não mudam de natureza quando mudam de "sujeito", isto é, quando damos a eles predicados do ser infinito e dos seres finitos, da substância e dos modos, de Deus e das criaturas. Acreditamos que nada estaremos suprimindo da originalidade de Espinosa, se o recolocarmos em uma perspectiva que já era a de Duns Scot. Como é que Espinosa, por sua conta, interpreta a noção de univocidade e como é que ele a compreende, de uma maneira completamente diferente de Duns Scot, é uma análise que deixaremos para depois. No momento, basta reunir as primeiras determinações do atributo. Os atributos são formas de ser infinitas, razões formais ilimitadas, últimas, irredutíveis; essas formas são comuns a Deus, do qual elas constituem a essência, e aos modos que as implicam na sua própria essência. Os atributos são verbos que exprimem qualidades ilimitadas; essas qualidades estão como que envolvidas nos limites do finito. Os atributos são expressões de Deus; essas expressões de Deus são unívocas, elas [41] constituem a própria natureza de Deus como Natureza naturante, elas estão envolvidas na natureza das coisas ou Natureza naturada que, de certa forma, as re–exprime, por sua vez.

---

[11] Cf. 1º) *E*, I, 3, prop.; 2º) *E*, I, 17, esc. [Para conciliar esses textos, buscamos as diferenças de pontos de vista (causalidade imanente e causalidade transitiva etc.): cf. Lachièze-Rey, *op. cit*., pp. 156-159, nota.]

[12] *Carta 4, para Oldenburg* (III, p. 11): "Quanto ao que você diz, que Deus não tem nada em comum, formalmente, com as coisas criadas, eu disse justamente o contrário na minha definição" (trata-se da definição de Deus como substância que consiste em uma infinidade de *atributos*). *Carta 64, para Schuller* (III, p. 206): "Será possível que uma coisa seja produzida por uma outra da qual ela difere, tanto pela essência quanto pela existência? É verdade que coisas que diferem assim uma da outra *parecem* não ter nada em comum. *Mas*, como todas as coisas singulares, menos aquelas que são produzidas pelos seus semelhantes, diferem de suas causas tanto pela essência quanto pela existência, não vejo aqui nada de duvidoso". (Espinosa está se referindo à definição do *modo, E*, I, 25, cor.).

A partir de então, Espinosa está apto a distinguir os atributos e os próprios. O ponto de partida é aristotélico: o próprio é aquilo que pertence a uma coisa, mas nunca explica o que ela é. Logo, os próprios de Deus são apenas "adjetivos", que nada nos fazem conhecer substancialmente; Deus não seria Deus sem eles, mas não é Deus através deles[13]. Em conformidade com uma longa tradição, Espinosa pode dar aos próprios o nome de atributos; disso não resultaria, segundo ele, menos diferença de natureza entre dois tipos de atributos. Mas o que é que ele quer dizer quando acrescenta que os próprios de Deus são apenas "modos que podem ser imputados a ele"[14]? Aqui, modo não deve ser tomado no sentido particular, dado frequentemente por Espinosa, mas em um sentido mais geral, o sentido escolástico de "modalidade da essência". Infinito, perfeito, imutável, eterno são próprios que podem ser ditos de todos os atributos. Onisciente, onipresente, são próprios ditos de um atributo determinado (o pensamento, a extensão). Na verdade, todos os atributos exprimem a essência da substância, cada atributo exprime uma essência de substância. Os próprios, porém, não exprimem nada: "Não podemos saber, através desses próprios, qual é a essência e quais são os atributos do ser ao qual pertencem esses próprios."[15] Eles não constituem a natureza da substância, mas são ditos daquilo que constitui essa natureza. Eles não formam, portanto, a essência de um Ser, mas apenas a modalidade dessa essência assim como ela é formada. Infinito é o próprio da substância, isto é, a modalidade de cada atributo que constitui a sua essência. Onisciente é o próprio da substância pensante, isto é, a modalidade infinita desse atributo pensado que exprime uma essência de substância. Os próprios não são atributos, propriamente falando, justamente porque não são *expressivos*. Estariam mais para "noções impressas", caracteres impressos, seja em todos os atributos, seja em um [42] ou outro entre eles. A oposição entre os atributos e os próprios se faz em dois pontos. Os atributos são verbos que exprimem as essências ou as qualidades substanciais; mas os próprios são apenas adjetivos que indicam a modalidade dessas essências ou dessas qualidades. Os atributos de Deus são formas comuns, comuns à substância que lhes é recíproca, e aos modos que as implicam sem reciprocidade; mas os próprios de Deus são verdadeiramente próprios a Deus, eles não são ditos dos modos, mas apenas dos atributos.

Uma segunda categoria de próprios diz respeito a Deus como causa, considerando que ele age ou produz: não mais infinito, perfeito, eterno, imutável, mas causa de todas as coisas, predestinação, providência[16]. Ora, já que Deus produz nos seus atributos, esses próprios estão submetidos ao mesmo princípio que os precedentes. Alguns são ditos de todos os atributos; outros deste ou daquele. Esses segundos próprios ainda são adjetivos; porém, em vez de indicar modalidades, eles indicam relações, relações de Deus com suas criaturas ou seus produtos. Finalmente, uma terceira categoria designa

[13] *CT*, I, cap. 7, 6 (cf, também I, cap. 1, 9, nota 4; cap. 3, 1, nota 1).

[14] *CT*, I cap. 7, 1, nota 1.

[15] *CT*, I, cap. 7, 6.

[16] Cf. *CT*, I, capítulos 3, 4, 5 e 6.

próprios que não pertencem nem mesmo a Deus: Deus como bem soberano, como misericordioso, como justo e caridoso[17]. A esse respeito, é principalmente o *Tratado Teológico-Político* que pode nos esclarecer. Esse tratado fala da justiça e da caridade divinas como de "atributos que podem servir de modelo para uma certa maneira de viver"[18]. Esses próprios não pertencem a Deus como causa; não mais se trata de uma relação entre Deus e suas criaturas, mas de determinações extrínsecas que apenas indicam a maneira pela qual as criaturas imaginam Deus. É verdade que essas denominações têm sentidos e valores extremamente variáveis: chegamos quase a conferir a Deus eminências de todos os tipos, uma boca e olhos divinos, qualidades morais e paixões sublimes, céus e montanhas. Mesmo que nos restringíssemos, porém, à justiça e à caridade nada atingiríamos da natureza de Deus, nem de suas operações como Causa. Adão, Abraão, Moisés ignoram não apenas os verdadeiros atributos divinos, mas também a maioria dos próprios do primeiro e do segundo tipos[19]. Deus se revela a eles sob [43] denominações extrínsecas que lhes servem de aviso, de mandamentos, de regras ou modelo de vida. Mais do que nunca, é preciso que se diga que esses terceiros próprios nada têm de expressivo. Não são expressões divinas, mas noções impressas na imaginação para nos fazer obedecer, nos fazer servir a um Deus cuja natureza ignoramos.

[17] *CT*, I, cap. 7.

[18] *TTP*, cap. 13 (III, p. 241)

[19] *TTP*, cap. 2 (II, p. 115): Adão, por exemplo, sabe que Deus é causa de todas as coisas, mas não sabe que Deus é onisciente e onipresente.

# CAPÍTULO 3:

## Atributos e nomes divinos

[44] Segundo uma longa tradição, os nomes divinos se referem à manifestações de Deus. Inversamente, as manifestações divinas são palavras através das quais Deus se dá a conhecer sob este ou aquele nome. Dá portanto no mesmo perguntar se os nomes que designam Deus são afirmações ou negações, se as qualidades que o manifestam e os atributos que lhe convêm são positivos ou negativos. O conceito de expressão, ao mesmo tempo palavra e manifestação, luz e som, parece ter uma lógica própria que favorece as duas hipóteses. Insistiremos, ora na positividade, quer dizer, na imanência do que é exprimido na expressão, ora na "negatividade", quer dizer, na transcendência daquilo que se exprime, em relação a todas as expressões. Aquilo que esconde também exprime, mas aquilo que exprime continua escondendo. Por isso, no caso dos nomes divinos ou dos atributos de Deus, tudo é questão de nuança. A teologia chamada de negativa admite que afirmações são capazes de designar Deus como causa, sob regras de imanência que vão do mais próximo ao mais distante. Porém, Deus como substância ou essência só pode ser definido negativamente, de acordo com regras de transcendência nas quais negamos um a um os nomes mais distantes e depois os mais próximos. Finalmente, a deidade supra– substancial ou sobre–essencial se conserva em seu esplendor, longe tanto das negações quanto das afirmações. A teologia negativa combina, portanto, o método negativo com o método afirmativo e quer ultrapassar os dois. Como poderíamos saber o que é preciso negar de Deus como essência, sem saber primeiro aquilo que dele devemos afirmar como causa? Só podemos, portanto, definir a teologia negativa pelo seu dinamismo: as afirmações se ultrapassam nas negações, as afirmações e as negações se ultrapassam em uma eminência tenebrosa.

[45] Uma teologia de ambição mais positiva, como a de São Tomás, conta com a analogia para fundar novas regras afirmativas. As qualidades positivas não apenas designam Deus como causa, mas estão substancialmente de acordo com ele, contanto que tenham um tratamento analógico. Deus é bom não significa que Deus é não mau; nem que ele é causa de bondade. Significa que aquilo que chamamos de bondade nas criaturas "preexiste" em Deus, segundo uma modalidade mais alta que convém com a substância divina. Ainda nesse ponto, o que define o novo método é um dinamismo. Esse dinamismo, por sua vez, conserva os direitos do negativo e do eminente, mas os compreende na analogia: partimos de uma negação prévia para um atributo positivo, atributo esse que se aplica a Deus *formaliter eminenter*[1].

[1] Sobre todos esses pontos cf. M. de Gandillac, *Introduction aux œuvres complètes du Pseudo-Denys* (Aubier, 1941); e *La Philosophie de Nicolas de Cues* (Aubier, 1943). Nessa última obra, M. de Gandillac mostra bem como a teologia negativa de um lado e a analogia do outro combinam as afirmações e as negações, mas em uma relação inversa: "Contrariamente portanto a Dioniso, que reduzia as afirmações à negações disfarçadas, São Tomás... utilizará principalmente a apófase para ir de determinada negação prévia para um atributo positivo. Da impossibilidade do movimento divino ele tira, por exemplo, uma prova da Eternidade divina; da exclusão da matéria ele fará um argumento decisivo em favor da coincidência em Deus da essência com a existência." (p. 272).

A filosofia árabe e a filosofia judaica enfrentavam o mesmo problema. Como poderiam os nomes se aplicar, não apenas a Deus como causa, mas à essência de Deus? É preciso tomá-los negativamente, negá-los, segundo certas regras? É preciso afirmá-los, segundo outras regras? Ora, se nos colocarmos do ponto de vista do espinosismo, as duas tendências parecem igualmente falsas, porque o problema ao qual elas se referem é ele mesmo inteiramente falso.

É evidente que a divisão tripartite dos próprios, em Espinosa, reproduz uma classificação tradicional dos atributos de Deus: 1º) denominações simbólicas, formas e figuras, signos e ritos, metonímias do sensível ao divino; 2º) atributos de ação; 3º) atributos de essência. Tomemos uma lista comum de atributos divinos: bondade, essência, razão, vida, inteligência, sabedoria, virtude, beatitude, verdade, eternidade; ou então, grandeza, amor, paz, unidade, perfeição. Perguntamos se esses atributos estão de acordo com a essência de Deus; se é preciso compreendê-los como afirmações condicionais, [46] ou como negações que apenas marcariam a ablação de um privativo. Segundo Espinosa, porém, essas perguntas não podem ser feitas, porque a maioria desses atributos são apenas próprios. E aqueles que não são próprios são entes de razão. Eles nada exprimem da natureza de Deus, nem negativamente, nem positivamente. *Deus está tão oculto neles quanto é por eles exprimido.* Os próprios não são nem negativos, nem afirmativos; no estilo kantiano, diríamos que são indefinidos. Quando confundimos a natureza divina com os próprios, é inevitável que tenhamos de Deus uma ideia ela mesma indefinida. Oscilamos, então, entre uma concepção eminente da negação e uma concepção analógica da afirmação. Cada uma, no seu dinamismo, implica um pouco da outra. Temos uma falsa concepção da negação porque introduzimos a analogia naquilo que é afirmado. Mas a afirmação já não é uma afirmação quando deixa de ser unívoca, ou quando não mais se afirma formalmente de seus objetos.

Uma das principais teses de Espinosa é que a natureza de Deus nunca foi definida, porque foi sempre confundida com seus "próprios". Isso explica sua atitude em relação aos *teólogos*. Os filósofos, porém, seguiram a teologia: o próprio Descartes acredita que a natureza de Deus consiste no infinitamente perfeito. O infinitamente perfeito, no entanto, é apenas uma modalidade daquilo que constitui a natureza divina. Só os atributos, no verdadeiro sentido da palavra, o pensamento, a extensão, são os elementos constitutivos de Deus, suas expressões constituintes, suas afirmações, suas razões positivas e formais, em uma palavra, sua natureza. Mas, justamente, já que os atributos, por vocação, não se escondem, perguntaremos por que foram ignorados, por que Deus foi desnaturado, confundido com seus próprios, que davam dele uma imagem indefinida. É preciso encontrar uma razão capaz de explicar por que, apesar de toda a inteligência, os predecessores de Espinosa ficaram restritos às propriedades e não souberam descobrir a natureza de Deus.

A resposta de Espinosa é simples: faltava um método histórico, crítico e interno, capaz de interpretar a Escritura[2]. Ninguém se perguntava qual era o projeto dos textos sagrados. Eles eram considerados como sendo a Palavra de Deus, a maneira pela qual Deus se exprimia. O que eles [47] diziam de Deus nos parecia ser tudo aquilo que dele era "exprimido", o que eles não diziam parecia impossível de ser exprimido[3]. Em nenhum momento perguntávamos: a revelação religiosa diz respeito à natureza de Deus? É seu objetivo que possamos conhecer essa natureza? Ela depende dos tratamentos, positivo ou negativo, que temos a pretensão de aplicar a ela para concluir a determinação dessa natureza? Na verdade, a revelação diz respeito apenas a certos próprios. Ela não se propõe, de maneira nenhuma, a nos permitir conhecer a natureza divina e seus atributos. Os dados da Escritura nos parecem heterogêneos: ora estamos diante de ensinamentos rituais particulares, ora diante de ensinamentos morais universais, ora até mesmo diante de um ensinamento especulativo, o mínimo de especulação necessária para o ensino moral. Nenhum atributo de Deus, no entanto, é revelado. Apenas "signos" variáveis, denominações extrínsecas que garantem um mandamento divino. Na melhor das hipóteses, "próprios" como a existência divina, a unidade, a onisciência e a onipresença, que garantem um ensino moral[4]. Pois o objetivo da Escritura é nos submeter a modelos de vida, nos obrigar a obedecer, e fundar a obediência. Seria absurdo, então, acreditar que o conhecimento possa ser substituído pela revelação: como poderia a natureza divina, supostamente conhecida, servir de regra prática na vida cotidiana? Mas é ainda mais absurdo acreditar que a revelação nos permita conhecer alguma coisa da natureza ou da essência de Deus. Esse absurdo, entretanto, atravessa toda a teologia. *E compromete então toda a filosofia*. Às vezes, fazemos com que os próprios da revelação sejam submetidos a um tratamento especial que os reconcilia com a razão; às vezes, até descobrimos próprios da razão, distintos [48] daqueles da revelação. Mas não é assim que se sai da teologia; contamos sempre com propriedades para exprimir a natureza de Deus. Desconhecemos sua diferença de natureza dos verdadeiros atributos. É, no entanto, inevitável que Deus seja sempre eminente relativamente a seus próprios. Quando atribuímos a eles um valor expressivo que eles não têm, atribuímos à substância divina uma natureza que não pode ser exprimida, que ela também não tem.

---

[2] *TTP*, cap. 7 (II, p. 185): "... A via que (esse método) ensina, a verdadeira e correta, nunca foi seguida, nem de leve tocada pelos homens, de maneira que, ao longo do tempo, ela se tornou árdua e quase impraticável." E ainda cap. 8 (II, p. 191): "Temo, todavia, que minha tentativa chegue demasiado tarde..."

[3] *TTP*, cap. 2 (II, p. 113): "Com uma rapidez surpreendente, todo mundo acreditou que os profetas tiveram o conhecimento de tudo aquilo que o entendimento humano pode compreender. E ainda que certas passagens da Escritura nos digam, claramente, que os profetas ignoraram certas coisas, preferimos afirmar que não compreendemos essas passagens do que admitir que os profetas tenham ignorado alguma coisa, ou então tenta-se torturar os textos da Escritura para fazê-la dizer aquilo que, certamente, ela não quer dizer."

[4] Cf. *TTP*, cap. 14: a lista dos "dogmas de fé". Observamos que, mesmo do ponto de vista dos "próprios", a revelação continua limitada. Tudo está centrado na justiça e na caridade. A infinidade, principalmente, não parece ser revelada na Escritura; cf. cap. 2 no qual Espinosa expõe a ignorância de Adão, Abraão e Moisés.

Nunca foi tão grande o esforço para distinguir dois domínios: revelação e expressão. Ou duas relações heterogêneas: entre o signo e o significado, a expressão e aquilo que é exprimido. *O signo está sempre ligado a um próprio*; ele significa sempre um mandamento; e ele funda nossa obediência. *A expressão sempre diz respeito a um atributo*; ela exprime uma essência, isto é, uma natureza no infinitivo; ela nos permite conhecê-la. De modo que a "Palavra de Deus" tem dois sentidos muito diferentes: uma Palavra expressiva, que não precisa de palavras nem de signos, mas apenas da essência de Deus e do entendimento do homem. Uma Palavra impressa, imperativa, que opera através do signo e do mandamento: ela não é expressiva, mas atinge nossa imaginação e estimula a necessária submissão[5]. Poderíamos ao menos dizer que os mandamentos "exprimem" as vontades de Deus? Estaríamos ainda prejulgando a vontade, como se ela pertencesse à natureza de Deus, estaríamos tomando um ente de razão, uma determinação extrínseca, por um atributo divino. Qualquer que seja a confusão ela será desastrosa. Cada vez que fazemos de um signo uma expressão, vemos mistérios por toda a parte, inclusive, antes de tudo, na própria Escritura. Como fazem os Judeus que pensam que tudo exprime Deus, incondicionalmente[6]. Construímos então uma concepção mística da expressão, de modo que esta parece tanto ocultar quanto revelar o que exprime. Os enigmas, as parábolas, os símbolos, as analogias, as metonímias vêm, dessa maneira, perturbar a ordem racional e positiva da expressão pura. A Escritura é, na verdade, Palavra de Deus, mas palavra de mandamento: imperativa, ela nada exprime, porque não permite conhecer nenhum atributo divino.

A análise de Espinosa não se contenta em marcar a irredutibilidade dos domínios. Ela propõe uma explicação [49] dos signos, uma espécie de gênese de uma ilusão. Na verdade, não seria falso dizer que cada coisa exprime Deus. A ordem da natureza inteira é expressiva. Basta, porém, compreender mal uma lei natural para considerá-la como sendo um imperativo ou um mandamento. Quando Espinosa for ilustrar os diferentes gêneros do conhecimento, através do famoso exemplo dos números proporcionais, ele mostrará que, no mais baixo grau, não compreendemos a regra de proporcionalidade: então, guardamos um signo que nos diz que operação *devemos* fazer com esses números. Até as regras técnicas adquirem um aspecto moral quando ignoramos seu sentido e dela só guardamos um signo. Isso acontece ainda mais com as leis da natureza. Deus revela a Adão que a ingestão da maçã traria para ele consequências funestas; mas Adão, não podendo perceber as relações constitutivas das coisas, imagina essa lei da natureza como sendo uma lei moral que lhe proíbe comer o fruto, e o próprio Deus como sendo um soberano que o pune porque ele o comeu[7]. O signo pertence aos profetas; acontece que os

[5] Sobre os dois sentidos da "Palavra de Deus", cf. *TTP*, cap. 12. O *Breve Tratado* já opunha a comunicação imediata à revelação pelos signos: II, cap. 24, 9-1.

[6] *TTP*, cap. 1 (II, p. 95).

[7] *TTP*, cap. 4 (II, p. 139). *Carta 19, para Blyenbergh* (III, p. 65).

profetas têm a imaginação forte e o entendimento fraco[8]. As expressões de Deus nunca atingem a imaginação; esta percebe tudo sob o aspecto do signo e do mandamento.

Deus não se exprime nem através de signos, nem nos próprios. Quando lemos no Êxodo que Deus se revelou a Abraão, a Isaac e a Jacó, porém como *Deus Shaddai* (que atende às necessidades de cada um) e não como Jeová, não se deve deduzir o mistério do tetragrama nem a sobreminência de Deus, considerado na sua natureza absoluta. É preferível concluir que a revelação não tem como finalidade exprimir essa natureza ou essência[9]. Por outro lado, o conhecimento natural implica a essência de Deus; isso porque ela é conhecimento dos atributos que, efetivamente, exprimem essa essência. Deus se exprime nos seus atributos, os atributos se exprimem nos modos que dependem deles: é através disso que a ordem da natureza manifesta Deus. Os únicos nomes expressivos de Deus, as únicas expressões divinas são, portanto, os atributos: formas comuns que são ditas da substância e dos modos. Se conhecemos apenas dois, é justamente porque somos constituídos por um modo da extensão e um modo do pensamento. Pelo menos, esses atributos [50] não supõem nenhuma revelação; eles estão ligados à luz natural. Nós os conhecemos assim como eles são em Deus, no seu ser comum à substância e aos modos. Espinosa insiste nesse ponto citando um texto de São Paulo, que ele usa quase como se fosse um manifesto da univocidade: "As coisas divinas que estão escondidas desde os primórdios do mundo são percebidas, pelo entendimento, nas criaturas de Deus..."[10] Parece que a univocidade dos atributos se confunde com sua expressividade: de maneira indissolúvel, os atributos são expressivos e unívocos.

Os atributos não servem para negar, assim como também não os negamos da essência. Mas também não os afirmamos de Deus por analogia. Uma afirmação por analogia não vale mais do que uma negação por eminência (ainda há eminência no primeiro caso, já no segundo existe analogia). É verdade, diz Espinosa, que um atributo é *negado* de um outro[11]. Mas em que sentido? "Se dissermos que a extensão não é limitada pela extensão, mas pelo pensamento, isso não seria o mesmo que dizer que a extensão não é infinita absolutamente, mas apenas enquanto extensão?"[12]Aqui, a negação não implica, portanto, nenhuma oposição nem privação. A extensão como tal não sofre de nenhuma imperfeição ou limitação que dependeria da sua natureza; logo, seria inútil imaginar um Deus que possuísse "eminentemente" a extensão[13]. Inversamente, em que sentido afirmamos o atributo da substância? Espinosa insiste frequentemente no seguinte ponto: as substâncias ou os atributos existem *formalmente*

[8] Cf. *TTP*, capítulos 2 e 3.

[9] *TTP*, cap. 13 (II, pp. 239-240).

[10] *TTP*, cap. 4 (III, p. 144)

[11] *E*, I, def. 6, expl.: "Daquilo que é infinito apenas no seu gênero, podemos negar uma infinidade de atributos."

[12] *Carta 4*, *para Oldenburg* (III, p.10)

[13] *CT*, II, cap. 19, 5.

na Natureza. Ora, entre os numerosos sentidos da palavra "formal", devemos considerar aquele pelo qual ela se opõe a "eminente" ou "análogo". A substância não deve nunca ser pensada como se compreendesse eminentemente seus atributos; os atributos, por sua vez, não devem ser pensados como se contivessem eminentemente as essências de modo. Os atributos são formalmente afirmados da substância. Os atributos são ditos formalmente da substância da qual eles constituem a essência, e dos modos dos quais eles contêm as essências. Espinosa lembra o tempo todo o caráter afirmativo dos atributos que definem a substância, assim como a necessidade em que toda boa definição se encontra de ser ela mesma [51] afirmativa[14]. Os atributos são afirmações. A afirmação, porém, na sua essência, é sempre formal, atual, unívoca: é nesse sentido que ela é expressiva.

A filosofia de Espinosa é uma filosofia da afirmação pura. A afirmação é o princípio especulativo do qual toda a *Ética* depende. Nesse ponto, podemos procurar saber como é que Espinosa encontra uma ideia cartesiana e como a utiliza. Pois a distinção real tinha tendência a dar ao conceito de afirmação uma verdadeira lógica. Na verdade, a distinção real, assim como Descartes a utilizava, nos colocava no caminho de uma descoberta profunda: os termos que eram distinguidos conservavam toda sua positividade respectiva, ao invés de serem definidos por oposição um ao outro. *Non opposita sed diversa*, essa era a fórmula da nova lógica[15]. A distinção real parecia anunciar uma nova concepção do negativo, sem oposição nem privação, mas também uma nova concepção da afirmação, sem eminência e sem analogia. Ora, se esse caminho não leva ao cartesianismo, é por uma razão que já vimos antes: Descartes atribui ainda à distinção real um valor numérico, uma função de divisão substancial na natureza e nas coisas. Ele imagina toda qualidade como positiva, toda realidade como perfeição; mas nem tudo é realidade em uma substância qualificada e distinta, nem tudo é perfeição na natureza de uma coisa. É em Descartes, entre outros, que Espinosa está pensando quando escreve: "Dizer que a natureza da coisa exigia a limitação e em seguida não poderia ser outra coisa, é o mesmo que não dizer nada, pois a natureza de uma coisa não pode nada exigir enquanto não for."[16] Em Descartes, há limitações que a coisa "exige", em virtude da sua natureza, ideias que têm tão pouca realidade que quase poderíamos dizer que elas procedem do nada, naturezas às quais falta alguma coisa. Dessa maneira é reintroduzido tudo aquilo que a lógica da distinção real parecia desprezar: a privação, a eminência. Veremos que *a eminência, a analogia,* [52] *até mesmo uma certa equivocidade, continuam sendo categorias quase espontâneas do pensamento cartesiano.* De uma outra maneira, era preciso atingir a ideia de uma única substância que tivesse todos os atributos realmente distintos, para poder extrair as consequências

[14] Cf. as fórmulas que constam do *Breve Tratado* (principalmente I, cap. 2), segundo as quais os atributos são afirmados, e são afirmados de uma Natureza ela mesma positiva. E ainda *TRE* 96: "Toda definição deve ser afirmativa."

[15] Cf. as observações de Lewis Robinson a esse respeito e os textos dos cartesianos que ele cita: *Kommentar zu Spinozas Ethik,* Leipzig, 1928.

[16] *CT*, I, cap. 2, 5, nota. Sobre a imperfeição da extensão segundo Descartes, cf., por exemplo, *Principes*, I, 23.

extremas da distinção real, concebida como lógica da afirmação. Era preciso, antes de mais nada, evitar qualquer confusão, não apenas entre atributos e modos, mas também entre atributos e próprios.

Os atributos são as afirmações de Deus, os *logoi* ou os verdadeiros nomes divinos. Voltemos ao texto no qual Espinosa invoca o exemplo de Israel, assim conhecido como patriarca, mas chamado de Jacó em relação a seu irmão[17]. Segundo o contexto, trata-se de ilustrar a distinção de razão, assim como ela é, entre a substância e o atributo: Diz-se que Israel é Jacó (*Supplantator*) relativamente ao seu irmão, bem como se diz que "plano" é "branco" relativamente a um homem que o olha, assim como se diz que a substância é tal ou qual relativamente ao entendimento que lhe "atribui" tal ou qual essência. É certo que essa passagem favorece uma interpretação intelectualista ou mesmo idealista dos atributos. Um filósofo, porém, é sempre levado a simplificar seu pensamento em certas ocasiões ou a formulá-lo parcialmente. Espinosa não deixa de sublinhar a ambiguidade dos exemplos que ele cita. Na verdade, o atributo não é uma simples maneira de ver ou de conceber; sua relação com o entendimento é certamente fundamental, mas interpreta-se de outra maneira. Por serem eles mesmos *expressões*, é que os atributos remetem necessariamente ao entendimento como sendo a única instância que percebe *o exprimido.* É porque os atributos explicam a substância que eles são, exatamente por isso, relativos a um entendimento no qual todas as explicações se reproduzem, ou "se explicam" elas mesmas, objetivamente. O problema, então, começa a ficar mais preciso: os atributos são expressões, mas como podem expressões diferentes designar um única e mesma coisa? Como podem nomes diferentes ter um mesmo designado? "Quereis que eu mostre, através de um exemplo, como pode uma única e mesma coisa ser designada (*insigniri*) por dois nomes."

O papel do entendimento é aquele que lhe cabe numa [53] lógica da expressão. Essa lógica é o resultado de uma longa tradição estoica e medieval. Distinguimos em uma expressão (por exemplo, em uma proposição) aquilo que ela exprime e aquilo que ela designa[18]. Aquilo que é exprimido é como o sentido que não existe fora da expressão; ele se refere, portanto, a um entendimento que o compreende objetivamente, quer dizer, idealmente. Ele é dito, porém, da coisa e não da própria expressão; o entendimento o liga ao objeto designado, como se fosse a essência desse objeto. Admitimos, a partir daí, que nomes possam ser distinguidos pelo sentido, mas que esses sentidos diferentes estejam ligados

[17] *Carta 9*, *para De Vries* (III, p. 33)

[18] A distinção entre o que é "exprimido" (sentido) e o "designado" (*designatum, denominatum*) não é recente em uma lógica das proposições, ainda que ela reapareça em muitos filósofos modernos. Sua origem está na lógica dos estóicos, que distingue aquilo que pode ser exprimido e o objeto. Ockham, por sua vez, distingue a coisa como tal (*extra animam*), e a coisa como *exprimida* na proposição (*declaratio, explicatio, significatio* são sinônimos de *expressio*). Alguns discípulos de Ockham levam ainda mais longe a distinção e se juntam aos paradoxos dos estóicos, fazendo do que é "exprimido" uma entidade não existente, irredutível à coisa e à proposição: cf. H. Elie, *Le Complexe significabile* (Vrin, 1936). Esses paradoxos da expressão têm um papel importante na lógica moderna (Meinong, Frege, Husserl), mas sua fonte é antiga.

ao mesmo objeto designado, do qual eles constituem a essência. Existe na concepção espinosista dos atributos uma espécie de transposição dessa teoria do sentido. Cada atributo é um nome ou uma expressão distinta; aquilo que ele exprime é como se fosse seu sentido; mas se é verdade que aquilo que é exprimido não existe fora do atributo, nem por isso ele está menos ligado à substância que ao objeto designado por todos os atributos; dessa maneira, todos os sentidos exprimidos formam o "exprimível" ou a essência da substância. E esta, por sua vez, exprime-se nos atributos. É dito que esta, por sua vez, nos atributos.

É verdade que ao assimilar a substância ao objeto designado por diferentes nomes, não resolvemos o problema essencial, o da diferença entre esses nomes. Mais do que isso, a dificuldade aumenta na medida em que esses nomes são unívocos e positivos, aplicando-se, pois, formalmente ao que designam: seu sentido respectivo parece introduzir na unidade do designado uma multiplicidade necessariamente atual. Não acontece assim em uma visão analógica: os nomes são aplicados a Deus por analogia, seu sentido "preexiste" nele de maneira eminente que lhe assegura a inconcebível unidade, a unidade que não pode ser exprimida. O que fazer, porém, se os nomes divinos têm o mesmo sentido, assim como são aplicados a Deus e assim como estão implicados nas criaturas, [54] isto é, em todos os empregos que fazemos deles, de maneira que sua distinção não pode mais ser fundada sobre as coisas criadas, mas deve ser fundada nesse Deus que eles designam? Sabemos que Duns Scot, na Idade Média, levantara esse problema e dera a ele uma solução profunda. Duns Scot é, provavelmente, aquele que levou mais longe a elaboração de uma teologia positiva. Ele denuncia, ao mesmo tempo, a eminência negativa dos neoplatônicos e a pseudo afirmação dos tomistas. A eles opõe a univocidade do Ser: *o ser se diz no mesmo sentido* de tudo aquilo que é, infinito ou finito, ainda que não seja sob a mesma "modalidade". Mais precisamente, o ser não muda de natureza ao trocar de modalidade, quer dizer, quando seu conceito recebe um predicado do ser infinito e dos seres finitos (já em Scot, a univocidade não acarreta, portanto, nenhuma confusão de essências)[19]. E a univocidade do ser acarreta ela mesma a univocidade dos atributos divinos: o conceito de um atributo que pode ser elevado ao infinito é ele mesmo comum a Deus e às criaturas, desde que seja considerado na sua razão formal ou na sua quididade, pois "a infinidade não suprime, de forma alguma, a razão formal daquilo a que é acrescentada."[20] Sendo, porém, ditos de Deus, formal e positivamente, como poderiam os atributos infinitos ou os nomes divinos não introduzir em Deus uma pluralidade correspondente a suas razões formais, a suas quididades distintas?

---

[19] Duns Scot, *Opus oxoniense* (ed. Vivès): sobre a crítica da eminência e da analogia, I. D3, q. 1, 2 e 3; sobre a univocidade do ser, I, D8, q. 3. Observamos, frequentemente, que o Ser unívoco deixa que subsista a distinção entre seus "modos": quando o consideramos, não mais na sua natureza como Ser, mas nas suas modalidades individuantes (infinito, finito), ele deixa de ser unívoco. Cf. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin, 1952, pp. 89, 629.

[20] *Op. ox*, I, D8, q.4 (a. 2, n. 13).

Scot aplica a esse problema um de seus conceitos mais originais, que vem completar o conceito de univocidade: a ideia da distinção formal[21]. Esta diz respeito à apreensão de quididades distintas, que nem por isso deixam de pertencer a um mesmo sujeito. Ela se refere, evidentemente, a um ato do entendimento. Aqui, porém, o entendimento não se contenta em exprimir uma mesma realidade, sob dois aspectos que poderiam existir à parte, em outros sujeitos, nem exprimir uma mesma coisa, em diversos graus de abstração, nem exprimir alguma coisa analogicamente, em relação a outras realidades. Ele apreende, objetivamente, formas [55] atualmente distintas, mas que como tais compõem um único e mesmo sujeito. Entre animal e racional não existe apenas uma distinção de razão como entre *homo-humanitas*; é preciso que a própria coisa já esteja "estruturada segundo a diversidade que pode ser pensada do gênero e da espécie"[22] A distinção formal é mesmo uma distinção real, porque ela exprime as diferentes camadas de realidades que formam ou constituem um ser. Nesse sentido, diz-se que ela é *formalis a parte rei* ou *actualis ex natura rei.* Mas ela é um mínimo de distinção real, porque as duas quididades, realmente distintas, se coordenam e compõem um ser único[23]. *Real e entretanto não numérico*, esse é o estatuto da distinção formal[24]. Devemos ainda reconhecer que, no finito, duas quididades, como animal e racional, só comunicam pelo terceiro termo ao qual são idênticas. Não é assim, porém, no infinito. Dois atributos levados ao infinito ainda serão formalmente distintos, mesmo sendo ontologicamente idênticos. Como diz E. Gilson, "a infinidade, por ser uma modalidade do ser (e não um atributo), pode ser comum à razões formais quididativamente irredutíveis e conferir a elas a identidade no ser, sem suprimir sua distinção na formalidade."[25] Dois atributos de Deus, por exemplo, Justiça e Bondade, são portanto nomes divinos que designam um Deus absolutamente uno, ao mesmo tempo em que significam quididades distintas. É como se existissem duas ordens, a ordem da razão formal e a ordem do ser, sendo a pluralidade de um perfeitamente conciliável com a simplicidade do outro.

Suarez é um adversário declarado desse estatuto. Ele não vê como a distinção formal não seria reduzida, seja a uma distinção de razão, seja a uma distinção modal[26]. Ou ela diz demais ou não diz o bastante: demais para uma distinção de razão, mas não o bastante para uma distinção real. Na mesma ocasião, Descartes tem a mesma [56] atitude[27]. Encontraremos sempre em Descartes a mesma

---

[21] *Op. ox*, I, D2, q. 4; D8, q. 4 (cf. E. Gilson, cap. 3).

[22] M. de Gandillac, "Duns Scot et la Via antiqua" in *Le Mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle* (Bloud et Gay, 1951), p. 339.

[23] *Op. ox,* I, D2, q. 4 (a. 5, n. 43): A distinção formal é *mínima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem*

[24] *Op. ox*, II, D3, q. 1: A forma distinta tem uma entidade real, *ista unitas est realis, non autem singularis nel numeralis.*

[25] E. Gilson, p. 251.

[26] Suarez, *Metaphysicarum Disputationum*, D7.

[27] Caterus, nas *Premières objections*, tinha invocado a distinção formal, a propósito da alma e do corpo. Descartes responde: "Quanto à distinção formal que esse douto teólogo diz ter tomado de Scot, respondo rapidamente que ela não é diferente da modal, e que só abrange os seres incompletos..." (AT, IX, pp. 94-95).

relutância em conceber uma distinção real entre coisas que não estariam em sujeitos diferentes, isto é, que não seriam acompanhadas por uma divisão no ser ou por uma distinção numérica. O mesmo não acontece em Espinosa: na sua concepção de uma distinção real não numérica, não será difícil encontrar a distinção formal de Scot. Mais do que isso, com Espinosa a distinção formal deixa de ser um mínimo de distinção real, ela se torna toda a distinção real, dando a esta um caráter exclusivo.

1º) Os atributos, em Espinosa, são realmente distintos ou concebidos como realmente distintos. Na verdade, eles têm razões formais irredutíveis; cada atributo exprime uma essência infinita como sendo sua razão formal ou sua quididade. Os atributos se distinguem, portanto, "quiditativamente", formalmente: são certamente substâncias, em um sentido puramente qualitativo; 2º) Cada um atribui sua essência à substância como a uma *outra coisa*. É uma maneira de dizer que nenhuma divisão no ser corresponde à distinção formal entre atributos. A substância não é um gênero, os atributos não são diferenças específicas: não existem, portanto, substâncias de *mesma* espécie que os atributos, não há substância que seja *a mesma coisa* (*res*) que cada atributo (*formalitas*); 3º) Essa "outra coisa" é, portanto, *a mesma para* todos os atributos. Mais do que isso: é *a mesma que* todos os atributos. Esta última determinação não contradiz, de forma alguma, a precedente. Todos os atributos formalmente distintos são levados pelo entendimento a uma substância ontologicamente una. O entendimento, porém, apenas reproduz objetivamente a natureza das formas que ele apreende. Todas as essências formais constituem a essência de uma substância absolutamente una. Todas as substâncias qualificadas formam uma só substância, do ponto de vista da quantidade. De maneira que os próprios atributos têm, ao mesmo tempo, a identidade no ser e a distinção na formalidade; ontologicamente uno, formalmente diverso, esse é o estatuto dos atributos.

[57] Apesar de aludir à "miscelânea das distinções peripatéticas", Espinosa restaura a distinção formal, até mesmo garantindo um alcance que ela não tinha em Scot. *É a distinção formal que dá um conceito absolutamente coerente da unidade da substância e da pluralidade dos atributos, é ela que dá à distinção real uma nova lógica.* Perguntaremos então, por que Espinosa nunca emprega esse termo, mas fala apenas de distinção real? É que a distinção formal é mesmo uma distinção real. Além disso, era vantajoso para Espinosa utilizar um termo que Descartes, pelo uso que fizera dele, tinha de certa forma neutralizado teologicamente; o termo "distinção real" permitia, então, as maiores audácias, sem ressuscitar antigas polêmicas, que Espinosa achava certamente inúteis e nocivas. Não acreditamos que o pretenso cartesianismo de Espinosa vá além disso: toda a teoria das distinções é profundamente anticartesiana.

Se propusermos a imagem de um Espinosa scotista, e não cartesiano, corremos o risco de exagerar. De fato, queremos dizer que Espinosa conhecia com certeza as teorias scotistas e que elas participaram, juntamente com outros temas, da formação de seu panteísmo[28].

O mais interessante é então a maneira pela qual Espinosa utiliza e renova as noções de distinção formal e de univocidade. O que é que Duns Scot chamava, na verdade, de "atributo"? [58] Justiça, bondade, sabedoria etc., ou seja, próprios. Provavelmente, ele reconhecia que a essência divina pode ser concebida sem esses atributos; mas definia a essência de Deus através das perfeições intrínsecas, entendimento e vontade. Scot era "teólogo" e, por conta disso, continuava às voltas com próprios e entes de razão. Isso explica porque nele a distinção formal não tinha todo o seu alcance, exercendo-se sempre sobre entes de razão, como os gêneros e as espécies, como as faculdades da alma, ou então sobre os próprios, como aqueles pretensos atributos de Deus. Mais ainda, a univocidade em Scot parecia comprometida pela preocupação em evitar o panteísmo. Pois a perspectiva teológica, quer dizer, "criacionista", forçava-o a conceber o Ser unívoco como sendo um conceito *neutralizado, indiferente*. Indiferente ao finito e ao infinito, ao singular e ao universal, ao perfeito e ao imperfeito, ao criado e ao não criado[29]. Em Espinosa, pelo contrário, o Ser unívoco está perfeitamente determinado no seu conceito, como aquilo que se diz em um único e mesmo sentido da substância, que é em si, e dos modos, que são em outra coisa. Com Espinosa, a univocidade se torna objeto de afirmação pura. A mesma coisa, *formaliter,* constitui a essência da substância e contém as essências de modo. Portanto, em Espinosa, é a ideia de causa imanente que alterna com a de univocidade, liberando esta última da indiferença e da neutralidade em que era mantida pela teoria de uma criação divina. E é na imanência que a univocidade encontrará sua fórmula propriamente espinosista: diz-se que Deus é a causa de todas as coisas, *no mesmo sentido* (*eo sensu*) em que se diz que ele é causa de si.

---

[28] Não cabe, na verdade, perguntar se Espinosa leu Duns Scot. É pouco provável que tenha lido. Sabemos, porém, ao menos pelo inventário do que restou de sua biblioteca, do gosto de Espinosa pelos tratados de metafísica e de lógica do tipo *quaestiones disputatae*; ora, esses tratados contêm sempre exposições sobre a univocidade e a distinção formal scotista. Tais exposições fazem parte dos lugares comuns da lógica e da ontologia dos séculos XVI e XVII (cf, por exemplo, Heereboord no seu *Collegium logicum*). Sabemos também, graças aos trabalhos de Gebhardt e de Revah, da provável influência de Juan de Prado sobre Espinosa; ora, Juan de Prado certamente conhecia Duns Scot (cf. I. S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, ed. Mouton, 1959, p. 45).

Acrescentaremos ainda que os problemas de uma teologia negativa ou positiva, de uma analogia ou univocidade do ser, e de um estatuto correspondente das distinções, não pertencem, de forma alguma, ao pensamento cristão. São encontrados, de forma vigorosa, no pensamento judaico da Idade Média. Alguns comentadores sublinharam a influência de Hasdaï Cresças sobre Espinosa, no que diz respeito à teoria da extensão. Mais geralmente, porém, Cresças parece ter elaborado uma teologia positiva, que continha o equivalente a uma distinção formal entre os atributos de Deus (cf. G. Vadja, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Vrin, 1947, p. 174).

[29] *Op. ox*, I, D3, q. 2 (a 4, n. 6): *Et ita nauter ex se, sed in utroque illorum includitur; ergo univocus.*

# CAPÍTULO 4:

## O absoluto

[59] Espinosa demonstra cuidadosamente que toda substância (qualificada) deve ser ilimitada. O conjunto dos argumentos do *Breve Tratado* e da *Ética* se apresenta da seguinte maneira: se uma substância fosse limitada, o seria por ela mesma, ou por uma substância de mesma natureza, ou então por Deus, que teria dado a ela uma natureza imperfeita[1]. Ora, ela não pode ser limitada por ela mesma, pois "teria que ter mudado toda a sua natureza". Nem por uma outra, pois haveria duas substâncias com o mesmo atributo. Nem por Deus, porque Deus não tem nada de imperfeito nem de limitado e, por um motivo ainda mais forte, não está diante das coisas que "exigiriam" ou implicariam uma limitação qualquer antes de serem criadas. A importância desses temas é indicada, porém, por Espinosa, de maneira elíptica: "Se podemos demonstrar que não pode haver nenhuma substância limitada, toda substância deve então pertencer, sem limitação, ao ser divino". A transição parece ser a seguinte: se toda substância é ilimitada, devemos reconhecer que cada uma, em seu gênero ou na sua forma, é infinitamente perfeita; existe, portanto, *igualdade* entre todas as formas ou todos os gêneros de ser; nenhuma forma de ser é inferior a outra, nenhuma é superior. É essa transição que Espinosa formula, explicitamente, em um outro texto: "Não existe entre os atributos nenhum tipo de desigualdade"[2].

Assim sendo, não poderemos pensar que Deus contenha a realidade ou a perfeição de um efeito sob uma forma melhor do que aquela da qual o efeito depende; pois não existe forma que seja melhor do que outra. Disso concluímos que: todas as formas sendo iguais (atributos), Deus não pode possuir uma sem possuir as outras; não pode possuir [60] uma que valesse por uma outra eminentemente. Sendo todas as formas de ser *infinitamente perfeitas*, elas devem, sem limitação, pertencer a Deus como se pertencessem a um Ser *absolutamente infinito.*

Esse princípio de uma igualdade das formas ou dos atributos é apenas um outro aspecto do princípio de univocidade e do princípio de distinção formal. Ele também tem uma aplicação particular: nos força a passar do Infinito ao Absoluto, do infinitamente perfeito ao absolutamente infinito. Sendo todas as formas de ser perfeitas e ilimitadas, logo, infinitamente perfeitas, elas não podem constituir substâncias desiguais referentes ao infinitamente perfeito, como se este fosse um ser distinto que estivesse no papel de uma causa eminente e eficiente. Também não podem formar substâncias elas mesmas iguais; pois substâncias iguais só poderiam sê-lo numericamente, e deveriam ter a mesma forma, "uma deveria necessariamente limitar a outra e, consequentemente, não poderia ser infinita."[3]

---

[1] *CT*, I, cap. 2, 2-5 (e notas 2 e 3). *E*, I, 8, dem.

[2] *CT*, Apêndice II, 11.

[3] *CT*, I, cap. 2, 6. O fato de que não existem "duas substâncias iguais" não contradiz a igualdade dos atributos: os dois temas estão implicados.

Logo, as formas igualmente ilimitadas são os atributos de uma única substância que as possui todas, e as possui atualmente. Mas então, o erro maior seria acreditar que o infinitamente perfeito fosse suficiente para definir a "natureza" de Deus. O infinitamente perfeito é a modalidade de cada atributo, quer dizer, o "próprio" de Deus. Mas a natureza de Deus consiste em uma infinidade de atributos, isto é, no absolutamente infinito.

Já é possível prever a transformação que Espinosa, contra Descartes, vai impor às provas da existência de Deus. Pois todas as provas cartesianas procedem através do infinitamente perfeito. E não apenas procedem assim, como também se movem no infinitamente perfeito, identificando-o à natureza de Deus. A prova a posteriori, na sua primeira formulação, diz o seguinte: "A ideia que tenho de um ser mais perfeito do que o meu deve necessariamente ter sido colocada em mim por um ser que seja, na verdade, mais perfeito". A segunda formulação é a seguinte: "Do próprio fato que existo, e que a ideia de um ser soberanamente perfeito (isto é, Deus) está em mim, a existência de Deus está evidentemente [61] demonstrada."[4] A prova ontológica ou *a priori* é finalmente enunciada: "Aquilo que imaginamos clara e distintamente pertencer à natureza ou à essência, ou à fórmula imutável e verdadeira de alguma coisa, pode ser dito ou afirmado com veracidade dessa coisa; mas depois de termos procurado cuidadosamente o que é Deus, podemos conceber, clara e distintamente, que o fato de que ele existe pertence a sua verdadeira e imutável natureza; logo, podemos afirmar com veracidade que ele existe."[5] Ora, na menor, a busca à qual Descartes faz alusão consiste, justamente, em determinar o "soberanamente perfeito" como sendo a forma, a essência ou a natureza de Deus. A existência, sendo uma perfeição, pertence a essa natureza. Graças a maior, concluímos que Deus existe, efetivamente.

A própria prova ontológica implica, portanto, na identificação do infinitamente perfeito com a natureza de Deus. Consideremos então as segundas objeções feitas a Descartes. Ele é criticado por não ter demonstrado, na menor, que a natureza de Deus era possível ou não implicava em contradição. A objeção é a seguinte: Deus existe*, se ele for possível*. Leibniz retomará a objeção em textos célebres[6]. Descartes responde: a dificuldade que pretendemos denunciar na menor já está resolvida na maior. Pois a maior não significa: aquilo que imaginamos, clara e distintamente, pertencer à natureza de uma coisa pode se dizer com veracidade pertencer à natureza desta coisa. Isso seria uma simples tautologia. A maior significa: "Aquilo que, clara e distintamente, imaginamos pertencer à natureza de alguma coisa pode se dizer ou afirmar com veracidade *desta coisa*." Ora, essa proposição garante a possibilidade de

[4] Descartes, *Méditation* III, AT IX, p. 38, p. 40.

[5] *Réponses aux premières objections*, AT IX, p. 91.

[6] Os primeiros textos de Leibniz a esse respeito datam de 1672 *(Leibnitiana,* ed. Jagodinsky, p. 112). Cf. também a nota de 1676, *Quod ens perfectissimum existit* (Gerhardt VII, p. 261).

tudo aquilo que concebemos clara e distintamente. Se exigirmos um outro critério de possibilidade, que fosse uma espécie de razão suficiente do lado do objeto, estaremos confessando nossa ignorância, bem como a impotência do entendimento para alcançar essa razão[7].

[62] Parece que Descartes pressente o sentido da objeção e, no entanto, não o compreende, ou não quer compreendê-lo. Ele é criticado por não ter demonstrado a possibilidade da natureza de um ser *cujo "infinitamente perfeito" só pode ser o próprio*. Talvez essa demonstração não seja ela mesma possível: nesse caso, porém, o argumento ontológico não será conclusivo[8]. Em todo caso, o infinitamente perfeito não nos permite conhecer nada da natureza do ser ao qual ele pertence. Se Descartes pensa ter resolvido todas as dificuldades na maior, é antes de mais nada porque ele confunde a natureza de Deus com um próprio: ele pensa, então, que a concepção clara e distinta do próprio é suficiente para garantir a possibilidade da *natureza* correspondente. Descartes deve ter pensado em opor o aspecto sob o qual Deus é apresentado na Escritura ("maneiras de falar... que contêm certamente alguma verdade, mas apenas enquanto ela se refere aos homens") ao aspecto sob o qual Deus aparece ele mesmo à luz natural[9]. Dessa maneira, porém, ele apenas opõe próprios de uma espécie aos de outra. No que diz respeito a um ser que tem como propriedade racional ser infinitamente perfeito, a pergunta subsiste inteiramente: esse ser é possível? Se perguntarmos, finalmente, porque Descartes, do seu ponto de vista, pode identificar o próprio com a natureza de Deus, acreditamos que a razão disto está na sua maneira de invocar a eminência e a analogia. Descartes lembra que "das coisas que imaginamos estar em Deus e em nós" nenhuma é *unívoca*[10]. Ora, exatamente na medida em que admitimos uma desigualdade fundamental entre as formas de ser, o infinitamente perfeito pode designar uma forma superior que se confunde com a natureza de Deus. Ao definir Deus, Descartes apresenta uma lista de propriedades: "Pelo nome de Deus, compreendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, toda conhecedora, toda poderosa..."[11] É na sua eminência nebulosa que essas propriedades, consideradas no seu conjunto, podem parecer assimiláveis a uma natureza simples.

[63] Em Leibniz, dois temas estão profundamente ligados: o infinitamente perfeito não é suficiente para constituir a natureza de Deus; a ideia clara e distinta não é suficiente para garantir sua própria realidade, isto é, a possibilidade de seu objeto. Os dois temas coincidem na exigência de uma razão suficiente ou de uma definição real. Infinito e perfeito são apenas marcas distintivas; o

---

[7] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 118: "...Ou então teremos que fingir uma outra possibilidade, da parte do próprio objeto, a qual, se não estiver de acordo com a anterior, nunca poderá ser conhecida pelo entendimento humano..."

[8] Essa parece ser a posição dos autores das segundas objeções (cf. AT, IX, p. 101).

[9] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 112.

[10] *Réponses aux secondes objections*, At, IX, p. 108. É um dos princípios fundamentais do tomismo: *De Deo et creaturis nil univoce praedicatur*.

[11] *Méditation* III, AT, IX, p. 36.

conhecimento claro e distinto que temos disso não nos ensina, de modo algum, se essas características são compatíveis; talvez haja contradição no "*ens perfectissimum*" como também no "maior número" ou na "maior velocidade". Apenas conjeturamos a essência de tal ser; toda definição de Deus pela simples perfeição fica sendo apenas uma definição nominal. Daí, a crítica extrema de Leibniz: em geral, Descartes não ultrapassa Hobbes, não há razões para confiar mais em critérios da consciência psicológica (o claro e o distinto), do que em simples combinações de palavras.[12] Em um contexto completamente diferente, parece que esses temas são também os de Espinosa. Não nos surpreende que existam pontos comuns fundamentais na reação anticartesiana do final do século XVII. Segundo Espinosa, o infinitamente perfeito é apenas um próprio. Essa propriedade não nos ensina nada sobre a natureza do ser ao qual pertence; ela não é suficiente para demonstrar que esse ser não envolve contradição. Enquanto uma ideia clara e distinta não for compreendida como "adequada", poderemos duvidar da sua realidade, assim como da possibilidade do seu objeto. Enquanto não dermos uma definição real que se refira à essência de uma coisa, e não a seus *propria,* continuaremos no arbitrário daquilo que é simplesmente concebido, sem relação com a realidade da coisa tal como ela é fora do entendimento.[13] Tanto em Espinosa quanto em Leibniz, parece então que a razão suficiente faz valer suas exigências. Espinosa vai colocar a adequação como razão suficiente da ideia clara e distinta, o absolutamente infinito como razão suficiente do infinitamente perfeito. A prova ontológica, em Espinosa, não vai mais se referir a um ser indeterminado, que seria infinitamente perfeito, mas sim ao absolutamente infinito, determinado como aquilo que consiste em uma infinidade de atributos. (O infinitamente perfeito será apenas o modo de cada um desses [64] atributos, a modalidade da essência exprimida por cada atributo).

Entretanto, se nossa hipótese estiver certa, teremos o direito de nos surpreender com a maneira pela qual Espinosa demonstra *a priori* que o absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste em uma infinidade de atributos, existe necessariamente.[14] Uma primeira demonstração diz o seguinte: se ele não existisse, não seria uma substância, já que toda substância existe necessariamente. Segunda demonstração: se o ser absolutamente infinito não existisse, deveria haver uma razão para essa não existência; essa razão deveria ser interna, o absolutamente infinito deveria, portanto, implicar em contradição; "ora, é absurdo afirmar isso do ser absolutamente infinito e soberanamente perfeito". É claro que esses raciocínios ainda operam através do infinitamente perfeito. O absolutamente infinito (substância que consiste em uma infinidade de atributos) existe necessariamente, senão não seria uma substância; senão não seria infinitamente perfeito. Mas o leitor tem o direito de exigir uma

[12] Cf. Leibniz, *Carta para a princesa Elisabeth*, 1678. E *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, 1684.

[13] Sobre o caráter nominal de uma definição de Deus através do infinitamente perfeito, cf. *Carta 60, para Tschirnhaus* (III, p. 200).

[14] *E*, I, 11, as duas primeiras demonstrações.

demonstração mais profunda, e prévia. É preciso demonstrar que uma substância, que existe necessariamente, tem por natureza consistir em uma infinidade de atributos ou, o que dá no mesmo, que o infinitamente perfeito tem como razão o absolutamente infinito.

Porém, isso que o leitor tem o direito de exigir foi exatamente o que fez Espinosa. A ideia, segundo a qual, na *Ética,* Espinosa "se instala" em Deus e "começa" por Deus, é apenas uma ideia aproximativa, literalmente inexata. Aliás, veremos que, segundo Espinosa, é completamente impossível *partir* da ideia de Deus. A demonstração da existência de Deus aparece na décima primeira proposição. Ora, as dez primeiras mostraram o seguinte: *a distinção numérica não sendo real, toda substância realmente distinta é ilimitada e infinitamente perfeita; inversamente, a distinção real não sendo numérica, todas as substâncias infinitamente perfeitas compõem uma substância absolutamente infinita da qual elas são os atributos; o infinitamente perfeito é, portanto, o próprio do absolutamente infinito, e o absolutamente infinito é a natureza ou razão do infinitamente perfeito.* Daí, a importância dessas primeiras demonstrações, que não têm nada de hipotético. Daí, a importância das considerações sobre a distinção numérica e a distinção real. Só nessas condições a proposição 11 pode de direito concluir que: a substância absolutamente infinita, [65] se não implicar contradição, existe necessariamente; se ela não existisse, não teria como propriedade o infinitamente perfeito, nem seria uma substância.

Este é então o plano do começo da *Ética*: 1º) *Definições 1-5*: são simples definições nominais, necessárias ao mecanismo das futuras demonstrações; 2º) *Definição 6:* é a definição real de Deus, como Ser absolutamente infinito, isto é, "substância que consiste em uma infinidade de atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita". Esta definição retoma os termos substância e atributo, para dar a eles um estatuto real. Mas o fato de que essa definição seja ela mesma real não significa que mostre, imediatamente, a possibilidade do seu objeto. Para que uma definição seja real, basta que possamos demonstrar a possibilidade do objeto, assim como ele é definido. Provamos, ao mesmo tempo, a realidade ou veracidade da definição; 3º) *Proposições 1-8*, primeira etapa da demonstração da realidade da definição: a distinção numérica não sendo real, cada atributo realmente distinto é infinitamente perfeito, cada substância qualificada é única, necessária e infinita. Essa série, evidentemente, deve se apoiar apenas nas cinco primeiras definições; 4º) *Proposições 9 e 10*, segunda etapa: a distinção real não sendo numérica, os atributos distintos ou substâncias qualificadas formam uma única e mesma substância que tem todas as qualificações, quer dizer, todos os atributos. Essa segunda série termina no escólio de 10; este constata que uma substância absolutamente infinita não implica em contradição. A definição 6 é, portanto, uma definição real[15]; 5º) *Proposição 11*: o absolutamente infinito existe necessariamente; senão não poderia ser uma substância, não poderia ter como propriedade o infinitamente perfeito.

[15] *E*, I, 10, esc.: "Não é nenhum absurdo atribuir vários atributos a uma única substância..."

Uma contraprova seria dada através do exame do *Breve Tratado*. Pois aquilo que foi dito erroneamente da *Ética* pode certamente ser aplicado ao *Breve Tratado*: este começa por Deus e se instala na existência de Deus. Espinosa, nesse instante, ainda acreditava que fosse possível partir de uma ideia de Deus. O argumento *a priori* recebe, portanto, uma primeira formulação, inteiramente de acordo com o enunciado de Descartes.[16] Desse modo, porém, o argumento se move por inteiro no infinitamente perfeito e não nos dá nenhum meio de conhecer a natureza do [66] ser correspondente. Do modo pelo qual está colocada no começo do *Breve Tratado*, a prova ontológica não serve absolutamente para nada. Por isso, vemos Espinosa acrescentar a ela um segundo enunciado bastante obscuro ("A existência de Deus é essência").[17] Acreditamos que esta fórmula, tomada literalmente, só pode ser interpretada do ponto de vista do absolutamente infinito, e não mais do infinitamente perfeito. Na verdade, para que a existência de Deus seja essência é preciso que os mesmos "atributos" que constituem sua essência constituam, ao mesmo tempo, sua existência. Isso explica porque Espinosa acrescenta uma nota explicativa, antecipando o que vai vir depois no *Breve Tratado,* e já invocando os atributos de uma substância absolutamente infinita: "À natureza de um ser que tem atributos infinitos pertence um atributo que é Ser".[18] As diferenças entre o *Breve Tratado* e a *Ética* nos parecem ser as seguintes: 1º*) Breve Tratado* começa por "Que Deus é", antes de qualquer definição real de Deus. A única coisa, portanto, que ele possui de direito é a prova cartesiana. Ele é obrigado, então, a justapor ao enunciado ortodoxo dessa prova um outro enunciado, completamente diferente, que antecipa o que vem no segundo capítulo ("Aquilo que Deus é"); 2º) Ao invés de justapor dois enunciados, um que procede pelo infinitamente perfeito, o outro pelo absolutamente infinito, a *Ética* propõe uma prova que ainda procede pelo infinitamente perfeito, mas está totalmente subordinada à proposição prévia e bem fundamentada do absolutamente infinito. O segundo enunciado do *Breve Tratado* perde, então, sua necessidade e, ao mesmo tempo, seu caráter obscuro e desordenado. Ele terá seu equivalente na *Ética:* não mais como prova da existência, mas simplesmente como prova da imutabilidade de Deus[19].

Nesse ponto não podemos fazer nenhuma diferença entre as exigências de Leibniz e as de Espinosa: mesma exigência de uma definição real para Deus e de uma natureza ou razão para o infinitamente perfeito. Mesma subordinação da prova ontológica a uma definição real de Deus e à demonstração de que essa definição é certamente real. Ficaremos ainda mais surpresos com a maneira pela qual Leibniz conta a história. Dispomos de dois textos sobre isso. [67] Primeiro: uma nota

[16] *CT*, I, cap. 1, 1.

[17] *CT*, I, cap. 1, 2 (Sobre a ambiguidade da fórmula e sua tradução cf. nota de Appuhn, ed. Garnier, p. 506).

[18] *CT*, I, cap. 1, 2, nota 2.

[19] *E*, I, 20, dem. e cor.

acrescentada ao manuscrito *Quod Ens perfectissimum existit*, na qual Leibniz fala sobre suas conversas com Espinosa, em 1676: "Mostrei a Espinosa, quando estive em Haia, essa argumentação que ele achou consistente. Como ele a tinha inicialmente contradito, escrevi e li para ele estas páginas".[20] Segundo: as anotações de Leibniz sobre a *Ética*: ele critica a proposição 6 por *não* ser uma definição real. Ela não mostra a equivalência entre os termos "absolutamente infinito" e "consistindo em uma infinidade de atributos"; ela não mostra a compatibilidade dos atributos entre si; ela não mostra a possibilidade do objeto definido[21]. Ou Leibniz quer dizer que a definição 6 não mostra imediatamente a possibilidade do definido — mas o próprio Leibniz, tanto quanto Espinosa, não acredita na existência de uma tal intuição de Deus — ou então, ele quer dizer que Espinosa não percebeu que era preciso demonstrar a realidade da definição; essa crítica desconhece portanto, inteiramente, o projeto geral da *Ética* e o sentido das dez primeiras proposições. De fato, se considerarmos as fórmulas pelas quais o próprio Leibniz demonstra a possibilidade de Deus, não veremos nelas, à primeira vista, nenhuma diferença das fórmulas de Espinosa.

Segundo Leibniz, Deus é possível porque o infinitamente perfeito é o próprio de um "Ser absoluto" que contém em si todos os "atributos", "todas as formas simples tomadas absolutamente", todas as "naturezas que são suscetíveis do último grau", "todas as qualidades positivas que exprimem uma coisa sem nenhum limite".[22] Como essas formas poderiam ser suficientes para demonstrar a possibilidade de Deus? Cada uma delas é simples e irredutível, concebida por si, *index sui*. Leibniz diz: é a própria disparidade entre elas que assegura sua compatibilidade (a impossibilidade da sua contradição); é sua compatibilidade que assegura a possibilidade do Ser ao qual elas pertencem. Aqui, nada opõe Leibniz a Espinosa. Tudo lhes é literalmente comum, inclusive a utilização da ideia de expressão, inclusive a tese segundo a qual as formas expressivas são "a fonte das coisas". Pelo menos quanto a isso, Leibniz não podia ensinar nada a Espinosa. Somos levados a pensar que Leibniz não contou exatamente como foi a conversa de Haia. Ou então, Espinosa escutou e falou pouco, constatando por si mesmo a coincidência [68] das ideias de Leibniz com as suas. Ou ainda, teriam discordado sobre a respectiva maneira pela qual cada um interpretava as formas ou qualidades positivas infinitas. Pois Leibniz as concebe como sendo primeiros possíveis no entendimento de Deus. Por outro lado, esses primeiros possíveis, "noções absolutamente simples", escapam ao nosso conhecimento: sabemos que eles são necessariamente compatíveis, sem saber o que eles são. Eles parecem anteriores e superiores a qualquer relação lógica: o conhecimento atinge apenas "noções relativamente simples", que servem de termos para o nosso pensamento e das quais diríamos talvez, na melhor das hipóteses, que

[20] Cf. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (NRF, 1946), pp. 66-70.

[21] Leibniz, *Ad Ethicam*... (Gerhardt, I), pp. 139-152.

[22] Cf. *Quod ens...., Carta para a princesa Elisabeth, Méditations sur la connaissance*…

simbolizam, juntamente com os primeiros simples[23]. Através disso, Leibniz foge da necessidade absoluta que denuncia como sendo o perigo do espinosismo: ele impede a necessidade "metafísica" de sair de Deus e se comunicar com as criaturas. Ele introduz uma espécie de finalidade, um princípio do máximo, na própria prova ontológica. A partir de seus encontros com Espinosa, Leibniz pensa que o inimigo é a necessidade absoluta. Inversamente, porém, será que Espinosa não poderia pensar que, para salvar as criaturas e a criação, Leibniz conservasse todas as perspectivas da eminência, da analogia, do simbolismo em geral? Talvez Leibniz só ultrapasse o infinitamente perfeito em aparência, talvez só em aparência ele atinja uma natureza ou razão.

Espinosa pensa que a definição de Deus dada por ele é uma definição real. Por demonstração da realidade da definição é preciso entender uma verdadeira gênese do objeto definido. Esse é o sentido das primeiras proposições da *Ética*: *não hipotética, mas genética*. Os atributos não podem se contradizer, porque são realmente distintos, irredutíveis uns aos outros, últimos na sua forma respectiva ou no seu gênero, porque cada um é concebido por si. São necessariamente compatíveis, e a substância que formam é possível. "Pertence à natureza da substância que cada um dos seus atributos seja concebido por si, já que todos os atributos que ela possui sempre estiveram nela ao mesmo tempo, e que um não pôde ser produzido por outro, mas cada um exprime a realidade ou o ser da substância. Não [69] seria, portanto, nenhum absurdo atribuir vários atributos a uma mesma e única substância".[24] Com os atributos atingimos os elementos primeiros e substanciais, noções irredutíveis da substância única. Aqui, surge a ideia de uma constituição lógica da substância, "composição" que nada tem de físico. A irredutibilidade dos atributos não apenas prova, mas constitui a não–impossibilidade de Deus como substância única tendo todos os atributos. Só pode haver contradição entre termos dos quais pelo menos um não é concebido por si. E a compatibilidade dos atributos não se fundamenta, em Espinosa, em uma região do entendimento divino, superior às próprias relações lógicas, mas sim *em uma lógica própria à distinção real*. É a natureza da distinção real entre atributos que exclui qualquer divisão de substâncias; é essa natureza da distinção real que conserva para os termos distintos toda sua positividade respectiva, proibindo defini-los em oposição um ao outro, e ligando-os todos a uma mesma substância indivisível. Espinosa parece ser aquele que vai mais longe na via dessa nova lógica: lógica da afirmação pura, da qualidade ilimitada e, através disso, da totalidade incondicional que possui todas as qualidades, quer dizer, lógica do absoluto. Os atributos devem ser compreendidos como sendo os elementos dessa composição no absoluto.

---

[23] Cf. Leibniz, *Elementa calculi, Plan de la science générale, Introductio ad Encyclopaediam Arcanam* (ed. Conturat). Sobre os absolutamente simples, que são puras "extravagâncias" anteriores às relações lógicas, cf. M. Gueroult, *"La Constituition de la substance chez Leibniz*" (*Revue de métaphysique et de morale,* 1947).

[24] *E*, I. 10, esc.

Os atributos como expressões não são apenas "espelhos". A filosofia expressionista nos traz duas metáforas tradicionais: a do espelho que espelha e reflete uma imagem, e a do germe que "exprime" a árvore inteira. Os atributos estão, um e outro, de acordo com o ponto de vista em que nos situamos. De um lado, a essência se reflete e se multiplica nos atributos, os atributos são espelhos dos quais cada um exprime, em seu gênero, a essência da substância: eles incidem necessariamente no entendimento, assim como os espelhos incidem no olho que vê a imagem. Porém, o que é exprimido está envolvido na expressão, assim como a árvore no germe: a essência da substância está menos refletida nos atributos do que constituída pelos atributos que a exprimem; os atributos são menos espelhos que elementos dinâmicos ou genéticos.

[70] A natureza de Deus (*natureza naturante*) é expressiva. Deus se exprime nos fundamentos do mundo, que formam sua essência, antes de se exprimir no mundo. E a expressão não é manifestação, sem ser também constituição do próprio Deus. A Vida, quer dizer, a expressividade, é levada ao absoluto. Na substância há uma unidade do diverso, nos atributos há uma diversidade atual do Uno: a distinção real se aplica ao absoluto, porque ela reúne esses dois momentos e os liga um ao outro. Por isso, não basta dizer que Espinosa privilegia o *Ens necessarium* sobre o *Ens perfectissimum*. Na verdade, o essencial é o *Ens absolutum*. *Perfectissimum* é apenas um próprio, próprio do qual partimos como se partíssemos da modalidade de cada atributo. *Necessarium* ainda é um próprio, próprio ao qual chegamos, como se chegássemos à modalidade da substância que tem todos os atributos. Entre os dois, porém, se descobre a natureza ou o absoluto: substância à qual ligamos o pensamento, a extensão etc., todas as formas unívocas de ser. É por isso que, nas suas cartas, Espinosa insiste sobre a necessidade de não perder de vista a definição 6, de voltar a ela constantemente[25]. Essa definição é a única que nos dá uma natureza, essa natureza é a natureza expressiva do absoluto. Voltar a essa definição não significa apenas guardá-la na memória, mas voltar a ela como a uma definição que demonstramos, nesse meio tempo, ser real. E essa demonstração não é como uma operação do entendimento, que ficaria exterior à substância; ela se confunde com a vida da própria substância, com a necessidade de sua constituição a priori..

"Quando defini Deus: o Ser soberanamente perfeito, como essa definição não exprime uma causa eficiente (entendo uma causa eficiente tanto interna quanto externa), não podia deduzir daí todas as propriedades de Deus. Pelo contrário, quando defini Deus: um Ser etc. (ver *Ética*, parte I, definição 6)".[26] Essa é a transformação da prova a priori: Espinosa ultrapassa o infinitamente perfeito na direção

[25] *Carta ,2 para Oldenburg* (III, p. 5); *Carta 4, para Oldenburg* (III, pp. 10-11); *Cartas 35 e 36, para Hudde* (III, p. 200).

[26] *Carta 60, para Tschirnhaus* (III, p. 200).

do absolutamente infinito, no qual ele descobre a Natureza ou Razão suficiente. *Esse procedimento leva a uma segunda tríade da substância*. 1º) todas as formas de ser são iguais e igualmente perfeitas, não existe desigualdade de perfeição entre os atributos; 2º) cada forma [71] é portanto ilimitada, cada atributo exprime uma essência infinita; 3º) todas as formas pertencem, portanto, a uma mesma e única substância, todos os atributos se afirmam igualmente, sem limitação, de uma substância absolutamente infinita. A primeira tríade era: atributo–essência–substância. A segunda: perfeito–infinito–absoluto. A primeira estava fundamentada sobre um argumento polêmico: a distinção real não pode ser numérica. E sobre um argumento positivo: a distinção real é uma distinção formal entre atributos que se afirmam de uma mesma e única substância. A segunda tríade tem como argumento polêmico: os próprios não constituem uma natureza. E como argumento positivo: tudo é perfeição na natureza. Não há "natureza" à qual falte alguma coisa; todas as formas de ser se afirmam sem limitação, logo, são atribuídas a algo de absoluto, sendo o absoluto na natureza infinito sob todas as formas. A tríade do absoluto completa assim a da substância: ela reveza com esta última, levando-nos à descoberta de uma terceira e última determinação de Deus.

# CAPÍTULO 5:

## A potência

[72] Em todas as críticas que Leibniz faz a Descartes, aparece sempre este tema: Descartes é "muito apressado". Descartes acreditou que a consideração do infinitamente perfeito fosse suficiente na ordem do ser, que a posse de uma ideia clara e distinta fosse suficiente na ordem do conhecimento, que o exame das quantidades de realidade ou de perfeição fosse suficiente para nos fazer passar do conhecimento ao ser. Leibniz costuma acusar Descartes de precipitação. Descartes é sempre levado, por sua pressa, a confundir o relativo com o absoluto[1]. Se continuarmos procurando o que existe de comum na reação anticartesiana, veremos que Espinosa, por sua vez, critica a *facilidade* em Descartes. A benevolência de Descartes em usar de maneira filosófica as noções de "fácil" e "difícil" já havia preocupado muitos de seus contemporâneos. Quando Espinosa esbarra no emprego cartesiano da palavra fácil, ele perde a serenidade do professor que prometera a si mesmo expor os *Princípios* sem [73] dizer deles nada que se afastasse "um dedo"; ele chega a manifestar uma espécie de indignação[2]. Certamente ele não é o primeiro a denunciar essa facilidade, assim também como Leibniz não é o primeiro a denunciar essa pressa. Mas é com Leibniz e Espinosa que a crítica adquire seu aspecto mais completo, mais rico e mais eficaz.

Descartes apresenta dois enunciados da prova a posteriori da existência de Deus: Deus existe porque sua ideia está em nós; e também porque nós mesmos, que temos a ideia dele, existimos. A primeira demonstração está fundada, imediatamente, sobre a consideração de quantidades de perfeição ou de realidade. Uma causa deve ter pelo menos tanta realidade quanto seu efeito; a causa de uma ideia deve ter pelo menos tanta realidade formal quanto essa ideia contém de realidade objetiva. Ora, tenho a ideia de um ser infinitamente perfeito (isto é, uma ideia que contém "mais realidade objetiva que nenhuma outra")[3]. A segunda demonstração é mais complexa, porque vem de uma hipótese absurda: se eu tivesse o poder de me produzir, teria ainda mais facilidade de me dar as propriedades das quais possuo a ideia; e seria tão fácil me conservar quanto me produzir ou me criar[4]. Desta vez, o princípio é o seguinte: quem pode mais, pode menos. "Aquilo que pode fazer mais ou o mais difícil, pode também

---

[1] Leibniz, *Carta para a princesa Elisabeth*, 1678: "É preciso confessar que esses raciocínios [as provas cartesianas da existência de Deus] são um pouco suspeitos porque são muito apressados e nos violentam sem nos esclarecer." O tema "muito apressado" está sempre voltando: Leibniz invoca contra Descartes o seu próprio gosto pelo espírito lento e arrastado, seu gosto pelo contínuo, que não permite os "saltos", seu gosto pelas definições reais e pelos polissilogismos, seu gosto por uma arte de inventar, que toma tempo. Quando Leibniz critica Descartes, porque este acreditou que a quantidade de movimento se conservava, é preciso ver nessa crítica um caso particular (particularmente importante, é verdade) de uma objeção muito geral: Descartes, em todos os domínios, toma o relativo pelo absoluto, porque é muito apressado.

[2] *PPD*, I, 7, esc.: "Não sei o que ele quer dizer com isso. O que é que ele chama, na verdade, de fácil e difícil?... A aranha tece facilmente uma teia que os homens não poderiam tecer sem ter grandes dificuldades..."

[3] Descartes, *Méditation III* e *Principes* I, 17-18.

[4] *Méditation III* e *Principes,* I, 20-21 (o texto dos *Principes*, no entanto, evita qualquer referência explícita às noções de fácil e difícil).

fazer menos."[5] Ora, se é mais difícil criar ou conservar uma substância do que criar ou conservar propriedades, é porque a substância tem mais realidade do que as propriedades. Pode-se objetar que a substância se confunde com suas propriedades consideradas coletivamente. "Distributivamente", porém, os atributos são como as partes de um todo; é nesse sentido que eles são mais fáceis de serem produzidos. A segunda objeção é de que a comparação não pode ser feita entre uma substância (por exemplo, finita) e os atributos de uma outra substância (por exemplo, infinita). Mas, justamente, se eu pudesse me produzir como substância, [74] as perfeições das quais tenho a ideia fariam parte de mim mesmo, logo, seria mais fácil para mim me dar essas propriedades do que me produzir ou me conservar por inteiro. A última objeção é que uma causa determinada, destinada por natureza a produzir determinado efeito, não pode produzir "mais facilmente" um outro efeito, mesmo que seja de quantidade mínima. Do ponto de vista, porém, de uma causa primeira, as quantidades de realidade que correspondem aos atributos e aos modos entram em relações do todo à parte que permitem determinar o mais e o menos, o mais difícil e o mais fácil[6].

Está claro que as duas demonstrações são animadas pelo mesmo argumento. Ou Descartes relaciona quantidades de realidade objetiva à quantidades de realidade formal, ou então ele coloca as quantidades de realidade em relações do todo à parte. O conjunto da prova a posteriori procede, em todo caso, pelo exame das quantidades de realidade ou de perfeição tomadas como tais. Quando Espinosa expõe Descartes, ele não deixa de atacar a segunda demonstração; ele reencontra ou retoma as objeções contra a noção de "fácil". Mas a maneira pela qual faz isso nos faz pensar que quando ele fala por conta própria não está sendo mais indulgente quanto à primeira demonstração. Na verdade, encontramos na obra de Espinosa muitas versões de uma prova a posteriori da existência de Deus. Acreditamos que todas elas têm algo em comum, umas envolvendo uma crítica da primeira demonstração cartesiana, outras envolvendo uma crítica da segunda, *todas, porém, tendo como finalidade substituir o argumento das quantidades de realidade pelo argumento das potências.* Tudo se passa como se Espinosa, de diversas maneiras, sugerisse sempre a mesma crítica: Descartes tomou o relativo pelo absoluto. Na prova a priori, Descartes confundiu o absoluto com o infinitamente perfeito; o infinitamente perfeito, porém, é apenas um relativo. Na prova a posteriori, Descartes toma a quantidade de realidade ou de perfeição por um absoluto; mas esta ainda é apenas um relativo. O absolutamente infinito como razão suficiente e natureza do infinitamente perfeito; a potência como razão suficiente da quantidade de realidade: são essas as transformações correlativas que Espinosa impõe às provas cartesianas.

---

[5] *Abrégé géométrique des secondes réponses,* axioma 8, AT IX, p. 128.

[6] Sobre todas essas objeções feitas a Descartes por alguns de seus correspondentes, e sobre as respostas de Descartes, cf. o *Entretien avec Burman,* e também a *Carta 347 para Mesland*, AT, IV, p. 111.

[75] O *Breve Tratado* não contém nenhum vestígio do segundo enunciado cartesiano; mas conserva o primeiro, em termos semelhantes aos de Descartes: "Se é dada uma ideia de Deus, a causa dessa ideia deve existir formalmente e conter nela tudo aquilo que a ideia contém objetivamente; ora, uma ideia de Deus é dada."[7] Entretanto, é a demonstração desse primeiro enunciado que está profundamente modificada. Assistimos a uma multiplicação de silogismos que atestam um estado do pensamento de Espinosa que ou é obscuro, ou então já está tentando ultrapassar o argumento da quantidade de realidade para substituí-lo por um argumento fundado sobre a potência. O raciocínio é o seguinte: um entendimento finito não tem, por si mesmo, "o poder" de conhecer o infinito, nem de conhecer uma coisa e não outra; ora, ele "pode" conhecer qualquer coisa; logo, é preciso que exista formalmente um objeto que o determine a conhecer isto e não aquilo; e ele "pode" conceber o infinito; logo, é preciso que o próprio Deus exista formalmente. Em outros termos, Espinosa pergunta: por que é que a causa da ideia de Deus deve conter formalmente tudo aquilo que essa ideia contém objetivamente? Isso equivale a dizer que o axioma de Descartes não o satisfaz. O axioma cartesiano era o seguinte: deve haver "pelo menos tanta" realidade formal na causa de uma ideia quanta realidade objetiva na própria ideia. (O que bastava para garantir que não havia "mais", no caso de uma quantidade de realidade objetiva infinita). Ora, podemos pressentir que Espinosa procura uma razão mais profunda. O texto do *Breve Tratado* já prepara certos elementos que farão parte de um *axioma das potências*: 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.

Isso seria, propriamente falando, um *axioma*? Um outro texto do *Breve Tratado,* com toda a certeza mais tardio, enuncia: "Não existe coisa alguma cuja ideia não esteja na coisa pensante, e nenhuma ideia pode ser, sem que a coisa também seja."[8] Essa fórmula será fundamental em todo o espinosismo. Considerando que ela pode ser demonstrada, ela conduz à igualdade entre duas potências. É verdade que a primeira parte da fórmula é dificilmente demonstrável, se já não partimos da existência de Deus. (final da p. 75) Mas a segunda [76] parte pode ser facilmente demonstrada. Uma ideia que não fosse a ideia de alguma coisa que existe não teria nenhuma distinção, não seria a ideia disto ou daquilo. Melhor ainda é a demonstração à qual Espinosa chegará: conhecer é conhecer pela causa, logo, coisa alguma pode ser conhecida sem uma causa que a faça ser, em existência ou em essência. Desse argumento, já podemos concluir que a potência de pensar, da qual todas as ideias participam, não é

[7] *CT*, I, cap. 1, 3-9.

[8] *CT*, II, cap. 20, 4, nota 3.

superior a uma potência de existir e de agir, da qual todas as coisas participam. E isso é o essencial, do ponto de vista de uma prova a posteriori.

Temos uma ideia de Deus; devemos portanto afirmar uma potência infinita de pensar que corresponda a essa ideia; ora, a potência de pensar não é maior do que a potência de existir e de agir; devemos portanto afirmar uma potência infinita de existir que corresponda à natureza de Deus. Da ideia de Deus não mais inferimos, imediatamente, a existência de Deus; *passamos pelo desvio das potências* para encontrar, na potência de pensar, a razão da realidade objetiva contida na ideia de Deus e, na potência de existir, a razão da realidade formal no próprio Deus. O *Breve Tratado* já parece nos preparar os elementos de uma prova desse gênero. O *Tratado da Reforma,* a seguir, fornece uma fórmula mais explícita[9]. Mas é em uma carta que Espinosa revela mais claramente aquilo que ele buscava desde o *Breve Tratado:* substituir o axioma cartesiano das quantidades de realidade, considerado obscuro, por um axioma das potências. "A potência de pensar não é maior para pensar do que a potência da natureza para existir e agir. #Esse é um axioma claro e verdadeiro, a partir do qual a existência de Deus resulta de maneira muito clara e eficaz de sua ideia, isto é, da própria ideia de Deus."[10]

Devemos assinalar, no entanto, que Espinosa só consegue dominar seu "axioma" tardiamente. Mais do que isso, não dá a ele seu pleno enunciado, o qual implicaria em uma estrita igualdade das duas potências. Mais do que isso, apresenta como axioma uma proposição que ele sabe que só pode ser demonstrada em parte. Há uma razão para todas essas ambiguidades. A igualdade das potências é mais bem demonstrada quando se parte [77] de um Deus já existente. Logo, à medida que Espinosa domina mais perfeitamente essa fórmula de igualdade, ele a deixa de lado para estabelecer, a posteriori, a existência de Deus; um outro uso lhe é reservado, um outro domínio. Realmente, a igualdade das potências terá um papel fundamental no livro II da *Ética*; mas esse papel será fator decisivo na demonstração do paralelismo, uma vez provada a existência de Deus.

Não devemos portanto nos surpreender que a prova a posteriori da *Ética* seja de uma outra espécie que a do *Breve Tratado* e a do *Tratado da Reforma*. Ela também procede pela potência. Mas não passa mais pela ideia de Deus, nem por uma potência de pensar correspondente, para chegar a conclusão de uma potência infinita de existir. Ela opera imediatamente na existência, através da potência de existir. Nesse sentido, a *Ética* se serve das indicações que Espinosa já fornecia na sua versão modificada dos *Princípios*. Nos *Princípios*, Espinosa expunha a primeira demonstração cartesiana, sem comentários nem correções; mas era a segunda demonstração que estava profundamente modificada. Espinosa criticava violentamente o emprego da palavra "fácil", em Descartes. Ele propunha um

[9] *TRE*, 76 e nota 2: "Como a origem da Natureza... não pode, no entendimento, ir mais longe do que a realidade..., não devemos temer nenhuma confusão sobre sua ideia..."; "Se determinado ser não existisse, ele nunca poderia ter sido produzido e o espírito poderia compreender mais do que a Natureza poderia apresentar."

[10] *Carta 40, para Jelles*, março de 1667 (III, p. 142).

raciocínio completamente diferente: 1º) Quanto mais uma coisa tem realidade ou perfeição, maior é a existência que ela envolve (existência possível, que corresponde aos graus finitos de perfeição, existência necessária, que corresponde ao infinitamente perfeito). 2º) Quem tem *potência* (*potentiam* ou *vim*) para se conservar não precisa de nenhuma causa para existir, não apenas para existir "de existência possível", mas "de existência necessária". Quem tem potência para se conservar existe, portanto, necessariamente. 3º) Sou imperfeito, logo, não tenho a existência necessária, logo, não tenho potência para me conservar; sou conservado por um outro, mas um outro que tem necessariamente o poder de se conservar ele mesmo, logo, que existe necessariamente[11].

No *Breve Tratado*, não há vestígio do segundo enunciado de Descartes; o primeiro é conservado, mas é demonstrado de outra maneira, completamente diferente Na *Ética*, pelo contrário, não há mais vestígio do primeiro (justamente porque o argumento das potências está reservado agora para um uso melhor). Encontramos, porém, na *Ética*, uma versão da prova a posteriori, que se refere ao segundo enunciado de Descartes, ainda que seja pelas críticas implícitas e [78] modificações propostas. Espinosa denuncia aqueles que pensam que quanto mais propriedades têm uma coisa mais dificilmente ela se produz[12]. Ele vai mais longe, porém, que nos *Princípios*. A exposição dos *Princípios* não dizia o mais importante: a existência, possível ou necessária, é ela mesma potência; *a potência é idêntica à própria essência*. É justamente porque a essência é potência que a existência possível (na essência) é algo diferente de uma "possibilidade". A *Ética* vai apresentar, portanto, o seguinte argumento: 1º) Poder existir é potência (trata-se da existência possível, envolvida na essência de uma coisa finita). 2º) Ora, um ser finito já existe necessariamente (quer dizer, em virtude de uma causa exterior que o determina a existir). 3º) Se o Ser absolutamente infinito também não existisse necessariamente, ele seria menos potente que os seres finitos: o que é absurdo. 4º) Porém, a existência necessária do absolutamente infinito não pode ser em virtude de uma causa exterior; é portanto por ele mesmo que o ser absolutamente infinito existe necessariamente[13]. Fundamentada dessa maneira sobre a potência de existir, a prova a posteriori dá lugar a uma nova prova a priori: quanto mais realidade ou perfeição tiver a natureza de uma coisa, mais ela tem potência, quer dizer, forças para existir (*virium... ut existat*); "Deus tem, portanto, por si mesmo, uma potência absolutamente infinita de existir, logo, ele existe absolutamente."[14]

[11] *PPD*, I, 7, lemas 1 e 2, e demonstração de 7.

[12] *E*, I, 11, esc.

[13] *E*, I, 11, 3ª dem.

[14] *E*, I, 11, esc.

O argumento da potência tem portanto dois aspectos, em Espinosa, um que se refere à crítica do primeiro enunciado de Descartes, outro que se refere à crítica do segundo. Nos dois casos, porém, e principalmente no segundo, que representa o estado definitivo do pensamento de Espinosa, devemos buscar a significação desse argumento. Atribuímos a um ser finito uma potência de existir como sendo idêntica a sua essência. Certamente, um ser finito não existe através da sua própria essência ou potência, mas em virtude de uma causa externa. Ele também não deixa de ter uma potência que lhe é própria, embora essa potência seja necessariamente efetuada sob a ação de coisas exteriores. Uma razão a mais para perguntar: em que condição atribuímos a um ser finito, que não existe [79 por si, uma *potência de existir e de agir* idêntica a sua essência[15]? A resposta de Espinosa parece ser a seguinte: afirmamos essa potência de um ser finito, na medida em que consideramos esse ser como sendo a parte de um todo, como modo de um atributo, modificação de uma substância. Logo, essa substância tem, por sua vez, uma potência infinita de existir, tanto mais potência quanto mais atributos ela tiver. O mesmo raciocínio vale para a potência de pensar: atribuímos a uma ideia distinta uma potência de conhecer, isso, porém, na medida em que consideramos essa ideia como sendo parte de um todo, modo de um atributo pensamento, modificação de uma substância pensante que, por sua vez, possui uma potência infinita de pensar[16]. Vemos mais claramente como a prova a posteriori da *Ética* dá lugar a uma prova a priori. Basta constatar que Deus, tendo todos os atributos, possui a priori *todas as condições* sob as quais afirmamos uma potência de alguma coisa: ele tem portanto uma potência "absolutamente" infinita de existir, ele *existe* "absolutamente" e por si. Mais do que isso, veremos que Deus, tendo um atributo que é o pensamento, possui igualmente uma potência absoluta infinita de pensar[17]. Em tudo isso os atributos parecem ter um papel essencialmente dinâmico. Não que eles sejam eles próprios potências. Considerados, porém, coletivamente, são as condições sob as quais atribuímos à substância absoluta uma potência absolutamente infinita de existir e de agir, idêntica a sua essência formal. Considerados distributivamente, são as condições sob as quais atribuímos a seres finitos uma potência idêntica a sua essência formal, tendo em vista que essa essência está contida em determinados atributos. Por outro lado, o atributo pensamento, considerado nele mesmo, é a [80] condição sob a qual atribuímos à substância absoluta uma potência absolutamente infinita de pensar, idêntica a sua essência objetiva;condição também sob a qual atribuímos às ideias uma potência de conhecer, idêntica à essência objetiva que as define respectivamente. É nesse sentido que os seres finitos são condicionados, sendo

---

[15] Certamente Espinosa fala com mais frequência de um esforço para perseverar no ser. Esse *conatus*, porém, é ele mesmo *potentia agendi*. Cf. *E*, III, 57, dem.: *potentia seu conatus*. *E*, III, definição geral dos afetos: *agendi potentia sive existendi vis*. *E*, IV, 29, dem.: *hominis potentia qua existet et operatur*.

[16] *CT*, II, cap. 20, 4, nota 3: "Essa ideia,isolada, considerada fora das outras ideias, não pode ser nada mais do que uma ideia de uma certa coisa, e não pode ter uma ideia dessa coisa; é esperado que uma ideia assim considerada, *sendo apenas uma parte*, não pode ter nenhum conhecimento claro e distinto dela mesma nem de seu objeto; isso só é possível para a coisa pensante que, sozinha, é a Natureza inteira, pois um fragmento considerado fora do todo ao qual ele pertence não pode, etc.".

[17] *E*, II, 5, dem.

necessariamente modificações da substância ou modos de um atributo; é como se a substância fosse a totalidade incondicionada, porque possui ou preenche a priori a infinidade das condições; os atributos são condições comuns, comuns à substância que os possui coletivamente, e aos modos que os implicam distributivamente. Como diz Espinosa, não é através de atributos humanos (bondade, justiça, caridade...) que Deus "comunica" às criaturas humanas as perfeições que elas possuem[18]. Pelo contrário, é através de seus próprios atributos que Deus comunica a todas as criaturas a potência que lhes é própria.

O *Tratado Político* expõe uma prova a posteriori da mesma família que a dos *Princípios* e da *Ética*; os seres finitos não existem nem se conservam pela sua própria potência; para existir e se conservar eles precisam da potência de um ser capaz de se conservar a si mesmo e de existir por si; a potência através da qual um ser finito existe, se conserva e age é, portanto, a potência do próprio Deus[19]. Sob certos aspectos, poderíamos pensar que um texto como esse tende a suprimir toda potência própria às criaturas. Mas não se trata disso. Todo o espinosismo se afina para reconhecer nos seres finitos uma potência de existir, de agir e de perseverar; e o próprio contexto do *Tratado Político* sublinha que as coisas têm uma potência própria, idêntica a sua essência e constitutiva de seu "direito". Espinosa não quer dizer que um ser que não existe por si não tem potência; ele quer dizer que ele só tem potência própria, enquanto parte de um todo, quer dizer, parte da potência de um ser que, este sim, existe por si. (Toda a prova a posteriori repousa sobre esse raciocínio, que vai do condicionado ao incondicionado). Espinosa diz, na *Ética*: a potência do homem é "uma parte da potência infinita de Deus"[20]. Mas a parte se revela irredutível, grau de potência original e distinto de todos os outros. Somos uma parte da potência [81] de Deus, mas, justamente, na medida em que essa potência é "explicada" por nossa própria essência[21]. Em Espinosa, a participação será sempre pensada como uma participação das potências. Mas a participação das potências não suprime nunca a distinção das essências. Espinosa não confunde nunca uma essência de modo e uma essência de substância: minha potência continua sendo minha própria essência, a potência de Deus continua sendo sua própria essência, ao mesmo tempo em que minha potência é uma parte da potência de Deus[22].

Como isso é possível? Como conciliar a distinção das essências e a participação das potências? Se a potência ou a essência de Deus pode ser "explicada" por uma essência infinita, é porque os atributos são formas comuns a Deus, do qual constituem a essência, e às coisas finitas, das quais

---

[18] *Carta 21, para Blyenbergh* (III, p. 86).

[19] *TP*, cap. 2, 2-3.

[20] *E*, IV, 4, dem.

[21] E, IV, 4, dem.

[22] *E*, IV, 4, dem.: "A potência do homem, explicada por *sua* essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, quer dizer, da *sua* essência."

contêm as essências. A potência de Deus se divide ou se explica em cada atributo, de acordo com as essências compreendidas nesse atributo. *É nesse sentido que a relação todo-parte tende a se confundir com a relação atributo-modo, substância-modificação*. As coisas finitas são partes da potência divina, porque são os modos dos atributos de Deus. Mas a redução das "criaturas" ao estado de modos, ao invés de retirar delas toda potência própria, mostra, ao contrário, como uma parte de potência volta a elas como sendo própria, segundo sua essência. A identidade da potência e da essência é igualmente afirmada (sob as mesmas condições) dos modos e da substância. Essas condições são os atributos, pelos quais a substância possui uma onipotência idêntica a sua essência. Isso explica porque dizemos que os modos, que implicam esses mesmos atributos, constituem a essência de Deus, que eles "explicam" ou "exprimem" a potência divina[23].Reduzir as coisas a modos de uma substância única não é uma maneira de fazer delas aparências, fantasmas, como Leibniz acreditava ou fingia acreditar, pelo contrário, é a única maneira, segundo Espinosa, de fazer delas seres "naturais", dotados de força ou de potência.

[82] A identidade entre a potência e a essência significa o seguinte: a potência é sempre ato, ou, pelo menos, está em ato. Uma longa tradição teológica já afirmava a identidade entre a potência e o ato, não apenas em Deus, mas na natureza[24]. Por outro lado, uma longa tradição física e materialista afirmava, nas coisas elas mesmas criadas, o caráter atual de toda potência: a distinção entre a potência e ato era substituída pela correlação entre uma potência de agir e uma potência de sofrer, todas duas atuais[25]. Em Espinosa, as duas correntes se reúnem, uma se referindo à essência da substância, a outra à essência do modo. É porque, no espinosismo, toda potência traz um poder de ser afetado que lhe corresponde e lhe é inseparável. Ora, esse poder de ser afetado é sempre necessariamente exercido. À *potentia* corresponde uma *aptitudo* ou *potestas;* não existem, porém, aptidão ou poder que não sejam efetuados, logo, não existe potência que não seja atual[26].

Uma essência de modo é potência; a ela corresponde no modo um certo poder de ser afetado. Mas como o modo é parte da natureza, seu poder é sempre preenchido, seja por afecções produzidas

---

[23] *E*, I, 36, dem.

[24] A identidade da potência e do ato, pelo menos no *Noûs,* é um tema frequente do neoplatonismo. Podemos encontrá-lo tanto no pensamento cristão, quanto no pensamento judaico. Nicolau de Cusa tira daí a noção de *Possest*, que ele aplica a Deus (*Œuvres choisies*, ed. Aubier, pp. 543-546; e M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues,* pp. 298-306). Essa identidade do ato e da potência em Deus, Bruno a estende ao "simulacro", quer dizer, ao universo ou à Natureza (*Cause, Principe, Unité,*ed. Alcan, 3º diálogo).

[25] Essa tradição tem uma finalização em Hobbes (cf. *De Corpore*, cap. X).

[26] Espinosa fala frequentemente de uma *aptidão* do corpo que corresponde a sua potência: o corpo está apto (*aptus*) a agir e a sofrer. (*E*, II, 13, esc.); ele pode ser afetado de muitas maneiras (*E*, III, postulado 1), a excelência do homem vem do fato de que seu corpo está "apto para o maior número de coisas" (*E*, V, 39). Por outro lado, uma *potestas* corresponde à potência de Deus (*potentia*); Deus pode ser afetado de uma infinidade de maneiras e produz necessariamente todas as afecções das quais ele tem o poder (*E*, I, 35).

pelas coisas exteriores (afecções passivas), seja por afecções explicadas por sua própria essência (afecções ativas). Dessa maneira, a distinção entre a potência e o ato, ao nível do modo, desaparece em benefício de uma correlação entre [83] duas potências igualmente atuais, potência de agir e potência de sofrer, que variam em razão inversa, mas cuja soma é constante, e constantemente efetuada. Isso explica porque Espinosa pode apresentar a potência do modo, ora como um invariante idêntico à essência, visto que o poder de ser afetado é constante, ora como estando sujeita a variações, visto que a potência de agir (ou força de existir) "aumenta" ou "diminui", segundo a proporção das afecções ativas que contribuem para preencher esse poder a cada instante[27]. Resta dizer que o modo, de qualquer maneira, não tem outra potência a não ser atual: a cada instante, ele é tudo aquilo que ele pode ser, sua potência e sua essência.

No polo oposto, a essência da substância é potência. Essa potência absolutamente infinita de existir traz um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras. Desta vez porém, o poder de ser afetado só pode ser exercido por afecções ativas. Como a substância absolutamente infinita poderia ter uma potência de sofrer, se esta, evidentemente, suporia uma limitação da potência de agir? Por ser onipotente em si mesma e por si mesma, a substância é necessariamente capaz de uma infinidade de afecções, e é causa ativa de todas as afecções das quais ela é capaz. Dizer que a essência de Deus é potência, é o mesmo que dizer que Deus produz uma infinidade de coisas, em virtude dessa mesma potência através da qual ele existe. *Ele as produz, portanto, da mesma maneira pela qual ele existe*. Causa de todas as coisas "no mesmo sentido" em que é causa de si, ele produz todas as coisas nos seus atributos, já que seus atributos constituem, ao mesmo tempo, sua essência e sua existência. Não basta portanto dizer que a potência de Deus é atual: ela é necessariamente ativa, ela é ato. A essência de Deus não é potência sem que uma infinidade de coisas dela decorram, e decorram, justamente,nesses atributos que a constituem. Da mesma maneira os modos são as afecções de Deus; Deus, porém, nunca sofre através dos seus modos, ele só tem afecções ativas[28].

Toda essência é essência de alguma coisa. Distinguiremos portanto: a essência como potência; aquilo do qual ela é essência; o poder de ser afetado que corresponde a ela. Aquilo de que a essência é essência é sempre uma quantidade de realidade ou de perfeição. Uma coisa, porém, tem mais realidade ou perfeição quando ela pode ser afetada de um maior número de maneiras: *a quantidade de realidade encontra* [84] *sempre sua razão em uma potência idêntica à essência.* A prova a posteriori parte da potência própria aos seres finitos: buscamos a condição sob a qual um ser finito tem uma potência, alcançamos a potência incondicionada de uma substância absolutamente infinita. Na verdade, uma essência de ser finito só é potência em relação a uma substância da qual esse ser é o modo. Mas esse procedimento a

[27] Sobre as variações da *vis existendi*, cf. *E*, III, definição geral dos afetos

[28] *CT*, I, cap. 22-25. E, I, 15, esc.

posteriori é apenas um maneira, para nós, de chegar a um procedimento a priori mais profundo. A essência da substância absolutamente infinita é onipotência porque a substância possui a priori todas as condições sob as quais atribuímos a potência a alguma coisa. Ora, se é verdade que consideramos os modos em relação à substância, em virtude da sua potência, consideramos a substância, em virtude também da sua, em relação aos modos: ela não tem uma substância absolutamente infinita de existir sem preencher, por uma infinidade de coisas, em uma infinidade de modos, o poder de ser afetado que corresponde a essa potência.

É nesse sentido que Espinosa nos conduz a uma última tríade da substância. Partindo das provas da potência, a descoberta dessa tríade ocupa todo o final do primeiro livro da *Ética*. Ela se apresenta assim: a essência da substância como potência absolutamente infinita de existir; a substância como *ens realissimum* existindo por si; um poder de ser afetado de uma *infinidade de maneiras*, que correspondem a essa potência, necessariamente preenchido por afecções, das quais a própria substância é a causa ativa. Essa terceira tríade toma seu lugar ao lado das duas anteriores. Ela não significa, como a primeira, a necessidade de uma substância que tenha todos os atributos; nem, como a segunda, a necessidade que tenha essa substância de existir absolutamente. Ela significa a necessidade, para essa substância existente,de produzir uma infinidade de coisas. E ela não se contenta em nos fazer passar aos modos, ela se aplica a eles ou se comunica com eles. Por isso, o próprio modo vai apresentar a seguinte tríade: essência de modo como potência; modo existente definido por sua quantidade de realidade ou de perfeição; poder de ser afetado de um *grande número* de maneiras. Assim, é como se o primeiro livro da *Ética* fosse o desenvolvimento de três tríades que encontram seu princípio na expressão: a substância, o absoluto, a potência.

# SEGUNDA PARTE:

# O PARALELISMO

# E A IMANÊNCIA

# CAPÍTULO 6:

## A expressão no paralelismo

[87] Por que Deus produz? O problema de uma razão suficiente da produção não desaparece no espinosismo; pelo contrário, torna-se urgente. Pois a natureza de Deus é expressiva nela mesma, como natureza naturante. Essa expressão é tão natural ou essencial a Deus que ela não se contenta em refletir um Deus todo pronto, mas forma uma espécie de desenvolvimento do divino, uma constituição lógica e genética da substância divina. Cada atributo exprime uma essência formal; todas as essências formais são exprimidas como sendo a essência absoluta de uma única e mesma substância da qual a existência decorre necessariamente; essa mesma existência é, portanto, exprimida pelos atributos. Esses momentos são os verdadeiros momentos da substância; a expressão é, em Deus, a própria vida de Deus. Então, não poderemos dizer que Deus produz o mundo, o universo ou a natureza naturada *para* se exprimir. Não apenas a razão suficiente deve ser necessária, excluindo qualquer argumento de finalidade, como também Deus se exprime nele mesmo, na sua própria natureza, nos atributos que o constituem. Ele não tem nenhuma "necessidade" de produzir, pois nada lhe falta. Temos que tomar ao pé da letra uma metáfora de Espinosa que mostra que o mundo produzido nada acrescenta à essência de Deus: quando um artesão esculpe cabeças e troncos e depois junta um tronco e uma cabeça, essa reunião nada acrescenta à essência da cabeça[1]. Esta conserva a mesma essência, *a mesma expressão*. Se Deus se exprime nele mesmo, o universo só pode ser uma expressão em segundo grau. A substância já se exprime nos atributos que constituem a natureza naturante, mas os atributos se exprimem, por sua vez, nos modos, [88] que constituem a natureza naturada. Mais uma razão para perguntar: por que esse segundo nível? Por que Deus produz um universo modal?

Para explicar, a priori, a produção, Espinosa invoca um primeiro argumento. Deus age, ou produz, da maneira como ele se compreende (*seipsum intelligit*): assim como ele se compreende necessariamente, ele age necessariamente[2]. Um segundo argumento aparece, ora dependendo do primeiro, ora distinto e concomitante. Deus produz da maneira como ele existe: como ele existe necessariamente, ele produz necessariamente[3].

Qual é o sentido do primeiro argumento? Que significa "se compreender"? Deus não concebe *possibilidades* no seu entendimento, mas compreende a necessidade da sua própria natureza. O

[1] *CT*, I, segundo diálogo, 5.

[2] *E*, II, 3, esc.

[3] *E*, I, 25, esc. : "No sentido em que se diz que Deus é causa de si, deve se dizer também que ele é causa de todas as coisas". II, 3, esc. : "É tão impossível para nós conceber Deus não agindo quanto não existindo". IV, prefácio: "Deus, ou a natureza, age com a mesma necessidade com que existe".

entendimento infinito não é o lugar dos possíveis, mas sim a forma da ideia que Deus tem necessariamente de si mesmo ou de sua própria essência. A ciência de Deus não é uma ciência dos possíveis, mas sim a ciência que Deus tem de si mesmo e de sua própria natureza. Compreender se opõe então a conceber alguma coisa como sendo possível. Nesse sentido, porém, compreender é deduzir propriedades a partir daquilo que se apreende como sendo necessário. Dessa maneira, a partir da definição do círculo, deduzimos várias propriedades que derivam realmente dessa definição. Deus se compreende ele mesmo; disso deriva uma infinidade de propriedades, que caem necessariamente no entendimento de Deus. Deus não pode compreender sua própria essência sem produzir uma infinidade de coisas que dela decorrem, *assim como as propriedades decorrem de uma definição*. Vemos que, nesse argumento, os modos são assimilados à propriedades logicamente necessárias que derivam da essência de Deus assim como ela é compreendida. Quando Espinosa felicita certos Hebreus por terem percebido que Deus, o entendimento de Deus e as coisas por ele compreendidas eram uma única e mesma coisa, ele quer dizer, ao mesmo tempo, que o entendimento de Deus é a ciência que Deus tem da sua própria natureza, [89] e que essa ciência compreende uma infinidade de coisas que dela decorrem necessariamente[4].

Mas por que Deus se compreende? Espinosa chega a apresentar essa proposição como uma espécie de axioma[5]. Esse axioma se refere a concepções aristotélicas: Deus se pensa ele mesmo, é ele mesmo objeto do seu pensamento, sua ciência não tem outro objeto a não ser ele mesmo. Esse é o princípio que opomos à ideia de um entendimento divino que pensaria "possíveis". E muitos comentadores podiam reunir argumentos convincentes para mostrar que o Deus de Aristóteles, ao se pensar ele mesmo, pensa também todas as outras coisas que disso decorrem necessariamente: dessa maneira, a tradição aristotélica se aproximava de um teísmo, às vezes até de um panteísmo, identificando o conhecedor, o conhecimento e o conhecido (os Hebreus invocados por Espinosa são os filósofos judeus aristotélicos).

Entretanto, a teoria espinosista da ideia de Deus é demasiado original para ser fundada sobre um simples axioma ou reivindicar uma tradição. O fato de que Deus se compreenda ele mesmo deve derivar da necessidade da natureza divina[6]. Ora, desse ponto de vista, a noção de expressão representa um papel determinante. Deus não se exprime, sem se compreender enquanto se exprime. Deus não se exprime formalmente nos seus atributos, sem se compreender objetivamente em uma ideia. A essência de Deus não é exprimida nos atributos como essência formal, sem ser exprimida em uma ideia como essência objetiva. Isso explica porque, desde a definição do atributo, Espinosa se referia a um

[4] *E*, II, 7, esc.

[5] *E*, II, 3, esc. : "Assim como todos o admitem com unanimidade..." (Também a *Carta 75, para Oldenburg*, III, p. 228).

[6] Isso já é o que aparece na *demonstração* de II, 3, que invoca I, 16. E o próprio escólio sublinha essa referência ("*Deriva da necessidade da natureza divina*... que Deus se compreenda ele mesmo.").

entendimento capaz de perceber. Não que o atributo seja "atribuído" pelo entendimento: a palavra "perceber" indica suficientemente que o entendimento não capta nada que não esteja na natureza. Os atributos, porém, não exprimem a essência da substância, sem se relacionar necessariamente a um entendimento que os compreenda objetivamente, ou seja, que perceba aquilo que eles exprimem. Dessa maneira, a ideia de Deus está fundamentada na própria natureza divina: pelo fato de que Deus tem por natureza uma infinidade de atributos, dos quais cada um "exprime" uma essência infinita, decorre dessa [90] natureza expressiva que Deus se compreende e, ao se compreender, produz todas as coisas que "caem" em um entendimento infinito[7]. As expressões são sempre explicações. Mas as explicações formuladas pelo entendimento são apenas percepções. Não é o entendimento que explica a substância, mas as explicações da substância se referem necessariamente a um entendimento que as compreende. Deus se compreende necessariamente, assim como ele se explica ou se exprime.

Consideremos o segundo argumento: Deus produz assim como existe. Os modos, aqui, não são mais assimilados a propriedades lógicas, mas a afecções físicas. O desenvolvimento autônomo desse argumento está, portanto, fundamentado sobre a potência: quanto mais uma coisa tem potência, mais ela pode ser afetada de um grande número de maneiras; ora, já demonstramos, seja a posteriori, seja a priori, que Deus tinha uma potência absolutamente infinita de existir. Deus tem portanto um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras, *potestas* que corresponde a sua potência ou *potentia*. Esse poder é necessariamente preenchido, mas não por afecções que viriam de outra coisa que não fosse de Deus; logo, Deus produz necessária e ativamente uma infinidade de coisas que o afetam de uma infinidade de maneiras.

Que Deus produza necessariamente nos diz, ao mesmo tempo, como ele produz. Ao se compreender como substância composta de uma infinidade de atributos, existindo como substância composta de uma infinidade de atributos, Deus age da maneira como se compreende e como existe, logo, *nesses* atributos que exprimem, ao mesmo tempo, sua essência e sua existência. Ele produz uma infinidade de coisas, mas "em uma infinidade de modos". Ou seja: as coisas produzidas não existem fora dos atributos que as contêm. Os atributos são as condições unívocas sob as quais Deus existe, mas também sob as quais ele age. Os atributos são formas unívocas e comuns: eles são ditos, da mesma forma, das criaturas e do criador, dos produtos e do produtor, constituindo formalmente a essência de um, contendo formalmente a essência dos outros. O princípio da necessidade da produção se refere, portanto, a uma dupla univocidade. Univocidade da causa: Deus é causa de todas as coisas, *no mesmo sentido* em que é causa de si. Univocidade dos atributos: Deus produz através e nesses mesmos atributos que constituem sua essência. Isso explica porque Espinosa [91] mantém uma constante polêmica: ele

[7] *E*, I, 16, prop. e dem.

mostra o tempo todo o absurdo de um Deus que produziria através de atributos morais, como bondade, justiça ou caridade, ou mesmo através de atributos humanos, como entendimento e vontade.

Suponhamos, por *analogia* com o homem, que o entendimento e a vontade sejam atributos do próprio Deus[8]. Mesmo assim, só atribuímos a Deus vontade e entendimento de maneira equívoca: em virtude da distinção de essência entre o homem e Deus, a vontade e o entendimento divinos só terão com o humano uma "comunhão de nome", assim como o Cão–constelação com o cão–animal que late. Daí surgem vários absurdos, segundo os quais Deus deverá conter eminentemente as perfeições sob as quais ele produz as criaturas. 1º) Do ponto de vista do entendimento, diremos que Deus é "todo-poderoso", justamente porque ele "não pode" criar as coisas com as mesmas perfeições que ele entende, isto é, sob as mesmas formas que ele possui. Dessa maneira, pretendemos provar a onipotência de Deus através de uma impotência[9]. 2º) Do ponto de vista da vontade, diremos que Deus teria podido querer outra coisa, ou que as coisas poderiam ter sido de uma outra natureza, se Deus assim o tivesse querido. Atribuímos a Deus a vontade, logo, fazemos dela a essência de Deus; mas supomos, ao mesmo tempo, que Deus poderia ter tido uma outra vontade, logo, uma outra essência (a menos que se fizesse da vontade divina um puro ente de razão, caso em que as contradições redobrariam); daí supomos que dois ou mais deuses poderiam ser considerados. Dessa vez, colocamos em Deus variabilidade e pluralidade para provar sua eminência[10].

Simplificamos as críticas de Espinosa. Cada vez, porém, que ele critica a imagem de um Deus, que seria essencialmente dotado de entendimento e vontade, acreditamos que ele desenvolve as implicações críticas da sua teoria da univocidade. Ele quer mostrar que o entendimento e a vontade só poderiam ser considerados como atributos de Deus por analogia. A analogia, porém, não consegue esconder a equivocidade da qual ela parte nem a eminência na qual ela chega. Ora, perfeições eminentes em Deus, assim como atributos equívocos, trazem toda espécie de contradições. São atribuídas a Deus apenas essas formas que são tão perfeitas nas criaturas que as implicam quanto em Deus [92] que as compreende. Deus não produz porque quer, mas porque é. Não produz porque concebe, isto é, porque concebe coisas como sendo possíveis, mas porque se compreende ele mesmo, porque compreende necessariamente sua própria natureza. Resumindo, Deus age "apenas segundo as leis da sua natureza": ele não poderia produzir outra coisa, nem produzir as coisas em outra ordem, sem ter uma outra natureza[11]. Podemos observar que Espinosa, geralmente, não precisa denunciar diretamente as incoerências da ideia de criação. Basta perguntar: como Deus produz, em que condições? As próprias

[8] *E*, I, 17, esc.

[9] *E*, I, 17, esc., e I, 33, esc. 2. *CT*, I, cap. 4, 1-5.

[10] *E*, I, 33, dem. e esc. 2. CT, I, cap. 4, 7-9.

[11] *E*, I, 17 e 33, prop. e dem.

condições da produção fazem dela algo diferente de uma criação, e das "criaturas" algo diferente de criaturas. Se Deus produz necessariamente, e nos seus próprios atributos, os produtos são necessariamente modos desses atributos, os quais constituem a natureza de Deus.

Tudo se passa como se a expressão tivesse uma lógica que a levasse a se desdobrar. Espinosa é muito cuidadoso com a gramática, de maneira que não podemos negligenciar as origens linguísticas da "expressão". Vimos que os atributos eram nomes: geralmente verbos, e não adjetivos. Cada atributo é um verbo, uma oração principal infinitiva, uma expressão dotada de um sentido distinto; mas todos os atributos designam a substância como sendo uma única e mesma coisa. A distinção tradicional entre o sentido exprimido e o objeto designado (que se exprime) encontra, portanto, no espinosismo um campo de aplicação imediata. Essa distinção, porém, funda necessariamente um certo movimento da expressão. Pois é preciso que o sentido de uma oração principal se torne, por sua vez, o designado de uma oração subordinada, tendo ela mesma um novo sentido etc. Dessa maneira, a substância designada se exprimia nos atributos, os atributos exprimiam uma essência. Agora, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que os designam, esses modos exprimem uma modificação. Os modos são verdadeiras orações "participiais" que derivam das orações infinitivas principais. É nesse sentido que a expressão, através do seu próprio movimento, engendra uma expressão do segundo grau. A expressão [93] possui em si a razão suficiente de uma re–expressão. Esse segundo grau define a própria produção: diz-se que Deus produz, ao mesmo tempo que seus atributos se exprimem. De modo que, em última instância, é sempre Deus que é designado por todas as coisas, exceto pela diferença de nível. Os atributos designam Deus, mas os modos ainda o designam sob o atributo do qual eles dependem. "Isso é o que certos Hebreus parecem ter visto, como através de uma nuvem, pois eles admitem que Deus, o entendimento de Deus e as coisas compreendidas por ele são uma única e mesma coisa"[12].

Existe uma *ordem* na qual Deus produz necessariamente. É a ordem da expressão dos atributos. Primeiro, cada atributo se exprime na sua natureza absoluta: um modo infinito imediato é, portanto, a primeira expressão do atributo. A seguir, o atributo modificado se exprime em um modo infinito

[12] *E*, II, 7, esc. Vimos anteriormente (cap. 3) como Espinosa, na sua teoria da expressão, ia de encontro a certos temas de uma lógica das orações de origem estoica, renovada pela escola de Ockham. Era preciso, porém, levar em conta outros fatores; e, principalmente, a língua hebraica. No seu *Compendium grammatices linguae hebrae*, Espinosa assinala certas características que formam uma verdadeira lógica da expressão, segundo as estruturas gramaticais do hebreu, e que fundam uma teoria das orações. Por falta de uma edição comentada, esse livro não é muito compreensível para o leitor que não conhece a língua. Só podemos, portanto, compreender alguns dados simples: 1º) o caráter intemporal do infinitivo (cap. 5, cap. 13); 2º) o caráter participial dos modos (cap. 5, cap. 33); 3º) a determinação de diversas espécies de infinitivos, das quais uma exprime a ação relacionada a uma causa principal (o equivalente de *constituere aliquem regnantem* ou *constitui ut regnaret*, cf. cap. 12).

mediato. Finalmente, o atributo se exprime "de uma certa e determinada maneira", ou melhor, de uma infinidade de maneiras que constituem os modos existentes finitos[13]. Esse último nível ficaria sem explicação, se os modos infinitos, no gênero de cada atributo, não contivessem leis ou princípios de leis, segundo os quais os modos finitos correspondentes são eles mesmos determinados e ordenados.

Se existe uma ordem de produção, essa ordem é a mesma para todos os atributos. Efetivamente, Deus produz, ao mesmo tempo, em todos os atributos que constituem sua natureza. Os atributos se exprimem, portanto, em uma única e mesma ordem: até chegar aos modos finitos, que devem ter a mesma ordem nos diversos atributos. Essa identidade de ordem define uma correspondência dos modos: a cada modo de um atributo corresponde [94] necessariamente um modo de cada um dos outros atributos. Essa identidade de ordem exclui qualquer relação de causalidade real. Os atributos são irredutíveis e realmente distintos; nenhum é causa do outro, nem de uma coisa qualquer no outro. Os modos envolvem, portanto, exclusivamente, o conceito de seu atributo, não o de um outro[14]. A identidade de ordem, a correspondência entre modos de atributos diferentes exclui, portanto, qualquer relação de causalidade real ativa entre esses modos, assim como entre esses atributos. Quanto a isso, não temos nenhuma razão séria para acreditar em uma mudança no pensamento de Espinosa: os célebres textos do Breve Tratado, nos quais Espinosa fala de uma ação de um atributo sobre um outro, de um efeito de um atributo no outro, de uma interação entre modos de atributos diferentes, não parece que devam ser interpretados em termos de causalidade real[15]. O contexto diz com precisão que dois atributos (o pensamento e a extensão) agem um sobre o outro quando "considerados os dois juntos", ou que dois modos de atributos diferentes (a alma e o corpo) agem um sobre o outro, na medida em que formam "as partes de um todo". Aqui, nada ultrapassa realmente a afirmação de uma correspondência: sendo duas coisas as partes de um todo, nada pode mudar em uma que não tenha seu correspondente na outra, e nenhuma pode mudar sem que o próprio todo também mude[16]. No máximo, veremos nesses textos a marca de um momento no qual Espinosa ainda não exprime adequadamente a diferença entre sua própria doutrina e as doutrinas aparentemente vizinhas (causalidade ocasional, causalidade ideal). Não parece que Espinosa tenha, em algum momento, admitido uma causalidade real ativa para explicar a relação entre modos de atributos diferentes.

---

[13] *E*, I, 21-23, prop. e dem.

[14] *E*, II, 6, dem.

[15] *CT*, II, cap. 19. 7 seq., cap. 20, 4-5. (Albert Léon já mostrava que os textos do *Tratado Breve* não implicavam necessariamente a hipótese de uma causalidade real entre atributos, ou entre a alma e o corpo: cf. *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, Alcan, 1907, p. 200)

[16] *CT*, II, cap. 20, 4, nota 3: "O objeto não pode sofrer uma mudança sem que a ideia também o sofra, e vice versa..."

Os princípios anteriores levam a um resultado no qual reconheceremos a primeira fórmula do paralelismo de Espinosa: há uma *identidade de ordem* ou *correspondência* entre modos de atributos diferentes. Podemos chamar de "paralelas", na verdade, duas coisas ou duas séries de coisas que estão em uma relação constante, de tal forma que não exista nada [95] em uma que não tenha na outra um correspondente, excluída toda causalidade real entre as duas. Desconfiaremos, porém, da palavra "paralelismo" que não é de Espinosa. Parece que ela foi criada por Leibniz, que a emprega por conta própria para designar essa correspondência entre séries autônomas ou independentes[17]. Devemos então pensar que a identidade de ordem não é o bastante para distinguir o sistema espinosista; em certo sentido, ela está mais ou menos em todas as doutrinas que recusam interpretar as correspondências em termos de causalidade real. Se a palavra paralelismo designa adequadamente a filosofia de Espinosa, é porque ela mesma implica outra coisa que não seja uma simples identidade de ordem, outra coisa que não seja uma correspondência. E, ao mesmo tempo, porque Espinosa não se contenta com essa correspondência ou com essa identidade para definir o liame que une os modos de atributos diferentes.

Espinosa vai apresentar, justamente, duas outras fórmulas que prolongam a primeira: *identidade de conexão ou igualdade de princípio, identidade de ser ou unidade ontológica*. A teoria propriamente espinosista se enuncia então da seguinte maneira: "Uma única e mesma ordem, quer dizer, uma única e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas umas após as outras"[18]. Acima de tudo, não devemos considerar apressadamente a ordem e a conexão (*connexio* ou *concatenatio*) como sendo estritamente sinônimas. É verdade que, no texto que acabamos de citar, a afirmação de uma identidade de ser diz algo mais do que a simples identidade de conexão; é portanto possível que a conexão já implique algo mais do que a ordem. Na verdade, a identidade de conexão não significa apenas uma autonomia das séries correspondentes, mas uma isonomia, ou seja, uma igualdade de princípios entre séries autônomas ou independentes. Suponhamos duas séries correspondentes cujos princípios, porém, sejam desiguais, o princípio de uma sendo, de certa maneira, eminente em relação ao da outra: entre um sólido e sua projeção, entre uma linha e a assíntota o que existe é identidade de ordem ou correspondência, não existe, propriamente falando, "identidade [96] de conexão". Os pontos de uma curva não se encadeiam (*concatenantur*) como os de uma reta. Nesses casos, só poderemos falar de paralelismo em um sentido muito vago. Os "paralelos", no sentido exato, exigem uma igualdade de princípio entre as duas séries de pontos correspondentes. Quando Espinosa afirma que os modos de atributos diferentes não têm apenas a mesma ordem, mas também a mesma conexão ou concatenação, ele quer dizer que os princípios dos quais eles dependem são eles mesmos iguais. Já nos textos do *Breve Tratado,* se dois

[17] Por "paralelismo", Leibniz entende uma concepção da alma e do corpo que os torna, de certa maneira, inseparáveis, ao mesmo tempo em que exclui uma reação de causalidade real entre os dois. Mas é sua *própria* concepção que ele assim designa. Cf. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, 1702, § 12.

[18] *E*, II, 7, esc

atributos ou dois modos de atributos diferentes são "considerados ao mesmo tempo", é porque eles formam as partes iguais ou as metades de um todo. É a igualdade dos atributos que dá ao paralelismo seu sentido estrito, garantindo que a conexão seja a mesma entre coisas cuja ordem é a mesma.

É dessa maneira que Leibniz cria a palavra "paralelismo", mas, por conta própria, ele a invoca de maneira muito geral e pouco adequada: é certo que o sistema de Leibniz implica uma correspondência entre séries autônomas, substâncias e fenômenos, sólidos e projeções, mas os princípios dessas séries são singularmente desiguais. (Da mesma forma, quando Leibniz fala mais exatamente é para invocar a imagem da projeção e não a dos paralelos.) Por outro lado, Espinosa não emprega a palavra "paralelismo"; mas essa palavra convém a seu sistema, porque expõe a igualdade dos princípios, de onde decorrem as séries independentes e correspondentes. Podemos ver bem, ainda aí, quais são as intenções polêmicas de Espinosa. Através do seu estrito paralelismo, Espinosa recusa qualquer analogia, qualquer eminência, qualquer forma de superioridade de uma série sobre a outra, qualquer ação ideal que pudesse supor uma preeminência: não existe superioridade da alma sobre o corpo, assim como também não existe superioridade do atributo pensamento sobre o atributo extensão. E a terceira forma do paralelismo, aquela que afirma a identidade de ser, vai mais longe ainda, no mesmo sentido: os modos de atributos diferentes não apenas têm a mesma ordem e a mesma conexão, mas também o mesmo ser; são as *mesmas coisas* que se distinguem apenas pelo atributo cujo conceito elas envolvem. Os modos de atributos diferentes são uma única e mesma modificação que difere apenas pelo atributo. Através dessa identidade de ser, ou unidade ontológica, Espinosa recusa a intervenção de um Deus transcendente que colocaria cada termo de uma série de acordo com o termo da outra, ou ainda, que faria sobrepor as séries em função de seus princípios desiguais. A doutrina [97] de Espinosa pode ser chamada de "paralelismo", mas é porque exclui qualquer analogia, qualquer eminência, qualquer transcendência. O paralelismo, estritamente falando, não pode ser compreendido, nem do ponto de vista de uma causa ocasional, nem do ponto de vista de uma causalidade ideal, mas apenas do ponto de vista de um Deus imanente e de uma causalidade imanente.

A essência da expressão está em jogo em tudo isso. Pois a relação de expressão ultrapassa a relação de causalidade: isso vale para coisas independentes ou séries autônomas que também não têm, uma com a outra, uma correspondência determinada, constante e regulada. Se a filosofia de Espinosa e a de Leibniz encontram um terreno de confronto natural, seria na ideia de expressão, no uso que eles fazem, respectivamente, dessa ideia. Ora, veremos que o modelo "expressivo" de Leibniz é sempre o da assíntota, ou da projeção. Completamente diferente é o modelo expressivo que ressalta da teoria de Espinosa: modelo "paralelista", ele implica a igualdade de duas coisas que daí exprimem uma única terceira, e a identidade dessa terceira, tal como ela é exprimida nas outras duas. A ideia de expressão em Espinosa reúne e funda, ao mesmo tempo, os três aspectos do paralelismo.

O paralelismo deve ser dito dos modos, e apenas dos modos. Ele é fundamentado, porém, na substância e nos atributos da substância. Deus produz, ao mesmo tempo, em todos os atributos: ele produz na mesma ordem, existe portanto correspondência entre modos de atributos diferentes. Como, porém, esses atributos são realmente distintos, essa correspondência ou identidade de ordem exclui qualquer ação causal de uns sobre os outros. Como esses atributos são todos iguais, há identidade de conexão entre esses modos que diferem pelo atributo. Como esses atributos constituem uma única e mesma substância, esses modos, que diferem pelo atributo, formam uma única e mesma modificação. De certa forma, estamos vendo a tríade da substância "descer" para os atributos e se comunicar com os modos. A substância se exprimia nos atributos, cada atributo era uma expressão, a essência da substância era exprimida. Agora, cada atributo se exprime, os modos que deles dependem são expressões, uma modificação é exprimida. Lembramos que a essência exprimida não existia fora dos atributos, mas era exprimida como sendo a essência absoluta da substância, a mesma para todos os atributos. Aqui acontece o mesmo: a modificação não existe fora do modo que a exprime em cada atributo, [98] mas ela é exprimida como modificação da substância, a mesma para todos os modos que diferem pelo atributo. Uma única e mesma modificação é, portanto, exprimida na infinidade dos atributos sob "uma infinidade de modos", que só diferem pelo atributo. Isso explica porque devemos dar importância aos termos "modo" e "modificação". Em princípio, o modo é uma afecção de um atributo, a modificação uma afecção da substância. Um é compreendido formalmente, o outro ontologicamente. Todo modo é a forma de uma modificação em um atributo, toda modificação é o ser em si dos modos que diferem pelo atributo (o ser em si, aqui, não se opõe a um ser para nós, mas a um ser formal). Sua correlação é enunciada da seguinte maneira: os modos que diferem pelo atributo exprimem uma única e mesma modificação, mas essa modificação não existe fora dos modos que se exprimem nos diversos atributos. Daí, uma fórmula que o próprio Espinosa apresenta como sendo obscura: "Deus é realmente causa das coisas como elas são em si (*ut in se sunt*), enquanto constituído por uma infinidade de atributos; e,por enquanto, não posso explicar isso mais claramente"[19]. "Em si" não significa, evidentemente, que as coisas produzidas por Deus sejam substâncias. A *res in se* é a modificação substancial; ora, Deus não produz essa modificação fora dos modos que o exprimem, ao mesmo tempo, em todos os atributos. Vemos, portanto, a tríade da substância se prolongando em uma tríade do modo (atributo–modo–modificação). E é dessa maneira que, no escólio de II, 7, Espinosa demonstra o paralelismo: assim como uma única e mesma substância está "compreendida" nos diversos atributos, uma única e mesma coisa (modificação) é "exprimida" em todos os atributos; como essa coisa não existe fora do modo que a exprime em cada atributo, os modos que diferem pelo atributo têm uma mesma ordem, uma mesma conexão, um mesmo ser em si.

[19] *E*, II, 7, esc.

# CAPÍTULO 7:

## A duas potências e a ideia de Deus

[99] Poderia parecer, portanto, que o paralelismo fosse fácil de demonstrar. Bastaria transferir a unidade da substância para a modificação, e o caráter expressivo dos atributos para os modos. Essa transferência teria seus fundamentos na necessidade da produção (segundo nível de expressão). Considerando, porém, o conjunto da proposição 7 do livro II, ficamos desconcertados, porque nos deparamos com uma operação muito mais complexa. 1º) O texto da proposição, a demonstração e o corolário afirmam, é verdade, uma identidade de ordem, de conexão e mesmo de ser; mas não entre modos que exprimiriam a mesma modificação em cada atributo. A tríplice identidade é afirmada apenas da ideia, que é um modo do pensamento, e da coisa representada, que é um modo de um certo atributo. Esse paralelismo é portanto *epistemológico*: ele é estabelecido entre a ideia e seu "objeto" (*res ideata, objectum ideae*). 2º) Por outro lado, o escólio segue o caminho indicado anteriormente: ele chega à conclusão de um paralelismo *ontológico* entre todos os modos que diferem pelo atributo. Ele mesmo só chega, porém, a essa conclusão pela via da demonstração e do corolário: ele generaliza o caso da ideia e de seu objeto estendendo-o a *todos* os modos que diferem pelo atributo[1].

Surgem várias perguntas. De um lado, supondo que os dois paralelismos estejam de acordo, por que é preciso passar primeiro pelo desvio "epistemológico"? Será apenas um desvio? Qual serão seu sentido e sua importância no conjunto da *Ética*? Mas, principalmente, os dois paralelismos são conciliáveis? O ponto de vista epistemológico [100] significa: sendo dado um modo em um atributo, uma ideia corresponde a ele no atributo pensamento, a qual representa esse modo e apenas ele[2]. Não temos a menor pretensão de chegar à unidade de uma "modificação" exprimida por todos os modos de atributos diferentes. O paralelismo epistemológico nos conduz apenas à unidade de um "indivíduo", formado pelo modo de um certo atributo, e a ideia que representa exclusivamente esse modo[3]. Não temos a menor pretensão de chegar à unidade de todos os modos que diferem pelo seu atributo. Esse paralelismo nos conduz à multiplicidade das ideias que correspondem aos modos de atributos diferentes. É nesse sentido que o paralelismo "psicofísico" é um caso particular do paralelismo epistemológico: a alma é a ideia do corpo, ou seja, a ideia de um certo modo da extensão, e apenas desse modo. O ponto de vista epistemológico se apresenta, portanto, da seguinte maneira: um único e mesmo indivíduo é exprimido por um certo modo e pela ideia que corresponde a ele. Porém, o ponto de vista ontológico diz o seguinte: uma única e mesma modificação é exprimida por todos os modos correspondentes que diferem pelo atributo. De todos os alunos e amigos de Espinosa, Tschirnhaus é

[1] *E*, II, 7, esc.: "E entendo a mesma coisa para os outros atributos..."

[2] Dessa maneira a alma é uma ideia que representa exclusivamente um certo modo da extensão: cf. *E*, II, 13, prop.

[3] Sobre esse emprego da palavra "indivíduo" significando a unidade de uma ideia e de seu objeto, cf. *E*, II, 21, esc.

quem melhor sublinha essa dificuldade, ao perceber que ela está no coração do sistema da *expressão*[4]. Como conciliar esses dois pontos de vista? Ainda mais porque a epistemologia nos força a conceder ao atributo pensamento um singular privilégio: esse atributo deve conter tantas ideias irredutíveis quantos são os modos de atributos diferentes, mais do que isso, tantas ideias quantos são os atributos. Esse privilégio surge em flagrante contradição com todas as exigências do paralelismo ontológico.

É preciso, portanto, examinar detalhadamente a demonstração e o corolário da proposição 7: "A ordem e a conexão das ideias são as mesmas que a ordem e a conexão das coisas". A demonstração é simples; basta invocar um axioma, "o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve". Isso nos leva ainda para um princípio aristotélico: conhecer, é conhecer pela causa. Em uma [101] perspectiva espinosista podemos concluir: 1º) a toda ideia corresponde alguma coisa (na verdade, coisa alguma pode ser conhecida sem uma causa que a faça ser, em essência ou em existência); 2º) a ordem das ideias é a mesma que a ordem das coisas (uma coisa só é conhecida pelo conhecimento de sua causa).

Entretanto, essa perspectiva propriamente espinosista não implica apenas o axioma de Aristóteles. Não seria possível compreender porque o próprio Aristóteles e tantos outros não chegaram à teoria do paralelismo. Espinosa reconhece isso plenamente: "mostramos que a ideia verdadeira (...) manifesta como e porque algo é ou foi feito, e que seus efeitos objetivos na alma estão em conformidade com a essência formal do objeto. O que vem a ser a mesma coisa que disseram os Antigos, ou seja, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos. Salvo que, até onde eu saiba, eles não conceberam, como fizemos aqui, a alma agindo de acordo com leis determinadas e como um autômato espiritual"[5]. "Autômato espiritual" significa, antes de mais nada, que uma ideia, sendo um modo do pensamento, só pode encontrar sua causa (eficiente e formal) em outro lugar que não seja no atributo pensamento. Da mesma forma, um objeto, qualquer que seja, só encontra sua causa eficiente e formal no atributo do qual ele é modo e do qual ele envolve o conceito. Aí está, portanto, aquilo que separa Espinosa da tradição antiga: toda causalidade eficiente ou formal (e mais ainda material e final) está excluída entre as ideias e as coisas, entre as coisas e as ideias. Essa dupla exclusão não se refere a um axioma, mas é objeto de demonstrações que ocupam o início do livro II da *Ética*[6]. Espinosa pode, portanto, afirmar a independência das duas séries, série das coisas e série das ideias. Nessas condições, o fato de que a toda ideia corresponde alguma coisa é um primeiro elemento do paralelismo.

---

[4] *Carta 65, de Tschirnhaus* (III, p. 207).

[5] *TRE*, 85.

[6] *E*, II, 5 e 6.

Apenas um primeiro elemento, porém. Para que as ideias tenham a mesma conexão que as coisas, é preciso ainda que a toda coisa corresponda uma ideia. Estamos vendo aqui as duas fórmulas do *Breve Tratado*: "Nenhuma ideia pode ser sem que a coisa seja", mas também, "não existe coisa alguma cuja ideia não esteja na coisa pensante"[7]. Ora, para demonstrar que toda coisa é o objeto de uma ideia, não vamos mais esbarrar nas dificuldades que nos [102] tinham detido na prova a posteriori. Pois agora partimos de um Deus existente. Sabemos que esse Deus se compreende ele mesmo: forma uma ideia de si mesmo, possui um entendimento infinito. Mas basta que esse Deus se compreenda para que ele produza e, ao produzir, compreenda tudo aquilo que produz.

Na medida em que Deus produz da maneira como se compreende, tudo aquilo que ele produz "cai" necessariamente em seu entendimento infinito. Deus não se compreende, ele mesmo e sua própria essência, sem compreender também tudo aquilo que decorre de sua essência. Isso explica porque o entendimento infinito compreende todos os atributos de Deus, mas também todas as afecções[8]. A ideia formada por Deus é a ideia de sua própria essência; mas é também a ideia de tudo aquilo que Deus produz formalmente nos seus atributos. Existem, portanto, tantas ideias quanto coisas, cada coisa é o objeto de uma ideia. Chamamos de "coisa", na verdade, tudo aquilo que deriva formalmente da substância divina; a coisa se explica através de determinado atributo do qual ela é o modo. Entretanto, como Deus compreende tudo aquilo que ele produz, uma ideia, no entendimento de Deus, corresponde a cada modo que deriva de um atributo. É nesse sentido que as próprias ideias decorrem da ideia de Deus, *assim como* os modos derivam ou decorrem de seu respectivo atributo; a ideia de Deus será, portanto, causa de todas as ideias, assim como o próprio Deus é causa de todas as coisas.

A cada ideia corresponde alguma coisa, e a cada coisa corresponde uma ideia. É precisamente esse tema que permite a Espinosa afirmar uma *igualdade de princípio*: há em Deus duas potências iguais. Na proposição 7, o corolário se encadeia com a demonstração, ao reconhecer, justamente, essa igualdade de potências: "Daí se conclui que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir". O argumento das potências não tem, portanto, mais serventia para provar a posteriori a existência de Deus, mas tem um papel decisivo na determinação do paralelismo epistemológico. Ele nos permite ir ainda mais longe, afirmar finalmente uma *identidade de ser* entre os objetos e as ideias. Este é o final do corolário: a mesma coisa deriva formalmente (quer dizer, em um determinado atributo) da natureza infinita de Deus, e deriva objetivamente da ideia de Deus. Um único e mesmo ser é formal, no atributo do qual ele depende, sob a potência de existir e de agir, e é objetivo na ideia de Deus da qual ele depende, sob a potência de pensar. Um modo de um atributo [103] e a ideia desse modo são uma única

[7] *CT*, II, cap. 20, 4, nota 3.

[8] *E*, I, 30, prop.

e mesma coisa exprimida de duas maneiras, sob duas potências. No conjunto da demonstração e do corolário, encontramos, portanto, os três tempos do paralelismo: identidade de ordem, identidade de conexão ou igualdade de princípio, identidade de ser, que aqui, no entanto, só se aplicam as relações entre a ideia e seu objeto.

O Deus de Espinosa é um Deus que é e que produz tudo, como o Uno-Todo dos platônicos; mas é também um Deus que se pensa e que pensa tudo, como o Primeiro motor de Aristóteles. Por um lado, devemos atribuir a Deus uma potência de existir e de agir, idêntica a sua essência formal ou que corresponde a sua natureza. Por outro lado, porém, devemos igualmente atribuir a ele uma potência de pensar, idêntica a sua essência objetiva ou que corresponde a sua ideia. Ora, esse princípio de igualdade das potências merece um exame minucioso, porque corremos o risco de confundi-lo com um outro princípio de igualdade, que diz respeito apenas aos atributos. Entretanto, *a distinção das potências e dos atributos tem uma importância essencial no espinosismo.* Deus, ou seja, o absolutamente infinito, possui duas potência iguais: potência de existir e de agir, potência de pensar e de conhecer. Para usar uma fórmula bergsoniana, diremos que o absoluto tem dois "lados", duas metades. Se o absoluto possui dessa maneira duas potências, é em si e por si, envolvendo-as em sua unidade radical. O mesmo não acontece com os atributos: o absoluto possui uma infinidade de atributos. Só conhecemos dois, a extensão e o pensamento, isso porque nosso conhecimento é limitado, porque somos constituídos por um modo da extensão e um modo do pensamento. A determinação das duas potências, pelo contrário, não é, de maneira alguma, relativa aos limites do nosso conhecimento, assim também como não depende do estado da nossa constituição. A potência de existir que afirmamos de Deus é uma potência absolutamente infinita: Deus existe "absolutamente", e produz uma infinidade de coisas na "infinidade absoluta" de seus atributos (portanto em uma infinidade de modos)[9]. Da mesma maneira, a potência de pensar é absolutamente infinita. Espinosa não se contenta em dizer que ela é infinitamente perfeita; [104] Deus se pensa absolutamente, e pensa uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos[10]. Daí a expressão *absoluta cogitatio,* para designar a potência de pensar; *intellectus absolute infinitus*, para designar o entendimento infinito; e a tese segundo a qual, da ideia de Deus derivam (objetivamente) uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos[11]. As duas potências não têm, portanto, nada de relativo: são as metades do absoluto, as dimensões do absoluto, as potências do absoluto. Schelling é

[9] Cf. *E*, I, 16, dem. : *infinita absolute attributa.*

[10] *E*, II, 3, prop. e dem.

[11] Cf. *E*, I, 31, dem. : *absoluta cogitatio*. *Carta 64, para Schuller* (III, p. 206): *intellectus absolute infinitus*.

espinosista quando desenvolve uma teoria do absoluto representando Deus pelo símbolo $A^3$, que compreende o real e o ideal como suas potências[12].

Perguntaremos: *sob que condições* podemos afirmar que Deus tem uma potência absolutamente infinita de existir e de agir que corresponde a sua natureza? Sob a condição de que ele tenha uma infinidade de atributos formalmente distintos, os quais, todos juntos, constituam essa própria natureza. É verdade que só conhecemos dois atributos. Mas sabemos que a potência de existir não se confunde com o atributo extensão: uma ideia não tem menos existência do que um corpo, o pensamento, tanto quanto a extensão, é uma forma de existência ou "gênero". E o pensamento e a extensão, considerados ao mesmo tempo, não são suficientes para esgotar nem preencher uma potência absoluta de existir. Atingimos aqui a razão positiva para a qual Deus tem uma infinidade de atributos. Em um texto importante do *Breve Tratado*, Espinosa afirma que "encontramos em nós algo que nos revela claramente a existência, não apenas de um maior número, mas também de uma infinidade de atributos perfeitos"; os atributos desconhecidos "nos dizem que eles são sem nos dizer o que eles são"[13]. Em outros termos: o próprio fato da nossa existência nos revela que a existência não se deixa esgotar pelos atributos que conhecemos. Já que o infinitamente perfeito não tem sua razão nele mesmo, Deus deve ter uma infinidade de atributos infinitamente perfeitos, todos iguais entre si, [105] cada um constituindo uma forma de existência derradeira ou irredutível. Sabemos que nenhum esgota essa potência absoluta de existir, potência que pertence a Deus como razão suficiente.

O absolutamente infinito consiste, primeiramente, em uma infinidade de atributos formal ou realmente distintos. Todos os atributos são iguais, nenhum é superior ou inferior ao outro, cada um exprime uma essência infinitamente perfeita. Todas essas essências formais são exprimidas pelos atributos como sendo a essência absoluta da substância, isto é, identificando-se na substância ontologicamente una. A essência formal é a essência de Deus, tal qual ela existe em cada atributo. A essência absoluta é a mesma essência, tal qual se reporta a uma substância da qual a existência decorre necessariamente, substância que possui, portanto, todos os atributos. A expressão se apresenta aqui como sendo a relação entre a forma e o absoluto: cada forma exprime, explica ou desenvolve o absoluto, mas o absoluto contém ou "complica" uma infinidade de formas. A essência absoluta de Deus é potência absolutamente infinita de existir e de agir; porém, ao afirmarmos essa primeira potência como sendo idêntica à essência de Deus fazemo-lo, precisamente, *sob a condição* de uma infinidade de atributos formal ou realmente distintos. A potência de existir e de agir é, portanto, a

[12] Schelling. "*Conférences de Stuttgart*", 1810 (trad. fr. in *Essais,* ed. Aubier, pp. 309-310): "As duas unidades ou potências se acham novamente unidas na Unidade absoluta, a posição comum da primeira e da segunda potência será portanto $A^3$ (...) As potências são, de agora em diante, consideradas igualmente como períodos da *revelação* de Deus."

[13] *CT*, I, cap. 1, 7, nota 3.

essência formal–absoluta. E é assim que se deve compreender o princípio de igualdade dos atributos: todos os atributos são iguais em relação a essa potência de existir e de agir que eles condicionam.

O absoluto, porém, tem uma segunda potência, como se fosse uma segunda fórmula ou "período" da expressão: Deus se compreende ou se exprime objetivamente. A essência absoluta de Deus é formal nos atributos que constituem sua natureza e é objetiva na ideia que representa necessariamente essa natureza. Isso explica porque a ideia de Deus representa todos os atributos formal ou realmente distintos, até o ponto em que uma alma ou uma ideia distinta corresponde a cada um14. Os mesmos atributos que se distinguem formalmente em Deus se distinguem objetivamente na ideia de Deus. Porém, essa ideia não deixa de ser absolutamente una, assim como a substância constituída por todos os atributos[15]. A essência objetiva–absoluta é, portanto, a segunda potência do próprio absoluto: não consideramos um ser como sendo a causa [106] de todas as coisas sem que sua essência objetiva também não seja a causa de todas as ideias[16]. A essência absoluta de Deus é objetivamente potência de pensar e de conhecer, assim como ela é formalmente potência de existir e de agir. Uma razão a mais para perguntar, nesse novo caso: sob que condições podemos atribuir a Deus essa potência absolutamente infinita de pensar, como sendo idêntica à essência objetiva?

*Assim como o atributo extensão não se confunde com a potência de existir, o atributo pensamento não se confunde, por direito, com a potência de pensar.* No entanto, um texto de Espinosa parece dizer exatamente o contrário, ao identificar o atributo pensamento com o *absoluta cogitatio*[17]. Espinosa, porém, vai indicar com exatidão em que sentido essa identificação deve ser interpretada: é apenas porque a potência de pensar não tem outra condição, a não ser o atributo pensamento. Na verdade, Espinosa chega a se questionar sobre a condição da potência de pensar ou, o que dá no mesmo, sobre a *possibilidade* da ideia de Deus: para que Deus possa pensar uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos, para que ele tenha a possibilidade de formar uma ideia de sua essência e de tudo que dela resulta, é preciso e suficiente que ele tenha um atributo que é o pensamento[18]. Dessa maneira, o atributo pensamento é suficiente para condicionar uma potência de pensar igual à potência de existir que está, no entanto, por sua vez, condicionada por todos os atributos (incluindo o pensamento). Não devemos ter pressa em

---

[14] *CT*, Apêndice II, 9: "Todos os atributos infinitos que têm uma alma assim como a extensão...".

[15] *E*, II, 4, prop. e dem.

[16] *TRE*, 99: "Precisamos procurar se existe um Ser, e também qual é ele, que seja a causa de todas as coisas, de tal maneira que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias."

[17] *E*, I, 31, dem.: O entendimento sendo um modo de pensar, "deve ser concebido pelo *pensamento absoluto*, ou seja, deve ser concebido por algum *atributo* de Deus que exprima a essência eterna e infinita de Deus, de tal forma que sem esse atributo ele não possaser, nem ser concebido".

[18] *E*, II, 1, esc. : "Um ser que pode pensar uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos é necessariamente infinito pela virtude de pensar". (Quer dizer: um ser que tem uma potência *absoluta* de pensar tem necessariamente um atributo *infinito* que é o pensamento). E, II, 5, dem.: "Concluíamos que Deus pode formar a ideia de sua essência e de tudo aquilo que daí deriva necessariamente, e disso apenas concluíamos que Deus é coisa pensante".

denunciar as incoerências do espinosismo. Pois só encontraremos incoerência se confundirmos, em Espinosa, dois princípios de igualdade muito diferentes. De um lado, todos os atributos são iguais; isso, porém, deve ser compreendido em relação à potência de existir e de agir. Por outro lado, essa potência de existir é apenas uma metade do absoluto, a outra metade é [107] uma potência de pensar igual à primeira: é em relação a essa segunda potência que o atributo pensamento goza de privilégios. Só ele condiciona uma potência igual àquela que todos os atributos condicionam. Aparentemente, não existe aí nenhuma contradição, apenas um *derradeiro fato*. Esse fato não diz respeito, de forma alguma, a nossa constituição, nem à limitação do nosso conhecimento. Ele seria, na verdade, o fato da constituição divina ou do desenvolvimento do absoluto. "O fato é" que nenhum atributo é suficiente para preencher a potência de existir: qualquer coisa pode existir e agir sem ser extenso nem pensante. Por outro lado, nada pode ser conhecido, a não ser pelo pensamento; a potência de pensar e de conhecer é efetivamente preenchida pelo atributo pensamento. Haveria contradição se Espinosa considerasse, primeiro, a igualdade entre todos os atributos e, em seguida, do mesmo ponto de vista, desse ao atributo pensamento poderes e funções contrárias a essa igualdade. Mas Espinosa não procede assim: é a igualdade das potências que confere ao atributo pensamento poderes particulares, em um domínio que não é mais aquele da igualdade dos atributos. *O atributo pensamento é para a potência de pensar aquilo que todos os atributos (inclusive o pensamento) são para a potência de existir e de agir.*

Três consequências decorrem da relação (logo, também da diferença) entre a potência de pensar e o atributo pensamento. Primeiro, a potência de pensar é afirmada, por natureza ou participação, de tudo aquilo que é "objetivo". A essência objetiva de Deus é potência absolutamente infinita de pensar; e tudo aquilo que decorre dessa essência participa dessa potência. *Mas o ser objetivo não seria nada, se ele mesmo não tivesse um ser formal no atributo pensamento.* Não só a essência objetiva daquilo que é produzido por Deus, mas também as essências objetivas de atributos, a essência objetiva do próprio Deus, são submetidas à condição de serem "formadas" no atributo pensamento[19]. *É nesse sentido que a ideia de Deus é apenas um modo do pensamento,* e faz parte da natureza naturada. Aquilo que é modo do atributo pensamento não é, propriamente falando, a essência objetiva ou o ser objetivo da ideia como tal. Aquilo que é modo ou produto é sempre a ideia considerada [108] no seu ser formal. Isso explica porque Espinosa toma muito cuidado ao dar ao primeiro modo do pensamento o nome de entendimento infinito: pois o entendimento infinito não é a ideia de Deus sob qualquer ponto de vista, é justamente o ser formal da ideia de Deus[20]. É verdade, e devemos insistir nesse ponto, que o ser objetivo não seria

[19] Cf. *E*, II, 5, dem.: *Deum ideam suae essentiae... formare posse.*

[20] É o entendimento infinito, e não a ideia de Deus, que se diz de um modo: *E*, I, 31 prop. e dem.; *CT*, I, cap. 9, 3.

nada se não tivesse esse ser formal, através do qual ele é um modo do atributo pensamento. Ou, se preferirmos, ele seria apenas em potência, sem que essa potência fosse efetuada.

Devemos ainda distinguir dois pontos de vista: *segundo sua necessidade*, a ideia de Deus está fundada na natureza naturante. Pois cabe a Deus, considerado na sua natureza absoluta, compreender-se necessariamente. Pertence-lhe uma potência absoluta de pensar, potência que é idêntica a sua essência objetiva ou que corresponde à sua ideia. A ideia de Deus é, portanto, princípio objetivo, princípio absoluto de tudo aquilo que se sucede objetivamente em Deus. Porém, *segundo sua possibilidade*, a ideia de Deus está fundada apenas na natureza naturada à qual ela pertence. Ela só pode ser "formada" no atributo pensamento, ela encontra no atributo pensamento o princípio formal do qual ela depende, justamente porque esse atributo é a condição sob a qual afirmamos de Deus a potência absolutamente infinita de pensar. A distinção entre os dois pontos de vista, necessidade e possibilidade, nos parece importante na teoria da ideia de Deus[21]. A natureza de Deus, à qual corresponde a potência de existir e de agir, está fundamentada, *ao mesmo tempo*, em necessidade e possibilidade: sua possibilidade é estabelecida pelos atributos formalmente distintos, e sua necessidade por esses mesmos atributos considerados, ontologicamente, como sendo "uno". O mesmo não acontece com a ideia de Deus: sua necessidade objetiva está estabelecida na natureza de Deus, mas sua possibilidade [109] formal está no único atributo pensamento, ao qual, então, ela pertence como um modo. Lembramos que a potência divina é sempre ato; mas, justamente, a potência de pensar, que corresponde à ideia de Deus, não seria atual se Deus não produzisse o entendimento infinito como sendo o ser formal dessa ideia. Dessa mesma maneira, o entendimento infinito é chamado de filho de Deus, o Cristo[22]. Ora, na imagem muito pouco cristã que Espinosa propõe do Cristo, como sendo Sabedoria, Palavra ou Voz de Deus, podemos distinguir um aspecto através do qual ele concorda objetivamente com a natureza absoluta de Deus, um aspecto através do qual ele decorre formalmente da natureza divina, considerada sob o único atributo pensamento[23]. Por isso, saber se o Deus espinosista se pensa ele mesmo, nele mesmo, é uma questão delicada, que só ficará resolvida se lembrarmos que o entendimento infinito é apenas um

---

[21] Frequentemente, os comentadores distinguiram vários aspectos da ideia de Deus *ou* do entendimento infinito. Georg Busolt foi mais longe que todos, considerando que o entendimento infinito pertence à natureza naturada, como princípio dos modos intelectuais finitos, mas também à natureza naturante, enquanto considerado nele mesmo ( *Die Grundzuge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's*, Berlim, 1895, II, pp 127 e sequ.). Contudo, essa distinção nos parece mal fundamentada, pois enquanto princípio daquilo que segue objetivamente em Deus, a ideia de Deus deveria, ao contrário, pertencer à natureza naturante. Por isso, acreditamos ser mais legítima uma distinção entre a ideia de Deus, considerada objetivamente, *e* o entendimento infinito, considerado formalmente.

[22] Cf. *CT*, I, cap. 9, 3. *Carta 73, para Oldenburg* (III, p. 226).

[23] Cf. CT, II, cap. 22, 4, nota 1: "O entendimento infinito, que chamávamos de filho de Deus, deve estar por toda a eternidade na natureza, pois, já que Deus existe por toda a eternidade, sua ideia também deve estar na coisa pensante ou nele mesmo, eternamente, *ideia que concorda* objetivamente com ele."

modo[24]. Pois se Deus tem uma sabedoria ou uma ciência, é uma ciência de si mesmo e da sua própria natureza; se ele se compreende necessariamente, é devido a sua própria natureza: a potência de pensar, e de pensar a si mesmo, pertence, portanto, a ele de maneira própria e absoluta. Essa potência, porém, continuaria a ser potência se Deus não criasse no atributo pensamento o ser formal da ideia na qual ele se pensa. Por isso, o entendimento de Deus não pertence a sua natureza, ao passo que a potência de pensar pertence a essa natureza. Deus produz da mesma maneira que ele se compreende objetivamente; mas compreender-se tem necessariamente uma forma que, por sua vez, é um produto[25].

Esse é o primeiro privilégio do atributo pensamento: ele contém formalmente modos que, considerados objetivamente, representam os próprios atributos. Não podemos confundir esse primeiro privilégio com um outro que dele decorre. Um [110] modo que depende de um atributo determinado é representado por uma ideia no atributo pensamento; porém, um modo que difere do anterior pelo atributo deve ser representado por *uma outra ideia.* Na verdade, tudo aquilo que participa da potência de existir e de agir, sob um ou outro atributo, também participa da potência de pensar, porém, no mesmo atributo pensamento. Como diz Schuller, "o atributo do pensamento tem uma extensão [*extension*] bem maior que os outros atributos"[26]. Se supusermos uma modificação substancial, ela será exprimida uma única vez em cada um dos outros atributos, mas uma infinidade de vezes no entendimento infinito, logo, no atributo pensamento[27]. E cada ideia que irá exprimi-la no pensamento vai representar o modo de determinado atributo, e não de um outro. Entre essas ideias, portanto, haverá tanta distinção quanto entre os próprios atributos ou os modos de atributos diferentes: elas não terão "nenhuma conexão"[28]. Haverá, portanto, uma distinção objetiva entre ideias, equivalente à distinção real–formal entre atributos ou modos de atributos diferentes. Mais do que isso, essa distinção entre ideias será ela mesma objetivo–formal, porque iremos relacioná-la ao ser formal das próprias ideias. Haverá, portanto, no pensamento, modos que, mesmo pertencendo a um mesmo atributo, não vão, entretanto, se distinguir modalmente, mas sim formal ou realmente. Além disso, esse privilégio continuaria sendo ininteligível se não fizéssemos intervir a relação particular entre o atributo pensamento e a potência de pensar. *A distinção objetivo–formal é, na ideia de Deus, o correlato necessário da distinção real–formal,* tal como ela é na natureza de Deus; ela designa o ato do entendimento infinito, quando ele abrange atributos diversos ou modos correspondentes de atributos diversos.

---

[24] Victor Brochard já tinha dúvidas a esse respeito: Cf. *Le Dieu de Spinoza* (Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Vrin), pp. 332-370.

[25] Às duas teses expostas anteriormente — Deus produz da mesma maneira como se compreende, e Deus compreende tudo aquilo que produz — é preciso acrescentar uma terceira: Deus produz a forma sob a qual ele se compreende e compreende tudo. As três concordam em um ponto fundamental: o entendimento infinito não é um lugar que conteria possíveis.

[26] *Carta 70, de Schuller* (III, p. 221).

[27] *Carta 66, para Tschirnhaus* (III, p. 207).

[28] *Carta 66, para Tschirnhaus* (III, p. 208).

Em terceiro lugar, tudo aquilo que existe formalmente tem uma ideia que lhe corresponde objetivamente. Mas o atributo pensamento é ele mesmo uma forma de existência, e toda ideia tem um ser formal nesse atributo. Por isso, toda ideia, por sua vez, é objeto de uma ideia que a representa; essa outra ideia é o objeto de uma terceira, até o infinito. Em outros termos: se é verdade que toda ideia que participa da potência de pensar pertence formalmente ao atributo pensamento, inversamente, toda ideia que pertence ao atributo pensamento é o objeto de uma ideia que participa da potência [111] de pensar. Daí esse último privilégio aparente do atributo pensamento, que funda uma capacidade da ideia de se refletir ao infinito. Espinosa chega a dizer que a ideia da ideia tem com a ideia a mesma relação que a ideia tem com seu objeto. Isso nos surpreende, na medida em que a ideia e seu objeto são uma mesma coisa concebida sob dois atributos, enquanto que a ideia da ideia e a ideia são uma mesma coisa sob um único atributo[29]. O objeto e a ideia não se referem, porém, apenas a dois atributos, eles também se referem a duas potências, potência de existir e de agir, potência de pensar e de conhecer. Assim também acontece com a ideia e a ideia da ideia: certamente elas se referem a um único atributo, mas também a duas potências, já que o atributo pensamento é, de um lado uma forma de existência, de outro, a condição da potência de pensar.

Podemos então compreender que a teoria da ideia da ideia se desenvolve em duas direções diferentes. Pois a ideia e a ideia da ideia se distinguem quando consideramos uma no seu ser formal, em relação à potência de existir, e a outra no seu ser objetivo, em relação à potência de pensar: O *Tratado da Reforma* apresentará a ideia da ideia como sendo uma outra ideia, distinta da primeira[30]. Por outro lado, no entanto, toda ideia se refere à potência de pensar: até mesmo seu ser formal é apenas a condição sob a qual ela participa dessa potência. Desse ponto de vista, surge a unidade da ideia e da ideia da ideia, enquanto dadas em Deus com a mesma necessidade, *da mesma potência de pensar*[31]. A partir de então, existe apenas uma distinção de razão entre as duas ideias: a ideia da ideia é a forma da ideia assim relacionada à potência de pensar.

---

[29] Cf. *E*, II, 21, esc. Albert Léon assim resume a dificuldade: "Como sair desse dilema? Ou a ideia e a ideia da ideia estão na mesma relação que tem um objeto estranho com opensamento e a ideia que o representa e, nesse caso, elas são duas expressões de um mesmo conteúdo, sob atributos diferentes; ou então, seu conteúdo comum é exprimido sob um único e mesmo atributo e, nesse caso, a ideia da ideia é absolutamente idêntica à ideia considerada, a consciência absolutamente idêntica ao pensamento, e este não poderia ser definido fora daquela." (*Les éléments cartesiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, p. 154*).*

[30] *TRE*, 34-35: *altera idea* ou *altera essentia objectiva* são usadas por três vezes. A distinção entre a ideia e a ideia da ideia é até mesmo assimilada à ideia de triângulo e à ideia de círculo.

[31] *E*, II, 21, esc. (sobre a existência de uma simples distinção de razão entre a ideia e a ideia da ideia. Cf. E, IV, 8, dem. e V, 3, dem.)

[112] As pseudo-contradições do paralelismo desaparecem se distinguirmos dois argumentos bem diferentes: o das potências e de sua igualdade, e o dos atributos e de sua igualdade. O paralelismo epistemológico decorre da igualdade das potências. O paralelismo ontológico decorre da igualdade dos atributos (em relação à potência de existir). No entanto, resta ainda uma dificuldade. O escólio de II, 7 passa do paralelismo epistemológico ao paralelismo ontológico. Nessa passagem, ele procede através de uma simples generalização: "E compreendo isso também para os outros atributos". Como explicar essa passagem? Do fato de que um objeto (em um atributo qualquer) e uma ideia (no atributo pensamento) são uma única e mesma coisa (indivíduo), Espinosa conclui que objetos, em todos os atributos, são uma única e mesma coisa (modificação). Ora, poderia parecer que a argumentação devesse nos conduzir, não à unidade de uma modificação, mas sim, pelo contrário, a uma pluralidade irredutível e infinita de pares "ideia–objeto".

A dificuldade só será resolvida se considerarmos o estatuto complexo da ideia de Deus. Do ponto de vista de sua necessidade objetiva, a ideia de Deus é princípio absoluto e tem tanta unidade quanto a substância absolutamente infinita. Do ponto de vista de sua possibilidade formal, ela é apenas um modo que encontra seu princípio no atributo pensamento. O que temos aí é que a ideia de Deus está apta a comunicar aos modos alguma coisa da unidade substancial. Na verdade, existirá uma unidade propriamente modal nas ideias que decorrem da própria ideia de Deus, isto é, nos modos de pensar que fazem parte do entendimento infinito. É portanto uma mesma modificação que vai se exprimir de uma infinidade de maneiras no entendimento infinito de Deus. *A partir de então,* os objetos que essas ideias representam serão objetos que só diferem pelo atributo: assim como suas ideias, eles vão exprimir uma única e mesma modificação. Um modo, em determinado atributo, forma com a ideia que o representa um "indivíduo" irredutível; e assim também uma ideia, no atributo pensamento, com o objeto que ela representa. Mas essa infinidade de indivíduos se correspondem, pois exprimem uma única modificação. Dessa maneira, a mesma modificação não existe apenas em uma infinidade de modos, mas também em uma infinidade de indivíduos, onde cada um é constituído por um modo e pela ideia desse modo.

Por que então seria preciso passar pelo paralelismo epistemológico? Por que não ir diretamente da [113] unidade da substância para a unidade de uma modificação substancial? É que Deus produz nos atributos formal ou realmente distintos; é certo que os atributos se exprimem, mas cada um se exprime por conta própria, como forma derradeira e irredutível. Sem dúvida, tudo isso nos faz pensar que a produção gozará de uma unidade que deriva da própria substância. Pois, se cada atributo se exprime por conta própria, Deus também produzirá em todos os atributos ao mesmo tempo. Tudo permite prever que, nos diferentes atributos, existirão modos que exprimem a mesma modificação. Entretanto, não podemos ter certeza absoluta disso. No máximo, poderíamos imaginar tantos mundos quantos são

os atributos. A Natureza seria una na sua substância, porém, múltipla nas suas modificações, sendo que aquilo que é produzido em um atributo seria totalmente diferente daquilo que é produzido em um outro. Como os modos têm uma consistência própria, uma especificidade, somos obrigados a procurar uma razão particular da unidade da qual eles são capazes. Kant criticava o espinosismo por não ter procurado um princípio específico para a unidade do diverso no modo[32]. (Ele pensava na unidade dos modos em um mesmo atributo, mas o problema é o mesmo para a unidade de uma modificação, em relação aos modos de atributos diferentes). Ora, a objeção não parece legítima. Espinosa estava perfeitamente consciente de um problema particular da unidade dos modos, e da necessidade de apelar para princípios originais para explicar a passagem da unidade substancial para a unidade modal.

É a ideia de Deus que nos dá esse princípio, em virtude do seu duplo aspecto. Passamos da unidade da substância, constituída por todos os atributos que exprimem sua essência, para a unidade de uma modificação compreendida no entendimento infinito, mas constituída por modos que a exprimem em cada atributo. À pergunta: por que não há tantos mundos quantos são os atributos de Deus? Espinosa responde apenas enviando o leitor para o escólio de II, 7[33]. Ora, justamente, esse texto implica um argumento que procede pelo entendimento infinito (de onde a importância da alusão a "certos Hebreus"): o entendimento de Deus tem tanta unidade quanto a substância divina, a partir daí as coisas que ele compreende têm tanta unidade quanto ele mesmo.

[32] Kant, *Critique du Jugement*, § 73

[33] Era Schuller quem perguntava, *Carta 63* (III, p.203).

# CAPÍTULO 8:

## Expressão e ideia

[114] A filosofia de Espinosa é uma "lógica". A natureza e as regras dessa lógica são o objeto do método. É importante saber se o método e a lógica do *Tratado da Reforma* são conservados inteiramente na *Ética*; mas isso só pode ser resolvido através do exame do próprio *Tratado*. Ora, esse nos apresenta duas partes distintas. A primeira parte diz respeito ao objetivo do método ou da filosofia, o objetivo final do pensamento: ela trata, em princípio, da forma da ideia verdadeira[1]. A segunda parte diz respeito, principalmente, aos meios para atingir esse objetivo; ela trata do conteúdo da ideia verdadeira[2]. A primeira parte antecipa necessariamente a segunda, assim como o objetivo predetermina os meios graças aos quais será atingido. É preciso analisar cada um desses pontos.

O objetivo da filosofia, ou a primeira parte do método, não consiste em nos fazer conhecer alguma coisa, mas sim a nos fazer conhecer nossa potência de compreender. Não se trata de nos fazer conhecer a Natureza, mas sim de nos fazer conceber e adquirir uma natureza humana superior[3]. Isso significa dizer que o método, no seu primeiro aspecto, é essencialmente reflexivo: ele consiste apenas no conhecimento do entendimento puro, de sua natureza, de suas leis e de suas forças[4]. "O método não é outra coisa [115] senão o conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia"[5]. Quanto a isso, não veremos nenhuma diferença entre a *Ética* e o *Tratado da Reforma*. O objeto do método é também o objetivo final da filosofia. O livro V da *Ética* descreve esse objetivo, não como sendo o conhecimento de alguma coisa, mas como o conhecimento da nossa potência de compreender, ou do nosso entendimento; dele se pode deduzir as condições da beatitude como sendo a efetuação plena dessa potência. Daí, o título do livro V: *De potentia intellectus seu de libertate humana*.

"Visto que o método é o próprio conhecimento reflexivo, esse princípio, que deve dirigir nossos pensamentos, não pode ser outra coisa senão o conhecimento daquilo que constitui a *forma* da verdade"[6]. Em que consiste essa relação entre forma e reflexão? O conhecimento reflexivo é a ideia da ideia. Vimos que a ideia da ideia se distinguia da ideia, desde que relacionemos, no seu ser formal, à potência de existir, e aquela, no seu ser objetivo, estivesse ligada à potência de pensar. De outro ponto de vista, porém, a ideia considerada no seu ser formal já está relacionada à potência de pensar. Na

---

[1] Cf. *TRE*, 39: *Una methodi pars*; 106: *Praecipua nostrae methodi pars*. Segundo o que diz Espinosa, a exposição dessa primeira parte termina em 91-94.

[2] *TRE*, 91: *Secundam partem* e 94.

[3] *TRE*, 37 (e 13: *Naturam aliquam humanam sua multo firmiorem*).

[4] *TRE*, 106: *Vires et potentiam intellectus. Carta 37, para Bouwmeester* (III, p. 135): "Vemos claramente qual deve ser o verdadeiro método e em que ele consiste essencialmente, ou seja, unicamente no conhecimento do entendimento puro, da sua natureza e das suas leis".

[5] *TRE*, 38.

[6] *TRE*, 105.

verdade, o ser formal da ideia é a sua existência no atributo pensamento. Ora, esse atributo não é apenas um gênero de existência, é também a condição pela qual relacionamos a alguma coisa uma potência de pensar, de compreender ou de conhecer. Deus, sob o atributo pensamento, tem uma potência absolutamente infinita de pensar. Uma ideia, no atributo pensamento, tem uma potência determinada de conhecer ou de compreender. A potência de compreender, que pertence a uma ideia, é a potência de pensar do próprio Deus, enquanto "explicada" através dessa ideia. Vemos, portanto, que a ideia da ideia é a ideia considerada na sua forma, enquanto possui uma potência de compreender ou de conhecer (como parte da potência absoluta de pensar). Nesse sentido, forma e reflexão estão implicadas.

A forma é, portanto, sempre forma de uma ideia que *temos*. Mais precisamente: só existe forma da verdade. Se a falsidade tivesse uma forma, não poderíamos tomar o falso pelo verdadeiro, logo, não poderíamos nos [116] enganar[7]. Logo, a forma é sempre forma de uma ideia verdadeira que temos. Basta ter uma ideia verdadeira para que ela seja refletida e reflita sua potência de conhecer; basta saber para saber que sabemos[8]. Por isso, o método supõe que tenhamos uma ideia verdadeira qualquer. Supõe uma "força inata" do entendimento, que não pode nos faltar, *de ter*, entre todas as ideias, *pelo menos uma que seja verdadeira*[9]. O método não tem, de maneira alguma, como objetivo nos fazer adquirir uma determinada ideia, mas sim nos fazer "refletir" aquela que temos, ou nos fazer compreender nossa potência de conhecer.

Mas em que consiste, então, essa reflexão? A forma não se opõe ao conteúdo em geral. O ser formal se opõe ao ser objetivo ou representativo: a ideia da ideia é a ideia na sua forma, independentemente do objeto que ela representa. Na verdade, como todos os atributos, o pensamento é autônomo: os modos do pensamento, as ideias, são portanto autômatos. Isso significa dizer que eles dependem unicamente do atributo pensamento no seu ser formal: são considerados "sem relação com um objeto"[10]. A forma da ideia se opõe, portanto, ao seu conteúdo objetivo ou representativo. Mas ela não se opõe, de maneira alguma, a um outro conteúdo que a ideia possuiria ela mesma, independentemente do objeto que representa. De fato, devemos evitar um duplo erro sobre o conteúdo, e também sobre a forma da ideia. Consideremos a definição da verdade como sendo a correspondência entre uma ideia e seu objeto. Certamente, ela não nos ensina nada sobre a forma da

---

[7] Cf. *E*, II, 33, dem.

[8] *E*, II, 43, prop. (Esse texto se concilia perfeitamente com aquele do *Tratado da Reforma,* 34-35, segundo o qual, inversamente, não é preciso saber que sabemos para saber).

[9] *TRE*, 33: "A ideia verdadeira, pois temos uma ideia verdadeira..."; 39: "Antes de qualquer coisa deve existir em nós uma ideia verdadeira, como *instrumento inato*..." Essa ideia verdadeira suposta pelo método não trás nenhum problema particular: nós a temos e a reconhecemos pela "força inata do entendimento" (*TRE*, 31) É por isso que Espinosa pode dizer que o método não exige nada mais do que "um pequeno conhecimento do espírito" (*mentis historialam*), do mesmo gênero daquele ensinado por Bacon: cf. *Carta 37, para Bouwmeester* (III, p.135)

[10] *E*, II, 21, esc.

ideia verdadeira: a partir de que poderíamos saber se uma ideia convém com o objeto? Mas ela também não nos ensina nada sobre o conteúdo da ideia verdadeira; pois uma ideia verdadeira, segundo essa definição, não teria mais realidade ou perfeição interna do que uma falsa[11]. [117] A concepção da verdade como correspondência não nos dá nenhuma definição do verdadeiro, nem material nem formal; ela nos propõe apenas uma definição nominal, uma denominação extrínseca. Ora, talvez pensemos que o "claro e o distinto" possam nos dar uma melhor determinação, isto é, uma característica interna do verdadeiro, tal como ele é *na* ideia. De fato, isso não significa nada. Considerados em si mesmos, o claro e o distinto tratam sim do conteúdo da ideia, mas apenas do seu conteúdo "objetivo" ou "representativo". Eles tratam igualmente da forma, mas apenas da forma de uma "consciência psicológica" da ideia. *Dessa maneira, eles nos permitem reconhecer uma ideia verdadeira, justamente aquela que o método supõe*, mas isso não nos dá nenhum conhecimento do conteúdo material dessa ideia nem de sua forma lógica. Mais do que isso, o claro e o distinto são incapazes de ultrapassar a dualidade da forma e do conteúdo. A clareza cartesiana não é una, é dupla; o próprio Descartes nos convida a distinguir uma evidência material, que seria como a clareza e a distinção do conteúdo objetivo da ideia, e uma evidência formal, clareza que trata da "razão" de nossa crença na ideia[12]. É esse dualismo que vai se estender na divisão cartesiana do entendimento e da vontade. Resumindo, falta ao cartesianismo, não apenas conceber o verdadeiro conteúdo como conteúdo material, e a verdadeira forma, como forma lógica da ideia, mas também alcançar a posição do "autômato espiritual", implicando a identidade dos dois.

Existe um formalismo lógico que não se confunde com a forma da consciência psicológica. Existe um conteúdo material da ideia que não se confunde com um conteúdo representativo. Basta ter acesso a essa verdadeira forma e a esse verdadeiro conteúdo para conceber, ao mesmo tempo, a unidade dos dois: a alma ou o entendimento como "autômato espiritual". *A forma, enquanto forma de verdade,* [118] *e o conteúdo de uma ideia verdadeira qualquer coincidem:* quando pensamos o conteúdo de uma ideia verdadeira que temos, refletimos a ideia na sua forma, e compreendemos nossa potência de conhecer. Podemos ver, então, porque o método comporta uma segunda parte e porque a primeira antecipa necessariamente a segunda. A primeira parte do método, ou o objetivo final, diz respeito à forma da ideia verdadeira, a ideia da ideia ou a ideia reflexiva. A segunda parte diz respeito ao conteúdo da ideia verdadeira, isto é, a ideia adequada. Essa segunda parte é como se fosse o meio subordinado ao

[11] Cf. *CT*, II, cap. 15, 2.

[12] Nas suas *Réponses aux secondes objections*, Descartes apresenta um princípio geral: "É preciso distinguir entre a *matéria,* ou a coisa a qual damos nosso crédito, e a *razão formal*, que move nossa vontade de fazê-lo" (AT, IX, p. 115) Esse princípio explica, segundo Descartes, que mesmo sendo a matéria obscura (matéria de religião), não deixamos por isso de ter uma razão clara, de dar nossa adesão (luz da graça). Isso também se aplica no caso do conhecimento natural: a matéria clara e distinta não se confunde com a razão formal, ela mesma clara e distinta, da nossa crença (luz natural).

objetivo, mas é também como se fosse o meio do qual depende a realização do objetivo. Ela pergunta: em que consiste o conteúdo da ideia, ou seja, a ideia como sendo adequada?

A ideia verdadeira, do ponto de vista da forma, é a ideia da ideia; e, do ponto de vista da matéria, é a ideia adequada. Assim como a ideia da ideia é definida como *ideia reflexiva,* a ideia adequada é definida como *ideia expressiva*. O termo "adequado", em Espinosa, não significa nunca a correspondência entre a ideia e o objeto que ela representa ou designa, mas sim a conveniência interna da ideia com alguma coisa que ela exprime. O que é que ela exprime? Consideremos, primeiramente, a ideia como sendo o conhecimento de alguma coisa. Ela só é um verdadeiro conhecimento na medida em que trata da essência da coisa: ela deve "explicar" essa essência. Mas ela só explica a essência na medida em que compreende a coisa pela sua causa próxima; ela deve "exprimir" essa mesma causa, ou seja, "envolver" o conhecimento da causa[13]. Tudo é aristotélico nessa concepção do conhecimento. Espinosa não quer dizer simplesmente que os efeitos conhecidos dependem das causas. Ele quer dizer, como Aristóteles, que o conhecimento de um efeito depende ele mesmo do conhecimento da causa. Esse princípio aristotélico, porém, é renovado pela influência do paralelismo: que o conhecimento vá assim da causa para o efeito deve ser compreendido como sendo a lei de um pensamento autônomo, a expressão de uma potência absoluta da qual todas as ideias dependem. [119] Dá portanto no mesmo dizer que o conhecimento do efeito, considerado objetivamente, "envolve" o conhecimento da causa, ou que a ideia, considerada formalmente, "exprime" sua própria causa[14]. *A ideia adequada é exatamente a ideia como se estivesse exprimindo sua causa.* É nesse sentido que Espinosa lembra que seu método é fundado na possibilidade de encadear as ideias umas nas outras,sendo uma a "causa completa" de uma outra[15]. Enquanto persistimos em uma ideia clara e distinta, temos apenas o conhecimento de um efeito; ou, se preferirmos, conhecemos apenas uma propriedade da coisa[16]. Somente a ideia adequada, enquanto expressiva, nos faz conhecer pela causa, ou nos faz conhecer a essência da coisa.

Podemos ver, então, em que consiste a segunda parte do método. Sempre supomos ter uma ideia verdadeira que reconhecemos por sua clareza. No entanto, mesmo que a "força inata" do entendimento nos assegure, ao mesmo tempo, esse reconhecimento e essa posse, ainda continuamos no mero elemento do acaso (*fortuna*). Ainda não temos uma ideia adequada. Todo o problema do

---

[13] A definição (ou o conceito) *explica* a essência e *compreende* a causa próxima: *TRE*, 95-96. Ela *exprime* a causa eficiente: *Carta 60, para Tschirnhaus* (III, p. 200) O conhecimento do efeito (ideia) *envolve* o conhecimento da causa: *E*, I, axioma 4 e II, 7, dem.

[14] *TRE*, 92: "O conhecimento do efeito consiste exclusivamente em adquirir um conhecimento mais perfeito da causa".

[15] *Carta 37, para Bouwmeester* (III, p. 135). Assim é a *concatenatio intellectus* (*TRE*, 95).

[16] *TRE*, 19 e 21 (sobre essa insuficiência da ideia clara e distinta, cf. capítulo seguinte).

método se torna o seguinte: como extrair do acaso nossos pensamentos verdadeiros? Quer dizer: como fazer de um pensamento verdadeiro uma ideia adequada, que se encadeie com outras ideias adequadas? Estamos, portanto,partindo de uma ideia verdadeira. *Será até mesmo vantajoso para nós, em função do nosso propósito, escolher uma ideia verdadeira, clara e distinta, que dependa, evidentemente, da nossa potência de pensar, que não tenha nenhum objeto na natureza, por exemplo, a ideia de esfera (ou de círculo)*[17]. Temos que tornar essa ideia adequada, ligá-la portanto, novamente, a sua própria causa. Não se trata, como no método cartesiano, de conhecer a causa a partir do efeito; tal procedimento não nos faria conhecer nada da causa, a não ser justamente aquilo que consideramos no efeito. Trata-se, pelo contrário, de compreender o conhecimento que temos do efeito através de um conhecimento ele mesmo mais perfeito do que a causa.

Pode-se objetar que, de qualquer maneira, partimos [120] de um efeito conhecido, quer dizer, de uma ideia supostamente dada[18]. Não estamos indo, porém, das propriedades do efeito para certas propriedades da causa, que seriam apenas uma espécie de conjunto de condições necessárias em função desse efeito. Partindo do efeito, determinamos a causa, *mesmo que seja por "ficção"*, como se fosse a *razão suficiente* de todas as propriedades que imaginamos que ele possui[19]. É nesse sentido que conhecemos *pela* causa, ou que a causa é mais conhecida do que o efeito. O método cartesiano é um método regressivo e analítico. O método espinosista é um método reflexivo e sintético: reflexivo porque compreende o conhecimento do efeito pelo conhecimento da causa; sintético porque engendra todas as propriedades do efeito a partir da causa conhecida como razão suficiente. Temos uma ideia adequada, na medida em que damos uma definição *genética* da coisa da qual concebemos claramente certas propriedades, e daí decorrem, no mínimo, todas as propriedades conhecidas (até mesmo outras que não conhecemos). Várias vezes se observou que a matemática, em Espinosa, representava, exclusivamente, o papel desse processo genético[20]. A causa como razão suficiente é aquilo que, sendo dado, faz com que todas propriedades da coisa também o sejam e, sendo suprimido, faz com que as propriedades o sejam também[21]. Definimos o plano pelo movimento da linha, o círculo pelo movimento de uma linha cuja extremidade é fixa, a esfera pelo movimento de um semicírculo. Na medida em que a definição da coisa exprime a causa eficiente, ou a gênese do definido, é a ideia da coisa que exprime sua própria causa:

---

17 *TRE*, 72.

18 Por exemplo, temos a ideia do círculo como sendo uma figura cujos raios são iguais: isso é apenas a ideia clara de uma "propriedade" do círculo (*TRE*, 95). Assim também, na busca final de uma definição do entendimento, devemos partir das *propriedades* do entendimento *claramente* conhecidas: *TRE*, 106-110. Como vimos, esse é o *requisit* do método.

19 Assim, *a partir* do círculo como figura de raios iguais, formamos a *ficção* de uma causa, ou seja, que uma linha reta se move em torno de uma de suas extremidades: *fingo ad libitum* (*TRE*, 72).

20 O que interessa a Espinosa na matemática não é, de maneira alguma, a geometria analítica de Descartes, mas sim o método sintético de Euclides e as concepções genéticas de Hobbes: Cf. Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik,* Leipzig, 1928, pp. 270-273.

21 *TRE*, 110.

fizemos da ideia algo de adequado. É nesse sentido que Espinosa diz que a segunda parte do método é, primeiramente, uma teoria da definição: "O [121] ponto principal de toda esta segunda parte do método se refere, exclusivamente, ao conhecimento das condições de uma boa definição..."[22].

De acordo com o que foi dito, o método espinosista já se distingue de qualquer procedimento analítico; entretanto, ele não deixa de ter uma aparência regressiva. A reflexão toma emprestado a mesma aparência da análise, já que "supomos", primeiramente, uma ideia, já que partimos do suposto conhecimento de um efeito. Supomos que certas propriedades do círculo são conhecidas claramente; alcançamos a razão suficiente de onde decorrem todas as propriedades. Ao determinar, porém, a razão do círculo como sendo o movimento de uma linha em torno de uma das suas extremidades, ainda não atingimos um pensamento que seria formado por ele mesmo ou "absolutamente". Na verdade, um movimento como esse não está contido no conceito de linha, ele mesmo é *fictício* e requer uma causa que o determine. Isso explica porque, mesmo que a segunda parte do método consista, primeiramente, na teoria da definição, ele não se reduz a essa teoria. Um último problema se apresenta: *como conjurar a suposição da qual partimos*? E com isso, como sair de um encadeamento fictício? Como construir o próprio real, ao invés de continuar no nível das coisas matemáticas ou dos entes de razão? Chegamos à posição de um princípio a partir de uma hipótese; *é preciso, porém, que o princípio seja de uma tal natureza que se libere inteiramente da hipótese,* que possa se fundar ele mesmo, e fundar o movimento pelo qual chegamos aí; é preciso que ele torne caduco, *tão logo que for possível*, o pressuposto do qual partimos para descobri-lo. O método espinosista, na sua oposição a Descartes, apresenta um problema bem similar ao de Fichte na sua reação contra Kant[23].

[122] Espinosa reconhece que não pode expor, de imediato, "as verdades da natureza" na ordem devida[24]. Ou seja: ele não pode, de imediato, encadear as ideias como devem ser encadeadas para que o Real seja reproduzido pela potência única do pensamento. Não veremos nisso uma insuficiência,

---

22 *TRE*, 94.

23 Fichte, assim como Kant, parte de uma "hipótese". Contrariamente a Kant, porém, ele acredita ter chegado a um princípio absoluto que faz desaparecer a hipótese inicial: dessa maneira, assim que o princípio é descoberto, o que é dado tem que dar lugar a uma construção do que é dado, o "julgamento hipotético" a um "julgamento ético", a análise a uma gênese. M. Gueroult diz muito bem: "Qualquer que seja o momento, [*A doutrina da ciência*] afirma sempre que, devendo o princípio valer por ele mesmo, o método analítico não deve perseguir outro fim que não seja sua própria supressão; logo, ele entende bem que toda eficácia só permanece no método construtivo*" (L'Évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte,* ed, Les Belles-Lettres, 1930, t. I, p. 174.)

24 Espinosa invocou a "ordem devida" (*debito ordine*) *TRE*, 44. Em 46 ele acrescenta: "Se por acaso alguém perguntar por que eu mesmo, primeiro e antes de mais nada, não expus nessa ordem as verdades da Natureza, já que a verdade se manifesta ela mesma, responderei a ele e, ao mesmo tempo, o aconselharei (...) a gentilmente considerar primeiro, cuidadosamente, a ordem da nossa demonstração." [A maior parte dos tradutores supõem que existe uma lacuna nesse último texto, e consideram que o próprio Espinosa faz a si mesmo uma "objeção pertinente". Eles consideram que, mais tarde, na *Ética*, Espinosa teria encontrado o meio de expor as verdades "na ordem devida". (Cf. Koyré, trad. do *TRE*, Vrin, p. 105). Não nos parece que haja nenhuma lacuna: Espinosa diz que não pode, *desde o começo*, seguir a ordem devida, porque essa ordem só pode ser alcançada *em um dado momento*, na ordem das demonstrações. E a *Ética,* ao invés de corrigir esse ponto, o mantém rigorosamente, como veremos no capítulo 18].

mas uma exigência do método espinosista, sua maneira própria de ganhar tempo. Pois Espinosa também reconhece, por outro lado, que pode chegar *muito depressa* ao princípio absoluto do qual decorrem todas as ideias, na ordem devida: o método só será perfeito quando possuirmos a ideia do Ser perfeito; "portanto, desde o início, temos que ficar atentos para chegar *o mais rapidamente possível* ao conhecimento desse ser". É preciso "começar, *tão logo seja possível*, pelos primeiros elementos, isto é, pela fonte e origem da Natureza"; "de acordo com a ordem, e para que todas as nossas percepções sejam ordenadas e unificadas é preciso também que, *tão rapidamente quanto possível e que a razão o exija*, procuremos se existe um Ser, e qual é ele, que seja a causa de todas as coisas, para que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias"[25]. Acontece que os intérpretes deformam esses textos. Acontece também que eles são explicados como se estivessem se referindo a um momento imperfeito do pensamento de Espinosa. Mas não é assim: que não possamos partir da ideia de Deus, que não possamos, desde o começo, nos instalar em Deus, isso é uma constante do espinosismo. As diferenças entre a *Ética* e o *Tratado da Reforma* são reais, mas não se referem [123] a esse ponto (se referem apenas aos meios utilizados para chegar o mais rapidamente possível à ideia de Deus).

Qual é a teoria do *Tratado da Reforma*? Se considerarmos uma regressão ao infinito, ou seja, um encadeamento infinito de coisas que não existem por sua própria natureza, ou cujas ideias não são formadas por elas mesmas, reconheceremos que o conceito dessa regressão não tem nada de absurdo. Ao mesmo tempo, porém, e esse é o verdadeiro sentido da prova a posteriori clássica, seria absurdo não reconhecer o seguinte: que as coisas que não existem por sua natureza estão determinadas a existir (e a produzir seu efeito) através de uma coisa que, esta sim, existe necessariamente e produz seus efeitos por si. É sempre Deus que determina que uma causa qualquer produza seu efeito; da mesma maneira que Deus nunca é, propriamente falando, causa "distante" ou "afastada"[26].Não partimos, portanto, da ideia de Deus, mas chegamos a ela rapidamente, logo no início da regressão; caso contrário, não poderíamos nem mesmo compreender a possibilidade de uma série, sua eficiência e sua atualidade. *Pouco importa, então, que tenhamos que passar por uma ficção.* Pode até ser vantajoso invocar uma ficção para chegar o mais rapidamente possível à ideia de Deus, sem cair nas armadilhas de uma regressão infinita. Por exemplo, concebemos a esfera, formamos uma ideia à qual não corresponde nenhum objeto na natureza. Explicamos essa ideia pelo movimento do semicírculo: esta causa é bastante fictícia, pois não existe nada na natureza que seja produzido dessa maneira; ela não deixa de ser uma "percepção verdadeira", mas apenas na medida em que está ligada à ideia de Deus, como se este fosse o princípio que determina idealmente que o semicírculo se mova, ou seja, que determina que essa causa produza a ideia de esfera.

---

[25] *TRE*, 49, 75, 99. [Também nesse último texto, muitos tradutores deslocam *et ratio postulat* para considerá-lo como dizendo respeito ao conjunto da frase].

[26] *E*, I, 26, prop.

Ora, tudo se modifica quando chegamos dessa maneira à ideia de Deus. Pois formamos essa ideia através dela mesma e absolutamente. "Se existe um Deus, ou qualquer outro ser onisciente, ele não pode formar absolutamente nenhuma ficção[27]." A partir da ideia de Deus, deduzimos todas as ideias umas das outras, na "ordem devida". Não apenas a ordem agora é a de uma síntese progressiva, como também, consideradas nessa ordem, as ideias não podem mais consistir em entes [124] de razão e excluem qualquer ficção. São necessariamente ideias de "coisas reais ou verdadeiras", ideias às quais corresponde alguma coisa na natureza[28]. A partir da ideia de Deus, a produção das ideias é, nela mesma, uma reprodução das coisas da natureza; o encadeamento das ideias não tem que copiar o encadeamento das coisas, ele reproduz, automaticamente, esse encadeamento, na medida em que as ideias são produzidas, elas mesmas, e por conta própria, a partir da ideia de Deus[29].

É certo que as ideias "representam" alguma coisa, mas, justamente, elas só representam alguma coisa porque "exprimem" sua própria causa, e exprimem a essência de Deus que determina essa causa. Todas as ideias, diz Espinosa, exprimem ou envolvem a essência de Deus e, enquanto tal, são ideias de coisas reais ou verdadeiras[30]. Não estamos mais no processo regressivo que liga uma ideia verdadeira a sua causa, mesmo que seja por ficção, para alcançar, tão rapidamente quanto possível, a ideia de Deus: esse processo determinava apenas, por direito, o conteúdo da ideia verdadeira. Utilizamos agora um procedimento progressivo, que exclui toda ficção, e vai de um ser real a outro, deduzindo as ideias umas das outras, a partir da ideia de Deus: então, as ideias se encadeiam de acordo com o conteúdo que lhes é próprio; da mesma maneira seu conteúdo está determinado por esse encadeamento; *compreendemos a identidade da forma e do conteúdo,* estamos certos de que o encadeamento das ideias reproduz a realidade como tal. Veremos mais tarde o detalhamento dessa dedução. Por ora, nos basta considerar que a ideia de Deus, como princípio absoluto, se liberta da hipótese da qual partimos para nos fazer alcançá-la, e funda um encadeamento de ideias adequadas idêntico à construção do real. Logo, a segunda parte do método não se contenta com uma teoria da definição genética, mas deve terminar na teoria de uma dedução produtiva.

[125] O método de Espinosa comporta, portanto, três grandes capítulos, cada um estritamente implicado nos outros. A primeira parte do método diz respeito ao fim do pensamento: este, mais do

---

[27] *TRE*, 54.

[28] Cf. *E*, V. 30, dem.: "...Conceber as coisas enquanto concebidas pela essência de Deus como seres reais."

[29] *TRE*, 42

[30] *E*, II, 45, prop. : "Toda ideia de qualquer corpo ou coisa singular que existe em ato envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus." (No escólio, e também no escólio de V, 29, Espinosa explica com precisão que as coisas que existem em ato designam aqui as coisas como sendo "verdadeiras ou reais", assim como elas decorrem da natureza divina, suas ideias são, portanto, as ideias adequadas).

que conhecer alguma coisa, consiste em conhecer nossa potência de conhecer. Desse ponto de vista, o pensamento é considerado em sua forma: a forma da ideia verdadeira é a ideia da ideia ou a ideia reflexiva. A definição formal da verdade é a seguinte: a ideia verdadeira é a ideia *enquanto explicada pela nossa potência de conhecer*. O método, sob esse primeiro aspecto, é ele mesmo reflexivo.

A segunda parte do método diz respeito ao meio para realizar esse fim: supondo que uma ideia verdadeira qualquer é dada, devemos fazer dela uma ideia adequada. A adequação constitui a matéria do verdadeiro. A definição da ideia adequada (definição material da verdade) se apresenta da seguinte maneira: *a ideia enquanto algo que exprime sua própria causa, e enquanto algo que exprime a essência de Deus, como sendo determinante dessa causa.* A ideia adequada é, portanto, a ideia expressiva. Sob esse segundo aspecto, o método é genético: determinamos a causa da ideia como sendo a razão suficiente de todas as propriedades da coisa. É essa parte do método que nos conduz ao mais elevado pensamento, ou seja, nos conduz, o mais rapidamente possível, à ideia de Deus.

A segunda parte termina em um terceiro e último capítulo que diz respeito à unidade da forma e do conteúdo, do objetivo e do meio. Em Espinosa acontece o mesmo que em Aristóteles, onde a definição formal e a definição material geralmente fragmentam a unidade real de uma definição completa. Entre a ideia e a ideia da ideia existe apenas uma distinção de razão: A ideia reflexiva e a ideia expressiva são, na realidade, uma única e mesma coisa.

Como compreender essa unidade última? Nunca uma ideia tem como causa o objeto que ela representa; pelo contrário, ela representa um objeto porque exprime sua *própria* causa. Existe, portanto, um conteúdo da ideia, conteúdo expressivo e não representativo, que se refere apenas à potência de pensar. Mas a potência de pensar é aquilo que constitui a forma da ideia como tal. A unidade concreta das duas se manifesta quando todas as ideias se deduzem umas das outras, materialmente, a partir da ideia de Deus, e formalmente, sob a única potência de pensar. Desse ponto [126] de vista, o método é dedutivo. A forma, como forma lógica, e o conteúdo, como conteúdo expressivo, se reúnem no encadeamento das ideias. É preciso observar o quanto Espinosa insiste sobre essa unidade no encadeamento. No exato momento em que ele diz que o método não se propõe nos fazer conhecer algo, mas sim nos fazer conhecer nossa potência de compreender, ele acrescenta que esta só será conhecida na medida em que conhecemos o maior número possível de coisas ligadas umas às outras[31]. Por outro lado, quando ele mostra que nossas ideias são causas umas das outras, conclui que todas têm como causa nossa potência de compreender ou de pensar[32]. Mas é principalmente o termo "autômato espiritual" que demonstra a unidade. A alma é uma espécie de autômato espiritual, ou seja: ao pensar obedecemos apenas às leis do pensamento, leis que determinam ao mesmo tempo a forma e o

[31] *TRE*, 40-41.

[32] *Carta 37, para Bouwmeester* (III, p. 135).

conteúdo da ideia verdadeira, que nos fazem encadear as ideias a partir de suas próprias causas e de acordo com nossa própria potência, de maneira que não conhecemos nossa potência de compreender sem conhecer pelas causas todas as coisas que caem sob essa potência[33].

Em que sentido a ideia de Deus é "verdadeira"? Não poderemos dizer que ela exprime sua própria causa: formada absolutamente, ou seja, sem ajuda de outras ideias, ela exprime o infinito. É, portanto, a propósito da ideia de Deus que Espinosa afirma: "A forma do pensamento verdadeiro deve residir nesse próprio pensamento, sem nenhuma relação com outros pensamentos"[34]. Pode, no entanto, parecer estranho que Espinosa não reserve a aplicação desse princípio à ideia de Deus, mas o estenda a todos os pensamentos. A ponto de acrescentar: "Não se deve dizer que a diferença (entre o falso e o verdadeiro) vem de que o pensamento verdadeiro consiste em conhecer as coisas por suas causas primeiras, no que [127] certamente ele já seria muito diferente do falso". Acreditamos que esse texto obscuro deva ser interpretado da seguinte maneira: Espinosa reconhece que o conhecimento verdadeiro é feito pela causa, mas estima que existe ainda aí apenas uma definição material do verdadeiro. A ideia adequada é a ideia como se esta estivesse exprimindo a causa; mas não sabemos ainda o que constitui a forma do verdadeiro, o que nos dá uma definição formal da própria verdade. Não devemos, portanto, nunca confundir absolutamente *aquilo que se exprime e aquilo que é exprimido*: o que é exprimido é a causa, mas o que se exprime é sempre nossa potência de conhecer ou de compreender, a potência do nosso entendimento. É por isso que Espinosa diz: "Aquilo que constitui a forma do pensamento verdadeiro deve ser procurado nesse mesmo pensamento, e ser deduzido da natureza do entendimento[35]." É por isso também que ele dirá que o terceiro gênero do conhecimento não tem outra causa formal a não ser a alma ou o próprio entendimento[36]. O mesmo acontece com a ideia de Deus: o que é exprimido é o infinito, mas aquilo que se exprime é a potência absoluta de pensar. Seria preciso, portanto, juntar o ponto de vista da forma ao da matéria para, finalmente, conceber a unidade concreta dos dois, assim como ela é manifestada pelo encadeamento das ideias. Só dessa maneira chegaremos à definição completa do verdadeiro, e compreenderemos o fenômeno total da expressão na ideia. Não apenas a ideia de Deus mas todas as ideias são formalmente explicadas pela potência de pensar. O conteúdo da ideia se reflete na forma, exatamente da mesma maneira que aquilo

---

33 O "autômato espiritual" aparece em *TRE*, 85. Quanto a Leibniz, que só vai usar a expressão depois do *Système nouveau* de 1695, é bem provável que a tenha tomado emprestado de Espinosa. Apesar da diferença das duas interpretações, o autômato espiritual tem um aspecto comum em Leibniz e em Espinosa: ele designa a nova forma lógica da ideia, o novo conteúdo expressivo da ideia, e a unidade dessa forma e dessa conteúdo.

34 Cf. *TRE*, 70-71.

35 *TRE*, 71.

36 *E*, V, 31, prop.

que é exprimido se refere ou é atribuído aquilo que se exprime. É ao mesmo tempo que todas as ideias decorrem materialmente da ideia de Deus, e formalmente da potência de pensar: seu encadeamento traduz a unidade das duas derivações.

Temos uma potência de conhecer, de compreender ou de pensar apenas na medida em que participamos da potência absoluta de pensar. Isso implica em que nossa alma é, ao mesmo tempo, um modo do atributo pensamento e uma parte do entendimento infinito. Esses dois pontos se referem a um problema clássico e o renovam: qual é a natureza da nossa ideia de Deus? Segundo Descartes, por exemplo, não "compreendemos" Deus, mas nem por isso deixamos de ter dele uma ideia clara e distinta; pois "entendemos" [128] a infinidade, ainda que seja negativamente, e "concebemos" a coisa infinita de maneira positiva, ainda que parcialmente. Logo, nosso conhecimento de Deus é apenas limitado de duas maneiras: porque não conhecemos Deus na sua totalidade, e porque não sabemos como aquilo que conhecemos dele se acha compreendido na sua eminente unidade[37]. Certamente não é o caso de se dizer que Espinosa suprime toda limitação. Mas embora ele se exprima, às vezes, de uma maneira próxima a Descartes, ele interpreta os limites do nosso conhecimento em um contexto totalmente novo.

Por um lado, a concepção cartesiana apresenta essa mistura de negação e de afirmação que encontramos sempre nos métodos de analogia (lembremos das declarações explícitas de Descartes contra a univocidade). Em Espinosa, pelo contrário, a crítica radical da eminência e a posição da univocidade dos atributos, têm uma consequência imediata: nossa ideia de Deus não é apenas clara e distinta, mas também adequada. Na verdade, as coisas que conhecemos de Deus pertencem a Deus sob essa mesma forma em que as conhecemos, ou seja, uma forma comum a Deus que as possui e às criaturas que as implicam e as conhecem. Tanto em Espinosa, porém, quanto em Descartes só conhecemos uma parte de Deus: só conhecemos duas dessas formas, dois atributos apenas, já que nosso corpo não implica nada mais do que o atributo extensão, e nossa ideia nada mais do que o atributo pensamento. "Consequentemente, a ideia do corpo envolve o conhecimento de Deus, mas apenas enquanto considerado sob o atributo da extensão... e, consequentemente, a ideia dessa ideia envolve o conhecimento de Deus enquanto considerado sob o atributo do pensamento e não outro[38]." Mais do que isso, em Espinosa, a própria ideia de partes de Deus é melhor fundamentada do que em Descartes, estando a unidade divina perfeitamente conciliada com uma distinção real entre atributos.

---

[37] Sobre a distinção entre a infinidade (entendida negativamente) e a coisa infinita (concebida positivamente, mas não totalmente), cf. Descartes, *Réponses aux premières objections*, AT, IX, p. 90. A distinção cartesiana das *quartas respostas*, entre concepção completa e concepção total também se aplica, de certa maneira, ao problema do conhecimento de Deus: a *Méditation IV* falava da ideia de Deus como sendo a ideia de um "ser completo" (AT, IX,p. 42), embora não tenhamos dele um conhecimento total.

[38] *Carta 64, para Schuller* (III, p. 205).

[129] Entretanto, mesmo no que se refere a esse segundo ponto, a diferença entre Descartes e Espinosa continua a ser fundamental. Pois, antes de conhecer uma parte de Deus, nossa alma é ela mesma "uma parte do entendimento infinito de Deus": na verdade, só temos potência para compreender ou conhecer na medida em que participamos da potência absoluta de pensar que corresponde à ideia de Deus. Sendo assim*, basta que haja algo em comum entre o todo e a parte para que esse algo nos dê uma ideia de Deus, ideia não apenas clara e distinta, mas também adequada*[39]. Essa ideia que nos é dada não é a ideia total de Deus. No entanto, ela é adequada, porque está tanto na parte quanto no todo. Não nos surpreenderemos, portanto, que Espinosa venha a dizer que a existência de Deus não nos é conhecida por ela mesma: ele quer dizer que esse conhecimento nos é necessariamente dado pelas "noções comuns", sem as quais ela não seria nem mesmo clara e distinta, mas graças às quais ela é adequada[40]. Quando Espinosa lembra que, pelo contrário, Deus se faz conhecer imediatamente, que ele é conhecido por ele mesmo e não por outra coisa, ele quer dizer que o conhecimento de Deus não precisa nem de signos, nem de procedimentos analógicos: esse conhecimento é adequado porque Deus possui todas as coisas que sabemos pertencer a ele, e as possui sob a própria forma pela qual as conhecemos[41]. Que relação existe entre essas noções comuns que nos dão o conhecimento de Deus e essas formas, elas mesmas comuns ou unívocas, sob as quais conhecemos Deus? Devemos ainda deixar para mais tarde essa última análise: ela ultrapassa os limites do problema da adequação.

[39] *E*, II, 46, dem. : "*O que dá* o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo; consequentemente, esse conhecimento será adequado".

[40] *TTP*, cap. 6 (II, p. 159): "A existência de Deus, não sendo conhecida por ela mesma, deve necessariamente ser concluída de noções cuja verdade seja tão firme e inabalável..." e a nota 6 do *TTP* (II, p. 315) lembra que essas noções são as noções comuns.

[41] Cf. *CT*, II, cap. 24, 9-13.

# CAPÍTULO 9:

## O inadequado

[130] Quais são as consequências dessa teoria espinosista da verdade? Devemos, antes de tudo, procurar sua contraprova na concepção da ideia inadequada. *A ideia inadequada é a ideia inexpressiva.* Mas como é possível que tenhamos ideias inadequadas? Essa possibilidade só aparece se determinarmos as condições sob as quais temos ideias em geral.

Nossa própria alma é uma ideia. Nesse sentido, nossa alma é uma afecção ou modificação de Deus sob o atributo pensamento, assim como nosso corpo é uma afecção ou modificação de Deus sob o atributo extensão. Essa ideia, que constitui nossa alma ou nosso espírito, é dada em Deus. Ele a possui, mas a possui, justamente, enquanto afetado por uma outra ideia, causa desta, e enquanto tem, "conjuntamente", uma outra ideia, isto é, a ideia de outra coisa. "A causa da ideia de uma coisa particular é uma outra ideia, isto é, Deus enquanto considerado como sendo afetado por uma outra ideia, da qual ele ainda é causa, enquanto considerado como sendo afetado por uma outra, e assim por diante, até o infinito[1]." Não apenas Deus possui todas as ideias, tantas quantas são as coisas, como também todas as ideias, tal como estão em Deus, exprimem sua própria causa e a essência de Deus que determina essa causa. "Todas as ideias estão em Deus, e são verdadeiras e adequadas enquanto relacionadas a Deus[2]." Por outro lado, já podemos pressentir que essa ideia que constitui nossa alma, *nós não a temos*. Pelo menos, não a temos [131] de imediato; pois ela está em Deus, mas apenas enquanto ele possui também a ideia de outra coisa qualquer.

Aquilo que é modo participa da potência de Deus: assim como nosso corpo participa da potência de existir, nossa alma participa da potência de pensar. Aquilo que é modo é, ao mesmo tempo parte, parte da potência de Deus, parte da Natureza. Sofre, portanto, necessariamente, a influência das outras partes. Necessariamente, as outras ideias agem sobre nossa alma, assim como os outros corpos agem sobre nosso corpo. Surgem aqui "afecções" de uma segunda espécie: não se trata mais do próprio corpo, mas sim do que se passa no corpo; não se trata mais da alma (ideia do corpo), mas sim do que se passa na alma (ideia do que se passa no corpo)[3]. Ora, é nesse sentido que *temos* ideias; pois as ideias dessas afecções estão em Deus, mas enquanto ele se explica pela nossa alma apenas, independentemente das outras ideias que ele tem.; elas estão portanto em nós[4]. Se temos um

---

[1] *E*, II, 9, dem. E ainda II, 11, cor.: Deus "enquanto possui *conjuntamente* com o espírito humano a ideia de uma outra coisa..."; III, 1, dem. : Deus "enquanto contém, ao mesmo tempo, os espíritos das outras coisas".

[2] *E*, II, 36, dem.

[3] *E*, II, cor. : "o que acontece (*contingit*) no objeto singular de uma ideia qualquer...".

[4] *E*, II, 12, dem. : "O conhecimento de tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui o espírito humano é necessariamente dado em Deus, enquanto ele constitui a natureza do espírito humano; quer dizer, o conhecimento dessa coisa estará necessariamente no espírito, isto é, o espírito a percebe."

conhecimento dos corpos exteriores, do nosso próprio corpo, da nossa própria alma, é apenas através dessas ideias de afecções. Somente elas nos são dadas: só percebemos os corpos exteriores enquanto eles nos afetam, só percebemos nosso corpo enquanto ele é afetado, percebemos nossa alma através da ideia da afecção[5]. Aquilo que chamamos de "objeto" é apenas o efeito que um objeto tem sobre nosso corpo; aquilo que chamamos de "eu" é apenas a ideia que temos do nosso corpo e da nossa alma, enquanto sofrem um efeito. Aquilo que é dado se apresenta aqui como sendo a relação mais íntima e a mais vivida, e também a mais confusa,entre o conhecimento dos corpos, o conhecimento do corpo e o conhecimento de si.

Consideremos essas ideias que temos, e que correspondem ao efeito de um objeto sobre nosso corpo. Por um lado, elas dependem da nossa potência de conhecer, quer dizer, da nossa alma ou do nosso espírito, assim como de sua causa formal. Mas não temos a ideia do nosso corpo, nem da nossa alma, independentemente do efeito sofrido. Não [132] estamos, portanto, em condições de nos compreender como sendo a causa formal das ideias que temos; nós as percebemos como sendo o fruto do acaso[6]. Por outro lado, elas têm ideias de coisas exteriores como causas materiais. Mas nós também não temos essas ideias de coisas exteriores; elas estão em Deus, mas não enquanto ele constitui nossa alma ou nosso espírito. Portanto, não possuímos nossas ideias em condições tais que possam exprimir sua própria causa (material). Certamente, nossas ideias de afecções "envolvem" sua própria causa, ou seja, a essência objetiva do corpo exterior; mas elas não a "exprimem" nem a "explicam". Da mesma maneira, elas envolvem nossa potência de conhecer, mas não se explicam por ela e remetem ao acaso. *Esse é então um caso no qual a palavra "envolver" não é mais um correlativo de "explicar" ou de "exprimir"*, mas se opõe a eles, designando a mistura do corpo exterior com o nosso corpo na afecção da qual temos a ideia. A fórmula usada mais frequentemente por Espinosa é a seguinte: nossas ideias de afecções *indicam* um estado do nosso corpo, mas não *explicam* a natureza ou a essência do corpo exterior[7]. Isso equivale a dizer que as ideias que temos são signos, imagens indicativas impressas em nós, e não ideias expressivas e formadas por nós; são percepções ou imaginações, e não compreensões.

No sentido mais preciso, a imagem é a marca, o vestígio ou a impressão física, a afecção do próprio corpo, o efeito do corpo sobre as partes fluidas e moles do nosso corpo; no sentido figurado, a imagem é a ideia da afecção, que nos faz apenas conhecer o objeto através do seu efeito. Tal conhecimento, porém, não é um conhecimento, é no máximo uma recognição. Disso decorrem as características da indicação de um modo geral: o primeiro "indicado" nunca é nossa essência,mas sim

[5] *E*, II, 19, 23 e 26.

[6] Sobre o papel do acaso (*fortuna*) nas percepções que não são adequadas, cf. *Carta 37, para Bouwmeester* (III, p. 135)

[7] *Indicare*: *E*, II, 16, cor. 2; IV, 1 esc. *Indicar* ou *envolver* se opõem, então, a *explicar*. Desse maneira, a ideia de Pedro, assim como está em Paulo, "indica o estado do corpo de Paulo", enquanto que a ideia de Pedro nela mesma "explica diretamente a essência do corpo de Pedro" (II, 17. esc.). Da mesma maneira, as ideias "que apenas envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano" se opõem às ideias que "explicam a natureza dessas mesmas coisas" (II,18, esc.).

um estado momentâneo da nossa constituição variável; o indicado secundário (indireto) nunca é a essência ou a natureza de uma coisa exterior, mas sim a aparência [133] que apenas nos permite reconhecer a coisa a partir do seu efeito, logo, afirmar sua simples presença, com razão ou não[8]. Frutos do acaso e dos encontros, servindo para a recognição, puramente indicativas, as ideias que temos são inexpressivas, isto é, inadequadas. A ideia inadequada não é nem privação absoluta, nem ignorância absoluta: ela envolve uma privação de conhecimento[9].

Esse conhecimento do qual somos privados é duplo: conhecimento de nós mesmos e do objeto que produz em nós a afecção da qual temos a ideia. A ideia inadequada é, portanto, uma ideia que envolve a privação do conhecimento de sua própria causa, tanto formal quanto materialmente. É nesse sentido que ela permanece inexpressiva: "truncada", como se fosse uma consequência sem suas premissas[10]. Ora, o essencial é que Espinosa tenha mostrado *como* uma consequência podia, dessa maneira, ser separada de suas duas premissas. Estamos, naturalmente, em uma situação tal que as ideias que nos são dadas são necessariamente inadequadas, porque não podem exprimir sua causa nem ser explicadas através da nossa potência de conhecer. Temos apenas ideias inadequadas, sob todos os aspectos: conhecimento das partes do nosso corpo e do nosso próprio corpo, conhecimento dos corpos exteriores, conhecimento da nossa alma ou do nosso espírito, conhecimento da nossa duração e da duração das coisas[11]. "Quando olhamos para o sol, imaginamos que ele está distante de nós cerca de duzentos pés; esse erro não consiste apenas na imaginação, mas também no fato de que, quando imaginamos o sol dessa maneira, ignoramos sua verdadeira distância, da mesma forma que ignoramos *a causa dessa imaginação*[12]." A imagem, nesse sentido, é uma ideia que não pode exprimir sua própria causa, ou seja, a ideia da qual ela deriva em nós, que não nos é dada: trata-se da causa material. Mas a imagem também não exprime sua causa formal, e [134] não pode ser explicada pela nossa potência de conhecer. É por isso que Espinosa diz que a imagem, ou a ideia de afecção, é como uma consequência sem suas premissas: existem, na verdade, duas premissas, material e formal, cuja imagem envolve a privação de conhecimento.

---

[8] Sobre o indicado principal: nossas ideias de afecções indicam em primeiro lugar a constituição de nosso corpo, constituição *presente* e variável (*E*, II, 16, cor. 2; III, def. geral dos afetos; IV, 1, esc.). Sobre o indicado secundário ou indireto: nossas ideias de afecções envolvem a natureza de um corpo exterior, porém, indiretamente, de tal maneira que acreditamos, o tempo todo, na *presença* desse corpo enquanto durar nossa afecção (*E*, II, 16, dem.; II, 17, prop., dem. e cor.).

[9] *E*, II, 35, prop. e dem.

[10] *E*, II, 28, dem.

[11] *E*, II, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31.

[12] *E*, II, 35, esc.

Nosso problema, portanto, se transforma. A pergunta não é mais: por que temos ideias inadequadas? Mas, pelo contrário: como conseguiremos formar ideias adequadas? Em Espinosa, a verdade é como a liberdade: elas não são dadas em princípio, mas surgem como sendo o resultado de uma longa atividade através da qual produzimos ideias adequadas, escapando ao encadeamento de uma necessidade externa[13]. Nesse aspecto, a influência espinosista é profundamente empirista. É sempre espantoso constatar a diferença entre os empiristas e os racionalistas. Uns se surpreendem com aquilo que não surpreende os outros. Entendemos que, para os racionalistas, a verdade e a liberdade são, antes de mais nada, direitos; eles se perguntam como podemos abdicar desses direitos, cair no erro ou perder a liberdade. É por isso que o racionalismo encontrou na tradição adâmica,particularmente ao colocar, em princípio, a imagem de um Adão livre e sensato, um tema que estava particularmente de acordo com suas preocupações. Em uma perspectiva empirista, tudo é invertido: o que surpreende é que os homens, às vezes,conseguem compreender o verdadeiro, às vezes, conseguem se compreender entre si, às vezes, conseguem se libertar daquilo que os prende. No vigor com o qual Espinosa se opõe, constantemente, à tradição adâmica, já podemos reconhecer a influência empirista, que concebe a liberdade e a verdade como sendo os derradeiros produtos que surgem ao final. Um dos paradoxos de Espinosa, e não será o único caso onde veremos esse tipo de manifestação, é ter retomado as forças concretas do empirismo para colocá-las a serviço de um novo racionalismo, um dos mais rigorosos já concebidos. Espinosa pergunta: como conseguiremos formar e produzir ideias adequadas, se nos são necessariamente [135] dadas tantas ideias inadequadas, que distraem nossa potência e nos separam daquilo que podemos?

Temos que distinguir dois aspectos na ideia inadequada: ela "envolve a privação" do conhecimento da sua causa, mas ela é também um efeito que "envolve" essa causa de alguma maneira. Sob o primeiro aspecto, a ideia inadequada é falsa; mas, sob o segundo, ela contém *alguma coisa de positivo*, logo, alguma coisa de verdadeiro[14]. Imaginamos, por exemplo, que o sol está a duzentos pés de distância. Essa ideia de afecção não está em condições de exprimir sua própria causa: ela não explica a natureza ou a essência do sol. Acontece que ela envolve essa essência, "enquanto o corpo é afetado por ela". Por mais que conheçamos a verdadeira distância do sol, ele vai continuar a nos afetar em condições tais que sempre o veremos a duzentos pés: como diz Espinosa, o erro será suprimido, mas não a imaginação. Existe, portanto, alguma coisa de positivo na ideia inadequada, uma espécie de indicação que podemos compreender claramente. É e dessa maneira que podemos ter alguma ideia da causa: depois de ter compreendido claramente as condições sob as quais vemos o sol, poderemos

[13] Existe, na verdade, um encadeamento (*ordo et concatenatio*) das ideias inadequadas entre elas, que se opõe à ordem e ao encadeamento do entendimento. As ideias inadequadas se encadeiam na ordem em que são impressas em nós. É a ordem da Memória. Cf. *E*, II, 18, esc.

[14] *E*, II, 33, prop. e dem. ; II, 35 esc. ; IV, 1, prop., dem. e esc.

inferir claramente que ele é um objeto suficientemente distante para nos parecer pequeno, e não um objeto pequeno que seria visto de perto[15]. Se não levarmos em conta essa positividade, várias teses de Espinosa se tornam ininteligíveis: em primeiro lugar, que possamos ter naturalmente uma ideia verdadeira, de acordo com aquilo que o método exige antes do seu exercício. Mas, principalmente, como o falso não tem forma, não compreenderíamos que a ideia inadequada dê lugar ela mesma a uma ideia da ideia, quer dizer,tenha uma forma que se refira a nossa potência de pensar[16]. A faculdade de imaginar é definida pelas condições sob as quais temos naturalmente ideias, logo, ideias inadequadas; ela não deixa de ser uma *virtude* por um de seus aspectos; ela envolve nossa potência de pensar, embora não seja explicada por ela; a imagem envolve sua própria causa, embora não a exprima[17].

[136] É verdade que para ter uma ideia adequada, não basta compreender o que existe de positivo em uma ideia de afecção. Mas é o primeiro passo. Pois, a partir dessa positividade, poderemos formar a ideia *daquilo que é comum* ao corpo que afeta e ao corpo que é afetado, ao corpo exterior e ao nosso. Ora, veremos que essa "noção comum" é necessariamente adequada: ela está na ideia do nosso corpo, assim como está na ideia do corpo exterior: logo, está tanto em nós quanto em Deus; ela exprime Deus, e é explicada pela nossa potência de pensar. Dessa noção comum, porém, decorre, por sua vez, uma ideia de afecção, ela mesma adequada: a noção comum é necessariamente causa de uma ideia adequada de afecção, que só se distingue da ideia de afecção da qual partimos por uma "razão". Esse mecanismo complexo não vai consistir, portanto, em suprimir a ideia inadequada que temos, mas sim em utilizar aquilo que existe de positivo nela para formar o maior número possível de ideias adequadas, e fazer com que as ideias inadequadas subsistentes ocupem apenas, finalmente, a menor parte de nós mesmos. Enfim, nós mesmos devemos atingir determinadas condições que nos possibilitem produzir ideias adequadas.

Nosso objetivo ainda não é analisar esse mecanismo, através do qual chegamos às ideias adequadas. Nosso problema era apenas o seguinte: o que é a ideia adequada? E, como contraprova: o que é a ideia inadequada? A ideia adequada é a ideia que exprime sua própria causa, e é explicada pela nossa própria potência. A ideia inadequada é a ideia inexpressiva e não explicada: a impressão que ainda não é expressão, a indicação que ainda não é explicação. Dessa maneira, vemos se destacar a intenção

---

[15] Exemplo análogo, *TRE*, 21

[16] Cf. *E*, II, 22 e 23.

[17] *E*, II, 17, esc. : "Pois se o espírito, quando imagina que estão presentes coisas que não existem, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ele veria certamente essa potência de imaginar como se fosse uma virtude da sua natureza, e não como um vício, principalmente se essa faculdade de imaginar dependesse apenas da sua natureza". (Ou seja*: se essa faculdade não se contentasse em envolver nossa potência de pensar, mas fosse explicada por ela).*

que domina toda a doutrina espinosista da verdade: *trata-se de substituir a concepção cartesiana do claro e do distinto pela concepção do adequado.* E quanto a isso, Espinosa utiliza, certamente, uma terminologia variável: às vezes, ele usa a palavra "adequado" para marcar a insuficiência do claro e do distinto, sublinhando assim a necessidade de ultrapassar os critérios cartesianos; às vezes, ele se serve, por conta própria, das [137] palavras "claro e distinto", mas para aplicá-las somente à ideias que decorrem de uma ideia ela mesma adequada; às vezes, finalmente, ele as usa para designar essa ideia adequada, porém, por um motivo ainda mais forte, dá a elas uma significação implícita completamente diferente daquela de Descartes[18].

De qualquer maneira, a doutrina da verdade em Espinosa vem acompanhada de uma polêmica, direta ou indireta, dirigida contra a teoria cartesiana. Considerados neles mesmos, o claro e o distinto nos permitem, no máximo, reconhecer uma ideia verdadeira que temos, ou seja, aquilo que existe de positivo em uma ideia ainda inadequada. Formar uma ideia adequada, porém, nos leva para além do claro e do distinto. A ideia clara e distinta, por ela mesma, não constitui um verdadeiro conhecimento, assim também como não contém nela mesma sua própria razão: o claro e o distinto só encontram sua razão suficiente no adequado, a ideia clara e distinta só forma um verdadeiro conhecimento na medida em que decorre de uma ideia ela mesma adequada.

Encontramos novamente um ponto comum entre Espinosa e Leibniz, que contribui para definir a reação anticartesiana. A frase de Leibniz: *o conhecimento é uma espécie da expressão*, poderia ser assinada por Espinosa[19]. Sem dúvida, eles não concebem da mesma maneira a natureza do adequado, porque não compreendem nem utilizam da mesma maneira o conceito de expressão. Mas, em três capítulos essenciais, há realmente entre eles uma concordância involuntária. Por um lado, Descartes, na sua concepção do claro e do distinto, ateve-se ao conteúdo representativo da ideia; ele não chegou a um conteúdo expressivo, infinitamente mais profundo. Ele não concebeu um adequado como razão necessária e suficiente do claro e do distinto: isto é, a expressão como fundamento da representação. Por outro lado, Descartes não ultrapassou a forma de uma [138] consciência psicológica da ideia; ele não atingiu a forma lógica pela qual a ideia se explica, segundo também a qual as ideias vão se encadear umas nas outras. Enfim, Descartes não concebeu a unidade da forma e do conteúdo, isto é, o "autômato espiritual", que reproduz o real produzindo suas ideias na ordem devida. Descartes nos ensinou que o verdadeiro estava presente na ideia. Mas de que nos serve esse saber, enquanto não

---

[18] Cf. a *Carta 37, para Bouwmeester*, na qual Espinosa usa as palavras "claro e distinto" para designar o adequado. Em um sentido mais preciso, Espinosa entende por "claro e distinto" aquilo que deriva do adequado, logo, aquilo que deve encontrar sua razão no adequado: "Tudo aquilo que deriva de uma ideia que em nós é adequada,nós o compreendemos clara e distintamente". (*E*, V, 4, esc). Esse texto porém exige o II, 40, que dizia que tudo aquilo que deriva de uma ideia adequada também é adequado.

[19] Leibniz, *Carta para Arnauld* (Janet, t. I, p. 593): "A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies."

soubermos o que está presente na ideia verdadeira? A ideia clara e distinta ainda é inexpressiva, e continua inexplicada. Boa para a recognição, mas incapaz de fornecer um verdadeiro princípio de conhecimento.

Vimos as três principais aquisições da teoria da ideia, em Espinosa: o conteúdo representativo é apenas uma aparência, em função de um conteúdo expressivo mais profundo; a forma de uma consciência psicológica é superficial, em relação à verdadeira forma lógica; o autômato espiritual, assim como ele se manifesta no encadeamento das ideias, é a unidade da forma lógica e do conteúdo expressivo. Ora, esses três pontos formam também as grandes teses de Leibniz. É por isso que Leibniz gosta do termo "autômato espiritual" de Espinosa. À sua maneira, ele o interpreta no sentido de uma autonomia das substâncias pensantes individuais. Mesmo para Espinosa, porém, o automatismo de um modo do pensamento não exclui uma espécie de autonomia da sua potência de compreender (na verdade, a potência de compreender é uma parte da potência absoluta de pensar, porém, enquanto esta é explicada por aquela). Todas as diferenças entre Leibniz e Espinosa nada suprimem da concordância entre eles sobre essas teses fundamentais, as quais constituem a revolução anticartesiana por excelência.

É célebre a crítica que Leibniz faz a Descartes: o claro e o distinto em si mesmos nos permitem apenas *reconhecer* um objeto, mas não nos dão desse objeto um verdadeiro conhecimento; eles não atingem a essência, dizem respeito apenas às aparências externas ou às características extrínsecas, através das quais só podemos "conjecturar" a essência; eles não atingem a causa que nos mostra porque a coisa é necessariamente aquilo que ela é[20]. Apesar de chamar menos a atenção, a crítica espinosista procede da mesma maneira, denunciando, antes de mais nada, a insuficiência da [139] ideia cartesiana: tomados neles mesmos, o claro e o distinto nos dão apenas um conhecimento indeterminado; não atingem a essência da coisa, referem-se apenas aos *propria;* não atingem uma causa da qual todas as propriedades da coisa decorreriam ao mesmo tempo, mas nos fazem apenas reconhecer um objeto, a presença de um objeto, segundo o efeito que ele produz em nós; a ideia clara e distinta não exprime sua própria causa, não nos faz conhecer nada da causa "fora daquilo que consideramos no efeito[21]." Nisso tudo, Espinosa e Leibniz travam um combate comum, continuação daquele que já os opunha à prova ontológica cartesiana, a busca de uma razão suficiente que falta singularmente em todo o cartesianismo. Um e outro, através de processos diferentes, descobrem *o conteúdo expressivo da ideia, a forma explicativa da ideia.*

[20] Cf. Leibniz, *Méditations sur la connaissance...*; *Discours de métaphysique*, § 24.

[21] A crítica da ideia clara é conduzida por Espinosa de maneira explícita no *TRE*, 19 e nota, 21 e nota. É verdade que Espinosa não diz "claro e distinto". Mas é porque ele reserva o uso dessas palavras, de maneira particular, em um sentido diferente daquele de Descartes. Veremos, no capítulo seguinte, como a crítica espinosista se refere, de fato, ao conjunto da concepção cartesiana.

# CAPÍTULO 10:

## Espinosa contra Descartes

[140] O cartesianismo repousa em uma certa suficiência da ideia clara e distinta. O método de Descartes é baseado nessa suficiência que, por outro lado, é provada pelo exercício do próprio método. Descartes afirma sua preferência pela *análise*. Em um texto importante, ele diz que o método analítico tem o mérito de nos fazer ver "como os efeitos dependem das causas[1]". Essa afirmação poderia parecer paradoxal, pois atribui à análise aquilo que vem a ser a síntese, se não medíssemos seu exato alcance. Segundo Descartes, temos um conhecimento claro e distinto de um efeito *antes* de ter um conhecimento claro e distinto da causa. Por exemplo, sei que existo como ser pensante antes de conhecer a causa pela qual existo. É verdade que o conhecimento claro e distinto do efeito supõe um certo conhecimento da causa, mas é apenas um conhecimento confuso. "Se digo 4+3 = 7, esta concepção é necessária, porque não concebemos distintamente o número 7 sem incluir nele 3 e 4 *confusa quadam ratione*[2]". [141] O conhecimento claro e distinto do efeito supõe, portanto, um conhecimento confuso da causa, mas não depende, de maneira alguma, de um conhecimento mais perfeito da causa. Pelo contrário, é o conhecimento claro e distinto da causa que depende do conhecimento claro e distinto do efeito. Essa é a base das *Meditações*, da sua ordem em particular e do método analítico em geral: método de inferência ou de implicação.

Então, se esse método nos faz ver como os efeitos dependem das causas, será da seguinte maneira: a partir de um conhecimento claro do efeito, esclarecemos o conhecimento da causa que ele implicava confusamente, e com isso mostramos que o efeito não seria aquilo que conhecemos dele se não tivesse essa causa, da qual ele depende necessariamente[3]. Em Descartes, portanto, dois temas estão fundamentalmente ligados: a suficiência teórica da ideia clara e distinta, e a possibilidade prática de ir de um conhecimento claro e distinto do efeito para um conhecimento claro e distinto da causa.

Não está em discussão que o efeito depende da causa. A questão é qual seria a melhor maneira de mostrar isso. Espinosa diz: é possível partir de um conhecimento claro de um efeito; dessa maneira, porém, só chegaremos a um conhecimento claro da causa, não conheceremos nada da causa fora daquilo que consideramos no efeito, não obteremos nunca um conhecimento adequado. O *Tratado da*

---

[1] Descartes, *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 121. Esse texto, que só existe na tradução francesa de Clerselier, suscita grandes dificuldades: F. Alquié os sublinha na sua edição de *Descartes* (Garnier, t. II, p. 582). Perguntamos, porém, nas páginas seguintes, se esse texto não pode ser interpretado ao pé da letra.

[2] Descartes, *Regulae,* Regra 12 (AT, X, p. 421). Constantemente, em Descartes, um conhecimento claro e distinto implica, enquanto tal, uma percepção confusa da causa ou do princípio. Laporte dá todos os tipos de exemplos em *Rationalisme de Descartes* (P.U.F. 1945, pp. 98-99). Quando Descartes diz que "a noção do infinito é, de certo modo, em mim anterior à noção do finito" (*Meditação III*, § 26), é preciso entender que a ideia de Deus está implicada pela ideia do eu, porém, de maneira confusa ou implícita; mais ou menos como 4 e 3 estão implicados em 7.

[3] Por exemplo, *Méditation* III, AT, IX, p. 41: "... reconheço que não seria possível que minha natureza fosse assim como ela é, isto é, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente".

*Reforma* contém uma crítica fundamental ao método cartesiano, ao procedimento de inferência ou de implicação do qual ele se serve, à pretensa suficiência do claro e do distinto que ele propala. A ideia clara nada nos dá, a não ser um certo conhecimento das propriedades da coisa, e a nada nos leva, a não ser a um conhecimento negativo da causa. "Há uma percepção na qual a essência de uma coisa é inferida de uma outra coisa, mas não de maneira adequada"; "Nada compreendemos da causa fora daquilo que consideramos no efeito: podemos ver bem isso pelo fato de que a causa só é então designada pelos termos mais gerais como: *existe portanto alguma coisa, existe portanto uma certa potência* etc.Ou então, pelo fato de que a designamos de maneira negativa: *consequentemente não é* [142] *isso ou aquilo* etc."; "Inferimos uma coisa de outra, da seguinte maneira: depois de perceber, claramente, que sentimos um corpo e nenhum outro, inferimos disso claramente, digo, que a alma está unida ao corpo, e que essa união é a causa dessa sensação. Mas através disso não podemos compreender, de maneira absoluta, qual é essa sensação e essa união"; "Essa conclusão, apesar de correta, não é muito segura[4]". Nessa citações, não há uma só linha que não seja dirigida contra Descartes e seu método. Espinosa não acredita na suficiência do claro e do distinto, porque não acredita que possamos, de maneira satisfatória, ir de um conhecimento do efeito para um conhecimento da causa.

Uma ideia clara e distinta não é o bastante, é preciso ir até a ideia adequada. Quer dizer, não basta mostrar como os efeitos dependem das causas, é preciso mostrar como o conhecimento verdadeiro do efeito depende ele mesmo do conhecimento da causa. Essa é a definição do método *sintético.* Em todos esses pontos vemos que Espinosa é aristotélico, contra Descartes: "O que é a mesma coisa que disseram os Antigos, ou seja, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos"[5]. Aristóteles mostrava que o conhecimento científico se dá pela causa. Ele não dizia apenas que o conhecimento deve descobrir a causa, chegar até a causa da qual depende um efeito conhecido; ele dizia que o efeito só é conhecido na medida em que a causa é ela mesma, e primeiramente, melhor conhecida. A causa não é apenas anterior ao efeito porque é causa deste, ela é também anterior, do ponto de vista do conhecimento, devendo ser mais conhecida do que o efeito[6]. Espinosa retoma a seguinte tese: "O conhecimento do efeito não é, na realidade, nada mais do que a aquisição de um conhecimento mais perfeito da causa[7]." Devemos compreender o seguinte: não "mais perfeito" do que aquele que tínhamos antes, porém, mais perfeito do que aquele que temos do próprio efeito, anterior àquele que temos do efeito. [143] O conhecimento do efeito pode ser chamado de claro e distinto, mas

---

[4] *TRE*, 19 (§ III) e 21 (e notas correspondentes). Todos esses textos descrevem uma parte daquilo que Espinosa chama de terceiro "modo de percepção". *Não se trata de um procedimento de indução:* a indução pertence ao segundo modo e está descrita e criticada em *TRE*, 20. Aqui, pelo contrário, trata-se de um procedimento de inferência ou de implicação do tipo cartesiano.

[5] *TRE*, 85.

[6] Cf. Aristóteles, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b, 30.

[7] *TRE*, 92.

o conhecimento da causa é mais perfeito, ou seja, adequado; assim, o claro e o distinto são fundamentados apenas porque decorrem do adequado enquanto tal.

Conhecer pela causa é o único meio de conhecer a essência. A causa é como se fosse o meio termo que fundamenta a conexão do atributo com o sujeito, o princípio ou a razão da qual decorrem todas as propriedades que vão dar na coisa. Por isso, de acordo com Aristóteles, a procura da causa e a procura da definição se confundem. Daí a importância do silogismo científico, do qual as premissas nos dão a causa ou a definição formal de um fenômeno, e a conclusão nos dá a causa ou a definição materiais. A definição total é aquela que reúne a forma e a matéria em uma enunciação contínua, de tal maneira que a unidade do objeto não seja mais fragmentada, mas, pelo contrário, afirmada em um conceito intuitivo. Em todos esses pontos, Espinosa continua sendo, aparentemente, aristotélico: ele sublinha a importância da teoria da definição, estabelece a identidade da procura da definição e da procura das causas, afirma a unidade concreta de uma definição total que engloba a causa formal e a causa material da ideia verdadeira.

Descartes não ignora as pretensões de um método sintético do tipo aristotélico: a prova que esse método contém, diz ele, é frequentemente a "dos efeitos pelas causas"[8]. Descartes quer dizer: o método sintético ambiciona sempre conhecer pela causa, mas nem sempre consegue. A objeção fundamental é a seguinte: como a própria causa seria conhecida? Na geometria, podemos conhecer *pela* causa, mas isso porque a matéria é clara e está de acordo com os sentidos. Descartes admite isso (daí seu uso da palavra "frequentemente")[9]. Da mesma forma, Aristóteles diz que o ponto, a linha e até a unidade são princípios ou "gêneros–sujeitos", indivisíveis, alcançados pela intuição; sua existência é conhecida, ao mesmo tempo em que compreendemos sua significação[10]. O que se passa, porém, nos outros casos, por exemplo, na metafísica, quando se trata de seres reais? Como são encontrados a causa, o princípio ou [144] o meio termo? O próprio Aristóteles parece nos levar a um processo indutivo, que não se distingue de uma abstração e que tem seu ponto de partida em uma percepção confusa do efeito. Nesse sentido, é o efeito que é mais conhecido, mais conhecido por nós, por oposição ao "mais conhecido absolutamente". Quando Aristóteles detalha os meios para chegar ao meio termo ou à definição causal, ele parte de um conjunto confuso para dele abstrair um universal "proporcionado". Por isso, a causa formal é sempre uma característica específica abstrata, que encontra sua origem em uma matéria sensível e confusa. Desse ponto de vista, a unidade da causa formal e da causa material continua a ser um puro ideal em Aristóteles, assim também como a unidade do conceito intuitivo.

---

[8] Descartes, *Réponses aux secondes objections*, AT, IV, p. 122 (esse texto também é da tradução de Clerselier).

[9] Ibid.

[10] Cf. Aristóteles*, Seconds Analytiques*, I, 32, 88b. 25-30.

A tese de Descartes é apresentada, então, da seguinte maneira: o método sintético tem uma ambição desmedida; mas ele não nos dá nenhum meio de conhecer as causas reais. De fato, ele parte de um conhecimento confuso do efeito, e chega a abstratos que nos são apresentados de qualquer maneira como sendo causas; por isso, apesar das suas pretensões, ele se contenta em examinar as causa pelos efeitos[11]. O método analítico, pelo contrário, tem uma intenção mais modesta. No entanto, por destacar, primeiramente, uma percepção clara e distinta do efeito, ele nos dá o meio de inferir dessa percepção um verdadeiro conhecimento da causa: é por isso que ele está apto a mostrar como os próprios efeitos dependem das causa. O método sintético só é, portanto,legítimo com uma condição: quando não está entregue a ele mesmo, quando vem depois do método analítico, quando se apoia em um conhecimento prévio das causas reais. O método sintético não nos faz conhecer nada por ele mesmo, não é um método de invenção; ele tem sua utilidade na exposição do conhecimento, na exposição daquilo que já está "inventado".

Podemos observar que Descartes nunca pensa em separar os dois métodos, relacionando a síntese com a ordem do ser e a análise com a ordem do conhecimento. Espinosa também não. Logo, seria insuficiente e inexato opor Descartes a Espinosa, dizendo que o primeiro segue a ordem do conhecimento, o segundo a ordem do ser. [145] É certo que da definição do método sintético decorre que ele coincide com o ser. Porém, essa consequência tem pouca importância. O único problema é saber se o método sintético é capaz, primeiramente, e por ele mesmo, de nos fazer compreender os princípios que ele supõe. Será que ele pode, na verdade, nos *fazer conhecer* aquilo que é? O único problema é portanto o seguinte: qual é o verdadeiro método, do ponto de vista do conhecimento[12]? O anticartesianismo de Espinosa se manifesta, então, plenamente: segundo Espinosa, o método sintético é o único método de verdadeira invenção, o único método que é válido na ordem do conhecimento[13]. Ora, essa posição só é sustentável se Espinosa achar que tem os meios, não apenas de revidar as objeções de Descartes, mas também de superar as dificuldades do aristotelismo. Justamente quando apresenta, no *Tratado da Reforma,* aquilo que ele chama de terceiro "modo de percepção", ele reúne nesse modo ou nesse gênero *imperfeito* dois procedimentos diversos, dos quais denuncia igualmente a insuficiência[14]. O primeiro consiste em inferir uma causa a partir de um efeito percebido claramente: reconhecemos aqui o método analítico de Descartes e seu processo de implicação. O segundo, porém,

---

[11] Descartes, *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 122: "A síntese, pelo contrário, por uma via totalmente diferente, e como se estivesse examinando as causas pelos efeitos (apesar de que a prova que ela contém seja, frequentemente também,a dos efeitos pelas causas)..."

[12] F. Alquié, em uma intervenção oral sobre Descartes, esclarece bem esse ponto: "Não vejo, em parte alguma, que a ordem sintética seja a ordem da coisa... A coisa é verdadeiramente a unidade; é o ser, é a unidade confusa; sou eu que coloco uma ordem quando conheço. E o que é preciso estabelecer, é que a ordem do meu conhecimento, que é sempre uma ordem de conhecimento, seja ele sintético ou analítico, é verdadeira". (*Descartes, Cahiers de Royaumont*, éd. de Minuit, 1957, p. 125).

[13] *TRE*, 94: "A via correta da *invenção* consiste em formar os pensamentos partindo de uma definição dada".

[14] *TRE*, 19, § III.

consiste em "tirar uma conclusão de um universal que está sempre acompanhado de uma certa propriedade": reconhecemos o método sintético de Aristóteles, seu processo dedutivo a partir do meio termo concebido como característica específica. Se Espinosa, não sem ironia, pode reunir desse modo Aristóteles e Descartes, *é porque dá mais ou menos no mesmo, abstrairum universal a partir de um conhecimento confuso do efeito, ou inferir uma causa a partir de um conhecimento claro do efeito.* Nenhum desses procedimentos leva ao adequado. O método analítico de Descartes é insuficiente, mas Aristóteles também não soube conceber a suficiência do método sintético.

[146] O que falta aos Antigos, diz Espinosa, é conceber a alma como uma espécie de autômato espiritual, ou seja, o pensamento como sendo determinado por suas próprias leis[15]. É portanto o paralelismo que dá a Espinosa o meio de ultrapassar as dificuldades do aristotelismo. A causa formal de uma ideia não é nunca um universal abstrato. Os universais, gêneros ou espécies, se referem certamente a uma potência de imaginar, mas essa potência diminui à medida em que compreendemos mais coisas. A causa formal da ideia verdadeira é nossa potência de compreender; e quanto mais coisas compreendemos, menos formamos essas ficções de gêneros e de espécies[16]. Se Aristóteles identifica a causa formal com o universal específico, é porque ele continua instalado *no mais baixo grau* da potência de pensar, sem descobrir as leis que permitem a essa potência ir de um ser real a um outro real "sem passar pelas coisas abstratas". Por outro lado, a causa material de uma ideia não é uma percepção sensível confusa: uma ideia de coisa particular encontra sempre sua causa em uma outra ideia de coisa particular determinada a produzi-la.

Diante do modelo aristotélico, Descartes não podia perceber as possibilidades do método sintético. É verdade que este, em um dos seus aspectos, não nos faz conhecer coisa alguma; mas não seria correto concluir que seu papel é unicamente de exposição. No seu primeiro aspecto, o método sintético é reflexivo, quer dizer, nos faz conhecer nossa potência de compreender. Também é verdade que o método sintético *forja* ou *finge* uma causa em função de um efeito; longe porém de ver nisso uma contradição, devemos reconhecer aqui o mínimo de regressão que nos permite, *o mais rapidamente possível*, atingir a ideia de Deus como se atingíssemos a fonte de todas as outra ideias. Nesse segundo aspecto, o método é construtivo ou genético. Enfim, as ideias que decorrem da ideia de Deus são ideias de seres reais: sua produção é, ao mesmo tempo, a dedução do real; a forma e a matéria do verdadeiro se identificam no encadeamento das ideias. O método, nesse terceiro aspecto, é dedutivo. Reflexão, gênese e dedução, esses três momentos juntos constituem [147] o método sintético. Espinosa conta

---

[15] *TRE*, 85.

[16] *TRE*, 58: "O espírito possui uma potência tanto maior de formar ficções, quanto menos ele compreende... e quanto mais ele compreende, mais essa potência diminui". Na verdade, quanto mais o espírito imagina, mais sua potência de compreender continua *envolvida*, logo, menos ele compreende efetivamente.

com eles para, ao mesmo tempo,ultrapassar o cartesianismo e encontrar um paliativo para as insuficiências do aristotelismo.

Consideremos agora a teoria do ser: vemos que a oposição de Espinosa a Descartes se desloca, mas continua sendo radical. Seria também surpreendente que o método analítico e o método sintético implicassem uma mesma concepção do ser. A ontologia de Espinosa é dominada pelas noções de *causa de si, em si* e *por si*. Esses termos estavam presentes no próprio Descartes; mas as dificuldades que ele tinha em usá-los servem para nos mostrar as incompatibilidades entre o cartesianismo e o espinosismo.

Caterus e Arnauld já objetavam a Descartes: "por si" se diz negativamente e significa apenas a ausência da causa[17]. Mesmo admitindo, como Arnauld, que se Deus não tem causa, é em virtude da plena positividade de sua essência, e não em função da imperfeição do nosso entendimento, não poderemos tirar daí a conclusão de que ele é por si "positivamente como por uma causa", isto é, que ele é causa de si. É verdade que Descartes considera que essa polêmica é acima de tudo verbal. Ele pede apenas que lhe seja concedida a plena positividade da essência de Deus: então, reconheceremos que essa essência representa um papel *análogo* ao de uma causa. Existe uma razão positiva para a qual Deus não tem causa, logo, uma causa formal pela qual ele não tem causa eficiente. Descartes torna sua tese mais precisa nos seguintes termos: Deus é causa de si, mas *em um sentido diferente* do que uma causa eficiente é causa de seu efeito; ele é causa de si, no sentido em que sua essência é causa formal; e sua essência é chamada de causa formal, não diretamente, mas por analogia, na medida em que ela representa,em relação à existência,um papel análogo aquele que uma causa eficiente representa em relação a seu efeito[18].

[148] Essa teoria repousa sobre três noções intimamente ligadas: *a equivocidade* (Deus é causa de si, mas num sentido distinto daquele pelo qual ele é causa eficiente das coisas que cria; logo, não se pode dizer o ser no mesmo sentido de tudo aquilo que é, substância divina e substâncias criadas, substâncias e modos etc.); *a eminência* (Deus contém, portanto, toda a realidade, mas eminentemente, sob uma forma diferente da forma das coisas que ele cria); *a analogia* (Deus como causa de si não é, portanto, alcançado nele mesmo, mas sim por analogia: é por analogia com a causa eficiente que pode-se dizer que Deus é causa de si, ou por si "como" por uma causa). Essas teses não foram formuladas explicitamente por Descartes, mas sim recebidas e aceitas como uma herança escolástica e tomista.

[17] Cf. *Premières objections*, AT, IX, p. 76; *Quatrièmes objections*, AT, IX, pp. 162-166.

[18] Descartes, *Réponses aux premières objections*, AT, IX, pp. 87-88: Aqueles que só se ligam "à própria e estrita significação de eficiente" "não observam aqui nenhum outro gênero de causa que tenha *conexão* e *analogia* com a causa eficiente". Eles não observam que "nos é totalmente lícito pensar que (Deus) *de certa maneira*, faz no concernente a si próprio a mesma coisa que a causa eficiente faz relativamente ao seu efeito" *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX, pp.182-188 ("todas essas maneiras de falar que têm relação e analogia com a causa eficiente...")

Porém, mesmo sem nunca terem sido discutidas, não deixam de ter uma importância essencial, estando presentes por toda parte em Descartes, e sendo indispensáveis a sua teoria do ser, de Deus e das criaturas. Sua metafísica não encontra nelas o seu sentido; mas sem elas perderia muito desse sentido. Por isso, os cartesianos apresentam de bom grado uma teoria da analogia: mais do que tentar reconciliar a obra do mestre com o tomismo, eles desenvolvem, então, uma peça essencial do cartesianismo que estava implícita no próprio Descartes.

É sempre possível imaginar filiações fantasiosas entre Descartes e Espinosa. Por exemplo, em uma definição cartesiana da substância ("aquilo que só precisa de si mesmo para existir") afirmava-se ter descoberto uma tentação monística e até panteísta. Isso é negligenciar o papel implícito da analogia na filosofia de Descartes, que é suficiente para protegê-la contra qualquer tentação desse gênero: como em São Tomás, o ato de existir será, em relação às substâncias criadas, algo de análogo aquilo que ele é, em relação à substância divina[19]. Parece que o método analítico desemboca naturalmente em uma concepção analógica do ser; seu próprio procedimento conduz espontaneamente à posição de um ser análogo. Não ficaremos, portanto, surpresos com o fato de que o cartesianismo reencontre, a sua maneira, uma dificuldade que já estava [149] presente no tomismo mais ortodoxo: apesar das ambições, a analogia não chega a se destacar da equivocidade da qual ela parte, nem da eminência à qual ela chega.

Segundo Espinosa, Deus não é causa de si em um outro sentido de que é causa de todas as coisas. *Pelo contrário, ele é causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si*[20]. Sobre isto, Descartes diz demasiado ou não diz o bastante: demasiado para Arnauld, mas não o bastante para Espinosa. Pois não é possível usar "por si" positivamente, e ao mesmo tempo usar "causa de si" por simples analogia. Descartes reconhece que, se a essência de Deus é causa de sua existência, é no sentido de causa formal, e não de causa eficiente. A causa formal, justamente, é a essência imanente, que existe juntamente com seu efeito, inseparável dele. Falta ainda uma razão positiva para a qual a existência de Deus não tem causa eficiente e coincide com a essência. Ora, Descartes encontra essa razão em uma simples propriedade: a imensidade de Deus, sua superabundância ou sua infinidade. Uma propriedade como essa, porém, só pode representar o papel de uma regra de proporcionalidade em um juízo analógico. Como essa propriedade nada designa da natureza de Deus, Descartes se limita a uma determinação indireta da causa de si: esta é dita em um sentido diferente da causa eficiente, mas é dita também por analogia a ela. O que falta em Descartes é, portanto, uma razão sob a qual a causa de si possa ser alcançada nela mesma, e diretamente fundamentada no conceito ou na natureza de Deus. É essa razão

---

[19] Descartes, *Principes,* I, 51 ("O que é a substância; e o que é um nome que não podemos atribuir a Deus nem às criaturas, no mesmo sentido").

[20] *E*, I, 25, esc. É curioso que P. Lachièze-Rey, ao citar esse texto de Espinosa, inverta a ordem. Ele faz como se Espinosa tivesse dito que Deus era causa de si no sentido em que era causa das coisas. Na citação assim deformada, não se trata de um simples lapso, mas sim da sobrevivência de uma perspectiva "analógica", que invoca *primeiramente* a causalidade eficiente. (Cf. *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, pp. 33-34).

que Espinosa descobre ao distinguir a natureza divina e os próprios, o absoluto e o infinito. Os atributos são os elementos formais imanentes que constituem a natureza absoluta de Deus. Esses atributos não constituem a essência de Deus sem constituir sua existência; eles não exprimem a essência sem exprimir a existência que dela decorre necessariamente; é por isso que a existência coincide com a essência[21]. Dessa maneira os atributos constituem a razão formal que faz da substância nela mesma uma causa de si, diretamente, não mais por analogia.

[150] A causa de si é primeiramente alcançada nela mesma; é nesta condição que "em si" e "por si" tomam uma significação perfeitamente positiva. Daí decorre a seguinte consequência: a causa de si não é mais dita *em um sentido diferente* da causa eficiente, mas é a causa eficiente, pelo contrário, que é dita no mesmo sentido que a causa de si. Deus produz, portanto, da mesma maneira como existe: de um lado, ele produz necessariamente, do outro, ele produz necessariamente nesses mesmos atributos que constituem sua essência. Encontramos aqui os dois aspectos da univocidade espinosista, univocidade da causa e univocidade dos atributos. Desde o começo de nossas análises, nos pareceu que o espinosismo não poderia ser separado da luta que ele travava contra a teologia negativa, e também contra todo método que procedia por equivocidade, eminência e analogia. Espinosa denuncia não apenas a introdução do negativo no ser, mas também todas as falsas concepções da afirmação, nas quais o negativo sobrevive. São essas sobrevivências que Espinosa reencontra e combate, em Descartes e nos cartesianos. O conceito espinosista de imanência não tem outro sentido: exprime a dupla univocidade da causa e dos atributos, quer dizer, a unidade da causa eficiente com a causa formal, a identidade do atributo assim como ele constitui a essência da substância, e assim como ele é implicado pelas essências de criaturas.

Não podemos acreditar que Espinosa, ao reduzir dessa maneira as criaturas à modificações ou a modos, lhes retire toda essência própria ou toda potência. A univocidade da causa não significa *que a causa de si e a causa eficiente tenham um único e mesmo sentido, mas que todas duas sejam ditas no mesmo sentido daquilo que é causa.* A univocidade dos atributos não significa que a substância e os modos tenham o mesmo ser ou a mesma perfeição: a substância é em si, as modificações estão na substância como em outra coisa. Aquilo que está em outra coisa e aquilo que está em si não são ditos no mesmo sentido, mas o ser é dito formalmente no mesmo sentido daquilo que está em si e daquilo que está em outra coisa: os mesmos atributos, tomados no mesmo sentido, constituem a essência de um e estão implicados pela essência do outro. Mais do que isso, em Espinosa, esse ser comum não é um Ser neutralizado, como o é em Duns Scot, indiferente ao finito e ao infinito, ao *in-se* e ao *in-alio*. Pelo contrário, é o Ser qualificado da substância, no qual a substância permanece em si, mas também no qual os modos permanecem em outra coisa. A imanência é, portanto, a nova face apresentada pela teoria da

[21] *E*, I, 20, dem.

univocidade, em Espinosa. O método [151] sintético conduz, naturalmente, à posição desse ser comum ou dessa causa imanente.

Na filosofia de Descartes, certos axiomas voltam constantemente. O principal é que o nada não tem propriedades. Decorre daí, do ponto de vista da quantidade, que toda propriedade é propriedade de um ser: portanto, tudo é ser ou propriedade, substância ou modo. Além disso, do ponto de vista da qualidade, toda realidade é perfeição. Do ponto de vista da causalidade, deve haver pelo menos tanta realidade na causa quanto no efeito; senão alguma coisa seria produzida pelo nada. Finalmente, do ponto de vista da modalidade, não pode haver acidente propriamente falando, sendo o acidente uma propriedade que não implicaria necessariamente o ser ao qual o relacionamos. É Espinosa quem vai dar uma nova interpretação a todos esses axiomas, de acordo com a teoria da imanência e as exigências do método sintético. E Espinosa acha mesmo que Descartes não compreendeu o sentido e as consequências da proposição: o nada não tem propriedades. Por um lado, toda pluralidade de substâncias torna-se impossível: não existem substâncias desiguais e limitadas, nem substâncias ilimitadas iguais, pois "elas deveriam tirar alguma coisa do nada[22]". Por outro lado, não basta dizer que toda realidade é perfeição. Devemos reconhecer também que tudo na natureza de uma coisa é realidade, ou seja, perfeição; "dizer sobre isso que a natureza de uma coisa exigia (a limitação) e em consequência não poderia ser de outra maneira, é o mesmo que não dizer nada, pois a natureza de uma coisa nada pode exigir enquanto não for[23]". Devemos, portanto evitar acreditar que uma substância sofra uma limitação de natureza em virtude de sua própria possibilidade.

Assim como não existe possibilidade de uma substância em função de seu atributo, também não existe contingência dos modos em relação à substância. Não basta mostrar, com Descartes, que os acidentes não são reais. Os modos de uma substância continuam sendo acidentais em Descartes, porque eles precisam de uma causalidade externa que, de alguma maneira, os "coloque" nessa própria substância. Na verdade, porém, a oposição entre o modo e o acidente já mostra que a necessidade é a única afecção do ser, sua única modalidade: Deus é causa de todas as coisas, no mesmo sentido em que é causa de si; logo tudo é necessário, [152] por sua essência ou por sua causa. Enfim, é verdade que a causa é mais perfeita que o efeito, a substância é mais perfeita que os modos; porém, por mais que a causa tenha mais realidade, ela nunca contém a realidade de seu efeito sob uma outra forma, nem de uma outra maneira do que aquela da qual depende o próprio efeito. Com Descartes, passamos da superioridade da causa para a superioridade de certas formas de ser sobre outras, logo, para a equivocidade ou para a analogia do real (já que Deus contém a realidade sob uma forma superior àquela que se acha implicada nas criaturas). É essa passagem que funda o conceito de eminência; mas essa

[22] *CT*, I, cap. 2, 2, nota 2.

[23] *CT*, I, cap. 2, 5, nota 3.

passagem é radicalmente ilegítima. Em oposição a Descartes, Espinosa apresenta a igualdade de todas as formas de ser e a univocidade do real que decorre dessa igualdade. De todos os pontos de vista, a filosofia da imanência aparece como sendo a teoria do Ser–uno, do Ser–igual, do Ser unívoco e comum. Ela busca as condições de uma verdadeira afirmação, denunciando todos os tratamentos que retiram do ser sua plena positividade, ou seja, sua comunidade formal.

# CAPÍTULO 11:

## A imanência e os elementos históricos da expressão

[153] Temos dois problemas. Quais são os liames lógicos entre a imanência e a expressão? Como foi que a ideia de uma imanência expressiva se formou, historicamente, em certas tradições filosóficas? Não está excluído que essas tradições sejam complexas e reúnam elas mesmas diferentes influências.

Parece que tudo começa com o problema platônico da participação. Platão apresentava, a título de hipóteses, vários esquemas de participação: participar é tomar parte, mas é também imitar; e ainda, receber de um demônio... De acordo com esses esquemas, a participação é interpretada, ora de maneira material, ora de maneira imitativa, ora de maneira "demonista". Em todos os casos, porém, as dificuldades parecem ter uma mesma explicação: em Platão, o princípio de participação é procurado, primeiramente, do lado do participante. A participação aparece mais frequentemente como se fosse uma aventura que vem de fora e chega até o participado, como se fosse uma violência sofrida por ele. Se a participação consiste em tomar parte, não vemos muito bem como é que o participado poderia não sofrer com uma divisão ou uma separação. Se participar é imitar, é preciso um artista exterior que tome a Ideia como modelo. Finalmente, não vemos qual seria o papel de um intermediário, de um modo geral, artista ou demônio, senão o de forçar o sensível a reproduzir o inteligível, mas também forçar a Ideia a se deixar participar por alguma coisa que a sua natureza recuse. Mesmo quando Platão trata da participação das Ideias entre si, a potência correspondente é tomada mais como potência de participar do que de ser participado.

A tarefa pós-platônica, por excelência, exige uma reversão do problema. Procuramos um princípio que torne possível a participação, mas que a torne possível do [154] ponto de vista do próprio participado. Os neoplatônicos não partem mais das características do participante (múltiplo, sensível etc.) para se perguntar sob que violência a participação se torna possível. Eles tentam descobrir, pelo contrário, o princípio e o movimento interno que fundam a participação no participado como tal, do lado do participado como tal. Plotino critica Platão por ter visto a participação pelo lado menor[1]. Na verdade, não é o participado que passa no participante. O participado permanece em si; ele é participado, uma vez que produz; ele produz, uma vez que doa. Mas ele não tem que sair de si nem para dar nem para produzir. O programa formulado por Plotino é o seguinte: partir do mais alto, subordinar a imitação a uma gênese ou produção, substituir a ideia de uma violência pela de um *dom*. O participado

[1] Plotino, VI, 6, IV, § 2, 27-32: "Nós [isto é, os Platônicos] apresentamos o ser no sensível, depois, colocamos *lá longe* aquilo que deveria estar por toda a parte; então, imaginando o sensível como sendo algo grande, nos perguntamos como é possível que essa natureza, que está lá longe, possa vir se estender em algo tão grande. Mas, de fato, aquilo que chamamos de grande é pequeno; e aquilo que acreditamos ser pequeno é grande, pois ele chega primeiro, por inteiro, perto de cada parte do sensível..." Plotino sublinha aqui a necessidade de reverter o problema platônico e de partir do participado, e até mesmo daquilo que funda a participação no participado.

não se divide, não é imitado do exterior, nem coagido por intermediários que violentariam sua natureza. A participação não é nem material, nem imitativa, nem demonista: ela é emanativa. Emanação significa, ao mesmo tempo, causa e dom: causalidade por doação, mas também doação produtora. A verdadeira atividade é a do participado; o participante é apenas um efeito, e recebe aquilo que a causa lhe dá. A causa emanativa é a Causa que dá, o Bem que dá, a Virtude que dá.

Quando procuramos o princípio interno de participação *do lado* do participado, vamos necessariamente encontrá-lo "além" ou "acima". O princípio que torna a participação possível não será ele mesmo, de forma alguma, participado ou participável. Tudo emana desse princípio; é ele quem dá tudo. Mas ele não é ele mesmo participado, pois a participação é feita apenas segundo aquilo que ele dá, e aquilo para que ele dá. É nesse sentido que Proclo elaborava sua profunda teoria do Imparticipável: só existe participação através de um princípio ele mesmo imparticipável, mas que oferece a ocasião de participar. E Plotino já mostrava que o Uno é necessariamente superior a seus dons, quer ele dê aquilo [155] que ele não tem, quer ele não seja aquilo que ele dá[2]. A emanação, em geral, se apresentará sob a forma de uma tríade: o doador, aquilo que é doado e aquilo que recebe. Participar é sempre participar de acordo com aquilo que é dado. Logo, não devemos apenas falar de uma gênese do participante, mas de uma gênese do próprio participado, que dá conta do fato de que ele é participado. Gênese dupla, daquilo que é dado e daquilo que recebe: o efeito que recebe determina sua existência quando possui plenamente aquilo que lhe é dado; mas só o possui plenamente ao se voltar para o doador. O doador é superior a seus dons, assim como a seus produtos, participável segundo aquilo que dá, imparticipável nele mesmo, ou segundo ele mesmo; e é através disso que funda a participação.

Já podemos determinar características segundo as quais a causa emanativa e a causa imanente têm, logicamente, algo em comum, mas têm também diferenças profundas. Sua característica comum é que elas não saem de si: *continuam em si* para produzir[3]. Quando Espinosa define a causa imanente, ele insiste sobre essa definição que funda uma certa assimilação da imanência e da emanação[4]. A diferença, porém, diz respeito à maneira pela qual as duas causas produzem. *Se a causa emanativa permanece em si, o*

[2] Cf. Plotino, VI, 7, § 17, 3-6. A teoria do Imparticipável, do doador e do dom é constantemente desenvolvida e aprofundada por Proclo e por Damáscio, em seus comentários do Parmênides.

[3] Sobre a Causa ou Razão que "continua em si" para produzir, e sobre a importância desse tema em Plotino, cf. R. Arnou, *Práxis et Theoria,* Alcan, 1921, pp. 8-12.

[4] O *Breve Tratado* define a causa imanente como sendo aquela que age *em si mesma* (I, cap. 2, 24). Quanto a isso, ela se parece com uma causa emanativa, e Espinosa aproxima as duas, no seu estudo das categorias da causa (CT, I, cap. 3, 2). Mesmo na *Ética*, ele vai usar *effluere* para indicar a maneira pela qual os modos derivam da substância (I, 17, esc.) ; e na *carta 43, para Osten* (III, p. 161) *omnia necessário a Dei natura emanare*. Espinosa parece afastado de uma definição tradicional que ele conhece bem: diz-se que a causa imanente tem uma causalidade que se distingue de sua existência, enquanto que a causalidade emanativa não se distingue da existência da causa (cf. Heereboord, *Meletemata philosophica*, t. II, p. 229). Mas, justamente, Espinosa não pode aceitar essa diferença.

*efeito produzido não está nela nem nela permanece*. Plotino diz o seguinte do Uno, como princípio primeiro ou como causa das causas: "É porque [156] *nada está nele* que tudo vem dele[5]". Quando lembra que o efeito nunca se separa da causa, ele está pensando na continuidade de um fluxo e de uma propagação, e não na inerência atual de um conteúdo. A causa emanativa produz segundo aquilo que dá, mas está além daquilo que dá: de modo que o efeito sai da causa, só existe quando sai da causa, e só determina sua existência quando se volta para a causa da qual saiu. É por isso que a determinação da existência do efeito não pode ser separada de uma conversão, na qual a causa aparece como Bem, em uma perspectiva de finalidade transcendente. Uma causa é imanente, pelo contrário, quando o próprio efeito é "imanado" na causa, ao invés de emanar dela. O que define a causa imanente é que o efeito está nela, como poderia estar em outra coisa, sem dúvida como em outra coisa, mas está e permanece nela. O efeito permanece na causa, assim como a causa permanece nela mesma. Desse ponto de vista, a distinção de essência entre a causa e o efeito não poderá nunca ser interpretada como uma degradação. Do ponto de vista da imanência, a distinção de essência não exclui, mas implica uma igualdade de ser: é o mesmo ser que permanece em si na causa, mas também no qual o efeito permanece comoem outra coisa.

Plotino diz ainda: O Uno não tem "nada em comum" com as coisas que vêm depois dele[6]. Pois a causa emanativa não é apenas superior ao efeito, mas também ao que ela dá ao efeito. Mas por que a causa primeira é precisamente o Uno? Ao dar o ser a tudo aquilo que é, ela está necessariamente além do ser ou da substância. Dessa maneira, a emanação, no seu estado puro, não é separável de um sistema do Uno-superior ao ser; a primeira hipótese do *Parmênides* domina todo o neoplatonismo[7]. E a emanação também não é separável de uma teologia negativa, ou de um método de analogia que respeite a eminência do princípio ou da causa. Proclo mostra [157] que, no caso do próprio Uno, a negação é geradora das afirmações que se aplicam aquilo que o Uno dá e aquilo que procede do Uno. Mais do que isso, a cada estágio da emanação, devemos reconhecer a presença de um imparticipável do qual as coisas procedem e ao qual elas se convertem. A emanação serve portanto de princípio para um universo hierarquizado; a diferença dos seres é, em geral,concebida aí como diferença hierárquica; é como se cada termo fosse a imagem do termo superior que o precede, e se definisse pelo grau de distanciamento que o separa da causa primeira ou do primeiro princípio.

Surge, portanto, entre a causa emanativa e a causa imanente, uma segunda diferença. A imanência implica, por conta própria, uma pura ontologia, uma teoria do Ser onde o Uno é apenas a

[5] Plotino, V, II, § 1, 5.

[6] Plotino, V, 5, § 4. Parece haver, segundo Plotino, uma forma comum a todas as coisas; mas é uma forma de finalidade, a forma do Bem, que deve ser interpretada em um sentido analógico.

[7] Cf. E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, Vrin, 1948, p. 42: "Em uma doutrina do Ser, o inferior só é, em virtude do ser do superior. Em uma doutrina do Uno, pelo contrário, é um princípio geral que o inferior só seja, em virtude daquilo que o superior não é; com efeito, o superior só dá aquilo que ele não tem, pois para poder dar essa coisa ele precisa estar acima dela."

propriedade da substância e daquilo que é. Mais do que isso, a imanência no estado puro exige o princípio de uma igualdade do ser ou a posição de um Ser-igual: não apenas o ser é igual em si, mas também aparece igualmente presente em todos os seres. E a Causa, está igualmente próxima, em toda a parte: não existe causa distante. Os seres não são definidos pelo seu lugar em uma hierarquia, não são nem mais nem menos distanciados do Uno, mas cada um deles depende diretamente de Deus, participando da igualdade do ser, recebendo imediatamente tudo aquilo que pode receber, de acordo com a aptidão da sua essência, independentemente de qualquer proximidade e de qualquer distanciamento. Mais do que isso, a imanência no estado puro exige um Ser unívoco que forme uma Natureza, e que consista em formas positivas, comuns ao produtor e ao produto, à causa e ao efeito. Sabemos que a imanência não suprime a distinção das essências; mas é preciso formas comuns que constituam a essência da substância como causa, embora contenham as essências de modos enquanto efeitos. É por isso que a superioridade da causa subsiste do ponto de vista da imanência, mas não resulta em nenhuma eminência, ou seja, em nenhuma posição de um princípio, além das próprias formas presentes no efeito. A imanência se opõe a toda eminência da causa, a toda teologia negativa, a todo método de analogia, a toda concepção hierárquica do mundo. Tudo na imanência é afirmação. A Causa é superior ao efeito, mas não é superior ao que ela dá ao efeito. Melhor dizendo, ela não "dá" nada ao efeito. A participação deve ser pensada de maneira inteiramente positiva, não a partir de um dom eminente, mas a partir de uma comunidade formal que deixa subsistir a distinção das essências.

[158] Se existe tanta diferença entre a emanação e a imanência, como se pode assimilá-las historicamente, ainda que de forma parcial? É que no próprio neoplatonismo, e sob influências estoicas, uma causa verdadeiramente imanente se junta de fato à causa emanativa[8]. Já ao nível do Uno, a metáfora da esfera e da propagação corrigem singularmente a estrita teoria da hierarquia. Porém, principalmente a primeira emanação nos dá a ideia de uma causa imanente. Do Uno emana a Inteligência ou o Ser; ora, não somente existe imanência mútua entre o ser e a inteligência, como também a inteligência contém todas as inteligências e todos os inteligíveis, assim como o ser contém todos os seres e todos os gêneros de ser. "Cheia dos seres engendrados por ela, a inteligência os devora de certa forma, conservando-os nela mesma[9]". É certo que da inteligência, por sua vez, emana uma nova hipóstase. Mas a inteligência só age assim como causa emanativa, na medida em que atinge seu ponto de perfeição; e só o atinge como causa imanente. O ser e a inteligência são ainda o Uno, mas o Uno que é e que conhece, o Uno da segunda hipótese do *Parmênides*, Uno no qual o múltiplo está

[8] M. de Gandillac analisou esse tema em *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, 1942.

[9] Plotino, V, 1, § 7, 30.

presente e que está, ele mesmo, presente no múltiplo. Plotino mostra que o ser é idêntico ao número no estado de união, e os seres idênticos ao número no estado de desenvolvimento (isto é, ao número "explicado")[10]. Em Plotino, já existe uma igualdade do Ser, que é conjugada com a sobre-eminência do Uno[11]. Damásio leva mais longe a descrição desse estado do Ser, no qual o múltiplo está reunido, concentrado, *compreendido* no Uno, mas também onde o Uno *se explica* nos vários.

Essa é a origem de duas noções que terão uma importância cada vez maior, através das filosofias da Idade Média e do Renascimento: *complicare-explicare*[12]. [159] Todas as coisas estão presentes em Deus que as complica, Deus está presente em todas as coisas que o explicam e o implicam. A série das emanações sucessivas e subordinadas é substituída pela co-presença de dois movimentos correlativos. Pois as coisas tanto continuam em Deus, enquanto coisas que o explicam ou o implicam, quanto Deus permanece em si para complicar as coisas. A presença das coisas em Deus constitui a inerência, assim como a presença de Deus nas coisas constitui a implicação. A hierarquia das hipóstases é substituída pela igualdade do ser; pois é o mesmo ser no qual as coisas estão presentes e que está, ele mesmo, presente nas coisas. A imanência se define pelo conjunto da complicação e da explicação, da inerência e da implicação. As coisas continuam inerentes ao Deus que as complica, assim como Deus continua implicado pelas coisas que o explicam. É ao complicar que Deus se explica através de todas as coisas: "Deus é a complicação universal, no sentido de que tudo está nele; e a universal explicação, no sentido de que ele está em tudo[13]". A participação encontra seu princípio, não mais em uma emanação, da qual o Uno seria a fonte mais ou menos próxima, mas na expressão imediata e adequada de um Ser absoluto, que compreende todos os seres e é explicado pela essência de cada um. A expressão compreende todos esses aspectos: complicação, explicação, inerência, implicação. Esses aspectos da expressão são também as categorias da imanência; a imanência se revela expressiva, a expressão se revela imanente, em um sistema de relações lógicas onde as duas noções são correlativas.

Desse ponto de vista, a ideia de expressão abrange a verdadeira atividade do participado e a possibilidade da participação. É na ideia de expressão que o novo princípio de imanência se afirma. A expressão aparece como a unidade do múltiplo, como a complicação do múltiplo e a explicação do Uno. Deus se exprime ele mesmo no mundo; o mundo é a expressão, a explicação [160] de um Deus-ser ou do Uno que é. O mundo é promovido em Deus, de tal maneira que ele perde seus limites ou sua

---

[10] Plotino, VI, 6, § 9. O termo *exelittein* (explicar, desenvolver) tem uma grande importância em Plotino e seus sucessores, ao nível de uma teoria do Ser e da Inteligência.

[11] Cf. Plotino, VI, 2, § 11, 15: "Uma coisa pode não ter menos ser do que uma outra, tendo ao mesmo tempo menos unidade".

[12] Boécio aplica ao Ser eterno os termos *comprehendere, complectiri* (cf. *Consolation de la philosophie*, prosa 6). A dupla de substantivos *complicatio – explicatio*, ou de advérbios *complicative – explicative*, adquire uma grande importância nos comentaristas de Boécio, principalmente na escola de Chartres, no século XII. Mas é principalmente com Nicolau de Cusa e com Bruno que essas noções vão adquirir um estatuto filosófico rigoroso: cf. M. de Gandillac, *op cit.*

[13] Nicolau de Cusa, *Docte Ignorance*, II, cap. 3.

finitude, e participa, imediatamente, da infinidade divina. A metáfora do círculo cujo centro está em toda a parte e a circunferência em parte alguma está de acordo com o próprio mundo. Entre Deus e o mundo a relação de expressão funda, não uma identidade de essência, mas uma igualdade de ser. Pois o mesmo ser está presente em Deus, que complica todas as coisas, de acordo com sua própria essência, e nas coisas que o explicam segundo sua própria essência ou seu modo.De maneira que Deus deve ser definido como sendo idêntico à Natureza *complicativa*, e a Natureza como sendo idêntica a Deus *explicativo*. Essa igualdade, porém, ou identidade na distinção, constitui dois momentos para o conjunto da expressão: Deus se exprime no seu Verbo, seu Verbo exprime a essência divina; mas o Verbo se exprime, por sua vez, no universo, sendo que o universo exprime todas as coisas de acordo com o modo que cabe essencialmente a cada uma. O Verbo é a expressão de Deus, a expressão-linguagem; o Universo é a expressão dessa expressão, expressão–figura ou fisionomia. (Esse tema clássico de uma dupla expressão se encontra em Eckhart: Deus se exprime no Verbo, que é palavra interior e silenciosa; o Verbo se exprime no mundo, que é figura ou palavra exteriorizada[14].)

Tentamos mostrar como uma imanência expressiva do Ser era transplantada na transcendência emanativa do Uno. Contudo, em Plotino e seus sucessores, essa causa imanente continua subordinada à causa emanativa. É verdade que o ser ou a inteligência "se explicam"; mas só pode se explicar aquilo que já é múltiplo, e que não é primeiro princípio. "A inteligência se explica. É que ela quer possuir todos os seres; mas teria sido melhor para ela não querer isso, pois assim ela se torna segundo princípio[15]." O ser imanente, o pensamento imanente não podem formar um absoluto mas supõem um primeiro princípio, causa emanativa e fim transcendente do qual tudo decorre e ao qual tudo se converte. [161] Esse primeiro princípio, o Uno superior ao ser, certamente contém virtualmente todas as coisas: ele é explicado, mas não se explica ele mesmo, ao contrário da inteligência, ao contrário do ser16. Ele não é afetado por aquilo que o exprime. É preciso então esperar pela extrema evolução do neoplatonismo durante a Idade Média, o Renascimento e a Reforma, para ver a causa imanente adquirir uma importância cada vez maior, o Ser rivalizar com o uno, a expressão rivalizar com a emanação e,às vezes, tentar suplantá-la. Várias vezes buscamos aquilo que fazia da filosofia do Renascimento uma filosofia moderna; seguimos plenamente a tese de Alexandre Koyré, para quem a categoria específica da expressão caracteriza o modo de pensar dessa filosofia.

---

[14] Sobre a categoria da expressão em Eckart, cf. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart* (Vrin, 1960).

[15] Plotino, III, 8, §8. E ainda V, 3, § 10: "Aquilo que se explica é múltiplo".

[16] Plotino, VI, 8, § 18, 18: "O centro se manifesta através dos raios, assim como ele é, assim como ele é explicado, mas sem se explicar a si mesmo".

E no entanto, é certo que essa tendência expressionista não é totalmente bem sucedida. É o cristianismo que a favorece, através da sua teoria do Verbo e, principalmente, através das suas exigências ontológicas que fazem do primeiro princípio um Ser. É ele, porém, que a reprime, através da exigência ainda mais forte de manter a transcendência do ser divino. É assim que vemos sempre a acusação de imanência e de panteísmo ameaçar os filósofos, e os filósofos se preocuparem, antes de mais nada, em escapar a essa acusação. Já em Scot Erigène, é preciso admirar as combinações filosoficamente sutis nas quais se acham conciliados os direitos de uma imanência expressiva, de uma transcendência emanativa e de uma criação exemplar *ex nihilo*. De fato, a transcendência de um Deus criador é salva graças a uma concepção análoga do Ser, ou, pelo menos, graças a uma concepção eminente de Deus que limita o alcance do Ser–igual. O princípio de igualdade do Ser é ele mesmo interpretado de maneira analógica; todos os recursos do simbolismo preservam a transcendência. O inexprimível é, portanto, mantido no seio da própria expressão. Não se trata de voltar a Plotino; não se trata de voltar à posição do Uno inefável e superior ao Ser. Pois é o mesmo Deus, o mesmo ser infinito que se afirma e se exprime no mundo como causa imanente, e que continua inexprimível e transcendente como objeto de uma teologia negativa que nega dele tudo aquilo que afirmávamos da sua imanência. Ora, mesmo nessas condições, a imanência surge como uma teoria–limite, corrigida pelas perspectivas [162] da emanação e da criação. A razão disso é simples: a imanência expressiva não pode ser suficiente a si própria, enquanto não se fizer acompanhar de uma plena concepção da univocidade, de uma plena afirmação do Ser unívoco.

A imanência expressiva vem enxertar-se no tema da emanação, tema que em parte a favorece e em parte a rechaça. Mas nem por isso ela interfere, em condições análogas, no tema da criação. A Criação, sob um dos seus aspectos, parece responder à mesma preocupação da Emanação; trata-se sempre de encontrar um princípio de participação do lado do próprio participado. Colocamos as Ideias em Deus: ao invés de referi-las a uma instância inferior que as tomaria como modelos ou as forçaria a descer ao sensível, elas têm elas mesmas um valor exemplar. Representando o ser infinito de Deus, elas representam também tudo aquilo que Deus quer e pode fazer. As ideias em Deus *são similitudes exemplares*; as coisas criadas *ex nihilo* são *similitudes imitativas*. A participação é uma imitação, mas o princípio da imitação está do lado do modelo ou do imitado: as Ideias não se distinguem em relação a Deus, mas se distinguem em relação às coisas das quais elas fundam a participação possível ao próprio Deus. (Malebranche vai definir as Ideias em Deus como sendo princípios de expressão que representam Deus participável ou imitável).

Esse caminho foi traçado por Santo Agostinho. Ora, nele ainda, o conceito de expressão surge para determinar, ao mesmo tempo, o estatuto da similitude exemplar e da similitude imitativa. São Boaventura, depois de Santo Agostinho, é quem dá maior importância a essa dupla determinação: as

duas similitudes formam o conjunto concreto da similitude "expressiva". Deus se exprime no seu Verbo ou na Ideia exemplar; mas a Ideia exemplar exprime a multiplicidade das coisas criadas e das que podem ser criadas. Esse é o paradoxo da expressão como tal: intrínseca e eterna, ela é una em relação aquilo que se exprime, e múltipla em relação aquilo que é exprimido[17]. A expressão [163] é uma espécie de radiação que nos conduz de Deus, que se exprime, às coisas que são exprimidas. Sendo ela mesma aquilo que exprime (e não aquilo que é exprimido), ela se estende igualmente a tudo, sem limite, como sendo ela mesma essência divina. Reencontramos um princípio de igualdade segundo o qual São Boaventura nega toda e qualquer hierarquia entre as Ideias, tais como estão em Deus. Na verdade, a teoria de uma similitude expressiva implica uma certa imanência. As ideias estão em Deus; logo as coisas estão em Deus, segundo suas similitudes exemplares. Mas não seria ainda necessário que as próprias coisas estejam em Deus, como imitações? Não existe uma certa inerência da cópia ao modelo18? Só podemos escapar dessa consequência se mantivermos uma concepção estritamente analógica do ser. (O próprio São Boaventura opõe, constantemente, a similitude expressiva e a similitude unívoca ou de uni vocação.)

A maioria dos autores invocados anteriormente está ligada às duas tradições ao mesmo tempo: emanação e imitação, causa emanativa e causa exemplar, Pseudo-Dioniso e Santo Agostinho. O importante, porém, é que essas duas vias se reúnem no conceito de expressão. Já podemos ver isso em Scot Erigène, que forja uma filosofia da expressão, ora "similitudinária", ora "emanativa". *A emanação nos leva a uma expressão-explicação. A criação nos leva a uma expressão-similitude.* E, na verdade, a expressão tem esse duplo aspecto: por um lado, ela é espelho, modelo e semelhança; por outro, semente, árvore e galho. Mas nunca essas metáforas são bem sucedidas. A ideia de expressão é rechaçada assim que suscitada. É que os temas da criação ou da emanação não se livram de um mínimo de transcendência, o que impede [164] o "expressionismo" de ir até o fim da imanência que ele implica. A imanência é exatamente a vertigem filosófica, inseparável do conceito de expressão (dupla imanência da expressão naquilo que se exprime, e daquilo que é exprimido na expressão).

---

[17] São Boaventura desenvolve uma tríade da expressão que compreende a Verdade que se exprime, a coisa exprimida, a própria expressão: *In hac autem expressione est tria intelligere, scilicet ipsam veritatem, ipsam expressionem et ipsam rem. Veritas exprimens una sola est et re et ratione; ipsae autem res quae exprimuntur habent multiformitatem vel actualem vel possibilem; expressio vero, secundum id quod est, nihil aliud est quam ipsa veritas; sed secundum id ad quod est, tenet se ex parte rerum quae experimuntur* (*De Scienta Christi, Opera omnia*, V, 14 a). Sobre as palavras "exprimir", "expressão", em Santo Agostinho e São Boaventura, cf. E. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure* (Vrin, 3ª ed.), pp 124-125.

[18] É nesse sentido que Nicolau de Cusa observa: "É preciso que a imagem esteja contida em seu modelo, sem o que ela não seria verdadeiramente uma imagem... Consequentemente o modelo está em todas as imagens e todas as imagens estão nele. Dessa maneira, nenhuma imagem é mais ou menos que o modelo. Por isso, todas as imagens são imagens de um único modelo" ("Le jeu de la boule", *Œuvres choisies*, Aubier, p. 530).

A significação do espinosismo nos parece ser a seguinte: afirmar a imanência como princípio; retirar a expressão de toda e qualquer subordinação a uma causa emanativa ou exemplar. *A própria expressão deixa de emanar, assim como também de parecer*. Ora, esse resultado só pode ser obtido em uma perspectiva de univocidade. Deus é causa de todas as coisas, no mesmo sentido em que é causa de si; ele produz assim como ele existe formalmente, ou como ele se compreende objetivamente. Ele produz, portanto, as coisas nas próprias formas que constituem sua própria essência, e as ideias na ideia da sua própria essência. Mas os mesmos atributos que constituem formalmente a essência de Deus contêm todas as essências formais de modos, a ideia da essência de Deus compreende todas as essências objetivas ou todas as ideias. As coisas em geral são modos do ser divino, isto é, implicam os mesmos atributos que aqueles que constituem a natureza desse ser. Nesse sentido, toda similitude é de univocação, e se define pela presença de uma qualidade comum à causa e ao efeito. As coisas produzidas não são imitações, assim como também as ideias não são modelos. Até mesmo a ideia de Deus não tem nada de exemplar, sendo ela mesma produzida no seu ser formal. Inversamente, as ideias não imitam as coisas. No seu ser formal elas derivam do atributo pensamento; e se elas são representativas, é apenas na medida em que participam de uma potência absoluta de pensar que, por ela mesma, é igual à potência absoluta de produzir ou de agir. Assim, toda similitude imitativa ou exemplar está excluída da relação expressiva. Deus se exprime nas formas que constituem sua essência, assim como na Ideia que reflete essa essência. A expressão se diz ao mesmo tempo do ser e do conhecer. Mas apenas o ser unívoco, apenas o conhecimento unívoco é expressivo. A substância e os modos, a causa e os efeitos não são, nem são conhecidos, a não ser pelas formas comuns que constituem atualmente a essência de uma, e que contêm atualmente a essência das outras.

Por isso, Espinosa opõe dois domínios, sempre confundidos nas tradições precedentes: o da expressão e o do conhecimento expressivo, único que é adequado; [165] o dos signos e o do conhecimento pelos signos, por apófase ou por analogia. Espinosa distingue diferentes tipos de signos: signos indicativos, que nos levam a conclusões segundo o estado do nosso corpo; signos imperativos, que nos fazem entender as leis como sendo leis morais; signos de revelação, que fazem eles mesmos com que obedeçamos e que, no máximo, nos permitem descobrir certos "próprios" de Deus. De qualquer maneira, porém, o conhecimento através de signos nunca é expressivo, e continua sendo do primeiro gênero. A indicação não é uma expressão, mas sim um estado confuso de envolvimento no qual a ideia continua a ser impotente para se explicar ou para exprimir sua própria causa. O imperativo não é uma expressão, mas sim uma impressão confusa que nos leva a acreditar que as verdadeiras expressões de Deus, as leis da natureza, são mandamentos. A revelação não é uma expressão, mas sim uma cultura do inexprimível, um conhecimento confuso e relativo pelo qual atribuímos a Deus determinações análogas as nossas (Entendimento, Vontade), sob pena de salvar a superioridade de

Deus em uma eminência em todos os gêneros (o Uno sobre-eminente etc.). Graças à univocidade, Espinosa dá um conteúdo positivo à ideia de expressão, opondo-a aos três tipos de signos. A oposição entre as expressões e os signos é uma das teses fundamentais do espinosismo.

Era preciso ainda liberar a expressão de todo e qualquer vestígio de emanação. O neoplatonismo tirava uma parte da sua força da seguinte tese: a produção não se faz por composição (adição de espécie ao gênero, recepção de uma forma em uma matéria), mas sim por distinção e diferenciação. O neoplatonismo, porém, estava preso em diversas exigências: era preciso que a distinção fosse produzida a partir do Indistinto ou do absolutamente Uno, e que no entanto ela fosse atual; era preciso que ela fosse atual e, no entanto, não numérica. Essas exigências explicam os esforços do neoplatonismo para definir o estado de distinções indistintas, de divisões indivisíveis, de pluralidades impluralisáveis. Espinosa, pelo contrário, encontra um outro caminho na sua teoria das distinções. Relacionada à univocidade, a ideia de uma distinção formal, isto é, de uma distinção real que não é e não pode ser numérica, permite a ele conciliar imediatamente a unidade ontológica da substância com a pluralidade qualitativa dos atributos. Longe de emanar de uma Unidade eminente, os atributos realmente distintos constituem a essência da substância absolutamente una. A substância não é como o Uno do qual procederia uma distinção paradoxal; os atributos [166] não são emanações. A unidade da substância e a distinção dos atributos são correlativos que constituem a expressão no seu conjunto. A distinção dos atributos coincide com a composição qualitativa de uma substância ontologicamente una; a substância se distingue em uma infinidade de atributos que são como suas formas atuais ou suas qualidades componentes. Antes de qualquer produção existe, portanto, uma distinção, mas essa distinção também é composição da própria substância.

É verdade que a produção de modos se faz por diferenciação. Mas trata-se então de uma diferenciação puramente quantitativa. Se a distinção real nunca é numérica, a distinção numérica, inversamente, é essencialmente modal. Certamente o número está mais de acordo com os seres de razão do que com os próprios modos. Só que a distinção modal é quantitativa, mesmo que o número exprima mal a natureza dessa quantidade. É isso que vemos na concepção espinosista da participação[19]. As teorias da emanação e da criação concordavam em recusar à participação qualquer sentido material. Em Espinosa, pelo contrário, é o próprio princípio da participação que nos obriga a interpretá-la como sendo uma participação material e quantitativa. Participar é tomar parte, é ser uma parte. Os atributos são como qualidades dinâmicas às quais corresponde a potência absoluta de Deus. Um modo, na sua essência, é sempre um certo grau, uma certa quantidade de uma qualidade. Através disso, ele é, no atributo que o contém, uma espécie de parte da potência de Deus. Sendo formas comuns, os atributos

[19] A palavra e a noção de Participação (participação da natureza de Deus, da potência de Deus) formam um tema constante da *Ética* e das *Cartas*.

são as condições sob as quais a substância possui uma onipotência idêntica a sua essência, sob as quais os modos também possuem uma parte dessa potência idêntica a sua essência. A potência de Deus se exprime ou se explica modalmente, mas apenas através e nessa diferenciação quantitativa. Isso explica porque, no espinosismo, o homem perde todos os privilégios que eram devidos a uma pretensa qualidade própria, e que pertenciam a ele apenas do ponto de vista de uma participação imitativa. Os modos se distinguem quantitativamente: cada modo exprime ou explica a essência de Deus, enquanto que essa essência [167] se explica ela mesma pela essência do modo, ou seja, se divide de acordo com a quantidade correspondente a esse modo20.

Os modos de um mesmo atributo não se distinguem pelo seu posto, pela sua proximidade ou pelo seu distanciamento de Deus. Eles se distinguem quantitativamente, pela quantidade ou capacidade de sua essência respectiva, que participa sempre diretamente da substância divina. É certo que, em Espinosa, parece subsistir uma hierarquia entre o modo infinito imediato, o modo finito mediato e os modos finitos. No entanto, Espinosa lembra constantemente que *Deus nunca é, propriamente falando, causa distante*[21]. Deus, considerado sob esse atributo, é causa próxima do modo infinito imediato correspondente. Quanto ao modo infinito, que Espinosa chama de mediato, ele decorre do atributo já modificado; mas a primeira modificação não intervém como uma causa intermediária em um sistema de emanações, ela se apresenta como sendo a modalidade sob a qual o próprio Deus produz em si mesmo a segunda modificação. Se considerarmos as essências de modos finitos, veremos que elas não formam um sistema hierárquico, onde as menos potentes dependeriam das mais potentes, mas sim uma coleção atualmente infinita, um sistema de implicações mútuas, onde cada essência está de acordo com todas as outras, e onde todas as essências estão compreendidas na produção de cada uma. Dessa maneira, Deus produz diretamente cada essência juntamente com todas as outras. Finalmente, os próprios modos existentes têm Deus como causa direta. Certamente, um modo existente finito se refere a algo diferente do atributo; encontra uma causa em um outro modo existente; este, por sua vez, em um outro e assim ao infinito. No entanto, para cada modo, Deus é a potência que determina a causa que vai ter determinado efeito. Nunca entramos em uma regressão ao infinito; basta considerar um modo juntamente com sua causa para chegar diretamente a Deus como sendo o princípio que determina essa causa a ter tal efeito. É nesse sentido que Deus nunca é causa distante, nem mesmo dos modos existentes. Daí a famosa fórmula espinosista "enquanto...". É sempre Deus que produz diretamente, mas sob diferentes modalidades: enquanto infinito, enquanto modificado por uma modificação, ela mesma infinita; [168] enquanto afetado por uma modificação particular. A hierarquia das emanações é

---

[20] Cf. *E*, IV, 4, dem.

[21] Cada vez que Espinosa fala de "causa última ou distante", ele esclarece que a fórmula não deve ser tomada ao pé da letra: cf. *CT*, I, cap. 3; E, I, 28, esc.

substituída por uma hierarquia das modalidades no próprio Deus; sob cada modalidade, porém, Deus se exprime imediatamente, ou produz diretamente seus efeitos. Por isso, todo efeito está em Deus e continua em Deus, por isso, o próprio Deus está presente em cada um dos seus efeitos.

*A substância se exprime primeiro em si mesma.* Essa primeira expressão é formal ou qualitativa. A substância se exprime nos atributos formalmente distintos, qualitativamente distintos, realmente distintos; cada atributo exprime a essência da substância. Encontramos novamente aqui o duplo movimento da complicação e da explicação: a substância "complica" os atributos, cada atributo explica a essência da substância, a substância se explica através de todos os atributos. Essa primeira expressão, antes de toda produção, é como se fosse a constituição da própria substância. Aqui surge a primeira aplicação de um princípio de igualdade: não apenas a substância é igual a todos os atributos, mas todo atributo é igual aos outros, nenhum é superior ou inferior. *A substância se exprime por si mesma.* Ela se exprime na ideia de Deus, que compreende todos os atributos. Deus não se exprime, não se explica sem se compreender. Essa segunda expressão é objetiva. Ela implica uma nova utilização do princípio de igualdade: a potência de pensar, que corresponde à ideia de Deus, é igual à potência de existir, que corresponde aos atributos. A ideia de Deus (o Filho ou o Verbo) tem um estatuto complexo: objetivamente igual à substância, ela é apenas um produto no seu ser formal. Dessa maneira, ela nos conduz a uma terceira expressão: *A substância se re-exprime, os atributos se exprimem por sua vez nos modos.* Essa expressão é a produção dos próprios modos: Deus produz, assim como ele se compreende; ele não se compreende sem produzir uma infinidade de coisas, sem também compreender tudo aquilo que produz. Deus produz nesses mesmos atributos que constituem sua essência, ele pensa tudo aquilo que produz nessa mesma ideia que compreende sua essência. Dessa maneira, todos os modos são expressivos, e também as ideias que correspondem a esses modos. Os atributos "complicam" as essências de modos e se explicam através delas, assim como a Ideia de Deus compreende todas as ideias e se explica através delas. Essa terceira expressão é quantitativa. Ela terá então duas formas, como a própria quantidade: intensiva nas essências de modos, extensiva quando os modos passam à existência. O princípio de igualdade encontra [169] aqui sua última aplicação: não é que os modos sejam iguais à própria substância, mas a superioridade da substância não acarreta nenhuma eminência. Os modos são justamente expressivos, enquanto implicam as mesmas formas qualitativas que aquelas que constituem a essência da substância.

# TERCEIRA PARTE:

# TEORIA DO MODO FINITO

# CAPÍTULO 12:

## A essência do modo: passagem do infinito ao finito

[173] Reencontramos em Espinosa a identidade clássica do atributo e da qualidade. Os atributos são qualidades eternas e infinitas: é nesse sentido que eles são indivisíveis. A extensão é indivisível, enquanto qualidade substancial ou atributo. Cada atributo é indivisível, enquanto qualidade. Mascada atributo-qualidade tem também uma quantidade infinita que, essa sim, é divisível sob certas condições. Essa quantidade infinita de um atributo forma uma matéria, mas uma matéria apenas modal. Portanto, um atributo se divide modalmente, e não realmente. Ele tem partes que se distinguem modalmente: partes modais, e não reais ou substanciais. Isso é válido tanto para a extensão quanto para os outros atributos: "Não existem partes, na extensão, antes que existam modos? Digo que de jeito nenhum[1]."

Acontece que, na *Ética,* a palavra "parte" deve ser compreendida de duas maneiras. Em certos momentos, trata-se de partes de potência, isto é, partes intrínsecas ou intensivas, verdadeiros graus, graus de potência ou de intensidade. Assim, as essências de modos são definidas como graus de potência (Espinosa se junta a uma longa tradição escolástica, segundo a qual *modus intrinsecus* = *gradus* = *intensio*)[2]. Mas também, em outros momentos, trata-se de partes extrínsecas ou extensivas, exteriores umas às outras, que agem de fora, umas sobre as outras. É assim que [174] os corpos mais simples são as últimas divisões modais extensivas da extensão. (Não devemos acreditar que a extensibilidade seja um privilégio da extensão os modos da extensão são definidos essencialmente por graus de potência e, inversamente, um atributo como o pensamento tem ele mesmo partes modais extensivas, ideias que correspondem aos corpos mais simples[3].)

Tudo se passa, então, como se cada atributo estivesse afetado por duas quantidades elas mesmas infinitas, porém, divisíveis sob certas condições, cada uma a sua maneira: uma quantidade intensiva, que se divide em partes intensivas ou em graus; uma quantidade extensiva, que se divide em partes extensivas. Não ficaremos, portanto, surpresos com o fato de que, além do infinito qualitativo dos atributos que se referem à substância, Espinosa faça alusão a dois infinitos quantitativos propriamente modais. Na carta para Meyer ele escreve: "Certas coisas são (infinitas) em virtude da causa da qual elas dependem e, no entanto, quando as concebemos abstratamente, elas podem ser divididas em partes e consideradas como finitas; *algumas outras*, finalmente, podem ser chamadas de infinitas ou, se preferir, indefinidas, porque não podem ser igualadas por nenhum número, mesmo que

---

[1] *CT*, I, cap. 2, 19, nota 6.

[2] O problema da intensidade ou do grau representa um papel importante, principalmente nos séculos XIII e XIV: uma qualidade, sem mudar de razão formal ou de essência, pode ser afetada por graus diversos? E essas afecções pertencem à própria essência ou apenas à existência? A teoria do modo intrínseco ou do grau é particularmente desenvolvida na filosofia de Scot.

[3] Cf. *E*, II, 15, prop. e dem.

possamos concebê-las como sendo maiores ou menores[4].” Mas surgem, então, muitos problemas: em que consistem esses dois infinitos? Como e em que condições eles se deixam dividir em partes? Quais são suas relações, e quais são as relações entre suas respectivas partes?

O que é que Espinosa chama de uma essência de modo, essência particular ou singular? Sua tese se resume da seguinte maneira: as essências de modos não são nem possibilidades lógicas, nem estruturas matemáticas, nem entidades metafísicas, mas sim realidades físicas, *res physicae*. Espinosa quer dizer que a essência, enquanto essência, tem uma existência. *Uma essência de modo tem uma existência que não se confunde com a existência do modo correspondente*. Uma essência de modo existe, é real e atual, mesmo se o modo do qual ela é a essência não existe atualmente. Daí vem a concepção que Espinosa tem do modo [175] não-existente: ele nunca é algo possível, mas sim um objeto, cuja ideia está necessariamente contida na ideia de Deus, assim como sua essência está necessariamente contida em um atributo[5]. A ideia de um modo inexistente é, portanto, o correlato objetivo necessário de uma essência de modo. Toda essência é essência de alguma coisa; uma essência de modo é a essência de alguma coisa que deve ser concebida no entendimento infinito. Da própria essência, não diremos que ela seja um possível; também não diremos que a tendência do modo não-existente, em virtude de sua essência, seja passar para a existência. Nesses dois pontos, a oposição entre Espinosa e Leibniz é radical: em Leibniz, a essência, ou a noção individual, é uma possibilidade lógica, e não se separa de uma certa realidade metafísica, ou seja, de uma “exigência de existência”, de uma tendência à existência[6]. É diferente, em Espinosa: a essência não é uma possibilidade mas possui uma existência real que lhe é própria; o modo não-existente não precisa de nada e nada exige, mas é concebido, no entendimento de Deus, como sendo o correlato da essência real. Nem realidade metafísica, nem possibilidade lógica, *a essência de modo é pura realidade física.*

Isso explica porque as essências de modos também têm uma causa eficiente, assim como os modos existentes. “Deus não é apenas causa eficiente da existência das coisas, mas também de sua essência[7].” Quando Espinosa mostra que a essência de um modo não envolve a existência, claro que ele

---

[4] *Carta 12, para Meyer* (III, p. 42).

[5] *E*, II, 8, prop. e cor. (E ainda I, 8, esc. 2: temos ideias verdadeiras das modificações não-existentes, porque “sua essência está contida em outra coisa, de tal maneira que podem ser concebidas por essa coisa”).

[6] Leibniz, *De l'origine radicale des choses*: “Existe nas coisas possíveis, ou seja, na própria possibilidade ou na essência, uma certa exigência de existência ou, por assim dizer, uma certa pretensão à existência, e para resumir em uma palavra, a essência tende por ela mesma à existência”.

[7] *E*, I, 26, prop.

quer dizer, antes de mais nada, que a essência não é causa da existência do modo, Mas ele quer dizer também que a essência não é causa de sua própria existência[8]. (8)

[176] Não é que exista uma distinção real entre a essência e *sua própria* existência; a distinção entre a essência e a existência fica suficientemente estabelecida quando admitimos que a essência tem uma causa ela mesma distinta. Então, na verdade, a essência existe necessariamente, mas existe em virtude da sua causa (e não por si). Reconhecemos aqui o princípio de uma tese célebre de Duns Scot e, mais anteriormente, de Avicena: a existência acompanha necessariamente a essência, mas é em virtude da causa desta; ela não está incluída ou envolvida na essência, mas a ela se acrescenta. Não se acrescenta, porém, como se fosse um ato realmente distinto, e sim apenas como uma espécie de determinação derradeira que resulta da causa da essência[9]. Resumindo, a essência tem sempre a existência que merece em virtude da sua causa. É por isso que, em Espinosa, se unem as duas seguintes proposições: *as essências têm uma existência ou realidade física; Deus é causa eficiente das essências.* A existência da essência coincide com o ser-causado da essência. Portanto, não confundiremos a teoria espinosista com uma teoria cartesiana, aparentemente análoga: quando Descartes diz que Deus produz até mesmo as essências, ele quer dizer que Deus não está sujeito a nenhuma lei, que ele cria tudo, até mesmo o possível. Espinosa, pelo contrário, quer dizer que as essências não são possíveis, mas que elas têm uma existência plenamente atual que lhes é [177] atribuída em virtude da sua causa. As essências de modos só podem ser assimiladas a possíveis, na medida em que são consideradas abstratamente, isto é, separadas da causa que as apresenta como sendo coisas reais ou existentes.

Se todas as essências *convêm*, é justamente porque elas não são causas umas das outras, mas todas têm Deus como causa. Quando as consideramos concretamente, ligando-as à causa da qual dependem, estamos colocando-as todas juntas, coexistentes e convenientes[10]. Todas as essências convêm pela existência ou realidade que resulta da sua causa. Uma essência só pode ser separada das outras abstratamente, quando a consideramos independentemente do princípio de produção que

---

[8] Na *E*, I, 24, prop. e dem., Espinosa diz que: "a essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência". Ou seja: a essência de uma coisa não envolve a existência dessa coisa. Mas no corolário de I, 24, ele acrescenta: "Quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que prestamos atenção a sua essência, descobrimos que ela não envolve nem a existência nem a duração; consequentemente*, sua essência não pode ser causa nem de sua própria existência nem de sua própria duração (neque suae existentiae neque suae durationis)"*. Parece um surpreendente contrassenso dos tradutores fazer com que Espinosa diga: "consequentemente, sua essência (a essência das coisas) não pode ser causa nem da existência *delas* nem da duração *delas* ". Mesmo que essa versão fosse possível, o que não é, de forma alguma, não mais compreenderíamos o que o corolário trás de novo, em relação à demonstração. Provavelmente esse contrassenso é provocado pela alusão à duração. Como Espinosa poderia falar da "duração" da essência, se a essência não dura? Porém, em I, 24, ainda não sabemos que a essência não dura. E mesmo quando Espinosa tiver dito isso, ele ainda vai empregar a palavra duração de uma maneira geral, em um sentido literalmente inexato: cf. V, 20, esc. Parece-nos, então, que o conjunto I, 24 se organiza assim: 1º) a essência de uma coisa produzida não é causa da existência da coisa (demonstração); 2º) mas também não é causa de sua própria existência enquanto essência (corolário); 3º) *daí* I, 25, Deus é causa, até mesmo da essência das coisas.

[9] E. Gilson mostrou, em páginas definitivas sobre Avicena e Duns Scot, como a distinção entre a essência e a existência não era, necessariamente, uma distinção real (cf. *L'être et l'essence*, Vrin, 1948, p. 134, p. 159).

[10] Sobre a conveniência das essências, cf. *E*, I, 17, esc.

compreende todas. É por isso que as essências formam um sistema total, um conjunto atualmente infinito. Desse conjunto diremos, como na *Carta para Meyer*, que ele é infinito pela sua causa. Devemos, portanto, perguntar: como distinguir as essências de modos, se elas são inseparáveis umas das outras? Como elas podem ser singulares, se formam um conjunto infinito? O que é o mesmo que perguntar: em que consiste a realidade física das essências enquanto tais? Sabemos que esse problema, ao mesmo tempo da individualidade e da realidade, suscita muitas dificuldades no espinosismo.

Não parece que Espinosa tenha tido, desde o começo, uma solução clara, nem mesmo uma posição clara do problema. Dois textos célebres do *Breve Tratado* sustentam que enquanto os próprios modos não existirem, suas essências não poderão se distinguir do atributo que as contém, assim também como não poderão se distinguir umas das outras; elas não têm, portanto, nelas mesmas, nenhum princípio de individualidade[11]. [178] A individuação seria feita apenas pela existência do modo e não por sua essência.(Entretanto, o *Breve Tratado* já precisa da hipótese de essências de modos singulares nelas mesmas, e utiliza plenamente essa hipótese).

Talvez os dois textos do *Breve Tratado* não excluam radicalmente qualquer singularidade e qualquer distinção das essências enquanto tais, mas sejam ambíguos. Pois, o primeiro texto parece dizer o seguinte: enquanto um modo não existir, sua essência existirá apenas como conteúdo *no* atributo: ora, a ideia da essência não pode ter ela mesma uma distinção que não estivesse na natureza; não pode, portanto, representar o modo não-existente como se ele se distinguisse *do* atributo e dos outros modos. Assim também o segundo texto: enquanto um modo não existir, a ideia da sua essência não pode envolver uma existência distinta; enquanto a muralha for toda branca, não podemos apreender nada que se distinga dela ou que nela se distinga . (Até mesmo na *Ética,* essa tese não é abandonada: enquanto um modo não existir, sua essência estará contida no atributo, sua ideia estará compreendida na ideia de Deus; essa ideia não pode, portanto, envolver uma existência distinta, nem se distinguir das outras ideias)[12].

Em tudo isso, "se distinguir" se opõe brutalmente a "estar contido". Estando apenas contidas no atributo, as essências de modos não se distinguem dele. *A distinção é portanto considerada no sentido de distinção extrínseca.* A argumentação é a seguinte. As essências de modos estão contidas no atributo;

---

[11] a) *CT*, Ap. II, 1: "Esses modos, enquanto não existem realmente, estão no entanto compreendidos nos seus atributos; e como não existe entre os atributos nenhum tipo de desigualdade, estando também esta ausente entre as essências dos modos, não pode haver na Ideia nenhuma distinção, pois ela não estaria na natureza. Se alguns desses modos, porém, revestem sua existência particular e se distinguem assim, de certa maneira, de seus atributos (porque a existência particular que eles têm no atributo é então sujeito de sua essência), é então produzida uma distinção entre as essências dos modos, e em consequência também entre suas essências objetivas que estão necessariamente contidas na Ideia."

b) *CT*, II, cap. 20, 4, nota 3: "Enquanto concebermos a essência sem a existência, ao designar uma coisa, a ideia da essência não pode ser considerada como algo de particular; isso só é possível quando a existência é dada juntamente com a essência, e isso porque existe, então, um objeto que não existia antes. Se, por exemplo, a muralha for toda branca, não distinguiremos nela nem isto nem aquilo outro."

[12] *E*, II, 8, prop. e esc.

enquanto um modo não existir, nenhuma distinção extrínseca será possível entre sua essência e o atributo, nem entre sua essência e as outras essências; logo, nenhuma ideia poderá representar ou apreender as essências de modos como sendo partes extrínsecas do atributo, nem como sendo partes exteriores umas às outras. Essa tese pode parecer estranha, já que ela supõe, inversamente, que a distinção extrínseca não é recusada pelos modos existentes, sendo até mesmo exigida por eles. Deixaremos para mais tarde a análise desse ponto. Observemos apenas que o modo existente tem [179] uma duração; e enquanto dura, ele deixa de estar simplesmente contido no atributo, assim como sua ideia deixa de estar simplesmente compreendida na ideia de Deus[13]. É pela duração (e também, no caso dos modos da extensão, pela figura e pelo lugar) que os modos existentes têm uma individuação propriamente extrínseca.

Enquanto a muralha for branca, nenhuma figura se distinguirá dela nem nela, Ou seja, nesse estado, a qualidade não é afetada por alguma coisa que dela se distinguiria extrinsecamente. Continua, porém, a subsistir a questão de saber se não existe um outro tipo de distinção modal, como se fosse um princípio intrínseco de individuação. Mais do que isso, tudo faz pensar que uma individuação pela existência do modo é insuficiente. Só podemos distinguir as coisas existentes na medida em que supomos que suas essências são distintas; assim também, toda distinção extrínseca parece supor uma distinção intrínseca anterior. É então provável que uma essência de modo seja singular nela mesma, mesmo quando o modo correspondente não existe. Mas como? Voltemos a Duns Scot: a brancura, diz ele, tem intensidades variáveis; estas não se juntam à brancura como uma coisa se junta à outra, como uma figura que se acrescente à muralha sobre a qual a traçamos os graus de intensidade são determinações intrínsecas, modos intrínsecos da brancura que continua univocamente a mesma seja qual for a modalidade sob a qual a consideremos[14].

Em Espinosa parece ser assim: as essências de modos são modos intrínsecos ou quantidades intensivas. O atributo-qualidade continua sendo univocamente aquilo que ele é, contendo todos os graus que o afetam sem modificar a sua razão formal; as essências de modos se distinguem, [180] portanto, do atributo assim como a intensidade da qualidade, e se distinguem entre elas assim como os diversos graus de intensidade. Podemos pensar que, sem desenvolver explicitamente essa teoria, Espinosa se oriente na direção da ideia de uma distinção ou de uma singularidade própria às essências

---

[13] *E*, II, 8, cor: "Quando dizemos que coisas singulares existem, não apenas enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto dizemos que duram, suas ideias também envolvem a existência pela qual dizemos que duram". E ainda II, 8, esc.: Quando traçamos na verdade certos lados de ângulos retos compreendidos no círculo, "então, suas ideias também existem, não apenas enquanto estão compreendidas na ideia do círculo, mas também enquanto envolvem a existência desses lados de ângulos retos; o que faz com que elas se distingam das outras ideias dos outros lados de ângulos retos".

[14] Cf. Duns Scot, *Opus exoniense*, I, D3, q.1 e 2, a. 4, n. 17. Aqui, a aproximação entre Espinosa e Duns Scot só diz respeito ao tema das quantidades intensivas ou graus. A teoria da individuação, que expomos no parágrafo seguinte como sendo a de Espinosa, é completamente diferente daquela de Duns Scot.

de modos enquanto tais. A diferença dos seres (essências de modos) é ao mesmo tempo intrínseca e puramente quantitativa; pois a quantidade de que se trata aqui, é a quantidade intensiva. Só uma distinção quantitativa dos seres pode se conciliar com a identidade qualitativa do absoluto. Mas essa distinção quantitativa não é uma aparência, é uma diferença interna, uma diferença de intensidade. De modo que se deve dizer de cada ser finito que ele *exprime o absoluto*, de acordo com a quantidade intensiva que constitui sua essência, ou seja, de acordo com seu grau de potência[15]. Em Espinosa, a individuação não é nem qualitativa nem extrínseca, ela é quantitativa-intrínseca, intensiva. Nesse sentido, existe uma evidente distinção entre as essências de modos, ao mesmo tempo em relação aos atributos que as contém, e umas em relação às outras. As essências de modos não se distinguem de maneira extrínseca, pois estão contidas no atributo; elas não deixam de ter um tipo de distinção ou de singularidade que lhes é própria, no atributo que as contém.

A quantidade intensiva é uma quantidade infinita, o sistema das essências é uma série atualmente infinita. Trata-se de um infinito "pela causa". É nesse sentido que o atributo contém, isto é, complica, todas as essências de modos; ele as contém como a série infinita dos graus que correspondem a sua quantidade intensiva. Ora, podemos ver que esse infinito, em um certo sentido, não é divisível: não podemos dividi-lo em partes extensivas ou extrínsecas, a não ser por abstração. (Porém, por abstração, separamos as essências de sua causa e do atributo que as contém, nós as consideramos como sendo simples possibilidades lógicas, retiramos delas toda realidade física). Na verdade, as essências dos modos são portanto inseparáveis, elas se definem pela sua total conveniência. Mas elas também são singulares ou particulares, e distintas umas das outras por uma distinção intrínseca. No seu sistema concreto, todas as essências estão compreendidas [181] na produção de cada uma: não apenas as essências de grau inferior, mas também as de grau superior, já que a série é atualmente infinita. Entretanto, nesse sistema concreto, cada essência é produzida como sendo um grau irredutível, necessariamente apreendido como unidade singular. Assim é o sistema da "complicação" das essências.

As essências de modos são as partes de uma série infinita. Mas em um sentido muito especial: são partes intensivas ou intrínsecas. Evitaremos dar às essências particulares espinosistas uma interpretação como a de Leibniz. As essências particulares não são microcosmos. Elas não estão todas contidas em cada uma, mas todas estão contidas na produção de cada uma. Uma essência de modo é

[15] Em Fichte e em Schelling encontraremos um problema análogo, da *diferença quantitativa e da forma de quantitabilidade* em suas relações com a *manifestação* do absoluto (cf. Carta de Fichte para Schelling, outubro de 1801, *Fichte's Leben* II, Zweite Abth., IV, 28, p. 357).

uma *pars intensiva*, não uma *pars totalis*[16]. Dessa maneira, ela tem um poder expressivo, mas esse poder expressivo deve ser compreendido de uma maneira muito diferente de Leibniz. Isso porque o estatuto das essências de modos está relacionado a um problema propriamente espinosista, na perspectiva de uma substância absolutamente infinita. É o problema da passagem do infinito ao finito. Como se a substância fosse a identidade ontológica absoluta de todas as qualidades, a potência absolutamente infinita, potência de existir sob todas as formas e de pensar toda as formas; os atributos são as formas ou qualidades infinitas e, como tais, são indivisíveis. O finito não é, portanto, nem substancial nem qualitativo. Mas também não é aparência: ele é modal, isto é, quantitativo. Cada qualidade substancial tem uma quantidade modal-intensiva, ela mesma infinita, que se divide atualmente em uma infinidade de modos intrínsecos. Esses modos intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, são as partes intensivas do próprio atributo. Através disso, eles são as partes da potência de Deus, sob o atributo que as contém. Já foi nesse sentido que vimos que os modos de um atributo divino participavam necessariamente da potência de Deus: sua própria essência é uma parte da potência de Deus, [182] isto é, um grau de potência ou parte intensiva. Ainda nesse ponto, a redução das criaturas ao estado de modos surge como sendo a condição sob a qual sua essência é potência, isto é, parte irredutível da potência de Deus. Dessa maneira, os modos, na sua essência, são expressivos: eles exprimem a essência de Deus, cada um segundo o grau de potência que constitui sua essência. A individuação do finito, em Espinosa, não vai do gênero ou da espécie para o indivíduo, do geral para o particular; vai da qualidade infinita para a quantidade correspondente, que se divide em partes irredutíveis, intrínsecas ou intensivas.

[16] Por várias vezes, as essências, segundo Espinosa, foram exageradamente interpretadas da maneira de Leibniz. Como, por exemplo, Huan, *Le Dieu de Spinoza*, 1914, p. 227: as essências "cada uma de um ponto de vista particular, abrangem a infinidade do real e apresentam, na sua natureza íntima, uma imagem microscópica de todo o Universo".

# CAPÍTULO 13:

## A existência do modo

[183] Sabemos que a existência de uma essência de modo não é a existência do modo correspondente. Uma essência de modo existe sem o que o próprio modo exista: a essência não é causa da existência do modo. Logo, a existência do modo tem como causa um outro modo, ele mesmo existente[1]. Mas essa regressão ao infinito não nos diz, de maneira alguma, em que consiste a existência. Porém, se é verdade que um modo existente "precisa" de um grande número de outros modos existentes, já podemos pressentir que ele mesmo é composto de um grande número de partes, partes que chegam a ele de outro lugar, que começam a pertencer a ele assim que ele existe em virtude de uma causa exterior, que se renovam com o jogo das causas, enquanto ele existe, e que cessam de pertencer a ele assim que ele morre[2]. Podemos então dizer em que consiste a existência do modo: *existir é ter atualmente um número muito grande de partes (plurimae)*. Essas partes componentes são exteriores à essência do modo, exteriores umas às outras: são partes extensivas.

Acreditamos que, em Espinosa, não haja modo existente que não seja atualmente composto de um número muito grande de partes extensivas. Não há corpo existente, na extensão, que não seja composto de um número muito grande de corpos simples. E a alma, enquanto ideia de um corpo existente, é ela mesma composta por um grande número de ideias que correspondem às partes componentes [184] do corpo, e que se distinguem extrinsecamente[3]. Mais do que isso, as faculdades que a alma possui, enquanto ideia de um corpo existente, são verdadeiras partes extensivas, que deixam de pertencer à alma assim que o próprio corpo deixa de existir[4]. Parece então que temos aqui os primeiros elementos do esquema espinosista: uma essência de modo é um grau determinado de intensidade, um grau de potência irredutível; o modo existe, quando ele possui atualmente um número muito grande de partes extensivas que correspondem à sua essência ou grau de potência.

Que significa "um número muito grande"? A *Carta para Meyer* dá uma preciosa indicação: há grandezas que chamamos de infinitas, ou melhor, de indefinidas, porque "não podemos determinar nem representar suas partes por nenhum número"; "elas não podem ser igualadas a nenhum número, mas ultrapassam qualquer número atribuível[5]". Reconhecemos aqui o segundo infinito modal-

---

[1] *E*, I, 28, prop. e dem.

[2] A ideia de um grande número de causas exteriores e de um grande número de partes componentes formam dois temas que se encadeiam: Cf. E, II, 19, dem.

[3] *E*, II, 15, prop. e dem. É esse ponto, entre outros, que incomoda Blyenbergh (*Carta 24, para Blyenbergh,* III, p. 107): a alma, por ser um composto, também se dissolveria, assim como o corpo, depois da morte. Isso é esquecer que a alma, e também o corpo, têm uma essência intensiva de uma natureza totalmente diferente de suas partes extensivas.

[4] Assim também acontece com a imaginação, a memória, a paixão: cf. *E*, V, 21 e 34; e V, 40, cor. "Quanto a essa *parte* que mostramos que perece...".

[5] *Carta 12, para Meyer* (III, pp. 41-42).

quantitativo, do qual fala a carta para Meyer: trata-se de um infinito propriamente extensivo. Espinosa dá um exemplo geométrico: a soma das desigualdades de distância compreendidas entre dois círculos não concêntricos ultrapassa qualquer número atribuível. Essa quantidade infinita tem três características originais, mais negativas, é verdade, do que positivas. Em primeiro lugar, ela não é constante nem igual a ela mesma: podemos concebê-la como sendo maior ou menor (em um outro texto, Espinosa será mais preciso: "No espaço total compreendido entre dois círculos que têm centros diferentes, concebemos uma profusão de partes duas vezes maior do que na metade desse espaço e, no entanto, o número das partes, também da metade do espaço total, é maior que qualquer número atribuível")[6]. O infinito extensivo é, portanto, um infinito necessariamente concebido como sendo maior ou menor. [185] Em segundo lugar, porém, ele não é, propriamente falando, "ilimitado"; ele se refere, na verdade, a algo de limitado; existe um máximo e um mínimo das distâncias compreendidas entre os dois círculos não concêntricos, essas distâncias se referem a um espaço perfeitamente limitado e determinado. Finalmente, em terceiro lugar, essa quantidade não é infinita pela profusão das suas partes; pois, "se a infinidade derivasse da profusão das partes, não poderíamos conceber uma profusão maior, sendo que sua profusão deveria ser maior do que toda profusão dada". Não é pelo número de suas partes que essa quantidade é infinita; pelo contrário, é por ser sempre infinita que ela se divide em uma profusão de partes que ultrapassam qualquer número.

Podemos observar que o número nunca exprime adequadamente a natureza dos modos. Pode ser útil identificar a quantidade modal e o número; isso é até mesmo necessário, por oposição à substância e às qualidades substanciais. Fizemos isso cada vez que apresentamos a distinção modal como sendo uma distinção numérica. Mas, na verdade, o número é apenas uma maneira de imaginar a quantidade, ou uma maneira de pensar abstratamente os modos. Os modos, enquanto decorrem da substância e dos atributos, são diferentes dos fantasmas da imaginação, diferentes também dos entes de razão. Seu ser é quantitativo, e não numérico, propriamente falando. Se considerarmos o primeiro infinito modal, o infinito intensivo, ele não é divisível em partes extrínsecas. As partes intensivas que ele comporta intrinsecamente, as essências de modos, não são separáveis umas das outras; o número as separa umas das outras, e do princípio de sua produção, logo, as compreende abstratamente. Se considerarmos o segundo infinito, o infinito extensivo, certamente ele é divisível em partes extrínsecas que compõem as existências. Mas essas partes extrínsecas funcionam sempre por conjuntos infinitos; sua soma ultrapassa sempre qualquer número atribuível. Quando as explicamos pelo número, deixamos escapar o ser real dos modos existentes,só captamos ficções[7].

---

[6] *Carta 81, para Tschirnhaus* (III, p. 241) Sobre esse exemplo dos círculos não concêntricos e da soma das "desigualdades de distância", cf. M. Gueroult, "La Lettre de Spinoza sur l'infini", *Revue de métaphysique et de morale*, outubro 1966, nº 4.

[7] Cf. *Carta 12, para Meyer* (III, pp. 40-41).

A *Carta para Meyer* expõe, entre outras coisas, o caso especial de um infinito modal extensivo, variável e divisível. Essa exposição é nela mesma importante; a esse respeito, Leibniz felicitava Espinosa por ter ido mais longe do que [186] muitos matemáticos[8]. Do ponto de vista do próprio espinosismo, porém, a pergunta é a seguinte: a que se refere essa teoria do segundo infinito modal, no conjunto do sistema? A resposta nos parece ser a seguinte: o infinito extensivo diz respeito à existência dos modos. Na verdade, quando Espinosa afirma, na *Ética*, que o modo composto tem um *número muito grande* de partes, ele entende por "número muito grande" um número não atribuível, isto é, uma profusão que ultrapassa qualquer número. A essência de um modo como esse é ela mesma um grau de potência; qualquer que seja, porém, o grau de potência que constitui sua essência, o modo não existe sem ter atualmente uma infinidade de partes. Se considerarmos um modo cujo grau de potência é o dobro do anterior, sua existência é composta de uma infinidade de partes, ela mesma o dobro da anterior. Existe, no máximo, uma infinidade de conjuntos infinitos, um conjunto de todos os conjuntos, como se fosse o conjunto de todas as coisas existentes, simultâneas e sucessivas. Resumindo, as características que Espinosa atribui ao segundo infinito modal, na *Carta para Meyer*, só têm aplicação na teoria do modo existente, da maneira como ela aparece na *Ética*; aí elas encontram sua plena aplicação. É o modo existente que tem uma infinidade de partes (um número muito grande); é sua essência ou grau de potência que forma sempre um limite (um máximo e um mínimo); é o conjunto dos modos existentes, não apenas simultâneos mas sucessivos, que constitui o maior infinito, ele próprio divisível em infinitos maiores ou menores[9].

[187] Faltaria ainda saber de onde vêm essas partes extensivas e em que elas consistem. Não são átomos: não apenas os átomos implicam o vazio, como também uma infinidade de átomos não poderia estar ligada a algo limitado. Também não são os termos virtuais de uma divisibilidade ao infinito: estes não poderiam formar infinitos maiores ou menores. Passar da hipótese da infinita divisibilidade para a hipótese dos átomos é "cair em Silas ao tentar evitar Caribdes[10]". Na verdade, as últimas partes extensivas são as partes infinitamente pequenas atuais de um infinito, ele mesmo atual. A posição de

[8] Leibniz tinha tido conhecimento da maior parte da *Carta para Meyer*. Ele critica certos detalhes; a propósito, porém, do infinito maior ou menor, ele comenta: "Isso que a maior parte dos matemáticos ignora, particularmente Cardan, é brilhantemente observado e muito cuidadosamente demonstrado por nosso autor". (Cf. Gerhardt, I, p. 137, n. 21).

[9] O exemplo geométrico da *Carta para Meyer* (soma das desigualdades de distâncias compreendidas entre dois círculos) não é da mesma natureza que aquele da *Ethique* II, 8, esc. (conjunto dos lados de ângulos retos compreendidos em um círculo). No primeiro caso, trata-se de ilustrar *o estado dos modos existentes*, cujas partes formam infinitos maiores ou menores, sendo que o conjunto de todos esses infinitos correspondem à Figura do Universo. Por isso, a *Carta para Meyer* assimila a soma das desigualdades de distância à soma das variações da matéria (III, p. 42). Mas no segundo caso, na *Ética*, trata-se de ilustrar *o estado das essências* de modos assim como elas estão contidas no atributo.

[10] *Carta 12, para Meyer* (III, p. 41). A *Carta 6, para Oldenburg*, também recusa ao mesmo tempo o progresso ao infinito e a existência do vazio *("De la fluidité"*, III, p. 22).

um infinito atual na Natureza é tão importante em Espinosa quanto em Leibniz: não há nenhuma contradição entre a ideia de partes últimas absolutamente simples e o princípio de uma divisão infinita, por menos que essa divisão seja *atualmente infinita*[11]. Devemos pensar que um atributo não tem apenas uma quantidade intensiva, mas uma quantidade extensiva infinita. É essa quantidade extensiva que é atualmente dividida em uma infinidade de partes extensivas. Essas partes são partes extrínsecas, que agem do exterior umas sobre as outras e se distinguem do exterior. *Elas formam, todas juntas e em todas assuas relações, um universo em infinita mudança, que corresponde à onipotência de Deus. Porém, sob determinada conexão, elas formam conjuntos infinitos maiores ou menores que correspondem a determinados graus de potência, isto é, a tal ou qual essência de modo.* Elas ocorrem sempre por infinidades: uma infinidade de partes sempre corresponde a um grau de potência, por menor que seja; o conjunto [188] do universo corresponde à Potência que compreende todos os graus.

É nesse sentido que devemos compreender a análise dos modos da extensão. O atributo extensão tem uma quantidade extensiva modal que se divide atualmente em uma infinidade de corpos simples. Esses corpos simples são partes extrínsecas que só se distinguem umas das outras e só se relacionam umas às outras através do movimento e do repouso. Movimento e repouso são justamente a forma da distinção extrínseca e das relações exteriores entre os corpos simples. Os corpos simples são determinados, do exterior, ao movimento e ao repouso, ao infinito, e se distinguem pelo movimento ou pelo repouso ao qual são determinados. Eles sempre se agrupam por conjuntos infinitos, *sendo que cada conjunto é definido por uma certa relação de movimento e de repouso.* É nessa relação que um conjunto infinito corresponde a determinada essência de modo (isto é, a determinado grau de potência), logo, constitui na extensão a existência do próprio modo. Se considerarmos o conjunto de todos os conjuntos infinitos, em todas as relações, temos a "soma de todas as variações da matéria em movimento", ou "a figura de todo o universo" no atributo extensão. Essa figura ou essa soma correspondem à onipotência de Deus enquanto esta compreende todos os graus de potência ou todas as essências de modos nesse mesmo atributo da extensão[12].

Esse esquema parece estar apto a dissipar certas contradições que acreditamos ter visto na física de Espinosa, melhor dizendo, na *Ética*, entre a física dos corpos e a teoria das essências. Dessa maneira

---

[11] Não compreendemos porque A. Rivaud, no seu estudo sobre a física de Espinosa, via aqui uma contradição: "Como falar de corpos muito simples, em uma extensão onde a divisão atual é infinita! Esses corpos só podem ser reais sob o olhar da nossa percepção" ("La physique de Spinoza", *Chronicon Spinozanum*, IV, p. 32). 1º) Só haveria contradição entre a ideia de corpos simples e o princípio de uma divisibilidade ao infinito. 2º) Os corpos simples só são reais aquém de qualquer percepção possível. Pois a percepção só pertence a modos compostos de uma infinidade de partes, e ela mesma só abrange esses compostos. As partes simples não são percebidas, mas apreendidas pelo raciocínio: cf. *Carta 6, para Oldenburg* (III, p. 21).

[12] A exposição sobre a física aparece em *E*, II, depois da proposição 13. (Para evitar qualquer confusão, nossas referências a essa exposição estão precedidas de um asterisco). A teoria dos corpos simples ocupa: *axiomas 1 e 2, lemas 1, 2 e 3, axiomas 1 e 2. Espinosa insiste aí sobre a determinação puramente extrínseca; é verdade que ele fala da "natureza" do corpo, ao nível dos corpos simples, mas a "natureza" significa apenas aqui o estado anterior.

Rivaud observava que um corpo simples é determinado ao movimento e ao repouso, mas sempre e apenas determinado do exterior: esse corpo se refere a um conjunto infinito de corpos simples. Mas então, como conciliar esse estado dos corpos simples com o estatuto das essências? "Um corpo particular, pelo menos um corpo simples, não tem, portanto, essência eterna. Sua realidade parece se reabsorver na realidade do sistema infinito das causas"; "Procurávamos uma essência particular, mas só encontramos [189] uma cadeia infinita de causas das quais nenhum termo parece ter realidade essencial própria"; "Essa solução aparentemente imposta pelos textos que acabamos de citar, parece estar em contradição com os princípios mais incontestáveis do sistema de Espinosa. O que se torna então a eternidade das essências, afirmada tantas vezes, sem restrição? Como pode um corpo, por menor que seja, por mais fugidio que seja seu ser, existir sem uma natureza própria, sem a qual ele não poderia nem parar nem transmitir o movimento que recebe? Aquilo que não tem nenhuma essência não pode existir e toda essência é, por definição, imutável. A bolha de sabão, que existe em determinado momento, tem necessariamente uma essência eterna, sem o que ela nada seria[13]."

Parece-nos, pelo contrário, que não há motivo para procurarmos uma essência para cada parte extensiva. Uma essência é um grau de intensidade. Ora, as partes extensivas e os graus de intensidade (partes intensivas) não se correspondem, de maneira alguma, termo a termo. A cada grau de intensidade, por menor que seja, corresponde uma infinidade de partes extensivas, tendo e devendo ter entre elas relações unicamente extrínsecas. As partes extensivas funcionam por infinidades maiores ou menores, mas sempre por infinidade; não se trata de que cada uma tenha uma essência, visto que uma infinidade de partes corresponde a menor essência. A bolha de sabão tem certamente uma essência,mas não cada parte do conjunto infinito que a compõe em determinada relação. Em outros termos, em Espinosa, *não há modo existente que não seja atualmente composto ao infinito*, qualquer que seja sua essência ou seu grau de potência. Espinosa diz que os modos compostos têm um "número muito grande" de partes; mas aquilo que ele diz do modo composto deve ser entendido de todo modo existente, pois só há modo existente composto, sendo toda existência composta, por definição. Podemos então dizer que as partes simples extensivas existem?Podemos dizer que os corpos simples existem na extensão? Se quisermos dizer que existem um por um, ou por um número, o absurdo é evidente. Estritamente falando, as partes simples não têm nem essência nem existência que lhes sejam próprias. Elas não têm essência nem natureza interna; elas se distinguem extrinsecamente umas das outras, se relacionam extrinsecamente umas com as outras. Elas não têm existência própria, mas [190] compõem a existência: existir é ter atualmente uma infinidade de partes extensivas. Através de infinidades maiores ou menores, elas compõem, em diferentes relações, a existência de modos cuja essência é de um grau maior ou menor. Não apenas a física de Espinosa, mas todo o espinosismo se tornam ininteligíveis se não

[13] A. Rivaud. op. cit., pp. 32-34.

fizermos a distinção entre o que diz respeito às essências e o que diz respeito às existências, e qual é o tipo de correspondência entre elas, que não é, de maneira alguma, termo a termo.

Temos elementos para responder à pergunta: como é que uma infinidade de partes extensivas compõe a existência de um modo? Por exemplo, um modo existe na extensão quando uma infinidade de corpos simples pertence a ele atualmente, e corresponde a sua essência. Mas como pode essa infinidade corresponder a sua essência, ou pertencer a ele? Desde o *Breve Tratado*, a resposta de Espinosa é a mesma: *em uma certa relação de movimento e de repouso*. Esse modo "acaba existindo", passa a existir, quando uma infinidade de partes extensivas entra *nessa* relação; continua a existir enquanto essa relação for efetuada. É portanto nas relações graduadas que as partes extensivas são reunidas em conjuntos variados que correspondem a diferentes graus de potência. Partes extensivas formam um conjunto infinito maior ou menor, enquanto entram em determinada relação; nessa relação elas correspondem à determinada essência de modo e compõem a existência desse próprio modo; consideradas em uma outra relação, elas fazem parte de um outro conjunto, correspondem a uma outra essência de modo, compõem a existência de um outro modo. Essa já é a doutrina do *Breve Tratado* que diz respeito à passagem dos modos à existência[14]. A *Ética* diz ainda mais claramente: pouco importa que as partes componentes de um modo existente se renovem a cada instante; o conjunto continua o mesmo, enquanto for definido por uma relação na qual quaisquer de suas partes pertencem à determinada essência de modo. O modo existente está, portanto, sujeito à variações consideráveis e contínuas: pouco importa também que a repartição do movimento e do repouso, da velocidade e da lentidão, mude entre as partes. Tal modo continua a existir enquanto subsistir a mesma relação no conjunto infinito de suas partes[15].

[191] É preciso, portanto, reconhecer que uma essência de modo (grau de potência) se exprime eternamente em uma certa relação graduada. O modo, porém, não passa à existência antes que uma infinidade de partes extensivas seja atualmente determinada a entrar nessa mesma relação. Essas partes podem ser determinadas a entrar em uma outra relação; então, elas se integram a um conjunto infinito, maior ou menor, que corresponde a uma outra essência de modo e compõe a existência de um outro modo. A teoria da existência em Espinosa comporta então três elementos: *a essência singular*, que é um grau de potência ou de intensidade; *a existência particular*, sempre composta de uma infinidade de partes extensivas; *a forma individual*, isto é, a relação característica ou expressiva que corresponde eternamente à essência do modo, mas também na qual uma infinidade de partes se relacionam temporariamente a essa essência. Em um modo existente, a essência é um grau de potência; esse grau se exprime em uma relação; essa relação subsome uma infinidade de partes. Daí a fórmula de Espinosa: as partes, como se

[14] *CT*, II, prefácio, nota 1, §§ VII-XIV.

[15] *E*, II, * lemas 4, 6 e 7.

estivessem "sob o domínio de uma única e mesma natureza, obrigadas a se ajustarem umas às outras, segundo exige essa natureza[16]".

Uma essência de modo se exprime eternamente em uma relação, mas não devemos confundir a essência e a relação na qual ela se exprime. Uma essência de modo não é causa da existência do próprio modo: essa proposição retoma, em termos espinosistas, um velho princípio segundo o qual a existência de um ser finito não decorre da sua essência. Mas qual é o novo sentido desse princípio nas perspectivas de Espinosa? Significa o seguinte: por mais que uma essência de modo se exprima em uma relação característica, não é ela que determina uma infinidade de partes extensivas a entrar nessa relação. (Não é a natureza simples que estabelece por ela mesma seu domínio, nem que obriga, ela mesma, o ajuste das partes, em conformidade com a relação na qual ela se exprime). Pois as partes extensivas se determinam umas às outras, do exterior e ao infinito; sua única determinação é extrínseca. Um modo passa à existência, não em virtude de sua essência, mas em virtude de leis, puramente mecânicas, que determinam uma infinidade de partes extensivas quaisquer a entrar em determinada relação precisa, na qual sua essência se exprime. Um modo deixa de existir [192] quando suas partes são determinadas a entrar em uma outra relação, correspondendo a uma outra essência. Os modos passam à existência, e deixam de existir, em virtude de leis exteriores as suas essências.

Quais são essas leis mecânicas? No caso da extensão, trata-se, em última instância, das leis da comunicação do movimento. Se considerarmos a infinidade dos corpos simples, veremos que eles se agrupam em conjuntos infinitos sempre variáveis. Porém, o conjunto de todos esses conjuntos permanece constante, sendo que essa constância é definida pela quantidade de movimento, isto é, pela proporção total que contém uma infinidade de relações particulares, relações de movimento e de repouso. Os corpos simples não podem nunca ser separados de uma dessas relações, na qual eles fazem parte de um conjunto. Ora, a proporção total sendo sempre constante, essas relações se fazem e se desfazem, segundo leis de composição e de decomposição.

Suponhamos dois corpos compostos; cada um possui, em uma certa relação, uma infinidade de corpos simples ou de partes. Quando esses corpos se encontram, pode acontecer que as duas relações sejam diretamente componíveis. Então as partes de uma se ajustam às partes da outra, em uma terceira relação composta das duas anteriores. Aqui temos a formação de um corpo ainda mais composto do que aqueles dos quais partimos. Em um texto célebre, Espinosa mostra como o quilo e a linfa compõe sua relação respectiva para formar, em uma terceira relação, o sangue[17]. Em condições mais ou menos complexas, porém, esse processo é o mesmo de todo nascimento ou de toda formação, isto é, de toda passagem à existência: partes se encontram em duas relações diferentes; cada uma dessas relações já

[16] *Carta 32, para Oldenburg* (III, pp. 120-121).

[17] *Carta 32, para Oldenburg.*

corresponde a uma essência de modo; as duas relações se compõem de tal maneira que as partes que se encontram entram em uma terceira relação, que corresponde a uma outra essência de modo; o modo correspondente passa então à existência. Mas pode acontecer que as duas relações não sejam diretamente componíveis. Os corpos que se encontram, ou são indiferentes um ao outro, ou então, um deles, na sua relação, decompõe a relação do outro, logo, destrói o outro corpo. É o que acontece com um tóxico ou um veneno que destrói o homem decompondo o sangue. É assim com a alimentação, [193] mas no sentido contrário: o homem força as partes do corpo do qual ele se alimenta a entrarem em uma nova relação que convenha com a dele, mas que supõe a destruição da relação na qual esse corpo existia anteriormente.

Existem, portanto, leis de composição e decomposição de relações que determinam a passagem à existência dos modos e também o fim de sua existência. Essas leis eternas não afetam, de maneira alguma, a verdade eterna de cada relação: cada relação tem uma verdade eterna, enquanto uma essência se exprime nela. Mas as leis de composição e decomposição determinam as condições sob as quais uma relação é efetuada, isto é, subsoma atualmente partes extensivas ou,pelo contrário, deixa de ser efetuada. É por isso que não devemos confundir, principalmente, as essências e as relações, nem a lei de produção das essências e a lei de composição das relações. Não é a essência que determina a efetuação da relação na qual ela se exprime. As relações se compõem e se decompõem segundo suas próprias leis. A ordem das essências é definida por uma conveniência total. A mesma coisa não acontece com a ordem das relações: é certo que todas as relações se combinam ao infinito, mas não de qualquer maneira. Uma relação qualquer não se compõe com qualquer outra. Essas leis de composição que são próprias as relações características, e que regulam a passagem dos modos à existência, apresentam vários problemas. Essas leis não estão contidas nas próprias essências. Será que Espinosa estava pensando nelas quando já falava, no *Tratado da Reforma,* de leis inscritas nos atributos e nos modos infinitos "como nos seus verdadeiros códigos[18]"? A complexidade desse texto nos impede de utilizá-lo nesse momento. Por outro lado, será que conhecemos essas leis? E como? Espinosa parece admitir que devemos passar por um estudo empírico dos corpos para saber quais são suas relações e como elas se compõem[19]. Embora assim seja, provisoriamente nos basta assinalar a irredutibilidade de uma ordem das relações à ordem das próprias essências.

[18] *TRE*, 101.

[19] *Carta 30, para Oldenburg*: ".... Ignoro como cada uma dessas partes concorda com o todo, como ela está ligada às outras" (III, p. 119).

[194] A existência de um modo não decorre, portanto, da sua essência. Quando um modo passa à existência, ele é determinado a fazê-lo através de uma lei mecânica que compõe a relação na qual ele se exprime, isto é, que obriga uma infinidade de partes extensivas a entrar nessa relação. Em Espinosa, a passagem para a existência não deve nunca ser compreendida como uma passagem do possível para o real: assim como uma essência de modo não é um "possível", um modo existente não é a realização de um possível. As essências existem necessariamente, em virtude de sua causa; os modos dos quais elas são as essências passam necessariamente à existência em virtude de causas que determinam certas partes a entrar nas relações que correspondem a essas essências. Por toda parte está a necessidade, como única modalidade do ser, mas essa necessidade tem duas etapas. Vimos que a distinção entre uma essência e sua própria existência não deveria ser interpretada como sendo uma distinção real;assim como também não, a distinção entre uma essência e a existência do próprio modo. O modo existente, é a própria essência enquanto ela possui atualmente uma infinidade de partes extensivas. Assim como a essência existe em virtude de sua causa, o modo, por sua vez, existe em virtude da causa que determina que certas partes lhe pertençam. Mas as duas formas de causalidade, que somos assim levados a considerar, nos forçam a definir dois tipos de posição modal, dois tipos de distinção modal.

Enquanto considerávamos as essências de modos, nós as definíamos como sendo realidades intensivas. Elas não se distinguiam do atributo, não se distinguiam umas das outras, a não ser em um tipo de distinção muito especial (distinção intrínseca). Elas só existiam como estando contidas no atributo, suas ideias só existiam como estando compreendidas na ideia de Deus. Todas as essências estavam "complicadas" no atributo; é sob essa forma que elas existiam e que elas exprimiam a essência de Deus, cada uma de acordo com seu grau de potência. Quando, porém, os modos passam à existência, eles adquirem partes extensivas. Adquirem uma grandeza e uma duração: cada modo dura enquanto as partes permanecem na relação que o caracteriza. Nisso, é preciso reconhecer que os modos existentes se distinguem *extrinsecamente* do atributo, e se distinguem *extrinsecamente* uns dos outros. *Os Pensamentos Metafísicos* definiam "o ser de existência" como sendo "a própria essência das coisas, à exceção de Deus", por oposição ao "ser da essência" que designava as coisas assim como elas estão "compreendidas [195] nos atributos de Deus[20]". Mais do que se possa crer, talvez essa definição corresponda ao pensamento do próprio Espinosa. Ela apresenta, sob esse ponto de vista, várias características importantes.

Ela nos lembra, primeiramente, que a distinção entre a essência e a existência nunca é uma distinção real. O ser da essência (existência da essência) é a posição da essência em um atributo de Deus. O ser da existência (existência da própria coisa) ainda é uma posição da essência, mas é uma posição extrínseca, *fora* do atributo. Ora, não acreditamos que a *Ética* abandone essa tese. A existência

[20] *PM*, I, cap. 2.

de uma coisa particular é a própria coisa, não mais apenas enquanto contida no atributo, não mais apenas enquanto compreendida em Deus, mas enquanto ela dura, enquanto está em relação com um certo tempo e um certo lugar distintos extrinsecamente[21]. Pode-se objetar que essa concepção se opõe, radicalmente, à imanência. Pois, do ponto de vista da imanência, os modos, quando passam à existência, não deixam de pertencer à substância e de estar contidos nela. Esse ponto é tão evidente que é preciso procurar mais longe. Espinosa não diz que os modos existentes deixam de estar contidos na substância, mas sim que eles "não estão mais apenas" contidos na substância ou no atributo[22]. A dificuldade será facilmente resolvida *se considerarmos que a distinção extrínseca é ainda e sempre será uma distinção modal*. Os modos não deixam de ser modos quando são colocados fora do atributo, pois essa posição extrínseca é puramente modal e não substancial. Se nos for permitida uma aproximação acidental com Kant, lembraremos que Kant explica que o espaço é a forma da exterioridade, mas que essa forma de exterioridade não é menos interior ao eu do que a forma de interioridade: ela apresenta objetos como sendo exteriores a nós mesmos e como sendo exteriores uns aos outros, sem nenhuma ilusão, ela mesma, porém, nos é interior e continua nos sendo interior[23]. Assim também vemos em Espinosa, [196] em um outro contexto completamente diferente, sobre um assunto completamente diferente: a quantidade extensiva pertence tanto ao atributo quanto à quantidade intensiva; mas ela é como uma forma de exterioridade propriamente modal. Ela apresenta os modos existentes como sendo exteriores ao atributo, como sendo exteriores uns aos outros. Ela está tão contida no atributo que modifica, quanto todos os modos existentes. A ideia de uma distinção modal-extrínseca não contradiz, de maneira alguma, o princípio da imanência.

O que significa, então, essa distinção modal extrínseca? Quando os modos são o objeto de uma posição extrínseca, eles deixam de existir na forma *complicada* que é a deles enquanto suas essências estiverem apenas contidas no atributo. Sua nova existência é uma *explicação*: eles explicam o atributo, cada um explica "de uma maneira específica e determinada". Quer dizer: cada modo existente explica o atributo na relação que o caracteriza, de uma maneira que se distingue extrinsecamente das outras maneiras em outras relações. É nesse sentido que o modo existente é tão expressivo quanto a essência de modo, mas de uma outra maneira. O atributo não mais se exprime nas essências de modo que ele complica ou contém, de acordo com seus graus de potência; ele se exprime, além disso, nos modos

---

[21] *E*, II, 8, cor: distinção entre "existir enquanto dura" e "existir enquanto está *apenas* contido no atributo". *E*, V, 29, cor.: distinção entre "existir em relação a um certo tempo e um certo lugar" e "existir como estando contido em Deus e decorrendo da necessidade da sua natureza".

[22] Cf. *E*, II, 8, cor. e esc. : *non tantum...sed etiam...*

[23] Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, 1ª edição ("crítica do quarto paralogismo..."): A matéria "é uma espécie de representações (intuições) que chamamos de *exteriores*, não porque se relacionam a objetos exteriores em si, mas sim porque relacionam as percepções ao espaço, onde todas as coisas existem umas fora das outras*, enquanto que o próprio espaço está em nós*...O próprio espaço, com todos os seus fenômenos como representações, só existe em mim; entretanto, nesse espaço, o real, ou a matéria de todos os objetos da intuição exterior, me é dado verdadeira e independentemente de qualquer ficção".

existentes, que o explicam de uma maneira específica e determinada, ou seja, de acordo com as relações que correspondem a suas essências. A expressão modal inteira é constituída por esse duplo movimento da complicação e da explicação[24].

[24] As essências de modos, enquanto compreendidas no atributo, já são "explicações". Assim Espinosa fala da essência de Deus enquanto ela é *explicada* pela essência de um ou outro modo: *E*, IV, 4, dem. Existem, porém, dois regimes de explicação, e a palavra *explicar* se aplica particularmente ao segundo.

# CAPÍTULO 14:

## O que pode um corpo?

[197] A tríade expressiva do modo finito se apresenta assim: a essência como grau de potência; a relação característica na qual ela se exprime; as partes extensivas subsumidas nessa relação e que compõem a existência do modo. Vemos, porém, que, na *Ética,* um estrito sistema de equivalências nos conduz a uma segunda tríade do modo finito: a essência como grau de potência; um certo poder de ser afetado, no qual ela se exprime; afecções que preenchem, a cada instante, esse poder.

Quais são essas equivalências? Um modo existente possui atualmente um número muito grande de partes. Ora, tal é a natureza das partes extensivas, que elas "se afetam" umas às outras ao infinito. Daí concluímos que o modo existente é afetado de um número muito grande de maneiras. Espinosa vai das partes para suas afecções, dessas afecções para as afecções do modo na sua totalidade[1]. As partes extensivas só pertencem a um determinado modo em uma determinada relação. Da mesma maneira, as afecções de um modo são consideradas em função de um certo poder de ser afetado. Um cavalo, um peixe, um homem, ou mesmo dois homens comparados um com o outro, não têm o mesmo poder de serem afetados: eles não são afetados pelas mesmas coisas, ou não são afetados pela mesma coisa da mesma maneira[2]. Um modo deixa de existir quando não pode mais manter entre suas partes a relação que o caracteriza; assim também, ele deixa de existir quando "não está mais apto a poder ser afetado de um grande número de maneiras[3]". Resumindo, uma relação [198] não pode ser separada de um poder de ser afetado. De maneira que Espinosa pode considerar como equivalentes duas perguntas fundamentais: *Qual é a estrutura (*fabrica*) de um corpo? O que pode um corpo?* A estrutura de um corpo é a composição da sua relação. O que pode um corpo é a natureza e os limites do seu poder de ser afetado[4].

Essa segunda tríade do modo finito mostra bem como é que o modo exprime a substância, participa da substância, e até mesmo a reproduz a sua maneira. Deus era definido pela identidade da sua essência e de uma potência absolutamente infinita (*potentia*); dessa maneira, ele tinha uma *potestas,* isto é, um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras; esse poder era eterna e necessariamente preenchido, sendo Deus causa de todas as coisas no mesmo sentido que causa de si. Quanto ao modo existente, ele tem uma essência idêntica a um grau de potência; dessa maneira, tem uma aptidão para ser afetado, um poder de ser afetado de um número muito grande de maneiras; enquanto existir, esse

---

[1] Cf. *E*, II, 28, dem.: "As afecções são as maneiras pelas quais as partes do corpo humano, e consequentemente o corpo inteiro, é afetado". Assim também II, *postulado 3.

[2] *E*, III, 51, prop. e dem. e 57 esc.

[3] *E*, IV, 39, dem.

[4] *E*, III, 2, esc.: "Até o momento, ninguém, na verdade, determinou *o que pode* o corpo... Pois ninguém, até o momento, conheceu a *estrutura* do corpo".

poder é preenchido de maneira variável, mas sempre e necessariamente preenchido sob a ação dos modos exteriores.

Qual é, de todos esses pontos de vista, a diferença entre o modo existente e a substância divina? Em primeiro lugar, não podemos confundir "infinidade de maneiras" e "um número muito grande de maneiras". Um número muito grande é uma infinidade, mas de um tipo especial: infinito maior ou menor que se refere a alguma coisa de limitado. Deus, pelo contrário, é afetado de uma infinidade de maneiras: é um infinito pela causa, pois Deus é causa de todas as suas afecções; é um infinito propriamente ilimitado, que compreende todas as essências de modos e todos os modos existentes.

Segunda diferença: Deus é causa de todas as suas afecções, logo, não pode sofrer por elas. Não seria correto, na verdade, confundir afecção e paixão. Uma afecção só é uma paixão quando não for explicada pela natureza do corpo afetado: ela certamente o envolve, mas é explicada pela influência de outros corpos. Se supusermos afecções que sejam explicadas inteiramente pela natureza do corpo afetado, essas afecções serão ativas, serão elas mesmas ações[5]. Apliquemos a Deus o princípio [199] dessa distinção: não há causas exteriores a Deus; Deus é necessariamente causa de todas as suas afecções, todas as suas afecções são explicadas pela sua natureza, logo, são ações[6]. Não acontece a mesma coisa com os modos existentes. Estes não existem em virtude de sua própria natureza; sua existência é composta de partes extensivas que são determinadas e afetadas do exterior, ao infinito. Forçosamente, cada modo existente é afetado por modos exteriores, e sofre mudanças que não são explicadas unicamente pela sua natureza. Suas afecções são primeiro, e antes de mais nada, paixões[7]. Espinosa observa que a infância é um estado deplorável, mas é um estado comum no qual dependemos "no mais alto grau, das causas exteriores[8]". A grande pergunta que pode ser feita com respeito ao modo existente finito é, portanto, a seguinte: ele chegará às afecções ativas? Como? Essa pergunta, propriamente falando, é a pergunta "ética". Mesmo supondo, porém,que o modo consiga produzir afecções ativas, enquanto ele existir não suprimirá em si a totalidade das paixões, mas fará apenas com que suas paixões só ocupem uma pequena parte dele mesmo[9].

Uma última diferença diz respeito ao próprio conteúdo da palavra "afecção", segundo a relacionemos a Deus ou aos modos. Pois as afecções de Deus são os próprios modos, essências de modos e modos existentes. Suas ideias exprimem a essência de Deus como causa. Mas as afecções dos modos são como afecções no segundo grau, afecções de afecções: por exemplo, uma afecção passiva que sentimos é apenas o efeito de um corpo sobre o nosso. A ideia dessa afecção não exprime a causa,

[5] *E*, III, def. 1-3.

[6] *CT*, II, cap. 26, 7-8.

[7] *E*, IV, 4, prop., dem. e cor.

[8] *E*, V, 6, esc.; e 39, esc.

[9] Cf. E, V, 20, esc.

isto é, a natureza ou a essência do corpo exterior: o que ela indica é a constituição presente de nosso corpo, logo, a maneira pela qual nosso poder de ser afetado está preenchido naquele momento. A afecção de nosso corpo é apenas uma imagem corporal, e a ideia de afecção, assim como ela se apresenta em nosso espírito, é uma ideia inadequada ou uma imaginação. Temos ainda uma outra espécie de afecções. De uma ideia de afecção que nos é dada decorrem necessariamente "afetos" ou sentimentos (*affectus*)[10]. Esses sentimentos são eles mesmos afecções, [200] ou melhor, ideias de afecções de natureza original. Evitaremos atribuir a Espinosa teses intelectualistas que nunca foram dele. De fato, uma ideia que temos indica o estado atual da constituição do nosso corpo; enquanto nosso corpo existe, ele dura e se define pela duração; seu estado atual não pode, portanto, ser separado de um estado anterior com o qual ele se encadeia em uma duração contínua. Por isso, *a toda ideia que indica um estado do nosso corpo está necessariamente ligada uma outra espécie de ideia que envolve a relação desse estado com o estado passado*. Espinosa explica com precisão: não devemos acreditar que se trata de uma operação intelectual abstrata, pela qual o espírito compararia dois estados[11]. Nossos sentimentos, por si mesmos, são ideias que envolvem a relação concreta do presente com o passado em uma duração contínua: eles envolvem as variações de um modo existente que dura.

As afecções dadas de um modo são, portanto, de dois tipos: estados do corpo ou ideias que indicam esses estados. Variações do corpo ou ideias que envolvem essas variações. As segundas se encadeiam com as primeiras, variam ao mesmo tempo: podemos adivinhar como é que nossos sentimentos, a partir de uma primeira afecção, se encadeiam com nossas ideias, de maneira a preencher, a cada instante, todo nosso poder de ser afetado. Mas, principalmente, somos sempre levados a uma certa condição do modo, que é aquela do homem em particular: as ideias que são dadas a ele primeiramente são afecções passivas, ideias inadequadas ou imaginações; os afetos ou sentimentos que decorrem daí são, portanto, paixões, sentimentos eles mesmos passivos. Não vemos como é que um modo finito, principalmente no começo da sua existência, poderia ter outra coisa a não ser ideias inadequadas; não vemos, então, como é que ele poderia experimentar outra coisa a não ser sentimentos passivos. O liame entre os dois é bem marcado por Espinosa: a ideia inadequada é uma ideia da qual não somos causa (ela não se explica formalmente pela nossa potência de compreender); essa ideia inadequada é, ela própria, causa (material e eficiente) de um sentimento; não podemos, portanto, ser causa adequada desse sentimento; ora, um sentimento do qual não somos [201] causa adequada é,

[10] O afeto, o sentimento, supõe uma ideia e dela decorre: *CT*, Apêndice II, 7; *E*, II, axioma 3.

[11] *E*, III, definição geral dos afetos: "Não entendo que o espírito compare a presente constituição do corpo com uma anterior, mas sim que a ideia que constitui a forma do afeto afirme do corpo alguma coisa que envolva, na verdade, mais ou menos realidade do que antes".

necessariamente, uma paixão[12]. Nosso poder de ser afetado já está portanto preenchido, desde o princípio de nossa existência, por ideias inadequadas e sentimentos passivos.

Um liame também profundo poderia ser constatado entre ideias supostamente adequadas e sentimentos ativos. Uma ideia adequada em nós seria definida formalmente como sendo uma ideia da qual seríamos causa; ela seria causa material e eficiente de um sentimento; nós seríamos causa adequada desse próprio sentimento; ora, um sentimento do qual somos causa adequada é uma ação. É nesse sentido que Espinosa pode dizer: "Na medida em que nosso espírito tem ideias adequadas, ele é necessariamente ativo em certas coisas, e na medida em que ele tem ideias inadequadas, ele é necessariamente passivo em certas coisas"; "As ações do espírito nascem apenas das ideias adequadas; e as paixões dependem apenas das ideias inadequadas[13]." Então, a questão propriamente ética acha-se ligada à pergunta metodológica: Como conseguiremos ser ativos? Como conseguiremos produzir ideias adequadas?

Já podemos pressentir a importância extrema de um domínio da *Ética*, aquele das variações existenciais do modo finito, variações expressivas. Essas variações são de vários tipos, e devem ser interpretadas em vários níveis. Tomemos um modo que tem determinada essência e determinado poder de ser afetado. Suas afecções passivas (ideias inadequadas e sentimentos-paixões) mudam constantemente. Entretanto, enquanto seu poder de ser afetado estiver preenchido por afecções passivas, esse mesmo poder se apresentará como sendo uma *força ou potência de sofrer*. Chamamos de potência de sofrer o poder de ser afetado, enquanto estiver atualmente preenchido por afecções passivas. A potência de sofrer do corpo tem como equivalente na alma a potência de imaginar e experimentar sentimentos passivos.

Suponhamos agora que o modo, à medida em que dura, consegue preencher (pelo menos parcialmente) seu poder [202] de ser afetado por afecções ativas. Sob esse aspecto, esse poder se apresenta como sendo *força ou potência de agir*. A potência de compreender ou de conhecer é a potência de agir própria da alma. Mas, justamente, *o poder de ser afetado permanece constante, qualquer que seja a proporção das afecções passivas e das afecções ativas*. Chegamos então à seguinte hipótese: a proporção das afecções passivas e ativas poderia variar por um mesmo poder de ser afetado. Se conseguirmos produzir afecções ativas, nossas afecções passivas diminuirão na mesma proporção. Enquanto permanecermos em afecções passivas, nossa potência de agir é "impedida" na mesma proporção.

[12] *Adequado* e *inadequado* qualificam primeiramente ideias. Em segundo lugar, porém, são as qualificações de uma causa: somos "causa adequada" de um sentimento que deriva de uma ideia adequada que temos.

[13] *E*, III, 1 e 3.

Resumindo, para uma mesma essência, para um mesmo poder de ser afetado, a potência de sofrer e a potência de agir seriam suscetíveis de variar em razão inversamente proporcional. Todas duas constituem o poder de ser afetado, em proporções variáveis[14].

Em segundo lugar, é preciso fazer intervir um outro nível de variações possíveis. Pois o poder de ser afetado não se mantém sempre constante, nem sob todos os pontos de vista. Na verdade, Espinosa sugere que a relação que caracteriza um modo existente no seu conjunto é dotada de uma espécie de elasticidade. Mais do que isso, sua composição passa por tantos momentos, assim também como sua decomposição, que podemos quase dizer que um modo muda de corpo ou de relação quando sai da infância, ou quando entra na velhice. Crescimento, envelhecimento, doença: é difícil reconhecer o mesmo indivíduo. Mais do que isso, será que é o mesmo indivíduo? Essas mudanças, insensíveis ou bruscas, na relação que caracteriza um corpo, podemos constatá-las também no seu poder de ser afetado, como se poder e relação usufruíssem de uma margem, de um limite, no qual se formam e se deformam[15]. Certas passagens da *Carta para Meyer,* que fazem alusão à existência de um máximo e de um mínimo, adquirem aqui todo o seu sentido.

[203] Anteriormente, consideramos que a potência de sofrer e a potência de agir formavam dois princípios distintos, cujo exercício era inversamente proporcional, por um mesmo poder de ser afetado. Isso é verdade, mas apenas no âmbito dos limites extremos desse poder. Isso é verdade, enquanto considerarmos as afecções abstratamente, sem considerar concretamente a essência do modo afetado. Por que? Estamos no limiar de um problema que é desenvolvido tanto em Leibniz quanto em Espinosa. Não é por acaso que Leibniz, na sua primeira leitura da *Ética*, declara admirar a teoria das afecções em Espinosa, a concepção espinosista da ação e da paixão. Mais do que em uma influência de Espinosa sobre Leibniz, é preciso pensar em uma coincidência no desenvolvimento de suas respectivas filosofias[16]. Essa coincidência é ainda mais notável. Em um certo nível, Leibniz apresenta a seguinte tese: a força de um corpo, chamada "força derivativa", é dupla; ela é força de agir e força de sofrer, força ativa e força passiva; a força ativa permanece "morta" ou torna-se "viva", de acordo com os obstáculos ou as solicitações que ela encontra, registrados pela força passiva. Em um nível mais profundo, porém, Leibniz pergunta: a força passiva deve ser concebida como sendo distinta da força

[14] O poder de ser afetado é definido como sendo a aptidão de um corpo tanto para sofrer quanto para agir: cf. *E*, II, 13, esc. ("mais um corpo está apto, em relação aos outros, a agir e a sofrer de um maior número de maneiras ao mesmo tempo..."); IV, 38, prop. ("mais o corpo tornou-se apto para ser afetado e para afetar outros corpos de várias maneiras...").

[15] *E*, IV, 39, esc. : "Acontece às vezes que um homem sofre tais transformações que eu não diria facilmente que é o mesmo. É o que ouvi dizer de certo poeta espanhol... E se isso parece inacreditável, que diríamos das crianças? Um homem de idade avançada acredita que a natureza delas é tão diferente da sua, que custaria a crer que um dia já foi criança, se não conjeturasse sobre si mesmo segundo os outros".

[16] As notas de Leibniz atestam um constante interesse pela teoria da ação e da paixão em Espinosa: cf. por exemplo, um texto posterior a 1704, ed. Grua, t. II, pp. 667 ss. Leibniz vai se exprimir com frequência em termos análogos aos de Espinosa: G. Friedmann o mostrou muito bem, *Leibniz et Spinoza*, N.R.F., 1946, p. 201.

ativa? Ela é autônoma no seu princípio? Tem uma positividade qualquer? Afirma alguma coisa?A resposta é a seguinte: só a força ativa é real por direito, positiva e afirmativa. A força passiva não afirma nada, não exprime nada, a não ser a imperfeição do finito. Tudo se passa como se a força ativa tivesse herdado tudo aquilo que é real, positivo ou perfeito no próprio finito. A força passiva não é uma força autônoma, mas sim a simples limitação da força ativa. Ela não seria uma força sem a força ativa que ela limita. Ela significa a limitação inerente à força ativa; e finalmente a limitação de uma força ainda mais profunda, isto é, uma *essência* que se afirma e se exprime unicamente na força ativa enquanto tal[17].

[204] Espinosa apresenta também uma primeira tese: a potência de sofrer e a potência de agir são duas potências que variam correlativamente, sendo que o poder de ser afetado permanece o mesmo; a potência de agir está morta ou viva (Espinosa diz: impedida ou favorecida) segundo os obstáculos ou as ocasiões que ela encontra da parte das afecções passivas. Essa tese, porém, fisicamente verdadeira, não é verdadeira metafisicamente. Já em Espinosa, em um nível mais profundo, a potência de sofrer não exprime nada de positivo. Em toda afecção passiva, existe alguma coisa de imaginário que a impede de ser real. Só somos passivos e apaixonados em razão da nossa imperfeição, por causa da nossa própria imperfeição. "Pois é certo que o agente age através daquilo que tem, e o paciente sofre por aquilo que não tem"; "O sofrer, no qual o agente e o paciente são distintos, é uma imperfeição palpável[18]". Sofremos por uma coisa exterior, distinta de nós mesmos; temos portanto nós mesmos uma força de sofrer e uma força de agir distintas. Mas nossa força de sofrer é apenas a imperfeição, a finitude ou a limitação de nossa própria força de agir. Nossa força de sofrer não *afirma* nada, porque não *exprime* absolutamente nada: ela "envolve" apenas nossa impotência, ou seja, a limitação de nossa potência de agir. Na verdade, nossa potência de sofrer é nossa impotência, nossa servidão, isto é, *o grau mais baixo de nossa potência de agir*: daí o título do livro IV da *Ética*, "Da servidão humana". A potência de imaginar é certamente uma potência ou uma virtude, diz Espinosa, mas o seria ainda mais se ela dependesse da nossa natureza, isto é, se estivesse ativa, ao invés de significar apenas a finitude ou a imperfeição de nossa potência de agir, ou seja, nossa impotência[19].

Não sabemos ainda como conseguiremos produzir afecções ativas; não conhecemos, portanto, nossa potência de agir. E, no entanto, podemos dizer o seguinte: a potência de agir é a única forma real, positiva e afirmativa de um poder de ser afetado. Enquanto nosso poder de ser afetado estiver preenchido por afecções passivas, ele fica reduzido a seu mínimo, e manifesta apenas nossa finitude ou nossa limitação. Tudo se passa como se na existência do modo finito [205] fosse produzida uma

---

[17] Cf. Leibniz, *De la nature en elle-même...* (1698), § 11. Essa relação entre a força passiva e a força ativa é analisado por M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Les Belles Lettres, 1934, pp. 166-169.

[18] *CT*, II, cap. 26, 7; e I, cap. 2, 23. Cf. *E*, III, 3, esc: "As paixões só se relacionam com o espírito enquanto este tem alguma coisa que envolve uma negação".

[19] *E*, II, 17, esc.

disjunção: o negativo cai do lado das afecções passivas, sendo que as afecções ativas exprimem todo o positivo do modo finito. 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.

Estamos vendo, em Espinosa, a conciliação de duas influências fundamentais. Segundo a influência física: um poder de ser afetado permanece constante para uma mesma essência, quer seja preenchido pelas afecções ativas, quer pelas afecções passivas; o modo é, portanto, sempre tão perfeito quanto possa ser. Mas segundo a influência ética, o poder de ser afetado só é constante nos limites extremos. Enquanto for preenchido pelas afecções passivas, ele será reduzido ao seu mínimo; continuaremos então a ser imperfeitos e impotentes, seremos de certa maneira separados da nossa essência ou do nosso grau de potência, separados daquilo que podemos. É bem verdade que o modo existente é sempre tão perfeito quanto possa ser: mas isso apenas em função das afecções que pertencem atualmente a sua essência. É bem verdade que as afecções passivas que experimentamos preenchem nosso poder de ser afetado; mas, primeiramente, elas o reduziram ao mínimo, primeiramente, elas nos separaram daquilo que podíamos (potência de agir). As variações expressivas do modo finito não consistem, portanto, apenas em variações mecânicas das afecções experimentadas, elas consistem também em variações dinâmicas do poder de ser afetado, e em variações "metafísicas" da própria essência: enquanto o modo existir, sua própria essência será suscetível de variar, de acordo com as afecções que pertencem a ele em determinado momento[20].

Daí a importância da questão ética. *Nem mesmo sabemos o que pode um corpo,* diz Espinosa[21]. Ou seja: *Nem mesmo sabemos de que afecções somos capazes, nem até onde vai nossa potência.* Como poderíamos saber isso com antecedência? Desde o começo [206] da nossa existência, somos necessariamente preenchidos por afecções passivas. O modo finito nasce em condições tais que é previamente separado da sua essência ou do seu grau de potência, separado daquilo que pode, da sua potência de agir. Podemos saber pelo raciocínio que a potência de agir é a única expressão da nossa essência, a única afirmação do nosso poder de ser afetado. Mas esse saber continua sendo abstrato. Não sabemos qual é essa potência de agir, nem como adquiri-la ou encontrá-la. E talvez não saibamos nunca se não tentarmos, concretamente, nos tornar ativos. A *Ética* termina lembrando o seguinte: a maioria dos homens só

[20] É por isso que Espinosa na E, III (definição do desejo), emprega as palavras: "afecção da essência", *affectionem humanae essentiae*.

[21] *E*, III, 2, esc. : "Não sabemos o que pode o corpo nem o que podemos deduzir dele se considerarmos apenas a sua natureza."

sentem sua existência quando sofrem. Só suportam a existência se sofrerem; "tão logo deixa de sofrer, (o ignorante) deixa ao mesmo tempo de ser[22]".

Leibniz costumava caracterizar o sistema de Espinosa pela impotência na qual as criaturas se achariam reduzidas: a teoria dos modos seria apenas um meio de retirar das criaturas toda atividade, todo dinamismo, toda individualidade, toda realidade autêntica. Os modos seriam apenas alucinações, fantasmas, projeções fantásticas de uma Substância única. Leibniz utiliza essa característica, apresentada como critério, para interpretar outras filosofias, para revelar nelas os preparativos de um esboço do espinosismo ou as sequelas de um espinosismo velado: dessa maneira, Descartes é o pai do espinosismo porque ele acredita na existência de uma extensão inerte e passiva; os ocasionalistas são espinosistas sem o querer, na medida em que retiram das coisas toda ação e todo princípio de agir. Essa crítica de um espinosismo generalizado é habilidosa; mas não é certo que o próprio Leibniz tenha acreditado nisso. (Senão, porque teria admirado tanto a teoria espinosista da ação e da paixão no modo?)

Em todo caso, fica claro que tudo, na obra de Espinosa, desmente essa interpretação. Espinosa lembra constantemente que não podemos, sem desnaturá-los, confundir os modos com entes de razão ou com "auxiliares da imaginação". Quando fala de modificações, ele procura princípios especificamente modais, seja para concluir pela unidade da substância com a unidade ontológica [207] dos modos que diferem pelo atributo, seja para concluir pela unidade da substância com a unidade sistemática dos modos contidos em um mesmo e único atributo. E a própria ideia de modo, principalmente, nunca é um meio de retirar toda potência própria à criatura: pelo contrário, segundo Espinosa, é o único meio de mostrar como as coisas "participam" da potência de Deus, isto é, são partes da potência divina, mas partes singulares, quantidades intensivas ou graus irredutíveis. Como diz Espinosa, a potência do homem é uma "parte" da potência ou da essência de Deus, mas apenas enquanto a essência de Deus *se explicar* ela mesma pela essência do homem[23].

De fato, Leibniz e Espinosa têm um projeto comum. Suas filosofias constituem os dois aspectos de um novo "naturalismo". Esse naturalismo é o verdadeiro sentido da reação anticartesiana. Em páginas de grande beleza, Ferdinand Alquié mostrou como Descartes tinha dominado a primeira metade do século XVII levando até o extremo o empreendimento de uma ciência matemática e mecanicista; o primeiro efeito desta era desvalorizar a Natureza, retirando dela toda virtualidade ou potencialidade, todo poder imanente, todo ser inerente. A metafísica cartesiana completa esse mesmo empreendimento, porque busca o ser fora da natureza, em um sujeito que a pensa e em um Deus que a

[22] *E*, V, 42, esc.

[23] *E*, IV, 4, dem.

cria[24]. Na reação anticartesiana, pelo contrário, trata-se de restaurar os direitos de uma Natureza dotada de forças ou de potência. Mas trata-se também de conservar o que foi adquirido pelo mecanismo cartesiano: toda potência é atual e em ato; as potências da natureza não são mais virtualidades que apelam para entidades ocultas, almas ou espíritos que as realizam. Leibniz formula perfeitamente esse programa: contra Descartes, dar novamente à Natureza sua força de agir e de sofrer sem recair, porém, em uma visão pagã do mundo, em uma idolatria da Natureza[25]. O programa de Espinosa é totalmente semelhante (só que ele não conta com o cristianismo [208] para nos salvar da idolatria). Espinosa e Leibniz criticam Boyle por ser o representante de um mecanismo que se contenta com ele mesmo. Se Boyle queria apenas nos ensinar que tudo nos corpos é feito através de figura e movimento, a lição seria muito pequena, já sendo bem conhecida desde Descartes[26]. Para um determinado corpo, porém, quais seriam as figuras e quais seriam os movimentos? Por que *essa* figura, *esse* movimento? Veremos, então, que o mecanismo não exclui a ideia de uma natureza ou essência de cada corpo, mas, pelo contrário, exige isso como sendo a razão suficiente de determinada figura, de determinado movimento, de determinada proporção de movimento e de repouso. Por toda a parte,a reação anticartesiana procura uma razão suficiente: razão suficiente para o infinitamente perfeito, razão suficiente para o claro e o distinto e, finalmente, razão suficiente para o próprio mecanismo.

Em Leibniz, o novo programa se realiza através de três níveis distintos. Primeiro, tudo se passa nos corpos, mecanicamente, por figura e movimento. Mas os corpos são "agregados", atual e infinitamente compostos, regidos por leis. Ora, o movimento não contém nenhuma marca distintiva de um corpo em dado momento; as figuras que ele constitui também não podem, portanto, serem discernidas em diversos momentos. São os próprios movimentos que supõem forças, de sofrer e de agir, sem as quais seria tão impossível distinguir os corpos quanto suas figuras. Ou, se preferirmos, são as próprias leis mecânicas que supõem uma natureza íntima dos corpos regidos por elas. Pois essas leis não seriam "executáveis" se conferissem aos corpos uma simples determinação extrínseca e se impusessem a eles, independentemente daquilo que eles são: é nesse sentido que o efeito de uma lei não pode apenas ser compreendido na vontade de Deus, como acreditavam os Ocasionalistas, mas deve ser compreendido também *no próprio corpo*. É preciso, então, atribuir forças derivativas aos agregados como tais: "a natureza inerente às coisas não se distingue da força de agir e de sofrer[27]". A força derivativa,

---

[24] Cf. F. Alquié, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Hatier-Boivin, 1956, pp. 54-55. É verdade que Descartes, em suas últimas obras, volta à considerações naturalistas, mais negativas, porém, do que positivas. (F. Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* P.U.F., 1950, pp. 271-272).

[25] Leibniz, *De la Nature en elle-même...,* § 2. E ainda § 16: fazer uma filosofia "igualmente distante do formalismo e do materialismo".

[26] Cf. a crítica a Boyle feita por Leibniz: *De la nature en elle-même...*, §3. Por Espinosa: *Cartas 6 e 13, para Oldenburg* ("Nunca pensei, e na verdade seria impossível acreditar, que esse homem tão sábio não tivesse tido outro desejo, no seu *Traité du Nitre*, a não ser mostrar a fragilidade dessa doutrina infantil e ridícula das formas substanciais..." cf. *Carta 13*, III, p. 45).

[27] Leibniz, *De la nature en elle-même...,* § 9.

porém, [209] por sua vez, não contém sua própria razão: ela é puramente instantânea, embora ligue o instante aos anteriores e aos futuros. Ela está relacionada, então, a uma lei de série dos instantes, que é uma espécie de força primitiva ou *essência* individual. Simples e ativas, essas essências são a fonte das forças derivativas que são atribuídas aos corpos. Elas formam, finalmente, uma verdadeira metafísica da natureza, que não intervém na física, mas corresponde a essa própria física.

Ora, em Espinosa, a realização do programa naturalista é bastante semelhante. O mecanismo rege corpos existentes, infinitamente compostos. Mas esse mecanismo se refere, antes de mais nada, a uma teoria dinâmica do poder de ser afetado (potência de agir e de sofrer); e, em última instância, a uma teoria da essência particular, que se exprime nas variações dessa potência de agir e de sofrer. Tanto em Espinosa quanto em Leibniz, três níveis se distinguem: mecanismo, força, essência. Isso explica porque a verdadeira oposição entre os dois filósofos não deve ser procurada na crítica muito geral de Leibniz, quando ele sustenta que o espinosismo priva as criaturas de todo poder e de toda atividade. O próprio Leibniz revela as verdadeiras razões de sua oposição, se bem que ele as ligue a esse pretexto. Trata-se, na verdade, de razões práticas, versando sobre o problema do mal, da providência e da religião, versando sobre a concepção prática do papel da filosofia no seu conjunto.

Entretanto, é certo que essas divergências também têm uma forma especulativa. Acreditamos que o essencial sobre essa questão diz respeito à noção de *conatus*, em Espinosa e em Leibniz. Segundo Leibniz, *conatus* tem dois sentidos: fisicamente, designa a tendência de um corpo ao movimento; metafisicamente, a tendência de uma essência à existência. Em Espinosa, não pode ser assim. As essências de modos não são "possíveis"; nada lhes falta, elas são tudo o que são, mesmo quando os modos correspondentes não existem. Elas não envolvem, portanto, nenhuma tendência para passar à existência. O *conatus* é, certamente, a essência do modo (ou grau de potência), *mas uma vez que o modo tenha começado a existir*. Um modo vem a existir quando partes extensivas são determinadas do exterior a entrar na relação que o caracteriza: então, e somente então, sua própria essência é determinada como *conatus*. O *conatus* em Espinosa é, portanto, apenas o esforço para perseverar na existência, uma vez que esta foi dada. Ele designa a função existencial da essência, isto é, [210] a afirmação da essência na existência do modo. Por isso, se considerarmos um corpo existente, o *conatus* também não pode ser uma tendência ao movimento. Os corpos simples são determinados ao movimento, do exterior; não poderiam sê-lo, se não fossem igualmente determináveis ao repouso. Em Espinosa, encontramos constantemente a tese dos antigos, segundo a qual o movimento nada seria, se o repouso também não fosse alguma coisa[28]. O *conatus* de um corpo simples só pode ser um esforço para conservar o estado ao

[28] *CT*, II, cap. 19, 8, nota 3: "... dois modos porque o repouso não é um puro nada". Se pudermos falar de uma "tendência" ao movimento, segundo Espinosa, será apenas no caso em que um corpo é impedido de seguir o movimento ao qual está determinado do exterior por outros corpos, não menos exteriores, que contrariam essa determinação. Já é nesse sentido que Descartes falava de um *conatus*: cf. *Principes,* III, 56 e 57.

qual ele foi determinado; o *conatus* de um corpo composto, um esforço para conservar a relação de movimento e de repouso que o define, isto é, para manter partes sempre novas nessa relação que define sua existência.

As características dinâmicas do *conatus* se encadeiam com as características mecânicas. O *conatus* de um corpo composto é também o esforço para manter esse corpo apto a ser afetado de um grande número de maneiras[29]. Como, porém, as afecções passivas preenchem, a sua maneira, nosso poder de ser afetado, esforçamo-nos para perseverar na existência, não apenas enquanto se supõe que temos ideias adequadas e sentimentos ativos, mas também enquanto temos ideias inadequadas e experimentamos paixões[30]. O *conatus* de um modo existente não pode, portanto, ser separado das afecções que o modo experimenta a cada instante. Isso tem duas consequências.

De uma afecção, qualquer que seja, diz-se que ela determina o *conatus* ou a essência. O *conatus*, enquanto determinado por uma afecção ou um sentimento que nos é dado atualmente, chama-se "desejo"; como tal, ele é necessariamente acompanhado de consciência[31]. À ligação dos [211] sentimentos com as ideias, devemos acrescentar uma nova ligação, a dos desejos com os sentimentos. Enquanto nosso poder de ser afetado for preenchido por afecções passivas, o *conatus* será determinado por paixões ou, como diz Espinosa, nossos próprios desejos "nascem" de paixões. Mas, mesmo nesse caso, nossa potência de agir é colocada em jogo. Na verdade, devemos distinguir aquilo que nos determina e aquilo a que somos determinados. Dada uma afecção passiva, ela nos determina a fazer isso ou aquilo, a pensar nisso ou naquilo, e através disso nos esforçamos para conservar nossa relação ou manter nosso poder. Ora nos esforçamos para afastar uma afecção que não nos convém, ora para conservar uma afecção que nos convém, e sempre com um desejo tanto maior quanto maior for a afecção[32]. Mas "aquilo a que" estamos assim determinados se explica por nossa natureza ou nossa essência, e se refere a nossa potência de agir[33]. É verdade que a afecção passiva atesta nossa impotência e nos separa daquilo que podemos; mas também é verdade que ela *envolve* um grau, por mais baixo que seja, da nossa potência de agir. Se estamos de alguma maneira separados daquilo que podemos, é porque nossa potência de agir está imobilizada, fixada, determinada a investir a afecção passiva. Nesse

---

[29] *E*, IV, 38 e 39 (as duas expressões: "aquilo que dispõe o corpo humano a que ele possa ser afetado de um maior número de maneiras", e "aquilo que faz com que seja conservada a relação de movimento e de repouso que têm entre si as partes de um corpo.").

[30] *E*, III, 9, prop. e dem.

[31] Sobre essa determinação da essência e do *conatus* por uma afecção *qualquer*, cf. *E*, III, 56, fim da dem.; e ainda III, definição do desejo. Em III, 9, esc., Espinosa tinha simplesmente definido o desejo como sendo o *conatus* ou o apetite "com consciência de si". Era uma *definição nominal*. Contrariamente, quando ele mostra que o *conatus* é necessariamente determinado por uma afecção *da qual temos a ideia* (mesmo inadequada), ele dá uma definição real, que implica "a causa da consciência".

[32] *E*, III, 37, dem.

[33] *E*, III, 54, prop.

sentido, porém, o *conatus* é sempre idêntico à própria potência de agir. As variações do *conatus* enquanto determinado por uma ou outra afecção são as variações dinâmicas de nossa potência de agir[34].

Qual é a verdadeira diferença entre Leibniz e Espinosa, da qual decorrem também todas as oposições práticas? Tanto em Espinosa quanto em Leibniz, a ideia de uma Natureza expressiva está na base do novo naturalismo. Tanto em Espinosa quanto em Leibniz, a expressão na Natureza significa que o mecanismo é ultrapassado de duas maneiras. O mecanismo se refere, por um lado, a um dinamismo do poder de ser afetado, definido pelas variações [212] de uma potência de agir e de sofrer; por outro lado, à posição de essências singulares definidas como sendo graus de potência. Mas os dois filósofos procedem de maneira totalmente diferente. Se Leibniz reconhece nas coisas uma força inerente e própria,ele o faz considerando as essências individuais como substâncias. Espinosa, pelo contrário, define as essências particulares como sendo essências de modos e, mais geralmente, faz das próprias coisas os modos de uma substância única. Mas essa diferença permanece imprecisa. Na verdade, em Leibniz, o mecanismo se refere aquilo que o ultrapassa por exigência de uma finalidade que continua em parte transcendente. Se as essências são determinadas como substâncias, se elas não são separáveis de uma tendência para passar à existência, é porque estão presas em uma ordem de finalidade, em função da qual são escolhidas por Deus, ou até simplesmente submetidas a essa escolha. E a finalidade, que preside assim a constituição do mundo, se encontra no detalhe desse mundo: as forças derivativas atestam uma harmonia semelhante, em virtude da qual o mundo é o melhor até nas suas próprias partes. E não só existem princípios que regem as substâncias e as forças derivativas, como também existe um acordo final entre o próprio mecanismo e a finalidade. Então, a Natureza expressiva em Leibniz é uma natureza cujos diferentes níveis se hierarquizam, se harmonizam e, principalmente, "simbolizam entre eles". A expressão, segundo Leibniz, nunca será separada de uma simbolização cujo princípio é sempre a finalidade ou o acordo final.

Em Espinosa, o mecanismo se refere aquilo que o ultrapassa, mas por exigência de uma causalidade pura absolutamente imanente. Apenas a causalidade nos faz pensar a existência; ela é suficiente para nos fazer pensá-la. Do ponto de vista da causalidade imanente, os modos não são aparências desprovidas de força e de essência. Espinosa conta com essa causalidade bem compreendida para dotar as coisas de uma força ou potência própria que lhes cabe, justamente, enquanto elas são modos. Diferentemente de Leibniz, o dinamismo e o "essencialismo" de Espinosa excluem, deliberadamente, qualquer finalidade. A teoria espinosista do *conatus* só tem uma função: mostrar o que é o dinamismo retirando dele qualquer significação finalista. Se a Natureza é expressiva, não é no sentido em que seus diferentes níveis simbolizariam uns com os outros; signo, símbolo, harmonia estão

[34] *E*, III, 57, dem.: *potentia seu conatus*; III, def. geral dos afetos, explicação: *Agendi potentiasive existendi vis; IV, 24, prop.: Agere, vivere, suum esse conservare, haec tria idem significant*.

excluídos das verdadeiras potências da Natureza. *A tríade completa do modo se apresenta assim*: [213] uma essência de modo se exprime em uma relação característica; essa relação exprime um poder de ser afetado; esse poder é preenchido por afecções variáveis como essa relação, efetuado por partes que se renovam. Entre esses diferentes níveis da expressão, não encontraremos nenhuma correspondência final, nenhuma harmonia moral. Encontraremos apenas o encadeamento necessário dos diferentes efeitos de uma causa imanente. Em Espinosa também não existe uma metafísica das essências, uma dinâmica das forças, uma mecânica dos fenômenos. Tudo é "física" na Natureza: física da quantidade intensiva que corresponde às essências de modos; física da quantidade extensiva, isto é, mecanismo pelo qual os próprios modos passam à existência; física da força, isto é, dinamismo segundo o qual a essência é afirmada na existência, unindo-se às variações da potência de agir. Os atributos são explicados nos modos existentes; as essências de modos, elas mesmas contidas nos atributos, são explicadas nas relações ou poderes; essas relações são efetuadas por partes e esses poderes por afecções, que por sua vez os explicam. A expressão na natureza não é nunca uma simbolização final, mas sempre e por toda a parte uma *explicação* causal.

# CAPÍTULO 15:

## As três ordens e o problema do mal

[214] Um atributo se exprime de três maneiras: ele se exprime na sua natureza absoluta (modo infinito imediato), ele se exprime enquanto modificado (modo infinito mediato), ele se exprime de uma maneira específica e determinada (modo infinito existente)[1]. O próprio Espinosa cita os dois modos infinitos da extensão: o movimento e o repouso, a figura do universo inteiro[2]. Que significa isso?

Sabemos que as próprias relações de movimento e de repouso devem ser consideradas de duas maneiras: enquanto exprimem eternamente essências de modos; enquanto subsomem temporariamente partes extensivas. Do primeiro ponto de vista, o movimento e o repouso não compreendem todas as conexões sem também conter as essências, assim como elas são no atributo. É por isso que Espinosa, no *Breve Tratado*, afirma que o movimento e o repouso compreendem também as essências de coisas que não existem[3]. Mais claramente ainda, ele sustenta que o movimento afeta a extensão, antes que ela tenha partes modais extrínsecas. Para admitir que o movimento está mesmo no "todo infinito", basta lembrar que não existe movimento sozinho, mas movimento e repouso, ao mesmo tempo[4]. Essa observação é platônica: [215] os neoplatônicos insistiam com frequência sobre a imanência simultânea do movimento e do repouso, sem a qual o próprio movimento seria impensável no todo.

Do segundo ponto de vista, as diversas relações reúnem conjuntos infinitos variáveis de partes extensivas. Elas determinam, então, as condições sob as quais os modos passam à existência. Cada relação efetuada constitui a forma de um indivíduo existente. Ora, não existe relação que não se componha em uma outra para formar, sob uma terceira relação, um indivíduo de grau superior. Ao infinito: de maneira que o universo inteiro é um único indivíduo existente, definido pela proporção total do movimento e do repouso, compreendendo todas as relações que se compõem ao infinito, subsumindo o conjunto de todos os conjuntos, em todas as relações. Esse indivíduo, segundo sua forma, é o "*facies totius universi,* que permanece sempre o mesmo, apesar de mudar de uma infinidade de maneiras[5]".

---

[1] *E*, I, 21-25.

[2] *Carta 64, para Schuller* (III, p. 206).

[3] *CT*, Apêndice I, 4, dem.: "...Todas as essências de coisas que vemos, que antes, quando não existiam, estavam compreendidas na extensão, no movimento e no repouso..."

[4] *CT*, I, cap.2, nota 6: "Podereis objetar que, se existe movimento na matéria, esse movimento deve estar em uma parte da matéria, e não no todo, pois o todo é infinito; em que direção, com efeito, ele poderia se mover, já que nada existe fora dele? Logo, ele está em uma parte. Respondemos: não existe movimento sozinho, mas movimento e repouso, ao mesmo tempo, e esse movimento está no todo..."

[5] *Carta 64, para Schuller*, (III, p. 206).

Todas as relações se compõem ao infinito para formar esse *facies*. Mas o fazem de acordo com leis que lhes são próprias, leis contidas no modo infinito mediato. Isto quer dizer que as relações não se compõem de qualquer maneira, uma relação qualquer não se compõe com qualquer outra. Nesse sentido, as leis de composição nos pareceram anteriormente ser também leis de decomposição; e quando Espinosa diz que o *fácies* continua o mesmo, mudando de uma infinidade de maneiras, ele não está apenas fazendo alusão às composições entre relações, mas também as suas destruições ou decomposições. Entretanto, essas decomposições (tanto quanto as composições) não afetam a verdade eterna das relações; uma relação é composta quando começa a subsumir partes; ela se decompõe quando deixa de ser assim efetuada[6]. Decompor, destruir significam portanto apenas: duas relações, não se compondo diretamente, as partes subsumidas por uma determinam (de acordo com uma lei) as partes da outra [216] a entrar em uma nova relação que, esta sim, se compõe com a primeira.

Vemos que, de certa maneira, tudo é composição na ordem das relações. Tudo é composição na Natureza. Quando o veneno decompõe o sangue, isso se dá apenas segundo a lei que determina as partes do sangue a entrar em uma nova relação que se compõe com a do veneno. A decomposição é apenas o inverso de uma composição. Mas podemos sempre perguntar: por que esse inverso? Por que as leis de composição são também exercidas como leis de destruição? A resposta deve ser: é porque os corpos existentes não se encontram *na ordem* em que suas relações se compõem. Em todo encontro, há composição de relações, mas as relações que se compõem não são necessariamente aquelas dos corpos que se encontram. As relações se compõem *de acordo com leis*; mas os corpos existentes, eles mesmos compostos de partes extensivas, se encontram *pouco a pouco*. As partes de um dos corpos podem portanto ser determinadas a estabelecer uma nova relação exigida pela lei, perdendo aquela pela qual elas pertenciam a esse corpo.

Se considerarmos a ordem das relações em si mesma, veremos que é uma pura ordem de composição. Se ela também determina destruições, é porque os corpos se encontram de acordo com uma ordem que não é a das relações. Daí, a complexidade da noção espinosista de "ordem da Natureza". Em um modo existente, deveríamos distinguir três coisas: a essência como grau de potência; a relação na qual ela se exprime; as partes extensivas subsumidas por essa relação. A cada um desses níveis corresponde uma ordem da Natureza.

Em primeiro lugar, existe uma ordem das essências, determinada pelos graus de potência. Essa ordem é uma ordem de total conveniência: cada essência convém com todas as outras, todas estando compreendidas na produção de cada uma. Elas são eternas, e uma não poderia ter fim sem que as

[6] Com efeito, as partes que entram em uma conexão já existiam antes, em outras conexões.Foi preciso que essas conexões se compusessem para que as partes que elas próprias subsomem fossem submetidas à nova conexão. Esta, nesse sentido, é portanto *composta*. Inversamente, ela se *decompõe* quando perde suas partes, que entram necessariamente em outras conexões.

outras também findassem. A ordem das relações é muito diferente: é uma ordem de composição que segue leis. Ela determina as condições eternas sob as quais os modos passam à existência, e continuam a existir enquanto conservarem a composição de sua relação. Todas as relações se compõem ao infinito, mas não toda a relação com qualquer outra. Devemos considerar, em terceiro lugar, uma ordem dos encontros. É uma ordem de conveniências e desconveniências [217] parciais, locais e temporárias. Os corpos existentes se encontram através de suas partes extensivas, pouco a pouco. Pode ser que os corpos que se encontram tenham justamente relações que se compõem de acordo com a lei (conveniência); mas também pode ser que, se as duas relações não se compuserem, um dos dois corpos seja determinado a destruir a relação do outro (desconveniência). Essa ordem dos encontros determina portanto, efetivamente, o momento em que um modo passa à existência (quando as condições fixadas pela lei são preenchidas), a duração da sua existência, o momento em que ele morre ou é destruído. Espinosa define isso, ao mesmo tempo, como "a ordem comum da Natureza", a ordem das "determinações extrínsecas" e dos "encontros fortuitos", a ordem das paixões[7].

Na verdade, ela é a ordem comum, já que todos os modos existentes estão submetidos a ela. É a ordem das paixões e das determinações extrínsecas, já que ela determina, a cada instante, as afecções que sentimos, produzidas pelos corpos exteriores que encontramos. Finalmente, ela é chamada de "fortuita" (*fortuitus occursus*), sem que Espinosa reintroduza aqui a menor contingência. A ordem dos encontros, por sua vez, é perfeitamente determinada: sua necessidade é aquela das partes extensivas e da sua determinação externa ao infinito. Mas ela é fortuita em relação à ordem das relações; as essências não determinam as leis segundo as quais suas relações se compõem, assim também como as leis de composição não determinam elas mesmas os corpos que se encontram e a maneira pela qual se encontram. A existência dessa terceira ordem traz todo o tipo de problema em Espinosa. Pois, considerada no seu conjunto, ela coincide com a ordem das relações. Se considerarmos o conjunto infinito dos encontros na duração infinita do universo, cada encontro traz consigo uma composição de relações, e todas as relações se compõem com todos os encontros. Essas duas ordens, porém, não coincidem de forma alguma no detalhe: se considerarmos um corpo que tenha determinada relação, ele encontra necessariamente corpos cuja relação não se compõe com a sua, e acabará encontrando um cuja relação destruirá [218] a sua. Assim, não existe morte que não seja brutal, violenta e fortuita; mas precisamente porque ela é de todo necessária nessa ordem dos encontros.

[7] *E*, II, 29, cor.: *ex communi Naturae ordine*. II, 29, esc.: *Quoties (mens) ex communi Naturae ordina res percipit, hoc est quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur*... F. Alquié sublinhou a importância desse tema do encontro (*occursus*) na teoria espinosista das afecções: cf. *Servitude et liberté chez Spinoza*, curso publicado, C.D.U., p. 42.

Devemos distinguir dois casos de "encontros". No primeiro, encontro um corpo cuja relação se compõe com a minha. (Isso pode ser entendido de várias maneiras: ora o corpo encontrado tem uma relação que se compõe naturalmente com uma das minhas relações componentes, e através disso contribui para manter minha relação global; ora as relações de dois corpos convêm tão bem no seu conjunto que formam uma terceira relação na qual os dois corpos se conservam e prosperam.) Seja como for, o corpo cuja relação se conserva com a minha é dito "convir com a minha natureza": ele me é "bom", isto é, "útil"[8]. Ele produz em mim uma afecção que é, ela mesma, boa ou convém com a minha natureza. Essa afecção é passiva porque é explicada pelo corpo exterior; a ideia dessa afecção é uma paixão, um sentimento passivo. Mas é um sentimento de alegria, pois é produzido pela ideia de um objeto que é bom para nós ou que convém com a nossa natureza[9]. Ora, quando Espinosa se propõe a definir "formalmente" essa alegria–paixão, ele diz: ela aumenta ou favorece nossa potência de agir, ela é nossa própria potência de agir enquanto aumentada ou favorecida por uma causa exterior[10]. (E só conhecemos o bom enquanto percebemos que uma coisa nos afeta de alegria[11].)

O que quer dizer Espinosa? Claro que ele não esquece que nossas paixões, quaisquer que sejam, são sempre a marca de nossa impotência: elas não se explicam pela nossa essência ou potência, mas pela potência de uma coisa exterior; é assim que elas envolvem nossa impotência[12]. [219] Toda paixão nos separa da nossa potência de agir; enquanto nosso poder de ser afetado estiver preenchido por paixões, estaremos separados daquilo que podemos. Por isso Espinosa diz: a alegria–paixão só é uma paixão enquanto a "potência de agir do homem não estiver aumentada até o ponto em que ele possa conceber ele próprio e suas ações de forma adequada[13]." Ou seja: nossa potência de agir ainda não está aumentada a um ponto tal que nos torne ativos. Ainda estamos impotentes, ainda estamos separados de nossa potência de agir.

Nossa impotência, porém, é apenas a limitação de nossa essência e de nossa própria potência de agir. Envolvendo nossa impotência, nossos sentimentos passivos envolvem um grau, por mais baixo que seja, da nossa potência de agir. Na verdade, um sentimento, qualquer que seja,determina nossa essência ou *conatus*. Ele nos determina, portanto, a desejar, *ou seja, a imaginar e a fazer alguma coisa que decorra da nossa natureza.* Quando o próprio sentimento que nos afeta convém com a nossa natureza,

---

[8] *E*, IV, def. 1: IV, 31, prop.: e principalmente IV, 38 e 39, prop.

[9] *E*, IV, 8.

[10] Cf. *E*, III, 57, dem.

[11] *E*, IV, 8, prop.: "O conhecimento do bom e do mau não é outra coisa senão um sentimento de alegria ou de tristeza, enquanto estamos conscientes disso".

[12] *E,* IV, 5, prop.: "A força e o crescimento de uma *paixão qualquer*, e sua perseverança em existir, não são definidos pela potência através da qual nos esforçamos em perseverar na existência, mas sim pela potência de uma causa exterior comparada com a nossa".

[13] *E*, IV, 59, dem.

nossa potência de agir fica necessariamente aumentada ou favorecida. Pois essa alegria é ela mesma *acrescentada* ao desejo que dela deriva, de maneira que a potência da coisa exterior favorece e aumenta nossa própria potência[14]. 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 "se explica" pela nossa potência de agir, mas "envolve" um grau mais alto dessa potência.

Enquanto o sentimento de alegria aumenta a potência de agir, ele vai nos determinar a desejar, a imaginar, a fazer tudo aquilo que está em nosso poder para conservar essa mesma alegria e o objeto que a proporciona[15]. É nesse sentido que o amor se encadeia com a alegria, e outras paixões com o amor, [220] de maneira que nosso poder de ser afetado é inteiramente preenchido. Se supusermos assim uma linha de afecções alegres, derivando umas das outras, a partir de um primeiro sentimento de alegria, veremos que nosso poder de ser afetado fica de tal forma preenchido, que nossa potência de agir aumenta sempre[16]. Mas ela nunca aumenta o suficiente para que possamos realmente possuí-la, para que sejamos ativos, isto é, causa adequada das afecções que preenchem nosso poder de ser afetado.

Passemos agora ao segundo caso de encontro. Encontro um corpo cuja relação não se compõe com a minha. Esse corpo não convém com a minha natureza, é contrário a minha natureza, mau ou prejudicial. Ele produz em mim uma afecção passiva que é, ela mesma, má ou contrária a minha natureza[17]. A ideia dessa afecção é um sentimento de tristeza, essa tristeza–paixão se define pela diminuição da minha potência de agir. E só conhecemos o que é mau enquanto percebemos uma coisa que nos afeta de tristeza. Entretanto, poderemos objetar que é necessário distinguir vários casos. Parece que, em um encontro como esse, tudo depende da essência ou da potência respectiva dos corpos que se encontram. Se meu corpo possui essencialmente um maior grau de potência, é ele quem vai destruir o outro ou decompor a relação do outro. O contrário acontecerá, se ele tiver um menor grau. Parece que os dois casos não podem ser remetidos ao mesmo esquema.

Na verdade, a objeção permanece abstrata. Pois, na existência, não podemos levar em conta graus de potência considerados absolutamente. Quando consideramos as essências ou os graus de

---

[14] *E*, IV, 18, dem: "O desejo que nasce da alegria é favorecido ou aumentado por esse próprio sentimento de alegria... Consequentemente, a força do desejo que nasce da alegria deve ser definida ao mesmo tempo pela potência humana e pela potência de uma causa exterior".

[15] *E*, III, 37, dem.

[16] Na verdade, o amor é ele mesmo uma alegria, que se acrescenta à alegria da qual ele procede... (cf. *E*, III, 37, dem.).

[17] Cf. *E*, V, 10, prop. e dem.: "afetos contrários à nossa natureza".

potência neles mesmos, sabemos que nenhum pode destruir um outro e que todos convêm. Quando, pelo contrário, consideramos as lutas e as incompatibilidades entre modos existentes, devemos fazer intervir todo tipo de fatores concretos que nos impeçam de dizer que o modo cuja essência ou grau de potência é o mais forte certamente ganhará. Na verdade, os corpos existentes que se encontram não são apenas definidos pela relação global que lhes é próprio: ao se encontrarem, partes por partes, pouco a pouco, eles se encontram necessariamente [221] em algumas de suas relações parciais ou componentes. Pode ser que um corpo menos forte que o meu seja mais forte do que um de meus componentes: será o suficiente para me destruir, por menos que esse componente me seja vital.

É nesse sentido que Espinosa lembra que a luta dos modos, *segundo* seu grau de potência, não deve ser entendida considerando esses graus neles mesmos: não há luta entre essências como tais[18]. Inversamente, porém, quando Espinosa mostra que há sempre na existência corpos mais poderosos que o meu que podem me destruir, não devemos acreditar necessariamente que esses corpos tenham uma essência cujo grau de potência é maior, ou que eles tenham maior perfeição. Um corpo pode ser destruído por um corpo de essência menos perfeita, se as condições do encontro (isto é, a relação parcial no qual ele se dá) forem favoráveis a essa destruição. Para saber com antecedência o resultado de uma luta, seria preciso saber exatamente em que relação os dois corpos se encontram, em que relação se enfrentam as relações incomponíveis. Seria preciso um conhecimento infinito da Natureza que não possuímos. Em todo caso, em todo encontro com um corpo que não convém com a minha natureza, intervém sempre um sentimento de tristeza, pelo menos parcial, oriundo do fato de que o corpo sempre me lesa em uma das minhas relações parciais. Mais do que isso, esse sentimento de tristeza é a única maneira de sabermos que o outro corpo não convém com a nossa natureza[19]. Se vamos vencer ou não, isso não muda nada: não sabemos com antecedência. Venceremos, se conseguirmos afastar esse sentimento de tristeza, destruir, portanto, o corpo que nos afeta. Seremos vencidos se a tristeza nos ganhar cada vez mais, em todas as nossas relações componentes, marcando assim a destruição da nossa relação global.

Ora, como é possível que a partir de um primeiro sentimento de tristeza, nosso poder de ser afetado seja preenchido? A tristeza, não menos do que a alegria, determina o *conatus* ou a essência. Ou seja: da tristeza nasce um desejo que é o ódio. Esse desejo se encadeia com outros desejos, outras paixões: antipatia, escárnio, desprezo, inveja, cólera etc. Mas ainda assim, enquanto determina nossa essência ou *conatus,* a tristeza envolve alguma coisa da nossa potência de agir. Determinado pela tristeza, o *conatus* [222] não deixa de ser a procura daquilo que é útil ou bom para nós: esforçamo-nos para vencer, isto é, para fazer com que as partes do corpo que nos afeta de tristeza tenham uma nova relação

[18] *E*, V, 37, esc.

[19] *E*, IV, 8, prop. e dem.

que se concilie com a nossa. Somos portanto determinados a fazer tudo para afastar a tristeza e destruir o objeto que é causa dessa tristeza[20]. Entretanto, nesse caso, dizemos que nossa potência de agir "diminui". É que o sentimento de tristeza não é acrescentado ao desejo que daí decorre: pelo contrário, esse desejo é impedido por esse sentimento, de maneira que a potência da coisa exterior *escapa* da nossa[21]. As afecções à base de tristeza se encadeiam, portanto, umas nas outras e preenchem nosso poder de ser afetado. Elas o fazem, porém, de tal maneira que nossa potência de agir diminui cada vez mais e tende para seu mais baixo grau.

Consideramos até agora como se duas linhas de afecções, alegres e tristes, correspondessem aos dois casos de encontros, bons encontros e maus encontros. Esta visão, porém, continua sendo abstrata. Se levarmos em conta fatores concretos da existência, veremos que as duas linhas interferem constantemente: as relações extrínsecas são de tal ordem que um objeto pode sempre ser causa de tristeza ou de alegria por acidente[22]. Podemos, ao mesmo tempo, amar e odiar um mesmo objeto, não apenas em virtude dessas relações, mas também em virtude da complexidade das relações que nos compõem intrinsecamente[23]. Mais do que isso: uma linha de alegria pode sempre ser interrompida pela destruição, ou até pela simples tristeza do objeto amado. Inversamente, a linha de tristeza será interrompida pela tristeza ou destruição da coisa odiada: "Aquele que imagina que aquilo que ele odeia é destruído se alegrará", "Aquele que imagina que aquilo que ele odeia é afetado pela tristeza se alegrará[24]." Somos [223] sempre determinados a procurar a destruição do objeto que nos entristece; porém, destruir é dar às partes do objeto uma nova relação que convém com a nossa; sentiremos então uma alegria que aumenta nossa potência de agir. É assim que, com a interferência constante das duas linhas, nossa potência de agir varia constantemente.

Devemos ainda levar em conta outros fatores concretos. Pois o primeiro caso de encontros, os bons encontros com corpos cuja relação se compõem diretamente com a nossa, é completamente hipotético. Temos a seguinte pergunta: uma vez que existimos, *temos oportunidades de ter naturalmente bons encontros e experimentar as afecções alegres que deles decorrem?* Essas oportunidades, na verdade, são muito poucas. Quando falamos da existência, não devemos considerar absolutamente as essências ou graus de potência; não devemos também considerar abstratamente as relações nas quais elas se exprimem. Pois um modo existente já está sempre afetado por objetos, em relações parciais e particulares; ele existe já

---

[20] *E*, III, 13, prop.; III, 28, prop. E ainda III, 37, dem. "A potência de agir pela qual o homem, em contrapartida, vai se esforçar para afastar a tristeza...".

[21] *E*, IV, 18, dem.: "O desejo que nasce da tristeza é diminuído ou impedido por esse mesmo desejo de tristeza."

[22] *E*, III, 15 e 16.Aqui, "fortuito" e "acidental" não se opõem a "necessário".

[23] Cf. a "flutuação da alma", *E*, III, 17, prop. e esc. (existem dois casos de *flutuação*: um, definido na demonstração dessa proposição 17, que é explicado pelas relações extrínsecas e acidentais entre objetos; o outro, definido no escólio, que é explicado pela diferença entre as relações que nos compõem intrinsecamente).

[24] *E*, III, 20 e 23, prop.

determinado a isso ou aquilo. Já foi feito um arranjo das relações parciais, entre as coisas exteriores e ele mesmo, de tal maneira que sua relação característica pode ser apenas levemente percebida ou estar singularmente deformada. Assim, em princípio, o homem deveria convir perfeitamente com o homem. Mas, na realidade, os homens convêm muito pouco em natureza uns aos outros; isso porque eles se acham tão determinados por suas paixões, através de objetos que os afetam de diversas maneiras, que não se encontram naturalmente em relações que se compõem por direito[25]. "Como estão submetidos a sentimentos que ultrapassam em muito a potência ou a virtude humana, eles são,portanto, levados de maneiras diferentes, e são contrários uns aos outros[26]." Um homem é levado tão longe que, de certa forma, pode ser contrário a ele mesmo: suas relações parciais podem ser o objeto desses arranjos, podem ter tantas transformações pela ação das causas exteriores insensíveis que "ele é revestido por uma outra natureza contrária à primeira", outra natureza que o determina a suprimir a primeira[27].

[224] Temos, portanto, muito poucas oportunidades de fazer, naturalmente, bons encontros. Parece que estamos determinados a lutar muito, odiar muito, e a experimentar somente alegrias parciais ou indiretas, que não bastam para romper o encadeamento de nossas tristezas e ódios. As alegrias parciais são "cócegas" que aumentam nossa potência de agir em um ponto, mas a diminuem em todos os outros lugares[28]. As alegrias indiretas são aquelas que experimentamos quando vemos o objeto odiado triste ou destruído; mas essas alegrias continuam envenenadas pela tristeza. O ódio, na verdade, é uma tristeza, ele envolve a tristeza da qual ele procede; as alegrias do ódio recobrem essa tristeza, podem impedi-la, mas nunca a suprimem[29]. Parece que estamos cada vez mais distantes de conseguir a posse da nossa potência de agir: nosso poder de ser afetado é preenchido, não apenas pelas afecções passivas, mas principalmente pelas paixões tristes, que envolvem um grau cada vez mais baixo da potência de agir. Isso não deve nos surpreender, pois a Natureza não foi feita para nos prestar serviços, mas sim, em função de uma "ordem comum" à qual o homem está submetido como sendo parte da Natureza.

No entanto, fizemos um progresso, mesmo se esse progresso continua abstrato. Partimos de um primeiro princípio do espinosismo: a oposição entre paixões e ações, entre afecções passivas e afecções ativas. Esse princípio se apresentava ele próprio sob dois aspectos. Sob um primeiro aspecto, tratava-se quase de uma oposição real: afecções passivas e afecções ativas, logo, potência de sofrer e

---

[25] *E*, IV, 32, 33 e 34.

[26] *E*, IV, 37, esc. 2.

[27] Cf. *E*, IV, 20, esc., a interpretação espinosista do suicídio: "... ou então, finalmente, é porque causas exteriores ocultas dispõem da imaginação e afetam o corpo, de maneira que ele é revestido por uma outra natureza contrária a primeira, cuja ideia não pode ser dada no espírito".

[28] *E*, IV, 43, prop. e dem.

[29] E, III, 45, dem.: "A tristeza que envolve o ódio". III, 47, prop.: "A alegria que nasce do fato de imaginarmos que uma coisa foi destruída ou afetada por um outro mal, não nasce sem uma certa tristeza da alma."

potência de agir, variavam em razão inversa, para um mesmo poder de ser afetado. Mais profundamente, porém, a oposição real era uma simples negação: as afecções passivas atestavam apenas a limitação da nossa essência, elas envolviam nossa impotência, elas só se referiam ao espírito enquanto esse envolvia ele mesmo uma negação. Sob esse aspecto, as afecções ativas eram as únicas capazes de preencher efetivamente ou positivamente nosso poder de ser afetado; [225] a potência de agir era, portanto, idêntica a esse mesmo poder: quanto às afecções passivas, elas nos separavam daquilo que podíamos.

As afecções passivas se opõem às afecções ativas porque elas não se explicam pela nossa potência de agir. Envolvendo, porém, a limitação da nossa essência, elas envolvem, de certa forma, os graus mais baixos dessa potência. A sua maneira, elas são nossa potência de agir, mas no estado envolvido, não exprimido, não explicado. A sua maneira, elas preenchem nosso poder de ser afetado, mas reduzindo-o ao mínimo: quanto mais somos passivos, menos estamos aptos para ser afetados de um grande número de maneiras. Se as afecções passivas nos separam daquilo que podemos, *é porque nossa potência de agir ficou reduzida a investir apenas nos seus vestígios,* seja para conservá-las, quando elas são alegres, seja para afastá-las, quando elas são tristes. Ora, enquanto elas envolvem uma potência de agir reduzida, às vezes elas aumentam essa potência, às vezes a diminuem. Mesmo que o aumento continue indefinidamente, nunca estaremos de posse formal de nossa potência de agir, enquanto não tivermos afecções ativas. Mas a oposição entre ações e paixões não deve nos esconder essa outra oposição, que constitui o segundo princípio do espinosismo: a oposição entre afecções passivas alegres e afecções passivas tristes, umas aumentando nossa potência, as outras a diminuindo. Enquanto estivermos afetados pela alegria, nos aproximamos de nossa potência de agir. A pergunta ética, em Espinosa, é então desdobrada: *Como conseguiremos produzir afecções ativas?* Mas, antes de mais nada: *Como conseguiremos experimentar um máximo de paixões alegres?*

O que é o mal? Não existem outros males, a não ser a diminuição de nossa potência de agir e a decomposição de uma relação. E ainda podemos dizer que a diminuição de nossa potência de agir só é um mal porque ameaça e reduz a relação que nos compõe. Ficaremos então com a seguinte definição do mal: é a destruição, a decomposição da relação que caracteriza um modo. Então, o mal só pode ser dito do ponto de vista particular de um modo existente: não há nem Bem nem Mal, de um modo geral, na Natureza, mas há *o que é bom e o que é mau,* [226] o que é útil e o que é nocivo, para cada modo existente. O mal é aquilo que é mau do ponto de vista de determinado modo. Sendo homens, julgamos o mal do nosso ponto de vista; e Espinosa lembra, frequentemente, que ele fala do bom e do mau considerando sua única utilidade para o homem. Por exemplo, nem sonhamos em falar de um mal

quando, para nos alimentar, destruímos a relação sob a qual um animal existe. Em dois casos, porém, falamos de "mal": quando nosso corpo é destruído, nossa relação decomposta, sob a ação de outra coisa; ou então quando nós mesmos destruímos um ser semelhante a nós, um ser cuja semelhança basta para nos fazer pensar que, em princípio, ele nos convinha, e cuja relação, em princípio, era componível com a nossa[30].

Quando assim definimos o mal do nosso ponto de vista, vemos que ele é a mesma coisa, de todos os outros pontos de vista: *o mal é sempre um mau encontro*, o mal é sempre uma decomposição de relação. O protótipo dessas decomposições é a ação de um veneno sobre o nosso corpo. Segundo Espinosa, o mal sofrido por um homem é sempre *do tipo indigestão, intoxicação, envenenamento*. E o mal que alguma coisa faz ao homem, ou que um homem faz a outro homem, age sempre como um veneno, como um elemento tóxico ou indigesto. Espinosa insiste nesse ponto, quando interpreta um exemplo célebre: Adão comeu o fruto proibido. Não devemos acreditar, diz Espinosa, que Deus tenha proibido alguma coisa a Adão. Ele simplesmente revelou a ele que aquele fruto era capaz de destruir seu corpo e decompor sua relação: "É assim que sabemos, à luz natural, que um veneno mata[31]." A teoria do mal, em Espinosa, ficaria obscura se as perguntas de um de seus correspondentes, Blyenbergh, não o tivesse levado a melhor explicar seus temas. Mas Blyenbergh faz alguns contrassensos; esses contrassensos deixam Espinosa impaciente, e ele desiste de esclarecê-los. Em um ponto essencial, porém, Blyenbergh compreende muito bem o pensamento de Espinosa: "Você se abstém daquilo que chamo de vícios... assim como deixamos de lado um alimento do qual nossa [227] natureza tem horror[32]." O *mal–mau encontro* e o *mal–envenenamento* constituem o fundo da teoria espinosista.

Se perguntarmos, então, em que consiste o mal na ordem das relações, devemos responder que o mal não é nada. Pois, na ordem das conexões, há tão somente composições. Não diremos que uma composição qualquer de relações seja um mal: qualquer composição de relações é boa, do ponto de vista das relações que se compõem, ou seja, unicamente do ponto de vista positivo. Quando um veneno decompõe meu corpo, isso acontece porque uma lei natural determina as partes de meu corpo, em contato com o veneno, a fazerem uma nova relação que se compõe com a do corpo tóxico. Do ponto de vista da Natureza, nada aqui é um mal. Na medida em que o veneno é determinado por uma lei a ter um efeito, esse efeito não é um mal, pois ele consiste em uma relação que se compõe, ele mesmo, com a relação do veneno. Da mesma forma, quando destruo um corpo, mesmo que ele seja semelhante ao meu, é porque, *na relação e nas circunstâncias nas quais o encontro*, ele não convém com a minha natureza:

---

[30] Cf. *E*, III, 47, dem.

[31] *Carta 19, para Blyenbergh* (III, p. 65). Mesmo argumento em TTP, cap. 4 (II, p. 139). A única diferença entre essa revelação divina e a luz natural é que Deus revelou a Adão a *consequência*, ou seja, o envenenamento que resultaria da ingestão do fruto, mas não revelou a ele a *necessidade* dessa consequência; ou pelo menos, Adão não tinha bastante entendimento para compreender essa necessidade.

[32] *Carta 22, de Blyenbergh* (III, p.96)

sou, portanto, determinado a fazer tudo que puder para impor às partes desse corpo uma nova relação, sob a qual elas me serão convenientes. Tanto o malvado quanto o virtuoso procuram, portanto, aquilo que lhes é útil ou bom (se existe uma diferença entre os dois, a diferença não está aí). Daí, um primeiro contrassenso de Blyenbergh que consiste em acreditar que, segundo Espinosa, o malvado está determinado ao mal. É verdade que somos sempre determinados; nosso próprio *conatus* é determinado pelas afecções que experimentamos. Mas nunca somos determinados ao mal; somos determinados a procurar o que é bom para nós, segundo os encontros que fazemos e as circunstâncias desses encontros. Na medida em que somos determinados a ter um efeito, esse efeito se compõem necessariamente com sua causa, e nada contém que possamos chamar de "mal"[33]. Resumindo, o mal não é nada, porque não exprime nenhuma composição de relações, nenhuma lei de composição. Em todo encontro, quer eu destrua quer seja destruído, é feita uma composição de relações que, enquanto tal, é boa. Então, se [228] considerarmos a ordem total dos encontros, diremos que ela coincide com a ordem total das relações. E diremos que o mal não é nada na ordem das próprias relações.

Perguntaremos em segundo lugar: em que consiste o mal, na ordem das essências? Ainda aí, ele não é nada. Consideremos nossa morte ou destruição: nossa relação é decomposta, isto é,deixa de subsumir partes extensivas. Mas as partes extensivas nada constituem de nossa essência; nossa própria essência, tendo nela mesma sua plena realidade, nunca apresentou a menor tendência para passar à existência. Certamente, uma vez que existimos, nossa essência é um *conatus*, um esforço para perseverar na existência. Mas o *conatus* é apenas o estado que a essência é *determinada* a ter na existência, enquanto essa essência não determina a própria existência nem a duração da existência. Sendo, portanto, esforço para perseverar na existência indefinidamente, o *conatus* não envolve nenhum tempo definido: a essência não será nem mais nem menos perfeita, conforme o modo tenha conseguido perseverar mais ou menos tempo na existência[34]. A essência não é privada de nada quando o modo deixa de existir, porque nada lhe falta quando o modo ainda não existe.

Consideremos agora o mal que fazemos, quando destruímos um corpo semelhante ao nosso. Se considerarmos a ação de bater (por exemplo, erguer o braço, serrar o punho, mover o braço de cima para baixo), veremos que ela exprime alguma coisa de uma essência, na medida em que o corpo humano pode fazê-la ao mesmo tempo em que conserva a relação que o caracteriza. Nesse sentido, porém, essa ação "é uma virtude concebida pela estrutura do corpo humano[35]." Agora, se essa ação é agressiva, se ela ameaça ou destrói a relação que define um outro corpo, isso manifesta, é certo, um

[33] Aquilo que Espinosa chama de "obras", na correspondência com Blyenbergh, são justamente os efeitos aos quais somos determinados.

[34] *E*, III, 8, prop.: "O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar no seu ser, não envolve nenhum tempo finito, mas sim um tempo indefinido". *E*, IV, prefácio: *"Não se pode dizer de nenhuma coisa singular que ela é mais perfeita porque perseverou mais tempo na existência".*

[35] *E*, IV, 59, esc.

encontro entre dois corpos cujas relações são incompatíveis sob esse aspecto, mas nada exprime de uma essência. Diremos que a própria intenção era malvada. Mas a *maldade da intenção consiste apenas no fato de que juntei a imagem dessa ação à imagem de um corpo cuja relação é destruída por essa ação*[36]. [229] Só existe "mal" na medida em que essa ação toma por objeto alguma coisa ou alguém cuja relação não combina com aquele do qual ela depende. Trata-se sempre de um caso análogo ao de um veneno.

A diferença entre dois matricídios célebres, Nero que mata Agripina, e Orestes que mata Clitemnestra, pode nos esclarecer. Achamos que Orestes não é culpado porque Clitemnestra, tendo anteriormente matado Agamêmnon, colocou-se ela mesma em um liame que não podia compor-se com o de Orestes. Achamos que Nero é culpado porque lhe foi preciso maldade para submeter Agripina a um liame de modo algum componível com o seu, e para ligar a imagem de Agripina à imagem de uma ação que a destruiria. Em tudo isso, porém, nada exprime uma essência[37]. Aparece apenas o encontro de dois corpos sob nexos não componíveis, aparece apenas a ligação da imagem de um ato com a imagem com a imagem de um corpo cujo liame não se compõe com o nexo do ato. O mesmo gesto é uma virtude se ele toma como objeto alguma coisa cuja relação se compõe com a sua (é assim que existem bênçãos que parecem agressões). Daí o segundo contrassenso de Blyenbergh. Ele acredita que, segundo Espinosa, o mal se torna um bem, o crime uma virtude, porque ele exprime uma essência, ainda que seja a de Nero. E Espinosa não o desmente totalmente. Não só porque Espinosa fica impaciente com as exigências desajeitadas ou até mesmo insolentes de Blyenbergh, mas principalmente porque uma tese "amoralista" como a de Espinosa só pode ser compreendida com a ajuda de um certo número de provocações[38]. Na verdade, o crime nada explica de uma essência, não exprime nenhuma essência, nem mesmo a de Nero.

[230] O Mal só parece então na terceira ordem, a ordem dos encontros. Ele significa apenas que as relações que se compõem não são sempre as dos corpos que se encontram. Vimos também que o mal não era nada na ordem total dos encontros. Assim também, ele não é nada no caso extremo em que a relação é decomposta, pois essa destruição não afeta nem a realidade da essência nela mesma, nem a verdade eterna da relação. Só resta então um caso em que o mal parece ser alguma coisa.

---

[36] *E*, IV, 59, esc.: "Se um homem, movido pela cólera ou pelo ódio, é determinado a fechar o punho ou a mover o braço, *isso provém do fato de que uma única e mesma ação pode ser acrescentada a quaisquer imagens de coisas".*

[37] *Carta 23, para Blyenbergh* (III, p. 99): *nihil horum aliquid essentiae exprimere.* É aí que Espinosa comenta os casos de Orestes e de Nero.

[38] Cf. objeção de Blyenbergh, *Carta 22* (III, p. 96): "Impõe-se, portanto, a questão de saber se, no caso de haver uma alma para cuja natureza singular conviria a busca de prazeres e crimes, ao invés de recusá-los, se em tal caso, digo, existiria um argumento de virtude que pudesse determinar um semelhante ser a agir virtuosamente e abster-se do mal?" Resposta de Espinosa, *Carta 23 (*III, p. 101): "A meu ver é como se perguntássemos: pode convir melhor à natureza de alguém enforcar-se, ou será que podemos enumerar razões para que ele não se enforque? Suponhamos, no entanto, que tal natureza possa existir... afirmo então que, se alguém vê que pode viver mais comodamente pendurado na forca do que sentado à mesa, seria insensato se ele não se enforcasse; do mesmo modo, aquele que pudesse ver com clareza que aproveitaria melhor uma vida ou uma essência cometendo crimes, ao invés de se ater à virtude, seria também insensato se não o fizesse. Pois os crimes, sob o ponto de vista de uma natureza assim tão perversa, seriam virtudes."

Durante sua existência, segundo os encontros que ele faz, determinado modo existente passa por variações que são as da sua potência de agir; ora, quando a potência de agir diminui, o modo existente *passa para uma perfeição menor*[39]. Não estaria o mal nesse "ato de passar para uma perfeição menor"? Como diz Blyenbergh, deve existir o mal quando estamos privados de uma condição melhor[40]. A conhecida resposta de Espinosa é a seguinte: não existe nenhuma privação na passagem para uma perfeição menor, a privação é uma simples negação. O mal ainda não é nada mesmo nessa última ordem. Um homem fica cego; um homem, até então animado pelo desejo do bem, é tomado por um apetite sensual. Não temos nenhuma razão para dizer que ele foi privado de um estado melhor, pois esse estado não pertence mais a sua natureza, no instante considerado, do que à natureza da pedra ou do diabo[41].

Podemos pressentir as dificuldades dessa resposta. Blyenbergh critica Espinosa com veemência por ter confundido dois tipos de comparação muito diferentes: a comparação entre coisas que não têm a mesma natureza e a comparação entre diferentes estados de uma única e mesma coisa. É verdade que ver não pertence à natureza da pedra; mas a visão pertencia à natureza do homem. A principal objeção é, portanto, a seguinte: Espinosa atribui à essência de um ser uma instantaneidade que ela não poderia ter; "segundo sua opinião só pertence à essência de uma coisa aquilo [231] que, *em um dado momento*, percebemos que está nela[42]." Então, toda progressão, toda regressão no tempo tornam-se ininteligíveis.

Blyenbergh considera como se Espinosa dissesse que um ser é sempre tão perfeito quanto pode ser, *em função da essência que ele possui em determinado momento*. Mas esse é, justamente, seu terceiro contrassenso. Espinosa diz uma coisa completamente diferente: um ser é sempre tão perfeito quanto ele pode ser, *em função das afecções que, naquele momento, pertencem a sua essência.* Está claro que Blyenbergh confunde "pertencer à essência" com "constituir a essência". A cada momento as afecções que experimento pertencem a minha essência, enquanto preenchem meu poder de ser afetado. Enquanto um modo existe, sua própria essência é tão perfeita quanto ela pode ser em função das afecções que preenchem, em determinado momento, o poder de ser afetado. Se essas afecções preenchem, em determinado momento, meu poder, este não pode naquele mesmo momento estar preenchido por outras afecções: existe incompatibilidade, exclusão, negação, mas não privação. Retomemos o exemplo do cego. Ou imaginamos um cego que ainda teria sensações luminosas, mas que seria cego porque não pode mais agir segundo essas sensações; suas afecções luminosas subsistentes são inteiramente passivas. Nesse caso, só teria variado a proporção das afecções ativas e das afecções passivas para um mesmo

---

[39] Cf. *E*, III, definição da tristeza.

[40] *Carta 20, de Blyenbergh* (III, p. 72).

[41] *Carta 21, para Blyenbergh* (III, pp. 87-88).

[42] *Carta 22, para Blyenbergh* (III, p. 94).

poder de ser afetado. Ou então, imaginamos um cego que perdeu toda afecção luminosa e, nesse caso, seu poder de ser afetado está efetivamente reduzido. Mas a conclusão é a mesma: um modo existente é tão perfeito quanto pode sê-lo em função das afecções que preenchem seu poder de ser afetado, e que o fazem variar dentro de limites compatíveis com a existência. Resumindo, em Espinosa, não aparece nenhuma contradição entre a influência "necessitarista", segundo a qual o poder de ser afetado é preenchido a cada instante, e a influência "ética", segundo a qual, a cada instante, ele é preenchido de tal forma que a potência de agir aumenta ou diminui, e ele próprio varia com essas variações. Como diz Espinosa, não há privação alguma, mas não deixa de haver passagens para perfeições maiores ou menores[43].

[232] Em nenhum sentido o Mal é alguma coisa. Ser *é exprimir-se*, ou *exprimir*, ou *ser exprimido*. O mal não é nada, pois não é expressivo em nada. E, principalmente, não exprime nada. Ele não exprime nenhuma lei de composição, nenhuma composição de relações; não exprime nenhuma essência; não exprime nenhuma privação de um estado melhor na existência. Para avaliar a originalidade dessa tese, é preciso opô-la a outras maneiras de *negar* o mal. Podemos chamar de "moralismo racionalista" (otimismo) uma tradição que se origina em Platão, e se desenvolve plenamente na filosofia de Leibniz; o Mal não é nada, porque apenas o Bem é, ou, melhor ainda, porque o Bem, superior à existência, determina tudo aquilo que é. O Bem, ou o Melhor *fazem ser*. A tese espinosista nada tem a ver com essa tradição: ela forma um "amoralismo" racionalista. Pois, segundo Espinosa, o Bem não tem mais sentido do que o Mal: na Natureza não existe nem Bem nem Mal. Espinosa lembra isso constantemente: "se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito do bem e do mal durante todo o tempo em que fossem livres"[44]. O problema do ateísmo de Espinosa não tem singularmente nenhum interesse enquanto depender do arbitrário das definições teísmo–ateísmo. Então, esse problema só pode ser formulado em função daquilo que a maior parte das pessoas chamam de Deus, do ponto de vista da religião: isto é, um Deus inseparável de uma *ratio boni*, que procede através da lei moral, agindo como um juiz[45]. Nesse sentido, Espinosa, evidentemente, é ateu: a pseudo–lei moral mede apenas nossos contrassensos sobre as leis da natureza; a ideia das recompensas e dos castigos atesta apenas nossa

[43] *E*, III, definição da tristeza, explic.: "E não podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma maior perfeição, pois uma privação não é nada, enquanto que o sentimento de tristeza é um ato que, por essa razão, não pode ser outro senão o ato de passar para uma perfeição menor."

[44] *E*, IV, 68, prop.

[45] Esses eram os critérios de Leibniz e de todos aqueles que criticavam o ateísmo de Espinosa.

ignorância sobre a verdadeira relação entre um ato e suas consequências; o Bem e o Mal são ideias inadequadas, que só concebemos na medida em que temos ideias inadequadas[46].

[233] Que não exista, porém, nem Bem nem Mal não significa que toda diferença desapareça. Não há Bem nem Mal na Natureza, mas há bom e mau para cada modo existente. A oposição moral entre o Bem e o Mal desaparece, mas esse desaparecimento não torna todas as coisas iguais, nem todos os seres. Como dirá Nietzsche, "*Para além do Bem e do Mal*, isso pelo menos não quer dizer *para além do bom e do mau*[47]". Há aumentos da potência de agir, diminuições da potência de agir. A distinção entre o bom e o mau servirá de princípio para uma verdadeira diferença ética, que deve substituir a falsa oposição moral.

[46] *E*, IV, 68, dem.

[47] Nietzsche, *Genealogia da Moral*, I, 17.

# CAPÍTULO 16:

## Visão ética do mundo

[234] Quando Espinosa diz: nem sequer sabemos o que pode um corpo, essa fórmula é quase um grito de guerra. Ele acrescenta: falamos da consciência, do espírito, da alma, do poder, do poder da alma sobre o corpo. Tagarelamos, mas nem sequer sabemos o que pode um corpo[1]. A tagarelice moral substitui a verdadeira filosofia.

Essa afirmação é importante sob vários aspectos. Enquanto falamos de um poder da alma sobre o corpo, não estamos pensando, verdadeiramente, em termos de poder ou de potência. Queremos dizer, na verdade, que a alma, em função de sua natureza eminente e de sua finalidade particular, tem "deveres" superiores: ela deve fazer o corpo obedecer, de acordo com leis às quais ela mesma está submetida. Quanto ao poder do corpo, ou é um poder de execução, ou é um poder de distrair a alma e desviá-la de suas obrigações. Em tudo isso, estamos pensando moralmente. A visão moral do mundo aparece em um princípio que domina a maioria das teorias da união da alma e do corpo: um dos dois não agiria sem que o outro sofresse. É esse, principalmente, o princípio da ação real em Descartes: o corpo sofre quando a alma age, o corpo não age sem que, por sua vez, a alma sofra[2]. Ora, embora neguem a ação real, os sucessores de Descartes não renunciam à ideia deste princípio: a harmonia preestabelecida, por exemplo, mantém entre a alma e o corpo uma "ação ideal", segundo a qual, [235] sempre, um sofre quando o outro age[3]. Nessas perspectivas, não temos nenhum meio para *comparar* a potência do corpo com a potência da alma; como não temos o meio de compará-las, não temos nenhuma possibilidade de *avaliá-las* respectivamente[4].

Se o paralelismo é uma doutrina original, não é porque ele nega a ação real da alma e do corpo. É porque ele inverte o princípio moral, segundo o qual as ações de um são as paixões do outro. "A ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, por natureza, à ordem das ações e das paixões do espírito[5]." Aquilo que é paixão na alma *também* é paixão no corpo, aquilo que é ação na alma *também* é ação no corpo. É nesse sentido que o paralelismo exclui toda eminência da alma, toda finalidade espiritual e moral, toda transcendência de um Deus que regularia uma série pela outra. É

---

[1] *E*, III, 2, esc. Esse texto fundamental não deve ser separado de II, 13, esc., que o prepara, nem de V, prefácio, que desenvolve suas consequências.

[2] Descartes, *Traité des passions*, I, 1 e 2.

[3] Leibniz explica frequentemente que sua teoria da *ação ideal* respeita "os sentimentos estabelecidos", e deixa subsistir inteiramente a repartição da ação ou da paixão na alma e no corpo, de acordo com a regra da *relação* inversa. Pois, de duas substâncias que "simbolizam", como é o caso da alma e do corpo, devemos atribuir a ação àquela cuja *expressão* é mais distinta, e à outra atribuímos a paixão. É um tema constante das *Cartas para Arnauld.*

[4] *E*, II, 13, esc.

[5] *E*, III, 2, esc.

nesse sentido que o paralelismo se opõe, praticamente, não apenas à doutrina da ação real, mas também às teorias da harmonia preestabelecida e do ocasionalismo. Perguntamos: O que pode um corpo? De que afecções ele é capaz, tanto passivas quanto ativas? Até onde vai sua potência? Então, e somente então, poderemos saber o que pode uma alma nela mesma e qual é sua potência. Teremos os meios para "comparar" a potência da alma com a potência do corpo; teremos, então, os meios para avaliar a potência da alma considerada nela mesma.

Para chegar até a *avaliação* da potência da alma nela mesma, era preciso passar pela *comparação* das potências: "para determinar em que o espírito humano difere dos outros e em que ele é superior aos outros, precisamos conhecer a natureza do seu objeto, isto é, do corpo humano... Digo, em geral, que quanto mais um corpo está apto, em relação aos outros, para agir e para sofrer de um maior número de maneiras ao mesmo tempo, mais seu espírito está apto para perceber mais coisas ao mesmo tempo; e quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele, e menos outros corpos [236] concorrem com ele para uma ação, mais seu espírito está apto para compreender distintamente[6]." Para pensar verdadeiramente em termos de potência, era preciso, primeiro, fazer a pergunta sobre o corpo, era preciso, em primeiro lugar, liberar o corpo da relação inversamente proporcional que torna impossível qualquer comparação entre potências, que torna portanto também impossível qualquer avaliação da potência da alma considerada nela mesma. Era preciso tomar com modelo a pergunta: o que pode um corpo? *Esse modelo não implica em nenhuma desvalorização do pensamento relativamente à extensão, mas apenas uma desvalorização da consciência relativamente ao pensamento.* Lembramos que Platão dizia que os materialistas, se fossem inteligentes, falariam de potência em vez de falar do corpo. Mas, por outro lado, também é verdade que os dinamistas, quando são inteligentes, falam primeiro do corpo para "pensar" a potência. A teoria da potência, segundo a qual as ações e paixões do corpo são paralelas às ações e paixões da alma, forma uma visão ética do mundo. A substituição da moral pela ética é a consequência do paralelismo, e manifesta sua verdadeira significação.

A pergunta "O que pode um corpo?" tem um sentido em si mesma, porque implica uma nova concepção do indivíduo corporal, da espécie e do gênero. Veremos que sua significação biológica não deve ser negligenciada. Porém, *tomada como modelo*, ela tem, primeiramente, uma significação jurídica e ética. Tudo aquilo que pode um corpo (sua potência), é também seu "direito natural". Se conseguirmos levar o problema do direito para o nível dos corpos, transformaremos toda a filosofia do direito, *em relação* às próprias almas. Corpo e alma, cada um procura aquilo que lhe é útil ou bom. Se alguém encontra um corpo que se compõe com o seu em uma *relação* favorável, ele procura se unir a ele.

[6] *E*, II, 13, esc.

Quando alguém encontra um corpo cuja relação não se compõe com a sua, um corpo que o afeta de tristeza, ele faz tudo aquilo que está em seu poder para afastar a tristeza ou destruir esse corpo, ou seja, para impor às partes desse corpo uma nova relação que convenha com sua própria natureza. A cada instante, portanto, as afecções [237] determinam o *conatus*; mas a cada instante o *conatus* é a procura daquilo que é útil em função das afecções que o determinam. *É por isso que um corpo vai sempre o mais longe que pode, tanto na paixão quanto na ação;* e aquilo que ele pode é seu direito. 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[7]." 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[8]. Sob esse aspecto, não haverá nenhuma diferença entre o sábio e o insensato, o sensato e o demente, o forte e o fraco. Certamente eles diferem pelo gênero de afecções que determinam seu esforço para perseverar na existência. Mas tanto um quanto outro se esforçam igualmente para se conservar, e têm tanto direito quanto potência, em função das afecções que preenchem atualmente seu poder de ser afetado. O próprio insensato pertence à natureza, e de forma alguma perturba a sua ordem[9].

Essa concepção do direito natural é herdada diretamente de Hobbes. (A questão das diferenças essenciais entre Espinosa e Hobbes aparece em outro nível) O que Espinosa deve a Hobbes é uma concepção do direito de natureza que se opõe profundamente à teoria clássica da lei natural. Se seguirmos Cícero, que reúne ao mesmo tempo tradições platônicas, aristotélicas e estoicas, veremos que a teoria antiga da lei natural apresenta várias características: 1º) Ela define a natureza de um ser pela sua perfeição, de acordo com uma ordem dos fins (dessa maneira, o homem é "naturalmente" sensato e sociável). 2º) Daí que o estado de natureza para o homem não é um estado que precederia a sociedade, mesmo que fosse de direito, mas, pelo contrário, uma vida de acordo com a natureza em uma "boa" sociedade civil. 3º) Logo, aquilo que nesse estado é prioritário e incondicional são os "deveres"; pois os poderes naturais existem apenas em potência, e não são separáveis de um ato da razão que os determina e realiza em função de fins aos quais eles devem servir. 4º) É nisso que está fundamentada a competência do sábio; pois o sábio é o melhor juiz [238] da ordem e dos fins, dos deveres que daí decorrem, dos serviços e das ações que cabe a cada um fazer e executar. Podemos adivinhar que

[7] *TTP*, cap. 16 (II, p. 258)

[8] Sobre a identidade da "lei de instituição natural" com o direito de natureza, cf. *TTP*, cap. 16, e ainda *TP*, cap. 2, 4.

[9] *TTP*, cap. 16 (II, pp. 258-259); *TP*. Cap. 2, 5.

partido o cristianismo iria tirar dessa concepção da lei de natureza. Com ele essa lei tornou-se inseparável da teologia natural e até da Revelação[10].

Coube a Hobbes ter destacado quatro teses fundamentais que se opõem a essas. Essas teses originais transformam o problema filosófico do direito, mas exatamente porque tomam o corpo como modelo mecânico e dinâmico. Espinosa adota essas teses, integrando-as no seu próprio sistema onde elas encontram novas perspectivas. 1º) A lei de natureza não é mais relacionada a uma perfeição final, mas sim ao primeiro desejo, ao "apetite" mais forte; dissociada de uma ordem dos fins, ela se deduz do apetite como de sua causa eficiente. 2º) Desse ponto de vista a razão não goza de nenhum privilégio: o insensato se esforça tanto quanto o ser sensato para perseverar no seu ser, e os desejos ou as ações que nascem da razão manifestam esse esforço tanto quanto os desejos ou as paixões do próprio insensato. Mais do que isso*, ninguém nasce sensato*. Pode ser que a razão utilize e conserve a lei de natureza, mas de maneira nenhuma ela será seu princípio ou sua motivação. Assim como também *ninguém nasce cidadão*[11]. 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...[12]" 3º) 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. E a potência não mais se refere a um ato que a determina e a realiza em função de uma ordem dos fins. Minha própria potência existe em ato, porque as afecções que experimento [239] a cada instante a determinam e preenchem com todo o direito, quaisquer que sejam essas afecções. 4º) Disso resulta que ninguém tem competência para decidir sobre o 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 de natureza não é contrário "nem às lutas, nem aos ódios, nem à cólera, nem ao logro, nem a absolutamente nada daquilo que o apetite aconselhe[13]." 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. O princípio do consentimento (pacto ou contrato) torna-se princípio da filosofia política e substitui a regra de competência.

---

[10] Essas quatro teses, assim como as quatro teses contrárias que indicamos no parágrafo seguinte, estão bem assinaladas por Léo Strauss, no seu livro *Droit naturel et Histoire* (trad. fr., Plon, 1953). Strauss confronta a teoria de Hobbes, da qual sublinha o caráter de novidade, com as concepções da antiguidade.

[11] *TP*, cap. 5, 2: "Os homens não nascem cidadãos, tornam-se".

[12] *TTP*, cap. 16 (II, p 266).

[13] *TP*, cap. 2, 8 (*E*, IV, 37, esc.2: "Pelo direito supremo da natureza, cada um julga aquilo que é bom, e aquilo que é mau ...").

Definido dessa maneira, o estado *de natureza* manifesta em si aquilo que o torna impossível de ser vivido. O estado de natureza não é viável, enquanto o direito natural que corresponde a ele continuar sendo teórico e abstrato[14]. Ora, no estado de natureza vivo ao acaso dos encontros. Não deixa de ser verdade que minha potência é determinada pelas afecções que preenchem a cada instante meu poder de ser afetado; não deixa de ser verdade que tenho sempre toda a perfeição da qual sou capaz, em função dessas afecções. Justamente porém, no estado de natureza meu poder de ser afetado é preenchido em condições tais que experimento, não apenas afecções passivas que me separam de minha potência de agir, mas também afecções passivas onde predomina a tristeza que diminui incessantemente essa própria potência. Não tenho nenhuma chance de encontrar corpos que se componham diretamente com o meu. Por mais que eu o faça prevalecer em vários encontros com corpos que me sejam contrários, esses triunfos ou essas alegrias do ódio, não vão suprimir a tristeza que o ódio envolve; e, principalmente, nunca estarei seguro de ser ainda vencedor no próximo encontro, serei portanto afetado por um medo perpétuo.

Só haveria, portanto, um meio de tornar viável o estado de natureza: esforçando-se para *organizar os encontros*. Qualquer que seja o corpo encontrado, procuro pelo útil. Existe, porém, uma [240] grande diferença entre procurar o útil ao acaso (isto é, esforçar-se para destruir os corpos que não convêm com nosso) e procurar uma organização do útil (esforçar-se para encontrar os corpos cuja natureza convêm com a nossa, nas relações em que eles convêm). Somente esse segundo esforço define o *útil próprio ou verdadeiro*[15]. Certamente esse esforço tem limites: seremos sempre determinados a destruir certos corpos, ao menos para subsistir; não evitaremos todos os maus encontros, não evitaremos a morte. Mas vamos nos esforçar para nos unir ao que convém com a nossa natureza, para compor nossa relação com relações que combinem com a nossa, para juntar nossos gestos e nossos pensamentos com a imagem de coisas que concordem conosco. De um esforço como esse teremos o direito de esperar, por definição, um máximo de afecções alegres. Nosso poder de ser afetado será preenchido em condições tais que nossa potência de agir aumentará. E se perguntarmos em que consiste aquilo que nos é mais útil, veremos que é o homem. Pois o homem, em princípio, convém por natureza com o homem; compõe sua relação com a dele; o homem é útil ao homem absoluta ou verdadeiramente. Quando cada um procura aquilo que lhe é verdadeiramente útil, está procurando também, portanto, aquilo que é útil ao homem. Dessa maneira, o esforço para organizar os encontros é antes de mais nada o esforço para formar a associação dos homens em relações que *se* compõem[16].

---

[14] *TP*, cap. 2, 15: "Durante todo o tempo em que o direito natural humano é determinado pela potência de cada um, e é prerrogativa de cada um, esse direito, na realidade, é inexistente, é mais teórico do que real, já que não temos nenhuma segurança de poder usufruí-lo".

[15] Cf. *E*, IV, 24, prop.: *proprium utile.*

[16] Cf. *E,* IV, 35, prop., dem., cor. 1 e 2, esc.

Não existe nem Bem nem Mal na Natureza, não existe oposição moral, mas existe uma diferença ética. Essa diferença ética se apresenta sob várias formas equivalentes: entre o sensato e o insensato, entre o sábio e o ignorante, entre o homem livre e o escravo, entre o forte e o fraco[17]. E, na verdade, a sabedoria ou a razão não têm outro conteúdo que não seja a força, a liberdade. Essa diferença ética não diz respeito ao *conatus,* pois tanto o insensato quanto o sensato, tanto o fraco quanto o forte se esforçam para perseverar no seu ser. *Ela diz respeito ao gênero de afecções que determinam o conatus.* No máximo, o homem livre, forte e sensato será plenamente definido pela posse de sua potência de agir, pela presença nele de ideias adequadas e de afecções ativas; o escravo, o fraco, pelo contrário, só têm paixões que [241] derivam de suas ideias inadequadas, e que o separam da sua potência de agir.

A diferença ética, porém, se exprime, primeiramente, nesse nível mais simples, preparatório ou preliminar. Antes de conseguir a posse formal da sua potência, *o homem livre e forte* será reconhecido por suas paixões alegres, por suas afecções que aumentam essa potência de agir; *o escravo ou o fraco* serão reconhecidos por suas paixões tristes, pelas afecções a base de tristeza que diminuem sua potência de agir. Tudo se passa, então, como se devêssemos distinguir dois momentos da razão ou da liberdade: aumentar a potência de agir ao mesmo tempo que nos esforçamos para experimentar o máximo de afecções passivas alegres; e dessa maneira, passar ao estágio final no qual a potência de agir aumentou tanto que é capaz de produzir afecções elas mesmas ativas. É verdade que o encadeamento dos dois tempos ainda é um mistério para nós. Pelo menos, não temos dúvida da presença do primeiro tempo. O homem que se torna sensato, forte e livre, começa por fazer tudo aquilo que está em seu poder, para experimentar paixões alegres. É ele, portanto, que se esforça para extrair encontros do acaso e, no encadeamento das paixões tristes, organizar os bons encontros, compor sua relação com relações que combinam diretamente com a sua, unir-se com aquilo que convém com ele por natureza, formar a associação sensata entre os homens; tudo isso, de maneira a ser afetado pela alegria. Na *Ética,* a descrição do livro IV, que diz respeito ao homem livre e sensato, identifica o esforço da razão com essa arte de organizar os encontros, ou de formar uma *totalidade* nas relações que se compõem[18].

Em Espinosa, a razão, a força ou a liberdade não podem ser separadas de um devir, de uma formação, de uma cultura. Ninguém nasce livre, ninguém nasce sensato[19]. E ninguém pode fazer por nós a lenta experiência daquilo que convém coma nossa natureza, o lento esforço para descobrir nossas alegrias. A infância, diz Espinosa frequentemente, é um estado de impotência e de escravidão, um estado irracional onde dependemos, no mais alto grau, de causas exteriores, e onde temos necessariamente mais tristezas do que alegrias; nunca estaremos tão separados de nossa potência de

[17] *E*, IV, 66, esc. (o homem livre e o escravo); IV, 73, esc. (o homem forte); V, 42, esc. (o sábio e o ignorante).

[18] Cf. E, IV, 67-73.

[19] *E*, IV, 68.

agir. O primeiro homem, Adão, é a infância da [242] humanidade. É por isso que Espinosa se opõe com tanta força à tradição cristã, depois racionalista, que nos apresenta, antes do pecado, um Adão racional, livre e perfeito. Pelo contrário, é preciso imaginar Adão como uma criança: triste, fraco, escravo, ignorante, entregue ao acaso dos encontros. "É preciso reconhecer que o primeiro homem não possuía o poder de usar corretamente a razão, mas era, como nós somos, submisso às paixões[20]." Ou seja: *Não é o pecado que explica a fraqueza, é a nossa fraqueza primordial que explica o mito do pecado.* Espinosa apresenta três teses referentes a Adão, que formam um conjunto sistemático: 1º) Deus nada proibiu a Adão, apenas revelou a ele que o fruto era um veneno que destruiria seu corpo se entrasse em contato com ele. 2º) Como seu entendimento era fraco como o de uma criança, Adão percebeu essa revelação como uma proibição; ele desobedeceu como uma criança, não compreendendo a necessidade natural da relação ação–consequência, acreditando que as leis da natureza são leis morais possíveis de serem violadas. 3º) Como imaginar um Adão livre e racional, quando o primeiro homem está necessariamente afetado por sentimentos passivos, e não teve tempo de realizar essa longa formação que a razão exige, não menos do que a liberdade[21]?

O estado de razão, assim como ele já aparece no seu primeiro aspecto, tem uma relação complexa com o estado de natureza. De um lado, o estado de natureza não está submetido às leis da razão: a razão diz respeito à utilidade própria e verdadeira do homem, e tende, unicamente, a sua conservação; a natureza, pelo contrário, nada tem a ver com a conservação do homem e compreende uma infinidade de outras leis que dizem respeito ao universo inteiro, do qual o homem é apenas uma pequena parte. Por outro lado, porém, o estado de razão não é de uma ordem diferente do próprio estado de natureza. Mesmo nos seus "mandamentos", a razão nada pede que seja contrário à natureza: ela pede apenas que cada um ame a si mesmo, procure aquilo que lhe for particularmente útil, e se esforce para conservar seu ser, aumentando sua potência de agir[22]. [243] Não existe, então, artifício nem convenção no esforço da razão. A razão não procede por artifício, mas sim por composição natural de relações; ela não procede por cálculos, mas por uma espécie de reconhecimento direto do homem pelo homem[23]. A questão de saber se seres supostamente racionais, ou que estão assim se tornando, precisam estabelecer um compromisso mútuo através de uma espécie de contrato, é muito complexa; mesmo que haja contrato nesse nível, esse contrato não implica nenhuma renúncia convencional ao

---

[20] *TP*, cap. 2, 6.

[21] Em *E*, IV, 68, esc., Espinosa atribui a Moisés a tradição adâmica: o mito de um Adão racional e livre se explica pela perspectiva de uma "hipótese" abstrata, na qual consideramos Deus, "não enquanto infinito, mas apenas enquanto causa pela qual o homem existe".

[22] *E*, IV, 18, esc.

[23] A ideia de um devir ou de uma formação da razão já tinha sido desenvolvida por Hobbes (cf. comentário de R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, P.U.F., 1953, pp. 26-40). Ambos, Hobbes e Espinosa, concebem o ato da razão como sendo uma espécie de soma, como se fosse a formação de um todo. Em Hobbes, porém, trata-se de um cálculo; em Espinosa, de uma composição de relações que é, pelo menos por direito, objeto de intuição.

direito natural, nenhuma limitação artificial. O estado de razão coincide com a formação de um corpo e uma alma superiores, que usufruem do direito natural que corresponde à potência deles: na verdade, se dois indivíduos compõem inteiramente suas relações, eles formam naturalmente um indivíduo duas vezes maior, tendo ele mesmo um direito de natureza duas vezes maior[24]. O estado de razão não suprime nem limita em nada o direito natural, ele o eleva a uma potência sem a qual esse direito continuaria irreal e abstrato.

A que, então, se reduz a diferença entre o estado de razão e o estado de natureza? Na ordem da natureza, cada corpo encontra outros, mas sua relação não se compõe necessariamente com as relações dos corpos que ele encontra. A coincidência dos encontros e das relações se dá apenas ao nível da natureza inteira; ela acontece de conjunto para conjunto no modo infinito mediato. Entretanto, quando nos elevamos na série das essências, assistimos a um esforço que prefigura o esforço da natureza inteira. As essências mais altas, na existência, já se esforçam para fazer coincidir *seus próprios encontros* com relações que se compõem com *o seu*. Esse esforço, que não pode ser totalmente bem sucedido, constitui o esforço da razão. É nesse sentido que se pode dizer que o ser racional, a sua maneira, reproduz e exprime o esforço da natureza inteira.

[244] Como é, então, que os homens conseguirão se encontrar em relações que se compõem, e formar, dessa maneira, uma associação racional? Se o homem convém com o homem, é apenas enquanto supomos que ele *já* seja racional[25]. Enquanto viverem ao acaso dos encontros, enquanto forem afetados por paixões fortuitas, os homens se deixarão levar de diferentes maneiras e, justamente, não terão nenhuma chance de se encontrar em relações que convenham: serão contrários uns aos outros[26]. É verdade que escapamos à contradição na medida em que invocamos uma experiência muito lenta, uma formação empírica muito lenta. Mas logo nos deparamos com uma outra dificuldade. De um lado, o peso dos encontros presentes está sempre ameaçando aniquilar o esforço da razão. E esse esforço principalmente, na melhor das hipóteses, só terá êxito no final da vida; "ora, é preciso viver até lá[27]." Isso explica porque a razão não seria nada e nunca conquistaria sua própria potência, se ela não fosse favorecida por uma potência de um outro gênero, que vem se juntar a ela, preparando-a e acompanhando sua formação. Essa potência de um outro gênero é a potência do Estado ou da cidade.

---

[24] *E*, IV, 18, esc.

[25] *E*, IV, 35.

[26] *E*, IV, 32-34.

[27] *TTP*, cap. 16 (II, p. 259).

Com efeito, a cidade não é de modo algum uma associação racional. Aquela se distingue desta de três maneira: 1º) O móbil de sua formação não é uma afecção da razão, ou seja, uma afecção produzida em nós por um outro homem, em uma relação que se compõe perfeitamente com o nosso. O móbil é o medo, ou a angústia do estado de natureza, a esperança de um bem maior[28]. 2º) O todo, como ideal da razão, é constituído por relações que se compõem direta e naturalmente, por potências ou direitos que se somam naturalmente. Não acontece assim na cidade: como os homens não são sensatos, é preciso que cada um "renuncie" a seu direito natural. Essa alienação é a única coisa que torna possível a formação de um todo, ele mesmo beneficiado pela soma desses direitos. Assim é o "pacto" ou o "contrato" civil[29]. Então a cidade soberana [245] tem bastante potência para instituir relações indiretas e convencionais pelas quais os cidadãos *são forçados* a *convir* e concordar. 3º) A razão está no princípio de uma distinção ética entre "aqueles que vivem sob seu comando", e aqueles que continuam sob o comando do sentimento, aqueles que se libertam e aqueles que continuam escravos. Mas o estado civil distingue apenas os justos e os injustos, de acordo com a obediência as suas leis. Tendo renunciado a seu direito de julgar aquilo que é bom e mau, os cidadãos se remetem ao Estado, que recompensa e castiga. Pecado–obediência, justiça–injustiça são categorias propriamente sociais; a própria oposição moral tem por princípio e meio a sociedade[30].

Entretanto, entre a cidade e o ideal da razão, existe uma grande semelhança. Tanto em Espinosa quanto em Hobbes, o soberano se define por seu direito natural, igual a sua potência, ou seja, igual a todos os direitos dos quais os contratantes abriram mão. Esse soberano não é, porém, como em Hobbes, um terceiro em benefício do qual o contrato dos particulares seria feito. O soberano é o todo; o contrato é feito entre indivíduos, mas estes transferem seus direitos ao todo que eles formam ao estabelecer o contrato. É por isso que Espinosa descreve a cidade como sendo uma pessoa coletiva, corpo comum e alma comum, "massa conduzida, de certa forma, por um mesmo pensamento[31]." Que o seu procedimento de formação seja muito diferente do procedimento da razão, que ele seja pré–

---

[28] *TP*, cap. 6, 1.

[29] Cf. *TTP*, cap. 16 (E ainda *E*, IV, 37, esc. 2). Qualquer que seja o regime de uma sociedade, a delegação contratual, segundo Espinosa, é sempre feita, não em benefício de um terceiro (como em Hobbes), mas em benefício do Todo, ou seja, da totalidade dos contratantes. Mme Francès tem razão ao dizer, nesse sentido, que Espinosa anuncia Rousseau (se bem que ela minimize a originalidade de Rousseau, na maneira de conceber a formação desse todo): cf. "Les Réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau", *Revue philosophique,* janeiro, 1951, pp 66-67. Se é verdade, porém, que o contrato transfere a potência para o conjunto da cidade, as condições dessa operação, sua diferença de uma operação da razão pura, exigem a presença de um segundo momento, através do qual o conjunto da cidade, por sua vez, transfere sua potência para um rei, uma assembléia aristocrática ou democrática. Será um *segundo* contrato, realmente distinto do primeiro, como sugere o TTP, cap. 17? (Espinosa diz, na verdade, que os Hebreus formaram uma unidade política ao transferir sua potência para Deus, e *depois,* transferiram a potência dessa unidade para Moisés, considerado como intérprete de Deus, cf. II, p.274). Ou será que o primeiro contrato só existe abstratamente como fundamento do segundo? (No *Traité Politique*, o Estado parece não existir na sua forma *absoluta, absolutum imperium,* mas parece ser sempre representado por uma forma monárquica, aristocrática ou democrática, sendo a democracia o regime que mais se aproxima do Estado absoluto).

[30] *E*, IV, 37, esc.2; TP, cap. 2, 18, 19 e 23.

[31] *TP*, cap. 3, 2.

racional, nada disso impede que a cidade imite e prepare a razão. Na verdade, não existe, e não pode [246] existir, totalidade irracional contrária à razão. Certamente o soberano tem o direito de dirigir tudo aquilo que ele quer, de acordo com a potência que ele tenha; ele é o único juiz das leis que institui e não pode nem pecar nem desobedecer. Porém, justamente porque ele é um todo, só pode se conservar como tal, na medida em que "tende ao objetivo que a razão sadia ensina a todos os homens a alcançar": o todo só pode se conservar quando tende a alguma coisa que tenha pelo menos a aparência da razão[32]. O contrato pelo qual os indivíduos alienam seu direito não tem outra motivação a não ser o interesse (o medo de um mal maior, a esperança de um bem maior); se os cidadãos começarem a temer a cidade mais do que tudo, voltarão ao estado de natureza, ao mesmo tempo em que a cidade perderá potência, alvo das facções que suscitou. É portanto sua própria natureza que determina à cidade que ela tenha em vista, tanto quanto possível, o ideal da razão, que ela se esforce para adaptar à razão o conjunto de suas leis. E quanto mais a cidade for conveniente à razão, menos paixões tristes ela produzirá nos cidadãos (medo ou mesmo esperança), apoiando-se, de preferência, nas afecções alegres[33]. (33)

Tudo isso é o que devemos compreender da "boa" cidade. Pois a cidade é como o indivíduo: muitas causas intervêm, às vezes insensíveis, que pervertem sua natureza e provocam sua ruína. Do ponto de vista, porém, da boa cidade, dois outros argumentos vêm se juntar aos anteriores. Primeiro, que significa para o cidadão "renunciar ao seu direito natural"? Não é, evidentemente, renunciar a perseverar no ser. Mas renunciar a se determinar segundo *quaisquer afecções pessoais*. Ao abandonar seu direito de julgar pessoalmente aquilo que é bom e mau, o cidadão se compromete a receber *afecções comuns e coletivas*. Mas, em função dessas afecções, ele continua pessoalmente a perseverar no seu ser, a fazer tudo aquilo que está em seu poder para [247] conservar sua existência e a velar pelos seus interesses[34]. É nesse sentido que Espinosa pode dizer que cada um renuncia a seu direito natural de acordo com a regra da cidade e, no entanto, conserva inteiramente esse direito natural no estado civil[35]. Por outro lado, as *afecções da razão* não dependem da cidade: a potência de conhecer, de pensar e de

---

[32] *TTP*, cap. 16 (II, pp 262-263). E ainda *TP*, cap. 2, 21; cap. 3, 8; cap. 4, 4; cap. 5, 1.

[33] O móbil de formação da cidade é sempre o medo e a esperança, medo de um mal maior, esperança de um bem maior. Mas são paixões essencialmente tristes (cf. *E*, IV, 47, dem.). A cidade, uma vez estabelecida, deve suscitar *o amor da liberdade* e não o medo dos castigos ou até mesmo a esperança das recompensas. "Os escravos, e não os homens livres, é que recebem prêmios pela virtude" (*TP*, cap. 10, 8).

[34] *TP*, cap. 3, 3 e 8.

[35] Em dois textos importantes (*Carta 50, para Jelles*, III, p. 172, e TP, cap. 3,3), Espinosa diz que sua teoria política tem como característica manter o direito natural no próprio estado civil. Essa declaração pode ser interpretada de maneira diferente nos dois casos: ora é o soberano que é definido pelo seu direito natural, sendo esse direito igual à soma dos direitos aos quais os súditos renunciam; ora são os súditos que conservam seu direito natural de perseverar no ser, embora esse direito seja agora determinado por afecções comuns.

exprimir seu pensamento continua sendo um direito natural inalienável, que a cidade não pode comprometer sem restabelecer entre ela e seus súditos relações de simples violência[36].

A "boa" cidade ora toma o lugar da razão naqueles que não a têm, ora prepara, prefigura e imita, a sua maneira, o trabalho da razão. É ela que torna possível a formação da própria razão. Não consideraremos como provas de um otimismo exagerado as duas proposições de Espinosa: finalmente, e apesar de tudo, a cidade é o melhor meio onde o homem pode se tornar racional; e é também o melhor meio onde o homem racional pode viver[37].

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. A ponto de que o filósofo deve evitar se servir da palavra lei, tanto essa palavra conserva um ranço moral: é preferível falar de "verdades eternas". Na verdade, as leis morais, ou os deveres, são puramente [248] civis, sociais: só a sociedade ordena e proíbe, ameaça e faz esperar, recompensa e castiga. Certamente a razão compreende, por conta própria, uma *pietas* e uma *religio;* certamente existem preceitos, regras ou "mandamentos" da razão. Mas a lista desses mandamentos é suficiente para mostrar que não se trata de deveres, mas de normas de vida, que dizem respeito à "força" da alma e a sua potência de agir[38]. Certamente, também pode acontecer que essas normas coincidam com leis da moral usual; de um lado, porém, essas coincidências não são numerosas; por outro lado, quando a razão recomenda ou denuncia alguma coisa de análogo ao que a moral ordena ou proíbe, é sempre por razões muito diferentes das razões da moral[39]. A *Ética* julga sentimentos, condutas e intenções relacionando-os, não a valores transcendentes, mas a modos de existência que eles supõem ou implicam: existem coisas que não podemos fazer nem mesmo dizer, acreditar, sentir, pensar, a não ser que sejamos fracos, escravos, impotentes; outras coisas que não podemos fazer, sentir etc., a não ser que sejamos livres ou fortes. *Um método de explicação dos modos de existências imanentes* substitui dessa maneira o recurso aos valores transcendentes. De qualquer maneira, a pergunta é a

---

[36] *TTP*, cap. 20 (III, pp. 306-307). E ainda *TP*, cap. 3, 10: "A alma, na medida em que usa a razão, não depende do soberano mas dela mesma."

[37] *E*, IV, 35, esc.; IV, 73, prop. e dem.

[38] Sobre a *pietas* e a *religio*, sempre relativas a nossa potência de agir, cf. *E*, IV, 37, esc. 1 e V, 41. Sobre os "mandamentos" da razão (*dictamina*), cf. *E*, IV, 18, esc.

[39] Por exemplo, a razão denuncia o ódio e tudo aquilo que se refere a ele: *E*, IV, 45 e 46. Mas é unicamente porque o ódio não se separa da *tristeza* que ele envolve. A esperança, a piedade, a humildade, o arrependimento também serão denunciados, pois também envolvem tristeza: *E*, IV, 47, 50, 53, 54.

seguinte: determinado sentimento, por exemplo, aumenta ou não nossa potência de agir? Ele nos ajuda a adquirir a posse formal dessa potência?

Ir o mais longe possível naquilo que podemos, essa é a tarefa propriamente ética. É isso que a *Ética* toma como modelo para o corpo; pois todo corpo estende sua potência o mais longe que ele pode. Em certo sentido, todo ser, a cada instante, vai o mais longe que pode. "O que pode" é o seu poder de ser afetado, que é necessária e constantemente preenchido pela relação desse ser com os outros. Em outro sentido, porém, nosso poder de ser afetado pode ser preenchido de tal maneira que sejamos separados de nossa potência de agir, e que essa não pare de diminuir. Neste segundo sentido, ocorre que [249] vivemos separados "do que podemos". Esse é mesmo o destino da maioria dos homens, a maior parte do tempo. *O fraco, o escravo, não é alguém cuja força é mínima, considerada absolutamente.* O fraco é aquele que, qualquer que seja sua força, está separado da sua potência de agir, mantido na escravidão ou na impotência. Ir o mais longe possível naquilo que se pode significa duas coisas: como preencher nosso poder de ser afetado de tal maneira que nossa potência de agir aumente? E como aumentar essa potência até o ponto em que, finalmente, possamos produzir afecções ativas? Existem portanto fracos e fortes, escravos e homens livres. Não existe nem Bem nem Mal na Natureza, não existe oposição moral, mas existe uma diferença ética. Essa diferença é a dos modos de existência imanentes, envolvidos naquilo que sentimos, fazemos, pensamos.

Essa concepção ética tem um aspecto crítico fundamental. Espinosa se inscreve em uma tradição célebre: a tarefa prática do filósofo consiste em denunciar todos os mitos, todas as mistificações, todas as "superstições", qualquer que seja sua origem. Essa tradição, acreditamos, não se separa do naturalismo como filosofia. A *superstição,* é tudo aquilo que nos mantém separados de nossa potência de agir e a está sempre diminuindo. Da mesma forma, a fonte da superstição é o encadeamento das paixões tristes, o medo, a esperança que se encadeia ao medo, a angústia que nos entrega aos delírios[40]. Como Lucrécio, Espinosa sabe que não existe mito nem superstição alegre. Como Lucrécio, ele traça a imagem de uma Natureza positiva contra a incerteza dos deuses: *aquilo que se opõe à Natureza não é a cultura, nem o estado de razão, nem mesmo o estado civil, mas apenas a superstição que ameaça todas os empreendimentos do homem.* Ainda como Lucrécio, Espinosa atribui ao filósofo a tarefa de denunciar tudo aquilo que é tristeza, tudo aquilo que vive da tristeza, todos aqueles que precisam da tristeza para afirmar seu poder. "O grande segredo do regime monárquico e seu interesse vital consistem em enganar os homens travestindo o medo sob o nome de religião, para mantê-los sob rédeas curtas; de maneira que eles lutam pela sua [250] servidão como se fosse pela sua salvação..."[41].

[40] A análise que Espinosa faz da superstição, no prefácio do *TTP* está muito próxima da de Lucrécio: a superstição se define essencialmente por uma mistura de avidez e angústia. E a causa da superstição não é uma ideia de Deus confusa, mas a esperança, as paixões tristes e seu encadeamento (*TTP*, prefácio, II, p. 85).

[41] *TTP*, prefácio (II, p.87).

Desvalorizar as paixões tristes, denunciar aqueles que as cultivam e que se servem delas, formam o objeto prático da filosofia. Poucos temas na *Ética* aparecem com tanta constância quanto esse: tudo aquilo que é triste é nefasto e nos torna escravos; tudo aquilo que envolve a tristeza exprime um tirano.

"Nenhuma potência divina, ninguém, a não ser um invejoso, sente prazer com a minha impotência e o meu desgosto, e considera que nossa virtude são as lágrimas, os soluços o medo e outras manifestações do gênero, signos de uma alma impotente. Porém, pelo contrário, quanto mais somos afetados por uma grande alegria, mais passamos a uma perfeição maior, isto é, mais nos é necessário participar da natureza divina". "Aquele que sabe que todas as coisas decorrem da necessidade da natureza divina e são feitas de acordo com as leis e as regras eternas da Natureza, esse, certamente nada encontrará que seja digno de ódio, de escárnio ou desprezo, e não terá pena da nada; mas tanto quanto o permita a virtude humana, se esforçará para agir bem, como se costuma dizer, e se alegrar". "Os supersticiosos que sabem recriminar os vícios mais do que ensinar as virtudes, e que se empenham não em conduzir os homens pela razão, mas em cerceá-los pelo medo, fazendo com que eles fujam do mal, ao invés de amar as virtudes, só estão ocupados em tornar os homens tão infelizes quanto eles próprios o são; não surpreende, portanto, que na maior parte do tempo sejam importunos e odiosos aos homens". "Aqueles que são maltratados por suas amantes só pensam na inconstância das mulheres, no seu espírito enganador e outros vícios dos quais tanto se fala, coisas que eles esquecem tão logo são novamente acolhidos por elas. Por isso, aquele que se empenha em regular seus sentimentos e seus apetites unicamente por amor à liberdade se esforçará, tanto quanto possa, para conhecer as virtudes e suas causas, e preencher sua alma com a alegria que nasce de seu verdadeiro conhecimento; mas não considerará os vícios dos homens, não os destruirá nem se contentará com uma falsa aparência de liberdade". "A última coisa em que pensa o homem livre é na morte, e sua sabedoria é uma meditação não da morte mas da vida[42]."

[251] Através dos escólios do livro IV, vemos Espinosa formar uma concepção propriamente ética do homem, fundada sobre a alegria e as paixões alegres. Ela se opõe a uma concepção supersticiosa ou satírica fundada apenas sobre as paixões tristes: "na maioria das vezes, ao invés de uma *Ética*, escrevemos uma sátira[43]". Mais profundamente ainda, Espinosa denuncia as potência opressivas que só podem reinar inspirando ao homem paixões tristes das quais tiram proveito ("aqueles que só sabem despedaçar as almas dos homens...")[44]. Certamente algumas paixões tristes têm uma utilidade social: como o medo, a esperança, a humildade, e até o arrependimento. Mas só na medida em que não

[42] Cf. *E*, IV, 45, esc. 2; IV, 50, esc.; IV, 63, esc.; V, 10, esc.; IV, 67.

[43] *TP*, cap. 1, 1.

[44] *E*, IV, apêndice, 13.

vivemos sob a direção da razão[45]. Resta dizer que toda paixão é nefasta por si mesma, enquanto envolve a tristeza: até mesmo a *esperança*, até mesmo a *segurança*[46]. Uma cidade será melhor quanto mais ela se apoiar em afecções alegres; o amor da liberdade deve ser superior à esperança, ao medo e à segurança[47]. O único mandamento da razão, a única exigência da *pietas* e da *religio*, é encadear um máximo de alegrias passivas com um máximo de alegrias ativas. Pois a alegria é a única afecção passiva que aumenta nossa potência de agir; e só a alegria pode ser uma afecção ativa. Reconhecemos o escravo por suas paixões tristes, e o homem livre por suas alegrias, passivas e ativas. O sentido da alegria aparece como sendo o sentido propriamente ético; ele é, na prática, aquilo que a própria afirmação é para a especulação. O naturalismo de Espinosa é definido pela afirmação especulativa na teoria da substância, pela alegria prática na concepção dos modos. Filosofia da afirmação pura, a *Ética* é também filosofia da alegria que corresponde a essa afirmação.

[45] *E*, IV, 54, esc.

[46] *E*, IV, 47, esc.

[47] *TP*, cap. 10, 8.

# CAPÍTULO 17:

## As noções comuns

[252] O espinosismo não é, de forma alguma, uma filosofia que se instala em Deus, nem que encontra na ideia de Deus seu ponto de partida natural. Pelo contrário: as condições sob as quais temos ideias parecem nos condenar a ter apenas ideias inadequadas; as condições sob as quais somos afetados parecem nos condenar a experimentar apenas afecções passivas. As afecções que preenchem naturalmente nosso poder de sermos afetados são paixões que o reduzem ao mínimo, que nos separam da nossa essência ou da nossa potência de agir.

Nessa avaliação pessimista da existência, aparece no entanto uma primeira esperança: a distinção radical entre a ação e a paixão não deve nos fazer negligenciar uma distinção prévia entre dois tipos de paixões. Certamente toda paixão nos mantém separados de nossa potência de agir; mas não totalmente. Enquanto somos afetados pelas paixões, não temos a posse formal da nossa potência de agir. Mas as paixões alegres nos aproximam dessa potência, isto é, ou a aumentam ou a favorecem; as paixões tristes nos afastam dela, isto é, ou a diminuem ou a impedem. A primeira pergunta da *Ética* é, portanto, a seguinte: que fazer para ser afetado por um máximo de paixões alegres? A Natureza não nos é favorável quanto a isso. Mas temos que contar com o esforço da razão, esforço empírico e muito lento que encontra na cidade as condições que o tornam possível: a razão, no princípio da sua gênese, ou sob seu primeiro aspecto, é o esforço para organizar os encontros de tal maneira que sejamos afetados por um máximo de paixões alegres. Na verdade, as paixões alegres aumentam nossa potência de agir; a razão é potência de compreender, potência de agir própria da alma; as paixões alegres [253] convêm portanto com a razão, nos conduzem a compreender ou determinam que nos tornemos racionais[1].

Não basta, porém, que nossa potência de agir aumente. Ela poderia aumentar indefinidamente, as paixões alegres poderiam se encadear com as paixões alegres indefinidamente, mas ainda não teríamos a posse formal da nossa potência de agir. Uma soma de paixões não faz uma ação. Não basta portanto que as paixões alegres se acumulem; é preciso que, em prol desse acúmulo, encontremos o meio de conquistar nossa potência de agir para experimentarmos finalmente afecções ativas das quais seremos a causa. A segunda pergunta da *Ética* será portanto: que fazer para produzir em si afecções ativas?

1º) Afecções ativas, se existem, são necessariamente afecções de alegria: não existe tristeza ativa, pois toda tristeza é diminuição de nossa potência de agir; só a alegria pode ser ativa[2]. Na verdade, se

[1] *E*, IV, 59, dem.: "Na medida em que a alegria é boa, ela convém com a razão, pois ela consiste no aumento da potência de agir do homem ou no seu reforço".

[2] *E*, III, 59, prop. e dem.

nossa potência de agir aumenta até que tenhamos dela a posse formal, surgirão afecções que são necessariamente alegrias ativas[3]. 2º) A alegria ativa é "um outro" sentimento, diferente da alegria passiva[4]. E no entanto, Espinosa sugere que, entre os dois, a distinção é apenas de razão[5]. É que os dois sentimentos só se distinguem pela causa; a alegria passiva é produzida por um objeto que convém conosco, cuja potência aumenta nossa potência de agir, mas do qual ainda não temos uma ideia adequada. A alegria ativa é produzida por nós mesmos, ela decorre de nossa própria potência de agir, ela deriva de uma ideia adequada em nós. 3º) Na medida em que as alegrias passivas aumentam nossa potência de agir, elas *convêm* com a razão. Mas, sendo a razão a potência de agir da alma, as alegrias supostamente ativas *nascem* da razão. Quando Espinosa sugere que aquilo que convém com a razão também pode nascer dela, ele quer [254] dizer que toda alegria passiva pode dar lugar a uma alegria ativa que só se distingue dela pela causa[6].

Suponhamos dois corpos que convêm inteiramente, ou seja, que compõem todas as suas relações: eles são como as partes de um todo, o todo exerce uma *função geral* em relação a essas partes, essas partes têm uma *propriedade comum* em relação ao todo. Dois corpos que convêm inteiramente têm, portanto, uma identidade de estrutura. Como eles compõem todas as suas relações, eles têm uma analogia, similitude ou comunidade de composição. Suponhamos agora corpos que convêm cada vez menos, ou que são contrários: suas relações constitutivas não mais se compõem diretamente, mas apresentam tamanhas diferenças que qualquer semelhança entre esses corpos parece estar excluída. No entanto, ainda existe similitude ou comunidade de composição, mas *de um ponto de vista cada vez mais geral* que, no limite, coloca em jogo a Natureza inteira. É preciso levar em conta, na verdade, o "todo" que esses dois corpos formam, não diretamente um com o outro, mas com todos os intermediários que nos permitem passar de um para o outro. Como todas as relações se compõem na Natureza inteira, a natureza apresenta, do ponto de vista mais geral, uma similitude de composição válida para todos os corpos. Passaremos de um corpo a um outro, por mais diferente que ele seja, através de uma simples variação da relação entre as partes derradeiras do uno. Pois só as relações variam, no conjunto do universo onde as partes permanecem idênticas.

Isso é o que Espinosa chama de "noção comum". A noção comum é sempre a ideia de uma similitude de composição nos modos existentes. Nesse sentido porém, existem diferentes tipos de

[3] *E*, III, 58, prop. e dem.; IV, 59, dem.

[4] *E*, III, 58, prop.

[5] O sentimento ativo e o sentimento passivo se distinguem assim como a ideia adequada e a ideia inadequada. Mas entre uma ideia inadequada e uma ideia adequada de afecção, a distinção é apenas de razão: *E*, V, 3, dem.

[6] Cf. *E*, IV, 51, dem.

noções. Espinosa diz que as noções comuns são mais ou menos úteis, mais ou menos fáceis de serem formadas; e também mais ou menos universais, isto é, elas se organizam de acordo com pontos de vista mais ou menos gerais[7].De fato, devemos distinguir duas grandes espécies de noções comuns. As menos universais (mas também as mais úteis) são aquelas que representam uma similitude de composição entre corpos que convêm [255] diretamente e do seu próprio ponto de vista. Por exemplo, uma noção comum representa "aquilo que é comum a um corpo humano e a *certos* corpos exteriores[8]". Essas noções nos fazem, portanto, compreender as conveniências entre modos: elas não se limitam a uma percepção externa das conveniências observadas fortuitamente, mas encontram na similitude da composição uma razão interna e necessária da conveniência dos corpos.

No outro extremo, as noções comuns mais universais representam uma similitude ou comunidade de composição, porém, entre corpos que convêm de um ponto de vista muito geral e não de *seu próprio* ponto de vista. Elas representam portanto "aquilo que é comum a todas as coisas", por exemplo, a extensão, o movimento e o repouso, isto é, a similitude universal nas relações que se compõem ao infinito, do ponto de vista de toda a natureza[9]. Essas noções têm ainda sua utilidade; pois elas nos fazem compreender as próprias desconveniências, explicando-as por uma razão interna e necessária. Elas nos permitem, na verdade, determinar o ponto de vista a partir do qual cessa a conveniência mais geral entre dois corpos; elas mostram como e porque a contrariedade aparece, quando nos colocamos do ponto de vista "menos universal" desses dois mesmos corpos. Podemos, através de uma experiência de pensamento, fazer variar uma relação até o ponto em que o corpo correspondente seja revestido, de certa forma, por uma natureza "contrária" à sua; através disso podemos compreender a natureza das desconveniências entre corpos cujas relações são essas ou aquelas. É por isso que Espinosa diz, quando determina o papel de todas as noções comuns consideradas no seu conjunto, que o espírito é determinado do interior para compreender as conveniências entre as coisas, e também as diferenças e as oposições[10].

Espinosa distingue, cuidadosamente, de um lado as Noções comuns, do outro lado os Termos transcendentais (Ser, coisa, alguma coisa) ou as Noções universais (gêneros e espécies, [256] Homem, Cavalo, Cachorro)[11]. Entretanto, as próprias noções comuns são universais, "mais ou menos" universais

---

7 Mais ou menos úteis, mais ou menos fáceis de descobrir ou de formar: *E*, II, 40, esc. 1. Mais ou menos universais (*maxime universales, minime universalia*): *TTP*, cap. 7, II, p. 176.

8 Caso das noções comuns menos universais: *E*, II, 39, prop.

9 Caso das noções comuns mais universais: *E*, II, 37 e 38, prop.

10 *E*, II, 29, esc.: "Todas as vezes em que o espírito, por considerar várias coisas ao mesmo tempo, é determinado do interior a compreender suas conveniências, suas diferenças e suas oposições, todas as vezes em que, na verdade, ele é organizado a partir do interior, dessa ou daquela maneira, ele considera, então, as coisas clara e distintamente, como mostrarei mais adiante."

11 *E*, II, 40, esc. 1.

de acordo com seu grau de generalidade; devemos portanto pensar que Espinosa não ataca o universal, mas apenas uma certa concepção do universal abstrato. Da mesma maneira, Espinosa não critica as noções de gênero e de espécie em geral; de sua parte, ele fala do Cavalo ou do Cachorro como sendo tipos naturais, e do Homem como sendo um tipo ou um modelo normativo[12]. Ainda quanto a isso, devemos pensar que Espinosa está lutando apenas contra uma certa determinação abstrata dos gêneros e das espécies. Na verdade, uma ideia abstrata tem dois aspectos que atestam sua insuficiência. Primeiramente, ela retém entre as coisas somente diferenças sensíveis e grosseiras: escolhemos uma característica sensível, fácil de imaginar; distinguimos os objetos que a possuem e os que não a possuem; identificamos todos aqueles que a possuem; quanto às pequenas diferenças, nós as negligenciamos, exatamente porque os objetos se confundem quando sua quantidade ultrapassa a capacidade de nossa imaginação. Por outro lado, a característica diferencial sensível é por natureza extremamente variável: ela é fortuita, e depende da maneira pela qual os objetos afetam cada um de nós ao acaso dos encontros. "Aqueles que costumavam considerar com admiração a estatura dos homens vão compreender, quando falarmos em homem, um animal de postura ereta, enquanto que aqueles que se acostumaram a considerar outra coisa terão dos homens uma outra imagem comum: por exemplo, o homem é um animal capaz de rir, um animal com dois pés, sem penas, um animal racional[13]."E a característica que foi considerada não varia apenas com cada indivíduo, mas também de acordo com os objetos que afetam um mesmo indivíduo: certos objetos serão definidos por sua forma sensível, outros por sua utilização ou sua suposta função, sua maneira de ser etc. De qualquer maneira, a ideia abstrata é profundamente inadequada: é uma imagem que não é explicada pela nossa potência de pensar, mas, pelo contrário, envolve nossa impotência; e também não exprime a natureza das coisas, mas indica mais provavelmente o estado variável da nossa constituição.

Fica claro em tudo isso que Espinosa critica não apenas os procedimentos do senso comum, mas também a tradição [257] aristotélica. É na biologia aristotélica que surge o esforço para definir os gêneros e as espécies através de diferenças; e essas diferenças sensíveis são ainda de natureza muito variável, segundo os animais considerados. Contra essa tradição, Espinosa sugere um grande princípio: considerar as estruturas, e não mais as formas sensíveis ou as funções[14]. Mas o que significa "estrutura"? É um sistema de relações entre as partes de um corpo (partes que não são órgãos, mas sim os elementos anatômicos desses órgãos). Procuraremos saber como as relações variam em um corpo e outro; teremos o meio para determinar diretamente as semelhanças entre dois corpos, por mais distantes que estejam. A forma e a função de um órgão, em um determinado animal, dependem

[12] Cf. *E*, IV, prefácio.

[13] *E*, II, 40, esc. 1.

[14] *E*, 2, esc.: "Pois até aqui, ninguém conheceu a estrutura (*fabrica*) do corpo tão exatamente que tenha podido explicar todas as suas funções".

unicamente das relações entre partes orgânicas, ou seja, entre elementos anatômicos constantes. No limite, a Natureza inteira é um mesmo Animal, no qual variam apenas as relações entre as partes. O exame das diferenças sensíveis foi substituído por um exame das similitudes inteligíveis, que nos permite compreender "do interior" as semelhanças e também as diferenças entre os corpos. As noções comuns, em Espinosa, são ideias mais biológicas do que físicas ou matemáticas. Elas representam verdadeiramente o papel de Ideias em uma filosofia da Natureza da qual está excluída qualquer finalidade. (Certamente as indicações de Espinosa são raras quanto a esse aspecto das noções comuns. Mas na verdade, elas são raras sob todos os aspectos das noções comuns; veremos por que. As indicações de Espinosa são, no entanto, suficientes para fazer dele um precursor de Geoffroy Saint-Hilaire, no caminho do grande princípio de unidade de composição[15].)

[258] As noções comuns são ideias *gerais*, e não ideias *abstratas*. Ora, como tais, elas são necessariamente "adequadas". Consideremos o caso das noções menos universais: o que é comum a meu corpo e a certos corpos exteriores está "igualmente" em cada um desses corpos; a ideia é portanto dada em Deus, não apenas enquanto ele tem a ideia dos corpos exteriores, mas também enquanto tem simplesmente a ideia de meu corpo; eu mesmo tenho então a ideia dessa alguma coisa comum, assim como ela está em Deus[16]. Quanto às noções mais universais: aquilo que é comum a todas as coisas está "igualmente" na parte e no todo, a ideia é portanto dada em Deus etc[17]. Essas demonstrações fundam os dois aspectos sob os quais as noções comuns, em geral, são necessariamente adequadas; em outras palavras, *as noções comuns são ideias explicadas formalmente através da nossa potência de pensar e que, materialmente, exprimem a ideia de Deus como sendo sua causa eficiente.* Elas são explicadas através da nossa potência de pensar porque, estando em nós como estão em Deus, elas caem sob nossa própria potência assim como caem sob a potência absoluta de Deus. Elas exprimem a ideia de Deus como sendo causa porque, assim como Deus as possui da mesma forma que nós as possuímos, elas "envolvem" necessariamente a essência de Deus. Na verdade, quando Espinosa diz que cada ideia de coisa particular envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus, trata-se de coisas particulares assim como elas estão em Deus, logo, ideias de coisas da forma como Deus as possui[18]. Entre as ideias

---

[15] *Etienne Geoffroy Saint-Hilaire* define sua "filosofia da Natureza" através do princípio de unidade de composição. Ele opõe seu método ao método clássico oriundo de Aristóteles, que considera as formas e as funções. Para além dessas, ele se propõe a determinar as relações variáveis entre elementos anatômicos constantes: os animais diferentes correspondem às variações de relação, de respectiva situação e de dependência desses elementos, de modo que todos eles se reduzem às modificações de um único e mesmo Animal em si. Geoffroy substitui dessa maneira as semelhanças de formas e as analogias de funções, sempre exteriores, pelo ponto de vista intrínseco de uma unidade de composição ou de uma semelhança de relações. Ele gosta de invocar Leibniz e um princípio de unidade no diverso. No entanto, ele nos parece ser ainda mais espinosista; pois sua filosofia da Natureza é um monismo, e exclui radicalmente qualquer princípio de finalidade, externa ou interna. Cf. *Principes de philosophie zoologique*, 1830, e *Études progressives d'un naturaliste*, 1835.

[16] *E*, II, 39, prop. e dem.

[17] *E*, II, 38, prop, e dem.

[18] *E*, II, 45, prop. e esc.

que *temos*, as únicas que poderiam exprimir a essência de Deus, ou envolver o conhecimento dessa essência, são, portanto, ideias que estão em nós, assim como estão em Deus: ou seja, as noções comuns[19].

Várias consequências importantes surgem daí: 1º) Perguntávamos como poderíamos chegar à ideias adequadas. Tudo na existência nos condenava a ter [259] apenas ideias inadequadas: não tínhamos nem a ideia de nós mesmos, nem a ideia dos corpos exteriores, mas apenas ideias de afecções, indicando o efeito de um corpo exterior sobre nós. Mas, justamente, a partir desse efeito, podemos formar a ideia daquilo que é comum a um corpo exterior e ao nosso. Se levarmos em conta as condições de nossa existência, esse é para nós o único caminho que pode nos levar a uma ideia adequada. *A primeira ideia adequada que temos* é a noção comum, é a ideia dessa "alguma coisa em comum". 2º) Essa ideia é explicada pela nossa potência de compreender ou de pensar. Ora, a potência de compreender é a potência de agir da alma. Somos portanto ativos enquanto formamos noções comuns. A formação da noção comum marca o momento no qual tomamos *posse formalmente* da nossa potência de agir. Através disso, ela constitui o segundo momento da razão. A razão, na sua gênese, é o esforço para organizar os encontros em função das conveniências e das desconveniências percebidas. A razão, na sua própria atividade, é o esforço para conceber as noções comuns, logo, para compreender intelectualmente as próprias conveniências e desconveniências. Quando formamos uma noção comum, dizemos que nossa alma "se serve da razão": tomamos posse da nossa potência de agir ou de compreender, tornamo-nos seres racionais. 3º) Uma noção comum é nossa primeira ideia adequada. Mas, seja ela qual for, nos leva imediatamente a uma outra ideia adequada. A ideia adequada é expressiva, e aquilo que ela exprime é a essência de Deus. Uma noção comum qualquer nos dá imediatamente o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus. Não temos uma ideia adequada, isto é, expressiva, sem que essa ideia nos dê o conhecimento daquilo que exprime, logo, o conhecimento adequado da própria essência de Deus.

Entretanto, a noção comum corre o risco de intervir como se fosse um milagre, enquanto não explicarmos como conseguimos formá-la. *Como ela consegue romper o encadeamento das ideias inadequadas às quais parecíamos condenados?* "Comum", talvez não signifique apenas algo de comum a dois ou mais corpos, mas comum também aos espíritos capazes de formar essa ideia. Espinosa lembra porém, primeiramente, que as noções comuns [260] são mais ou menos comuns a todos os espíritos[20]. E ainda

[19] *E*, II, 46, dem: "Então, aquilo que permite o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus é comum a todas as coisas, e está igualmente em uma parte e no todo".

[20] *E*, II, 40, esc. 1: Através de nosso método, estabeleceríamos "que noções são comuns, e quais delas são claras e distintas, apenas para aqueles que não tenham preconceitos ...".

que sejam assimiladas à ideias inatas, o fato de ser inato nunca dispensou um esforço de formação, uma *causa fiendi* necessária para nos fazer encontrar o que só é dado por direito. Que as noções comuns estejam em nós como estão em Deus significa apenas que, se as formamos, é porque as *temos* como Deus as *tem*. Justamente, porém, como é que nós as formamos, em que circunstâncias favoráveis? Como chegaremos a nossa potência de agir?

Enquanto continuarmos em um ponto de vista especulativo, esse problema permanecerá insolúvel. Dois erros de interpretação nos parecem perigosos na teoria das noções comuns: negligenciar seu sentido biológico, em benefício de seu sentido matemático; mas, principalmente, negligenciar sua função prática, em benefício de seu conteúdo especulativo. Ora, esse último erro pode ocorrer pela maneira segundo a qual o próprio Espinosa introduz o sistema das noções comuns. O livro II da *Ética* considera, na verdade, essas noções do ponto de vista da pura especulação; elas são expostas em uma ordem lógica, que vai das mais universais às menos universais[21]. Mas então, Espinosa mostra apenas que, *se* formamos noções comuns, estas são necessariamente ideias adequadas. A causa e a ordem de sua formação ainda nos escapam; assim como também a natureza de sua função prática, igualmente sugerida no livro II[22].

É verdade que todos os corpos têm alguma coisa em comum, pelo menos a extensão, o movimento e o repouso. Os corpos que não convêm e que são contrários também têm alguma coisa em comum, isto é, uma semelhança de composição muito geral que põe em jogo a Natureza inteira sob o atributo da extensão[23]. Isso explica até mesmo porque a exposição das noções comuns, na ordem lógica, é feita a partir das mais universais: portanto, a partir de noções que se aplicam a corpos muito distantes [261] uns dos outros e contrários uns aos outros. Se é verdade, porém, que dois corpos contrários têm alguma coisa em comum, nunca, por outro lado, um corpo pode se opor a outro, ser mau para o outro, através daquilo que ele tem em comum com ele: "Coisa alguma pode ser má através daquilo que ela tem em comum com nossa natureza, mas na medida em que ela é má para nós, ela nos é contrária[24]." Quando sentimos uma afecção má, uma afecção passiva triste produzida em nós por um corpo que não convém com o nosso, *nada nos induz a formar a ideia* daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso. Quando sentimos uma afecção alegre, dá-se o contrário: se uma coisa é boa para nós, na medida em que convém com a nossa natureza, a própria afecção alegre nos induz a formar a noção comum correspondente. As primeiras noções comuns que formamos são portanto as menos universais, isto é, aquelas que se aplicam a nosso corpo e a um outro corpo que convém diretamente com o nosso

[21] Cf. *E*, II, 38, 39. E também *TTP*, cap. 7, onde se parte das noções mais universais (II, pp. 176-177).

[22] Cf. *E*, II, 39, dem.: Da noção comum deriva uma ideia de afecção (essa é sua função prática).

[23] *E*, IV, 29, prop.: "E, de uma maneira absoluta, coisa alguma pode ser boa ou *má* para nós, a menos que tenha algo em comum conosco".

[24] *E*, IV, 30, prop.

e que o afeta de alegria. Se considerarmos a ordem de formação das noções comuns, devemos partir das noções menos universais; pois as mais universais, que se aplicam a corpos que são contrários ao nosso, não encontram nenhum *princípio indutor* nas afecções que experimentamos.

Em que sentido consideramos "induzir"? Trata-se de uma espécie de *causa ocasional*. A ideia adequada é explicada formalmente pela nossa potência de compreender ou de agir. Ora, tudo aquilo que se explica pela nossa potência de agir, depende unicamente de nossa essência, é portanto "inato". Mas já em Descartes o inato se referia a uma espécie de ocasionalismo. O inato é ativo; justamente porém, ele só pode se tornar atual se encontrar uma oportunidade favorável nas afecções que vêm do exterior, afecções passivas. O esquema de Espinosa parece então ser o seguinte:

Quando encontramos um corpo que convém com o nosso, quando sentimos uma afecção passiva alegre, somos induzidos a formar a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso. Isso explica porque, no livro V da *Ética*, Espinosa é levado a reconhecer o privilégio das paixões alegres na formação das noções comuns: "*Enquanto não estamos atormentados por sentimentos contrários à nossa natureza* [sentimentos de tristeza provocados por objetos contrários que não nos convêm], durante esse tempo [262] a potência do espírito, pela qual ele se esforça para compreender as coisas, não é impedida, e por conseguinte ele tem, durante esse tempo, o poder de formar ideias claras e distintas[25]." Na verdade, basta que o impedimento desapareça para que a potência de agir passe ao ato, e que tomemos posse daquilo que é inato em nós. Vemos porque não bastava acumular as paixões alegres para nos tornarmos ativos. O amor–paixão se encadeia à alegria–paixão, outros sentimentos e desejos se encadeiam ao amor. Todos aumentam nossa potência de agir; nunca, porém, até o ponto em que nos tornaríamos ativos. Seria preciso, primeiramente, que esses sentimentos fossem "assegurados"; seria preciso primeiramente evitar as paixões tristes que diminuíam nossa potência de agir; esse era o primeiro esforço da razão. Mas, em seguida, era preciso sair de um simples encadeamento das paixões, mesmo alegres. Pois estas ainda não nos permitem ter a posse da nossa potência de agir; não temos a ideia adequada do objeto que convém conosco por natureza; as próprias paixões alegres nascem de ideias inadequadas, que indicam apenas o efeito de um objeto sobre nós. É preciso portanto que, *em benefício das paixões alegres*, formemos a ideia daquilo que é comum entre o corpo exterior e o nosso. Pois somente essa ideia, essa noção comum, é adequada. Esse é o segundo momento da razão; então, e apenas então, compreendemos e agimos, somos racionais: não pelo acúmulo das paixões alegres enquanto paixões, mas através de um verdadeiro "salto", que nos permite possuir uma ideia adequada, em benefício dessa acumulação.

Por que nos tornamos ativos na medida em que formamos uma noção comum ou temos uma ideia adequada? A ideia adequada é explicada pela nossa potência de compreender, logo, pela nossa

[25] *E*, V, 10, dem.

potência de agir. Ela nos permite ter essa potência, mas de que maneira? Precisamos lembrar que uma ideia adequada, por sua vez, não pode ser separada de um encadeamento de ideias que dela decorrem. O espírito que forma uma *ideia* adequada é *causa* adequada das ideias que dela decorrem: é nesse sentido que ele é ativo[26]. Quais são portanto essas ideias, que derivam da noção comum que formamos em benefício das paixões alegres? As paixões alegres são as ideias das afecções produzidas por um corpo que convém com o [263] nosso; só nosso espírito forma a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso; *daí decorre uma ideia de afecção, um sentimento que não é mais passivo, mas sim ativo.* Esse sentimento não é mais uma paixão, porque ele deriva de uma ideia adequada em nós; ele mesmo é uma ideia adequada. Ele se distingue do sentimento passivo do qual tínhamos partido, mas se distingue apenas pela causa: ele tem como causa, não mais a ideia inadequada de um objeto que convém conosco, mas a ideia necessariamente adequada daquilo que é comum a esse objeto e a nós mesmos. Por isso Espinosa pode dizer: "Um sentimento que é uma paixão deixa de ser uma paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta (adequada)[27]." Pois formamos dele uma ideia clara e distinta na medida em que o ligamos à noção comum como se fosse sua causa; então, ele é ativo e depende de nossa potência de agir. Espinosa não quer dizer que toda paixão desaparece: o que desaparece não é a alegria passiva, ela mesma, mas todas as paixões, todos os desejos que se encadeiam com ela, ligados à ideia da coisa exterior (amor–paixão etc.)[28].

Um sentimento qualquer determina o *conatus* a fazer alguma coisa em função de uma ideia de objeto; o *conatus*, assim determinado, chama-se um desejo. Mas enquanto formos determinados por um sentimento de alegria passiva, nossos desejos serão ainda irracionais, pois nascem de uma ideia inadequada. Ora, agora, uma alegria ativa vem se juntar à alegria passiva e se distingue desta apenas pela causa; dessa alegria ativa nascem desejos que pertencem à razão, porque se originam de uma ideia adequada[29]. "Todos os apetites ou desejos são paixões na medida em que nascem de ideias inadequadas, e aderem à virtude quando são provocados ou engendrados por ideias adequadas; pois todos os desejos através dos quais somos determinados a fazer alguma coisa podem nascer tanto de ideias adequadas, quanto de inadequadas[30]." Portanto, desejos da razão substituem os desejos irracionais, melhor dizendo, um encadeamento racional [264] substitui o encadeamento irracional dos desejos: "Temos o poder de

---

[26] E, III, 1, dem.

[27] *E*, V, 3, prop. E a proposição seguinte explica com precisão o meio de formar essa ideia clara e distinta: ligar o sentimento a uma noção comum como se fosse sua causa.

[28] Cf. *E*, V, 2, prop. e dem. E também V, 4, esc.: O que é destruído não é a própria alegria passiva, mas os amores que dela se originam.

[29] *E*, IV, 63, dem. do cor.: "O desejo que nasce da razão pode nascer apenas de um sentimento de alegria que não é uma paixão".

[30] *E*, V, 4, esc.

colocar em ordem e encadear as afecções do corpo, segundo uma ordem de acordo com o entendimento[31]."

O conjunto da operação descrita por Espinosa apresenta quatro momentos: 1º) Alegria passiva que aumenta nossa potência de agir, da qual decorrem desejos ou paixões, em função de uma ideia ainda inadequada; 2º) Formação de uma noção comum (ideia adequada), em benefício dessas paixões alegres; 3º) Alegria ativa, que deriva dessa noção comum e que é explicada através da nossa potência de agir; 4º) Essa alegria ativa é acrescentada à alegria passiva, mas *substitui* os desejos–paixões, que nascem desta, por desejos que pertencem à razão, e que são verdadeiras ações. Assim se realiza o programa de Espinosa: não se trata de suprimir toda paixão, mas sim, em benefício da paixão alegre,de fazer com que as paixões ocupem apenas a menor parte de nós mesmos, e com que nosso poder de ser afetado seja preenchido por um máximo de afecções ativas[32]. No começo do livro V da *Ética*, Espinosa mostra que um sentimento deixa de ser uma paixão tão logo formamos dele uma ideia clara e distinta (adequada); e que formamos dele uma ideia clara e distinta tão logo possamos ligá-lo a uma noção comum como se fosse sua causa. Entretanto, Espinosa não reserva essa tese para o sentimento de alegria, ele afirma que ela é válida para *todo* sentimento: "Não existe nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto[33]." A demonstração dessa proposição é muito concisa: "As coisas que são comuns a todas só podem ser concebidas de maneira adequada; em consequência disto...". Consideremos o caso da tristeza. Evidentemente, Espinosa não quer dizer que a tristeza, sendo uma paixão inevitável, é ela mesma comum a todos os homens ou a todos os seres. Espinosa não esquece que a noção comum é sempre a ideia de alguma coisa de positivo: nada é comum por simples impotência ou por imperfeição[34]. Espinosa [265] quer dizer que, mesmo no caso de um corpo que não convém com o nosso e nos afeta de tristeza, podemos formar a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso; só que essa noção comum será muito universal, implicando um ponto de vista muito mais geral que o dos dois corpos presentes. Mas ela não deixará de ter uma função prática: ela nos faz compreender, precisamente, porque os dois corpos não convêm entre si do próprio ponto de vista *deles*. "Vemos que a tristeza oriunda da perda de algum bem torna-se mais branda, tão logo o homem que perdeu esse bem considera que, de qualquer maneira, não poderia tê-lo conservado[35]." (O homem, na verdade, compreende que seu próprio corpo e o corpo exterior não teriam podido compor suas relações de maneira durável, a não ser em outras circunstâncias: se os

[31] E, V, 10, prop e dem.

[32] Cf. *E*, v, 20 esc.

[33] *E*, V, prop. e cor.

[34] *E*, IV, 32, prop.: "Na medida em que os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que eles convêm por natureza". E o escólio precisa: "As coisas que convêm apenas na negação, ou seja, naquilo que elas não têm, na realidade não convêm em nada".

[35] *E*, V, 6, esc.

intermediários tivessem sido dados, pondo em jogo a Natureza inteira, do ponto de vista da qual uma composição como essa se tornaria possível). Quando, porém, uma noção comum muito universal nos faz compreender uma desconveniência, ainda assim decorre daí um sentimento de alegria ativa: *sempre que compreendemos, segue-se uma alegria ativa*. "Na medida em que compreendemos as causas da tristeza, ela deixa de ser uma paixão, logo ela deixa de ser tristeza[36]." Parece portanto que, mesmo partindo de uma paixão triste, encontramos o essencial do esquema anterior: tristeza; formação de uma noção comum; alegria ativa que daí decorre.

No livro II da *Ética*, Espinosa considera as noções comuns no seu conteúdo especulativo; ele as supõe dadas ou podendo ser dadas; é portanto normal que ele vá das mais universais para as menos universais, de acordo com uma ordem lógica. No início do livro V da *Ética*, Espinosa analisa a função prática das noções comuns supostamente dadas: essa função consiste no fato de que a noção é causa de uma ideia adequada de afecção, isto é, de uma alegria ativa. Essa tese é válida tanto para as noções comuns mais universais quanto para as menos universais: podemos, portanto, considerar todas as noções comuns tomadas em conjunto, na unidade da sua função prática.

Tudo muda porém quando Espinosa pergunta, no decorrer do livro V: como conseguimos formar uma noção comum, [266] nós que parecemos condenados às ideias inadequadas e às paixões? Então, vemos que as primeiras noções são necessariamente as menos universais. As menos universais, na verdade, são aquelas que se aplicam a meu corpo e a um outro corpo que convém com ele (ou a alguns outros corpos); *elas são as únicas que encontram a oportunidade para se formar, nas alegrias passivas que experimento.* As mais universais, pelo contrário, se aplicam a todos os corpos; aplicam-se portanto a corpos muito diferentes, contrários uns aos outros. Mas a tristeza, ou a contrariedade, produzida em nós por um corpo que não convém com o nosso, nunca é a *oportunidade de formar* uma noção comum. De modo que o processo de formação das noções se apresenta assim: procuramos primeiramente experimentar um máximo de paixões alegres (primeiro esforço da razão). Procuramos, portanto, evitar as paixões tristes, escapar do seu encadeamento, conjurar os maus encontros. Em segundo lugar, usamos as paixões alegres para formar a noção comum correspondente, da qual decorrem alegrias ativas (segundo esforço da razão). Essa noção comum está entre as menos universais, pois ela se aplica apenas a meu corpo e a corpos que convêm com ele. Mas ela nos torna ainda mais fortes par evitar os maus encontros; e, principalmente, ela nos permite a posse de nossa potência de agir e de compreender. *Então, em terceiro lugar*, nos tornamos capazes de formar noções comuns mais universais, que se aplicam a todos os casos, até mesmo aos corpos que nos são contrários; tornamo-nos capazes de compreender até mesmo nossas tristezas, e de tirar dessa compreensão uma alegria ativa. Somos capazes de enfrentar os maus encontros que não podemos evitar, reduzir as tristezas que subsistem necessariamente em nós.

[36] *E*, V, 18, esc.

Não devemos esquecer, porém, que apesar da identidade geral da sua função prática (produzir alegrias ativas), as noções comuns são mais úteis, mais eficazes porque decorrem de paixões alegres e são menos universais[37].

[267] Todas as noções comuns têm um mesmo conteúdo especulativo: elas implicam uma certa generalidade sem abstração. Elas têm uma mesma função prática: ideias necessariamente adequadas de tal ordem que delas decorre uma alegria ativa. Mas seu papel especulativo e prático não é de maneira alguma o mesmo, se considerarmos as condições de sua formação. As primeiras noções comuns que formamos são as menos universais, porque encontram em nossas paixões alegres um princípio indutor eficaz. É ao nível do "menos universal" que conquistamos nossa potência de agir: acumulamos as alegrias passivas, encontramos nelas a oportunidade de formar noções comuns, das quais decorrem alegrias ativas. Nesse sentido, o aumento de nossa potência de agir nos dá a oportunidade de conquistar essa potência, ou de nos tornarmos efetivamente ativos. Tendo conquistado nossa atividade em certos pontos, nos tornamos capazes de formar noções comuns, até mesmo nos casos menos favoráveis. Existe todo um aprendizado das noções comuns, ou do *devir–ativo*: não devemos negligenciar no espinosismo a importância do problema de um processo de formação; é preciso partir das noções comuns menos universais, as primeiras que tenhamos oportunidade de formar.

[37] É a ordem que apresenta *E*, V, 10. 1º) Na medida em que "não somos atormentados por sentimentos contrários a nossa natureza", temos o poder de formar ideias claras e distintas (noções comuns), e delas deduzir as afecções que se encadeiam umas às outras de acordo com a razão. São portanto as paixões alegres (sentimentos que convêm com a nossa natureza) que servem de oportunidade primeira para a formação das noções comuns. Devemos *selecionar* nossas paixões, e mesmo quando encontramos algo que não convém conosco, devemos nos esforçar para reduzir a tristeza ao mínimo (cf. escólio). 2º) Quando tivermos formado as primeiras noções comuns, estaremos então mais fortes para evitar os maus encontros e os sentimentos que nos são contrários. E na medida em que experimentamos necessariamente ainda esses sentimentos, somos capazes de formar novas noções comuns que nos fazem compreender essas desconveniências e contrariedades. (cf. escólio).

# CAPÍTULO 18:

## Rumo ao terceiro gênero

[268] Os gêneros de conhecimento são também maneiras de viver, modos de existência. O primeiro gênero (imaginação) é constituído por todas as ideias inadequadas, pelas afecções passivas e seu encadeamento[1]. Esse primeiro gênero corresponde, antes de mais nada, ao estado de natureza percebo os objetos ao sabor dos encontros, segundo o efeito que eles têm sobre mim. Esse efeito é apenas um "signo", uma "indicação" variável. Esse é um conhecimento por *experiência vaga*; e vaga, segundo a etimologia, se refere ao caráter casual dos encontros[2]. Aqui, só conhecemos a "ordem comum" da Natureza, isto é, o efeito dos encontros entre partes, segundo determinações meramente extrínsecas.

Mas o *estado civil* também pertence ao primeiro gênero de conhecimento. A partir do estado de natureza a imaginação forma ideias universais abstratas, que guardam do objeto essa ou aquela característica sensível. Essa característica será designada por um nome que servirá de signo, seja em relação a objetos que se pareçam com o primeiro, seja em relação a objetos que estão ligados habitualmente ao primeiro[3]. Mas com a linguagem e o estado civil desenvolve-se um segundo tipo de signos: não mais indicativos, mas sim imperativos. Signos parecem nos dizer aquilo que *é preciso* fazer para obter determinado resultado, para realizar determinado fim: esse é um conhecimento por *ouvir–dizer*. Assim, no famoso exemplo de Espinosa, um signo representa a operação que "devemos" fazer com três números para encontrar o quarto. Leis da [269] natureza ou regras técnicas, é inevitável que toda lei tome para nós uma forma moral, justamente na medida em que não temos dela um conhecimento adequado; uma lei nos parece moral, ou de tipo moral, toda vez que fazemos depender dela o efeito de um signo imperativo (e não vínculos constitutivos das coisas).

O que forma a unidade do primeiro gênero do conhecimento são os signos. Eles definem o estado de um pensamento que permanece inadequado, envolvido, não explicado. A esse primeiro gênero deveríamos até mesmo acrescentar o *estado de religião*, isto é, o estado do homem em relação a um Deus que lhe dá uma revelação. Esse estado não difere menos do estado de natureza do que o próprio estado civil: "A natureza nunca ensinou a ninguém que o homem é obrigado a obedecer a Deus; nenhum raciocínio poderia ensinar-lhe isso. Só a revelação, confirmada pelos signos, poderia dar conhecimento disso a cada um[4]". Esse estado de religião também está no primeiro gênero: exatamente porque ele faz parte do conhecimento inadequado, porque está fundado em signos e se manifesta sob

---

[1] *E*, II, 41, dem.

[2] *TRE*, 19.

[3] Sobre a ligação pelo hábito ou pela memória: *E*, II, 18, esc. Sobre a ligação pela semelhança, que define um conhecimento por signos: *E*, II, 40, esc. 1 e esc. 2.

[4] *TTP*, cap. 16 (II, p. 266).

forma de leis que comandam e ordenam. A Revelação é ela mesma explicada pelo caráter inadequado de nosso conhecimento, e diz respeito unicamente a certos próprios de Deus. Os signos da revelação constituem um terceiro tipo de signos, e definem a religião dos profetas, religião do primeiro gênero ou da imaginação.

O segundo gênero de conhecimento na *Ética* corresponde ao estado de razão: é um conhecimento das noções comuns, através das noções comuns. É na *Ética* que surge a verdadeira ruptura entre os gêneros de conhecimento: "O conhecimento do segundo e do terceiro gênero, e não do primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso[5]." Com as noções comuns entramos no domínio da *expressão*: essas noções são nossas primeiras ideias adequadas, elas nos tiram do mundo dos signos inadequados. E como toda noção comum nos conduz à ideia de Deus, do qual ela exprime a essência, o segundo gênero de conhecimento [270] também implica uma religião. Essa religião não é mais da imaginação, mas sim do entendimento; a expressão da Natureza substitui os signos, o amor substitui a obediência; não é mais a religião dos profetas, mas sim, em graus diferentes, a religião de Salomão, a religião dos Apóstolos, a verdadeira religião do Cristo, fundamentada sobre as noções comuns[6].

Mas, precisamente, o que é que conhecemos através dessas noções? Sabemos que as noções comuns não constituem a essência particular de coisa alguma. Entretanto, não basta defini-las pela sua generalidade. *As noções são aplicadas aos modos existentes particulares e não têm sentido independentemente dessa aplicação.* Representando (de pontos de vista mais ou menos gerais) a similitude de composição dos modos existentes, elas são para nós o único meio de chegar ao conhecimento adequado das relações características dos corpos, da composição dessas relações e de suas leis de composição. Também podemos ver bem isso no exemplo dos números: no segundo gênero de conhecimento, não mais aplicamos uma regra conhecida por ouvir–dizer, da mesma forma que se obedece a uma lei moral; compreendendo a regra de proporcionalidade em uma noção comum, compreendemos a maneira pela qual se compõem as relações constitutivas dos três números dados. Por isso, as noções comuns nos

[5] *E*, II, 42, prop. E ainda V, 28, prop.

[6] Essa religião do segundo gênero não se confunde com aquilo que Espinosa, no *Tratado teológico-político*, chama de "fé universal", "comum a todos os homens". Da maneira como é descrita no capítulo 14 (II, pp. 247-248) a fé universal diz respeito ainda à obediência, e utiliza abundantemente os conceitos morais de pecado, arrependimento e perdão: na verdade, ela mistura ideias do primeiro gênero e noções do segundo gênero. A verdadeira religião do segundo gênero, fundamentada unicamente sobre as noções comuns, só é exposta de maneira sistemática em *E*, V, 14-20. Mas o *TTP* dá indicações preciosas: a religião de Salomão foi a primeira que soube se guiar pela luz natural (cap. 4, II, pp. 142-144). Em outro sentido, temos a religião do Cristo: não é que o Cristo precise de noções comuns para conhecer Deus, mas seu ensinamento está de acordo com as noções comuns, e não é organizado pelos signos (é evidente que a Paixão e a Ressurreição fazem parte do primeiro gênero, cf. cap. 4, II, pp. 140-141, p. 144). Finalmente, a religião dos Apóstolos, mas apenas em uma parte do seu ensinamento e de sua atividade (cap. 11, *passim*).

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. [271] É essa ordem da Natureza que exprime Deus como fonte; e quanto mais conhecemos as coisas de acordo com essa ordem, mais nossas próprias ideias exprimem a essência de Deus. Todo nosso conhecimento exprime Deus, quando é dirigido pelas noções comuns.

As noções comuns são uma das descobertas fundamentais da *Ética*. No que diz respeito a isso, devemos dar a maior importância à cronologia. Ferdinand Alquié insistiu recentemente nesse ponto: a introdução das noções comuns na *Ética* marca um momento decisivo do espinosismo[7]. Na verdade, nem o *Breve Tratado* nem o *Tratado da Reforma* mostram isso. O *Breve Tratado* já sabe que as coisas têm relações características, mas se fia apenas no "raciocínio" para descobri-las; não há nenhuma menção às noções comuns[8]. Da mesma maneira, o correspondente do segundo gênero de conhecimento no *Breve Tratado* (segundo "modo de consciência") não constitui um conhecimento adequado, mas uma simples crença sincera. No *Tratado da Reforma*, o correspondente do segundo gênero (terceiro "modo de percepção") constitui ainda apenas um conhecimento claro, não um conhecimento adequado: ele não se define de maneira alguma pelas noções comuns, mas por inferências do tipo cartesiano e deduções do tipo aristotélico[9].

No entanto, *em um contexto totalmente diferente*, encontramos no *Tratado da Reforma* um pressentimento e uma aproximação daquilo que serão as noções comuns. Uma célebre passagem fala, com efeito, das "coisas fixas e eternas" que, em razão de sua onipresença, são para nós "como universais ou gêneros para a definição das coisas singulares mutantes": reconhecemos aqui as noções mais universais, extensão, movimento, repouso, que são comuns a todas as coisas. E a continuação do texto exige ainda outros "coadjuvantes" necessários para compreender as coisas singulares mutantes: pressentimos então o papel das noções comuns menos universais[10]. Mas se esse texto apresenta muitas dificuldades, é porque foi escrito do ponto de vista do modo de percepção ou do [272] gênero de conhecimento supremo, tratando das próprias essências: nas coisas fixas e eternas, diz Espinosa, leis são inscritas como nos seus verdadeiros códigos; ora, essas leis parecem tanto leis de produção das essências quanto leis de composição das relações[11].

---

[7] Cf. F. Alquié, *Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza*, curso publicado, C.D. U. pp. 30 seq.

[8] *CT*, II, cap. 1, 2-3.

[9] *TRE*, 19-21 (cf. nosso capítulo X).

[10] *TRE*, 101-102. E o *Traité de la réforme* termina no momento em que Espinosa busca uma propriedade comum (*aliquid commune*) da qual dependeriam todas as características positivas do entendimento: 110.

[11] Espinosa diz na verdade que "as coisas fixas e eternas" devem nos dar o conhecimento da "essência íntima" das coisas: estamos aqui no último gênero de conhecimento. Por outro lado, porém, as coisas fixas também devem servir de

Como explicar que Espinosa assimile aqui espécies de leis tão diferentes? Supomos que ele só tenha tido o pressentimento das noções comuns ao avançar na redação do *Tratado da Reforma*. Ora, nesse momento, ele já havia definido de outra maneira o terceiro modo de percepção (correspondendo ao segundo gênero de conhecimento). Então, as coisas fixas e eternas com função de universais só tinham lugar ao nível do gênero ou do modo supremo: elas eram confundidas com o princípio do conhecimento das essências. Poderiam ter um outro lugar, mas teria sido preciso que Espinosa voltasse atrás e retomasse a descrição dos modos de percepção, em função de sua nova ideia. Essa hipótese explica, em parte, porque Espinosa desiste de terminar o *Tratado da Reforma*, justamente quando chega à exposição daquilo que ele mesmo chama de propriedade comum. Essa hipótese permitiria também datar a formação completa da teoria das noções comuns por Espinosa, entre o abandono do *Tratado da Reforma* e a redação da *Ética*. Ora, essa posse total iria suscitar nele o desejo de modificar o *Tratado,* de refazer a teoria do segundo gênero ou terceiro modo de percepção, dando às noções comuns seu desenvolvimento autônomo e distinto; por isso, na *Ética*, Espinosa fala de um Tratado no qual ele se propõe a desenvolver esses pontos[12].

Quando Espinosa descobre que as noções comuns são nossas primeiras ideias adequadas, se estabelece um hiato [273] entre o primeiro e o segundo gênero de conhecimento. A existência desse hiato não deve, no entanto, nos fazer esquecer todo um sistema de correspondências entre esses dois gêneros, sem as quais a formação de uma ideia adequada, ou de uma noção comum, permaneceria incompreensível. Vimos, primeiramente, que o estado civil ocupava o lugar de razão, preparava a razão e a imitava. Isso seria impossível se as leis morais e os signos imperativos, apesar do contrassenso que implicam, não coincidissem de certa maneira com a ordem verdadeira e positiva da Natureza. Assim são certamente as leis da Natureza que os profetas compreendem e transmitem, embora as compreendam inadequadamente. Da mesma maneira, o maior esforço da sociedade consiste em escolher signos e instituir leis cujo conjunto coincida ao máximo com a ordem da natureza e, principalmente, com a subsistência do homem nessa ordem. Sob esse aspecto, a variabilidade dos signos se torna uma vantagem e nos abre possibilidades que o entendimento não tem por ele mesmo, possibilidades próprias da imaginação[13]. Além do mais, a razão não conseguiria formar noções comuns, isto é, tomar posse de sua potência de agir, se ela não buscasse a si mesma no decorrer desse primeiro esforço que consiste em selecionar as paixões alegres. Antes que se tornem ativas, é preciso selecionar e

---

"universais", em relação aos modos existentes variáveis: estamos então no segundo gênero, e no domínio da composição das relações, não mais da produção das essências. As duas ordens estão, portanto,misturadas. Cf. *TRE*, 101.

12 *E*, II, 40. Esc. 1: a propósito do problema das noções, e das diferentes espécies de noções, Espinosa diz que já "meditou anteriormente sobre essas coisas". Trata-se, evidentemente, do *Tratado da Reforma*. Mas *acrescenta* que "reservou esses assuntos para um outro tratado": supomos que se trate, então, de uma revisão do *Tratado da Reforma*, em função da finalidade, o que obrigava Espinosa a retomar tudo.

13 *TTP*, cap. 1 (II, p. 106): "A partir de palavras e imagens podemos combinar mais ideias do que a partir apenas dos princípios e noções, sobre os quais está construído todo nosso conhecimento natural."

encadear as paixões que aumentam nossa potência de agir. Ora, essas paixões se relacionam com a imagem de objetos que convêm conosco em natureza; essas imagens são ainda ideias inadequadas, simples indicações que nos fazem conhecer os objetos apenas pelo efeito que têm sobre nós. A razão não seria, então, "achada" se seu primeiro esforço não fosse esboçado no âmbito do primeiro gênero, utilizando todos os recursos da imaginação.

Consideradas na sua origem, as noções comuns encontram na imaginação as próprias condições de sua formação. Mais do que isso: consideradas na sua função prática, elas só se aplicam à coisas que podem ser imaginadas. Por isso, são elas mesmas, sob certos aspectos, assimiláveis a imagens[14]. *A aplicação* [274] *das noções comuns, em geral, implica uma curiosa harmonia entre a razão e a imaginação, entre as leis da razão e as leis da imaginação.* Espinosa analisa diferentes casos. Os livros III e IV da Ética tinham mostrado sob que leis específicas da imaginação uma paixão se torna mais ou menos intensa, mais ou menos forte. Assim, o sentimento para com uma coisa que imaginamos nela mesma é mais forte do que o sentimento que experimentamos, quando acreditamos que ela é necessária ou necessitada[15]. Ora, a lei específica da razão consiste, justamente, em considerar as coisas como necessárias: as noções comuns nos fazem compreender a necessidade das conveniências e das desconveniências entre corpos. A razão aproveita aqui de uma disposição da imaginação: quanto mais compreendemos as coisas como necessárias, menos as paixões fundadas sobre a imaginação têm força ou intensidade[16]. A imaginação, segundo sua própria lei, começa sempre por afirmar a presença de seu objeto; em seguida, ela é afetada por causas que excluem essa presença; ela entra em uma espécie de "flutuação", e só acredita no seu objeto como possível ou mesmo contingente. A imaginação de um objeto contém, então, junto com o tempo, o princípio de seu enfraquecimento. Mas a razão, segundo sua própria lei, forma noções comuns, isto é, a ideia de propriedades "que consideramos sempre como presentes[17]." Aqui a razão satisfaz a exigência da imaginação melhor do que esta mesma pode fazê-lo. A imaginação, arrastada por seu próprio destino, que a afeta por diversas causas, não consegue manter a presença do seu objeto. Só a razão não se contenta de diminuir relativamente a força das paixões: "em respeito ao tempo", os sentimentos ativos que nascem da razão ou da noção comum são mais fortes neles mesmos que todos

[14] Na *E*, II, 47, esc., Espinosa assinala expressamente a afinidade entre as noções comuns e as coisas que podem ser imaginadas, isto é, os corpos. É por isso mesmo que a ideia de Deus se distingue aqui das noções comuns. Espinosa falará das propriedades comuns que "imaginamos" sempre da mesma maneira (*E*, V, 7, dem.), ou então "imagens que se referem às coisas compreendidas clara e distintamente" (*E*, V, 12, prop.).

[15] *E*, IV, 49; V, 5.

[16] *E*, V, 6, prop. e dem.

[17] *E*, V, 7, dem.: "Um sentimento da razão se refere necessariamente às propriedades comuns das coisas, que consideramos sempre como presentes (pois nada pode ser dado que exclua delas a existência presente), e que imaginamos sempre da mesma maneira."

os sentimentos passivos que nascem da [275] imaginação[18]. Segundo a lei da imaginação, um sentimento é tanto mais forte quanto é provocado por mais causas agindo juntas[19]. Segundo, porém, sua própria lei, a noção comum se aplica ou se refere a várias coisas ou imagens de coisas que se juntam facilmente a elas: ela é portanto frequente e vivaz[20]. Nesse sentido, ela diminui a intensidade do sentimento da imaginação, porque determina o espírito a considerar vários objetos. Mas também, esses objetos que se juntam à noção são como causas que favorecem o sentimento da razão que dela decorre[21].

Necessidade, presença e frequência são as três características das noções comuns. Ora, essas características fazem com que elas se imponham de certa maneira à imaginação, seja para diminuir a intensidade dos sentimentos passivos, seja para assegurar a vivacidade dos sentimentos ativos. As noções comuns se servem das leis da imaginação para nos liberar da própria imaginação. Sua necessidade, sua presença, sua frequência permite que elas se insiram no movimento da imaginação, e desviem seu curso em benefício próprio. Não seria exagero falar aqui de uma *livre harmonia* entre a imaginação e a razão.

*A maior parte da* Ética*, exatamente até V 21, foi escrita na perspectiva do segundo gênero do conhecimento.* Pois é apenas pelas noções comuns que chegamos a ter ideias adequadas, e um conhecimento adequado do próprio Deus. Não existe aí uma condição de todo conhecimento, mas sim uma condição do nosso conhecimento, enquanto somos modos existentes finitos compostos de uma alma e de um corpo. Nós, que primeiramente, só temos ideias inadequadas e afecções passivas, só podemos conquistar nossa potência de compreender e de agir quando formamos noções comuns. Todo nosso conhecimento passa por essas noções. Por isso, Espinosa pode dizer que a própria existência [276] de Deus não é conhecida por ela mesma, mas "deve ser concluída de noções cuja verdade seja tão firme e tão inabalável que não possa existir nem ser concebida uma potência capaz de mudá-las[22]". Mesma confissão na *Ética*: o primeiro livro nos faz conhecer Deus e todas as coisas como dependentes de Deus; ora, esse conhecimento é ele mesmo do segundo gênero[23].

---

[18] *E*, V, 7, prop. (Esse texto se refere apenas aos sentimentos da imaginação que dizem respeito às coisas "consideradas como ausentes". Mas, levando em conta o tempo, a imaginação é *sempre* determinada a considerar seu objeto como ausente).

[19] *E*, V, 8, prop. e dem.

[20] *E*, V, 11, 12, e 13.

[21] Cf. *E*, V, 9 e 11.

[22] *TTP*, cap. 6 (II, p. 159). Cf. também a nota acrescentada a esse texto (II, p. 315).

[23] *E*, V, 36, esc.

Todos os corpos convêm em certas coisas, extensão, movimento, repouso. As ideias de extensão, de movimento, de repouso são para nós noções comuns muito universais, pois se aplicam a todos os corpos existentes. Perguntamos: devemos considerar a própria ideia de Deus como uma noção comum, a mais universal de todas? Muitos textos parecem sugerir isso[24]. Entretanto, não é bem assim: nossa ideia de Deus está em estreita relação com as noções comuns, mas não é uma dessas noções. Em certo sentido, a ideia de Deus se opõe às noções comuns, porque estas se aplicam sempre à coisas que podem ser imaginadas, enquanto Deus não pode sê-lo[25]. Espinosa diz apenas que as noções comuns nos levam à ideia de Deus, que elas nos *"dão"* necessariamente o conhecimento de Deus e que, sem elas, não teríamos esse conhecimento[26]. Na verdade, uma noção comum é uma ideia adequada; a ideia adequada é a ideia como sendo expressiva; e aquilo que ela exprime é a própria essência de Deus. A ideia de Deus está, portanto, em relação de expressão com as noções comuns. As noções comuns exprimem Deus como sendo a fonte de todas as relações constitutivas das coisas. Enquanto relacionada a essas noções que a exprimem, a ideia de Deus funda a religião do segundo gênero. Pois sentimentos ativos, alegrias ativas decorrem das noções comuns; exatamente, elas decorrem justamente daí "acompanhadas da ideia de [277] Deus". O amor de Deus não é outra coisa senão essa alegria e esse acompanhamento[27]. O maior esforço da razão, enquanto concebe noções comuns, é portanto para conhecer Deus e amá-lo[28]. (Mas esse Deus ligado às noções comuns não tem que responder ao nosso amor: Deus impassível, que não nos dá nada em troca. Pois, por mais ativas que sejam, as alegrias que decorrem das noções não são separáveis das alegrias passivas ou de dados da imaginação que, primeiramente, aumentaram nossa potência de agir e nos serviram de causas ocasionais. Ora, o próprio Deus é isento de paixões: ele não experimenta nenhuma alegria passiva, nem mesmo nenhuma alegria ativa do gênero daquelas que supõem uma alegria passiva[29].)

Lembramos das exigências metodológicas do *Tratado da Reforma*: não podemos partir da ideia de Deus, mas devemos chegar a ela tão logo quanto possível. Ora, "tão logo quanto possível", no *Tratado*, se apresentava assim: devíamos partir daquilo que era positivo em uma ideia que tínhamos; nos esforçávamos para tornar essa ideia adequada; ela era adequada quando estava ligada a sua causa,

---

[24] Na *E*, II, 45-47, Espinosa passa das noções comuns para a ideia de Deus (cf. principalmente 46, dem.). Em V, 14-15, passagem análoga: tendo mostrado que um grande número de imagens se juntava facilmente à noção comum, Espinosa concluiu que podemos juntar e ligar todas as imagens à ideia de Deus.

[25] *E*, II, 47, esc: "Que os homens não tenham um conhecimento igualmente claro de Deus e das noções comuns, isso provém do fato de que eles não podem imaginar Deus como imaginam os corpos".

[26] *E*, II, 46, dem. (*id quod dat).*

[27] *E*, V, 15, dem.

[28] *E*, IV, 28, dem.

[29] Cf. *E*. V. 17 e 19. Espinosa lembra, explicitamente, que Deus não pode experimentar nenhum aumento da sua potência de agir, logo, nenhuma alegria passiva. Mas aqui, ele tem a oportunidade de negar que Deus possa experimentar uma alegria qualquer em geral: com efeito, as únicas alegrias ativas conhecidas *nesse momento* da *Ética* são aquelas do segundo gênero. Ora, essas alegrias supõem paixões, e estão excluídas de Deus da mesma maneira que as paixões.

quando exprimia sua causa; mas ela não exprimia sua causa sem também exprimir a ideia de Deus que determinava essa causa a produzir um certo efeito. Dessa maneira, não corríamos o risco de entrar em uma regressão infinita de causa em causa: Deus era exprimido a cada nível como aquilo que determinava a causa.

Não nos parece exato opor, nesse ponto, a *Ética* ao *Tratado da Reforma. Tanto a Ética quanto o Tratado não começam por Deus como substância absolutamente infinita. A Ética* não parte de maneira alguma da ideia de Deus como sendo um incondicional; vimos a esse respeito o papel das primeiras proposições. A *Ética* e o *Tratado da Reforma* têm o mesmo projeto: atingir tão logo quanto possível a ideia de Deus sem cair em uma regressão infinita, sem fazer do próprio Deus uma causa distante. Se a *Ética* se distingue do *Tratado da Reforma,* não será por uma mudança de método, menos ainda por uma [278] mudança de princípio, mas apenas porque a Ética encontrou meios menos artificiais e mais concretos. Esses meios são as noções comuns (até V, 21). Não mais partimos daquilo que é positivo em uma ideia qualquer para tentar formar uma ideia adequada: um procedimento como esse não é muito seguro e permanece indeterminado. Partimos daquilo que existe de positivo em uma paixão alegre; somos então determinados a formar uma noção comum, nossa primeira ideia adequada. Depois formamos noções comuns cada vez mais gerais, que constituem o sistema da razão; mas cada noção comum, em seu próprio nível, exprime Deus e nos conduz ao conhecimento de Deus. Cada noção comum exprime Deus como a fonte das relações que se compõem nos corpos aos quais a noção se aplica. Não diremos, portanto, que as noções mais universais exprimem melhor Deus do que as noções menos universais. Não diremos, principalmente, que a ideia de Deus seja ela mesma uma noção comum, a mais universal de todas: na verdade, cada noção nos conduz até ela, cada noção a exprime, tanto as menos universais quanto as mais universais. No sistema da expressão, Deus nunca é uma causa distante.

É por isso que a ideia de Deus, na *Ética*, vai representar o papel de um eixo. Tudo gira em volta dela, tudo muda com ela. Espinosa anuncia que "além" do segundo gênero do conhecimento, é dado um terceiro[30]. Mais do que isso, ele apresenta o segundo gênero como sendo a causa motriz do terceiro: é o segundo que nos determina a entrar no terceiro, a "formar" o terceiro[31]. A pergunta é a seguinte: como o segundo gênero nos determina assim? *Só a ideia de Deus pode explicar essa passagem,* que aparece na *Ética* em V 20-21. 1º) Cada noção comum nos conduz à ideia de Deus. Ligada às noções comum que a exprimem, a ideia de Deus faz ela mesma parte do segundo gênero de conhecimento. Dessa forma, ela representa um Deus impassível, mas essa ideia acompanha todas as alegrias que decorrem da nossa potência de compreender (enquanto essa potência procede por noções comuns). A ideia de Deus, nesse

[30] *E*, II, 40, esc. 2.

[31] *E*, V, 28, prop.: "O esforço ou o desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode nascer do primeiro,mas sim do segundo gênero de conhecimento".

sentido, é a ponta extrema do segundo gênero. 2º) Porém, embora esteja necessariamente ligada [279] às noções comuns, a ideia de Deus não é ela mesma uma noção comum. É por isso que ela nos lança em um novo elemento. Só podemos alcançar a ideia de Deus pelo segundo gênero; mas não podemos chegar aí sem sermos determinados a sair desse segundo gênero para entrarmos em um novo estado. No segundo gênero, é a ideia de Deus que serve de fundamento para o terceiro; por "fundamento" é preciso entender a verdadeira causa motriz, a *causa fiendi*[32]. Essa ideia de Deus, ela mesma mudará então de conteúdo, terá um outro conteúdo, no terceiro gênero ao qual nos determina.

Uma noção comum tem duas características: ela se aplica a vários modos existentes; ela nos faz conhecer as relações sob as quais os modos existentes convêm ou se opõe. Podemos até compreender que uma ideia de atributo nos apareça primeiramente como uma noção comum: a ideia de extensão é uma noção muito universal enquanto aplicada a todos os corpos que existem; e a ideia dos modos infinitos da extensão nos faz conhecer a conveniência de todos os corpos do ponto de vista da Natureza inteira. Mas a ideia de Deus, que é acrescentada a todas as noções comuns ou as "acompanha", nos inspira uma nova apreciação dos atributos e dos modos. Mais uma vez, é assim na *Ética* e no *Tratado da Reforma*: a ideia de Deus nos introduz no domínio dos "seres reais" e do seu encadeamento. O atributo não será mais compreendido apenas como uma *propriedade comum* a todos os *modos existentes* que lhe correspondem, mas como aquilo que constitui a *essência singular* da substância divina e aquilo que contém todas as *essências particulares* de modos. O terceiro gênero de conhecimento é definido assim: ele se estende "da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas"[33]. O atributo é ainda uma forma comum mas o que mudou é o sentido da palavra [280] "comum". Comum não mais significa geral, isto é, aplicável a vários modos existentes, ou a todos os modos existentes de um determinado gênero. Comum significa unívoco: o atributo é unívoco, ou comum a Deus, do qual ele constitui a essência singular, e aos modos, do qual ele contém as essências particulares. Resumindo, aparece uma diferença fundamental entre o segundo e o terceiro gênero: as ideias do segundo gênero se definem pela sua função geral, se aplicam aos modos existentes, nos fazem conhecer a composição das relações que caracterizam esses modos existentes. As ideias do terceiro gênero se definem pela sua natureza singular, elas representam a

[32] Em *E*, V, 20, esc., Espinosa fala do "fundamento" do terceiro gênero. Esse fundamento é o "conhecimento de Deus". Não se trata, evidentemente, do conhecimento de Deus como nos será dado pelo terceiro gênero. Como prova o contexto (V, 15 e 16), trata-se de um conhecimento de Deus dado pelas noções comuns. Assim também, em II, 47, esc., Espinosa diz que "formamos" o terceiro gênero de conhecimento a partir de um conhecimento de Deus. Ainda nesse ponto, o contexto (II, 46, dem.) mostra que se trata do conhecimento de Deus assim como ele faz parte do segundo gênero.

[33] *E*, II, 40, esc. 2 (cf. também V, 25, dem).

essência de Deus, nos fazem conhecer as essências particulares assim como elas estão contidas no próprio Deus[34].

Somos modos existentes. Nosso conhecimento está submetido à seguinte condição: devemos passar pelas noções comuns para atingir as ideias do terceiro gênero. Longe de poder deduzir a relação que caracteriza um modo a partir de sua essência, devemos primeiro conhecer a relação para chegar ao conhecimento da essência. Da mesma forma, devemos conceber a extensão como uma noção comum antes de compreendê-la como aquilo que constitui a essência de Deus. O segundo gênero é para nós causa eficiente do terceiro; e no segundo gênero, é a ideia de Deus que nos faz passar do segundo para o terceiro. Começamos formando noções comuns que exprimem a essência de Deus; somente então podemos compreender que Deus se exprime ele mesmo nas essências. Essa condição do nosso conhecimento não é uma condição para todo conhecimento: o verdadeiro Cristo não passa pelas noções comuns. Ele adapta, ele apropria às noções comuns o ensinamento que nos dá; mas seu próprio conhecimento é imediatamente do terceiro gênero; ele conhece a existência de Deus [281] por ela mesma, assim como todas as essências, e a ordem das essências[35]. Por isso Espinosa diz: contrariamente ao Cristo, não conhecemos a existência de Deus por ela mesma[36]. Na situação natural de nossa existência, estamos cheios de ideias inadequadas e de afecções passivas; não chegaremos nunca a qualquer ideia adequada nem a uma alegria ativa, se não formarmos primeiro noções comuns. Entretanto, não podemos concluir que Deus só nos seja conhecido *indiretamente*. As noções comuns nada têm a ver com signos; elas constituem apenas as condições sob as quais atingimos nós mesmos o terceiro gênero do conhecimento. Assim, as provas da existência de Deus não são provas indiretas: a ideia de Deus ainda é tomada aí na sua relação com as noções comuns, mas ela nos determina, justamente, a "formar" o terceiro gênero, ou a conquistar uma visão direta.

---

[34] Em que medida as ideias do segundo e do terceiro gênero são as mesmas? Elas se distinguem apenas por sua função ou por seu uso? O problema é complexo. É certo que as noções comuns mais universais coincidem com as ideias dos atributos. Como noções comuns, elas são tomadas na função geral que exercem em relação aos *modos existentes*. Como ideias do terceiro gênero, elas são pensadas na sua essência objetiva, enquanto contêm objetivamente as *essências de modos*. Todavia, as noções comuns menos universais não coincidem por sua vez com as ideias das essências particulares (as relações não se confundem com as essências, embora as essências se exprimam nas relações).

[35] *TTP*, cap. 4 (II, pp. 140-141).

[36] *TTP*, cap. 1 (II, pp. 98-99).

# CAPÍTULO 19:

## Beatitude

[282] O primeiro gênero de conhecimento tem como único objeto os encontros entre as partes, segundo suas determinações extrínsecas. O segundo gênero vai até a composição dos relações características. Mas só o terceiro gênero diz respeito às essências eternas: conhecimento da essência de Deus e das essências particulares tal como elas estão em Deus e são concebidas por Deus. (Assim, nos três gêneros de conhecimento, reencontramos os três aspectos da ordem da Natureza: ordem das paixões, ordem de composição das relações, ordem das próprias essências). Ora, as essências têm várias características. Primeiramente, elas são particulares, logo, irredutíveis umas às outras: cada uma é um ser real, uma *res physica,* um grau de potência ou de intensidade. É por isso que Espinosa pode opor o terceiro gênero ao segundo, dizendo que o segundo gênero nos mostra em geral que todas as coisas que existem dependem de Deus, mas só o terceiro gênero nos faz compreender a dependência de determinada essência em particular[1]. Entretanto, por outro lado, cada essência convém com todas as outras. É porque todas as essências estão compreendidas na produção de cada uma. Não se trata mais de conveniências relativas, mais ou menos gerais, entre modos existentes, mas de uma conveniência ao mesmo tempo singular e absoluta de cada essência com todas as outras[2]. Então, o espírito não conhece uma essência, isto é, uma coisa sob a espécie da eternidade, sem ser determinado a conhecer ainda mais coisas e a desejar [283] conhecer cada vez mais[3]. Enfim, as essências são expressivas: não apenas cada essência exprime todas as outras no princípio de sua produção, mas também exprime Deus como sendo esse próprio princípio que contém todas as essências, e do qual cada uma depende em particular. Cada essência é uma parte da potência de Deus, logo, concebida pela própria essência de Deus, mas enquanto a essência de Deus é explicada por *essa* essência[4].

O conhecimento supremo compreende, portanto, três dados. Uma ideia adequada de nós mesmos ou de nossa própria essência (ideia que exprime a essência de nosso corpo sob a espécie da eternidade): cada um forma a ideia de sua própria essência, e é nessa ideia que Espinosa está pensando quando diz que o terceiro gênero mostra como uma essência *em particular* depende de Deus[5]. Uma ideia adequada do maior número de coisas possíveis, sempre na sua essência ou sob a espécie da eternidade. Uma ideia adequada de Deus, enquanto Deus contém todas as essências, e as compreende todas na produção de cada uma (logo, na produção da nossa em particular).

---

[1] Na *E*, V, 36, esc., Espinosa opõe a demonstração *geral* do segundo gênero à conclusão *singular* do terceiro gênero.

[2] *E*, V, 37, esc.: Só modos existentes podem se destruir, nenhuma essência pode destruir uma outra.

[3] Cf. *E*, V, 25-27.

[4] *E*, V, 22, dem., e 36, prop.

[5] Cf. *E*, V, 36, esc. (todo o contexto prova que se trata para cada um de sua própria essência, da essência do seu próprio corpo: cf. V. 30, prop. e dem.).

O eu, as coisas e Deus são as três ideias do terceiro gênero. Delas decorrem alegrias, um desejo e um amor. As alegrias do terceiro gênero são alegrias ativas: na verdade, elas são explicadas pela nossa própria essência e "são acompanhadas" sempre pela ideia adequada dessa essência. Tudo aquilo que compreendemos sob o terceiro gênero, inclusive a essência das outras coisas e de Deus, o compreendemos pelo fato de concebermos nossa essência (a essência do nosso corpo) sob a espécie da eternidade[6]. É nesse sentido que o terceiro gênero não tem outra *causa formal* a não ser nossa potência de agir ou de compreender, isto é, a potência de pensar do próprio Deus enquanto ela se explica pela nossa própria essência[7]. No terceiro gênero, todas as ideias têm como causa formal nossa potência de compreender. Todas as afecções que derivam dessas ideias são, portanto, por natureza, afecções [284] ativas, alegrias ativas[8]. É preciso imaginar que a essência de Deus afeta a minha, e que as essências se afetam umas às outras; mas não existem afecções de uma essência que não possam ser explicadas formalmente por essa própria essência, logo, que não sejam acompanhadas da ideia de si como causa formal ou da consideração da potência de agir.

Dessa alegria que decorre da ideia adequada de nós mesmos, nasce um *desejo,* desejo de conhecer sempre mais coisas na sua essência ou sob a espécie da eternidade. Mas, principalmente, nasce um *amor*. Pois, no terceiro gênero, a ideia de Deus por sua vez, é como a causa material de todas as ideias. Todas as essências exprimem Deus como aquilo pelo que elas são concebidas: a ideia da minha própria essência representa minha potência de agir, mas minha potência de agir nada mais é senão a potência do próprio Deus enquanto explicada pela minha essência. Não existe, portanto, alegria do terceiro gênero que não seja acompanhada da ideia de Deus como causa material: "Do terceiro gênero de conhecimento nasce necessariamente o Amor intelectual de Deus: pois desse gênero de conhecimento nasce a alegria que a ideia de Deus acompanha como causa[9]."

Ora, como podem as alegrias ativas do terceiro gênero se distinguir das alegrias do segundo? As alegrias do segundo gênero já são ativas, porque são explicadas por uma ideia adequada que temos. Elas são explicadas, portanto, pela nossa potência de compreender ou de agir. Elas implicam que tenhamos a posse formal dessa potência. Mas embora essa não mais pareça suscetível de aumento, ainda lhe falta uma certa qualidade, nuança qualitativa individual que corresponde ao grau de potência ou de intensidade de nossa essência própria. Na verdade, enquanto permanecermos no segundo gênero de

---

[6] *E*, V, 29, prop.

[7] *E*, V, 31, prop.: "O terceiro gênero de conhecimento depende do espírito, como de sua causa formal, enquanto o próprio espírito é eterno."

[8] *E*, V, 27, dem.: Aquele que conhece pelo terceiro gênero "é afetado pela maior alegria (*summa laetitia*)".

[9] *E*, V, 32, cor.

conhecimento, a ideia adequada que temos ainda não é uma ideia de nós mesmos, da nossa essência, da essência do nosso corpo. Essa restrição parecerá importante se lembrarmos qual é o ponto de partida do problema do conhecimento: não temos imediatamente a ideia adequada de nós mesmos ou de nosso corpo, porque esta [285] só está em Deus enquanto ele é afetado por ideias de outros corpos; só conhecemos, portanto, nosso corpo através de ideias de afecções, necessariamente inadequadas, e só conhecemos a nós mesmos pelas ideias dessas ideias; quanto às ideias de corpos exteriores, quanto à ideia do nosso próprio corpo ou do nosso próprio espírito, não as *temos*, nas condições imediatas de nossa existência. Ora, o segundo gênero de conhecimento nos dá certamente ideias adequadas; mas essas ideias são apenas as de propriedades comuns ao nosso corpo e aos corpos exteriores. Elas são adequadas porque estão na parte como no todo e porque estão em nós, no nosso espírito, como estão nas ideias das outras coisas. Mas elas não constituem de forma alguma uma ideia adequada de *nós mesmos*, nem uma ideia adequada de uma *outra coisa*[10]. Elas são explicadas por nossa essência, mas elas mesmas não constituem uma ideia dessa essência. Pelo contrário, com o terceiro gênero de conhecimento, formamos ideias adequadas de nós mesmos e das outras coisas, assim como elas estão em Deus e são concebidas por Deus. As alegrias ativas que decorrem das ideias do terceiro gênero são, portanto, de uma natureza diferente daquelas que decorrem das ideias do segundo. E, mais geralmente, Espinosa está em condições de distinguir duas formas de atividade do espírito, dois modos sob os quais somos ativos e nos sentimos ativos, duas expressões da nossa potência de compreender: "...É da natureza da razão conceber as coisas sob uma espécie de eternidade [segundo gênero], e também pertence à natureza do espírito conceber a essência do corpo sob uma espécie de eternidade [terceiro gênero]; e além dessas *duas coisas,* nada mais pertence à essência do espírito[11]."

Todas as afecções, passivas ou ativas, são afecções da essência, na medida em que preenchem o poder de ser afetado no qual a essência se exprime. Mas as afecções passivas, tristezas ou alegrias, são *adventícias,* pois são produzidas do exterior; as afecções ativas, as alegrias ativas, são *inatas* porque são explicadas [286] pela nossa essência ou nossa potência de compreender[12]. Entretanto tudo se passa como se o inato tivesse duas dimensões diferentes, que dessem conta das dificuldades que temos para alcançá-lo ou encontrá-lo. Em primeiro lugar, as noções comuns são elas mesmas inatas, assim como as alegrias ativas que delas decorrem. O que não as impede de terem que ser formadas, e serem formadas mais ou menos facilmente, logo, serem mais ou menos comuns aos espíritos. A aparente contradição desaparece, se considerarmos que nascemos separados de nossa potência de agir ou de compreender:

---

[10] É por isso que as noções comuns enquanto tais não constituem a essência de nenhuma coisa singular: cf. *E*, II, 37, prop. E em V, 41, dem., Espinosa lembra que o segundo gênero não nos dá nenhuma ideia da essência eterna do espírito.

[11] *E*, V, 29, dem. Existem portanto aqui duas espécies de eternidade, uma definida pela *presença* da noção comum, a outra pela *existência* da essência singular.

[12] Sobre as afecções da essência em geral, e sobre o adventício e o inato, cf. *E*, III, explicação da definição do desejo.

na existência, devemos conquistar aquilo que pertence a nossa essência. Justamente, só podemos formar noções comuns, mesmo as mais gerais, se encontrarmos um ponto de partida nas paixões alegres que aumentam primeiramente nossa potência de agir. É nesse sentido que as alegrias ativas que decorrem das noções comuns encontram, de certa maneira, suas causas ocasionais nas afecções passivas de alegria: inatas por direito, elas não deixam por isso de depender de afecções adventícias como causas ocasionais. O próprio Deus, porém, dispõe imediatamente de uma potência de agir infinita que não é suscetível de nenhum aumento. Deus não sente, portanto, paixão alguma, nem mesmo alegre, assim como também não tem ideias inadequadas. Mas surge também o problema de saber se as noções comuns, e as alegrias ativas que delas decorrem, estão em Deus. Sendo ideias adequadas, as noções comuns estão certamente em Deus, mas apenas enquanto ele tem, primeiramente, outras ideias que as compreendem necessariamente (essas outras ideias serão para nós as do terceiro gênero)[13]. De maneira que nem Deus nem o Cristo, que é a expressão do seu pensamento, nunca pensam, portanto, *através* de noções comuns. As noções comuns não podem, portanto, em Deus, servir de princípios à alegrias correspondentes àquelas que temos no segundo gênero: Deus é isento de alegrias passivas, mas nem mesmo tem as alegrias ativas do segundo gênero que supõem um aumento [287] da potência de agir como causa ocasional. Por isso, *de acordo com a ideia do segundo gênero,* Deus não tem nenhum sentimento de alegria[14].

As ideias do terceiro gênero não são apenas explicadas pela nossa essência, elas consistem na ideia dessa própria essência e de suas relações (relação com a ideia de Deus, relações com as ideias das outras coisas, sob a espécie da eternidade). A partir da ideia de nossa essência como causa formal, a partir da ideia de Deus como causa material, imaginamos todas as ideias assim como elas estão em Deus. Sob o terceiro gênero do conhecimento, formamos ideias e sentimentos ativos que estão em nós como estão imediata e eternamente em Deus. Pensamos como Deus pensa, experimentamos os próprios sentimentos de Deus. Formamos a ideia de nós mesmos tal como ela está em Deus e, pelo menos em parte, formamos a ideia de Deus tal como ela está no próprio Deus: as ideias do terceiro gênero constituem portanto uma dimensão mais profunda do inato, e as alegrias do terceiro gênero são as únicas verdadeiras afecções da essência nela mesma. Certamente parece que estamos *chegando* ao terceiro gênero de conhecimento[15]. Aqui, porém, o que nos serve de causa ocasional são as próprias noções comuns, logo, algo de adequado e ativo. A "passagem" é só uma aparência; na verdade, nós nos

[13] Segundo E, II, 38 e 39, dem., as noções comuns estão certamente em Deus. Mas apenas enquanto estão compreendidas nas ideias das coisas singulares (ideias de nós mesmos e das outras coisas) que estão elas mesmas em Deus. O mesmo não ocorre conosco: as noções comuns são primeiras na ordem do nosso conhecimento. É porque elas são em nós fonte de afecções especiais (alegrias do segundo gênero). Deus, pelo contrário, só tem afecções do terceiro gênero.

[14] Cf. *E*, V, 14-20.

[15] *E*, V, 31, esc.: "Embora agora estejamos certos de que o espírito é eterno enquanto concebe as coisas sob a espécie da eternidade, entretanto, a fim de explicar mais facilmente e dar a compreender melhor o que queremos mostrar, nós o consideramos como se ele começasse agora a ser e a compreender as coisas sob a espécie da eternidade...".

encontramos da maneira como somos imediata e eternamente em Deus. "O espírito possui eternamente essas mesmas perfeições que imaginamos poderiam acontecer a ele[16]." Isso explica porque as alegrias que derivam das ideias do terceiro gênero são as únicas a merecer o nome de *beatitude*: não são mais alegrias que aumentam nossa potência de agir, nem mesmo alegrias que supõem ainda esse aumento, são alegrias que derivam absolutamente de nossa essência, assim como ela está em Deus e é concebida por Deus[17].

Devemos ainda perguntar: qual é a diferença entre as ideias de Deus do segundo e do terceiro gênero? [288] A ideia de Deus só pertence ao segundo gênero na medida em que se refere às noções comuns que a exprimem. E as condições do nosso conhecimento são tais que "chegamos" à ideia de Deus através das noções comuns. Mas a ideia da Deus não é, nela mesma, uma dessas noções. É ela então que nos faz sair do segundo gênero de conhecimento e nos revela um conteúdo independente: não mais propriedades comuns, mas a essência de Deus, minha essência e todas as outra que dependem de Deus. Ora, enquanto a ideia de Deus se referir às noções comuns, ela representará um ser soberano que não tem nenhum amor, nenhuma alegria. Ao nos determinar, porém, ao terceiro gênero, ela mesma recebe novas qualificações que correspondem a esse gênero. As alegrias ativas que sentimos no terceiro gênero de conhecimento são as alegrias que o próprio Deus sente, porque as ideias das quais elas derivam estão em nós assim como estão eterna e imediatamente em Deus. Não veremos, portanto, nenhuma contradição entre os dois amores sucessivamente descritos no livro V da *Ética*: amor por um Deus que não pode nos amar, pois não sente nenhuma alegria; amor por um Deus, ele mesmo alegre, que se ama e nos ama com o mesmo amor com o qual o amamos. Basta, como indica o contexto, ligar os primeiros textos ao segundo gênero de conhecimento, os outros ao terceiro gênero[18].

Vindas da ideia de nós mesmos assim como ela está em Deus, nossas alegrias ativas são uma parte das alegrias de Deus. Nossa alegria é a alegria do próprio Deus enquanto ele é explicado pela nossa essência. E o amor do terceiro gênero, que sentimos por Deus, é "uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo". O amor que sentimos por Deus é o amor que Deus sente por si mesmo enquanto explicado pela nossa própria essência, logo, o amor que ele sente pela nossa própria essência[19]. A *beatitude* não designa apenas a posse de uma alegria ativa, assim como ela está em Deus, mas a posse de um amor ativo, assim como ele está em Deus[20]. Em tudo isso, a palavra parte deve ser sempre interpretada de maneira explicativa ou expressiva: não é uma parte aquilo que compõe, mas aquilo que exprime e explica. Nossa essência é uma parte de [289] Deus, a ideia da nossa essência é uma

[16] *E*, V, 33, esc.

[17] *E*, V, 33, esc.

[18] Amor a Deus, do segundo gênero: *E*, V, 14-20. Amor de Deus, do terceiro gênero: *E*, V, 32-37.

[19] *E*, V, 36, prop. e cor.

[20] *E*, V, 36, esc.

parte da ideia de Deus, isso porque a essência de Deus se explica pela nossa. E é no terceiro gênero que o sistema de expressão encontra sua forma final. A forma final da expressão é a identidade da afirmação especulativa e da afirmação prática, a identidade do Ser com a Alegria, da Substância com a Alegria, de Deus com a Alegria. A alegria manifesta o desenvolvimento da própria substância, sua explicação nos modos e a consciência dessa explicação. A ideia de Deus não é mais simplesmente exprimida pelas noções comuns em geral, é ela que se exprime e se explica em todas as essências, segundo a lei de produção que lhes é própria. Ela se exprime em cada essência em particular, mas cada essência compreende todas as outras essências na sua lei de produção. A alegria que sentimos é a alegria que o próprio Deus sente enquanto tem a ideia da nossa essência; a alegria que Deus sente é aquela que nós mesmos sentimos enquanto temos ideias tais como elas estão em Deus.

A partir da nossa existência na duração, logo "durante" nossa própria existência, podemos atingir o terceiro gênero de conhecimento. Mas só o conseguiremos numa ordem estrita que represente a melhor maneira pela qual nosso poder de ser afetado possa ser preenchido: 1º) Ideias inadequadas que nos são dadas, e afecções passivas que daí derivam, umas aumentando nossa potência de agir, outras diminuindo-a. 2º) Formação das noções comuns como resultado de um esforço de seleção sobre as próprias afecções passivas; as alegrias ativas do segundo gênero derivam das noções comuns, um amor ativo deriva da ideia de Deus tal como se reporta às noções comuns. 3º) Formação das ideias adequadas do terceiro gênero, alegrias ativas e amor ativo que derivam dessas ideias (beatitude). Enquanto, porém, existirmos na duração, será inútil esperar que tenhamos apenas alegrias ativas do terceiro gênero, ou apenas afecções ativas em geral. Teremos sempre paixões e tristezas com nossas alegrias passivas. Nosso conhecimento passará sempre pelas noções comuns. O máximo que podemos nos esforçar será para termos proporcionalmente mais paixões alegres do que tristezas, mais alegrias ativas do segundo gênero do que paixões, e o maior [290] número possível de alegrias do terceiro gênero. Tudo é questão de proporção nos sentimentos que preenchem nosso poder de ser afetado: trata-se de fazer com que as ideias inadequadas e as paixões ocupem apenas *a menor parte de nós mesmos*[21].

A duração está relacionada à existência dos modos. Lembramos que a existência de um modo é constituída por partes extensivas que, numa certa relação, são determinadas a pertencer à essência desse modo. É por isso que a duração é medida pelo tempo: um corpo existe por tanto tempo quanto ele possua partes extensivas na relação que o caracteriza. Quando os encontros dispõe de outra maneira, o próprio corpo deixa de existir, e suas partes formam outros corpos sob novas relações. É, portanto, evidente que não podemos suprimir toda paixão durante nossa existência: as partes extensivas, na

[21] Cf. *E*, V, 20, esc.; 38, dem.

verdade, são determinadas e afetadas de fora, ao infinito. Às partes do corpo correspondem *faculdades* da alma, faculdades de experimentar afecções passivas. Dessa maneira a imaginação corresponde à marca atual de um corpo sobre o nosso, a memória corresponde à sucessão das marcas no tempo. Memória e imaginação são verdadeiras partes da alma. A alma tem partes extensivas que só lhe pertencem na medida em que ela é a ideia de um corpo, ele mesmo composto de partes extensivas[22]. A alma "dura", na medida em que exprime a existência atual de um corpo que dura. E as faculdades da alma se referem elas mesmas a uma potência, potência de sofrer, potência de imaginar as coisas segundo as afecções que elas produzem no nosso corpo, logo, potência de conceber as coisas na duração e em relação ao tempo[23].

As partes extensivas pertencem à essência em uma certa relação e durante um certo tempo; mas elas não constituem essa essência. A própria essência tem uma outra natureza completamente diferente. A essência nela mesma é um grau de potência ou de intensidade, uma parte intensiva. Nada nos parece menos exato do que uma interpretação matemática das essências particulares em Espinosa. É verdade [291] que uma essência se exprime em uma relação, mas ela não se confunde com essa relação. Uma essência particular é uma realidade física; por isso, as afecções são afecções da essência, e a própria essência uma essência de corpo. Essa realidade física é uma realidade intensiva, uma existência intensiva. Imaginamos, então, que a essência não dura. A duração é dita em função das partes extensivas e é medida pelo tempo durante o qual essas partes pertencem à essência. A essência nela mesma, porém,tem uma realidade ou uma existência eterna; ela não tem duração, nem tempo que marque o término dessa duração (nenhuma essência pode destruir uma outra). Espinosa diz exatamente que a essência é *concebida* "com uma certa necessidade eterna[24]". Mas essa fórmula, por sua vez, não autoriza nenhuma interpretação intelectualista ou idealista. Espinosa quer dizer apenas que uma essência particular não é eterna por ela mesma. Só a substância divina é eterna em virtude de si mesma; mas uma essência só é eterna em virtude de uma causa (Deus), da qual deriva sua existência ou sua realidade de essência. Ela é portanto necessariamente concebida por essa causa; ela é portanto concebida com a necessidade eterna que deriva dessa causa. Não nos causará surpresa que Espinosa fale então da "ideia que exprime a essência de determinado corpo humano sob a espécie da eternidade". Ele não quer dizer que a essência do corpo só exista em ideia. O erro da interpretação idealista é de voltar contra o paralelismo um argumento que faz parte integrante dele, ou de compreender como uma prova do ideal um argumento da pura causalidade. Se uma ideia em Deus exprime a essência de

[22] Sobre as partes da alma, cf. *E*, II, 15. Sobre a assimilação das faculdades às partes, cf. *E*, V, 40, cor.

[23] *E*, V, 23, esc. E 29, dem. (essa faculdade de sofrer, de imaginar ou de conceber na duração é mesmo uma *potência*, porque ela "envolve" a essência ou a potência de agir).

[24] *E*, V, 22, dem.

determinado corpo, é porque Deus é causa das essências; de onde se conclui que a essência é necessariamente concebida por essa causa[25].

O corpo existe e dura na medida em que possui atualmente partes extensivas. Mas ele tem uma essência que é como uma parte intensiva eterna (grau de potência). A própria alma tem partes extensivas, enquanto exprime a existência do corpo na duração. Mas ela também tem uma parte intensiva eterna, que é como [292] a ideia da essência do corpo. A ideia que exprime a essência do corpo constitui a parte intensiva ou a essência da alma, necessariamente eterna. Sob esse aspecto, a alma possui uma faculdade, isto é, uma potência que é explicada pela sua própria essência: potência ativa de compreender, e de compreender as coisas pelo terceiro gênero sob a espécie da eternidade. Enquanto exprime a existência atual do corpo na duração, a alma tem a potência de conceber os outros corpos na duração; enquanto exprime a essência do corpo, a alma tem a potência de conceber os outros corpos sob a espécie da eternidade[26].

O espinosismo afirma, portanto, uma distinção de natureza entre a duração e a eternidade. Se Espinosa, na *Ética,* evita empregar o conceito de *imortalidade*, é porque lhe parece que este implica as mais desagradáveis confusões. Três argumentos são encontrados, em diferentes ocasiões, em uma tradição da imortalidade que vai de Platão a Descartes. Em primeiro lugar, a teoria da imortalidade repousa sobre um certo postulado da simplicidade da alma: só o corpo é concebido como sendo divisível; a alma é imortal porque é indivisível, já que suas faculdades não são partes. Em segundo lugar, a imortalidade dessa alma absolutamente simples é concebida na duração: a alma já existia quando o corpo ainda não tinha começado a existir, ela continua durando quando o corpo deixou de durar. Por isso, a teoria da imortalidade traz frequentemente com ela a hipótese de uma memória puramente intelectual, pela qual a alma separada do corpo pode ser consciente da sua própria duração. Finalmente, a imortalidade assim definida não pode ser o objeto de uma experiência direta enquanto durar o corpo. Sob que forma ela sobrevive ao corpo, quais são as modalidades da sobrevida, quais são as faculdades da alma uma vez desencarnada?Só uma *revelação* poderia nos dizer isso agora.

Essas três teses encontram em Espinosa um adversário declarado. A teoria da imortalidade é inseparável de uma confusão entre a duração e a eternidade. Primeiro, o postulado de uma simplicidade absoluta da alma não se separa ele mesmo da ideia confusa de uma união entre a alma e o corpo. Relacionando a alma ao corpo, opomos a simplicidade da alma, considerada em um todo, e a divisibilidade do corpo, considerado ele mesmo como um todo. Compreendemos que o corpo tem [293] partes extensivas enquanto existe, mas não compreendemos que a alma também possua partes

[25] *E*, V, 22, dem. Essa demonstração reivindica para si justamente o axioma do paralelismo, segundo o qual o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve. A fórmula de Espinosa *species aeternitatis* designa ao mesmo tempo a *espécie* de eternidade que deriva de uma causa, e a *concepção* intelectual inseparável dela.

[26] *E*, V, 29, prop. e dem.

como essas, na medida em que ela é a ideia do corpo existente. Compreendemos (mais ou menos bem) que a alma tenha uma parte intensiva absolutamente simples e eterna que constitui sua essência, mas não compreendemos que ela exprima dessa maneira a essência do corpo, não menos simples e eterno. Em segundo lugar, a hipótese da imortalidade nos convida a pensar em termos de sucessão, e nos torna incapazes de conceber a alma como um composto de coexistências. Não compreendemos que, enquanto o corpo existir, a duração e a eternidade "coexistirão" elas mesmas na alma como dois elementos diferentes por natureza. A alma dura enquanto pertencem a ela partes extensivas que não constituem sua essência. A alma é eterna enquanto pertence a ela uma parte intensiva que define sua essência. Não devemos pensar que a alma dura para além do corpo: ela dura tanto quanto dura o próprio corpo, ela é eterna enquanto exprime a essência do corpo. Enquanto a alma for a ideia do corpo existente, coexistirão nela partes extensivas que lhe pertencem na duração, e uma parte intensiva que a constitui na eternidade. Enfim, não precisamos de nenhuma revelação para saber sob que modos e como a alma sobrevive. A alma continua sendo eternamente aquilo que já é na sua essência, durante a existência do corpo: parte intensiva, grau de potência ou potência de compreender, ideia que exprime a essência do corpo sob a espécie da eternidade. Dessa maneira, a eternidade da alma é objeto de uma experiência direta. Para sentir e experimentar que somos eternos, basta entrar no terceiro gênero de conhecimento, ou seja, formar a ideia de nós mesmos tal como ela está em Deus. Essa ideia é justamente aquela que exprime a essência do corpo; na medida em que a formamos, na medida em que a temos, *experimentamos* que somos eternos[27].

O que acontece quando morremos? A morte é uma subtração, uma retração. Perdemos todas as partes extensivas que nos pertenciam em uma certa relação; nossa alma perde todas as faculdades que só possuía enquanto exprimia a existência de um corpo, [294] ele mesmo dotado de partes extensivas[28]. Mas embora essas partes pertencessem a nossa essência, elas não *constituíam* nada dessa essência: nossa essência enquanto tal nada perde em perfeição quando perdemos em extensão as partes que compunham nossa existência. De qualquer maneira, a parte de nós mesmos que perdura, qualquer que seja sua grandeza, (isto é, o grau de potência ou a quantidade intensiva), é mais perfeita do que todas as partes extensivas que perecem, e conserva toda sua perfeição quando desaparecem essas partes extensivas[29]. Mais do que isso, quando nosso corpo deixa de existir, quando a alma perde todas as suas partes que se reportam à existência do corpo, não estamos mais em estado de experimentar afecções passivas[30]. Nossa essência deixa de ser mantida em um estado de envolvimento, não mais podemos ser

[27] *E*, V, 23, esc. Essa experiência pertence necessariamente ao terceiro gênero; pois o segundo gênero não possui a ideia adequada da essência do nosso corpo, e não nos faz ainda saber que nosso espírito é eterno (cf. V, 41, dem.).

[28] *E*, V, 21, prop.: "O espírito não pode imaginar nada nem lembrar das coisas passadas, a não ser na duração do corpo."

[29] *E*, V, 40, cor.: "A parte do espírito que persiste, qualquer que seja sua grandeza, é mais perfeita do que a outra."

[30] *E*, V, 34, prop.: "Só na duração do corpo, o espírito está submetido aos sentimentos relacionados à paixões."

separados de nossa potência: só resta, na verdade, nossa potência de compreender ou de agir[31]. As ideias que temos são necessariamente ideias adequadas do terceiro gênero, assim como estão em Deus. Nossa essência exprime adequadamente a essência de Deus, as afecções de nossa essência exprimem adequadamente essa essência. *Tornamo-nos totalmente expressivos,* nada mais subsiste em nós que esteja "envolvido" ou simplesmente "indicado". Enquanto existíamos, só podíamos ter um certo número de afecções ativas do terceiro gênero, elas próprias relacionadas a afecções ativas do segundo gênero, elas próprias relacionadas com afecções passivas. Só podíamos esperar uma beatitude parcial. Tudo se passa, porém, como se a morte nos colocasse em uma situação tal que só pudéssemos, a partir daí,ser afetados por afecções do terceiro gênero, elas mesmas explicadas pela nossa essência.

É verdade que esse ponto suscita ainda muitos problemas. 1º) Em que sentido, depois da morte, ainda somos afetados? Nossa alma perdeu tudo aquilo que lhe pertence enquanto é ideia de um corpo existente. Resta, porém, [295] a ideia da essência do nosso corpo existente. Resta, porém, a ideia da essência do nosso corpo, assim como ela está em Deus. Temos, nós mesmos, a ideia dessa ideia assim como ela está em Deus. Nossa alma é portanto afetada pela ideia de si, pela ideia de Deus, pelas ideias das outras coisas sob a espécie da eternidade. Como todas as essências convêm com cada uma, como elas têm Deus como causa, que compreende todas elas na produção de cada uma, as afecções que derivam das ideias do terceiro gênero são necessariamente afecções ativas e intensas, explicadas pela essência daquele que as experimenta, ao mesmo tempo em que exprimem a essência de Deus. 2º) Mas se, depois da morte, somos ainda afetados, não será porque nosso poder de ser afetado, nossa relação característica, subsistem, eles mesmos, juntamente com nossa essência? Na verdade, pode-se dizer que nossa relação foi destruída ou decomposta, mas apenas no sentido em que ela nãomais subsome partes extensivas. As partes extensivas que nos pertenciam são agora determinadas a entrar em outras relações incomponíveis com as nossas. Porém, a relação que nos caracteriza não deixa de ter uma verdade eterna enquanto nossa essência nela se exprime. É a relação na sua verdade eterna que perdura juntamente com a essência. (Por isso, as noções comuns permanecem compreendidas nas ideias das essências). Da mesma forma, podemos dizer que nosso poder de ser afetado é destruído, mas apenas na medida em que não pode mais ser efetuado por afecções passivas[32]. Ele também não deixa de ter uma potência eterna, idêntica a nossa potência de agir ou de compreender. É o poder de ser afetado, na sua potência eterna, que persiste justamente com a essência.

Como conceber, porém, que, em todo caso, possamos desfrutar depois da morte de afecções ativas do terceiro gênero, como se encontrássemos necessariamente aquilo que nos é eternamente

---

[31] *E*, V, 40, cor.: "A parte eterna do espírito é o entendimento, pelo qual se diz que agimos. Quanto a essa parte que mostramos que perece, trata-se da própria imaginação, pela qual se diz que sofremos."

[32] Na *E*, V, 39, dem. e esc., Espinosa diz que a morte destrói o corpo, logo, "nos torna totalmente inaptos para podermos ser afetados". Mas, como indica o contexto, trata-se de afecções passivas produzidas por outros corpos existentes.

inato? Leibniz faz várias críticas à concepção espinosista da eternidade: ele crítica seu geometrismo, por serem as ideias de essências análogas à formas ou figuras matemáticas; ele critica a concepção de uma eternidade sem memória e sem imaginação, no máximo a eternidade de um círculo ou de um triângulo. Uma terceira crítica de Leibniz, porém, nos parece mais importante, porque aponta o verdadeiro problema final do [296] espinosismo: se Espinosa tinha razão, não haveria motivo para nos aperfeiçoarmos, para deixar atrás de nós uma essência eterna ainda mais perfeita (como se essa essência ou ideia platônica "já não estivesse na natureza, quer eu tente ou não parecer com ela, e como se depois da minha morte, quando já não sou mais nada,pudesse me ser útil ter me parecido com essa ideia")[33]. Na verdade, a pergunta é a seguinte: de que nos serve a existência se, de qualquer maneira, nos reuniremos à nossa essência depois da morte, em condições tais que experimentamos intensamente todas as afecções ativas que correspondem a ela? Nada perdemos ao perdermos a existência: só perdemos partes extensivas. Mas para que serve nosso esforço durante a existência se nossa essência, de qualquer maneira, é o que ela é, grau de potência indiferente às partes extensivas que só estiveram ligadas a ela do exterior e temporariamente?

De fato, segundo Espinosa, nosso poder de ser afetado não será preenchido (depois da morte) por afecções ativas do terceiro gênero, se não tivermos conseguido, durante a própria existência, experimentar proporcionalmente um máximo de afecções ativas do segundo gênero e até do terceiro. É nesse sentido que Espinosa pode considerar que o conteúdo positivo da noção de salvação é inteiramente conservado. A própria existência é ainda concebida como uma espécie de prova. Não uma prova moral, é verdade, mas uma prova física ou química, como a dos artesãos que verificam a qualidade de um material, de um metal ou de um vaso.

Na existência, somos compostos de uma parte intensiva eterna, que constitui nossa essência, e de partes extensivas que nos pertencem no tempo sob uma determinada relação. O que conta é a importância respectiva dessas duas espécies de elementos. Suponhamos que conseguíssemos, desde que passamos a existir, experimentar afecções ativas: nossa partes extensivas elas mesmas são afetadas por afecções explicadas através de nossa única essência; as paixões subsistentes são proporcionalmente menores do que as afecções ativas. Ou seja: nosso poder de ser afetado se encontra proporcionalmente preenchido por um número maior de afecções ativas que de afecções [297] passivas. Ora, as afecções ativas são explicadas pela nossa essência; as afecções passivas são explicadas pelo jogo infinito de determinações extrínsecas das partes extensivas. Disso concluímos que, dos dois elementos que nos compõem, nossa parte intensiva adquiriu relativamente muito mais importância do que as partes extensivas. Podemos no máximo dizer que, quando morremos, o que perece não tem "nenhuma

[33] Leibniz, *Lettre au Landgrave*, 14 de agosto de 1683. Cf. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* (Paris, 1854). Considerando a eternidade da alma espinosista semelhante a uma verdade matemática, Leibniz negligencia todas as diferenças entre o terceiro gênero e o segundo.

importância aquilo relativamente ao que persiste[34]". Quanto mais coisas conhecemos pelo segundo e terceiro gêneros, maior será, relativamente, a nossa parte eterna[35]. É obvio que essa parte eterna, considerada nela mesma independentemente das partes extensivas que a ela se acrescentam para compor nossa existência, é um absoluto. Suponhamos, porém, que durante nossa existência, continuemos preenchidos e determinados por afecções passivas. Dos dois elementos que nos compõem, as partes extensivas terão relativamente mais importância do que a parte intensiva eterna. Perdemos mais quando morremos; é por isso que só teme a morte aquele que tem algo a temer, aquele que perde relativamente mais quando morre[36]. Nossa essência não deixa de ser o absoluto que é nela mesma; a ideia de nossa essência não deixa de ser aquilo que ela é absolutamente em Deus. Mas o poder de ser afetado que lhe corresponde eternamente permanece vazio: tendo perdido nossas partes extensivas, perdemos todas as nossas afecções que eram explicadas por elas. Ora, não temos outras afecções. Quando morremos, nossa essência persiste, mas como algo abstrato; nossa essência não é afetada.

Se soubemos fazer da parte intensiva o elemento mais importante de nós mesmos, acontece o contrário. Ao morrer, perdemos pouca coisa; perdemos as paixões que subsistiam em nós, pois estas são explicadas pelas partes extensivas; de certa maneira, perdemos também as noções comuns e as afecções ativas do segundo gênero, que só têm, na verdade, valor autônomo, [298] enquanto se aplicam à existência; enfim, as afecções ativas do terceiro gênero não podem mais se impor às partes extensivas, pois estas não mais nos pertencem. Mas nosso poder de ser afetado subsiste eternamente, acompanhando nossa essência e a ideia de nossa essência; ora, esse poder é necessaria e absolutamente preenchido pelas afecções do terceiro gênero. Durante nossa existência, fizemos de nossa parte intensiva a parte relativamente mais importante de nós mesmos; depois da nossa morte, as afecções ativas explicadas por essa parte preenchem absolutamente nosso poder de ser afetado; o que resta de nós mesmos é absolutamente efetuado. Nossa essência, assim como ela está em Deus, e a ideia da nossa essência, assim como ela é concebida por Deus, são inteiramente afetadas.

Não existem sanções morais de um Deus justiceiro, nem castigos, nem recompensas, mas consequências naturais da nossa existência. É verdade que, durante nossa existência, nosso poder de ser afetado está sempre e necessariamente preenchido: seja por afecções passivas, seja por afecções ativas. Então, se nosso poder, enquanto existimos, for inteiramente preenchido por afecções passivas, ele permanecerá vazio, e nossa essência abstrata, quando tivermos deixado de existir. Ele será

[34] *E*, V, 38 esc. Nosso esforço durante a existência é definido assim, *E*, V, 39, esc.: formar nosso corpo de tal maneira que ele se relacione a um espírito altamente consciente de si mesmo, de Deus e das coisas. Então, aquilo que diz respeito à memória e à imaginação será "de muito pouca importância relativamente ao entendimento".

[35] *E*, V, 38, dem. "Quanto mais coisas o espírito compreende pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento, maior é a parte dele que permanece ilesa".

[36] *E*, V, 38, prop. e esc.

absolutamente efetuado por afecções do terceiro gênero, se o tivermos proporcionalmente preenchido por um máximo de afecções ativas. Daí a importância dessa "prova" da existência: ao existir, devemos selecionar as paixões alegres pois apenas elas nos introduzem às noções comuns e às alegrias ativas que dela derivam; e devemos nos servir das noções comuns como de um princípio que já nos introduz às ideias e às alegrias do terceiro gênero. Então, depois da morte, nossa essência terá todas as afecções das quais ela for capaz; e todas essas afecções serão do terceiro gênero. Esse é o difícil caminho da salvação. A maior parte dos homens, na maior parte do tempo, se fixam nas paixões tristes que os separam da sua essência reduzindo-a ao estado de abstração. O caminho da salvação é o mesmo da expressão: tornar-se expressivo, quer dizer, tornar-se ativo — exprimir a essência de Deus, ser em si mesmo uma ideia pela qual a essência de Deus se explica, ter afecções que se expliquem pela nossa própria essência e que exprimam a essência de Deus.

# CONCLUSÃO:

## Teoria da expressão em Leibniz e Spinoza

*O expressionismo em filosofia*

[299] A força de uma filosofia é medida pelos conceitos que ela criou, ou cujo sentido ela renova, e que impõem uma nova maneira de dispor as coisas e as ações. Pode acontecer que esses conceitos sejam evocados pelos tempos, carregados de um sentido coletivo de acordo com as exigências de uma época, e sejam descobertos, criados ou recriados por vários autores ao mesmo tempo. É o que acontece com Espinosa e Leibniz, e o conceito de expressão. Esse conceito toma para si a força de uma reação anticartesiana conduzida por esses dois autores, de dois pontos de vista muito diferentes. Ele implica uma redescoberta da natureza e de sua potência, uma recriação da lógica e da ontologia: um novo "materialismo" e um novo "formalismo". O conceito de expressão se aplica ao Ser determinado como Deus, na medida em que Deus se exprime no mundo. Ele se aplica às ideias determinadas como verdadeiras, na medida em que as ideias verdadeiras exprimem Deus e o mundo. Ele se aplica, finalmente, aos indivíduos determinados como essências singulares, na medida em que as essências singulares se exprimem nas ideias. De maneira que as três determinações fundamentais: *ser, conhecer, agir ou produzir*, são medidas e sistematizadas sob esse conceito. Ser, conhecer, agir são as espécies da expressão. É a idade da "razão suficiente": as três ramificações da razão suficiente, *ratio essendi, ratio cognoscendi, ratio fiendi ou agendi,* têm sua raiz comum na expressão.

O conceito de expressão, entretanto, da maneira como é redescoberto por Espinosa e Leibniz, não é novo: ele já tem uma longa história filosófica. Um história, porém, um pouco oculta, um pouco maldita. Na verdade, tentamos [300] mostrar como o tema da expressão já podia ser percebido nas duas grandes tradições teológicas da emanação e da criação. Ele não intervém como sendo um terceiro conceito que rivaliza do exterior com os outros dois. É como se ele interviesse em um determinado momento do desenvolvimento deles, sempre podendo desviá-los, confiscá-los em benefício próprio. Ou seja, é um conceito propriamente filosófico, de conteúdo imanente, que se intromete nos conceitos transcendentes de uma teologia emanativa ou criacionista. Traz com ele o "perigo" propriamente filosófico: o panteísmo ou a imanência — imanência da expressão naquilo que se exprime, e daquilo que é exprimido na expressão. Ele tem a pretensão de penetrar no mais profundo, nos "arcanos", para usar uma palavra da qual Leibniz gostava. Ele dá novamente à natureza uma espessura que lhe é própria e, ao mesmo tempo, torna o homem capaz de penetrar nessa espessura. Torna o homem adequado a Deus, e detentor de uma nova lógica: autômato espiritual, igual à combinatória do mundo. Nascido nas tradições da emanação e da criação, ele faz delas duas inimigas, porque contesta tanto a transcendência de um Uno superior ao ser quanto a transcendência de um Ser superior à criação. Todo conceito possui

em si, virtualmente, um aparelho metafórico. O aparelho metafórico da expressão é o espelho e o germe[1]. A expressão como *ratio essendi*, se reflete no espelho como *ratio cognoscendi* e se reproduz no germe como *ratio fiendi*. Mas eis que o espelho parece absorver tanto o ser que nele se reflete quanto o ser que olha a imagem. O germe ou o ramo parece absorver tanto a árvore da qual ele provém, quanto a árvore que provém dele. Que estranha existência é essa, assim como ela é "tomada" no espelho, implicada, envolvida no germe — resumindo, *aquilo que é exprimido*, entidade da qual mal podemos dizer que existe? Vimos que era como se o conceito de expressão tivesse duas origens: uma ontológica, que diz respeito à *expressão de Deus*, que nasce protegida pelas tradições da emanação e da criação, mas que as contesta profundamente; a outra, lógica, que diz respeito *aquilo que é exprimido nas proposições*, que nasce protegida pela lógica aristotélica, mas que a [301] contesta e subverte. As duas estão reunidas no problema dos Nomes divinos, do Logos ou do Verbo.

Se Leibniz e Espinosa, no século XVII, um a partir de uma tradição cristã, o outro a partir de uma tradição judaica, reencontram o conceito de expressão e lhe dão nova luz, isso se dá, evidentemente, num contexto que é aquele do tempo deles e em função de problemas dos seus respectivos sistemas. Tentaremos primeiro destacar o que existe de comum nos dois sistemas, e por que razões eles reinventam o conceito de expressão.

O que eles dois criticam em Descartes, concretamente, é o fato de este ter feito uma filosofia demasiado "rápida" ou demasiado "fácil". Em todos os domínios, Descartes anda tão rápido que deixa escapar a razão suficiente, a essência ou verdadeira natureza: fica sempre apenas no relativo. *Primeiramente, quanto a Deus*: a prova ontológica de Descartes repousa sobre o infinitamente perfeito, e se apressa em tirar uma conclusão; mas o infinitamente perfeito é um "próprio", totalmente insuficiente para mostrar qual é a "natureza" de Deus e como essa natureza é possível. Da mesma maneira, as provas a posteriori de Descartes repousam sobre a consideração das quantidades de realidade dadas, e não alcançam um princípio dinâmico do qual dependem. *Em seguida, quanto às ideias*: Descartes descobre os critérios do claro e do distinto; mas o "claro-e-distinto" ainda é um próprio, uma determinação extrínseca da ideia que não nos informa sobre a natureza e a possibilidade da coisa em ideia, nem do pensamento como tal. Descartes se restringe ao conteúdo representativo da ideia e à forma da consciência psicológica que a pensa: ele perde assim o verdadeiro conteúdo imanente da ideia, assim como a verdadeira forma lógica, e a unidade dos dois (o autômato espiritual). Ele nos diz que o verdadeiro está presente na ideia clara e distinta, mas o que é que está presente na ideia verdadeira? Podemos ver facilmente até que ponto essa segunda corrente crítica se reúne à primeira: pois se permanecermos no claro-e-distinto, só poderemos medir as ideias entre elas e compará-las às coisas

[1] Sobre esses dois temas do espelho e do germe (ou do ramo), em relação essencial com a noção de expressão cf., por exemplo, o processo de Eckhart. Na verdade, esses temas fazem parte das acusações principais: cf. *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart,* por G. Théry, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge (Vrin éd., 1926-1927).

através da consideração das quantidades de realidade. Como só dispomos de uma característica extrínseca da ideia, só atingimos no Ser características elas mesmas extrínsecas. Mais do que isso, a distinção como norma da ideia prejulga o estado das distinções entre coisas representadas na ideia: é em relação ao critério do claro e do distinto que Descartes, de todo o tesouro das distinções escolásticas, só fica com a distinção real, segundo ele necessariamente numérica, a distinção de razão, segundo [302] ele necessariamente abstrata, a distinção modal, segundo ele necessariamente acidental. *Finalmente, quanto aos indivíduos e suas ações:* Descartes interpreta o indivíduo humano como sendo o composto real de uma alma e de um corpo, isto é, de dois termos heterogêneos que supostamente agem, realmente, um sobre o outro. Não seria, então, inevitável que tantas coisas sejam "incompreensíveis", segundo Descartes? Não apenas esse próprio composto, mas o processo da sua causalidade, e também o infinito, e também a liberdade? Em um único e mesmo movimento reduzimos o ser à monotonia do infinitamente perfeito, as coisas à monotonia das quantidades de realidade, as ideias à monotonia da causalidade real — e redescobrimos toda a espessura do mundo, mas então, sob uma forma incompreensível.

Ora, quaisquer que sejam as diferenças entre Leibniz e Espinosa, e principalmente suas diferenças na interpretação da expressão, o fato é que todos dois se servem desse conceito para ultrapassar, em todos os níveis anteriores, aquilo que eles estimam ser a insuficiência ou a facilidade do cartesianismo, para restaurar a exigência de uma razão suficiente que opera no absoluto. Isso não quer dizer que eles fiquem aquém de Descartes. Para eles, existem aquisições do cartesianismo que não podem ser questionadas: pelo menos, justamente, as propriedades do infinitamente perfeito, da quantidade de realidade, do claro e do distinto, do mecanismo etc. Espinosa e Leibniz são pós–cartesianos, no sentido em que Fichte, Schelling, Hegel são pós–kantianos. Trata-se para eles de atingir o fundamento de onde derivam todas essas propriedades enumeradas anteriormente, de redescobrir um absoluto que esteja à altura do "relativismo" cartesiano. Como é que eles procedem, e por que o conceito de expressão é o melhor para essa tarefa?

O infinitamente perfeito como próprio deve ser ultrapassado na direção do absolutamente infinito como natureza. E as dez primeiras proposições da *Ética* mostram que Deus existe necessariamente, mas isso porque o absolutamente infinito é possível ou não contraditório: esse é o procedimento espinosista no qual, entre todas as definições do começo da *Ética*, que são nominais, é demonstrado que a definição 6 é real. Ora, essa própria realidade é constituída pela coexistência de todas as formas infinitas, que introduzem sua distinção no absoluto, sem introduzir o número. Essas formas constitutivas da natureza de Deus, e que têm o infinitamente perfeito apenas como propriedade, são a expressão do absoluto. Deus é representado como infinitamente perfeito, [303] mas é constituído por essas formas mais profundas, ele *se exprime* nessas formas, nesses atributos. O procedimento de Leibniz é formalmente semelhante: mesma ultrapassagem do infinito na direção do absoluto. Não que

o Ser absoluto de Leibniz seja o mesmo de Espinosa. Mas ainda assim, trata-se de demonstrar a realidade de uma definição, e atingir uma natureza de Deus para além da propriedade. Ainda assim, essa natureza é constituída por formas simples e distintas, nas quais Deus se exprime e que exprimem, elas mesmas, qualidades positivas infinitas[2]. Da mesma maneira, tanto em Espinosa quanto em Leibniz, vimos que é a descoberta de quantidades intensivas ou de quantidades de potência, que são mais profundas do que as quantidades de realidade, que transformam os procedimentos a posteriori, introduzindo neles a expressividade.

Passemos ao segundo ponto, que diz respeito ao conhecimento e à ideia. Aquilo que é comum a Leibniz e a Espinosa é a crítica do claro-e-distinto cartesiano, como algo que convém mais à recognição e às definições nominais do que ao verdadeiro conhecimento por definições reais. Ora, o verdadeiro conhecimento é descoberto como sendo uma *espécie* da expressão: isto quer dizer ao mesmo tempo que o conteúdo representativo da ideia é ultrapassado na direção de um conteúdo imanente, propriamente expressivo, e que a forma da consciência psicológica é ultrapassada na direção de um formalismo lógico, "explicativo". E o autômato espiritual apresenta a identidade dessa nova forma e desse novo conteúdo. Somos nós mesmos ideias, em virtude de nosso poder expressivo; "e poderíamos chamar de nossa essência ou ideia aquilo que compreende tudo o que exprimimos, e como ela exprime nossa união com o próprio Deus, ela não tem limites e nada a ultrapassa."[3]

Quanto ao terceiro ponto, devemos repensar o indivíduo definido como sendo o composto de uma alma e de um corpo. É que a hipótese de uma causalidade real é talvez o meio mais simples de interpretar os fenômenos desse composto, as ações e as paixões, mas nem [304] por isso é o meio mais convincente nem o mais inteligível. Na verdade, negligenciamos um mundo rico e profundo: o mundo das *correspondências não causais*. Mais do que isso, é possível que a causalidade real se estabeleça e esteja alerta apenas em algumas regiões deste mundo das correspondências não causais e, na verdade, o suponha. A causalidade real seria apenas um caso particular de um princípio mais geral. Temos ao mesmo tempo a impressão de que a alma e o corpo têm uma quase-identidade que torna a causalidade real inútil entre eles, e uma heterogeneidade, uma heteronímia que a torna impossível. A identidade, ou a quase-identidade, é a de um "invariante"; a heteronímia é a de duas séries variáveis, uma corporal, outra espiritual. Ora, a causalidade real intervém sem dúvida em cada uma das séries por conta própria; mas a relação entre as duas séries, e a relação destas com o invariante, depende de uma correspondência não causal. Se perguntarmos agora qual é o conceito capaz de dar conta de tal correspondência, parece

---

[2] Sobre "as formas simples tomadas absolutamente", "próprios atributos de Deus", "causas primeiras e razão última das coisas", cf. *Carta para Elisabeth*, 1678, e *Méditations sur la connaissance*, 1684. Na nota de 1676, *Quod ens perfectissimum existit*, a perfeição é definida por uma qualidade positiva absoluta *seu quae quicquid exprimit, sine ullis limitibus exprimit* (Gerhardt VII, pp. 261-262). Leibniz faz alusão, nos *Nouveaux Essais*, às "qualidades originais ou que podem ser conhecidas distintamente", que podem ser levadas ao infinito.

[3] Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 16.

que é o de expressão. Pois se é verdade que o conceito de expressão se aplica adequadamente à causalidade real, no sentido de que o efeito exprime a causa, e o conhecimento do efeito exprime um conhecimento da causa, esse conceito vai além da causalidade, pois faz com que séries completamente estranhas umas às outras correspondam e entrem em ressonância. De maneira que a causalidade real é uma espécie da expressão, mas apenas uma espécie subsumida sob um gênero mais profundo. Esse gênero traduz imediatamente a possibilidade para séries distintas heterogêneas (as expressões) de exprimir um mesmo invariante (aquilo que é exprimido), estabelecendo em cada série variável um mesmo encadeamento de causas e de efeitos. A expressão se instala no coração do indivíduo, no seu corpo e na sua alma, nas suas paixões e nas suas ações, nas suas causas e nos seus efeitos. Tanto Leibniz por *mônada*, quanto Espinosa por *modo*, não entendem outra coisa a não ser o indivíduo como centro expressivo.

Se o conceito de expressão tem mesmo essa tripla importância, do ponto de vista do ser universal, do conhecer específico, do agir individual, não podemos quanto a isso exagerar a importância do que há de comum entre Espinosa e Leibniz. Mesmo se eles divergem em cada ponto, na utilização e interpretação do conceito. E as diferenças formais, as diferenças de tom já prefiguram as diferenças de conteúdo. Dizíamos que não encontramos em Espinosa nem uma definição, nem uma demonstração explícitas da expressão (se bem que essa definição, essa demonstração estejam constantemente [305] implicadas na obra). Em Leibniz, pelo contrário, encontramos textos que tratam explicitamente da compreensão e da extensão da categoria de expressão. Estranhamente, porém, é Leibniz quem dá a essa categoria uma extensão tal, que ela termina por recobrir tudo, inclusive o mundo dos signos, das similitudes, dos símbolos e das harmonias[4] – enquanto que Espinosa empreende a mais severa depuração, e opõe estritamente as expressões aos signos ou às analogias.

Um dos textos mais claros de Leibniz é *Quid est idea*[5]. Depois de ter definido a expressão como sendo uma correspondência de *habitus* entre duas coisas, Leibniz distingue dois grandes tipos de expressões naturais: as que implicam uma certa semelhança (um desenho, por exemplo), as que envolvem uma certa lei ou causalidade (uma projeção). Acontece, porém, que, de qualquer maneira, um dos termos da relação de expressão é sempre superior ao outro: seja porque ele desfruta da identidade reproduzida pelo segundo, seja porque ele envolve a lei que o outro desenvolve. E em todos os casos ele "concentra" na sua unidade aquilo que o outro "dispersa na sua multidão". A expressão, segundo Leibniz, funda em todos os domínios uma determinada relação entre o Uno e o Múltiplo: aquilo que se exprime é "dotado de uma verdadeira unidade", em relação as suas expressões; ou, o que dá no mesmo,

[4] Cf. *Carta de Leibniz para Arnauld* (Janet I, p. 594): "A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies".

[5] Ed. Gerhardt, VII, pp. 263-264.

a expressão é una, em relação ao que é exprimido, múltiplo e divisível[6]. Dessa maneira, porém, uma certa zona obscura ou confusa é sempre introduzida na expressão: o termo superior, em razão da sua unidade, exprime *mais distintamente* aquilo que o outro exprime *menos distintamente,* na sua multidão. É mesmo nesse sentido que repartimos as causas e os efeitos, as ações e as paixões: quando dizemos que um corpo que nada é causa de uma "infinidade de movimentos de partes da água", e não o contrário, é porque o corpo tem uma unidade que permite explicar [306] mais distintamente aquilo que acontece[7]. Mais do que isso, como o segundo termo é exprimido no primeiro, este molda, de certa forma, sua expressão distinta em uma região obscura que o cerca por todas os lados, e na qual ele mergulha: assim, cada mônada traça sua expressão parcial distinta sobre o fundo de uma expressão total confusa; ela exprime confusamente a totalidade do mundo, mas só exprime claramente uma parte dela, destacada ou determinada pela relação, ela mesma expressiva, que ela tem com seu corpo. O mundo exprimido por cada mônada é um *continuum* provido de singularidades, e é em torno dessas singularidades que as mônadas se formam elas mesmas enquanto centros expressivos. Assim também ocorre com as ideias: "Nossa alma só reflete sobre os fenômenos mais singulares que se distinguem dos outros, sem pensar distintamente em nenhum, quando ela pensa igualmente em todos[8]." É por isso que nosso pensamento não atinge o absolutamente adequado, nem as formas absolutamente simples que estão em Deus, mas que se limitam a formas e termos relativamente simples (isto é, simples relativamente à multidão que eles envolvem). E isso é ainda verdadeiro quanto a Deus, "quanto as diferentes visões de Deus", nas regiões de seu entendimento que dizem respeito à criação possível: os diferentes mundos que podem ser criados formam esse fundo obscuro, a partir do qual Deus cria o melhor, criando as mônadas ou expressões que o exprimem melhor. Mesmo em Deus, ou pelo menos em certas regiões do seu entendimento, o Uno combina com um "zero" que torna a criação possível. Devemos, portanto, levar em conta dois fatores fundamentais na concepção leibniziana da expressão: a *Analogia*, que exprime principalmente os diferentes tipos de unidade, em relação às multiplicidades que eles envolvem; a *Harmonia,* que exprime principalmente a maneira pela qual uma multiplicidade corresponde, em cada caso, a sua unidade de referência[9].

---

[6] Leibniz, *Carta para Arnauld* (Janet I, p. 594): "Basta que aquilo que é divisível e material, e está dividido em vários seres, seja exprimido ou representado em um único ser indivisível, ou na substância que é dotada de uma verdadeira unidade". E ainda, *Nouveaux Essais* III, 6, § 24: A alma e a máquina "estão perfeitamente de acordo, e mesmo que elas não tenham influência imediata uma sobre a outra, elas se exprimem mutuamente, uma tendo concentrado em uma perfeita unidade aquilo que a outra dispersou na multidão".

[7] *Projeto de uma carta para Arnauld* (Janet I, pp. 552-553)

[8] *Carta para Arnauld* (Janet I, p. 596).

[9] Cf. Ed. Grua, p. 126: "Como todos os espíritos são unidades, podemos dizer que Deus é a unidade primitiva, exprimida por todas as outras de acordo com seu alcance ... Disso resulta a operação, na criatura, que varia segundo as diferentes combinações da unidade com o zero, ou então do positivo com o privativo". São esses diferentes tipos de unidade que *simbolizam* uns com os outros: por exemplo as noções relativamente simples do nosso entendimento, com os absolutamente simples do entendimento divino (cf, ed. Couturat, *Elementa Calculi*, e *Introductio ad Encyclopaediam Arcanam*). Um tipo de

[307] Tudo isso forma uma filosofia "simbólica" da expressão, na qual a expressão nunca é separada dos signos das suas variações, não mais que das zonas obscuras em que ela mergulha. O distinto e o confuso variam em cada expressão (a entre–expressão significa, principalmente, que, aquilo que uma mônada exprime confusamente, uma outra o exprime distintamente). *Uma filosofia simbólica como essa é necessariamente uma filosofia das expressões equívocas.* E ao invés de opor Leibniz a Espinosa, lembrando a importância dos temas leibnizianos do possível e da finalidade, nos parece necessário destacar esse ponto concreto que diz respeito à maneira pela qual Leibniz interpreta e vive o fenômeno da expressão, porque todos os outros temas e conceitos daí decorrem. Tudo se passa como se Leibniz, ao mesmo tempo para salvar a riqueza do conceito de expressão e conjurar o "perigo" panteísta ligado a ele, encontrasse uma nova fórmula, segundo a qual a criação e a emanação fossem as duas espécies reais da expressão, ou correspondessem a duas dimensões da expressão: a *criação*, na constituição originária das unidades expressivas análogas ("combinações da unidade com o zero"); a *emanação*, na série derivada que desenvolve as multiplicidades exprimidas em cada tipo de unidade (os envolvimentos e desenvolvimentos, as "transproduções", os "metaesquematismos")[10].

Ora, Espinosa dá uma interpretação viva da expressão, completamente diferente. Pois o essencial, para ele, é separar o domínio dos signos, sempre equívocos, e o das expressões, cuja regra absoluta deve ser a univocidade. Vimos, nesse sentido, como os três tipos de signos (signos indicativos da percepção natural, signos imperativos da lei moral e signos da revelação religiosa) eram radicalmente jogados no inadequado; e com eles cai toda a linguagem da analogia, tanto aquela que atribui a Deus um entendimento e uma vontade, quanto aquela que atribui um fim às coisas. Ao mesmo tempo, a ideia absolutamente adequada pode ser alcançada e formada por nós, na medida em que ela recebe suas condições do estrito regime da univocidade: a ideia adequada [308] é a ideia expressiva, isto é, a ideia distinta enquanto ela conjurou esse fundo obscuro e confuso do qual não se separava em Leibniz. (Tentamos mostrar como Espinosa operava concretamente essa seleção, no processo de formação das noções comuns, no qual a ideia deixa de ser um signo para se tornar uma expressão unívoca). Quaisquer que sejam os termos em questão, na relação de expressão, não poderemos dizer que um exprime distintamente aquilo que o outro exprime confusamente. Principalmente, não será assim que repartiremos o ativo e o passivo, a ação e a paixão, a causa e o efeito; pois, contrariamente ao princípio tradicional, as ações são paralelas às ações, as paixões paralelas às paixões. Se a harmonia preestabelecida de Leibniz e o paralelismo de Espinosa têm em comum o fato de romper com a hipótese de uma causalidade real entre a alma e o corpo, sua diferença fundamental consiste no

---

unidade é sempre causa final em relação à multiplicidade que ele subsome. E Leibniz emprega particularmente a palavra "harmonia" para designar essa referência do múltiplo ao uno (*Elementa verae pietatis,* Grua, p. 7).

[10] Pode ocorrer que Leibniz empregue a palavra "emanação" para designar a criação das unidades e suas combinações: cf. por exemplo, *Discours de métaphysique*, § 14.

seguinte: a repartição das ações e das paixões continua sendo em Leibniz aquilo que era na hipótese tradicional (o corpo sofrendo quando a alma age, e inversamente) — enquanto que Espinosa modifica toda a repartição prática, ao afirmar a paridade das paixões da alma com as do corpo, das ações do corpo com as da alma. Isso acontece porque, em Espinosa, a relação de expressão só se estabelece entre iguais. Esse é o verdadeiro sentido do paralelismo: não existe nunca eminência de uma série. Certamente, a causa, na sua série, continua sendo mais perfeita do que o efeito, o conhecimento da causa, na sua série, continua sendo mais perfeito que o do efeito; longe porém de implicar uma "analogia", uma "simbolização", segundo a qual o mais perfeito existiria num modo qualitativo *superior* ao menos perfeito, a perfeição implica apenas um processo quantitativo imanente, segundo o qual o menos perfeito existe *no* mais perfeito, isto é, *dentro* dessa forma e *sob* essa mesma forma unívoca que constitui a essência do mais perfeito. (É também nesse sentido, como pudemos ver, que devemos opor a teoria da individuação qualitativa, em Leibniz, e a teoria da individuação quantitativa, em Espinosa, sem que possamos concluir, é verdade,que o modo tenha menos autonomia do que a mônada).

Tanto em Espinosa quanto em Leibniz, a relação de expressão diz respeito essencialmente ao Uno e ao Múltiplo. Mas na *Ética,* buscaríamos em vão um signo através do qual o Múltiplo, enquanto imperfeito, implica uma certa confusão no concernente à distinção do Uno que é exprimido nele. Mais ou menos perfeição, segundo Espinosa, não implica nunca uma mudança de forma. Dessa maneira, [309] a multiplicidade dos atributos é estritamente igual à unidade da substância: através dessa estrita igualdade, devemos entender que os atributos são *formalmente* aquilo que a substância é *ontologicamente.* Em nome dessa igualdade, as formas de atributos não introduzem nenhuma distinção numérica entre substâncias; pelo contrário, sua própria distinção formal é igual a toda a diferença ontológica da substância única. E se considerarmos a quantidade dos modos em cada atributo, vemos que esses modos envolvem o atributo, mas sem que esse envolvimento signifique que o atributo tome uma outra forma diferente daquela sob a qual ele constitui a essência da substância: os modos envolvem e exprimem o atributo *sob essa mesma forma* na qual ele envolve e exprime a essência divina. É por isso que o espinosismo é acompanhado por uma extraordinária teoria das distinções, a qual, mesmo quando toma emprestado a terminologia cartesiana, fala uma linguagem completamente diferente: dessa maneira, a distinção real é, na verdade, uma distinção formal não numérica (cf. os atributos); a distinção modal é uma distinção numérica intensiva ou extensiva (cf. os modos); a distinção de razão é uma distinção formal-objetiva (cf. as ideias). Na sua própria teoria, Leibniz multiplica os tipos de distinção, mas é para garantir todos os recursos da simbolização, da harmonia e da analogia. Em Espinosa, pelo contrário, a única linguagem é a da univocidade:primeiramente, *univocidade dos atributos* (enquanto os atributos, sob a mesma forma, são aquilo que constitui a essência da substância e aquilo que contém os modos e suas essências); depois, *univocidade da causa* (enquanto Deus é causa de todas as coisas no

mesmo sentido em que é causa de si); em seguida, *univocidade da ideia* (enquanto a noção comum é a mesma na parte e no todo). Univocidade do ser, univocidade do produzir, univocidade do conhecer; forma comum, causa comum, noção comum — essas são as três figuras do Unívoco que se reúnem absolutamente na ideia do terceiro gênero. A expressão, em Espinosa, longe de se reconciliar com a criação e a emanação, pelo contrário, expulsa-as, joga-as para o lado dos signos inadequados ou da linguagem equívoca. Espinosa aceita o "perigo" propriamente filosófico implicado na noção de expressão: a imanência, o panteísmo. Mais do que isso, ele aposta nesse perigo. Em Espinosa, *toda a teoria da expressão está a serviço da univocidade;* e todo seu sentido é de arrancar o Ser unívoco do seu estado de indiferença ou de neutralidade, para fazer dele o objeto de uma afirmação pura, efetivamente [310] realizada no panteísmo ou a imanência expressiva. Essa nos parece ser a verdadeira oposição entre Espinosa e Leibniz*: a teoria das expressões unívocas de um se opõe à teoria das expressões equívocas do outro.* Todas as outra oposições (a necessidade e a finalidade, o necessário e o possível) derivam daí, e são abstratas em relação a ela. Pois existe, na verdade, uma origem concreta das diferenças filosóficas, uma certa maneira de *avaliar* um fenômeno: aqui, é a expressão.

Qualquer que seja, porém, a importância da oposição, devemos voltar aquilo que existe de comum entre Leibniz e Espinosa, nesse uso da noção de expressão que manifesta toda a força da reação anticartesiana dos dois. Essa noção de expressão é essencialmente triádica : devemos distinguir aquilo que se exprime, a própria expressão e aquilo que é exprimido. Ora, o paradoxo é que, ao mesmo tempo, "o que é exprimido" *não existe* fora da expressão e, no entanto, não se assemelha a ela, mas está *essencialmente* ligado aquilo que se exprime, como sendo distinto da própria expressão. De maneira que a expressão é o suporte de um duplo movimento: ou envolvemos, implicamos, enrolamos o que é exprimido na expressão, para guardar apenas o par "expressivo–expressão"; ou então desenvolvemos, explicamos, desenrolamos a expressão de maneira a restituir o que é exprimido (expressivo-exprimido). Dessa forma existe na verdade, primeiramente, em Leibniz, uma expressão divina: Deus se exprime em formas absolutas ou noções absolutamente simples, como em um Alfabeto divino; essas formas exprimem qualidades ilimitadas ligadas a Deus como sendo sua essência. Em seguida, Deus se re-exprime, ao nível da criação possível: ele se exprime, então, em noções individuais ou relativamente simples, mônadas, que correspondem a cada uma das "visões" de Deus; e essas expressões, por sua vez, exprimem o mundo todo, ou seja, a totalidade do mundo escolhido, que está ligado a Deus como sendo a manifestação da sua "glória" e da sua vontade. Em Leibniz, podemos ver bem que o mundo não existe fora das mônadas que o exprimem, e que, no entanto, Deus faz com que o mundo exista, e não as mônadas[11]. Essas duas proposições não são, de forma alguma, contraditórias, mas atestam o duplo movimento pelo qual o mundo exprimido se envolve nas mônadas que o exprimem, e através do qual,

[11] Tema constante nas *Cartas para Arnauld*: Deus não criou Adão pecador, mas o mundo onde Adão pecou.

inversamente, as mônadas se desenvolvem e restituem essa continuidade de um fundo provido de singularidades, [311] em torno das quais elas se constituíram. Com as mesmas reservas anteriores, diremos a mesma coisa de Espinosa. Na tríade da substância, Deus se exprime nos atributos, os atributos exprimem qualidades ilimitadas que constituem sua essência. Na tríade do modo, Deus se re-exprime, ou os atributos se exprimem por sua vez: eles se exprimem nos modos, os modos exprimem modificações como sendo modificações da substância, constitutivas de um mesmo mundo através de todos os atributos. É em função dessa característica, sempre triádica, que o conceito de expressão não se deixa ligar nem à causalidade no ser, nem à representação na ideia, mas ultrapassa as duas, fazendo delas dois de seus casos particulares. Pois, à díade da causa e do efeito, ou da ideia e seu objeto, vem juntar-se um terceiro termo que as transforma. É certo que o efeito exprime sua causa; mais profundamente, porém, a causa e o efeito formam uma série que deve exprimir alguma coisa, e alguma coisa idêntica (ou semelhante) aquilo que exprime uma outra série. Assim, a causalidade real acha-se localizada em séries expressivas que gozam entre si de correspondências não causais. Assim também, a ideia representa um objeto e, de uma certa maneira, o exprime; mais profundamente, porém, a ideia e seu objeto exprimem alguma coisa que é lhes é comum e, no entanto, própria a cada um: a potência, ou o absoluto sob duas potências, que são as potências de pensar ou de conhecer, de ser ou de agir. Assim, a representação acha-se localizada numa certa conexão extrínseca entre a ideia e o objeto, cada qual, por sua vez, gozando de uma expressividade para além da representação. Enfim, por toda a parte, o que é exprimido intervém como um terceiro que transforma os dualismos. Para além da causalidade real, para além da representação ideal, descobrimos aquilo que é exprimido como sendo o terceiro que torna as distinções infinitamente mais reais, a identidade infinitamente melhor pensada. Isso que é exprimido é o sentido: mais profundo do que a relação de causalidade, mais profundo do que a relação de representação. Há um mecanismo dos corpos que segue a realidade, há um automatismo dos pensamentos que segue a idealidade; mas aprendemos que a mecânica corporal e o autômato espiritual são mais *expressivos* quando recebem seu "sentido" e sua "correspondência", como sendo essa razão necessária que faltava em todo o cartesianismo.

Não podemos dizer o que é mais importante: as diferenças entre Leibniz e Espinosa na sua avaliação da expressão; ou seu apelo comum a esse conceito para fundar uma filosofia pós-cartesiana.

# APÊNDICE:

## Estudo formal do plano da Ética

## e do papel dos escólios na realização desse plano:

## as duas Éticas

| | TEMA | CONSEQUÊNCIA | CONCEITO EXPRESSIVO CORRESPONDENTE |
|---|---|---|---|
| LIVRO I | | | A Afirmação especulativa |
| 1-8 | Não existem várias substâncias com o mesmo atributo, a distinção numérica não é real. | Essas oito proposições não são hipotéticas, mas sim categóricas; é portanto falso que a Ética "comece" pela ideia de Deus. | Primeira tríade da substância: atributo, essência, substância. |
| 9-14 | A distinção real não é numérica, existe apenas uma substância para todos os atributos. | Somente aí a ideia de Deus é alcançada como sendo uma substância absolutamente infinita; e fica demonstrado que a definição 6 é real. | Segunda tríade da substância: perfeito, infinito, absoluto. |
| 15-36 | A potência ou a produção: os procedimentos da produção e a natureza dos produtos (modos). | A imanência significa ao mesmo tempo a univocidade dos atributos e a univocidade da causa (Deus é causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si). | Terceira tríade da substância: a essência como potência, aquilo de que ela é a essência, o poder de ser afetado (por modos). |
| LIVRO II | | | A Ideia expressiva |
| 1-7 | Paralelismo epistemológico da ideia e de seu objeto, paralelismo ontológico da alma e do corpo. | Da substância aos modos, transferência de expressividade: papel da ideia de Deus nessa transferência. | Tríade modal: atributo, modo, modificação. |
| 8-13 | As condições das ideias: as ideias que Deus tem em função da sua natureza, as ideias que nós temos em função da nossa natureza e do nosso corpo. | Os aspectos de Deus em relação às ideias: Deus enquanto infinito, enquanto afetado por muitas ideias, enquanto ele tem somente determinada ideia. | O adequado e o inadequado. |
| Exposição da física | O modelo do corpo. | As partes extensivas, as relações entre movimento e repouso, a composição e a decomposição dessas conexões. | Primeira tríade individual do modo: a essência, a relação característica, as partes extensivas. |
| 14-36 | As condições nas quais temos ideias fazem com que estas sejam necessariamente inadequadas: ideia de si mesmo, ideia de seu corpo, ideia dos outros corpos. | A ideia inadequada é "indicativa", "envolvente", por oposição à ideia adequada, que é expressiva e explicativa: o acaso, os encontros e o primeiro gênero de conhecimento. | Caráter inexpressivo da ideia inadequada. |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 37-49 | Como são possíveis as ideias adequadas? Aquilo que é comum a todos os corpos, ou a vários corpos. | As noções comuns, por oposição às ideias abstratas. Como as noções comuns levam à ideia de Deus: o segundo gênero de conhecimento e a razão. | Caráter expressivo da ideia adequada, do ponto de vista de sua forma e de sua matéria. |
| LIVRO III | | | A alegria prática |
| 1-10 | Aquilo que deriva das ideias: as afecções ou sentimentos. O "conatus", enquanto determinado por essas afecções. | Distinção entre dois tipos de afecções: as ativas e as passivas; as ações que derivam das ideias adequadas, e as paixões que derivam das ideias inadequadas. | Segunda tríade individual do modo: a essência, o poder de ser afetado, as afecções que preenchem esse poder. |
| 11-57 | A distinção entre dois tipos de afecções, ativas e passivas, não deve permitir negligenciar a distinção entre dois tipos de afecções passivas, umas tristes, outras alegres. | As duas linhas, de alegria e de tristeza: seus desenvolvimentos, suas variações e seus recortes. | Aumentar e diminuir a potência de agir. |
| 58-59 | Possibilidade de uma alegria ativa, distinta da alegria passiva: possuir a potência de agir. | Crítica da tristeza. | O conceito completo de alegria. |
| LIVRO IV | | | O bom e o mau. |
| 1-18 | As relações de força entre afecções: os fatores de suas respectivas potências. | O bom e o mau, por oposição ao Bem e ao Mal. | As determinações do "conatus". |
| 19-45 | Primeiro aspecto da razão: selecionar as afecções passivas, eliminar as tristezas, organizar os encontros, compor as relações, aumentar a potência de agir, experimentar o máximo de alegrias. | Utilidade e necessidade relativas da sociedade, como maneira de tornar possível, preparar e acompanhar esse primeiro esforço da razão. | Crítica desenvolvida da tristeza. |
| 46-73 | O bom e o mau segundo esse critério da razão. | Continuação da crítica da tristeza. | O homem livre e o escravo, o forte e o fraco, o racional e o insensato. |
| LIVRO V | | | Alegria prática e afirmação especulativa. |
| 1-13 | Como conseguimos de fato formar ideias adequadas (noções comuns). Como as afecções passivas alegres nos levam a isso. E como, através disso, diminuímos as tristezas, e formamos uma ideia adequada de todas as afecções passivas. | Chegamos então ao segundo gênero de conhecimento, graças a certas oportunidades fornecidas pelo primeiro gênero. | Segundo aspecto da razão: formar as noções comuns e as afecções ativas de alegria que delas derivam. Tornar-se ativo. |
| 14-20 | A ideia de Deus, na extremidade do segundo gênero de conhecimento. | Noções comuns à ideia de Deus. | O Deus impassível tal como ele está compreendido no segundo gênero. |
| 21-42 | Essa ideia de Deus, por | Existem tantas partes da alma | A Ética procedia até aqui |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | sua vez, nos faz sair do segundo gênero e alcançar um terceiro gênero de conhecimento: o Deus recíproco do terceiro gênero, a ideia de si mesmo, do corpo e dos outros corpos. | quantos são os tipos de afecções. Não apenas afecções passivas de tristeza e de alegria, mas também afecções ativas de alegria do segundo gênero; e ainda afecções ativas de alegria do terceiro gênero. De onde podemos chegar á conclusão sobre aquilo que é mortal e aquilo que é eterno na alma: o lado que morre e o lado que subsiste, as partes extensivas e a essência intensiva. | por noções comuns, unicamente por noções comuns. Mas ela muda, e fala agora em nome do terceiro gênero. Unidade, nesse terceiro gênero, da alegria prática e da afirmação especulativa: tornar-se expressivo, a beatitude, a reciprocidade, a univocidade. |

[315] Seria preciso um longo estudo dos procedimentos formais da *Ética* e do papel de cada elemento (definições, axiomas, postulados etc.). Gostaríamos apenas de considerar a função particular e complexa dos escólios.

O primeiro grande escólio da *Ética* é o de I, 8 (escólio 2). Ele se propõe a dar uma *outra* demonstração da proposição 5, segundo a qual não pode haver várias substâncias com o mesmo atributo. Como vimos no nosso primeiro capítulo, o procedimento é o seguinte: 1º) a distinção numérica implica uma causalidade externa; 2º) ora, é impossível aplicar uma causa externa a uma substância, porque toda substância é em si e [316] é concebida através de si; 3º) duas ou mais substâncias não podem, portanto, se distinguir numericamente, sob um mesmo atributo.

A proposição 5 tinha outro procedimento, mais curto: duas substâncias com o mesmo atributo deveriam se distinguir pelos modos, o que é absurdo. Mas depois de 5, a proposição 6 demonstrava que a causalidade externa não pode, *portanto*, convir com a substância. E 7 demonstrava que uma substância é, *portanto*, causa de si. E 8 concluía que uma substância é, *portanto*, necessariamente infinita.

O grupo das proposições 5-8, e o escólio 8, procedem contrariamente um ao outro. As proposições partem da natureza da substância, e concluem pela sua infinidade, isto é, pela impossibilidade de aplicar a ela distinções numéricas. O escólio parte da natureza da distinção numérica, e conclui pela impossibilidade de aplicá-la à substância.

Ora, podemos acreditar que o escólio, para provar que a substância não aceita a causalidade externa, preferiria invocar as proposições 6 e 7. De fato, isso é impossível. Pois 6 e 7 supõem 5; o escólio não seria, portanto, uma outra demonstração. No entanto, ele invoca, e longamente, a proposição 7. Mas em um sentido totalmente novo: ele conserva dela um conteúdo puramente axiomático, destacando-a inteiramente de seu contexto demonstrativo. "Se os homens dessem atenção à substância, não duvidariam nem um pouco da verdade da proposição 7, mais do que isso, essa proposição seria para todos um axioma e estaria entre as noções comuns...". Então o escólio pode, ele mesmo, operar uma demonstração completamente independente do grupo demonstrativo 5-8.

Podemos destacar três características de um escólio como esse: 1º) Ele propõe uma segunda demonstração, e essa demonstração é *positiva e intrínseca*, em relação à primeira que operava negativa e extrinsecamente. (Na verdade, a proposição 5 se contentava em invocar a anterioridade da substância, para concluir pela impossibilidade de assimilar a distinção modal a uma distinção substancial. O escólio de 8 conclui pela impossibilidade de assimilar a distinção numérica à distinção substancial, isso a partir das características intrínsecas e positivas da quantidade e da substância). 2º) O escólio é *ostensivo* porque, independentemente das demonstrações anteriores, ele deve tomar o lugar delas, e guarda apenas certas proposições de maneira axiomática, destacando-as do seu encadeamento demonstrativo. (É claro que pode acontecer que um escólio invoque [317] demonstrações, mas não aquelas do grupo que ele está encarregado de "duplicar". 3º) De onde vem então a evidência que permite tratar as proposições retomadas como axiomas, independentemente do seu primeiro contexto e da sua demonstração? Essa nova evidência vem de argumentos *polêmicos,* nos quais Espinosa ataca, frequentemente com violência, aqueles que têm o espírito demasiado confuso para compreender, ou mesmo que têm interesse em manter a confusão. (Desde o escólio 8, são fortemente denunciados aqueles que não compreendem a proposição 7 nela mesma, e que estão também prontos a acreditar que as árvores falam ou que os homens nascem das pedras).

Resumindo, os escólios são geralmente positivos, ostensivos e agressivos. Em virtude da sua independência quanto às proposições que eles duplicam, diríamos que a *Ética* foi escrita duas vezes, simultaneamente, em dois tons, em um duplo registro. Na verdade, existe uma maneira, descontínua, pela qual os escólios saltam de uns para os outros, fazem eco uns aos outros, são encontrados no prefácio de determinado livro da *Ética* ou na conclusão de outro, formando uma linha interrompida que atravessa toda a obra em profundidade, mas só aflora em determinados pontos (os pontos de ruptura). Por exemplo, o escólio de I, 8, constitui uma determinada linha com o de I, 15, em seguida com o de I, 7, depois,com o de I, 33, depois, com o de II, 3, finalmente, com o de II, 10: trata-se de diferentes modos de desfiguração que o homem impõe a Deus. Da mesma maneira, o escólio de II, 13, que constitui o modelo do corpo, salta para o escólio de III, 2, para terminar no prefácio do livro V. Da mesma maneira, uma linha interrompida de escólios forma uma espécie de hino à alegria, sempre interrompido, e onde são violentamente denunciados aqueles que vivem de tristeza, aqueles que têm interesse nas nossas tristezas, aqueles que têm necessidade da tristeza humana para garantir seu poder: IV, 45, esc. 2; IV, 50, esc.; IV, 63 esc.; V, 10, esc. Ou ainda, o par homem livre-escravo de IV, 66, esc., reaparece no par forte-fraco de IV, 73, esc., depois sábio-ignorante de V, 42, esc., no qual a *Ética* termina. Ou, finalmente, V, 4, esc.; V, 20, esc.; que formam a cadeia real (NT: real relativo à realeza. No original "la chaîne royale".) que nos conduz ao terceiro gênero.

Então, as grandes "curvas" da *Ética* são forçosamente apresentadas nos escólios. Pois a continuidade das proposições e demonstrações não pode receber pontos notáveis, impulsos diversos, mudanças de direção, a não ser pela emergência de alguma coisa que se exprima nos escólios, pedra-escólio, turbilhão-escólio, que provoca essa quebra ao emergir. Exemplos dessas curvas: [318] II, 13, esc. (modelo do corpo); III, 57, esc. (modelo das alegrias ativas); IV, 18, esc. (modelo da razão); V, 20, esc. e 36, esc.(terceiro gênero).

Portanto, é como se duas *Éticas* coexistissem, uma constituída pela linha ou o movimento contínuo das proposições, demonstrações e corolários, a outra, descontínua, constituída pela linha interrompida ou a cadeia vulcânica dos escólios. Uma, com implacável rigor, representa uma espécie de terrorismo cerebral e progride de uma proposição à outra sem se preocupar com consequências práticas, elabora suas *regras* sem se preocupar em identificar os *casos*. A outra reúne as indignações e as alegrias do coração, manifesta a alegria prática e a luta prática contra a tristeza, e se exprime dizendo "é o caso". Nesse sentido, a *Ética* é um livro duplo. Pode ser interessante ler a segunda *Ética* sob a primeira, saltando de um escólio para o outro.

Voltemos às três características do escólio: positivo, ostensivo, agressivo. É evidente que essas características tomam os lugares umas das outras, no interior de um mesmo escólio. Podemos, no entanto, considerá-las separadamente.

O procedimento positivo do escólio pode querer dizer, já vimos isso, que ele se apoia em características intrínsecas, enquanto que a demonstração correspondente repousava apenas em propriedades extrínsecas. Um exemplo particularmente claro é dado em III, 7, a propósito da "flutuação da alma": isso é definido, na demonstração da proposição, pelo jogo das causas externas que o provocam e, no escólio, pela diversidade das relações internas que nos compõem. Isso pode querer dizer também que o escólio procede a priori, enquanto que a demonstração é a posteriori: é assim em II, 1, onde a demonstração passa pelos modos, mas o escólio repousa sobre a possibilidade de pensar diretamente uma qualidade como sendo infinita. Da mesma maneira, em I, 11, o escólio propõe uma demonstração a priori fundada "sobre o mesmo princípio" que o procedimento a posteriori da demonstração. Ou ainda, o escólio tão importante do paralelismo, em II, 7: enquanto a demonstração vai do efeito para a causa para concluir que a ordem do conhecimento é a mesma das coisas, enquanto o conjunto da demonstração e do corolário se eleva dessa identidade de ordem nos modos para uma igualdade de potências em Deus, o escólio, pelo contrário, parte da unidade ontológica da substância para concluir pela igualdade das potências e pela identidade de ordem. (Entre os dois procedimentos, vimos que há um desnivelamento que só pode ser preenchido na [319] medida em que Espinosa, no próprio escólio, invoca a ideia de Deus de uma maneira ostensiva: o que já nos remete para a segunda característica dos escólios).

Para terminar, porém, a primeira característica, devemos dizer que a positividade dos escólios se manifesta ainda de outra maneira particularmente complexa: pode ser que o escólio opere no elemento de uma definição real, enquanto a proposição e a demonstração tiravam suas conclusões de definições nominais: é assim que, no livro I, as proposições 9 e 10 estabelecem a possibilidade simplesmente lógica de um mesmo ser que tenha uma infinidade de atributos dos quais cada um é concebido por si, mas se contentam em invocar as definições 3 e 4, que são as definições nominais da substância e do atributo. O escólio, pelo contrário, invoca a definição 6, que vimos ser a única real de todas aquelas que abrem o livro I. Mais do que isso, como uma definição real é uma definição da qual devemos poder *demonstrar* que ela é real, isto é, que funda a possibilidade "real" do seu objeto (possibilidade transcendental por oposição à possibilidade apenas lógica), o escólio de 10 se encarrega efetivamente dessa tarefa, e demonstra que a definição 6 é certamente real: na verdade, a distinção dos atributos, em virtude das suas características positivas, não pode ser numérica. Ainda nesse caso, é preciso uma utilização ostensiva da proposição 9, separada de seu contexto.

O caráter positivo dos escólios tem portanto três aspectos: intrínseco, a priori ou real. Consideremos a segunda característica, ostensiva. Essa também tem vários aspectos, dos quais vimos o principal. Esse aspecto principal é axiomático: consiste, para o escólio, em invocar o tema de uma proposição anterior extraindo-o da cadeia contínua das proposições e demonstrações, dando a ele uma nova força diretamente polêmica: assim é nos escólios de I, 8 (utilização da proposição 7); de I, 10 (utilização da proposição 9); de II, 3 (invocação da ideia de Deus); de II, 7 (invocação dos Hebreus)... O segundo aspecto, é verdade, parece recuado relativamente a este; pois pode acontece que os escólios se contentem em apresentar um simples exemplo da proposição correspondente: é assim em II, 8 (o exemplo das linhas no círculo); em IV, 40 (o tão curioso exemplo da ação de bater); em IV, 63 (o exemplo do são e do doente)... Parece, porém, que a maior parte dos exemplos de Espinosa se ultrapassam em duas direções, rumo a duas funções mais elevadas e essenciais: uma paradigmática, a outra casuística. É assim [320] que em II, 13, esc., depois em III, 2, esc. se delineia o *modelo* do corpo: não que o corpo sirva de modelo para o pensamento, e rompa o paralelismo ou a autonomia respectiva do pensamento e da extensão, mas ele intervém como um exemplo que desenvolve uma função paradigmática, para mostrar "paralelamente" quantas coisas existem no próprio pensamento que ultrapassam a consciência. Assim também o modelo da natureza humana, anunciado em IV, 18, esc., desenvolvido em V, 10, esc., e 20, esc. Finalmente o modelo do terceiro gênero, anunciado em II, 40, esc., depois nas últimas linhas de V, 20, esc., e formulado em V, 36, esc.

Por outro lado, a função casuística do pseudo-exemplo aparece em todos os escólios que se exprimem, em relação à demonstração anterior, sob a forma de um "é exatamente o caso". Não se trata de um simples exemplo, mas de uma estrita atribuição das condições sob as quais o objeto da

demonstração correspondente é efetivamente realizado: o escólio determina o caso subsumido pela regra contida na demonstração correspondente, não como um caso entre outros, mas como o caso que preenche essa regra satisfazendo todas as condições. Pode acontecer que as condições sejam restritivas, e que um escólio, às vezes muito longe da proposição correspondente, lembre que essa proposição e a demonstração deveriam ser entendidas em um sentido restrito: II, 45, esc.; IV, 33, esc.; etc. Mais profundamente, porém, existe nesse aspecto dos escólios alguma coisa que vem recortar o procedimento positivo, pois, pelo menos para os erros e as paixões é impossível obter uma definição real, independentemente das condições que efetuam o objeto previamente indicado na proposição e na demonstração, e é também impossível destacar o que existe de positivo no erro ou na paixão, se essas condições não estão determinadas no escólio. É por isso que os escólios desse tipo procedem sob a forma de um "fiat": eis como a coisa se produz... É assim que o escólio de II, 35 explica como o erro, definido na proposição como sendo uma privação, se produz efetivamente, e já não deixa de ter uma certa positividade nessas condições em que se produz. É ainda assim que em II, 44, tendo enunciado e demonstrado que só a imaginação considera as coisas como contingentes, o escólio se propõe, por sua vez,demonstrar "em que condição isso acontece" (*qua ratione fiat*). O livro III generaliza esse procedimento: quando as proposições e as demonstrações traçam na sua progressão contínua o movimento pelo qual as [321] afecções se encadeiam e derivam umas das outras, os escólios introduzem uma parada, como uma foto tirada de repente, uma fixidez, uma imobilidade provisória, um instantâneo, que mostra que determinada afecção ou determinada faculdade bem conhecidas respondem efetivamente, e em determinadas condições, aquilo de que falava a proposição. Já era assim no livro II, com a memória (II, 18, esc.), com as noções comuns (II, 40, esc. 1). Mas no livro III, multiplicam-se as fórmulas dos escólios do tipo: "Com isso entendemos como pode acontecer...", "Vemos que pode acontecer", "Isso acontece porque...". E ao mesmo tempo encontramos os nomes das afecções ou faculdades: não apenas Memória, Noções comuns no livro II, mas, no livro III, todos os nomes de afecções que serão reunidas nas definições finais, como um eco de todos os escólios, Alegria, Tristeza, Amor, Ódio etc. Como se o movimento das proposições, demonstrações e corolários empurrasse continuamente o fluxo das afecções, mas esse só formasse suas ondas e espumas nos escólios. Como se as proposições, demonstrações e corolários falassem a linguagem mais elevada, impessoal e pouco preocupada em identificar aquilo de que ela fala, pois o que ela diz está, de qualquer maneira, fundamentado em uma verdade superior — enquanto que os escólios batizam, dão um nome, identificam, designam e denunciam, sondando em profundidade aquilo que a "outra" linguagem exibia e fazia avançar.

A segunda característica do escólio, ostensivo, tem, portanto, por sua vez,três aspectos principais: axiomático, paradigmático e casuístico. Ora, eles já põem constantemente em jogo a última

característica dos escólios, polêmico ou agressivo. Essa última característica tem também aspectos diversos. Ora trata-se de analisar a *confusão especulativa* ou a estupidez intelectual daqueles que desfiguram Deus, tratando-o como um "rei", atribuindo a ele entendimento e vontade, finalidade e projeto, figura e função etc. (principalmente os escólios do livro I). Ora trata-se de determinar as condições segundo as quais são produzidos o *erro sensível* e as paixões que dele decorrem (principalmente os escólios dos livros II e III). Ora trata-se de denunciar o *mal prático*, isto é, as paixões tristes, o contágio dessas paixões, o interesse daqueles que delas se aproveitam — essa denúncia já era feita principalmente no livro IV, mas em relação ao projeto mais geral da *Ética* tal como ele é lembrado nos prefácios ou conclusões de certas partes. A polêmica tem portanto por conta própria três aspectos, especulativo, sensível [322] e prático. Como é possível nos surpreendermos com o fato de que todos esses aspectos, e todas as características das quais eles dependem, se confirmam e interferem uns com os outros? Os grandes escólios reúnem todos eles. O escólio tem sempre uma intenção positiva; mas só pode preenchê-la com a ajuda de um procedimento ostensivo; e este só pode ser fundado gerando uma polêmica. O procedimento ostensivo, por sua vez, se acha dividido entre a argumentação polêmica que dá a ele seu pleno valor, e o princípio positivo ao qual ele serve. Perguntaremos como é possível conciliar o procedimento positivo do escólio com seu argumento polêmico, crítico e negatório. É que, contrariamente, a potência polêmica tão forte de Espinosa se desenvolve em silêncio, longe das discussões, a serviço de uma afirmação superior e de uma "ostentação" superior. Segundo Espinosa, a negação só serve para negar o negativo, para negar aquilo que nega e aquilo que obscurece. A polêmica, a negação, a denúncia estão lá apenas para negar aquilo que nega, aquilo que engana e aquilo que esconde: aquilo que se aproveita do erro, aquilo que vive da tristeza, aquilo que pensa no negativo. É por isso que os escólios mais polêmicos reúnem, em um estilo e tom particulares, os dois gostos supremos da afirmação especulativa (da substância) e da alegria prática (dos modos): a linguagem dupla, para uma dupla leitura da *Ética.* Ao mesmo tempo, a polêmica é o mais importante nos maiores escólios, mas sua potência se desenvolve porque está a serviço da afirmação especulativa e da alegria prática, e faz com que elas se encontrem no elemento da univocidade.

**Coleção TRANS**

Gilles Deleuze

# EMPIRISMO E SUBJETIVIDADE

*Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*

Tradução
Luiz B. L. Orlandi

# EMPIRISMO E SUBJETIVIDADE

## *Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*

(1953)

1. *Problema do conhecimento e problema moral*.....

2. *O mundo da cultura e as regras gerais*.....

3. *O poder da imaginação na moral e no conhecimento*.....

4. *Deus e o Mundo*.....

5. *Empirismo e subjetividade*.....

5. *Os princípios da natureza humana*.....

CONCLUSÃO. -- *A finalidade*.....

Índice de nomes e correntes filosóficas.....

A JEAN HYPPOLITE

*Homenagem sincera e respeitosa*

A paginação da primeira edição francesa [*EMPIRISME ET SUBJECTIVITÉ (Essai sur la nature humaine selon Hume)*, Paris, PUF, 1953, 153 pp] está anotada entre colchetes ao longo desta tradução. No final do volume foi acrescentado um índice de nomes e correntes, sendo que as páginas nele referidas correspondem àquela paginação da edição original (NT).

1.
## PROBLEMA DO CONHECIMENTO E PROBLEMA MORAL

*[1]*

Hume propõe-se fazer uma ciência do homem. Qual é o seu projeto fundamental? Uma escolha se define sempre em função daquilo que ela exclui, de modo que um projeto histórico é uma substituição lógica. Para Hume, trata-se de *substituir uma psicologia do espírito por uma psicologia das afecções do espírito* ( * ). A psicologia do espírito é impossível; ela não é passível de constituição, pois não pode encontrar em seu objeto nem a constância nem a universalidade necessárias; somente uma psicologia das afecções pode constituir a verdadeira ciência do homem.

Nesse sentido, Hume é um moralista, um sociólogo, antes de ser um psicólogo: o *Tratado* mostrará que as duas formas sob as quais o espírito é *afetado* são, essencialmente, o *passional* e o *social*. E as duas se implicam, assegurando a unidade do objeto de uma ciência autêntica. De um lado, a sociedade reclama, espera de cada um dos seus membros o exercício de reações constantes, a presença de paixões suscetíveis de propiciar móbeis e fins, qualidades próprias coletivas ou particulares: "Um soberano que impõe um tributo aos seus súditos conta com sua submissão" ([1]). Por outro lado, as paixões implicam a sociedade como meio oblíquo de se satisfazerem ([2]). Na história, essa coerência do passional e do social se revela enfim como unidade interna: a história tem por objeto a organização política *[2]* e a instituição, estuda as relações motivo-ação no máximo de circunstâncias dadas, manifesta a uniformidade das paixões do homem. Em resumo, e de maneira extravagante, a escolha do psicólogo poderia exprimir-se assim: ser um moralista, um sociólogo e um historiador *antes* de ser um psicólogo e *para* ser um psicólogo. Aqui, o conteúdo do projeto da ciência do homem reúne-se à condição que torna possível um conhecimento em geral: é preciso que o espírito seja afetado. Por si mesmo, em si mesmo, o espírito não é uma natureza, não é objeto de ciência. A questão

---

* [Traduziremos "esprit" -- termo com o qual os franceses traduzem a palavra inglesa "mind", isto é, "mente" -- por "espírito", pois o objeto desta tradução é um livro escrito em francês. NT]

[1] David HUME [1711-1776], *Traité de la nature humaine* [ *Treatise of Human Nature* – 1739-1740], tradução francesa de André LEROY. Paris, Aubier, 1946, pág. 513. [ Doravante *Tr* .seguida da paginação da tr. fr. ].

[2] *Tr.*, 641.

que Hume tratará é a seguinte: *como o espírito devém uma natureza humana?*

É verdade que a afecção passional *e* social é somente uma parte da natureza humana. Há outra parte, o entendimento, a associação de idéias. Mas é por convenção que se fala assim, pois o verdadeiro sentido do entendimento, nos diz Hume, é justamente tornar sociável uma paixão, tornar social um interesse. O entendimento reflete o interesse. Se podemos considerá-lo *à parte*, isto é, como parte separada, fazemo-lo à maneira do físico que decompõe um movimento, mas reconhecendo que ele é indivisível, não composto ([3]). Não esqueceremos, portanto, que dois pontos de vista coexistem em Hume: de uma certa maneira, a ser ainda tornada precisa, a paixão e o entendimento apresentam-se como duas partes distintas; porém, em si, o entendimento é tão-somente o movimento da paixão que devém social. Ora veremos o entendimento e a paixão formar dois problemas separados, ora veremos que aquele se subordina a esta. Eis aí porque o entendimento, mesmo estudado separadamente, deve antes de tudo fazer-nos compreender melhor o sentido em geral da questão precedente.
*[3]*

Hume afirma constantemente a identidade do espírito, da imaginação e da idéia. O espírito não é natureza, não tem natureza. Ele é idêntico à idéia no espírito. A idéia é o dado tal como é ele dado, é a experiência. O espírito é dado. É uma coleção de idéias, nem mesmo um sistema. E poder-se-ia exprimir assim a questão precedente: como uma coleção devém um sistema? A coleção de idéias denomina-se imaginação, uma vez que esta designa não uma faculdade mas um conjunto, o conjunto das coisas, no mais vago sentido da palavra, que são o que parecem: coleção sem álbum, peça sem teatro ou fluxo de percepções. “A comparação com o teatro não nos deve enganar... Não temos o mais remoto conhecimento do lugar em que se representam essas cenas, nem dos materiais de que ele seria constituído” ([4]). O lugar não é diferente daquilo que nele se passa; a representação não está em um sujeito. Precisamente, a questão pode ainda ser assim formulada: *como o espírito devém um sujeito?* Como a imaginação devém uma

[3] *Tr.*, 611.
[4] *Tr.*, 344.

faculdade?

Sem dúvida, Hume constantemente repete que a idéia está *na* imaginação. Mas, aqui, a preposição não marca a inerência a um sujeito qualquer; ao contrário, ela é metaforicamente empregada para excluir do espírito como tal uma atividade distinta, a do movimento da idéia, para assegurar, assim, a identidade do espírito e da idéia no espírito. A preposição significa que a imaginação não é um fator, um agente, uma determinação determinante; é um lugar, que é preciso localizar, isto é, fixar, é um determinável. Nada se faz *pela* imaginação, tudo se faz *na* imaginação. Ela nem mesmo é uma faculdade de formar idéias: a produção da idéia pela imaginação é tão-só uma reprodução da impressão na imaginação. Ela tem certamente sua atividade; mas essa própria atividade carece de constância e uniformidade, *[4]* é fantasista e delirante, é o movimento de idéias, o conjunto de suas ações e reações. Como lugar de idéias, a fantasia é a coleção dos indivíduos separados. Como liame de idéias, ela é o movimento que percorre o universo ( [5] ), engendrando dragões de fogo, cavalos alados, gigantes monstruosos ( [6] ). O fundo do espírito é delírio, ou, o que vem a ser o mesmo sob outros pontos de vista, acaso, indiferença ( [7] ). Por si mesma, a imaginação não é uma natureza, mas uma fantasia. A constância e a uniformidade não estão nas idéias que tenho. Tampouco estão elas na maneira *pela qual as idéias são ligadas pela imaginação*: essa ligação efetua-se ao acaso ( [8] ). A generalidade da idéia não é um caráter da idéia, não pertence à imaginação: não é a natureza de uma espécie de idéias, mas um *papel* que toda idéia pode desempenhar sob a influência de outros princípios.

Quais são esses outros princípios? Como a imaginação devém uma natureza humana? A constância e a uniformidade estão somente na maneira *pela qual as idéias são associadas na imaginação*. Em seus três princípios (contigüidade, semelhança e causalidade), a associação ultrapassa a imaginação, é algo distinto desta. A associação afeta a imaginação. Encontra nesta seu termo e seu objeto, não sua origem. A associação é uma qualidade que une as idéias, não uma qualidade das próprias idéias ( [9] ).

---

[5] *Tr.*, 90.
[6] *Tr.*, 74.
[7] *Tr.*, 206: A indiferença como "situação primitiva" do espírito.
[8] *Tr.*, 75.
[9] *Tr.*, 75, texto essencial: "Posto que a imaginação pode separar todas as idéias simples, e uni-las novamente sob qualquer forma que lhe apraza, nada seria mais inexplicável que as operações dessa

Veremos que, na crença e por causalidade, o sujeito *ultrapassa* o dado. Literalmente, ele ultrapassa aquilo que o espírito lhe dá: *[5]* creio naquilo que nem vi nem toquei. Mas se o sujeito pode, assim, ultrapassar o dado, é porque ele, *no espírito*, é *antes de mais nada* o efeito de princípios que ultrapassam o espírito, que o afetam. Antes que possa haver aí uma crença, os três princípios de associação organizaram o dado como um sistema, impondo à imaginação uma constância que ela não tem por si mesma e sem a qual ela jamais seria uma natureza humana, atribuindo liames às idéias, princípios de união, que são as qualidades originais dessa natureza e não qualidades próprias da idéia ( [10] ). O privilégio da causalidade está em que somente ela pode nos levar a afirmar a existência, nos levar a crer, pois ela confere à idéia do objeto uma solidez, uma objetividade que essa idéia não teria se o objeto estivesse associado somente por contigüidade ou por semelhança à impressão presente ( [11] ). Mas esses dois outros princípios desempenham com a causalidade um papel comum: eles já fixam o espírito, eles o naturalizam; eles preparam a crença e a acompanham. Vê-se o fundo único do empirismo: é porque a natureza humana em seus princípios ultrapassa o espírito, que nada no espírito ultrapassa a natureza humana; nada é transcendental. A associação é uma regra da imaginação, não um produto, não uma manifestação do livre exercício desta. A associação guia a imaginação, torna-a uniforme e a coage ( [12] ). Nesse sentido, as idéias são ligadas no espírito, não por ele ( [13] ). A natureza humana é a imaginação, mas que outros princípios tornaram constante, fixaram. É verdade que nessa própria definição encontra-se uma dificuldade. Por que a natureza humana é a imaginação regrada mais do que a regra apreendida em seu poder ativo? Como se pode dizer que *[6]* a imaginação *devém* uma natureza, visto não ter ela em si mesma uma razão do seu devir? A resposta é simples. Por essência, os princípios referem-se ao espírito que eles afetam, a natureza refere-se à imaginação e todo o seu sentido é qualifica-la. A associação é uma lei da natureza; como toda lei, ela se define pelos seus efeitos, não por uma causa. Do mesmo

---

faculdade se alguns princípios universais não a guiassem, princípios que, em certa medida, a tornam uniforme em qualquer tempo e lugar. Se as idéias estivessem inteiramente destacadas de todo liame e de toda conexão, só o acaso as reuniria" etc.

[10] *Tr.*, 75 e 315: o desaparecimento dos princípios traria imediatamente consigo "a perda e a ruína da natureza humana".

[11] *Tr.*, 147, 185, 187.

[12] *Tr.*, 75.

[13] *Tr.*, 78: "... Essa qualidade pela qual duas idéias são ligadas na imaginação".

modo, em plano totalmente distinto, Deus poderá chamar-se Causa; de maneira frutífera, poderão ser invocadas a harmonia preestabelecida e a finalidade ( [14] ). A conclusão dos *Diálogos*, do *Ensaio* sobre os milagres e do *Ensaio* sobre a imortalidade é coerente. Uma causa pode sempre ser *pensada* como algo em si, algo que transcende todas as analogias pelas quais lhe é dado um determinado conteúdo na experiência e pelo conhecimento ( [15] ). Nem por isso a filosofia, como ciência do homem, tem de procurar causa; ela deve escrutar efeitos. A causa não pode ser *conhecida*; não há uma causa dos princípios, uma origem do seu poder. O original é seu efeito sobre a imaginação.

Esse efeito da associação vai manifestar-se sob três formas ( [16] ). Ou a idéia apodera-se do papel que a torna capaz de representar todas as idéias às quais ela é associada por semelhança na imaginação: idéia geral. Ou a união das idéias *pelo* espírito adquire uma regularidade que ela não tinha, posto que "a natureza, de algum modo, indicaria a cada um as idéias simples mais apropriadas para se unirem em uma idéia complexa"( [17] ): substância e modo. Ou então uma idéia introduz nele uma outra idéia ( [18] ): relação (*). Nos três casos, o efeito da associação é a cômoda passagem do espírito de uma idéia à outra; a essência da *[7]* relação é a transição fácil ( [19] ). O espírito, devindo natureza, tem *tendência*.

Mas no próprio momento em que a natureza se refere à idéia, visto que ela a associa no espírito, a idéia não adquire qualidade nova alguma que lhe seja própria e que ela possa atribuir ao seu objeto; nenhuma espécie de idéias novas aparece. As idéias são uniformemente reatadas, mas sem que as relações sejam o objeto de uma idéia. Hume adverte, assim, que a idéia geral deve ser representada, mas tão-somente na *fantasia*, sob a forma de uma idéia particular que tem uma quantidade e uma qualidade determinadas (

---

[14] HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, [ *An Enquiry concerning Human Understanding*, 1748],tr. fr. de A. LEROY, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, pág. 101. [ Doravante *EEH*, seguida da paginação da tr. fr.]. A finalidade é o acordo dos princípios da natureza humana com a própria Natureza: "Eis, portanto, uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da Natureza e a sucessão de nossas idéias".
[15] HUME, *Dialogues sur la religion naturelle* [ *Dialogues concerning natural religion*, 1751-1755], tr. fr. de M. DAVID, págs. 244 e ss. [Doravante *DRN,* seguida da paginação da tr. fr.].
[16] *Tr.*, 78.
[17] *Tr.*, 75.
[18] *Tr.*, 78.
[*] ["Relação" traduz "relation". Os vocábulos "nexo" e "vínculo" traduzirão "rapport". NT]
[19] *Tr.*, 352.

[20] ). *Por um lado*, a imaginação não pode devir em si uma natureza sem continuar sendo para si uma fantasia. Além disso, a fantasia encontra aqui toda uma nova extensão; ela sempre poderá invocar as relações, tomar emprestada a roupagem da natureza, formar regras gerais que ultrapassam o campo determinado do conhecimento legítimo, estendendo o conhecimento para além dos seus próprios limites. Ela fará com que *suas* fantasias passem: um irlandês não pode ser espirituoso; um francês não pode ter solidez ( [21] ). E para aniquilar o efeito dessas regras extensivas, para reconduzir a si o conhecimento, será preciso o exercício de outras regras, entendidas estas como corretivas. Em um grau menor de atividade fantasista, a imaginação não deixará de duplicá-la quando apresentar-se uma relação, não deixará de reforçá-la com outras relações, todavia indevidas ( [22] ).

*Por outra parte*, o espírito não pode ser ele próprio ativado pelos princípios da natureza sem permanecer passivo. Ele sofre efeitos. A relação não é o que liga, mas o que é ligado; a causalidade, por exemplo, é paixão*, [8]* impressão de reflexão ( [23] ), "efeito da semelhança"( [24] ). Ela é *sentida* ( [25] ). É uma percepção do espírito, não uma conclusão do entendimento: "Não devemos contentar-nos em dizer que a idéia da causa e do efeito nasce da união constante de objetos; mas devemos afirmar que ela é idêntica à idéia desses objetos"( [26] ). Em resumo, a relação necessária está certamente no sujeito, *mas enquanto ele contempla* ( [27] ). Eis aí porquê Hume ora insiste no paradoxo de sua tese, sob um aspecto negativo, ora insiste em sua ortodoxia, sob um aspecto positivo, objetivo. Ao passo que a necessidade está no sujeito, a relação necessária é, nas coisas, somente uma conjunção constante; *a necessidade é tão-somente isso* ( [28] ). Mas ela está no sujeito enquanto ele contempla, não enquanto age ( [29] ): a conjunção constante é *toda*

---

[20] *Tr.*, 103.
[21] *Tr.*, 231.
[22] *Tr.*, 328: "Quando colocamos corpos em ordem, nunca deixamos de posicionar contíguos uns aos outros aqueles que se assemelham ou que, pelo menos, sejam vistos sob pontos de vista correspondentes. Por que isso? Só pode ser porque experimentamos uma satisfação em unir a relação de contigüidade à de semelhança, ou a semelhança das situações à semelhança das qualidades". Cf. *Tr.*, 623 (nota).
[23] *Tr.*, 252.
[24] *Tr.*, 251.
[25] *Tr.*, 514.
[26] *Tr.*, 514.
[27] *Tr.*, 254.
[28] *Tr.*, 254, 256.
[29] *Tr.*, 517.

a relação necessária ( [30] ). Em Hume, a determinação não é determinante, mas determinada. Quando Hume fala de um ato do espírito, de uma tendência, ele não quer dizer que o espírito seja ativo, mas que é ativado, que está em devir sujeito. O paradoxo coerente da filosofia de Hume é apresentar uma subjetividade que se ultrapassa e que nem por isso é menos passiva. A subjetividade é determinada como um efeito, é uma *impressão de reflexão*. O espírito devém sujeito ao ser afetado pelos princípios.

A natureza só pode ser cientificamente estudada em seus efeitos *[9]* sobre o espírito, mas a única e verdadeira ciência do espírito deve ter por objeto a natureza.

*"A natureza humana é a única ciência do homem"* ( [31] ).

Isso quer dizer, ao mesmo tempo, que a psicologia das afecções desqualifica a psicologia do espírito e que as afecções qualificam o espírito. Explica-se assim uma ambigüidade. Em Hume, assiste-se ao desenvolvimento desigual de duas inspirações muito diversas. De um lado, a psicologia do espírito é uma psicologia da idéia, dos elementos simples ou dos *mínima*, dos indivisíveis: ela ocupa, essencialmente, a segunda parte do sistema do entendimento, "as idéias de espaço e de tempo". É o *atomismo*. Por outro lado, a psicologia da natureza humana é uma psicologia das tendências, ou, antes, até mesmo uma antropologia, uma ciência da prática e, sobretudo, da moral, da política e da história; finalmente, uma verdadeira crítica da psicologia, pois ela encontra a realidade do seu objeto dado em todas as determinações que não são dadas em uma idéia, em todas as qualidades que ultrapassam o espírito. Esta segunda inspiração é o *associacionismo*. Confundir associacionismo e atomismo é um contra-senso estranho. Mais precisamente: por que a primeira inspiração, sobretudo na teoria do espaço, subsiste em Hume? Nós o vimos: se bem que a psicologia das afecções contenha em seu projeto a crítica e a exclusão de uma psicologia do espírito como ciência cuja constituição é impossível, ela não deixa de conter em seu objeto a referência essencial ao espírito como termo das qualificações da natureza. Porque o espírito, por si mesmo, é uma coleção de átomos, a verdadeira psicologia não é imediatamente e nem diretamente possível: princípios só

---

[30] *Tr.*, 508: "Todo objeto, em certo grau e certa direção de movimento, está determinado por um destino absoluto, e não pode contrariar essa linha precisa, segundo a qual ele se move, assim como não pode transformar-se em anjo, espírito ou substância superior. *Os exemplos da matéria devem, portanto, ser considerados como exemplos de ações necessárias*; e tudo alquilo que, a esse respeito, está em igualdade com a matéria, deve ser tido como necessário". (sublinhado por G. Deleuze).

[31] *Tr.*, 366.

fazem do próprio espírito um objeto de ciência possível ao lhe darem, inicialmente, uma natureza objetiva. Portanto, Hume não faz uma psicologia atomista; ele mostra, no *[10]* atomismo, um estado do espírito que não permite uma psicologia. Assim sendo, não se poderá censurar a Hume o ter negligenciado o importante problema das condições da ciência do homem. Pode-se mesmo indagar se os autores modernos não repetem o projeto da filosofia de Hume, quando põem em correspondência cada momento positivo da ciência do homem com uma crítica assídua do atomismo, tratando a este, então, menos como uma tese histórica e localizada e mais como a idéia em geral daquilo que a psicologia não pode ser, e condenando-o em nome dos direitos concretos da caracterologia e da sociologia, do passional ou do social.

"*O espírito*", dizia Comte a propósito das psicologias impossíveis, "tornou-se o tema quase exclusivo de suas especulações, e as diversas faculdades afetivas, aliás, foram quase inteiramente negligenciadas e subordinadas à inteligência. Portanto, o conjunto da *natureza humana* foi retraçado de maneira muito infiel por esses vãos sistemas" ( [32] ). Todos os bons autores concordam pelo menos quanto à impossibilidade de uma psicologia do espírito. Eis porque criticam com tanta diligência toda identificação da consciência com o conhecimento. Diferem somente na determinação dos fatores que dão uma natureza ao espírito. Ora esses fatores são o corpo, a matéria, devendo então a psicologia dar lugar à fisiologia; ora são princípios particulares, um equivalente psíquico da matéria no qual a psicologia encontra, ao mesmo tempo, seu objeto possível e sua condição científica. Com os princípios de associação, Hume escolheu esta última via, a mais difícil ou a mais audaciosa. Donde sua simpatia pelo materialismo e, ao mesmo tempo, sua reticência.

Até agora, mostramos somente que o problema da filosofia de Hume era este: como o espírito *[11]* devém uma natureza? Mas *por que* espírito? É preciso retomar tudo isso em outro plano. O problema de Hume concerne exclusivamente o fato; ele é empírico. *Quid facti?* Qual é o fato **do** conhecimento? A transcendência ou o ultrapassamento; afirmo mais do que sei, meu juizo ultrapassa a idéia. Em outros termos: *sou um sujeito*. Digo: César está morto, o sol se levantará amanhã, Roma existe, falo em

geral e creio, estabeleço nexos, é um fato, uma prática. Qual é o fato **no** conhecimento. *O fato é* que não se pode exprimir essas práticas sob a forma de uma idéia sem que esta deixe de ser imediatamente contraditória. Por exemplo, incompatibilidade de idéia geral ou abstrata com a natureza de uma idéia ( [33] ), ou de uma conexão real entre os objetos com os objetos aos quais é ela aplicada ( [34] ). A incompatibilidade é tanto mais decisiva quanto mais é ela imediata, imediatamente decidida ( [35] ). Hume não chega a isso ao término de uma longa discussão; *ele parte disso*, de modo que o enunciado da contradição ganha naturalmente o porte de um desafio primordial, única relação do filósofo com outrem no sistema do entendimento ( [36] ). "Mostrai-me a idéia que pretendeis ter". E o que está em jogo no desafio é a psicologia do espírito. Com efeito, o dado, a experiência tem agora dois sentidos,  e inversos. O dado é a idéia tal qual é ela dada no espírito, sem nada que a ultrapasse, nem mesmo e muito menos o espírito, desde já idêntico à idéia. Mas também o ultrapassamento é dado, em sentido totalmente distinto *[12]* e de uma outra maneira, como prática, como afecção do espírito, como impressão de reflexão; não se trata de definir a paixão, diz Hume ([37] ); do mesmo modo, a crença é um "não sei que" que cada um sente suficientemente ( [38] ). A subjetividade empírica se constitui no espírito sob o efeito dos princípios que o afetam; o espírito não tem as qualidades próprias de um sujeito prévio. Portanto, a verdadeira psicologia, a das afecções, vai se duplicar em cada um dos seus momentos com a crítica de uma falsa psicologia do espírito, sendo esta, efetivamente, incapaz de apreender sem contradição o elemento constituinte da realidade humana. Mas, finalmente, por que a filosofia *precisa* fazer essa crítica, exprimir o ultrapassamento em uma idéia, produzir a contradição, manifestar a incompatibilidade como sendo o fato do conhecimento?

É que, ao mesmo tempo, o ultrapassamento dado não está dado em uma idéia, mas se refere ao espírito, pois ele qualifica a este. O espírito é, ao mesmo tempo, o objeto

---

[32] Cf. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Schleicher, t. III, pág. 41.
[33] *Tr.*, 84: "É uma contradição nos termos; isso implica até mesmo a mais manifesta das contradições, a saber, que é possível uma mesma coisa ser e, ao mesmo tempo, não ser".
[34] *Tr.*, 255.
[35] M. LAPORTE mostrou bem, em Hume, o caráter imediatamente contraditório tomado por uma prática exprimida como idéia. Neste sentido, a fórmula impossível da abstração é esta: como de 1 fazer 2? E a da conexão necessária é esta: como de 2 fazer 1? Cf. *Le problème de l'abstraction.*
[36] *Tr.*, 356, sobre a "solidão desesperada" do filósofo, e 244, sobre a inutilidade dos longos raciocínios.
[37] *Tr.*, 375.

de uma crítica e o termo de uma referência necessária. É essa a necessidade da crítica. Eis porque, nas questões do entendimento, o encaminhamento de Hume é sempre o mesmo, indo da ausência de uma idéia no espírito à presença de uma afecção no espírito. A negação da idéia da coisa afirma a identidade entre o caráter dessa coisa e a natureza de uma impressão de reflexão. É assim no caso da existência, da idéia geral, da conexão necessária, do eu, do vício e da virtude. Em todos esses casos, mais do que negar o critério da idéia, é a negação da idéia que serve de critério; o ultrapassamento é apreendido, sempre e primeiramente, em sua relação negativa com aquilo que ele ultrapassa ( [39] ). Inversamente, nas estruturas do ultrapassamento *[13]*, o espírito encontra uma positividade que lhe vem de fora.

Mas, então, como conciliar o conjunto desse encaminhamento com o princípio de Hume, segundo o qual toda idéia deriva de uma impressão correspondente e, por conseguinte, *toda* impressão dada se reproduz em uma idéia que a representa exatamente? Se a necessidade, por exemplo, é uma impressão de reflexão, há necessariamente uma idéia de necessidade ( [40] ). A crítica, diz ainda Hume, não suprime o sentido da idéia de conexão necessária, destruindo-lhe tão-somente as más aplicações ( [41] ). Há, certamente, uma idéia de necessidade. Porém, basicamente, se devemos falar de uma impressão de reflexão, é no sentido de que a relação necessária é o espírito como afetado, como determinado (em certas circunstâncias) a formar pela idéia de um objeto a idéia de um outro objeto. A impressão de necessidade não poderia produzir a idéia como uma qualidade das coisas, pois ela é uma qualificação do espírito. O próprio das impressões de reflexão, efeitos dos princípios, é *qualificar* diversamente o espírito como um sujeito. Portanto, o que se desvela a partir das afecções é a idéia dessa subjetividade. *A palavra idéia já não pode ter o mesmo sentido*. A psicologia das afecções será a filosofia de um sujeito constituído.

---

[38] *Tr.*, 173.
[39] A propósito das idéias gerais, Hume nos diz claramente que é preciso passar pela crítica, primeiramente, para compreender sua tese: "Talvez essas reflexões poderão servir para descartar todas as dificuldades da hipótese que propus a respeito das idéias abstratas, em oposição àquela que até aqui prevaleceu em filosofia. Mas, verdadeiramente dizendo, deposito minha confiança sobretudo naquilo que já provei sobre a impossibilidade das idéias gerais, considerando o método geralmente empregado para explicá-las". Para compreender o que é uma afecção do espírito, é preciso passar pela crítica de uma psicologia do espírito.
[40] *Tr.*, 252.
[41] *Tr.*, 248.

É essa filosofia que o racionalismo perdeu. A filosofia de Hume é uma crítica aguda da representação. Hume não faz uma crítica das relações, mas uma crítica das representações, justamente porque estas *não podem* apresentar as relações. Fazendo da representação um critério, colocando a idéia na razão, o racionalismo colocou na idéia aquilo que não se deixa dar sem contradição em uma idéia, a generalidade da própria idéia e a existência do objeto, o conteúdo das palavras "sempre, *[14]* universal, necessário ou verdadeiro"; ele transferiu a determinação do espírito aos objetos exteriores, suprimindo, para a filosofia, o sentido e a compreensão da prática e do sujeito. De fato, o espírito não é razão; esta é que é uma afecção do espírito. Nesse sentido, a razão será chamada instinto ( [42] ), hábito, natureza ( [43] ).

"A razão é tão-somente uma determinação geral e calma das paixões, fundada em uma visão distante ou na reflexão" ( [44] ).

A razão é uma espécie de sentimento. Desse modo, assim como o método da filosofia vai da ausência de uma idéia à presença de uma impressão, a teoria da razão vai de um ceticismo a um positivismo, de um ceticismo da razão a um positivismo do sentimento, o qual, finalmente, inclui a razão como uma reflexão do sentimento no espírito qualificado.

Assim como se distinguiu atomismo e associacionismo, serão também distinguidos dois sentidos da idéia e, portanto, dois sentidos da impressão. Em um sentido, não temos a idéia de necessidade; em outro sentido, nós a temos. Apesar dos textos, nos quais as impressões de sensação e as impressões de reflexão e nos quais as idéias de sensação e as idéias de reflexão são apresentadas ao mesmo tempo e tornadas homogêneas tanto quanto possível ( [45] ), a diferença entre os dois sentidos é de natureza. Isso é testemunhado pela seguinte citação:

"Eis o que é necessário para produzir uma idéia de reflexão; mesmo repassando 1.000 vezes por todas as suas idéias de sensação, o espírito nunca pode extrair delas uma nova idéia original, *a não ser que a natureza tenha modelado suas faculdades* de tal sorte

---

[42] *Tr.*, 266: "A razão é tão-somente um maravilhoso e ininteligível instinto em nossas almas, instinto que nos leva por uma certa seqüência de idéias e as dota de qualidades particulares".
[43] *Tr.*, 274.
[44] *Tr.*, 709.
[45] *Tr.*, 72.

que uma nova impressão original pareça nascer de uma tal contemplação ( [46] ).

*[15]*

As impressões de sensação são apenas a origem do espírito; as impressões de reflexão são a qualificação do espírito, são o efeito dos princípios no espírito. O ponto de vista da origem, segundo o qual toda idéia deriva de uma impressão preexistente e a representa, não tem certamente a importância que se pretendeu atribuir-lhe: ele somente dá ao espírito uma origem simples, evita que as idéias tenham que representar *coisas*, coisas com as quais se compreenderia mal a semelhança das idéias. A verdadeira importância está do lado das impressões de reflexão, porque elas qualificam o espírito como um sujeito. A essência e o destino do empirismo não estão ligados ao átomo, mas à associação. Essencialmente, o empirismo não coloca o problema de uma origem do espírito, mas o problema de uma constituição do sujeito. Além disso, ele considera essa constituição no espírito como o efeito de princípios transcendentes, não como o produto de uma gênese. A dificuldade, portanto, será estabelecer um nexo assinalável entre os dois sentidos da idéia ou da impressão, entre a origem e a qualificação. Vimos, anteriormente, sua diferença. Essa diferença é aquela que Hume encontra ainda sob a forma de uma antinomia do conhecimento; ela define o problema do eu (*). O espírito não é sujeito, ele está sujeitado. E quando, sob o efeito dos princípios, o sujeito se constitui no espírito, este, ao mesmo tempo, apreende a si como um Eu, porque é qualificado. Mas, justamente, se o sujeito se constitui apenas na coleção de idéias, como pode a própria coleção de idéias apreender a si mesma como um eu, como pode ela, sob o efeito dos mesmos princípios, dizer "eu"? Não se compreende como se pode passar das tendências ao eu, do sujeito ao eu. Como, no limite, podem o sujeito e o espírito deixar de ser apenas um no eu? Ao mesmo tempo, o eu deve ser coleção de idéias e tendência, espírito e sujeito. Ele é síntese, mas incompreensível, e, sem conciliá-las, reúne em sua noção a origem e a qualificação.

"Há dois princípios que não posso tornar coerentes, e não está em meu poder renunciar a um ou ao outro: *todas as nossas percepções distintas são [16] existências*

---

[46] *Tr.*, 105 (sublinhado por G. D. Cf. *Tr.*, 386.

* ["Eu" e "eu" traduzem "Moi" e "moi". "*Eu*" e "*eu*" traduzem "Je" e "je". NT].

*distintas e o espírito jamais percebe conexão real entre existências distintas*"( [47] ).

Hume diz ainda que uma solução talvez seja possível. Veremos mais tarde que sentido se pode dar a essa esperança.

O verdadeiro objeto da ciência é a natureza humana. Mas a filosofia de Hume apresenta-nos duas modalidades dessa natureza, duas espécies do gênero afecção: de um lado, os efeitos da associação; por outro lado, os efeitos da paixão. Cada uma delas é a determinação de um sistema, sendo um o do entendimento e o outro o das paixões e da moral. Qual é o nexo entre elas? Primeiramente, o paralelismo parece estabelecer-se entre ambas e prosseguir com exatidão. Crença e simpatia correspondem-se. Além disso, tudo o que a simpatia contém de próprio e que ultrapassa a crença é, segundo a análise, análogo ao que a própria paixão acrescenta à associação de idéias ( [48] ). Em outro plano, assim como a associação fixa no espírito uma generalidade necessária, uma regra indispensável ao seu esforço de conhecimento teórico, assim também a paixão fornece-lhe o conteúdo de uma constância ( [49] ), torna possível uma atividade prática e moral, e dá à história sua significação. Sem esse duplo movimento, nem sequer haveria uma natureza humana, e a imaginação continuaria sendo fantasia. As correspondências não param aí: a relação entre motivo e ação é homogênea à causalidade ( [50] ), de modo que a história deve ser concebida como uma física *[17]* do homem ( [51] ). Finalmente, tanto para a determinação do detalhe da natureza quanto para a constituição de um mundo da moralidade, as regras gerais têm o mesmo sentido, ao mesmo tempo extensivo e corretivo. Não haverá sequer o recurso de identificar o sistema do entendimento com a teoria, e o sistema da moral e da paixão com a prática. Sob o nome de crença, há uma prática do entendimento e, sob forma de organização social e da justiça, há uma teoria da moral. Além disso, em todos os casos, a única teoria possível, em Hume, é uma teoria da

---

[47] *Tr.*, 760-761. [ Sublinhado por Hume ]
[48] *Tr.*, 421-422.
[49] *Tr.*, 418. *EEH.*, 131.
[50] *Tr.*, 515: o prisioneiro, "quando conduzido ao cadafalso, prevê sua morte de maneira tão certa como conseqüência da constância e lealdade dos seus guardiões quanto como efeito da operação do machado ou da roda". Não há diferença de natureza entre a evidência moral e a evidência física. Cf. *Tr.*, 258.
[51] *EEH*, 131: "Os relatos de guerra, de intrigas, de facções e de revolução são outras tantas compilações de experiências que permitem ao filósofo político ou moral fixar os princípios da ciência, da mesma maneira que o médico ou o filósofo da natureza familiarizam-se com a natureza das plantas, dos minerais e dos

prática: para o entendimento, cálculo das probabilidades e regras gerais; para a moral e as paixões, regras gerais e justiça.

Mas, por mais importantes que possam ser, todas essas correspondências são apenas a apresentação da filosofia, a distribuição dos seus resultados. O nexo analógico entre os dois domínios constituídos não deve levar-nos a esquecer qual dos dois determinou a constituição do outro como matéria para a filosofia. Interrogamo-nos sobre o *móbil* da filosofia. Isso pode ser facilmente decidido, pelo menos quanto ao fato: antes de tudo, Hume é um moralista, um pensador político, um historiador. Mas por que?

O *Tratado* começa pelo sistema do entendimento e levanta o problema da razão. Só que a necessidade de um tal problema não é evidente; ele precisa de uma origem que se possa considerar como um móbil da filosofia. Não é porque resolve problemas que a razão é ela mesma um problema. Ao contrário, para que haja um problema da razão, um problema relativo ao seu domínio próprio, *[18]* é preciso que um domínio escape à razão, colocando-a primeiramente em questão. A frase importante e principal do *Tratado* é esta:

"Não é contrário à razão preferir a destruição do mundo a uma arranhadela em meu dedo"( [52] ).

A contrariedade seria ainda um nexo excessivo. Por não ser coextensiva ao ser, porque não se aplica a tudo aquilo que é, pode a razão colocar-se em questão e levantar o problema de sua natureza. Aqui, o fato é que ela não determina a prática: é praticamente, tecnicamente insuficiente. Sem dúvida, a razão influencia a prática, informando-nos da existência de uma coisa, objeto próprio de uma paixão, levando-nos a descobrir uma conexão de causas e de efeitos, meio de uma satisfação ( [53] ). Mas não se pode dizer que ela produza uma ação, nem que a paixão a contradiga, nem que ela combata uma paixão. A contradição implica, pelo menos, um desacordo das idéias com os objetos que elas representam.

"Uma paixão é uma existência primitiva, ou, se se quer, um modo primitivo de existência, e não contém qualidade representativa alguma que dela faça cópia de uma outra existência ou de um outro modo"( [54] ).

---

outros objetos exteriores por meio de experiências que efetuam neles".
[52] *Tr.*, 525.
[53] *Tr.*, 574.
[54] *Tr.*, 525.

As distinções morais tampouco se deixam engendrar pela razão, pois elas despertam as paixões, produzem ou impedem a ação ( [55] ). Para que haja contradição em furtar propriedades, em violar promessas, é preciso ainda que promessas e propriedades existam na natureza. A razão pode sempre aplicar-se, mas ela se aplica a um mundo precedente, supõe uma moral antecedente, uma ordem de fins ( [56] ). Portanto, é porque a prática *[19]* e a moral, em sua natureza (e não em suas circunstâncias), são indiferentes à razão, é que esta vai buscar sua diferença. É por ser negada do exterior que a razão se negará do interior e se descobrirá como uma demência, um ceticismo. E porque esse ceticismo tem sua origem e seu móbil no exterior, na indiferença da prática, é que também a prática, ela própria, é indiferente ao ceticismo: pode-se sempre jogar gamão ( [57] ). O filósofo se conduz como todo mundo: o próprio do cético é que seu raciocínio, ao mesmo tempo em que não admite réplica, não produz convicção ( [58] ). Reencontramos, portanto, a conclusão precedente, agora completada: ceticismo e positivismo implicam-se num mesmo raciocínio da filosofia. O positivismo da paixão e da moral produz um ceticismo sobre a razão; esse ceticismo interiorizado, tornado ceticismo da razão, produz por sua vez um positivismo do entendimento, concebido *à imagem* do primeiro, como a teoria de uma prática ( [59] ).

À imagem, mas não à semelhança. Podemos agora compreender exatamente a diferença entre o sistema da moral e o do entendimento. No gênero da afecção, distinguimos dois termos: a afecção passional e moral; e o ultrapassamento, dimensão do conhecimento. Sem dúvida, assim como os princípios de associação, também os princípios da moral e as qualidades originais e naturais da paixão ultrapassam e afetam o espírito; o sujeito empírico é certamente constituído no espírito pelo efeito de todos os princípios conjugados. Mas é somente sob o efeito (aliás, desigual) dos princípios de associação, e não dos outros, que o próprio sujeito pode ultrapassar o dado: ele crê. Nesse preciso sentido, o ultrapassamento concerne exclusivamente o conhecimento: ele leva a idéia para além *[20]* de si mesma, dando-lhe um papel, afirmando seu objeto,

---

[55] *Tr.*, 572.
[56] *Tr.*, 584.
[57] *Tr.*, 362.
[58] *EEH*, 210.
[59] Inversamente, por uma justa compensação das coisas, o entendimento, então, interroga-se a respeito da natureza da moral: *Tr.*, 363-364.

constituindo seus liames; a tal ponto é assim que, no sistema do entendimento, o mais importante princípio que afeta o espírito vai ser estudado, *primeiramente*, na atividade, no movimento de um sujeito que ultrapassa o dado: a natureza da relação causal é apreendida na *inferência* ( [60] ). Quanto à moral, o caso é totalmente distinto, mesmo quando ela, por analogia, toma a forma de exposição do ultrapassamento ( [61] ). Aí não há inferência a ser feita.

"Não inferimos que um caráter seja virtuoso por nos ser ele agradável, mas, ao sentir que ele nos agrada dessa maneira particular, sentimos efetivamente que ele é virtuoso" ( [62] ).

A moral admite a idéia apenas como um fator de suas circunstâncias, e recebe a associação como um elemento constituído da natureza humana. No sistema do entendimento, ao contrário, a associação é um elemento constituinte, o único elemento constituinte da natureza humana. Para ilustrar essa dualidade, pode-se reportar à distinção que Hume faz entre dois Eu ( [63] ) e à maneira diferente pela qual apresenta e trata os problemas correspondentes.

Há, portanto, dois tipos de práticas, devendo ambos apresentar imediatamente qualidades próprias muito distintas. A prática do entendimento determina o detalhe da Natureza; ela procede em extensão. A Natureza, objeto da física, é *partes extra partes*. É essa sua essência. Se consideramos os objetos em sua idéia, é possível a todos eles "tornarem-se causas ou efeitos uns dos outros" ( [64] ), *[21]* pois a relação causal não é uma de suas qualidades: logicamente, não importa o quê pode ser causa de não importa o quê. Se, por outro lado, observamos a conjunção de dois objetos, cada um dos casos numericamente distintos que a apresentam é independente do outro e nenhum deles tem influência sobre o outro; são "inteiramente separados pelo tempo e pelo lugar" ( [65] ). São

---

[60] *Tr.*, 256: "A ordem que temos seguido, a de examinar primeiramente nossa inferência segundo a correlação, antes de ter explicado a própria correlação, não teria sido desculpável se tivesse sido possível proceder de uma maneira diferente".
[61] *Tr.*, 584-586.
[62] *Tr.*, 587. *Enquête sur les principes de la morale* [*An Enquiry concerning the Principles of Morals* – 1751], fr. de A. LEROY, Paris, 1947, pág. 150 [Doravante *EPM*, seguida da paginação da tr. fr.].
[63] *Tr.*, 345: "Devemos distinguir a identidade pessoal, por ela tocar nosso pensamento e nossa imaginação, e essa mesma identidade, quando ela tocar nossas paixões ou o interesse que temos por nós mesmos".
[64] *Tr.*, 260.
[65] *Tr.*, 250.

partes componentes de uma probabilidade ( [66] ); com efeito, se a probabilidade supõe a causalidade, nem por isso a certeza que nasce do raciocínio causal deixa de ser um limite, um caso particular da probabilidade, uma convergência praticamente absoluta de probabilidades ( [67] ). A Natureza é certamente uma grandeza extensiva; ela se prestará, portanto, à experiência física e ao cálculo. O essencial é determinar suas partes e é esta a função das regras gerais no domínio do conhecimento. Não há um todo da Natureza, nem para se descobrir, nem para se inventar. A totalidade é tão-somente uma coleção. "A união dessas partes em um todo... é efetuada simplesmente por um ato arbitrário do espírito, e não tem influência alguma sobre a natureza das coisas" ( [68] ). As regras gerais do conhecimento, à medida que sua generalidade é concernente a um todo, não são diferentes dos princípios naturais do nosso entendimento ( [69] ); o difícil, diz Hume, não é inventá-las, mas praticá-las.

O mesmo não acontece na prática da moral. Ao contrário. Nesse caso, as partes estão imediatamente dadas, sem inferência a ser feita, sem aplicação necessária. Porém, *em vez de extensivas, elas são mutuamente exclusivas*. Nesse caso, as partes não são parciais, como na natureza; são participantes. Na prática da moral, o difícil é desviar a parcialidade, obliquá-la. O importante aqui é inventar: a justiça é uma virtude artificial e "o homem é uma *[22]* espécie inventiva" ( [70] ). O essencial é constituir um todo da moralidade; a justiça é um *esquema* ( [71] ). O esquema é o próprio princípio da sociedade.

"Considerado em si mesmo, um ato isolado de justiça pode ser quase sempre contrário ao bem público; só é vantajoso o concurso de todos os homens em um esquema ou em um sistema geral de ações" ( [72] ).

Não se trata de ultrapassamento, mas de integração. Contrariamente à razão, que procede sempre de partes a partes, o sentimento reage a todos ( [73] ). Por isso, no domínio da moral, as regras gerais têm um outro sentido.

---

[66] *Tr.*, 219.
[67] *Tr.*, 213.
[68] *DRN,* 258.
[69] *Tr.*, 262.
[70] *Tr.*, 601.
[71] *Tr.*, 615.
[72] *Tr.*, 705.
[73] *EPM*, 151.

2.

## O MUNDO DA CULTURA E AS REGRAS GERAIS

*[23]*

É preciso explicar essas determinações da moral. A essência da consciência moral é aprovar, é desaprovar. Esse sentimento que nos faz louvar ou repreender, essa dor e esse prazer que determinam o vício e a virtude, têm uma natureza original: são produzidos pela consideração de um caráter *em geral*, sem referência ao nosso interesse pessoal ( [74] ). Mas, o que é que pode fazer-nos abandonar sem inferência um ponto de vista que nos é próprio e, "a uma simples inspeção", fazer-nos considerar um caráter em geral ou, dito de outra maneira, fazer-nos apreendê-lo e vivê-lo como sendo útil a outrem ou à própria pessoa, agradável a outrem ou à própria pessoa? A resposta de Hume é simples: é a simpatia. Porém, há um paradoxo da simpatia: ela nos abre uma amplidão moral, uma generalidade, mas essa própria amplidão é sem extensão, essa generalidade é sem quantidade. Com efeito, para ser moral, a simpatia deve ampliar-se em direção ao futuro, não limitar-se ao momento presente, deve ser uma *dupla* simpatia, isto é, uma correspondência de impressões *[24]*, que se dobra com um desejo pelo prazer de outrem, com uma aversão pelo seu penar ([75]). A simpatia é também um fato: ela existe, ela se estende naturalmente. Mas essa extensão não se afirma sem exclusão: é impossível dobrar a simpatia "sem a ajuda de uma circunstância presente que nos toque de maneira viva" ([76]), excluindo os casos que não a apresentam. Em função da fantasia, essa circunstância será o grau, a enormidade da desventura ( [77] ); em função da natureza humana, será a contigüidade, a semelhança ou a causalidade. Segundo as circunstâncias, aqueles que amamos são nossos próximos, nossos semelhantes, nossos familiares ( [78] ). Em suma, nossa generosidade é por natureza limitada; o que nos é natural é uma generosidade limitada ( [79] ). A simpatia estende-se naturalmente em direção ao futuro,

---

[74] *Tr.*, 588: "Somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência ao nosso interesse particular, é que ele produz essa consciência e esse sentimento que permitem chamá-lo moralmente bom ou mal".
[75] *Tr.*, 487.
[76] *Tr.*, 492.
[77] *Tr.*, 493.
[78] *Tr.*, 600.
[79] *Tr.*, 712.

mas na medida em que as circunstâncias limitam sua extensão. O reverso da própria generosidade a que ela nos convida é uma parcialidade, uma "desigualdade de afecção" que ela nos confere como caráter de nossa natureza, "a ponto de nos fazer olhar como viciosa e imoral toda transgressão notável de um tal grau de parcialidade pela ampliação ou estreitamento muito grande dessas afecções" ([80]). Condenamos os pais que, em vez de seus filhos, preferem estranhos.

Assim, não é nossa natureza que é moral, nossa moral é que está em nossa natureza. Uma das idéias mais simples de Hume, porém uma da mais importantes, é esta: o homem é muito menos egoísta do que *parcial*. Acreditamo-nos filósofos e bons *[25]* pensadores ao sustentarmos que o egoísmo é o último impulso de toda atividade. Isso é muito fácil. Não vemos, pergunta Hume, "que só poucos homens deixam de destinar a maior parte de sua fortuna aos prazeres de sua esposa e à educação dos seus filhos, reservando tão-somente a menor parte para seu uso próprio e sua diversão pessoal?" ([81]).

A verdade é que o homem é sempre o homem de um clã, de uma comunidade. As categorias família, amizade, vizinhança, antes de serem tipos da comunidade para Tönnies, são, para Hume, determinações naturais da simpatia. Justamente, porque a essência da paixão, porque a essência do interesse particular não é o egoísmo, mas a parcialidade, é que a simpatia, por sua vez, não ultrapassa o interesse particular e nem a paixão. "Nosso sentido do dever segue sempre o curso habitual e natural de nossas paixões" ([82]). Vamos até o fim, com o risco de, aparentemente, perder o benefício de nossa distinção do egoísmo e da simpatia: esta não deixa de opor-se à sociedade tanto quanto aquele.

"Uma afecção tão nobre, em vez de preparar os homens para formar vastas sociedades, é quase tão contrário a isso quanto o mais estreito egoísmo" ([83]).

Ninguém tem as mesmas simpatias tidas por outrem; a pluralidade das parcialidades assim definidas é a contradição, é a violência ( [84] ). É esse o arremate da natureza; nesse nível, não há linguagem razoável entre os homens.

"Todo homem particular tem uma posição particular a respeito dos outros; seria

---

[80] *Tr.*, 606.
[81] *Tr.*, 604.
[82] *Tr.*, 600.
[83] *Tr.*, 604.

impossível que pudéssemos conversar em termos razoáveis se cada um de nós considerasse as qualidades próprias de outrem e as pessoas unicamente como aparecem desde seu ponto de vista particular" ( [85] ).

*[26]*

Todavia, se a simpatia é *como* o egoísmo, que importância tem a observação de Hume segundo a qual o homem não é egoísta, mas simpatizante? De fato, embora a sociedade encontre *tanto* obstáculo na simpatia quanto no mais puro egoísmo, o que, entretanto e absolutamente, muda é o sentido, a própria estrutura da sociedade, conforme seja ela considerada a partir do egoísmo ou da simpatia. Com efeito, egoísmos teriam somente que se limitar. Com respeito às simpatias, o caso é outro: é preciso integrá-las, integrá-las em uma totalidade positiva. O que Hume, precisamente, critica nas teorias do contrato, é apresentarem-nos uma imagem abstrata e falsa da sociedade, é definirem a sociedade de maneira apenas negativa, é verem nela um conjunto de limitações de egoísmos e interesses, em vez de compreendê-la como um sistema positivo de empreendimentos inventados. Eis porque é tão importante lembrar que o homem natural não é egoísta: tudo depende disso em uma concepção da sociedade. O que encontramos na natureza, a rigor, são famílias; assim, o estado de natureza já é desde sempre algo distinto de um simples estado de natureza ( [86] ). A família, independentemente de toda legislação, é explicada pelo instinto sexual e pela simpatia, simpatia dos pais entre si, simpatia dos pais pela sua progenitura ( [87] ). Compreendemos a partir daí o problema da sociedade, pois esta encontra seu obstáculo nas próprias simpatias e não no egoísmo. Sem dúvida, em sua origem, a sociedade é uma reunião de famílias; mas uma reunião de famílias não é uma reunião familiar. Sem dúvida, as famílias são unidades sociais; porém, o próprio dessas unidades é não se adicionarem; elas se excluem, são parciais e não partícipes (*) . Os familiares de um são sempre os estranhos para outrem: na natureza, explode a contradição. Nesse sentido, o problema da sociedade não é o de *[27]* limitação, mas de integração. Integrar as simpatias é fazer com que a simpatia ultrapasse sua

---

[84] *Tr.*, 709, 730.
[85] *Tr.*, 707.
[86] *EPM*, 45.
[87] *Tr.*, 603.
* ["Parciais" traduz "partiales", no sentido de parte presa à sua parcialidade, como quando se diz 'juiz parcial'; e "partícipes" traduz "partielles", no sentido de parte participante de algo mais completo. NT]

contradição, sua parcialidade natural. Tal integração implica um mundo moral positivo e se efetua na invenção positiva de um tal mundo.

Isso quer dizer que o mundo moral é irredutível a um instinto moral, às determinações naturais da simpatia ( [88] ). O mundo moral afirma sua realidade quando a contradição se dissipa efetivamente, quando a conversação é possível e substitui a violência, quando a propriedade substitui a avidez, quando, "a despeito da variação de nossa simpatia, damos às mesmas qualidades morais a mesma aprovação, estejam essas qualidades na China ou na Inglaterra", quando, em uma palavra, "a simpatia varia sem que varie nossa estima" ( [89] ).

A estima é a integral das simpatias. É este o fundo da justiça. Esse fundo e essa uniformidade da estima não são o resultado de uma viagem imaginária, pela qual nos transportaríamos em pensamento a épocas e a países os mais distantes, para constituir as pessoas que aí julgaríamos como nossos próximos, nossos semelhantes e nossos familiares possíveis: "não se pode conceber que uma paixão e um sentimento *reais* nasçam de um interesse conhecido como imaginário" ( [90] ). O problema moral e social consiste em passar das simpatias reais, que se excluem, a um todo real que inclui as próprias simpatias. Trata-se de *ampliar* a simpatia.

*[28]*

Vemos aí a diferença entre a moral e a natureza, ou melhor a inadequação da natureza à moral. A realidade do mundo moral é a constituição de um todo, de uma sociedade, a instauração de um sistema invariável; essa realidade não é natural, é artificial.

"Em razão de sua universalidade e de sua inflexibilidade absoluta, as leis da justiça não podem provir da natureza, nem ser criações diretas de uma inclinação e de um motivo naturais" ( [91] ).

*Todos os elementos da moralidade (simpatias) são dados naturalmente, mas, por si mesmos, são impotentes para constituir um mundo moral.* As parcialidades, os

---

[88] *Tr.*, 748: "Aqueles que reduzem o senso moral a instintos originais do espírito humano podem defender a causa da virtude com uma autoridade suficiente, mas carecem da vantagem que possuem aqueles que explicam esse senso por uma simpatia ampliada à humanidade".
[89] *Tr.*, 706.
[90] *EPM*, 72.
[91] *Tr.*, 600-601.

interesses particulares não podem se totalizar naturalmente, pois se excluem. Um todo só pode ser inventado, assim como a única invenção possível é a de um todo. Essa implicação manifesta a essência do problema moral. A justiça não é um princípio da natureza, é uma *regra*, uma lei de construção, cujo papel é organizar em um todo os elementos, os princípios da própria natureza. A justiça é um meio. O problema moral é o do esquematismo, isto é, do ato pelo qual os interesses naturais são referidos à categoria *política* do conjunto ou da totalidade, que não é dada na natureza. O mundo moral é a totalidade artificial, na qual se integram e se adicionam os fins particulares. Ou ainda, o que quer dizer a mesma coisa, o mundo moral é o sistema dos meios que permitem ao meu interesse particular, assim como ao de outrem, satisfazer-se e realizar-se. A moralidade pode ser igualmente pensada como um todo em seu vínculo com as partes, como um meio em seu vínculo com os fins. Em resumo, a consciência moral é consciência política: a verdadeira moral é a política, como o verdadeiro moralista é o legislador. Ou ainda: a consciência moral é uma determinação da consciência psicológica *[29]*, é a consciência psicológica exclusivamente apreendida sob o aspecto do seu poder inventivo. O problema moral é um problema de conjunto e um problema de meios. As legislações são as grandes invenções; os verdadeiros inventores não são os técnicos, mas os legisladores. Não são Esculápio e Baco, são Rômulo e Teseu ( [92] ).

Um sistema de meios orientados, um conjunto determinado chama-se regra, norma. Hume diz: *uma regra geral*. Uma regra tem dois pólos: forma e conteúdo, conversação e propriedade, sistema dos bons costumes e estabilidade da posse. Estar em sociedade é antes de tudo substituir a violência pela conversação possível: o pensamento de cada um representa para si o dos outros. Mas quais são as condições? Com a condição de que as simpatias particulares de cada um sejam ultrapassadas de uma certa maneira, e que sejam sobrepujadas as parcialidades correspondentes, as contradições que elas engendram entre os homens. Com a condição, pois, de que a simpatia natural possa, artificialmente, exercer-se fora dos seus limites naturais. A função da regra é determinar um ponto de vista estável e comum, firme e calmo, independente de nossa situação presente.

"Quando se julga caracteres, o único interesse ou prazer que parece o mesmo

[92] *Essays* (ed. Routledge): "Of parties in general", pág. 37.

para todo espectador é o interesse da própria pessoa cujo caráter se examina, ou o das pessoas que estão em relação com ela" ( [93] ).

Sem dúvida, um tal interesse nos toca mais fracamente do que o nosso, do que o dos nossos próximos, dos nossos pares e dos nossos familiares; veremos que ele deve, aliás, receber uma vivacidade que lhe falta. Mas, pelo menos, ele tem a vantagem prática, mesmo quando o coração não o segue, de ser um critério geral e imutável, um terceiro interesse, que não depende dos interlocutores, um valor ( [94] ).

*[30]*

"Tudo aquilo que, nas ações humanas, produz uma contrariedade de um ponto de vista geral se chama vício" ( [95] ).

Por ser artificial, a obrigação assim produzida se distingue essencialmente da obrigação natural, do interesse natural e particular, do móbil da ação: ela é a obrigação moral, no sentido do dever. No outro pólo, a propriedade supõe condições análogas. "Observo que será do meu interesse deixar o outro na posse dos seus bens, contanto que ele aja da mesma maneira a meu respeito" ( [96] ). Nesse caso, o terceiro interesse é um interesse geral. A convenção de propriedade é o artifício pelo qual as ações de cada um se relacionam com as dos outros. Ela é a instauração de um esquema, a instituição de um conjunto simbólico ou de um todo. Hume também vê na propriedade um fenômeno essencialmente político, e o fenômeno político essencial. Propriedade e conversação se juntam finalmente, formando os dois capítulos de uma ciência social ( [97] ); o sentido geral do interesse comum deve *expressar-se* para ser eficaz ( [98] ). A Razão se apresenta aqui como a conversação dos proprietários.

Já vemos a partir dessas primeiras determinações que o papel da regra geral é duplo, ao mesmo tempo *extensivo* e *corretivo*. Ela corrige nossos sentimentos, fazendo-

---

[93] *Tr.*, 717.
[94] *Tr.*, 731.
[95] *Tr.*, 617.
[96] *Tr.*, 607.
[97] *Tr.*, 724: "Portanto, análoga à maneira pela qual estabelecemos *as leis de natureza*, para garantir a propriedade na sociedade e prevenir a oposição do interesse pessoal, é a maneira pela qual estabelecemos as *regras dos bons costumes* para prevenir a oposição do orgulho humano e para tornar agradável e inofensiva a conversação".
[98] *Tr.*, 607.

nos esquecer nossa situação presente ( [99] ). Ao mesmo tempo, e por essência, a regra geral "transborda os casos dos quais nasceu". Embora o senso do dever "derive unicamente da contemplação dos atos alheios, não deixaremos, todavia, *[31]* de até mesmo estendê-lo às nossas próprias ações" ( [100] ). Por último, a regra é o que compreende a exceção; leva-nos a nos simpatizar com outrem, mesmo quando ele não experimenta o sentimento que corresponde em geral a essa situação.

"Um homem não abatido pelos infortúnios se compadece mais em razão de sua paciência". "Embora o caso presente seja uma exceção, a imaginação, porém, é tocada pela regra geral". "Um assassinato é agravado quando cometido contra um homem adormecido em perfeita tranqüilidade" ( [101] ).

Temos de perguntar como a invenção da regra é possível. É essa a questão principal. Como se podem formar sistemas de meios, de regras gerais, de conjuntos ao mesmo tempo corretivos e extensivos? Mas, desde já, podemos responder a isso: o que é que se inventa, exatamente? Em sua teoria do artifício, Hume propõe toda uma concepção dos nexos entre a natureza e a cultura, entre a tendência e a instituição. Sem dúvida, os interesses particulares não podem se identificar, se totalizar naturalmente. Mas não é menos verdadeiro que a natureza exige sua identificação. Caso contrário, jamais a regra geral poderia se constituir e nem mesmo poderiam ser pensadas a propriedade e a conversação. A alternativa em que as simpatias se encontram é a seguinte: estender-se pelo artifício ou destruir-se pela contradição. E a alternativa em que se encontram as paixões é esta: satisfazer-se artificialmente, obliquamente, ou negar-se pela violência. Como Bentham mostrará mais tarde, de maneira ainda mais precisa, a necessidade é natural, mas a satisfação da necessidade ou, pelo menos, a constância e duração dessa satisfação só podem ser artificiais, industriais e culturais ( [102] ). A identificação dos interesses, portanto, é artificial, mas no sentido em que ela suprime os obstáculos naturais à identificação natural *[32]* deles. Em outros termos, a significação da justiça é exclusivamente topológica. O artifício não inventa algo distinto, um princípio distinto da

---

[99] *Tr.*, 708: "A experiência logo nos ensina esse método de corrigir nossos sentimentos, ou pelo menos de corrigir nossa linguagem quando nossos sentimentos são mais obstinados e imutáveis".
[100] *Tr.*, 618.
[101] *Tr.*, 475-476. "À vezes, a paixão comunicada pela simpatia adquire força pela fraqueza do seu original e chega mesmo a nascer por uma transição a partir de disposições afetivas que de modo algum existem".
[102] *Tr.*, 601-602.

simpatia. Os princípios não são inventados. O que o artifício assegura à simpatia e à paixão naturais é uma extensão na qual elas poderão se exercer, se desenvolver naturalmente, liberadas apenas de seus limites naturais ( [103] ). *As paixões não são limitadas pela justiça, são dilatadas, ampliadas.* A justiça é a extensão da paixão, do interesse, dos quais só é negado e coagido o movimento parcial. É nesse sentido que, por si mesma, a *extensão* é uma *correção*, uma *reflexão*.

"Não há paixão capaz de controlar a disposição interessada, mas capaz, isto sim, de mudar a orientação dessa mesma disposição. Porém, essa mudança deve necessariamente intervir à menor reflexão" ( [104] ).

É preciso compreender que a justiça não é uma reflexão *sobre* o interesse, mas uma reflexão *do* interesse, uma espécie de torção da própria paixão no espírito que ela afeta. A reflexão é uma operação da tendência que se reprime a si própria.

"O remédio se extrai, não da natureza, mas do artifício; ou, para falar com mais propriedade, *a natureza fornece* no juízo e no entendimento um remédio ao que há de irregular e de incômodo nas afecções" ( [105] ).

A reflexão da tendência é o movimento que constitui a razão prática, e a razão é tão-somente um momento determinado das afecções do espírito, uma afecção calma ou, melhor dizendo, acalmada, "fundada em uma visão distinta ou na reflexão".

Em Hume, a verdadeira dualidade não está entre a afecção e a razão, entre a natureza e o artifício, mas entre o conjunto da natureza, no qual está compreendido o artifício, e o espírito que esse conjunto afeta e determina. Assim, *[33]* a irredutibilidade do senso da justiça a um instinto, a uma obrigação natural, não impede que haja um instinto moral, uma obrigação natural e, sobretudo, uma obrigação natural para com a justiça uma vez constituída ( [106] ). Que a estima não varie quando varia a simpatia, que ela seja ilimitada quando a generosidade naturalmente se limita, nada disso impede que a simpatia natural ou a generosidade limitada seja a condição necessária e o único elemento

---

[103] *Tr.*, 610, 748.
[104] *Tr.*, 610.
[105] *Tr.*, 606. (Sublinhado por G. D.; no capítulo seguinte, veremos como é preciso compreender "no juízo e no entendimento").
[106] *Tr.*, 748: "Embora a justiça seja artificial, o senso de sua moralidade é natural. É a combinação dos homens em um sistema de conduta que torna um ato de justiça vantajoso para a sociedade. Porém, uma vez que um ato tenha essa tendência, é naturalmente que nós o aprovamos".

da estima: é por simpatia que se estima ( [107] ). Que a justiça, enfim, seja em parte capaz de coagir nossas paixões não significa que ela tenha outro fim que a satisfação destas ( [108] ), que tenha outra origem que a determinação destas ( [109] ): simplesmente, ela as satisfaz obliquamente. A justiça não é um princípio da natureza; ela é artifício. Porém, tendo-se em vista que o homem é uma *espécie inventiva*, o artifício é ainda natureza; a estabilidade da posse é uma lei natural ( [110] ). Como diria Bergson, os hábitos não são da natureza, mas o que é da natureza é o hábito de contrair hábitos. A natureza só atinge seus *fins* por *meio* da cultura; a tendência só se satisfaz através da instituição. É nesse sentido que a história é a história da natureza humana. Inversamente, a natureza é encontrada como o resíduo da história ( [111] ); ela é o que a história *[34]* não explica, o que não pode ser definido, o que é até mesmo inútil descrever, o que há de comum em todas as mais diferentes maneiras de satisfazer uma tendência.

Natureza e cultura, portanto, formam um conjunto, um complexo. Hume recusa também as teses que atribuem tudo ao instinto, aí compreendida a justiça ( [112] ), e, ao mesmo tempo, as teses que atribuem tudo à política e à educação, aí compreendido o senso da virtude ( [113] ). Aquelas, esquecendo a cultura, nos oferecem uma falsa imagem da natureza; estas, esquecendo a natureza, deformam a cultura. Hume centra sua crítica sobretudo na teoria do egoísmo ( [114] ). Esta nem mesmo é uma psicologia da natureza humana, pois negligencia o fenômeno da simpatia, igualmente natural. Se se entende por egoísmo o fato de que toda tendência persegue sua própria satisfação, está-se apenas colocando o princípio de identidade, A = A, o princípio formal e vazio de uma lógica do homem, e ainda de um homem inculto, abstrato, sem história e sem diferença.

---

[107] *Tr.*, 709.

[108] *Tr.*, 641: "Tudo o que os moralistas e os políticos podem fazer é "nos ensinar aquilo que, de maneira obliqua e artificial, pode satisfazer nossos apetites melhor do que pelos movimentos precipitados e impetuosos destes".

[109] *Tr.*, 646: "Seja qual for a coerção que possam impor às paixões humanas, (as regras gerais) são efetivamente as criações dessas paixões e são apenas um meio mais artificial e mais refinado de satisfazê-las. Nada há de mais vigilante e inventivo do que nossas paixões".

[110] *Tr.*, 601: "Se bem que as regras de justiça sejam artificiais, elas não são arbitrárias. Não é uma impropriedade de termos chamá-las leis da natureza se, por natural, entendemos o que é comum a uma espécie".

[111] É o tema de "Un Dialogue" (em *EPM*).

[112] *Tr.*, 748.

[113] *Tr.*, 618.

[114] *EPM*, seção 2.

Concretamente, o egoísmo só pode designar *certos* meios que o homem organiza para satisfazer suas tendências, por oposição a outros meios possíveis. Então, eis aí o egoísmo colocado em seu lugar, que não é o mais importante. É aí que podemos apreender o sentido da economia política de Hume. Assim como introduz na natureza uma dimensão da simpatia, Hume agrega muitos outros móbeis ao interesse, freqüentemente contrários (prodigalidade, ignorância, hereditariedade, costume, hábito, "espírito de avareza e de atividade, de luxo e de abundância"). *Nunca a tendência se abstrai dos meios que se organiza para satisfazê-la*. Nada é mais distante do *homo oeconomicus* do que a análise de Hume. A história, verdadeira ciência da motivação humana, deve denunciar o duplo erro de uma economia abstrata e de uma natureza falsificada.

Nesse sentido, a concepção que Hume tem da sociedade é muito *[35]* forte. Ele apresenta uma crítica do contrato a ser tão-apenas retomada não só pelos utilitaristas como também pela maior parte dos juristas que se oporão ao Direito natural. A idéia principal é esta: a essência da sociedade não é a lei, mas a instituição. A lei, com efeito, é uma limitação dos empreendimentos e das ações, e retém da sociedade um aspecto tão-somente negativo. A falha das teorias contratuais é apresentar uma sociedade cuja essência é a lei, que só tem como objeto apenas garantir certos direitos naturais preexistentes e que não tem outra origem a não ser o contrato: o positivo é posto fora do social; o social é posto em outro lado, no negativo, na limitação, na alienação. Toda a crítica que Hume faz do estado de natureza, dos direitos naturais e do contrato eqüivale a mostrar que é preciso reverter o problema. Por si mesma, a lei não pode ser fonte de obrigação, porque a obrigação da lei supõe uma utilidade. A sociedade não pode garantir direitos preexistentes: se o homem entra em sociedade, é justamente porque ele não tem direitos preexistentes. Na teoria que Hume propõe da promessa, vê-se bem como a utilidade devém um princípio que se opõe ao contrato ( [115] ). Onde está a diferença fundamental? A utilidade é da instituição. A instituição não é uma limitação, como é a lei, mas é, ao contrário, um modelo de ações, um verdadeiro empreendimento, um sistema inventado de meios positivos, uma invenção positiva de meios indiretos. Essa concepção institucional reverte efetivamente o problema: o que está fora do social é o negativo, a falta, a necessidade. Quanto ao social, ele é profundamente criador, inventivo,

é positivo. Sem dúvida, dir-se-á que a noção de convenção conserva uma grande importância em Hume. Porém, é preciso não confundi-la com o contrato. Colocar a convenção na base da instituição significa apenas que o sistema de meios representado pela instituição é um sistema indireto, obliquo, inventado, que é, em uma palavra, cultural.

*[36]*

"É da mesma maneira que as línguas se estabeleceram gradualmente, por convenções humanas, sem promessa alguma" ( [116] ).

A sociedade é um conjunto de convenções fundadas na utilidade, não um conjunto de obrigações fundadas em um contrato. Socialmente, portanto, a lei não é primeira; supõe uma instituição que ela limita. Do mesmo modo, o legislador não é quem legisla, mas, antes de tudo, quem institui. O problema dos vínculos entre natureza e sociedade encontra-se aí subvertido: já não se trata dos nexos entre direitos e a lei, mas entre necessidades e instituições. Essa idéia nos impõe todo um remanejamento do direito e, ao mesmo tempo, uma visão original da ciência do homem, concebida agora como uma psicossociologia. A utilidade, vínculo entre instituição e necessidade, é, pois, um princípio fecundo: o que Hume chama de regra geral é uma instituição. Todavia, se é verdade que a regra geral é um sistema positivo e funcional que encontra seu princípio na utilidade, é preciso ainda compreender de que natureza é o liame que a une a esse princípio.

"Embora as regras da justiça sejam estabelecidas unicamente por interesse, sua conexão com o interesse é algo singular e difere do que se pode observar em outras ocasiões" ( [117] ).

Que a natureza e a sociedade formem um complexo indissolúvel não deveria fazer-nos esquecer que não se pode reduzir a segunda à primeira. Que o homem seja uma espécie inventiva não impede que as invenções sejam invenções. Por vezes, atribui-se ao Utilitarismo uma tese denominada "funcionalista", segundo a qual a sociedade *se explicaria* pela utilidade, a instituição, pela tendência ou necessidade. Talvez tenha sido sustentada essa tese, o que nem mesmo é certo; em todo caso, não o foi por Hume,

---

[115] *Tr.*, 635-636.
[116] *Tr.*, 608.

seguramente. Que uma tendência se satisfaça em uma instituição, é um fato. Falamos aqui de instituições propriamente *[37]* sociais, e não de instituições governamentais. No casamento, a sexualidade se satisfaz; na propriedade, a avidez. A instituição, modelo de ações, é um modelo prefigurado de satisfação possível. Só não se pode concluir disso que a instituição *se explique* pela tendência. Sistema de meios, diz Hume, mas esses meios são oblíquos, indiretos; eles não satisfazem a tendência sem coagi-la ao mesmo tempo. Tem-se *uma* forma de casamento, *um* regime de propriedade. Por que *tal* regime e *tal* forma? Mil outros são possíveis, e que se encontram em outras épocas, em outros países. É essa a diferença entre o instinto e a instituição: há instituição quando os meios pelos quais uma tendência se satisfaz não são determinados pela própria tendência, nem pelos caracteres específicos.

"As palavras hereditariedade e contrato representam idéias infinitamente complicadas; para defini-las exatamente, vemos que não bastaram 100 volumes de leis e 1.000 de comentários. A natureza, cujos instintos são todos simples nos homens, abarca temas tão complicados e artificiais e cria uma criatura razoável sem nada confiar à operação de sua razão? [...] Todos os pássaros da mesma espécie, em toda época e em todo país, constróem seus ninhos de maneira análoga: é nisso que vemos a força do instinto. Os homens, em diferentes épocas e em diferentes lugares, constróem diferentemente suas casas; vemos aqui a influência da razão e do costume. Uma inferência análoga pode ser tirada de uma comparação entre o instinto de geração e a instituição da propriedade" ( [118] ).

Se a natureza é o princípio da semelhança e da uniformidade, a história é o lugar das diferenças. A tendência é geral; ela não explica o particular, por mais que ela encontre nesse particular a forma de sua satisfação.

"Embora a instituição da regra sobre a estabilidade da posse seja não só útil mas até mesmo absolutamente necessária à sociedade humana, a regra não pode servir a fim algum enquanto permanecer em termos tão gerais" ( [119]) .

*[38]*

Em suma, *a utilidade não explica a instituição*: nem a utilidade privada, pois a

---

[117] *Tr.*, 615.
[118] *EPM*, 58.

instituição a coage, nem a utilidade pública, porque esta já supõe todo um mundo institucional que ela não pode criar, ao qual ela está apenas ligada ( [120] ). Então, o que é que explica a instituição em sua essência, em seu caráter particular? Hume acaba de dizer: a razão e o costume. Em outra passagem, ele diz: a imaginação, "isto é, as mais frívolas propriedades de nosso pensamento e de nossa potência de conceber" ( [121] ).

Por exemplo, para ser proprietário de uma cidade abandonada, basta ou não cravar seu dardo em suas portas? ( [122] ). Não é simplesmente invocando as tendências e as necessidades que se responde à questão, mas examinando o nexo entre a tendência, as circunstâncias e imaginação. O dardo, eis a circunstância...

"Quando as propriedades de duas pessoas estão unidas de tal maneira que elas não admitem nem divisão nem separação, o todo deve pertencer ao proprietário da parte mais importante... Uma só dificuldade, a de saber qual parte requereremos chamar de mais importante e de mais atraente para a imaginação... A superfície submete-se ao solo, diz a lei civil; a escrita ao papel; a tela à pintura. Essas decisões não concordam bem umas com as outras; aí está uma prova da contrariedade dos princípios dos quais elas procedem" ( [123] ).

Sem dúvida, as leis de associação, que regram esse jogo da imaginação, são ao mesmo tempo o mais frívolo e o mais sério, o princípio da razão e o benefício da fantasia. Mas, no momento, não temos de nos preocupar com esse problema. Seja como for, basta-nos pressentir isto: o que explica a instituição não é a tendência, mas a *reflexão da tendência na imaginação*. *[39]*. Criticou-se muito depressa o associacionismo; de bom grado, esquece-se que a etnografia nos reconduz a ele e que, como diz ainda Bergson, "encontramos entre os primitivos muitas interdições e prescrições que se explicam por vagas associações de idéias". Isso não é verdadeiro apenas para os primitivos. As associações são vagas, mas no sentido de que elas são particulares e variam segundo as circunstâncias. A imaginação se revela como verdadeira produção de *modelos* extremamente diversos: as instituições são determinadas pelas figuras que traçam as tendências, segundo as circunstâncias, quando elas se refletem na imaginação, em uma

---

[119] *Tr.*, 620.
[120] *Tr.*, 597.
[121] *Tr.*, 622.
[122] *Tr.*, 626.

imaginação submetida aos princípios de associação. Isso não significa que a imaginação, em sua essência, seja ativa, mas apenas que ela *repercute*, que ela *ressoa*. A instituição é o figurado. Quando Hume define o sentimento, atribui a este uma dupla função: o sentimento coloca fins e reage a todos. Mas essas duas funções são tão-somente uma: há sentimento quando os fins da tendência são, ao mesmo tempo, todos, aos quais a sensibilidade reage. Como se formam esses todos? Eles se formam quando a tendência e seus fins se refletem no espírito. Porque o homem não tem instintos, porque não está ele submetido pelo próprio instinto à atualidade de um presente puro, ele liberou a potência formadora de sua imaginação, colocou suas tendências em um vínculo imediato e direto com a imaginação. Assim, no homem, a satisfação das tendências não se dá na medida da própria tendência, mas da tendência refletida. É esse o sentido da instituição em sua diferença com o instinto. Podemos, enfim, concluir: natureza e cultura, tendência e instituição, fazem tão-somente um, dado que uma se satisfaz na outra, mas fazem dois, pois a segunda não se explica pela primeira.

*[40]*

No tocante ao problema da justiça assim definido, os termos esquema e totalidade se justificam tanto melhor quanto a regra geral jamais indica pessoas particulares; ela não nomeia proprietários.

"Em suas decisões, a justiça nunca olha se objetos são ou não adaptados a pessoas particulares. A regra geral, segundo a qual a posse deve ser estável, não se aplica por meio de juízos particulares, mas por meio de outras regras gerais que devem se estender ao conjunto da sociedade e não podem se curvar, nem por malevolência, nem por favor" ([124]).

Vimos que a regra é *estabelecida* por interesse, por utilidade, e que é *determinada* por imaginação. Nesse sentido, ela não determina pessoas reais; *ela se determina* e se modifica no enunciado das situações refletidas, das circunstâncias possíveis. É assim que a estabilidade da posse se detalha em direitos diversos: a posse imediata, a ocupação, a prescrição, o acesso, a sucessão. Mas como *corrigir* a inadequação da pessoa real e das situações possíveis? Essa própria inadequação pode ser considerada como uma

---

[123] *Tr.*, 631.
[124] *Tr.*, 621, 678.

circunstância, uma situação. Então, a mobilidade das pessoas será regrada pela transferência consentida, quando o objeto sobre o qual incide a transferência está presente ou é particular, e pela promessa, quando o próprio objeto está ausente ou é geral ( [125] ). Portanto, devemos distinguir três dimensões, aliás simultâneas, da regra geral: seu *estabelecimento*, sua *determinação*, sua *correção*.

Resta uma dificuldade: graças às regras gerais, a simpatia *[41]* ganhou a constância, a distância e a uniformidade do verdadeiro juízo moral, mas ela perdeu em vivacidade o que ganhou em extensão.

"As conseqüências de cada dano causado à eqüidade são, parece, muito remotas e não são de natureza a contrabalançar uma vantagem imediata que se pode recolher dessa injustiça" ( [126] ).

Já não se trata, como há pouco, de atribuir à regra geral uma determinação, mas uma vivacidade que lhe falta. Já não se trata de detalhar, mas de *apoiar*, de avivar a justiça ( [127] ). Não bastaria detalhar pela imaginação situações possíveis na extensão da justiça; é preciso agora que essa própria extensão devenha uma situação real. É preciso, de uma maneira artificial, que o mais próximo devenha o mais longínquo e que este devenha o mais próximo. É este o sentido do governo.

"Os homens não podem mudar sua natureza. Tudo o que podem fazer é mudar sua situação e fazer da justiça o interesse direto de alguns homens particulares e, de sua violação, seu mais fraco interesse" ( [128] ).

Reencontramos aqui o princípio de toda filosofia política séria. A verdadeira moral não se dirige às crianças na família, mas aos adultos no Estado. Ela não consiste em mudar a natureza humana, mas em inventar condições artificiais objetivas tais que os maus aspectos dessa natureza não possam triunfar. Para Hume, assim como para todo o século XVIII, essa invenção será política, somente política. Os governantes, "satisfeitos com sua condição presente no Estado", captam o interesse geral sob o aspecto do imediato, compreendem a justiça como o bem de sua vida; para eles, o mais distante deveio o mais próximo. Inversamente, os governados vêem o mais próximo devir o mais

---

[125] *Tr.*, 640 (nesse sentido, a promessa nomeia pessoas: pág. 678).
[126] *Tr.*, 656, 659.
[127] *Tr.*, 665.
[128] *Tr.*, 658.

longínquo, pois eles *[42]* colocaram "fora de seu poder toda transgressão das leis da sociedade" ( [129] ). Portanto, o governo e a propriedade mantêm entre si quase que o mesmo nexo existente entre a crença e a abstração; trata-se, no segundo caso, de atribuir papéis e, no primeiro, de conferir uma vivacidade. Assim, a lealdade vem completar a lista das regras gerais. Também nesse nível a teoria do contrato acha-se criticada. A questão não é fundar o governo na promessa, porque a promessa é um efeito da determinação da justiça e a lealdade é um apoio. Justiça e governo têm a mesma fonte; "são inventados para remediar inconvenientes semelhantes": a justiça inventa somente uma extensão, o governo inventa uma vivacidade. Submetida à justiça, a observação da lei das promessas é, por isso mesmo e em outro plano, o efeito da instituição do governo, não sua causa ( [130] ). O apoio da justiça é, portanto, independente da determinação, e se faz *de outra parte*. Mas, justamente e tanto mais deve ele, por sua vez, se determinar, se detalhar por sua conta e, depois, como a própria determinação, deve suprir, corrigindo-a, uma inadequação que o concerne. As determinações da soberania serão a longa posse, o acesso, a conquista, a sucessão. Em casos raros e precisos, a correção da soberania será um certo direito à resistência, uma legitimidade da revolução. É de se observar que as revoluções permitidas não são políticas: com efeito, o problema principal do Estado não é um problema de representação, mas de crença. Segundo Hume, o Estado não tem de representar o interesse geral, mas fazer do interesse geral um objeto de crença, dando-lhe, mesmo que por meio do aparelho de suas sanções, essa vivacidade que só o interesse particular tem naturalmente para nós. Se os governantes, em vez de mudar sua situação, em vez de adquirir um interesse imediato na execução da justiça, submetem a execução de uma justiça *[43]* falsificada às suas próprias paixões tornadas imediatas, então, e somente então, a resistência é legítima em nome de uma regra geral ( [131] ).

No ponto em que nos encontramos, uma primeira série de regras deu uma extensão ao interesse, uma generalidade que ele não tinha por si mesmo: nesse movimento, a posse deveio propriedade, estabilidade da posse. Uma segunda série de regras deu a esse interesse geral uma presença, uma vivacidade que ele não tinha por si mesmo. Mas os obstáculos que a sociedade tinha de vencer não eram apenas a

[129] *Tr.*, 677.
[130] *Tr.*, 667-671.

instabilidade dos bens, o caráter abstrato do interesse geral. Havia também a raridade dos bens ( [132] ). E a estabilidade, longe de transpor esse obstáculo, confirmava-o, consignando à posse condições favoráveis à formação de grandes propriedades. Hume desenvolve freqüentemente a idéia de que, por uma dialética interna, a propriedade engendra e desenvolve a desigualdade ( [133] ). É preciso, portanto, uma terceira série de regras, que disfarce a desigualdade e a raridade ao mesmo tempo. Essas regras serão o objeto da economia política. À estabilidade da posse e à lealdade ao governo acrescenta-se, enfim, a prosperidade do comércio; este "incrementa a atividade, transportando-a prontamente de um membro do Estado a outro e não permitindo que ninguém soçobre ou devenha inútil" ( [134] ).

Indicaremos apenas o tema principal da economia de Hume. Como ocorre com os dois precedentes tipos de regras, também a prosperidade do comércio se determina e se corrige. Suas determinações (circulação monetária, capital, lucro, exportação) nos mostram sua relação com a propriedade. Suas correções nos mostrarão sobretudo seu vínculo com o Estado, vínculo acidental e que vem de fora. O comércio supõe a propriedade, implica uma propriedade *[44]* preexistente: economicamente, a renda fundiária é primeira. A significação do comércio em geral é assegurar para a propriedade fundiária, fenômeno político, um equilíbrio econômico que ela não tem por si mesma. A taxa de juro nos dá um exemplo preciso disso. Por si mesma, "nas nações civilizadas e populosas", a propriedade coloca frente a frente uma classe de proprietários e uma classe de camponeses, de tal modo que uns "criam uma demanda contínua de empréstimos" e os outros "não têm o dinheiro necessário para atender a essa demanda". É o progresso do comércio que ultrapassa essa contradição entre elevada demanda de empréstimos e poucas riquezas, formando um "juro capitalista" ao "dar nascimento a um grande número de prestamistas e ao determinar, assim, uma baixa taxa de juro" ( [135] ). Quanto ao vínculo entre o comércio e o Estado, compreende-se o seu princípio quando se pensa que a prosperidade do comércio acumula um capital de trabalho que dá comodidade e felicidade aos súditos, mas que o Estado, *em caso de necessidade*, pode sempre

---

[131] *Tr.*, 672-676.
[132] *Tr.*, 605.
[133] *EPM*, 50; *Essais économiques* (éd. Guillaumin), pág. 46.
[134] *Essais économiques*, 52.

reivindicar, reclamar para si.

"É um método violento e muito geralmente impraticável o de obrigar o lavrador a fatigar-se para obter da terra mais do que o suficiente para sua família e para si mesmo. Dai-lhe manufaturas e mercadorias, e por si só ele trabalhará mais. Então, ser-vos-á fácil tomar-lhe uma parte do seu trabalho supérfluo e colocá-la a serviço do Estado sem dar a ele seu lucro habitual" ( [136] ).

O Estado sem método e sem regra age bruscamente, violentamente; suas ações são acidentes repetidos que se impõem aos seus súditos, contrariando a natureza humana. No Estado metódico, ao contrário, aparece toda uma teoria do acidente, objeto de regras corretivas; tal Estado encontra no comércio a afirmação possível de sua potência, com a condição real da prosperidade dos seus súditos, ambas em conformidade com a natureza. *[45]*

Observou-se freqüentemente que, em Hume e nos utilitaristas, a inspiração econômica e a inspiração política eram muito diferentes. Em seu livro sobre o utilitarismo ( [137] ), Halévy distingue três correntes: em moral, a fusão natural dos interesses (simpatias); em política, a identificação artificial dos interesses; em economia, a identidade mecânica dos interesses. Vimos seus nexos: não se trata de três "correntes". Observemos, finalmente, que a mecânica da economia não é menos artificial do que o artifício da legislação: o comércio não é menos instituição do que a propriedade; e ele a supõe. Mas a economia, dizem-nos, não tem necessidade de um legislador, nem de um Estado. Sem dúvida, continuará sendo o caráter de uma época, às vésperas do desenvolvimento do capitalismo, não ter visto, de ter por vezes somente pressentido que o interesse dos proprietários fundiários, dos capitalistas e sobretudo dos trabalhadores não era um só e mesmo interesse. É preciso procurar o princípio de uma tal concepção, todavia tão concreta sob outros aspectos, em uma idéia que aparece freqüentemente em Hume. No caso da propriedade, diz ele, há um problema de quantidade: os bens são raros, e eles são instáveis por serem raros. Eis porque a propriedade invoca um legislador e um Estado. A quantidade de moeda, ao contrário, sua abundância ou raridade, não age por si mesma: a moeda é objeto de uma mecânica. Pode-se dizer que o tema essencial e quase

---

[135] *Essais économiques*, 48.
[136] *Essais économiques*, 13.

único dos ensaios econômicos de Hume é mostrar que os efeitos ordinariamente atribuídos à quantidade de moeda dependem, na realidade, de outras causas. E eis o que há de concreto nessa economia: a idéia de que a atividade econômica implica uma motivação qualitativa. Mas, sensível à diferença entre o comércio e a propriedade, do ponto de vista da quantidade, Hume conclui que, em uma sociedade, a harmonia quantitativa das atividades econômicas se estabelece mecanicamente, contrariamente ao que se passa na propriedade.

*[46]*

Em função de tudo isto, pode-se traçar o seguinte quadro das regras gerais ou das categorias morais:

| *a) A justiça* | *b) O governo* | *c) O comércio* |
|---|---|---|
| 1.Conteúdo da regra geral: estabilidade da posse; | 1.Apoio da regra geral: lealdade ao governo; | 1.Complemento da regra geral: prosperidade do comércio; |
| 2.Determinação da regra geral por regras gerais: posse imediata, ocupação etc; | 2.Determinação do apoio: longa posse, acesso etc; | 2.Determinação do complemento: circulação monetária, capital etc; |
| 3.Correção, por regras gerais, da determinação precedente: promessa, transferência. | 3.Correção: resistência. | 3.Correção: taxas, serviço do Estado etc. |

[137] HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, t. I.

3.

## O PODER DA IMAGINAÇÃO NA MORAL E NO CONHECIMENTO

*[47]*

Ora Hume nos diz que a regra geral é essencialmente a unidade de uma reflexão e de uma extensão, sendo ambas idênticas, com efeito, visto que a paixão se estende porque se reflete, sendo este o princípio de estabelecimento da regra. Outras vezes, porém, ele nos diz que é preciso distinguir dois tipos de regras não idênticas, sendo umas determinantes e, as outras, corretivas. As determinantes são mais *extensivas* que reflexivas: "os homens se entregam com força às regras gerais e conduzem freqüentemente suas máximas para além das razões que os levaram a estabelecê-las inicialmente. Quando há casos que se assemelham em inúmeras circunstâncias, somos levados a colocá-los em pé de igualdade, sem considerar que diferem nas mais essenciais circunstâncias" ([138] ). É próprio de tais regras estenderem-se para além das circunstâncias das quais nasceram. Elas não compreendem a exceção, desconhecem o acidental, que confundem com o geral ou o essencial: é o inconveniente da cultura. Quanto às regras do segundo tipo, as regras corretivas, elas são mais *reflexivas* do que extensivas. O que elas corrigem é precisamente a *[48]* extensão das precedentes. Em vez de confundir o acidental com o geral, elas se apresentam como regras gerais concernentes ao próprio acidental ou à exceção.

"Regras gerais se estendem comumente para além dos princípios que as fundam. É raro fazermos exceção a esse respeito, a não ser que ela tenha as qualidades de uma regra geral e se funde em casos muito numerosos e muito comuns" ( [139] ).

Essas segundas regras enunciam um estatuto da experiência que dá a razão de todos os casos possíveis; em última instância, a exceção é um objeto natural e, por efeito do costume e da imaginação, devém o objeto de uma experiência e de um saber, de uma casuística.

Eis-nos diante de duas idéias a serem conciliadas: a extensão e a reflexão são idênticas, mas são diferentes. Ou então: dois tipos de regras se distinguem, se combatem;

---

[138] *Tr.*, 673.
[139] *Tr.*, 674.

todavia, eles têm a mesma origem, o mesmo princípio de constituição. Eis-nos remetidos ao problema principal: como é possível a regra?

Partimos da unidade: a regra é, ao mesmo tempo, extensão e reflexão da paixão. A paixão se reflete. Mas onde? Em quê? Na imaginação. A regra geral é a paixão refletida na imaginação. Sem dúvida, o que é próprio das qualidades da paixão como princípios da natureza é afetar, qualificar o espírito. Mas, inversamente, o espírito reflete sua paixão, suas afecções:

"Tudo o que é agradável aos sentidos também é, em alguma medida, agradável à imaginação e apresenta ao pensamento uma imagem da satisfação que advém de sua aplicação real aos órgãos do corpo" ( [140] ).

Refletindo-se, a paixão se encontra diante de uma reprodução ampliada de si mesma, se vê liberada dos limites e das condições de sua própria atualidade e, assim, vê abrir-se todo um domínio artificial, *[49]* mundo da cultura, no qual ela pode se projetar em imagem e se desenrolar sem limites. Refletido, o interesse ultrapassa sua parcialidade. Isso quer dizer que a imaginação, povoando-se com a imagem das paixões e de seus objetos, adquire "todo um jogo de paixões que lhe pertencem" ( [141] ). Na reflexão, a paixão se imagina e a imaginação se apaixona: *a regra é possível*. A definição real da regra geral é esta: uma paixão da imaginação. "A imaginação se prende às visões gerais das coisas" ( [142] ).

Nesse sentido, distinguiremos três tipos de regras. Primeiramente, *a regra de gosto*. Reencontramos o mesmo problema, sob outra forma: como o sentimento ultrapassa sua inconstância para devir um juízo estético? As paixões da imaginação não exigem de seu objeto a eficácia, a adaptação própria dos objetos reais; "essas paixões são movidas por graus de vida e de força que são inferiores à crença e não dependem da existência real de seus objetos" ( [143] ). A virtude em farrapos é ainda virtude; um solo fértil, mas despovoado, nos leva a pensar na felicidade de seus habitantes possíveis.

"É preciso que os sentimentos toquem o coração para que eles comandem nossas

---

[140] *Tr.*, 462.
[141] *TR.*, 711.
[142] *Tr.*, 713.
[143] *Tr.*, 711.

paixões, mas não é necessário que eles ultrapassem a imaginação para que influenciem nosso gosto" ( [144] ).

Assim, o gosto é sentimento da imaginação, não do coração. É uma regra. O que funda uma regra em geral é a distinção do poder e de seu exercício, distinção que só a imaginação pode fazer, pois ela reflete a paixão e seu objeto, separando-os de sua atualidade, retomando-os no modo do possível. A estética é a ciência que considera as coisas e os seres sob essa categoria do poder ou da *[50]* possibilidade. Um belo homem em prisão perpétua é o objeto de um juízo estético, não somente porque seu vigor e seu equilíbrio, qualidades próprias do seu corpo, estão separados de um exercício atual e são apenas imaginados, mas porque a imaginação se apaixona então por suas qualidades próprias ( [145] ). É essa tese que Hume desenvolve com mais precisão ainda no exemplo da tragédia. O problema é este: como pode regozijar-nos o espetáculo de paixões em si mesmas desagradáveis e tenebrosas? Quanto mais o poeta sabe nos afligir, nos aterrorizar, nos indignar, "mais contentes ficamos" ( [146] ). E, criticando uma tese de Fontenelle, Hume observa que não basta dizer que as paixões, nas tragédias, são fictícias, enfraquecidas. Dizer isso seria ver um só lado da solução, o lado negativo e o menos importante. Não há uma diferença de grau entre o real e a arte; a diferença de grau é tão somente a condição de uma diferença de natureza.

"Não é simplesmente diminuindo e enfraquecendo a tristeza que as ficções trágicas temperam as paixões; isto se obtém sobretudo, se se pode dizer, pela infusão de um novo sentimento" ( [147] ).

Não basta que a paixão se imagine; é preciso que a imaginação se apaixone ao mesmo tempo. Para colocar em cena uma imagem das paixões, a tragédia guarnece de paixões a imaginação dos espectadores. Assim como o interesse refletido ultrapassa sua parcialidade, a paixão refletida muda sua qualidade: a tristeza ou a tenebrosidade de uma paixão representada se afoga no prazer de um jogo quase infinito da imaginação. O objeto de arte tem, portanto, um modo de existência que lhe é próprio, que não é o do objeto real e nem do objeto da paixão atual: a inferioridade do grau de crença é a

---

[144] *Tr.*, 712.
[145] *Tr.*, 710-711.
[146] HUME, *Essays:* of tragedy. [1755; 1757]

condição de uma outra espécie de crença. O artifício tem sua crença.

*[51]*

Apenas indiquemos o segundo tipo de regra, *a regra de liberdade*. Sentimos que a vontade, espécie de paixão, "se move facilmente em todos os sentidos e que produz uma imagem de si mesma, inclusive do lado em que ela não se fixa" ( [148] ).

Finalmente, *a regra de interesse e de dever*.

"Dois objetos são ligados pela relação de causa e efeito não só quando um dos dois produz no outro um movimento ou um ato qualquer, mas também quando ele tem o poder de produzi-lo". "Um patrão é esse homem que, pela sua situação, a qual se origina na força ou num acordo, tem o poder de dirigir em certos pontos as ações de um outro homem, ao qual se chama de empregado" ( [149] ).

Hume analisa de maneira mais precisa um outro exemplo de relação de dever, aquela que liga a mulher ao marido. Como objeto de paixão real, a mulher não pode dar àquele que a ama uma certeza e uma segurança perfeitas: a anatomia se opõe a isso; jamais o marido está seguro de que sejam seus os filhos do casal ( [150] ). Refletida na imaginação, essa incerteza se sublima e ganha um conteúdo social e cultural, aparece como a exigência de virtudes especificamente femininas: uma mulher deve sempre ser casta, modesta e decente, enquanto objeto de paixão possível.

"Uma vez estabelecida uma regra geral desse gênero, somos levados a estendê-la para além dos princípios dos quais, inicialmente, nasceu. Também os celibatários, por mais debochados que sejam, sentem-se chocados em face de qualquer exemplo de indecência ou de impudicícia de uma mulher" ( [151] ).

É a imaginação, portanto, que torna possível uma reflexão da paixão. A regra geral é a repercussão da afecção no espírito, na imaginação. As regras são os procedimentos refletores, *[52]* as idéias da prática. Então, precisamos remanejar nosso primeiro esquema, demasiado simples. Vimos que os princípios da natureza, as qualidades da paixão, deviam ser exclusivamente estudados em seu efeito sobre o espírito. Porém, esse efeito consistia simplesmente no seguinte: a imaginação era afetada,

---

[147] *Essays*: of tragedy, 161.
[148] *Tr.*, 516.
[149] *Tr.*, 77.
[150] *Tr.*, 694.

fixada. Tratava-se de um efeito simples. Vemos agora que é preciso juntar a ele um efeito complexo: a imaginação reflete a afecção, a afecção repercute no espírito. Na medida em que os princípios da moral e da paixão afetam o espírito, este deixa de ser uma fantasia, se fixa e devém uma natureza humana. Mas, na medida em que o espírito reflete essas afecções que o fixam, ele é ainda uma fantasia em outro plano, de uma nova maneira. A fantasia se recupera nos princípios de sua transformação, pois pelo menos alguma coisa das afecções se subtrai a toda reflexão. O que não pode deixar-se refletir, sem contradição, é precisamente o que define o exercício real das afecções: a atualidade dos limites, a ação pela qual as afecções fixam o espírito sob tal ou qual forma. Ao refletir as formas de sua própria fixação, a imaginação as libera e se libera delas, estira-as infinitamente. Isto é, ela faz do limite um objeto da fantasia, ela simula o limite ao apresentar o acidente como essencial; ela separa o poder do seu exercício atual. Tal separação, diz Hume, é uma ilusão da fantasia ( [152] ). O poder da imaginação é imaginar o poder. Em suma, a paixão não se reflete na imaginação sem que a imaginação estenda a paixão. A regra geral é essa unidade absoluta *de uma reflexão* da paixão na imaginação e de uma *extensão* da paixão *[53]* pela imaginação. *É nesse sentido que reflexão e extensão se unificam*.

Mas é também nesse sentido que elas se duplicam, dado que serão necessárias correções ulteriores para instaurar todo um rigor nesse novo domínio. Desta vez a reflexão será uma reflexão *sobre* a reflexão precedente ou, se se quer, sobre o interesse refletido. Por que a mesma palavra reflexão nos dois casos? É que a extensão, há pouco, já era por si mesma uma correção: ela ultrapassava a parcialidade das paixões naturais. Porém, uma vez que ela não ultrapassava a natureza sem confundir a essência e o acidente, ela reclamava uma nova correção na e em prol da nova ordem que ela instaurava, uma nova ordem séria. Com efeito, não é suficiente conceber o artifício unicamente sob o aspecto da fantasia, da frivolidade e da ilusão, pois se trata também do

---

[151] *Tr.*, 696.

[152] *Tr.*, 412: "Quando tratei do entendimento, observei que a distinção que estabelecemos entre um poder e seu exercício é perfeitamente fútil, e que não devemos atribuir capacidade alguma a um homem, nem a outro ente, a não ser que tal capacidade se exerça e entre em ação. Ora, tal observação é de uma verdade estrita para uma maneira precisa e filosófica de pensar; mas não é, certamente, a filosofia de nossas paixões, e muitas coisas agem sobre elas por meio da idéia e da suposição de um poder independente de seu exercício atual".

mundo sério da cultura. A distinção entre natureza e cultura é exatamente a distinção entre efeito simples e efeito complexo. E se Hume manifesta em toda sua obra um interesse constante pelos problemas da psicologia animal, talvez seja porque o animal é uma natureza sem cultura: os princípios atuam sobre seu espírito, mas o efeito é tão-somente um efeito simples. Não tendo regras gerais, mantido pelo instinto na atualidade, carente de fantasia permanente e de procedimentos reflexivos, o animal carece também de história. O problema está aí, justamente: como explicar que, no homem, a cultura ou a história se constituam da mesma maneira pela qual a fantasia se recobra, ao mesmo tempo em que se recupera pela repercussão das afecções no espírito? *Como explicar essa união do mais frívolo e do mais sério?*

Vimos que a paixão, na medida em que se refletia, devia se refletir necessariamente na fantasia. Mas, de fato, ela repercute em uma fantasia já fixada e afetada, naturalizada, não evidentemente fixada pelas qualidades da paixão, mas por esses outros princípios da natureza que atuam em outro plano, os modos *[54]* de associação. Eis porque a regra se determina. É sob essa condição que a paixão traça efetivamente figuras constantes e determinadas na imaginação. Isso é expressamente indicado por Hume:

"*No juízo e no entendimento*, a natureza fornece um remédio ao que há de irregular e de incômodo nas afecções" ( [153] ).

Já na estética, é através dos princípios de associação que a paixão se reflete, de modo que esses princípios fornecem um detalhe das regras da composição: "não há obra que não seja uma cadeia de *proporções* e de raciocínios" ( [154] ). Do mesmo modo, é por meio dos princípios de associação, como vimos, que são determinadas as regras da propriedade, ocupação, acesso, sucessão etc:

"Um homem que perseguiu uma lebre até o último grau de fadiga veria como injustiça que outro homem se precipitasse antes dele e se apoderasse de sua presa. Mas o

---

[153] *Tr.*, 606 (sublinhado por G. D.).

[154] *Essays*: of the standard of Taste. [ Grifei "proporções", pois Hume emprega o termo "proposições" na frase mais parecida com essa tradução anotada por Deleuze, que, infelizmente, não indica a página do original inglês. Eis a frase: "Besides, every kind of composition, even the most poetical, is nothing but a chain of propositions and reasonings" – "Além disso, todo tipo de composição, mesmo a mais poética, é tão-somente um encadeamento de proposições e raciocínios". Cf. Essay XXIII – Of the standard of Taste (1757), *in Essays –Moral, Political and Literary*, Oxford Um. Press, London, s/d, pág. 246. N. T. ].

mesmo homem que se adianta para colher uma maçã que penda ao seu alcance não tem razão alguma de queixar-se no caso de outro homem, mais alerta, ultrapassá-lo e toma-la para si. Qual é a razão dessa diferença senão o fato de que a imobilidade, que não é natural à lebre, constitui uma forte relação com o caçador, relação que falta no outro caso?" ( [155] ).

O Direito, todo ele, é associacionista. O que pedimos a um árbitro, a um juiz, é que *aplique* a associação de idéias, que diga com quem, com o quê a coisa está em relação no espírito de um observador em geral. "É a opinião dos filósofos e dos juristas que o mar não pode vir a ser propriedade de nação alguma, pois não se pode estabelecer com ele uma relação distinta tal que possa ser o fundamento de uma propriedade. Quando essa razão desaparece, a propriedade aparece imediatamente. Assim, os mais fogosos advogados da liberdade dos mares concordam universalmente em que os estuários e as baías pertencem naturalmente, como acessos, aos proprietários *[55]* do continente que os rodeiam. Estuários e baías não estão, propriamente falando, mais ligados e unidos à terra do que o oceano; porém, como estão unidos na imaginação e como, ao mesmo tempo, são menores, eles naturalmente são vistos como acessos" ( [156] ). Em suma, tanto para a determinação das regras da propriedade como para a compreensão da história, a imaginação se serve essencialmente dos princípios de associação; sua norma é a transição fácil ( [157] ). Assim, a imaginação, apreendida na unidade que forma com o efeito simples dos princípios de associação, tem verdadeiramente o porte de uma imaginação constituinte; ela é aparentemente-constituinte.

Porém, mesmo nesse caso, não se deve esquecer que, em última instância, a fantasia é que invoca os princípios de associação: estes a fixavam no plano do conhecimento; agora ela se serve deles para detalhar e determinar o mundo da cultura. Vê-se o liame fundamental entre o artifício e a fantasia, entre as partes relativas ao mais sério e ao mais frívolo.

---

[155] *Tr.*, 625.
[156] *Tr.*, 630.
[157] *Tr.*, 624: "Estamos em posse de um objeto, diz-se, não só quando o tocamos imediatamente, mas ainda quando estamos vinculados a ele de maneira a tê-lo em nosso poder para dele nos servir; e que possamos movê-lo, modificá-lo ou destruí-lo segundo nosso prazer ou nossa vantagem presentes. Essa relação, portanto, é uma espécie da relação de causalidade". Sobre a transição fácil, cf. *Tr.*, 626, 634, 684, 690.

"Suspeito que as regras que determinam a propriedade sejam principalmente fixadas pela imaginação, isto é, pelas mais frívolas propriedades de nosso pensamento e de nossa potência de conceber" ( [158] ).

Do mesmo modo, os raciocínios que efetuam a estrutura lógica de uma obra são especiosos, apenas plausíveis, "e o colorido com o qual a imaginação os recobre não impede que os reconheçamos" ( [159] ). Por detrás dos conteúdos determinados das regras da propriedade e da *[56]* soberania desponta a fantasia; mais claramente ainda, ela se revela graças às frouxidões de tais regras ( [160] ) ou graças às suas oposições mútuas ( [161] ). Eis porque há processos, eis porque as discussões jurídicas podem ser infinitas. Assim, em um exemplo de ocupação, o da cidade e do dardo, "não se pode encerrar a discussão, porque a questão toda depende da imaginação; esta, nesse caso, não possui regra precisa e determinada que permita emitir um julgamento" ( [162] ).

No final das contas, o historiador fica *perplexo* ( [163] ). A perplexidade do historiador junta-se ao ceticismo do filósofo e o completa. *Eis porque as determinações da regra deverão ser corrigidas*, deverão ser o objeto de uma segunda reflexão, de uma casuística ou de uma teoria do acidental; é preciso ocupar o intervalo entre os princípios do entendimento e o novo domínio em que são aplicados pela fantasia.

A ilusão da fantasia é a realidade da cultura. A realidade da cultura é uma ilusão do ponto de vista do entendimento, mas ela se afirma em um domínio no qual o entendimento não pode e nem tem de dissipar a ilusão. Por exemplo, a necessidade de uma ação, tal como o entendimento a concebe, não é uma qualidade da ação nem do agente e sim do ser pensante que os considera; do mesmo modo, na medida em que nós, agentes, efetuamos *[57]* a ação, não podemos sentir necessidade alguma, acreditamo-nos

---

[158] *Tr.*, 622.
[159] *Essays*: of the standard of Taste.
[160] Donde a existência das disputas e das violências: *Tr.*, 625: "Se procurássemos a solução dessas dificuldades na razão e no interesse público, jamais obteríamos satisfação; e se observamos pelo ângulo da imaginação, é evidente que as qualidades que agem sobre essa faculdade se fundam uma na outra de maneira tão insensível e tão gradual que é impossível assinalar-lhes limites ou um termo preciso".
[161] *Tr.*, 685: a propósito da soberania, "quando esses títulos se misturam e se opõem em diferentes graus, eles freqüentemente produzem perplexidade e são menos suscetíveis de receber uma solução advinda dos argumentos dos jurisconsultos e dos filósofos do que do sabre da soldadesca".
[162] *Tr.*, 626.

forçosamente livres ( [164] ). Nesse sentido, a ilusão não é menos real do que o entendimento que a denuncia; a cultura é uma experiência falsa, mas é também uma verdadeira experiência. O entendimento só tem o direito de exercer sua crítica se, indevidamente, transformamos os poderes da cultura em existências reais, se damos uma existência real às regras gerais ( [165] ). Caso contrário, o entendimento nada pode. Ele deixa que lhe tomem de empréstimo seus princípios de associação para que o mundo da cultura seja determinado; ele corrige a extensão que tais princípios então ganham, compondo toda uma teoria da exceção, mas que faz parte da própria cultura.

O nó do problema está nos vínculos entre a paixão e a imaginação. A determinação desses nexos constitui a verdadeira originalidade da teoria das paixões. Com efeito, qual é o vínculo simples, entre a imaginação e a paixão, que permitirá a esta desenvolver naquela seu efeito complexo? Assim como os modos de associação, também os princípios da paixão ultrapassam o espírito e o fixam.

"Se a natureza não tivesse dado qualidades originais ao espírito, este nunca viria a ter qualidades secundárias: nesse caso, com efeito, faltar-lhe-ia base para agir e ele jamais teria podido começar a exercer-se" ( [166] ).

Mas essas qualidades da paixão não fixam a imaginação da mesma maneira que os modos de associação. Estes davam às idéias relações recíprocas possíveis; aquelas dão uma direção, um sentido a essas relações, atribuindo-lhes uma realidade, um movimento unívoco, um primeiro termo, portanto. O eu, por exemplo, é o objeto do orgulho e da humildade em virtude de uma propriedade natural e *[58]* original que confere à imaginação um pendor, uma inclinação. A idéia, ou melhor, a impressão do eu ( [167] ) *retém* o espírito.

"Se um homem é meu irmão, sou igualmente irmão dele; mas as relações, apesar

---

[163] *Tr.*, 685.
[164] *Tr.*, 517.
[165] *Tr.*, 516.
[166] *Tr.*, 379.

de sua reciprocidade, têm efeitos muito diferentes sobre a imaginação" ( [168] ). A imaginação passa facilmente do mais distante ao mais próximo, do meu irmão a mim, não de mim ao meu irmão. Outro exemplo: "os homens se interessam principalmente pelos objetos que não estão muito distantes no espaço e no tempo" ( [169] ).

Ainda da mesma maneira, a inclinação da imaginação é ir do presente ao futuro; "projetamos adiante nossa existência mais do que a fazemos retroceder" ( [170] ). Vê-se como as duas espécies de afecções, a relação e a paixão, se situam uma com respeito a outra: a associação reata as idéias na imaginação; a paixão dá um sentido a essas relações, dá, pois, uma inclinação à imaginação. Assim sendo, a paixão, de certo modo, tem necessidade da associação de idéias, mas, inversamente, a associação supõe a paixão. Se as idéias se associam, isso ocorre em função de um objetivo ou de uma intenção, de uma finalidade que só a paixão pode conferir à atividade do homem ( [171] ). É por ter paixões que o homem associa suas idéias. Há, portanto, uma dupla implicação da paixão e da associação de idéias. "Pode-se observar nesses dois gêneros de associação", diz Hume, a associação de idéias no conhecimento e a associação de impressões na paixão, "que eles se secundam e se apoiam extremamente um ao outro" ([172]). Assim, a imaginação segue a inclinação que a paixão lhe dá; o vínculo que ela propõe torna-se real ao devir unívoco *[59]*, e é tão-só uma parte componente, uma circunstância da paixão. Eis aí o efeito simples da paixão sobre a imaginação. Mas a imaginação é ainda aquilo em que a paixão, com suas circunstâncias, se reflete através dos princípios de associação para constituir as regras gerais e valorizar o mais longínquo, o mais distante, *para além da inclinação da imaginação*. Eis aí o efeito complexo. Por um lado, o possível devém real; por outro lado, o real se reflete.

Poderíamos, finalmente, resolver aqui o problema do eu, dando um sentido à esperança de Hume? Podemos dizer agora o que é a idéia da subjetividade. O sujeito não é uma qualidade, mas a qualificação de uma coleção de idéias. Dizer que a imaginação é

---

[167] *Tr.*, 419.
[168] *Tr.*, 442.
[169] *Tr.*, 539.
[170] *Tr.*, 542.
[171] *EPM*, 60-61.
[172] *Tr.*, 383.

*afetada* pelos princípios significa que um conjunto qualquer é qualificado como um sujeito parcial, atual. Portanto, a idéia da subjetividade é a reflexão da afecção na imaginação, *é a própria regra geral*. A idéia já não é aqui o objeto de um pensamento, a qualidade de uma coisa; ela não é representativa. É uma regra, um esquema, uma regra de construção. Ultrapassando a parcialidade do sujeito do qual ela é a idéia, a idéia da subjetividade inclui, em cada coleção considerada, o princípio e a regra de um acordo possível entre os sujeitos. É assim que o problema do eu, sem solução no plano do entendimento, encontra um desenlace moral e político unicamente na cultura. Vimos que a origem e a afecção não podiam se unir em um eu, pois subsiste nesse nível toda a diferença entre os princípios e a fantasia. O que constitui o eu, de fato e agora, é a síntese da própria afecção e de sua reflexão, a síntese de uma afecção que fixa a imaginação e de uma imaginação que reflete a afecção.

Assim, a razão prática é a instauração de um todo da cultura e da moralidade. Que esse todo se detalhe não é contraditório, pois seu detalhe consiste em determinações gerais, não em *[60]* partes ( [173] ). Como pode essa instauração efetuar-se? É a *imaginação esquematizante* que a torna possível. E o esquematismo manifesta e traduz as três propriedades da imaginação: esta é refletora, essencialmente transbordante, aparentemente constituinte. Todavia, no outro pólo, a razão teórica é a determinação do detalhe da natureza, *isto é*, das partes submetidas ao cálculo.

Como é possível, por sua vez, essa determinação? Seguramente, não o é da mesma maneira que a instauração, pois vimos que o sistema do entendimento e o sistema da moral não são afecções paralelas do espírito. Deve haver aí um esquematismo particular da razão teórica. Aqui, o esquematismo já não é o princípio de construção de um todo, mas o princípio de determinação de partes. O papel dos princípios de associação é o de fixar a imaginação. Mas a associação não tem necessidade, como tem a paixão, de se refletir para se acalmar, para constituir a razão: ela é imediatamente calma; "ela

[173] *Tr.*, 678. Cf. *Tr.*, 620: "Em suas decisões, a justiça nunca olha se os objetos são ou não adaptados a pessoas particulares; mas ela se conduz por visões mais amplas".

opera secretamente e calmamente no espírito" ( [174]).

A razão, portanto, é a imaginação devinda natureza, é o conjunto dos efeitos simples da associação, idéias gerais, substâncias, relações. Nesse sentido, porém, há dois tipos de razões, pois há dois tipos de relações. Deve-se distinguir, de um lado, as relações de idéias, "aquelas que dependem inteiramente das idéias que comparamos entre si" (semelhança, nexos entre quantidades, graus de qualidade, contrariedade) e, de outro lado, as relações de objetos, "aquelas que podem variar sem variação alguma das idéias" (relações de tempo e de lugar, identidade, causalidade) ( [175] ). Paralelamente, duas razões se distinguem *[61]*, a que procede por *certeza* (intuição ou demonstração) ( [176] ) e a que procede em função de probabilidades ( [177] ) (razão experimental, *entendimento*) ( [178] ). Sem dúvida, essas duas razões são apenas dois usos que ocorrem em função das espécies de relações; têm, portanto, uma raiz comum, *a comparação*, de modo que suas respectivas convicções não deixam de se vincular (certeza e crença) ( [179] ). Nem por isso são elas menos distintas uma da outra. Por exemplo, uma vez mostrado que a causalidade não é o objeto de uma certeza ou de um conhecimento, falta perguntar se ela foi produzida pelo entendimento do qual ela é o objeto ( [180] ), se ela deriva ou não da probabilidade ( [181] ). A resposta a essa última questão será ainda negativa; mas os argumentos que fundam essa nova negação nos levam, ao mesmo tempo, a compreender a diferença entre as duas dimensões da razão.

O princípio, do qual a relação causal é efeito, tem uma formação progressiva. *Não é sozinha que a natureza humana produz aqui seu efeito.* "Quem pode dar a razão última pela qual é a experiência passada e a observação que produzem esse efeito e não que a natureza o tenha produzido sozinha?" ( [182] ).

---

[174] *Tr.*, 436.
[175] *Tr.*, 141.
[176] *Tr.*, 142.
[177] *Tr.*, 205.
[178] A palavra *entendimento* é mais freqüentemente empregada por Hume em referência às relações de objetos. Mas essa não é uma regra absoluta: por exemplo, *Tr.*, 252.
[179] *Tr.*, 157.
[180] *Tr.*, 163-164.
[181] *Tr.*, 164.
[182] *Tr.*, 266.

A natureza humana passa pelo desvio de uma observação da Natureza, de uma experiência da Natureza. Aí está o essencial, segundo Hume.

"Dado que o hábito, que produz a associação *de idéias face a uma impressão presente*, nasce da conjunção freqüente dos objetos, ele deve chegar por graus ao seu ponto de *reflexão* e deve adquirir uma nova força a cada caso que cai sob nossa observação" [ [183] ].

*[62]*

É justamente aí que se pode ver porque a causalidade não deriva da probabilidade ( [184] ). Com efeito, deve-se designar como uma probabilidade cada grau determinado do hábito ( [185] ), mas sem esquecer que se supõe o hábito como princípio da probabilidade, pois, à vista de um objeto, cada grau é tão-somente a presunção da existência de um outro objeto, análogo àquele que acompanha *habitualmente* o primeiro ( [186] ). O paradoxo do hábito está em formar-se ele por graus e ser, ao mesmo tempo, princípio da natureza humana.

"O hábito é tão-somente um dos princípios da natureza humana e ele tira toda sua força dessa origem" ( [187] ).

O hábito de contrair hábitos: é este um princípio. Exatamente, quando considerada em geral, uma formação progressiva é um princípio. No empirismo de

---

[183] [Grifei o segmento: "de idéias face a uma impressão presente" ("d'idées à une impression présente"), assim como o termo "reflexão" ("réflexion"), pois o segmento grifado está ausente da frase de Hume, que, além disso, em vez de "reflexão", emprega a palavra "perfeição" ("perfection"), o mesmo acontecendo com a tr. fr. de André Leroy ( *Tr.*, 212), justamente a tr. utilizada por Deleuze. A frase original de Hume é a seguinte: "As the habit, which produces the association, arises from the frequent conjunction of objects, it must arrive at its perfection by degrees, and must acquire new force from each instance, that falls under our observation". ("Dado que o hábito, que produz a associação, provém da freqüente conjunção de objetos, ele deve chegar por graus à sua perfeição e deve adquirir nova força a cada caso que cai sob nossa observação"). Cf. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), Ed. Slby-Bigge, 1955, I, III, XII, § 2, pág. 130. Note-se que Deleuze empregará o termo "perfeição" na próxima segunda nota, ao transcrever frase da pág. 214 da tr. fr. e que, na pág. 130 do original de Hume, aparece logo após a frase acima transcrita. N. T.]

[184] *Tr.*212. *Tr.*, 164-165.

[185] *Tr.*, 214: "Antes de atingir o ponto de perfeição", nosso julgamento "passa por vários graus inferiores e, em todos esses graus, deve ele ser estimado apenas como uma presunção ou uma probabilidade".

[186] *Tr.*, 164.

[187] *Tr.*, 266. *EEH*, 89.

Hume, a gênese é sempre compreendida a partir de princípios e como um princípio. Derivar a causalidade da probabilidade é confundir essa formação progressiva de um princípio, do qual a razão depende, com o progresso de um raciocínio. Com efeito, a razão experimental nasce do hábito, não o inverso. O hábito é a raiz da razão, o princípio do qual ela é o efeito ( [188] ).

Mas em seu outro uso, concernente às relações de idéias, a razão é imediatamente determinada pelos princípios correspondentes, sem formação progressiva e unicamente sob o efeito da natureza humana. Donde os famosos textos sobre a matemática ( [189] ). Do mesmo modo, a definição das relações de idéias, "aquelas que dependem inteiramente das *[63]* idéias que comparamos entre si", *não significa que a associação seja aqui, mais do que em outra parte, uma qualidade das próprias idéias*, nem que a matemática seja um sistema de juízos analíticos. As relações, sejam de idéias ou de objetos, são sempre exteriores aos seus termos. Mas Hume quer dizer o seguinte: o que produz as relações de idéias no espírito são princípios da natureza humana que atuam "por si sós" sobre as idéias, contrariamente ao que sucede por diferentes motivos nas três relações de objetos, nas quais a própria observação da Natureza atua como princípio. Portanto, à lógica da matemática, da qual falaremos mais tarde, dever-se-á justapor uma lógica da física ou da existência, a que só regras gerais poderão satisfazer efetivamente ( [190] ). *Do ponto de vista da relação*, somente a física é o objeto de um esquematismo ( [191] ).

Dizer que um princípio da natureza, neste caso o hábito, é formado progressivamente, é dizer, em primeiro lugar, que a própria experiência é um princípio da natureza.

"A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções dos objetos no passado. O hábito é *um outro princípio*, princípio que me determina a aguardar

---

[188] *Tr.*, 266.
[189] *EEH*, 70.
[190] *Tr.*, 260-262.
[191] Todavia, há um esquematismo da matemática. A idéia de triângulo, a idéia de um número elevado não é uma idéia adequada, mas o *poder* de produzir uma idéia: cf. *Tr.*, 87, 89. Mas não estudamos agora este esquematismo, porque ele não é pertinente ao ponto de vista da relação, mas ao ponto de vista da idéia geral.

o mesmo no futuro: os dois se unem para agir sobre a imaginação" ( [192] ).

Salientamos, em segundo lugar, que o hábito é um *princípio distinto* da experiência, ao mesmo tempo em que ele a supõe. Com efeito, aquilo de que contraio o hábito jamais explicará, justamente, que eu dele contraio um hábito; por si mesma, uma repetição jamais formará uma progressão. A experiência nos faz observar conjunções particulares *[64]*. Sua essência é a repetição de casos semelhantes. Seu efeito é a causalidade como relação filosófica: a imaginação devém um entendimento. Porém, isso não nos diz como esse entendimento pode fazer uma inferência e *raciocinar* sobre as causas e sobre os efeitos. O conteúdo verdadeiro da causalidade, a palavra sempre, não é constituível na experiência, pois, em certo sentido, ele constitui a experiência ( [193] ). Não é um raciocínio que torna o raciocínio possível; o raciocínio não é imediatamente dado no entendimento. É preciso que o entendimento receba de um outro princípio que não a experiência a faculdade de tirar conclusões da própria experiência, de ultrapassar a experiência e de inferir. Uma repetição não é por si mesma uma progressão, ela nada forma. A repetição de casos semelhantes não nos faz avançar, pois o segundo caso só difere do primeiro por vir após, sem descobrir uma idéia nova ( [194] ). O hábito não é uma mecânica da quantidade.

"Se as idéias não estivessem unidas na imaginação tanto quanto os objetos parecem estar para o entendimento, nunca poderíamos ter efetuado uma inferência das causas a partir dos efeitos e nem acreditar em dado algum dos sentidos" ( [195] ).

Eis porque o hábito aparece como outro princípio, ou a causalidade como relação natural, como associação de idéias ( [196] ). O efeito desse outro princípio é o seguinte: a imaginação devém uma crença ( [197] ), porque ocorre uma transição da impressão de um objeto à idéia de um outro. Configura-se assim uma dupla implicação. *[65]* De um lado, o

---

[192] *Tr.*, 357 (sublinhado por Deleuze).
[193] *EEH*, 84: "É impossível, portanto, que algum argumento tirado da experiência possa encontrar essa semelhança entre o passado e o futuro, pois todos os argumentos se fundam na suposição dessa semelhança".
[194] *Tr.*, 162.
[195] *Tr.*, 167.
[196] *Tr.*, 168.
[197] *Tr.*, 180. Cf. *Tr.*, 192: "A crença é um ato do espírito que nasce do costume"; 185: "A crença nasce

hábito permite ao entendimento raciocinar sobre a experiência; faz da crença um ato possível do entendimento. "O entendimento", diz Hume, "como a memória e os sentidos, está fundado na imaginação, na vivacidade de nossas idéias" ( [198] ).

Por outro lado, o hábito supõe a experiência: os objetos se unem na imaginação, mas uma vez descoberta a conjunção dos objetos. Ou ainda: o hábito é a própria experiência, uma vez que esta produz a idéia de um objeto por meio da imaginação, não por meio do entendimento ( [199] ). A repetição devém uma progressão, e mesmo uma produção, quando se deixa de considerá-la relativamente aos objetos que ela repete, nos quais ela nada muda, nada descobre e nada produz, para, ao contrário, considerá-la no espírito que a contempla e no qual ela produz uma nova impressão, "uma determinação a levar nossos pensamentos de um objeto a outro" ( [200] ), "a transferir o passado ao porvir" ( [201] ), uma espera, uma tendência. A experiência e o hábito ainda subsistem como dois princípios diferentes, como a apresentação dos casos de conjunção constante à observação do espírito e como a união dos mesmos casos no espírito que os observa. Nesse sentido, Hume dá sempre da causalidade duas definições conjuntas: união de objetos semelhantes, inferência do espírito de um objeto a outro ( [202] ).

Impõe-se a analogia entre o artifício (mundo moral) e o hábito (mundo do conhecimento). Em seus respectivos mundos, essas duas instâncias estão na origem de regras gerais, ao mesmo tempo extensivas *[66]* e corretivas. Mas não é da mesma maneira que elas operam. No sistema da moral, a condição das regras era a reflexão dos princípios da natureza em geral na imaginação. Agora, no sistema do conhecimento, sua condição está no caráter muito particular de um princípio, particular não só porque ele supõe a experiência (ou algo equivalente), mas ainda porque ele deve ser formado. Dir-se-á, entretanto, que tal formação tem naturalmente suas leis, que vão definir o exercício legítimo de um entendimento que raciocina. Vimos que a formação do princípio é o princípio de uma formação. A crença, diz Hume, é um efeito dos princípios de uma

---

apenas da causalidade".
[198] *Tr.*, 358.
[199] *Tr.*, 163.
[200] *Tr.*, 251.
[201] *Tr.*, 217.
[202] *Tr.*, 256, 259.

natureza prudente ( [203] ). Por definição, a idéia na qual cremos é aquela que está associada a uma impressão presente, aquela que assim fixa a imaginação, aquela à qual a impressão comunica sua vivacidade; e essa comunicação é sem dúvida reforçada pela semelhança e pela contigüidade ( [204] ), mas, essencialmente, ela encontra sua lei na causalidade, no hábito e portanto, enfim, na repetição dos casos de conjunção constante entre dois objetos, casos observados na experiência. Porém, é justamente aí que se encontra a dificuldade. *O próprio hábito é um princípio distinto da experiência e a unidade da experiência e do hábito não é dada*. Por si mesmo, o hábito pode fingir, invocar uma falsa experiência, e pode produzir a crença "mediante uma repetição que não procede da experiência" ( [205] ).

Será uma crença ilegítima, *uma ficção da imaginação*. "A imaginação habitual de uma dependência tem o mesmo efeito que teria a observação habitual dessa dependência" ( [206] ). Assim, a imaginação não se deixará fixar pelo princípio do hábito sem servir-se ao mesmo tempo dele para fazer passar suas próprias fantasias, para ultrapassar sua fixação, para transbordar a experiência.

*[67]*

"Por sua ação, esse hábito não só se aproxima da ação que nasce da união constante e inseparável das causas e dos efeitos, mas ainda triunfa sobre esta em inúmeras ocasiões" ( [207] ).

As crenças assim produzidas, ilegítimas do ponto de vista de um exercício rigoroso do entendimento, mas todavia inevitáveis, formam o conjunto das regras gerais extensivas e transbordantes que Hume denomina *probabilidade não-filosófica*. "Um irlandês não pode ser espirituoso; um francês não pode ter solidez". Portanto, apesar das primeiras aparências, o entendimento não pode contar com a natureza para que as leis de seu exercício legítimo sejam imediatamente determinadas. Estas só poderão ser o produto

---

[203] *Tr.*, 197.
[204] *Tr.*, 188.
[205] *Tr.*, 224.
[206] *Tr.*, 312.
[207] *Tr.*, 194.

de uma correção, de uma reflexão: donde a segunda série das regras gerais. Somente na medida em que o entendimento, mediante uma nova operação, se encarrega do ato da crença, mantendo esse ato e seu princípio nos limites da experiência passada, é que as condições legítimas da própria crença serão reconhecidas e aplicadas, formando as regras da *probabilidade filosófica* ou do cálculo das probabilidades. (Nesse sentido, se as regras extensivas da paixão, no mundo moral, devem ser corrigidas depois de terem sido, todavia, determinadas pelos princípios de associação, isso não ocorre apenas porque em tal caso tais princípios sejam invocados pela fantasia, que os faz atuar em outro plano que não o seu, mas também porque a causalidade, por si mesma e no plano que lhe é próprio, já fez um uso fantasista, extensivo. Se o entendimento *pode* corrigir as regras extensivas da paixão e se interrogar sobre a natureza da moral, é porque ele *deve*, primeiramente, corrigir a extensão do próprio conhecimento).

As crenças ilegítimas, as repetições que não procedem da experiência, as probabilidades não-filosóficas, têm duas fontes: a linguagem e a fantasia. *São causalidades fictícias*. A linguagem *[68]* produz por si mesma uma crença ao substituir a repetição observada por uma repetição falada, por substituir a impressão do objeto presente pela audição de uma palavra determinada que nos faz conceber vivamente a idéia.

"Temos uma notável propensão a crer em tudo que nos é contado, mesmo a respeito de aparições, de encantamentos e de prodígios, seja qual for a oposição disso tudo à experiência cotidiana e à observação" ( [208] ).

O filósofo, à força de falar de faculdades e de qualidades ocultas, acaba por acreditar que tais palavras "têm um sentido oculto que podemos descobrir por reflexão" ( [209] ). O mentiroso, à força de repeti-las, acaba por acreditar em suas mentiras ( [210] ). Não só a credulidade se explica assim pelo poder das palavras, mas também a educação ( [211] ), a eloqüência e a poesia ( [212] ).

"Acostumaram-nos tanto com os nomes de Marte, Júpiter, Vênus que [...] a constante repetição dessas idéias as faz penetrar facilmente no espírito e triunfar sobre a

[208] *Tr.*, 191.
[209] *Tr.*, 314.
[210] *Tr.*, 195.
[211] *Tr.*, 194.

imaginação [...] Os diversos incidentes de uma peça adquirem uma espécie de relação por sua união em um poema ou em uma representação [...] e a vivacidade que a imaginação produz é maior em inúmeros casos do que aquela engendrada pelo costume e pela experiência" ( [213] ).

Em suma, as palavras produzem um "simulacro de crença" ( [214] ), uma "contrafação" ( [215] ), o que torna filosoficamente necessária a mais severa crítica da linguagem. A fantasia, por outro lado, nos leva a confundir o essencial e o acidental. A contrafação das crenças, com efeito, depende sempre de um caráter acidental: ela depende, não *[69]* das relações de objetos, "mas sim do equilíbrio atual e das disposições da pessoa" ( [216] ). A fantasia interpreta, como sendo repetição de um objeto na experiência, o aparecimento de circunstâncias apenas acidentais que acompanham tal objeto ( [217] ). Assim, no caso de um homem tomado de vertigem: "as circunstâncias de profundidade e de descida atacam-no tão fortemente que a influência delas não pode ser destruída pelas circunstâncias contrárias de suporte e de solidez que devem dar a ele uma segurança perfeita" ( [218] ).

Portanto, no sistema do entendimento como no sistema da moral, a imaginação é essencialmente transbordante. Porém, vemos a diferença. O que se encontrará no transbordamento do conhecimento não será a positividade da arte, mas somente a negatividade do erro e da mentira. Eis porque a correção não será mais a instauração de um rigor qualitativo, mas a denúncia do erro mediante o cálculo das quantidades. No mundo do conhecimento, as regras extensivas já não são, no caso do entendimento, o reverso de uma reflexão *dos* princípios na imaginação; elas só traduzem a impossibilidade de uma reflexão preventiva que incide *sobre* o princípio.

"Quando temos o costume de ver um objeto unido a um outro, nossa imaginação passa do primeiro ao segundo mediante uma transição natural que precede a reflexão e

---

[212] *Tr.*, 199.
[213] *Tr.*, 200-201.
[214] *Tr.*, 202.
[215] *Tr.*, 204.
[216] *Tr.*, 202.
[217] *Tr.*, 232.

que esta não pode prevenir" ( [219] ).

A imaginação não crê sem falsificar a crença ao confundir o acidental com o geral. O hábito é um princípio que não invoca a experiência sem falsificá-la, sem invocar ao mesmo tempo repetições fictícias. Donde a necessidade de uma reflexão ulterior, que só pode apresentar-se como uma correção, uma subtração, *[70]* uma segunda espécie de regras, como um critério de distinção quantificada do geral e do acidental: "Essas regras são formadas conforme a natureza do nosso entendimento e conforme a experiência que temos de suas operações nos juízos que formamos dos objetos" ( [220] ).

Manter a crença nos limites do entendimento, assegurar a conformidade do hábito com a experiência, é esse o objeto da probabilidade filosófica ou do cálculo das probabilidades; é esse o meio de dissipar as ficções e os preconceitos. Em outros termos, para ser absolutamente legítimo, o raciocínio deve nascer do hábito, "não *diretamente*, mas *obliquamente*" ( [221] ). Sem dúvida, é próprio da crença, da inferência e do raciocínio ultrapassar a experiência, transferir o passado ao futuro; é preciso ainda que o objeto da crença seja determinado de acordo com uma experiência passada. A experiência é *partes extra partes*, os objetos são separados no entendimento: "Quando transferimos o passado ao futuro, o conhecido ao desconhecido, cada experiência passada tem o mesmo peso, e somente um número maior de experiências é que pode levar a balança a pender para um lado" ([222] ).

É preciso determinar o número das experiências passadas, a oposição das partes entre si e seu acordo quantitativo. Se crer é um ato da imaginação, nesse sentido as imagens concordantes apresentadas pelo entendimento, as partes concordantes da natureza, se fundem em uma só e mesma idéia na *imaginação*; mas é preciso ainda, ao mesmo tempo, que essa idéia encontre seu conteúdo e a medida de sua vivacidade nas partes semelhantes, as mais numerosas, que o *entendimento* nos apresenta separadamente

---

[218] *Tr.*, 233.
[219] *Tr.*, 231.
[220] *Tr.*, 233.
[221] *Tr.*, 217.
[222] *Tr.*, 219.

( [223] ).

*[71]*

Confirma-se, assim, a necessidade de uma crítica das regras pelas regras. A dificuldade está em que os dois tipos de regras, extensivas e corretivas, probabilidade não-filosófica e probabilidade filosófica, conquanto "sejam de algum modo estabelecidas em oposição umas às outras" ( [224] ), não deixam de ser o efeito de um mesmo princípio, o hábito. Elas têm uma mesma origem.

"A observação das regras gerais é uma espécie de probabilidade muito pouco filosófica; todavia, é somente observando-as que podemos corrigir todas as probabilidades não-filosóficas" ( [225] ).

Contudo, dado que o hábito, em si mesmo e por si mesmo, não está submetido à repetição de casos observados na experiência, pois que outras repetições também o formam, sua adequação com a experiência é um resultado científico a ser obtido, é o objeto de uma tarefa a ser cumprida. Essa tarefa é cumprida quando o ato da crença recai exclusivamente sobre um objeto determinado em conformidade com a natureza do entendimento, em conformidade com as repetições observadas na experiência ( [226] ). E essa determinação constitui o sentido das regras corretivas; tais regras reconhecem a causalidade no detalhe da natureza, "permitem-nos saber quando os objetos são realmente causas ou efeitos" ( [227] ) e, assim, denunciam as crenças ilegítimas ( [228] ). Em suma, o hábito tem sobre a imaginação e sobre o julgamento efeitos opostos: extensão, correção da extensão ( [229] ).

---

[223] *Tr.*, 224.
[224] *Tr.*, 234.
[225] *Tr.*, 235.
[226] *Tr.*, 234.
[227] *Tr.*, 260.
[228] *Tr.*, 203: "A grande diferença que se experimenta ao sentir (um entusiasmo poético e uma convicção séria) provém em certa medida da reflexão e das regras gerais. Observamos que o vigor de concepção que as ficções recebem da poesia ou da eloqüência é um caráter puramente acidental".
[229] *Tr.*, 232.

4.

## DEUS E O MUNDO

*[72]*

Se procuramos um exemplo no qual estejam reunidas todas as significações que atribuímos sucessivamente às regras gerais, nós o encontraremos na religião. Distinguem-se quatro espécies de regras: regras extensivas e corretivas da paixão, regras extensivas e corretivas do conhecimento. Ora, a religião participa ao mesmo tempo do conhecimento e da paixão. O sentimento religioso, com efeito, tem dois pólos: o politeísmo e o teísmo. E as duas fontes correspondentes são as qualidades da paixão, de um lado, e os modos de associação, de outro ( [230] ). O teísmo tem sua fonte na unidade do espetáculo da Natureza, unidade que somente a semelhança e a causalidade podem assegurar nos fenômenos; e o politeísmo tem sua fonte na diversidade das paixões, na irredutibilidade das paixões sucessivas.

Em cada um desses casos, a religião se apresenta em seguida como um sistema de regras extensivas. De um lado, se o sentimento religioso encontra sua fonte na paixão, ele próprio não é uma paixão. Ele não é um instinto, diz Hume, uma impressão primitiva da natureza; o sentimento religioso não é naturalmente determinado, como o são o amor-próprio ou a sexualidade; para a história, ele é um objeto de estudo ( [231] ). Os deuses do politeísmo são o eco, a extensão, *[73]* a reflexão das paixões; seu céu é apenas nossa imaginação. Nesse sentido, reencontramos o caráter da regra extensiva: o sentimento religioso confunde o acidental com o essencial. Sua origem está nos acontecimentos da vida humana, na diversidade e contradição que neles encontramos, na sucessão de felicidades e desgraças, de esperanças e temores ( [232] ). O sentimento religioso desperta com os encontros estranhos que temos no mundo sensível, com as circunstâncias

[230] HUME, *Histoire naturelle de la religion*, págs. 5-7. (Doravante *HNR*). [ *The Natural History of Religion.* Texto I. de *Four Dissertations.* 1757.]
[231] *HNR*, 2.

excepcionais e fantásticas, com os fenômenos desconhecidos que, por serem desconhecidos, tomamos por essências ( [233] ). Esta confusão define a superstição, a idolatria.

"Nas religiões populares, a crueldade e o *capricho*, qualquer que seja o nome sob o qual são disfarçados, formam sempre o caráter dominante da divindade" ( [234] ).

O idólatra é o homem das "vidas artificiais" ( [235] ), aquele que faz do extraordinário uma essência, aquele que busca "um serviço imediato do Ser Supremo". É o místico, ou o fanático, ou o supersticioso. Almas como essas se lançam de bom grado em empreendimentos criminosos, pois seu ponto comum é que não lhes bastam os atos morais. Aliás, é essa a tristeza da moralidade: a moralidade não é pitoresca, o vício é prestigioso.

"Os homens temem sempre passar por boas naturezas, de medo que essa qualidade seja tomada como falta de inteligência; é freqüente vangloriarem-se de mais perversões do que aquelas realmente cometidas por eles" ( [236] ).

Mas, por outro lado, no outro pólo, o teísmo é também um sistema de regras extensivas. Nesse caso, a extensão diz respeito ao conhecimento. *[74]* Também nesse sentido, a religião é um transbordamento da imaginação, uma ficção, um simulacro de crença. Ela invoca uma repetição falada, uma tradição oral ou escrita. Os padres falam; os milagres repousam sobre o testemunho humano ( [237] ) e não manifestam imediatamente uma realidade, mas valem-se tão-somente do conformismo que estamos habituados a encontrar em geral entre o testemunho e a realidade. Além disso, nas provas da existência de Deus fundadas na *analogia*, analogia de uma máquina e do mundo, a religião confunde o geral e o acidente: ela não vê que o mundo tem apenas uma semelhança extremamente longínqua com as máquinas, que ele se assemelha a elas unicamente por

---

[232] *HNR*, 10.
[233] *HNR*, 29.
[234] *HNR*, 88.
[235] *Um dialogue*.
[236] *Tr.*, 734.
[237] *EPM*, 158.

circunstâncias as mais acidentais ( [238] ). Por que tomar como base da analogia a atividade técnica do homem e não outro modo de operação nem mais nem menos parcial, como a geração, por exemplo, ou a vegetação? ( [239] ). Finalmente, nas provas fundadas na *causalidade*, a religião ultrapassa os limites da experiência. Ela pretende provar a existência de Deus pelo seu efeito: o mundo ou a Natureza. Porém, ora ela começa, como Cleantes ( [240] ), por enaltecer desmesuradamente o efeito, negando totalmente a desordem, a presença e a intensidade do mal, e constituindo Deus como causa adequada de um mundo arbitrariamente embelezado; ora, como Demea ( [241] ), ela começa por conceder mais à causa e por estabelecer um Deus desproporcionado para, em seguida, redescender ao mundo e suprir a inadequação, invocando efeitos incomuns, dentre os quais o principal é a vida futura. Assim, a religião pratica um falso uso do princípio de causalidade. Mais ainda: na religião, há tão-somente um uso ilegítimo e fictício da causalidade.

*[75]*

"Só poderíamos inferir um objeto de outro após ter observado uma ligação constante entre suas espécies; e se um efeito inteiramente único se nos mostrasse, e que não pudesse ser compreendido sob alguma espécie conhecida, não vejo como poderíamos formar uma indução ou conjectura qualquer sobre sua causa" ( [242] ).

Em outras palavras, só há objeto físico e de repetição no mundo. O mundo, como tal, é essencialmente o Único. É uma ficção da imaginação; nunca é um objeto do entendimento; as cosmologias são sempre fantasistas. Assim, em Hume, mas de maneira distinta da de Kant, a teoria da causalidade tem dois níveis: a determinação das condições de um exercício legítimo relativamente à experiência, e a crítica do exercício ilegítimo fora da experiência.

A religião, portanto, é um duplo sistema de regras extensivas. Mas como será ela

---

[238] *Dialogues*, 207, 241.
[239] *Dialogues, 247. "Por que um sistema ordenado não pode ser tecido como ventre tanto quanto como cérebro?"*.
[240] *Dialogues*, X, 270 sobretudo.
[241] *Dialogues*, 269.

corrigida? Vê-se bem que sua situação, tanto no conhecimento quanto na cultura, é muito particular. Sem dúvida, a correção existe. No mundo do conhecimento, o milagre lhe é submetido: a evidência obtida do testemunho, dado que este apela a uma experiência, devém por isso mesmo uma probabilidade a ser introduzida em um cálculo como um dos termos de uma subtração que tem, como outro termo, a evidência contrária ( [243] ). E na cultura ou no mundo moral, as regras corretivas, em vez de confundir a exceção, a reconhecem e a compreendem, fazendo uma teoria da experiência na qual todos os casos possíveis encontram uma regra de inteligibilidade e se alinham sob um estatuto do entendimento. Em um ensaio, Hume analisa um exemplo dessa teoria da exceção: o suicídio não é uma transgressão de nossos deveres para com Deus, nem de nossos deveres para com a sociedade. O suicídio é um poder do homem, "não mais ímpio que o de construir casas", e que deve ser utilizado *[76]* em circunstâncias excepcionais ( [244] ). A exceção devém um objeto da Natureza.

"Aquele que se mata não faz uma afronta à natureza ou, se se quer, ao seu autor. Ele segue o impulso dessa natureza, tomando a única via que ela lhe deixa para sair de suas penas; [...] morrendo, cumprimos um de seus decretos" ( [245] ).

Mas a questão é a seguinte: na correção da religião, o que é que subsiste da própria religião? Nos dois casos, a correção parece ser uma crítica total; ela nada deixa subsistir. Nada subsiste do milagre; ele desaparece na subtração desproporcionada. As figuras da extensão que havíamos estudado anteriormente, a justiça, o governo, o comércio, a arte, os costumes, mesmo a liberdade, tinham uma positividade própria, que as correções vinham confirmar, reforçar: elas formavam o mundo da cultura. Ora, Hume, em troca, parece excluir da cultura a própria religião e tudo o que lhe diz respeito. Não é no mesmo sentido que algumas palavras consagram um objeto, no caso da religião, e que algumas palavras, no social e no direito, formam uma promessa que muda a natureza das ações relativas a tal outro objeto ( [246] ). A filosofia culmina aqui em uma luta prática

---

[242] *EEH*, 203.
[243] *EEH*, 163.
[244] *Essai sur le suicide*.
[245] *Essai sur le suicide.*
[246] *EPM*, 54.

contra a superstição. E, no outro pólo, as regras corretivas, que tornam possível um conhecimento verdadeiro, dando-lhe critérios e leis de exercício, não agem sem expulsar do domínio assim definido todo uso fictício da causalidade, a começar pela religião. Em suma, parece que a religião, na extensão, só ganhou frivolidade e perdeu seriedade. E se compreende porque. A religião é a extensão da paixão, a reflexão das paixões na imaginação. Mas, com ela, as paixões não se refletem em uma imaginação fixada pelos princípios de associação, fixação essa que faz com que o sério seja *[77]* possível. Há religião quando as paixões, contrariamente a isso, se refletem na imaginação pura, na fantasia apenas. Por que isto? Porque, por si mesma  e em seu outro aspecto, a religião é *somente* o uso fantasista dos princípios de associação, semelhança e causalidade.

Logo, nada subsiste da religião? Mas como explicar, então, o revolvimento final do *Ensaio sobre a imortalidade da alma* e do *Ensaio sobre os milagres*? Crer nos milagres é uma crença falsa, mas também um verdadeiro milagre.

"Todo aquele que está movido pela fé é consciente de um milagre contínuo em sua própria pessoa, que transtorna todos os princípios de seu entendimento e lhe dá uma determinação para crer no que há de mais contrário ao costume e à experiência" ( [247] ).

Invocar-se-á a ironia de Hume e suas necessárias precauções. Contudo, uma tese como essa, por mais justa que seja, não explicará o conteúdo propriamente filosófico dos textos dos *Diálogos*. De fato, a religião se justifica, mas em sua situação muito especial, fora da cultura, fora do conhecimento verdadeiro. Vimos que a filosofia nada tem a dizer sobre a causa dos princípios, sobre a origem do poder destes. Aí está o lugar de Deus. Não podemos servir-nos dos princípios de associação para conhecer o mundo como um efeito da atividade divina, menos ainda para conhecer Deus como a causa do mundo, mas sempre podemos pensar Deus negativamente, como a causa dos princípios. É nesse sentido que o teísmo é válido. É nesse sentido que a finalidade se reintroduz. Ela será pensada, não conhecida, *como o acordo original dos princípios da natureza humana com a própria Natureza*.

---

[247] *EPM*, 185.

"Eis, portanto, uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias" ( [248] ).

*[78]*

*Assim, a finalidade nos dá em um postulado a unidade da origem e da qualificação*. A Idéia de Deus, como acordo original, é o pensamento de algo em geral; para o conhecimento, ela só pode receber um conteúdo mutilando-se, identificando-se a tal ou qual modo de aparição que a experiência nos manifeste, determinando-se mediante uma analogia necessariamente parcial.

"Neste recanto do mundo, há somente quatro princípios: razão, instinto, geração e vegetação", podendo cada um fornecer-nos um discurso coerente sobre a origem do mundo ( [249] ). Mas, pensada como tal, e não conhecida, a origem é tudo isso ao mesmo tempo, tanto matéria e vida quanto espírito: ela é indiferente a todas as oposições, para além do bem e do mal ( [250] ). Cada uma das visões que se incide sobre ela tem apenas a função de fazer-nos ultrapassar as outras visões, igualmente possíveis, lembrando-nos que se trata de analogias sempre parciais. Sob certos aspectos, a finalidade é até mesmo um impulso vital, mais do que o projeto, o desígnio de uma inteligência infinita ( [251] ). Objetar-se-á que toda ordem procede de um desígnio; mas isso é supor resolvido o problema ( [252] ), é reduzir toda finalidade a uma intenção e esquecer que a razão é tão-somente um modo de operação entre os outros.

"Por que um sistema ordenado não pode ser tecido como ventre tanto quanto como cérebro?" ( [253] ).

Nessa nova situação, o que é que a Idéia de Mundo devém? É ela sempre uma ficção da fantasia?

---

[248] *EPM*, 161: "Apesar de nos serem totalmente desconhecidos os poderes e as forças que governam (o curso da natureza), achamos, todavia, que nossos pensamentos e nossas concepções continuaram sempre no mesmo rumo das outras obras da natureza".
[249] *Dialogues*, 244.
[250] *Dialogues*, 283.
[251] *Dialogues*, VII.
[252] *Dialogues*, 243-245.
[253] *Dialogues*, 247.

*[79]*

Já vimos dois usos fictícios do princípio de causalidade. O primeiro se define por repetições que não procedem da experiência; o segundo, por um objeto particular que não pode repetir-se, que, propriamente falando, não é um objeto, o Mundo. Ora, segundo Hume, há uma terceira causalidade fictícia ou transbordante. Ela se manifesta na crença na existência distinta e contínua dos corpos. De um lado, se atribuímos aos objetos *uma existência contínua*, é em virtude de uma espécie de raciocínio causal que tem por base a coerência de certas impressões ( [254] ); apesar da descontinuidade de minha percepção, admito "a existência contínua de objetos para ligar suas aparições passadas e presentes e uni-las umas às outras da maneira pela qual a experiência as tenha revelado a mim, em conformidade com suas naturezas e suas circunstâncias particulares" ( [255] ).

Assim, resolve-se a contradição que haveria entre a conjunção de dois objetos na experiência corrente e a aparição de um dos objetos em minha percepção sem que apareça ao mesmo tempo o seu par ( [256] ). Porém, ela só se resolve graças a uma ficção da imaginação: a inferência é aqui fictícia, o raciocínio causal é extensivo, ultrapassa os princípios que determinam as condições do seu exercício legítimo em geral e que o mantém nos limites do entendimento. Com efeito, confiro ao objeto mais coerência e regularidade do que as que observo em minha percepção.

"Mas, posto que todo raciocínio sobre questões de fato nasce apenas do costume, e dado que o costume só pode resultar de percepções *[80]* repetidas, a extensão do costume e do raciocínio para além das percepções jamais pode ser o efeito direto e natural da repetição e da conexão constantes" ( [257] ).

De outra parte, a *existência distinta* é, por sua vez, um falso uso da causalidade, uma causalidade fictícia e contraditória. Com efeito, afirmamos um nexo causal entre o objeto e a percepção, mas jamais apreendemos o objeto independentemente da percepção

---

[254] *Tr.*, 283.
[255] *Tr.*, 285.
[256] *Tr.*, 285: "Estou acostumado a ouvir um certo ruído e a ver, ao mesmo tempo, um certo objeto em movimento. Neste caso particular, não recebi essas duas percepções. Essas observações se opõem, a não ser que eu admita que a porta tenha sempre existido e que ela foi aberta sem que eu tenha percebido".

que dele temos. Esquecemos que a causalidade se legitima exclusivamente quando a experiência passada nos mostra a conjunção constante de *duas* existências ( [258] ). Em resumo, continuidade e distinção são, imediatamente, ficções, ilusões da imaginação, pois elas concernem e designam aquilo de que não há, por definição, experiência possível, nem para os sentidos e nem para o entendimento.

Tudo isso ainda parece fazer da crença na existência contínua e distinta um caso particular de regra extensiva. À primeira vista, são paralelos os textos concernentes , respectivamente, à constituição dessa crença e à formação das regras. A imaginação se serve sempre dos princípios que a fixam, o de contigüidade, semelhança e causalidade, para ultrapassar seus limites, para estender esses princípios para além das condições do seu exercício ( [259] ). Assim, a coerência das mudanças leva a imaginação a fingir mais coerência ainda, admitindo uma existência contínua ( [260] ). A constância e a semelhança das aparições leva a imaginação a atribuir a identidade de um objeto invariável a essas aparições semelhantes e, depois, a fingir ainda uma existência contínua para transpor a oposição que, então, se encontra entre a identidade das percepções semelhantes e a descontinuidade das *[81]* aparições ( [261] ). Acontece que esse paralelismo entre a crença e a regra é apenas aparente. Os dois problemas se completam, mas são muito diferentes. Contrariamente às regras extensivas, a ficção de uma continuidade não se corrige, não pode e nem deve ser corrigida. Portanto, ela mantém com a reflexão outros vínculos. Além disso, com referência à imaginação, sua origem é totalmente distinta daquela das regras gerais. Comecemos pelo segundo ponto.

Duas características distinguem as regras extensivas e a crença na existência dos corpos. Primeiramente, o objeto das regras extensivas do conhecimento é uma determinação particular, à qual a imaginação confere o valor de lei, ao obter dos princípios que fixam a si própria a força de estender-se para além deles e ao invocar uma

---

[257] *Tr.*, 286.
[258] *Tr.*, 301.
[259] *Tr.*, 347: "Os objetos variáveis ou interrompidos, apesar de serem tidos como continuando a ser os mesmos, são apenas aqueles que se compõem de partes sucessivas ligadas em conjunto por semelhança, contigüidade ou causalidade".
[260] *Tr.*, 287.
[261] *Tr.*, 294.

pretensa experiência, isto é, ao apresentar ao entendimento, como sendo objeto concernente a ele, um simples conteúdo das fantasias. A imaginação oferece ao entendimento, como sendo uma experiência geral elaborada, o conteúdo puramente acidental de uma experiência que somente os sentidos fizeram ao acaso dos encontros. Ao contrário disso, a existência contínua e distinta não é apresentada pela imaginação ao entendimento como o objeto de uma experiência possível e nem é, em seguida, denunciada pelo entendimento contra a imaginação como o objeto de uma falsa experiência. Essa existência é, imediatamente, tanto a respeito dos sentidos quanto a respeito do entendimento, aquilo de que não se tem a experiência. Ela não é um objeto particular, ela é o caráter do Mundo em geral. Ela não é um objeto, mas o horizonte que todo objeto supõe. ( Sem dúvida já era esse o caso da crença religiosa. Mas, justamente, mais do que uma regra extensiva, essa crença religiosa nos aparece agora como um tipo de composto das regras e da crença na existência dos corpos. Se ela participa das regras, é porque trata o mundo como um objeto particular, é porque invoca uma experiência dos sentidos e do entendimento.) – Em segundo lugar, com a crença *[82]* na existência dos corpos, *a ficção devém um princípio da natureza humana*. Aí está o ponto mais importante. Com efeito, todo o sentido dos princípios da natureza humana está em transformar a *coleção* das idéias que constituem o espírito em um *sistema*, sistema do saber e dos objetos do saber. Contudo, para que haja sistema, não basta que as idéias estejam associadas no espírito; é preciso ainda que as percepções sejam apreendidas como separadas do espírito, que as impressões sejam de algum modo arrancadas dos sentidos. É preciso darmos ao objeto da idéia uma existência que não depende dos sentidos. É preciso que os objetos do saber sejam verdadeiramente objetos. Para tanto, não bastam os princípios de associação, como tampouco a vivacidade da impressão, como tampouco a simples crença. O sistema está completo quando "uma interrupção na aparição aos sentidos" é ultrapassada "pela ficção de um ser contínuo que preenche esses intervalos e conserva para nossas percepções uma perfeita e inteira identidade" ( [262] ).

Em outros termos, o sistema se completa na identidade do sistema e do Mundo. Ora, como vimos, o sistema é o produto dos princípios da natureza , e o mundo (

[262] *Tr.*, 296.

continuidade e distinção) é imediatamente ficção da imaginação. Eis a ficção tornada necessariamente princípio. No caso das regras gerais, a ficção retira sua origem e sua força da imaginação na medida em que esta, para ir mais longe, se serve dos princípios que a fixam. No caso da crença na continuidade, a força da ficção é a de um princípio. *Com o Mundo, a imaginação devém verdadeiramente constituinte e criadora*. O Mundo é uma Idéia. A continuidade é sempre apresentada por Hume, sem dúvida, como um efeito transbordante da causalidade, da semelhança e da contigüidade, como o produto de sua extensão ilegítima ( [263] ). Porém, de fato, contigüidade, semelhança e causalidade *[83]* não intervêm, então, a título de princípios, propriamente falando; elas são tratadas como o caráter de certas impressões, aquelas que, precisamente, serão arrancadas dos sentidos para constituir o mundo ( [264] ). O que é tratado como princípio é a crença na existência de corpos e aquilo de que ela depende ( [265] ).

A crença na existência dos corpos se decompõe em vários momentos: primeiramente, o princípio de identidade, produto da ficção pela qual aplicamos a idéia de tempo a um objeto invariável e contínuo; depois, a confusão pela qual atribuímos a identidade precedente às impressões semelhantes, pois que a transição fácil, efeito da semelhança, se assemelha ao efeito que produz a consideração do objeto idêntico; em seguida, uma nova ficção, a da existência contínua, para ultrapassar a contradição que se manifesta entre a descontinuidade das impressões e a identidade que lhe havíamos atribuído ( [266] ). E isso não é tudo. Pode parecer estranho que Hume, a algumas páginas dali, apresente, primeiro como satisfatória, a conciliação que opera a ficção de uma existência contínua ( [267] ) e, em seguida, como falsa, ao ponto de necessitar de outras

---

[263] *Tr.*, 347.
[264] *Tr.*, 282: "Posto que todas as impressões são existências internas e perecíveis, e que aparecem como tais, a opinião de sua existência distinta e contínua deve nascer do encontro de *certas qualidades suas* com as qualidades da imaginação; e posto que essa opinião não se estende a todas, ela deve nascer de qualidades determinadas próprias de certas impressões". Cf. *Tr.*, 347.
[265] *Tr.*, 275: o cético "deve aquiescer ao princípio da existência dos corpos [...] a natureza, nesse ponto, não lhe deixou a liberdade de escolher".
[266] *Tr.*288.
[267] *Tr.*296 "Podemos observar que aquilo que denominamos espírito é tão-somente um amontoado ou uma coleção de percepções diferentes unidas umas às outras por certas relações **[relations]**, coleção a respeito da qual admitimos, se bem que erroneamente, que ela possua uma simplicidade e uma identidade perfeitas. Ora, considerando que toda percepção é discernível de outra, e que se pode tomá-la como uma existência separada, segue-se, evidentemente, que não é absurdo separar do espírito uma percepção particular etc.".

ficções, de outras conciliações ( [268] ). É que, de um lado, a existência contínua se concilia *[84]* muito bem com a descontinuidade das aparições; ela pode, portanto, unir legitimamente as imagens descontínuas e a perfeita identidade que lhe atribuímos. Porém, de outra parte, não deixa de ser falsa essa atribuição de identidade e que o certo é serem nossas percepções realmente interrompidas e que a afirmação de uma existência contínua oculta um uso ilegítimo dos princípios da natureza humana. Mais ainda: *esse uso, ele próprio, é um princípio*. A oposição é a mais interna, está no coração da imaginação. A diferença entre a imaginação e a razão é devinda contradição.

"A imaginação nos diz que nossas percepções semelhantes têm uma existência contínua e ininterrupta, e que sua ausência não as aniquila. A reflexão nos diz que nossas percepções semelhantes têm uma existência descontínua e que elas diferem umas das outras" ( [269] ).

A contradição, diz Hume, se afirma entre a extensão e a reflexão, a imaginação e a razão, os sentidos e o entendimento ( [270] ). Além disso, tais expressões não são as melhores, pois elas convêm às regras gerais também. Aliás, Hume diz melhor: entre os *princípios da imaginação e os princípios da razão* ( [271] ). Nos capítulos precedentes, não paramos de mostrar a oposição da razão e da imaginação, da natureza humana e da fantasia. Vimos sucessivamente: como os princípios da natureza humana fixam a imaginação; depois, como a imaginação se retoma para além dessa fixação; finalmente, como a razão vem corrigir essa retomada. Porém, eis que agora *[85]* a oposição é verdadeiramente devinda contradição: em um derradeiro momento, a imaginação se recupera em um ponto preciso. Esse último momento é também uma primeira vez. Pela primeira vez, a imaginação se opõe *como um princípio*, princípio do Mundo, aos princípios que a fixam e às operações que a corrigem. Por ser a ficção, com o Mundo, colocada no nível dos princípios, os princípios de associação se encontram com a ficção,

---

[268] *Tr.*, 298: "tanto quanto a identidade, é realmente falsa" a ficção de uma existência contínua.
[269] *Tr.*, 304.
[270] *Tr.*, 307: "Não importa em qual sistema, é impossível defender seja nossos sentidos, seja nosso entendimento". O que aqui diz respeito aos sentidos é a própria percepção, à qual se atribui a existência contínua. *Tr.*, 321: "Há uma oposição direta e total entre nossa razão e nossos sentidos, ou, para falar com mais propriedade, entre as conclusões que formamos a partir da causa e do efeito e aquelas que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos".

opõem-se a ela sem poder destruí-la. A mais interna oposição se afirma entre a imaginação constituída e a imaginação constituinte, entre os princípios de associação e a ficção devinda princípio da natureza.

É precisamente porque a ficção, porque a extensão é devinda *princípio*, que ela não pode mais ser compreendida, nem corrigida e menos ainda destruída pela reflexão ( [272] ). Entre a extensão e a reflexão deve ser encontrado um novo nexo. É esse novo nexo que nos propõe, não mais o sistema popular que afirma a existência contínua, mas o sistema filosófico que afirma a existência distinta independente: os objetos e as percepções se distinguem, as percepções são descontínuas e perecíveis, os objetos "são ininterruptos e conservam a existência contínua e a identidade" ( [273] ).

"Essa hipótese apraz nossa razão por admitir que as percepções dependentes são descontínuas e diferentes, e, ao mesmo tempo, ela é agradável à imaginação por atribuir a existência contínua a algo distinto que denominamos objetos" ( [274] ).

Porém, esse jogo estético da imaginação e da razão não é uma conciliação, mas a persistência de uma contradição da qual abarcamos sucessivamente cada um dos termos ( [275] ). Além disso, ele até mesmo traz consigo suas dificuldades próprias, implicando, como vimos, um novo *[86]* uso ilegítimo da causalidade ( [276] ). O sistema filosófico não se recomenda, inicialmente, nem à razão e nem à imaginação. É "o fruto monstruoso de dois princípios contrários que o espírito abarca ao mesmo tempo e que são incapazes de se destruírem um ao outro" ( [277] ).

É um delírio. Quando a ficção é devinda princípio, a reflexão não pára de refletir, só não podendo mais corrigir. Ela se lança, então, em compromissos delirantes.

Em termos da filosofia, o espírito vem a ser tão-só um delírio e uma demência.

---

[271] *Tr.*, 304.
[272] *Tr.*, 303.
[273] *Tr.*, 300.
[274] *Tr.*, 304.
[275] *Tr.*, 305.
[276] *Tr.*, 301.
[277] *Tr.*, 304.

Sistema acabado, síntese e cosmologia são tão-somente imaginários ( [278] ). Com a crença na existência dos corpos, a ficção, ela própria como um princípio, se opõe aos princípios de associação: estes são *principalmente* transbordados, em vez de o serem *consequentemente*, como nos casos das regras extensivas. Então, a fantasia triunfa. Em seu devir, a natureza do espírito chega a opor-se à sua natureza e a fazer passar suas fantasias. Aqui, o mais louco é ainda natural ( [279] ). O sistema é delírio da loucura. Nesse sentido, na hipótese de uma existência independente, Hume mostrará o primeiro passo desse delírio. Depois, ele estuda o modo pelo qual a existência independente ganha uma figura na filosofia antiga e na filosofia moderna. A antiga filosofia forja o delírio das substâncias, das formas substanciais, dos acidentes, das qualidades ocultas ( [280] ): "espectros da obscuridade" ( [281] ). A nova filosofia tem também seus fantasmas; ela crê recuperar a razão, distinguindo as qualidades primeiras e as qualidades segundas, e, finalmente, não deixa de ser tão louca quanto a outra ( [282] ). Mas, se o espírito se manifesta assim, como um *delírio*, é porque, em seu fundo, ele é primeiramente *[87]* uma *demência* ( [283] ). Quando a extensão devém um princípio, ela retorna ao seu lado, enquanto a reflexão retorna ao seu próprio: opõem-se dois princípios que não podem se destruir.

"Não nos é possível raciocinar corretamente e regularmente segundo as causas e os efeitos e, ao mesmo tempo, crer na existência contínua da matéria? Como ajustaremos um ao outro esses princípios? Qual dos dois preferimos?" ( [284] ).

O pior é que esses dois princípios se implicam mutuamente. A crença na existência dos corpos envolve essencialmente a causalidade. Mas, por outro lado, os princípios de associação, posto que constituem o dado como um sistema, invocam a apresentação do dado como um mundo. Desse modo, não há escolha a ser feita entre um ou outro dos dois princípios, mas entre tudo ou nada, *entre a contradição ou o nada*.

---

[278] *Dialogues*, 247: crítica das cosmologias.
[279] *Tr.*, 309, 313, 313.
[280] *Tr.*, 308-314.
[281] *Tr.*, 316.
[282] *Tr., 315-321.*
[283] *Tr.*,356-357: descrição da demência.
[284] *Tr.*, 358.

"Só nos resta escolher entre uma razão errônea ou absolutamente nada de razão" ([285]).

Tal é o estado de *demência*. Eis porque, em contrapartida, seria vão esperar que se pudesse separar no espírito sua razão e seu *delírio*, seus princípios permanentes, irresistíveis e universais, e seus princípios variáveis, fantasistas, irregulares ([286]). A filosofia moderna espera conseguir isso, e aí está sua falha. Não temos os meios de escolher o entendimento contra as sugestões da imaginação.

"O entendimento, quando age isoladamente e segundo seus princípios mais gerais, se destrói completamente a si próprio e não deixa o menor grau de evidência à proposição alguma da vida corrente e da filosofia" ([287]). *[88]*

A função do entendimento, reflexão sobre algo, é exclusivamente corretiva; funcionando só, o entendimento pode fazer tão-apenas uma coisa ao infinito, corrigir suas correções, de modo que toda certeza, mesmo prática, vem a ser comprometida e se perde ([288]).

Vimos, assim, três estados críticos do espírito. A *indiferença e a fantasia* são a situação própria do espírito, independentemente dos princípios exteriores que o fixam ao associar suas idéias. A *demência* é a contradição, no espírito, entre esses princípios dos quais ele sofre o efeito e a ficção que ele afirma como um princípio. O *delírio* é o sistema das conciliações fictícias entre os princípios e a ficção. Um só recurso, uma só positividade se oferece ao espírito: é a natureza, a prática, prática da moral e, concebida à imagem desta, prática do entendimento. Em vez de referir a natureza ao espírito, *é preciso* referir o espírito à natureza.

"Posso ceder, ou melhor, é preciso que eu ceda à corrente da natureza, submetendo-me aos meus sentidos e ao meu entendimento; e, mediante essa cega submissão, mostro muito perfeitamente minha disposição céptica e meus princípios" ([289]).

A demência é a natureza humana reportada ao espírito, como o bom senso é o

---

[285] *Tr.*, 351.
[286] *Tr.*, 315-316.
[287] *Tr.*, 360.
[288] *Tr.*, 269-270.

espírito que se reporta à natureza humana; uma é o reverso da outra. Eis porque é preciso ir até o fundo da demência e da solidão para encontrar o impulso do bom senso. Sem encontrar a contradição, eu não podia referir as afecções do espírito ao próprio espírito: este é idêntico à idéia, e a afecção não se deixa exprimir na idéia sem uma contradição decisiva. Em troca, o espírito que se reporta às suas afecções constitui todo o domínio das regras gerais e das crenças, *[89]* , região média e temperada, na qual a contradição entre a natureza humana e a imaginação já existe, subsiste ainda, mas é regrada por uma correção possível ou desenredada pela prática. Em suma, só há ciência e vida no nível das regras gerais e das crenças.

[289] *Tr.*, 362.

5.

## EMPIRISMO E SUBJETIVIDADE

*[90]*

Acreditamos ter encontrado a essência do empirismo no problema preciso da subjetividade. Mas, primeiramente, cabe perguntar como esta se define. O sujeito se define por e como um movimento, movimento de desenvolver-se a si mesmo. O que se desenvolve é sujeito. Aí está o único conteúdo que se pode dar à idéia de subjetividade: a mediação, a transcendência. Porém, cabe observar que é duplo o movimento de desenvolver-se a si mesmo ou de devir outro: o sujeito se ultrapassa, o sujeito se reflete. Hume reconheceu essas duas dimensões, apresentando-as como as qualidades próprias fundamentais da natureza humana: a inferência e a invenção, a crença e o artifício. Trata-se de evitar, portanto, dar muita importância à analogia freqüentemente assinalada entre a crença e a simpatia. Não que essa analogia deixe de ser real. Mas, se é verdade que a crença é o ato cognoscitivo do sujeito, seu ato moral, este, em troca, não é a própria simpatia; é o artifício ou a invenção, do qual a simpatia, este correspondente da crença, é somente uma condição necessária. Em resumo, crer e inventar, eis o que faz o sujeito como sujeito.

Do dado infiro a existência de outra coisa que não está dada: creio. César está morto, Roma existiu, o sol se erguerá amanhã, o pão nutre. Na mesma operação, ao mesmo tempo, julgo e me ponho como sujeito: ultrapassando o dado. Afirmo mais do que sei. Assim sendo, o problema da verdade deve ser apresentado e enunciado como o problema crítico da própria subjetividade: com que *[91]* direito o homem afirma mais do que sabe? Entre as qualidades sensíveis e os poderes da natureza inferimos uma conexão, conexão que não é conhecida. “Quando se produz um novo objeto dotado de qualidades sensíveis semelhantes, aguardamos poderes e forças semelhantes e aguardamos um efeito análogo. De um corpo análogo ao pão pela cor e consistência, aguardamos um alimento e uma subsistência análogos. Porém, seguramente, é essa uma diligência do espírito que

reclama uma explicação" ( [290] ). De uma outra maneira somos ainda sujeitos: pelo e no juízo moral, estético ou social. Nesse sentido, o sujeito reflete e se reflete: daquilo que o afeta em geral, ele extrai um poder independente do exercício atual, isto é, uma função pura, e ele ultrapassa sua parcialidade própria ( [291] ). Por isso tornam-se possíveis o artifício e a invenção. O sujeito inventa, ele é artificioso. É esta a dupla potência da subjetividade: crer e inventar; presumir os poderes secretos, supor poderes abstratos, distintos. Nesses dois sentidos, o sujeito é normativo: ele cria normas ou regras gerais. É preciso explicar, devemos encontrar o fundamento, o direito, o princípio dessa dupla potência, esse duplo exercício das regras gerais. Esse é o problema, pois nada em si escapa tão radicalmente ao nosso conhecimento quanto os poderes da Natureza ( [292] ), e nada é mais fútil para o nosso entendimento do que a distinção dos poderes e do seu exercício ( [293] ). Então, com que direito nós os presumimos e de que direito nós os distinguimos? Crer é inferir de uma parte da natureza uma outra parte, não dada. E inventar é distinguir poderes, é constituir totalidades funcionais, totalidades que tampouco estão dadas na natureza.

Eis o problema: como pode, no dado, constituir-se *[92]* um sujeito tal que ultrapasse o dado. Sem dúvida, também o sujeito é dado, mas de outra maneira, em outro sentido. Esse sujeito que inventa e crê se constitui no dado de tal maneira que ele faz do próprio dado uma síntese, um sistema. É isso que se deve explicar. No problema assim colocado, descobrimos a essência absoluta do empirismo. Pode-se dizer que a filosofia em geral sempre procurou um plano de análise, de onde pudesse empreender e conduzir o exame das estruturas da consciência, isto é, a crítica, e justificar o todo da experiência. Portanto, é uma diferença de plano que primeiramente opõe as filosofias críticas. Fazemos uma crítica transcendental quando, situando-nos em um plano metodicamente reduzido (que, então, nos dá uma certeza essencial, uma certeza de essência), perguntamos: como pode haver o dado, como pode algo dar-se a um sujeito, como pode o sujeito dar a si algo? Aqui, a exigência crítica é a de uma lógica construtiva que encontra seu tipo na matemática. A crítica é empírica quando, colocando-se de um ponto de vista

---

[290] *EPM*, 83.
[291] Cf. nosso terceiro capítulo; *Tr.*, 462 ss; ; 711-713.
[292] *EPM*, 78.
[293] *Tr.*, 412.

puramente imanente, de onde seja possível, ao contrário, uma descrição que encontra sua regra em hipóteses determináveis e seu modelo em física, se pergunta a propósito do sujeito: como se constitui ele no dado? A construção do dado cede lugar à constituição do sujeito. O dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado. O mérito de Hume está em já ter extraído esse problema em estado puro, mantendo-o distanciado do transcendental, mas também do psicológico.

Mas, que é o dado? É, diz Hume, o fluxo do sensível, uma coleção de impressões e de imagens, um conjunto de percepções. É o conjunto do que aparece, o ser igual à aparência ( [294] ), *[93]* é o movimento, a mudança, sem identidade nem lei. Falar-se-á de *imaginação*, de *espírito*, designando assim não uma faculdade, não um princípio de organização, mas um tal conjunto, uma tal coleção. O empirismo parte dessa experiência de uma coleção, de uma sucessão movimentada de percepções distintas. Ele parte delas, na medida em que são distintas, na medida em que são independentes. Com efeito, seu princípio, isto é, o princípio constitutivo que dá um estatuto à experiência, não é de modo algum aquele segundo o qual "toda idéia deriva de uma impressão", cujo sentido é apenas regulador, mas é, isto sim, aquele segundo o qual "tudo o que é separável é discernível e tudo o que é discernível é diferente".

É esse o princípio de diferença.

"Pois, como se justificaria que pudéssemos separar o que não é discernível, ou distinguir o que não é diferente?" ( [295] ).

Assim, a experiência é a sucessão, o movimento das idéias separáveis à medida que são diferentes, e diferentes à medida que são separáveis. É preciso partir *dessa* experiência, porque ela é *a* experiência. Ela não supõe coisa alguma, nada a precede. Ela não implica sujeito algum da qual ela seria a afecção, substância alguma da qual ela seria a modificação, o modo. Se toda percepção discernível é uma existência separada, "nada de necessário aparece para sustentar a existência de uma percepção" ( [296] ).

*O espírito é idêntico à idéia no espírito*. Se queremos conservar a palavra

---

[294] *Tr.*, 278: "Como tudo o que entra no espírito é *na realidade* como a percepção, é impossível que alguma coisa possa parecer diferente ao nosso *sentimento*".
[295] *Tr.*, 84.
[296] *Tr.*, 324. E pág. 124: "Toda idéia discernível é separável pela imaginação e [...} toda idéia separável pela

'substância', encontrar ainda assim um emprego para ela, é preciso aplicá-la *[94]*, não como um suporte do qual não temos idéia, mas a cada percepção mesma, dizendo que "toda percepção é uma substância", e que "cada parte distinta de uma percepção é uma substância distinta" ( [297] ).

O espírito não é sujeito, não tem necessidade de um sujeito do qual ele seria o espírito. Toda a crítica de Hume, e particularmente a do princípio de razão suficiente, à medida que denuncia sofismas e contradições ( [298] ), resume-se no seguinte: se o sujeito é certamente o que ultrapassa o dado, não atribuamos previamente ao dado a faculdade de ultrapassar a si próprio.

Por outro lado, o espírito já não é a representação da Natureza. As percepções não são apenas as únicas substâncias; são também os únicos objetos ( [299] ). À negação do princípio de razão suficiente corresponde agora a negação das qualidades primeiras ( [300] ): a percepção não nos dá diferença alguma entre dois tipos de qualidades. A filosofia da experiência não é somente a crítica de uma filosofia da substância, mas é também a crítica de uma filosofia da Natureza. Assim, a idéia não é a representação de um objeto, mas de uma impressão; quanto à própria impressão, ela não é representativa, não é introduzida ( [301] ), é inata ( [302] ). Sem dúvida, há uma Natureza, há operações reais, os corpos têm poderes. Contudo, devemos limitar "nossas especulações às aparências sensíveis *[95]* dos objetos, sem entrar na busca de sua natureza e suas operações reais" ( [303] ). E é preciso ver nesse "ceticismo" menos uma renúncia do que uma exigência, exigência idêntica à precedente. Com efeito, as duas críticas se unem ao ponto de formarem uma só. Por que? Porque a questão de um vínculo determinável com a Natureza tem suas condições: ele não é evidente, não é dado, só pode ser colocado por um sujeito, sujeito que se interroga sobre o valor do sistema de seus juízos, isto é, sobre a

---

imaginação pode ser concebida como existindo à parte".
[297] *Tr.*, 335.
[298] *Tr.*, 152-155: "Assim, examinando-as, observaremos que todas as demonstrações produzidas a respeito da necessidade de uma causa são falaciosas e sofísticas..."
[299] *Tr.*, 291.
[300] *Tr.*, 280, 316-320.
[301] *Tr.*, 374: "Posto que as impressões precedem as idéias que lhes correspondem, é preciso que haja impressões que apareçam na alma sem que nada as introduza".
[302] *EEH*, 58, nota: se se entende "por *inato* o que é primitivo, o que não é copiado de impressão alguma anterior, então podemos afirmar que todas as nossas impressões são inatas e que nossas idéias não o são".

legitimidade da transformação a que ele submete o dado ou da organização que ele confere a este. Desse modo, o verdadeiro problema será pensar um acordo, mas só no momento conveniente, entre os poderes desconhecidos dos quais dependem as aparências que nos são dadas e os princípios transcendentes que determinam a constituição de um sujeito nesse mesmo dado, entre os poderes da Natureza e os princípios da natureza humana, entre a Natureza e o sujeito. Quanto ao dado, por si mesmo e tal qual, ele não é nem a representação de uma e nem a modificação do outro.

Dir-se-á que o dado, pelo menos, se dá aos sentidos, que ele supõe órgãos ou mesmo um cérebro. Sem dúvida, mas o que é preciso evitar, agora e sempre, é atribuir *previamente* ao organismo uma organização que lhe virá *somente* quando o próprio sujeito vier ao espírito, ou seja, uma organização que depende dos mesmos princípios dos quais depende o próprio sujeito. Assim, em um texto essencial ( [304] ), Hume leva em conta uma explicação fisiológica da associação, da subjetividade: "Quando se concebe uma idéia, os espíritos animais se difundem por todos os rastros vizinhos e despertam as outras idéias ligadas à primeira"...

Hume, ele mesmo, apresenta esa explicação como "verossímil e plausível"; mas ele diz que a trata voluntariamente com negligência. Quando *[96]* ele a invoca, não o faz para explicar a associação, mas os erros nascidos da associação ( [305] ), pois uma tal organização cerebral, embora nos dê um modelo fisiológico válido do processo associativo, nem por isso deixa de supor os princípios dos quais este depende e não pode, portanto, dar conta deles. Em resumo, por si mesmos, o organismo e os sentidos não têm imediatamente as qualidades próprias de uma natureza humana ou de um sujeito; eles deverão recebê-las de alhures. Por si mesmo, o mecanismo do corpo não pode explicar a espontaneidade do sujeito. Por si mesmo, em si mesmo, um organismo é somente uma coleção de impressões consideradas no mecanismo de sua aparição: "Objetos exteriores são vistos e tocados, tornam-se presentes ao espírito; isto é, no sítio de um

---

[303] *Tr.*, 135.
[304] *Tr.*, 131.
[305] *Tr.*, 131: "Ora, se bem que eu tenha negligenciado toda vantagem que eu poderia ter tirado desse gênero de considerações para explicar as relações de idéias, temo dever recorrer aqui a elas para dar conta dos enganos que nascem dessas relações".

amontoado de percepções conjuntas, eles adquirem um vínculo"... ( [306] ).

Numa palavra, retornamos sempre à mesma conclusão: o dado, o espírito, coleção de percepções, nada disso pode apelar para outra coisa a não ser para si.

Mas, assim apelando, a quê apela, visto que a coleção permanece arbitrária, visto que cada idéia, cada impressão pode desaparecer ou separar-se do espírito sem contradição? ( [307] ) Como se pode falar do dado em geral ou do espírito? Qual é a consistência do espírito? Do mesmo modo, não é sob o aspecto da qualidade que é preciso considerar o espírito como espírito, mas do ponto de vista da quantidade. Não é a qualidade representativa da idéia que nos importa nesse estágio, mas sua divisibilidade. *O princípio fundamental do empirismo, o princípio de diferença já nos dizia isso; é esse seu sentido*. O invariante do espírito não é tal ou qual idéia, *[97]* mas a menor idéia. Uma idéia pode aparecer ou desaparecer; posso sempre encontrar outras, mas acontece-me não poder encontrar as menores dentre elas. "Rejeitando que o espírito tenha uma capacidade infinita, admitimos que se possa encontrar um termo à divisão de suas idéias" ( [308] ). O que conta em tal idéia não é que ela represente isto ou aquilo, mas que ela seja indivisível:

"Quando me falais da milionésima ou da decamilionésima parte de um grão de areia, tenho uma idéia distinta desses números e de suas diferentes relações, mas as imagens que formo em meu espírito para representar as próprias coisas em nada diferem uma da outra e não são elas inferiores à imagem pela qual represento o próprio grão de areia [...] Ainda que pudéssemos imaginar a própria coisa, a idéia de um grão de areia não é divisível nem separável em 20, menos ainda em 1000 ou em um número infinito de idéias diferentes" ( [309] ).

A essa reflexão, que remete a própria idéia ou a impressão ao critério da divisão, denominamos *o momento do espírito*. O espírito, o dado, não se vale de tal ou qual idéia, mas da menor idéia, sirva ela para representar o grão de areia ou sua parte. Eis porque o

---

[306] *Tr.* , 296.
[307] *Tr.*, 296.
[308] *Tr.*, 94.

problema do estatuto do espírito, finalmente, une-se ao problema do espaço. De um lado, é a respeito da extensão que nos perguntaremos: é ela infinitamente divisível ou não? Por outro lado, é a extensão, de certo modo, que é constituída pelas idéias indivisíveis consideradas como tais. Hume apresenta essas duas teses como duas partes intimamente ligadas de um sistema ( [310] ).

Vejamos, inicialmente, a primeira parte ( [311] ). Dizer que o espírito tem uma capacidade finita é dizer que "a imaginação atinge um mínimo" ( [312] ). *[98]* Hume dá a esse mínimo o nome de unidade ( [313] ), ponto indivisível ( [314] ), impressão de átomo ou de corpúsculo ( [315] ), idéia-limite ( [316] ). Nada menor; e, por "nada", não se trata somente de entender nenhuma outra idéia, mas nenhuma outra coisa em geral ( [317] ). A idéia-limite é absolutamente indivisível. Se ela é indivisível para o espírito, é ela indivisível em si, pois ela é idéia. A existência em si pertence à unidade ( [318] ). É graças a isso que o espírito possui e mostra uma objetividade. Todo o tema de Hume, conciliando os defeitos dos sentidos e a objetividade do dado, é o seguinte: sem dúvida, embora haja coisas menores do que os menores corpos que aparecem aos nossos sentidos, permanece o fato de que não há nada menor do que a impressão que temos desses corpos ou do que a idéia que deles fazemos ( [319] ). Quanto à segunda parte da tese ( [320] ), vemos que ela é determinada pela primeira. A menor idéia, a menor impressão não é um ponto matemático, nem um ponto físico, mas um ponto sensível ( [321] ). O ponto físico já é extenso, é ainda divisível; o ponto matemático é um nada. Entre os dois, há um meio, único real; entre uma extensão real e uma não-existência, há a existência real da qual a

---

[309] *Tr.*, 94: "O caso é o mesmo para as impressões dos sentidos..."
[310] *Tr.*, 107.
[311] *Tr.*, seções I, II e IV: "as idéias de espaço e de tempo".
[312] *Tr.*, 94.
[313] *Tr.*, 98.
[314] *Tr.*, 100.
[315] *Tr.*, 106.
[316] *Tr.*, 112.
[317] *Tr.*, 95-96: "Não há nada menor do que essa idéia"...
[318] *Tr.*, 98.
[319] *Tr.*, 95: "O único defeito dos nossos sentidos é o de nos dar imagens desproporcionais das coisas e de representar-nos como pequeno e sem composição o que é realmente grande e composto de um grande número de partes".
[320] *Tr.*, seções III e V: "as idéias de espaço e de tempo".
[321] *Tr.*, 108.

extensão vai precisamente se compor. O ponto sensível ou átomo é visível e tangível, colorido e sólido. Ele não tem extensão por si mesmo, porém existe. Vimos porque ele existe; e é na possibilidade de sua existência, na razão de sua existência distinta, que o empirismo encontra um princípio. Ele não é *[99]* extenso, porque extensão alguma é ela mesma um átomo, um corpúsculo, uma idéia mínima, uma impressão simples. "Cinco notas tocadas em uma flauta nos dão a impressão e a idéia de tempo, embora o tempo não seja uma sexta impressão que se apresente à audição ou a um outro sentido" ( [322] ). Assim também a idéia de espaço é somente a idéia de pontos visíveis ou tangíveis distribuídos em uma certa ordem ( [323] ). Descobre-se o espaço na disposição dos objetos visíveis e tangíveis, assim como se descobre o tempo na sucessão perceptível dos objetos cambiantes.

Portanto, o dado não está no espaço, o espaço é que está no dado. O espaço e o tempo estão no espírito. Todavia, observemos a diferença entre o tempo e o espaço. Este só pode nos ser dado por dois sentidos, a visão e o tato. Com efeito, para que haja idéia de espaço, é preciso que as impressões simples ou as partes de nossas impressões estejam dispostas de uma certa maneira, maneira que os outros sentidos não nos apresentam ( [324] ), como tampouco, no movimento, nos é ela apresentada pelas impressões musculares ( [325] ). A extensão, portanto, é somente a qualidade de certas percepções ( [326] ). O mesmo não ocorre a propósito do tempo, que é efetivamente apresentado por todo conjunto de quaisquer percepções como sua qualidade ( [327] ).

*[100]*

"Podemos observar que há no espírito uma seqüência contínua de percepções; de

---

[322] *Tr.*, 104.
[323] *Tr.*, 123.
[324] *Tr.*, 325: "Quando reduzimos ou acrescentamos um sabor, não o fazemos da mesma maneira do que quando reduzimos ou acrescentamos um objeto visível; e quando vários sons impressionam conjuntamente nosso sentido da audição, só o costume e a reflexão nos permitem formar uma idéia dos graus de distância e de contigüidade de onde provêm os sons".
[325] *Tr.*, 126. Observemos que nesse texto, como no precedente, Hume nada se pergunta a respeito da maneira precisa pela qual as impressões da visão e do tato se distribuem, por oposição à distribuição dos dados dos outros sentidos. É que Hume não parece interessar-se pelo problema puramente psicológico.
[326] *Tr.*, 330.
[327] *Tr.*102-103.

modo que a idéia de tempo nos é sempre presente" ( [328] ).

Portanto, é por duas características objetivas que é preciso definir o dado: indivisibilidade de um elemento, distribuição dos elementos; *átomo e estrutura*. Como observava M. Laporte, é inteiramente falso dizer que o todo, no atomismo de Hume, seja tão-só a soma de suas partes, pois as partes tomadas em conjunto se definem, ao contrário, por seu modo de aparição temporal e por vezes espacial, modo objetivo e espontâneo que nada deve à reflexão, nada à construção. Hume o diz a propósito do espaço em um texto em relação ao qual o esquecimento da segunda frase nos levaria a enganos:

"A percepção se compõe de partes. Essas estão situadas de maneira a nos proporcionar a noção de distância e de contigüidade, de comprimento, largura e espessura ( [329] ).

Devemos agora levantar a seguinte questão: quando falamos do sujeito, que queremos dizer? Queremos dizer que a imaginação, de simples coleção, devém uma faculdade; a coleção distribuída devém um sistema. O dado é retomado por e em um movimento que ultrapassa o dado; o espírito devém natureza humana. O sujeito inventa, crê; *ele é síntese, síntese do espírito*. Levantaremos três problemas: primeiramente, quais são as qualidades próprias do sujeito na crença e na invenção. Em seguida, quais são os princípios pelos quais o sujeito se constitui assim? Ou ainda: quais são os fatores sob cuja ação o espírito se transformou? Finalmente, quais são os diversos momentos dessa síntese operada pelo sujeito no espírito? Ou ainda: quais são os momentos do sistema? Partimos do primeiro problema; e como tivemos de estudar o espírito, anteriormente, sob três pontos de vista, — vinculado a si, *[101]* vinculado aos órgãos dos sentidos e vinculado ao tempo —, devemos perguntar pelo que essas três instâncias devêm quando o próprio espírito devém um sujeito.

Em seu vínculo com o tempo, primeiramente. Considerado no modo de aparição de suas percepções , o espírito era essencialmente sucessão, tempo. Agora, falar do

[328] *Tr.*, 136.
[329] *Tr.*, 330.

sujeito é falar de uma duração, de um costume, de um hábito, de uma expectativa. A expectativa é hábito, o hábito é expectativa: essas duas determinações, a pressão do passado e o impulso em direção ao futuro, são os dois aspectos de um mesmo dinamismo fundamental, presente no centro da filosofia de Hume. E não é necessário forçar os textos para encontrar no hábito-expectativa a maior parte das qualidades próprias de uma duração, de uma memória bergsoniana. O hábito é a raiz constitutiva do sujeito e, em sua raiz, o sujeito é a síntese do tempo, a síntese do presente e do passado em vista do futuro. Hume mostra isso precisamente quando estuda as duas operações da subjetividade, a crença e a invenção. Na invenção, sabemos do que se trata: cada sujeito se reflete, isto é, ultrapassa sua parcialidade e sua avidez imediatas, instaurando regras da propriedade, instituições que tornam possível um acordo entre os sujeitos. Mas, sobre o quê, na natureza do sujeito, se fundam esse acordo mediato e essas regras gerais? Aqui, Hume retoma uma teoria jurídica simples que, por sua vez, os utilitaristas, em sua maior parte, desenvolverão: cada homem *espera* conservar o que possui ( [330] ). O princípio da expectativa burlada vai desempenhar o papel do princípio de contradição em uma lógica da propriedade, o papel de um princípio de contradição sintético. Sabemos que, segundo Hume, há vários estados de posse, determinados por relações complexas: posse atual, antes da instituição da sociedade; e, uma vez instituída a sociedade, ocupação, prescrição, acessão, sucessão. Mas é somente *[102]* o dinamismo do hábito e da expectativa que faz desses estados direitos à propriedade. A originalidade de Hume está na teoria desse dinamismo: a expectativa é a síntese do passado e do presente que o hábito opera. A expectativa, o futuro, é essa síntese do tempo que o sujeito constitui no espírito.

"O efeito do costume é esse, o de não nos familiarizar somente com aquilo tudo que desfrutamos durante longo tempo, mas ainda o de engendrar uma disposição em favor disso e de nos levar a preferi-lo do que a outros objetos talvez mais estimáveis, porém menos conhecidos por nós" ( [331] ).

A esse respeito, o exemplo privilegiado é o da prescrição: nesse caso, não é só por uma síntese do tempo que o sujeito transforma o estado da posse em direito à

[330] *Tr.*, 622. Cf., notadamente, Burke, para quem a prescrição funda o direito de propriedade.
[331] *Tr.*, 622.

propriedade, mas o próprio estado da posse é o tempo e nada além do tempo.

"Como é certo que o tempo nada produz de real, embora tudo seja nele produzido, segue-se que a propriedade, sendo ela produzida pelo tempo, nada é de real nos objetos; ela é filha dos sentimentos, pois é somente sobre estes, como vemos, que o tempo exerce uma influência" ([332]).

Tem-se aí a melhor maneira de dizer que o tempo mantém com o sujeito um vínculo tal que o sujeito apresenta-nos a síntese do tempo, e que essa síntese é unicamente produtiva, criadora, *inventiva*.

O mesmo se dá com a crença. Sabemos que a crença é somente uma idéia viva unida pela relação causal a uma impressão presente ( [333] ). A crença é um sentimento, uma maneira particular de sentir a idéia ( [334] ). A crença é a idéia "sentida mais do que concebida" ( [335] ), é a idéia viva. Então, se queremos analisar esse sentimento *[103]*, devemos interrogar a relação causal, pois é esta que comunica à idéia a vivacidade da impressão presente. É nessa análise que o sentimento revela sua fonte: ele se manifesta ainda como o produto da síntese do tempo. Com efeito, que é a relação causal em sua essência? É "a tendência produzida pelo costume de passar de um objeto à idéia de um outro objeto que o acompanha habitualmente" ( [336] ). Reencontramos, portanto, essa unidade dinâmica do hábito e da tendência, essa síntese de um passado e de um presente constitutiva do porvir, essa identidade sintética de uma experiência passada e de uma adaptação ao presente ( [337] ).

"O costume é o grande guia da vida humana [...]. Sem a ação do costume [...], jamais saberíamos como ajustar meios em vista de fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito. Seria ao mesmo tempo o fim de toda ação,

---

[332] *Tr.*, 627.
[333] *Tr.*, 185: "Posto que a experiência nos leva a descobrir que a crença nasce apenas da causalidade e que só podemos tirar inferência de um objeto a outro se estiverem unidos por essa relação [...]".
[334] *Tr.*, 754.
[335] *Tr.*, 757.
[336] *Tr.*, 252.
[337] *Tr.*, 180.

assim como de quase toda especulação" ( [338] ).

Em suma, a síntese consiste em colocar o passado como *regra* do porvir ( [339] ). Na crença, como na propriedade, encontramos sempre a mesma transformação: o tempo era *estrutura* do espírito; agora o sujeito se apresenta como a *síntese* do tempo. E para compreender o sentido dessa transformação, é preciso assinalar que, por si mesmo, o espírito comportava a memória, no sentido que Hume dá a essa palavra: distinguiam-se na coleção das percepções, segundo os graus de vivacidade, as impressões dos sentidos, as idéias da memória e as idéias da imaginação ( [340] ). A memória era a reaparição de uma impressão sob forma de uma idéia ainda viva. Mas, justamente, por si mesma, ela não operava síntese alguma do tempo; ela não ultrapassava a estrutura, ela encontrava seu papel essencial na *[104]* reprodução das diferentes estruturas do dado ( [341] ). É o hábito, ao contrário, que vai apresentar-se como uma síntese; e o hábito remete ao sujeito. A lembrança era o antigo presente, não era o passado. Devemos chamar passado, não simplesmente aquilo que foi, mas aquilo que determina, que atua, que compele, que pesa de uma certa maneira. Nesse sentido, o hábito é para a memória o que o sujeito é para o espírito, mas, além disso e mais ainda, ele prescinde facilmente dessa dimensão do espírito que se chama memória; o hábito não tem necessidade da memória. Ordinariamente, ele prescinde dela de uma maneira ou de outra: ora ele não se faz acompanhar de qualquer evocação de lembranças ( [342] ), ora não há lembrança alguma particular que ele possa evocar ( [343] ). Numa palavra, o passado como passado não está dado; ele é constituído por e numa síntese que dá ao sujeito sua verdadeira origem, sua fonte.

Isso nos leva a dar mais precisão ao que é preciso entender por essa síntese do passado e do presente. Isso não está claro, pois é certo que, *se nos damos o passado e o presente*, a síntese se faz por si só, já está feita, já não há problema. E, sendo o porvir

---

[338] *EEH*, 91.
[339] *EEH*, 83.
[340] *EEH*, 73.
[341] *Tr.*, 74. "O papel principal da memória não é conservar as idéias simples, mas sua ordem e sua posição".
[342] *Tr.*, 181: "A idéia de imersão está de tal modo estreitamente unida à idéia de água, e a idéia de asfixia à de imersão, que o espírito opera a transição sem a ajuda da memória".
[343] *Tr.*, 182.

constituído por essa síntese do passado e do presente, tampouco há, nessas condições, problema do porvir. Assim, quando Hume nos diz que o mais difícil é explicar como podemos constituir o passado como regra do porvir, temos a impressão de não ver onde se acha a dificuldade. Hume, ele próprio, sente a necessidade de nos convencer que ele não está buscando propor paradoxos ( [344] ).

"É em vão que pretendeis ter aprendido a natureza dos corpos de vossa experiência passada. Sua natureza oculta, e, por conseguinte, todos os seus efeitos e todas as suas *[105]* ações, pode mudar sem que mudem suas qualidades sensíveis. Isso às vezes se produz, e com respeito a certos objetos; por que isso não se produziria sempre e com respeito a todos os objetos? Que lógica, que progresso de raciocínio vos garante contra essa suposição? *Minha prática refuta minhas dúvidas, dizeis. Mas vós vos equivocais sobre o sentido de minha questão. Em minha ação, tenho plena satisfação sobre esse ponto; mas como filósofo que tem seu quinhão de curiosidade, não direi de ceticismo, desejo aprender a base dessa conclusão*" ( [345] ).

Na prática, com efeito, não há problema, porque, sendo dados o passado e o presente, a síntese está dada de pronto. Mas, justamente, o problema está alhures. O presente e o passado, um compreendido como a partida de um impulso, o outro como objeto de uma observação, não são qualidades próprias do tempo. Seria melhor dizer que eles são mesmo os produtos da própria síntese do que seus elementos componentes. Mas ainda isso não seria exato. De fato, o passado e o presente se constituem no tempo sob a influência de certos princípios, e a própria síntese do tempo é tão-só essa constituição, essa organização, essa dupla afecção. O problema é este, portanto: como, *no tempo*, um presente e um passado se constituem? Desse ponto de vista, a análise da relação causal em seu dualismo essencial ganha todo seu sentido. De uma parte, Hume apresenta-nos *a experiência* como um princípio que manifesta uma multiplicidade, uma repetição de casos semelhantes; literalmente, esse princípio afeta o tempo com um passado. De outra parte, ele vê no hábito *um outro princípio*, aquele que nos determina a passar agora de um objeto àquele que o acompanhava, isto é, que organiza o tempo como um presente

[344] *Tr*., 253-254.
[345] *Enq*., 84 (sublinhado por G. D.).

perpétuo ao qual devemos e podemos nos adaptar. E se nos referimos às distinções que Hume estabelece quando analisa "a inferência da impressão à idéia" ( [346] ), *[106]* podemos dar as seguintes definições: o entendimento é o próprio espírito, mas que, sob a influência do princípio da experiência, reflete o tempo sob a forma de um passado submetido à sua observação; e a imaginação, sob a influência do princípio do hábito, é ainda o espírito, mas que reflete o tempo como um determinado porvir preenchido por suas esperas. A crença é relação entre essas duas dimensões constituídas. Dando a fórmula da crença, Hume escreve: os dois princípios "se unem para atuar sobre a imaginação e eles me levam a formar certas idéias de uma maneira mais intensa e mais viva que outras não acompanhadas pelas mesmas vantagens" ( [347] ).

Acabamos de ver como se transforma o tempo quando o sujeito se constitui no espírito. Podemos passar ao segundo ponto: que devém o organismo? Há pouco, ele se apresentava apenas como o mecanismo das percepções distintas. Agora, dizer que o sujeito se constitui no espírito é dizer que, sob a influência dos princípios, o organismo ganha uma dupla espontaneidade. Em primeiro lugar, uma *espontaneidade de relação* ( [348] ). "Quando se concebe uma idéia, os espíritos animais difundem-se em todos os traços vizinhos e despertam as outras idéias ligadas à primeira" ( [349] ). Como já dissemos, para que os espíritos animais encontrem precisamente nos traços *vizinhos*, nos quais eles caem, idéias que são *ligadas* à primeira, àquela que o espírito desejaria ver, é preciso primeiramente que as próprias idéias estejam associadas no espírito; é preciso que o mecanismo das percepções distintas esteja, no próprio corpo, recortado por uma espontaneidade física das relações, espontaneidade do corpo que depende dos *[107]* mesmos princípios que a subjetividade. Há pouco, o corpo era somente o espírito, a coleção de idéias e de impressões consideradas no mecanismo de sua produção distinta; agora, o corpo é o próprio sujeito considerado na espontaneidade das relações que ele estabelece entre as idéias, sob a influência dos princípios.

---

[346] *Tr.*, IIIa Parte, seção VI: a diferença entre o entendimento e a imaginação, p. 167; entre a causalidade como relação filosófica e a causalidade como relação natural, p. 168.
[347] *Tr.*, 358.
[348] Empregamos a palavra *espontaneidade* em função da seguinte idéia: é ao mesmo tempo que os princípios constituem um sujeito no espírito e que esse sujeito estabelece relações entre as idéias.
[349] *Tr.*, 131.

Em segundo lugar, uma *espontaneidade de disposição*. Vimos que importância tinha para Hume a distinção de dois tipos de impressões: as impressões de sensação e as impressões de reflexão. Nosso problema todo depende dessa distinção, pois as impressões de sensação apenas formam o espírito, dão-lhe somente uma origem, ao passo que as impressões de reflexão constituem o sujeito no espírito, qualificam diversamente o espírito como um sujeito. Sem dúvida, Hume apresenta-nos essas impressões de reflexão como fazendo parte da coleção; mas é ainda preciso, *primeiramente*, que elas sejam formadas. E, em sua própria formação, elas dependem de um processo particular, dependem de princípios que são os princípios da subjetividade.

"Ao repassar mil vezes todas as suas idéias de sensação, jamais o espírito pode extrair delas uma nova idéia original, a não ser que *a natureza tenha talhado suas faculdades de tal modo que ele sinta nascer uma nova impressão original de uma tal contemplação*" ( [350] ).

O problema, portanto, é saber qual nova dimensão é conferida ao corpo pelos princípios da subjetividade, quando estes constituem impressões de reflexão no espírito. As impressões de sensação definiam-se por um mecanismo e remetiam ao corpo como ao procedimento desse mecanismo; as impressões de reflexão definem-se por uma espontaneidade, por uma disposição, e remetem ao corpo como à fonte biológica dessa espontaneidade. Hume analisa essa nova dimensão do corpo ao estudar as paixões. O organismo é disposto de maneira a produzir a paixão; ele apresenta uma disposição própria e particular à paixão considerada, como "um *[108]* movimento interno primitivo" ( [351] ). É assim no caso da fome, da sede ou do desejo sexual ( [352] ). Todavia, objetar-se-á que nem todas as paixões são como essas, havendo outras, como o orgulho e a humildade, o amor e o ódio, o amor entre os sexos, a alegria e o desgosto, às quais não corresponde, *em particular*, disposição corporal alguma. É que a natureza, nesse caso, não produz a paixão "imediatamente a partir de si mesma", mas "deve ser secundada pela operação de outras causas" ( [353] ). Tais causas são naturais, mas não originais ( [354] ). Em

[350] *Tr*., 105 (sublinhado por G. D.).
[351] *Tr*., 387.
[352] *Tr*., 500-503.
[353] *Tr*., 386.

outros termos, o papel da disposição corporal, aqui, é somente assumido por um objeto exterior, que produzirá a paixão em circunstâncias naturais determináveis. Isso quer dizer que, mesmo em tais casos, só se compreenderá o fenômeno da paixão a partir da disposição corporal: "*assim como* a natureza deu ao corpo certos apetites e certas inclinações [...], assim também ela agiu para com o espírito" ( [355] ). E qual é, em geral, o sentido da disposição? Por intermédio da paixão, ela provoca espontaneamente o aparecimento de uma idéia, idéia do objeto que responde à paixão ( [356] ).

Resta o último ponto de vista, o mais geral: sem outro critério, é preciso comparar o sujeito com o espírito. Mas, justamente por ser esse ponto de vista o mais geral, ele já nos conduz ao segundo problema anunciado: quais são os princípios que constituem o sujeito no espírito? Qual é o fato sob o qual vai o espírito se transformar? Vimos que a resposta de Hume é simples: princípios da natureza humana é que transformam o espírito em um sujeito, *[109]* que constituem um sujeito no espírito. Tais princípios são de dois tipos: *os princípios de associação*, de uma parte e, de outra parte, os princípios da paixão, os quais podem, em certos aspectos, ser apresentados sob a forma geral de um *princípio de utilidade*. O sujeito é essa instância que, sob o efeito de um princípio de utilidade, persegue um alvo, uma intenção, organiza meios em vista de um fim, e que, sob o efeito de princípios de associação, estabelece relações entre as idéias. Assim, a coleção devém um sistema. A coleção das percepções devém um sistema quando elas são organizadas, quando são reatadas.

Consideramos o problema das relações. Não devemos discutir acerca de pontos inúteis; não se trata de perguntar: supondo que as relações não dependam das idéias, é seguro que, então e por isso mesmo, dependam elas do sujeito? É evidente: se as relações não têm por causas as propriedades das próprias idéias entre as quais elas se estabelecem, se elas têm outras causas, então essas outras causas determinam um sujeito, que é o único a estabelecer as relações. Na afirmação segundo a qual um juízo verdadeiro não é uma

---

[354] *Tr*., 379-380.
[355] *Tr*., 472.
[356] *Tr*., 386 e 502.

tautologia é que se manifesta o nexo entre a verdade e a subjetividade. Portanto, a proposição verdadeiramente fundamental é a seguinte: as relações são exteriores às idéias. E se elas são exteriores, é delas que decorre o problema do sujeito, tal como é levantado pelo empirismo: é preciso saber, com efeito, de quais outras causas elas dependem, *isto é, como se constitui o sujeito na coleção de idéias*. As relações são exteriores aos seus termos: quando James se diz pluralista, é isso que ele está dizendo em princípio; assim também Russell, quando se diz realista. Devemos ver nessa proposição o ponto comum de todos os empirismos.

É verdade que Hume distingue dois tipos de relações: "aquelas que podem variar sem qualquer variação das idéias" ( identidade, relações de tempo e de lugar, causalidade) e "aquelas que dependem inteiramente das idéias que comparamos entre si" (semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade e de *[110]* número) ( [357] ). Nesse sentido, parece que as segundas não são exteriores às idéias. É nisso que Kant acreditava ao censurar Hume por ter apresentado a matemática como um sistema de juízos analíticos. Mas não é assim. Toda relação é exterior aos seus termos.

"Consideramos que a igualdade é uma relação, não sendo, *pois*, propriamente falando, uma propriedade intrínseca das figuras; ela nasce unicamente da comparação que o espírito estabelece entre elas ( [358] ).

A idéia, como vimos, pode ser considerada de duas maneiras: coletivamente e individualmente, distributivamente e particularmente, na coleção determinável onde seu modo de aparição a situa e nas suas qualidades próprias. É essa a origem da distinção entre as duas espécies de relações. Mas uma e outra são igualmente exteriores à idéia. Vejamos a primeira espécie. O que os nexos de espaço e de tempo apresentam-nos sob diversas formas (distância, contiguidade, anterioridade, posterioridade etc.) é a relação entre um objeto variável e o conjunto no qual é integrado, a estrutura na qual seu modo de aparição o situa. Todavia, dir-se-á que o espírito, em si mesmo e como tal, já nos dava as noções de distância e de contiguidade ( [359] ). Sem dúvida, mas, assim, ele nos dava

[357] *Tr*., 141.
[358] *Tr*., 115.
[359] *Tr*., 330.

somente a matéria de uma confrontação, não seu princípio atual. O que os objetos contíguos ou distantes de modo algum explicam é que a distância e a contiguidade sejam *relações*. No espírito, o espaço e o tempo eram tão-somente uma *composição*. Como devêm eles uma relação, sob qual influência, influência exterior ao espírito, pois este, como eles e com eles, é submetido por ela, encontrando nessa coerção uma constância que ele não tem por si mesmo? A originalidade da relação aparece ainda mais claramente no problema da identidade. Com *[111]* efeito, a relação é aqui *ficção*: aplicamos a idéia de tempo a um objeto invariável, comparamos as representações do objeto imutável com a seqüência de nossas percepções ( [360] ). E, mais claramente ainda, sabemos que, na causalidade, a relação é *ultrapassamento* ( [361] ). Agora, se as relações da segunda espécie se prestam mais à confusão, é porque esta segunda espécie põe em relação tão-somente as qualidades próprias de duas ou várias idéias consideradas individualmente. A semelhança, no sentido estrito da palavra, compara qualidades; as proporções comparam quantidades; os graus de quantidade comparam intensidades. Nesse caso, não surpreende que as relações não possam mudar sem que mudem as idéias: com efeito, o que é considerado, o que propicia matéria à comparação, é tal ou qual idéia objetivamente discernível, e não mais uma coleção efetivamente determinável mas sempre arbitrária. Nem por isso é menos certo que tais relações continuam sendo exteriores. Que idéias particulares se assemelhem não explica que a semelhança seja uma relação, isto é, não explica que uma idéia possa despertar no espírito idéia semelhante a ela. Que idéias sejam indivisíveis não explica que as unidades por elas constituídas se adicionem, se subtraiam, se igualem, entrem em um sistema de *operações*, nem que as extensões, que por outro lado elas compõem em virtude de sua disposição, possam *ser medidas, avaliadas*. Reconhecem-se aí os dois problemas distintos da aritmética e da geometria. Em suma, a relação, de qualquer modo, sempre supõe uma síntese da qual nem a idéia e nem o espírito podem dar conta. A relação designa, em um sentido, "essa circunstância particular pela qual *julgamos bom* comparar duas idéias" ( [362] ). A expressão "julgar bom" é a melhor: trata-se, com efeito, de um juízo normativo. O problema é saber quais são as normas desse juízo, dessa decisão, quais são as normas da subjetividade. No limite,

[360] *Tr*., 136.
[361] *Tr*., 146.

*[112]* seria preciso falar do voluntarismo de Hume, colocando-se então o problema de mostrar os princípios dessa vontade, princípios independentes das qualidades próprias do espírito.

*Primeiramente*, esses princípios são os de associação: contigüidade, semelhança e causalidade. É evidente que essas noções devem ser tomadas em um sentido distinto daqueles que elas tinham há pouco, quando apresentavam-se apenas como casos de relações. As relações são um *efeito* dos princípios de associação. Esses próprios princípios dão uma constância ao espírito, naturalizam-no. Parece que cada um deles dirige-se a um aspecto particular do espírito: a contigüidade, aos sentidos; a causalidade, ao tempo; e a semelhança, à imaginação ( [363] ). Seu ponto comum é que eles designam uma qualidade que conduz o espírito *naturalmente* de uma a outra idéia ( [364] ). Sabemos que sentido é preciso dar a essa palavra qualidade; que uma idéia introduza naturalmente uma outra não é uma qualidade da idéia, mas uma qualidade da natureza humana. Só a natureza humana é qualificativa. Com efeito, o que a coleção de idéias nunca explicará, é que as mesmas idéias simples se agrupam regularmente em idéias complexas; é preciso que as idéias "mais apropriadas a se unirem numa idéia complexa" sejam *designadas* a cada um. E essas idéias não são designadas no espírito sem que este devenha sujeito, sujeito *ao qual* essas idéias são designadas ─ sujeito que *fala*. É ao mesmo tempo que as idéias são designadas no espírito e que o próprio espírito devém um sujeito. Em resumo, os princípios de associação têm por efeito as idéias complexas: relações, substâncias e modos, idéias gerais. Sob a influência dos princípios de associação, as idéias são comparadas, são agrupadas, são evocadas. Esse vínculo, ou sobretudo essa intimidade das idéias complexas e do sujeito, tal que este seja o reverso daquelas, nos é apresentado na linguagem, uma vez que, falando, *[113]* o sujeito designa de algum modo as idéias que lhe são designadas.

As relações são exteriores aos seus termos. Isso quer dizer que as idéias não dão conta da natureza das operações feitas sobre elas e nem, particularmente, das relações estabelecidas entre elas. Os princípios da natureza humana, os princípios da associação,

---

[362] *Tr*., 78.
[363] *Tr*., 76.

são a condição necessária das relações. Porém, estaria por isso resolvido o problema? Quando Hume definia a relação como "essa circunstância particular pela qual julgamos bom comparar duas idéias", ele acrescentava: "mesmo quando estas são unidas arbitrariamente na imaginação", isto é, mesmo quando uma não introduz naturalmente a outra. Com efeito, a associação não basta para explicar as relações. Sem dúvida, ela só as torna possíveis. Sem dúvida, ela dá conta inteiramente das relações imediatas ou diretas, aquelas que se estabelecem entre duas idéias sem que uma outra idéia da coleção esteja interposta entre elas. Por exemplo, ela explica a relação de dois graus de azul imediatamente vizinhos, de dois objetos contíguos... etc.; digamos que ela explica que A = B e que B = C. Mas o que ela não explica é que A = C, ou que a própria distância seja uma relação ( [365] ). Veremos mais adiante que Hume denomina relação natural aquilo que a associação explica e, relação filosófica, aquilo que ela não basta para explicar. Ele insiste muito sobre o seguinte ponto, que tem a maior importância: é próprio da natureza ser natural, fácil, imediata. Nas mediações, ela perde sua força e sua vivacidade, seu efeito. Os intermediários a esgotam, e a cada um ela deixa algo de si mesma: "Quando o espírito não atinge seus objetos com comodidade e facilidade, os mesmos princípios não têm o mesmo efeito que teriam se o espírito concebesse mais naturalmente suas idéias; *[114]* a imaginação não experimenta uma sensação que seja comparável àquela que nasce de suas opiniões e juízos correntes" ( [366] ).

Então, como se justificam as mediações propriamente ditas, as relações que se estabelecem entre os objetos mais longínquos? A semelhança, diz Hume, nem sempre produz "uma conexão ou associação de idéias. *Quando uma qualidade vem a ser mais geral e é comum a uma grande quantidade de indivíduos, ela não conduz diretamente o espírito a um deles; mas, por apresentar de pronto uma escolha muito grande, ela impede que a imaginação se fixe em algum objeto em particular*" ( [367] ).

A maior parte das objeções feitas ao associacionismo reduzem-se ao seguinte: a

---

[364] *Tr*., 75.
[365] *Tr*., 79: "A distância, concordarão os filósofos, é uma verdadeira relação, porque dela adquirimos a idéia ao comparar os objetos; mas, correntemente, dizemos que *nada pode estar mais distante que tais e tais coisas, nada pode ter menos relação"*.
[366] *Tr*., 272.
[367] *Tr*., 79 (sublinhado por G. D.).

rigor, os princípios de associação explicam a forma do pensamento em geral, não seus conteúdos singulares; a associação apenas explica a superfície de nossa consciência, "a crosta". Sobre esse ponto, entram em acordo autores tão diferentes como Bergson e Freud. Em um texto célebre, Bergson escreve:

"Procurar-se-ia em vão duas idéias que não tivessem entre si algum traço de semelhança ou não se tocassem por algum lado. Trata-se de semelhança? Por mais profundas que sejam as diferenças que separam duas imagens, encontrar-se-á sempre, em se remontando o suficientemente alto, um gênero comum ao qual elas pertencem e, por conseguinte, uma semelhança que lhes serve de traço de união [...]. Isso eqüivale a dizer que entre duas idéias quaisquer, escolhidas ao acaso, há sempre semelhança e, se se quer, há sempre contigüidade, de sorte que, descobrindo-se um vínculo de contigüidade e de semelhança entre duas representações que se sucedem, de modo algum se explica porque uma evoca a outra. A verdadeira questão está em saber como se opera a seleção entre uma infinidade de lembranças, todas assemelhando-se sob algum aspecto à percepção presente, e porque só uma dentre elas ─ sobretudo esta que aquela ─ emerge à luz de nossa consciência" ( [368] ).

O mínimo que se pode dizer é que Hume foi o primeiro a pensar nisso. Para ele, a associação de idéias dá efetivamente conta dos *[115] hábitos do pensamento, das noções cotidianas do bom senso, das idéias correntes, dos complexos de idéias que respondem às necessidades mais gerais e mais constantes, e que são comuns a todos os espíritos assim como a todas as línguas* ( [369] ). Em troca, o que ela não explica é a diferença entre um espírito e outro. O curso particular de um espírito deve ser estudado, havendo toda uma casuística a ser feita: por que numa consciência particular, em tal momento, certa percepção evocará sobretudo tal idéia e não outra? A associação de idéias não explica que seja sobretudo esta a evocada e não aquela. Desse ponto de vista, deve-se também definir a relação como "essa circunstância *particular* pela qual julgamos bom comparar duas

[368] Bergson, *Matière et Mémoire*, 25e éd. pp. 178-179. [*Matière et Mémoire*, Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1963, p. 303. N. do T.].
[369] *Tr.*, 75: "Devemos apenas olhar esse princípio de união como uma força calma que correntemente o leva consigo; é essa a causa que, entre outras coisas, produz a tão estreita correspondência entre as línguas".

idéias, *mesmo quando estas acham-se arbitrariamente unidas na imaginação*" ( [370] ). Se é verdade que a associação é necessária para tornar possível toda relação em geral, cada relação em particular de modo algum é explicada pela associação. O que dá à relação sua razão suficiente é a *circunstância*.

Essa noção de circunstância aparece constantemente na filosofia de Hume. Ela está no centro da história, torna possível uma ciência do particular, uma psicologia diferencial. Quando Freud e Bergson mostram que a associação das idéias explica apenas o superficial em nós, o formalismo da consciência, eles querem dizer, essencialmente, que somente a afetividade pode justificar o conteúdo singular, o profundo, o particular. Eles têm razão, sem dúvida. Mas Hume nunca disse outra coisa. Ele apenas pensava que o superficial, o formal, *devia também ser explicado*, e que essa tarefa, em certo sentido, era a mais importante. Quanto ao resto, ele invoca a circunstância. E, para ele, esta noção designa sempre a afetividade. É preciso tomar ao pé da letra a idéia segundo a qual a afetividade é questão de circunstâncias. *[116]* Estas são, exatamente, as variáveis que definem nossas paixões, nossos interesses. Assim compreendido, um conjunto de circunstâncias singulariza sempre um sujeito, pois representa um estado de suas paixões e de suas necessidades, uma repartição de seus interesses, uma distribuição de suas crenças e de suas vivacidades ( [371] ). Vê-se, portanto, que os princípios da paixão devem unir-se aos princípios de associação para que o sujeito se constitua no espírito. Se os princípios de associação explicam que as idéias se associam, somente os princípios da paixão podem explicar que sobretudo uma idéia e não outra esteja associada a tal outra idéia em tal momento.

A circunstância não é necessária apenas às relações, mas também às

---

[370] *Tr*., 78 (sublinhado por G. D.).

[371] A respeito do liame entre a circunstância e a crença, e da significação diferencial da própria circunstância, cf. *Tr*., 159: "Ocorre freqüentemente que, quando dois homens foram comprometidos numa ação, um deles recorda-a muito melhor que ou outro, tendo todas as dificuldades do mundo para levar seu companheiro a recordar-se dela. É em vão que ele insiste sobre diversas circunstâncias, mencionando o momento, o lugar, a companhia, o que foi dito, o que foi feito de todas as partes; até o momento, enfim, em que ele toca uma circunstância feliz que ressuscita o todo e dá ao seu amigo uma perfeita memória de todos os detalhes".

circunstâncias e aos modos, às idéias gerais.

"Posto que as idéias individuais são agrupadas e postas sob um termo geral com respeito a essa semelhança que elas sustentam entre si, tal semelhança deve facilitar seu aparecimento na imaginação e fazer com que elas sejam facilmente sugeridas na *ocasião* [...] Nada é mais admirável do que a rapidez com que a imaginação sugere suas idéias e as apresente *no próprio instante em que elas vêm a ser necessárias ou úteis*" ( [372] ).

Vemos, em todos os casos, que o sujeito se apresenta no espírito sob o efeito de duas espécies de princípios conjugados. Tudo se passa como se os princípios de associação dessem ao sujeito sua forma necessária, ao passo que os princípios da paixão dão-lhe seu *[117]* conteúdo singular. Estes últimos funcionam como um princípio de individuação do sujeito. Todavia, essa dualidade não significa uma oposição entre singular e universal. Os princípios da paixão não são menos universais e constantes do que os outros: eles definem leis onde as circunstâncias desempenham apenas o papel de variáveis; eles concernem certamente o indivíduo, mas no exato sentido em que uma ciência do indivíduo pode ser feita e se faz. Portanto, no terceiro e último problema que nos resta resolver, temos de nos perguntar qual é a diferença e qual é a unidade desses dois tipos de princípios, unidade que será preciso seguir e destacar a cada etapa de sua ação conjugada. Mas, pelo menos, já podemos pressentir como se manifestará essa unidade no sujeito: se a relação não se separa das circunstâncias, se o sujeito não pode separar-se de um conteúdo singular que lhe é estritamente essencial, é porque, em sua essência, a subjetividade é *prática*. É nos vínculos do motivo e da ação, do meio e do fim, que se revelará sua unidade definitiva, isto é, a unidade das próprias relações e das circunstâncias: com efeito, *esses vínculos meio-fim, motivo-ação, são relações, mas outra coisa também*. Que não haja e não possa haver subjetividade teórica vem a ser a proposição fundamental do empirismo. E, olhando bem, isso é tão-só uma outra maneira de dizer: o sujeito se constitui no dado. Se o sujeito se constitui no dado, somente há, com efeito, sujeito prático.

---

[372] *Tr*., 90 (sublinhado por G. D.).

6.

## OS PRINCÍPIOS DA NATUREZA HUMANA

*[118]*

O atomismo é a teoria das idéias quando se considera as relações como exteriores a elas; o associacionismo é a teoria das relações quando estas são consideradas como exteriores às idéias, isto é, quando dependem de outras causas. Ora, sob esses dois aspectos, vimos como é preciso desconfiar das objeções sempre feitas ao empirismo de Hume. Todavia, não vamos apresentá-lo como vítima excepcional, como vítima que tenha sofrido mais que ninguém a injustiça de constantes críticas. Todos os grandes filósofos passaram por isso. Em suma, fica-se surpreso ao se considerar o sentido geral das objeções constantemente feitas contra Descartes, Kant, Hegel etc. Digamos que as objeções filosóficas são de dois tipos. Umas, a maior parte, só têm de filosófica o nome. Consistem em criticar uma teoria sem considerar a natureza do problema ao qual ela responde, no qual ela encontra seu fundamento e sua estrutura. Assim, censura-se Hume por ter ele "atomizado" o dado, e acredita-se ter denunciado suficientemente todo um sistema ao se mostrar na sua base uma decisão de Hume em pessoa, um gosto particular de Hume ou do espírito de seu tempo. O que um filósofo *diz* nos é apresentado como se fosse aquilo que ele *faz* ou o que ele *quer*. Apresentam-nos como crítica suficiente da teoria *[119]* uma psicologia fictícia das intenções do teórico. Desse modo, o atomismo e o associacionismo são tratados como projetos sorrateiros que desqualificam de antemão aqueles que lhes dão forma. "Hume pulverizou o dado". Mas, o que se crê explicar com isso? E mais: pode-se acreditar ter dito com isso alguma coisa? Todavia, é preciso compreender o que é uma teoria filosófica a partir do seu conceito; ela não nasce a partir de si mesma e por prazer. Nem mesmo basta dizer que ela é resposta a um conjunto de problemas. Sem dúvida, tal indicação teria pelo menos a vantagem de encontrar a necessidade de uma teoria em um vínculo com algo que lhe possa servir de fundamento, mas tal vínculo seria mais científico do que filosófico. De fato, uma teoria filosófica é uma questão desenvolvida, e nada mais do que isso: por si mesma, em si mesma, ela não consiste em resolver um problema, mas em desenvolver *ao extremo* as implicações

necessárias de uma questão formulada. Ela nos mostra o que as coisas são, o que é preciso que elas sejam, supondo que a questão seja boa e rigorosa. Colocar em questão significa subordinar, submeter as coisas à questão, de tal modo que, nessa submissão coagida e forçada, as coisas nos revelem uma essência, uma natureza. Criticar a questão significa mostrar em quais condições é ela possível e bem colocada, isto é, mostrar como as coisas não seriam o que são se a questão não fosse essa. Isso quer dizer que essas duas operações são tão-somente uma, que consiste sempre em desenvolver necessariamente as implicações de um problema, o que dá um sentido à filosofia como teoria. Em filosofia, a questão e a crítica da questão se unificam; ou, se se prefere, não há crítica de soluções, mas somente uma crítica dos problemas. Por exemplo, em Descartes, se a dúvida é problemática, isso não ocorre simplesmente por ser ela provisória, mas porque é o enunciado, impelido ao extremo, das condições do problema ao qual o *cogito* responde, ou sobretudo da questão cujas primeiras implicações vai o *cogito* desenvolver. Nesse sentido, vê-se o quanto são nulas *[120]* em sua maior parte as objeções feitas aos grandes filósofos. É dito a eles: as coisas não são assim. Mas, de fato, não se trata de saber se as coisas são assim ou não; trata-se de saber *se é boa ou não, rigorosa ou não, a questão que as torna assim*. Diz-se a Hume que o dado não é um conjunto de átomos ou que a associação não pode explicar o conteúdo singular de um pensamento. O leitor, então, não tem porque surpreender-se ao encontrar no próprio texto que lê a refutação literal de todas essas objeções, que são, todavia, posteriores. Na verdade, uma só espécie de objeções é válida: a que consiste em mostrar que a questão levantada por tal filósofo não é uma boa questão, que ela não força suficientemente a natureza das coisas, que seria preciso colocá-la de outro modo, que se deveria colocá-la melhor ou levantar uma outra. E é bem dessa maneira que um grande filósofo objeta a um outro: é o caso da crítica de Kant a Hume, por exemplo, como veremos mais tarde. Certamente, sabemos que uma teoria filosófica tem fatores psicológicos e sobretudo sociológicos; mas ainda estes concernem tão-somente a própria questão, e tão-só para dar-lhe uma motivação, sem nos dizer se é uma questão verdadeira ou falsa. Assim, não temos a escolha das objeções a serem feitas a Hume. Não se trata de dizer: ele pulverizou o dado, ele o atomizou. Trata-se unicamente de saber: a questão que ele levanta é a mais rigorosa? Ora, Hume coloca a questão do sujeito e a situa nos seguintes termos: *o sujeito se constitui no dado*. Ele

apresenta as condições de possibilidades, a crítica da questão da seguinte forma: *as relações são exteriores às idéias*. Quanto ao atomismo e ao associacionismo, eles são tão-somente as implicações desenvolvidas *dessa* questão. Se se pretende objetar, é ela que é preciso julgar, e não outra coisa: com efeito, nada há além disso.

Não tentaremos emitir um tal juízo; cabe à filosofia fazê-lo, não à história da filosofia. Basta-nos saber que o empirismo é definível, que ele somente se define pela posição de um problema preciso e pela apresentação das condições desse *[121]* problema. Nenhuma outra definição é possível. A definição clássica do empirismo, proposta pela tradição kantiana é a seguinte: teoria segundo a qual o conhecimento não só começa com a experiência como dela deriva. Mas *por que* o empirista diria isso? Em decorrência de qual questão? Sem dúvida, tal definição tem pelo menos a vantagem de evitar um contra-senso: se o empirismo fosse apresentado simplesmente como uma teoria segundo a qual o conhecimento só começa com a experiência, não haveria filosofia e nem filósofos que não fossem empiristas, incluindo Platão e Leibniz. Subsiste o fato de que ela é totalmente insatisfatória: primeiramente, porque o conhecimento não é o mais importante para o empirismo, mas apenas o meio de uma atividade prática; em seguida, porque a experiência não tem para o empirista e para Hume, em particular, esse caráter unívoco e constituinte que se lhe empresta. A experiência tem dois sentidos rigorosamente definidos por Hume, e em nenhum deles é ela constituinte. De acordo com o primeiro sentido, se denominamos experiência a coleção de percepções distintas, devemos reconhecer que as relações não derivam da experiência; elas são o efeito dos princípios de associação, dos princípios da natureza humana, a qual, na experiência, constitui um sujeito capaz de ultrapassar a experiência. E se empregamos a palavra em seu segundo sentido, para designar as diversas conjunções dos objetos no passado, devemos ainda reconhecer que os princípios não vêm da experiência, pois, ao contrário disso, a experiência é que deve ser compreendida como um princípio ( [373] ).

"Considerando bem a questão, a razão é tão-só um maravilhoso instinto de nossas almas, que nos leva por uma certa seqüência de idéias, dotando-as de qualidades particulares em função de suas situações e de suas relações particulares. Esse instinto, é

verdade, nasce da observação passada e da experiência; *mas quem pode dar a razão pela qual é a experiência passada e a observação que produzem esse efeito, [122] e que não é sobretudo a natureza que o produz por si só? A natureza pode certamente produzir tudo o que nasce do hábito; melhor ainda, o hábito é tão-só um dos princípios da natureza e ele tira toda sua força dessa origem*" ( [374] ).

Vemos porque Hume não sente interesse algum pelos problemas de gênese, pelos problemas puramente psicológicos. As relações não são o produto de uma gênese, mas o efeito de princípios. A própria gênese é reconduzida aos princípios; é somente o caráter particular de um princípio. O empirismo não é um genesismo; e tanto quanto qualquer outra filosofia ele se opõe ao psicologismo.

Em resumo, parece impossível definir o empirismo como uma teoria segundo a qual o conhecimento deriva da experiência. Já a palavra "dado" convém melhor. Mas, por sua vez, o dado tem dois sentidos: é dada a coleção de idéias, a experiência; mas, nessa coleção, é também dado o sujeito que ultrapassa a experiência, são dadas as relações que não dependem das idéias. Isso quer dizer que o empirismo só se definirá verdadeiramente em um dualismo. A dualidade empírica ocorre entre os termos e as relações, ou mais exatamente entre as causas das percepções e as causas das relações, entre os poderes ocultos da Natureza e os princípios da natureza humana. Considerado sob todas as suas formas possíveis, só esse dualismo pode definir o empirismo e apresentá-lo nesta questão fundamental: "como o sujeito se constitui no dado?", sendo o dado o produto dos poderes da Natureza, e sendo o sujeito o produto dos princípios da natureza humana. E quando uma escola se diz empirista, ela só pode fazê-lo legitimamente com a condição de desenvolver pelo menos certas formas dessa dualidade. Freqüentemente, as escolas lógicas modernas se dizem legitimamente empiristas porque partem da dualidade das relações e dos termos. Entre as relações e os termos, o sujeito e o dado, os princípios da natureza humana e os poderes da *[123]* Natureza, uma mesma espécie de dualidade se manifesta sob as mais diversas formas. Vê-se, então, qual é o critério do empirismo. Denominar-se-á não-empirista toda teoria segundo a qual, *de uma ou de outra maneira*,

---

[373] *Tr.*, 357.
[374] *Tr.*, 266 (sublinhado por G. D.).

as relações decorram da natureza das coisas.

Esse nexo entre a Natureza e a natureza humana, entre os poderes que estão na origem do dado e os princípios que constituem um sujeito no dado, deverá ser pensado como um acordo. Isso porque o acordo é um fato. O problema desse acordo dá ao empirismo uma verdadeira metafísica. Trata-se do problema da finalidade: qual é o acordo que há entre a coleção de idéias e a associação de idéias, entre a regra da Natureza e a regra das representações, entre a regra da reprodução dos fenômenos na Natureza e a regra da reprodução das representações no espírito? Se dizemos que Kant compreendeu a essência do associacionismo, é porque ele compreendeu o associacionismo a partir desse problema e o criticou a partir das condições desse problema. Eis o texto no qual Kant desenvolve admiravelmente sua crítica:

"Na verdade, é uma lei *meramente* empírica aquela em virtude da qual representações que freqüentemente se seguem ou se acompanham acabam por associar-se entre si e por formar, assim, uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma delas faz passar o *ânimo* a uma outra, segundo uma regra constante. Mas essa lei da reprodução supõe que os próprios fenômenos estejam realmente submetidos a uma regra desse gênero e que, *no diverso das suas representações, ocorra um acompanhamento ou seqüência* em conformidade com certas regras; pois, de outro modo, nossa *força imaginativa* empírica nada mais teria a fazer que fosse conforme ao seu *poder* e, por conseguinte, permaneceria *afundada no interior do ânimo* como um *poder* morto e desconhecido de nós mesmos. Se o cinabre fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado [...], minha *força imaginativa* empírica não teria ocasião de receber no pensamento o pesado cinabre com a representação da cor vermelha; ou se uma certa palavra fosse atribuída ora a uma coisa e ora a outra, ou ainda se a mesma coisa fosse chamada ora de um nome ora de outro, sem que houvesse alguma regra à qual os fenômenos já estivessem submetidos por si mesmos, nenhuma síntese empírica da *reprodução* poderia ter ocorrido. É preciso, portanto, que haja algo que possibilite essa *[124]* reprodução dos fenômenos, e que seja o *fundamento a priori* de uma unidade sintética necessária [...]. Se agora pudermos *mostrar* que mesmo as nossas mais puras *intuições a priori* não nos fornecem conhecimento algum, a não ser que contenham tal

ligação do *multíplice*, --ligação que possibilita uma síntese completa da reprodução, de modo que essa síntese da imaginação está também ela, e anteriormente a toda experiência, fundada sobre princípios *a priori*, -- temos de admitir uma síntese transcendental pura da mesma, que fundamenta a possibilidade de toda experiência (a qual pressupõe necessariamente a reprodutibilidade dos fenômenos)" ([375] ).

O primeiro interesse desse texto consiste em situar o problema onde e como é preciso fazê-lo: no plano da imaginação. Com efeito, o empirismo é uma filosofia da imaginação, não uma filosofia dos sentidos. Sabemos que a questão: *Como o sujeito se constitui no dado?* significa: como a imaginação devém uma faculdade? Segundo Hume, a imaginação devém uma faculdade quando, sob o efeito de princípios, se constitui uma lei de reprodução de representações, uma síntese da reprodução. Onde começa a crítica de Kant? Em todo caso, Kant não duvida que a imaginação seja efetivamente o melhor terreno sobre o qual se pode colocar o problema do conhecimento. Das três sínteses que distingue, ele próprio apresenta-nos a síntese da imaginação como sendo o fundo das duas outras. Mas o que Kant censura em Hume foi ter este colocado mal o problema sobre esse bom terreno: a própria maneira pela qual Hume colocou a questão, isto é, seu dualismo, obrigava a conceber o nexo entre o dado e o sujeito como um acordo do sujeito com o dado, um acordo da natureza humana com a Natureza. Mas, justamente, se o próprio dado não fosse *de antemão* submetido a princípios do mesmo gênero daqueles que regram a ligação das representações para um sujeito empírico, o sujeito jamais poderia encontrar *esse* acordo, a não ser de uma maneira absolutamente acidental, e nem mesmo teria *[125]* a ocasião de ligar suas representações segundo as regras das quais, todavia, ele teria a faculdade ( [376]). Para Kant, portanto, é preciso inverter o problema,

---

[375] Cf. Kant, *Critique de la raison pure,* 1er édit., "De la synthèse de la reproduction dans l'imagination", trad. Barni, t. II, p. 293. [Cf. tr. fr. de Barni, Paris, Flammarion, 1944, t. II, p. 316. Respeitando o objetivo da argumentação de Gilles Deleuze, grifei, contudo, alterações da tr. Barni feitas: 1) a partir do seu confronto com o texto kantiano original da primeira edição da KRV (1781, pp. 100-102), *in Kants Werke* - Akademie-Textausgabe, Band IV, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 77-79; 2) a partir do seu confronto com a tr. fr. da *Crítica da Razão Pura* feita por A. Tremesaygues e B. Pacaud, Paris, PUF, 1971; 3) a partir de valiosas sugestões do meu caro mestre Fausto Castilho e de sua orientanda em Kant, Luciene Torino. Os equívocos que ainda sobram são de minha exclusiva responsabilidade, é claro. N. do T.]

[376] Kant, *idem*, p. 300: "Mas essa regra empírica da *associação*, que, todavia, é preciso admitir em toda parte, quando se diz que tudo na série dos acontecimentos está submetido a regras, a tal ponto que jamais ocorre coisa alguma que não tenha sido precedida por outra coisa, à qual ela segue sempre, uma tal regra, pergunto, considerada como uma lei da natureza, sobre o que repousa ela? E como essa associação é ela

reportar o dado ao sujeito, conceber o acordo como um acordo do dado com o sujeito, um acordo da Natureza com a natureza do ser racional. Por que? Porque o dado não é uma coisa em si, mas um conjunto de fenômenos, conjunto que só pode ser apresentado como uma Natureza por uma síntese *a priori*, a qual torna possível uma regra das representações na imaginação empírica, mas com a condição de constituir, primeiramente, uma regra dos fenômenos nessa própria Natureza. Assim, em Kant, as relações dependem da natureza das coisas no sentido de que, como fenômenos, as coisas supõem uma síntese cuja fonte é a mesma que a das relações. Eis porque o criticismo não é um empirismo. As implicações do problema assim invertido são as seguintes: há o *a priori*, isto é, deve-se reconhecer uma imaginação produtiva, uma atividade transcendental ( [377]). A transcendência era o fato empírico; o transcendental é o que torna a transcendência imanente a algo = x ([378]). Ou, o que dá na mesma, *algo no pensamento ultrapassará a imaginação sem poder prescindir dela*: a síntese *[126] a priori* da imaginação remete-nos a uma unidade sintética da apercepção que a encerra ([379]).

Retornemos, pois, à questão que Hume colocou, tal como ele a colocou e tal como podemos agora melhor compreendê-la: como pode ser ela desenvolvida? Em Hume, como em Kant, os princípios do conhecimento não derivam da experiência. Mas, em Hume, nada no pensamento ultrapassa a imaginação, nada é transcendental, pois esses princípios são apenas princípios de *nossa* natureza, pois eles tornam possível uma experiência sem que ao mesmo tempo tornem necessários objetos para essa própria experiência. Um só recurso permitirá a Hume apresentar o acordo da natureza humana com a Natureza como algo distinto de um acordo acidental, indeterminado, contingente: a finalidade.

---

mesma possível? O princípio da possibilidade da associação dos elementos diversos, na medida em que essa diversidade reside no objeto, denomina-se *infinidade* do diverso. Pergunto, pois, como tornais compreensível a completa afinidade dos fenômenos (por meio da qual estão e *devem* estar submetidos a leis constantes)" [?]. [Cf. *CRP*, 2ª ed., tr. fr. de Tramesaygues e Pacaud, *op. cit.* P. 126-127].

[377] Kant, *idem*, p. 307. "Portanto, a imaginação é também uma faculdade de síntese *a priori*, o que nos leva a dar-lhe o nome de imaginação produtiva; e na medida em que ela, em relação a tudo que o fenômeno contém de diverso, tem como objetivo tão-só a unidade necessária na síntese desse fenômeno, ela pode ser denominada função transcendental da imaginação". [Cf. *CRP*, 2ª ed. tr. fr. acima referida, p. 138].

[378] Cf. *Réalisme empirique et idéalisme transcendantal*. [Cf. *CRP*, 4º Paralogismo].

[379] Kant, *idem*, p. 304: "Essa unidade sintética supõe uma síntese ou a encerra; e, se a primeira deve necessariamente ser *a priori*, a segunda também deve ser uma síntese *a priori*. A unidade transcendental da apercepção se reporta, pois, à síntese pura da imaginação como a uma condição *a priori* da possibilidade de

Se a finalidade, isto é, o acordo do sujeito com o dado, com os poderes do dado, com a Natureza, se nos apresenta sob tantas expressões diferentes, é porque cada uma dessas expressões corresponde a um momento do sujeito, a uma etapa, a uma dimensão. O problema prático de um liame dos diversos momentos de uma subjetividade deve preceder a afirmação da finalidade, porque ele a condiciona. Precisaremos, portanto, recapitular os momentos da ação geral dos princípios no espírito e, para cada um desses momentos, procurar a unidade dos princípios de associação e dos princípios da paixão, unidade que confere ao sujeito suas estruturas sucessivas. O sujeito deve ser comparado à ressonância, à repercussão cada vez mais profunda dos princípios na espessura do espírito.

*[127]*

"Se considerarmos os espírito humano, veremos que ele não tem, a respeito das paixões, a natureza de um instrumento de sopro que, passando por todas as notas, perde imediatamente o som assim que cessa o sopro; ele se assemelha mais a um instrumento de percussão, no qual, após cada batida, as vibrações ainda conservam o som, que morre gradual e insensivelmente" ([380]).

O que devemos primeiramente esclarecer é que o sujeito, sendo o efeito dos princípios no espírito, é tão-somente o espírito como tendo sido *ativado*. Não se trata de perguntar se em Hume o sujeito é ativo ou passivo. A alternativa é falsa. Se a mantivéssemos, teríamos de insistir muito mais na passividade do que na atividade do sujeito, pois ele é o efeito dos princípios. O sujeito é o espírito ativado pelos princípios: essa noção de ativação ultrapassa a alternativa. À medida que os princípios mergulham seu efeito na espessura do espírito, o sujeito, que é esse próprio efeito, devém cada vez mais ativo, cada vez menos passivo. Ele era passivo no início, é ativo no fim. Isso nos confirma na idéia de que a subjetividade é um processo, e que é preciso fazer o inventário dos diversos momentos desse processo. Para falar como Bergson, digamos que o sujeito é

---

toda reunião dos elementos diversos em um mesmo conhecimento". [ *CRP*, 2ª ed., tr. fr. referida, p. 132].

[380] *Tr*., 552.

primeiramente uma marca, uma impressão deixada pelos princípios, mas que se converte progressivamente em uma máquina capaz de utilizar essa impressão.

É preciso começar pela impressão pura e partir dos princípios. Os princípios, diz Hume, agem no espírito. Qual é essa ação? A resposta é sem ambigüidade: o efeito do princípio é sempre uma impressão de reflexão. A subjetividade será, portanto, impressão de reflexão, e nada além disso. Todavia, quando Hume define a impressão de reflexão, ele diz que ela *procede* de *certas* impressões de sensação ([381]). Porém, as impressões de sensação são impotentes justamente para explicar essa procedência, esse processo; *[128] elas nem mesmo podem explicar porque, na coleção, são elas próprias escolhidas entre outras e mais do que outras.* "Certas" impressões de sensação, portanto, são chamadas a ser aquilo de que procedem as impressões de reflexão, mas chamadas por que? Para que impressões contíguas, impressões semelhantes, por exemplo, sejam escolhidas, é ainda preciso que a contigüidade e a semelhança sejam princípios. Para que impressões de reflexão procedam de certas impressões de sensação, é preciso que o espírito tenha faculdades talhadas de uma maneira conveniente, é preciso que ele tenha uma constituição que ele não possui por si mesmo, é preciso que ele tenha uma natureza ([382]). Assim, o princípio se insere entre o espírito e o sujeito, entre *certas* impressões de sensação e *as* impressões de reflexão, fazendo de modo a que estas procedam daquelas. Ele é a regra do processo, o elemento constituinte da constituição do sujeito no espírito, o princípio de sua natureza. Vê-se, portanto, que há duas maneiras de definir o princípio: ele elege na coleção, escolhe, designa, convoca certas impressões de sensação entre as outras; fazendo isso, ele constitui impressões de reflexão em ligação com essas impressões eleitas. Portanto, ele desempenha dois papéis ao mesmo tempo: papel seletivo e papel constituinte. De acordo com o primeiro papel, os princípios da paixão são aqueles que escolhem as impressões de prazer e de dor ([383]); os princípios de associação, por sua vez, escolhem as percepções que devem se unir em um complexo ([384]). Determinando o processo das impressões de reflexão, os princípios não desenvolvem virtualidades contidas nas impressões de sensação; estas não contêm virtualidade alguma.

---

[381] *Tr*., 373.
[382] *Tr*., 105.
[383] *Tr*., 374-375.

São os próprios princípios que produzem e fazem as impressões de reflexão; simplesmente, eles as fazem de tal modo que elas estejam em relação com *certas* impressões de sensação.

*[129]*

Portanto, o papel do princípio em geral é designar impressões de sensação e, ao mesmo tempo, produzir a partir delas uma impressão de reflexão. Qual é a lista dos princípios? Sendo leis para a natureza humana e tornando possível uma ciência do homem, eles são forçosamente pouco numerosos ([385]). Por outro lado, não temos de justificar seu número exato, nem sua particular natureza; tampouco Kant explicará o número e a espécie das categorias. Numa palavra, a lista apresenta-nos um fato. Partamos dos princípios de associação. Hume distingue três deles: contigüidade, semelhança e causalidade. E a associação, *primeiramente*, tem três efeitos: idéias gerais, substâncias, relações naturais. Nesses três casos, o efeito consiste numa impressão de reflexão, numa paixão, paixão calma, determinação que o espírito sofre, o que Hume denomina tendência, costume, conveniência, disposição. Essa impressão de reflexão no espírito é constituída pelo princípio como procedente da impressão de sensação. No caso da idéia geral, por exemplo: o princípio de semelhança designa semelhantes certas idéias, tornando possível seu agrupamento sob um mesmo nome; a partir desse nome, e conjuntamente à tal idéia do grupo, idéia particular suscitada pelo nome, ele produz um costume, uma potência, um poder de evocar qualquer outra idéia particular do mesmo grupo, uma impressão de reflexão ([386]). No caso das substâncias, os princípios de contigüidade e de causalidade ainda agrupam certas idéias; e se descobrimos uma nova idéia que esteja ligada por esses mesmos princípios às precedentes, somos determinados a compreendê-la no grupo, *[130]* como se ela fizesse parte dele desde sempre ([387]). No caso das relações naturais, cada um dos três princípios designa enfim certas idéias e produz

---

[384] *Tr*., 78.
[385] *Tr*., 380: "Vemos que no curso da natureza, apesar da multiplicidade dos efeitos, os princípios dos quais estes nascem são correntemente pouco numerosos e simples, e que, para um físico, é signo de inabilidade recorrer a uma qualidade diferente para explicar cada operação diferente. E a que ponto deve ser verdadeira essa regra em se tratando do espírito humano! Pois este é um sujeito tão limitado que se pode com razão pensá-lo incapaz de conter essa quantidade monstruosa de princípios [...]".
[386] *Tr*., 86-87.

uma transição fácil de umas às outras.

É verdade que é quase sempre mais difícil compreender a ação dos princípios. Primeiramente, eles têm outros efeitos que não estudamos ainda e que duplicam os precedentes. São as idéias abstratas, os modos e as relações filosóficas. Com respeito às idéias abstratas, a dificuldade não é grande, sem dúvida, porque a única diferença delas com as idéias gerais está em que, no seu caso, duas semelhanças intervêm e são distintamente apreendidas ([388]). O problema, portanto, é o dos modos e das relações filosóficas. E estas estão para as relações naturais assim como os modos estão para as substâncias. Tudo se passa, então, como se os princípios de associação abandonassem seu primeiro papel, seu papel *seletivo*, como se algo distinto desses princípios assumisse esse papel e designasse, escolhesse, as impressões de sensação convenientes. "Esse algo distinto" é a afetividade, a circunstância. Assim, a relação filosófica distingue-se da relação natural precisamente porque ela se forma fora dos limites da seleção natural, procedendo a impressão de reflexão de idéias que estão arbitrariamente unidas na imaginação e que só julgamos bom comparar em virtude de uma circunstância particular ([389]). Nos modos, igualmente, as impressões de sensação, as idéias das quais a impressão de reflexão procede já não são unidas pela contigüidade e pela causalidade, mas estão "dispersas em diferentes sujeitos"; ou, pelo menos, a contigüidade e a causalidade não são mais consideradas aí como "o fundamento da idéia complexa".

*[131]*

"A idéia de uma dança é um exemplo do primeiro gênero de modos; a idéia de beleza é um exemplo do segundo" ([390]). Em suma, vê-se que o princípio de associação se reduz ao seu segundo papel, ao seu papel *constituinte*, ao passo que a circunstância ou a afetividade detém o primeiro papel.

Finalmente, é preciso reservar um lugar à parte para a causalidade. Hume

---

[387] *Tr*., 81-82.
[388] *Tr*., 92.
[389] *Tr*., 78.
[390] *Tr*., 82.

apresenta a crença como dependente de dois princípios: a experiência e o hábito ([391]). Que vêm eles fazer na lista? Para compreender isso, é preciso lembrar que o princípio de causalidade não tem apenas como efeito uma relação, mas uma inferência segundo a relação. A causalidade é a única relação segundo a qual há uma inferência. Paradoxalmente, o que aqui devemos denominar relação é a inferência *segundo* a relação. Eis porque Hume diz que, estudando-se a inferência antes de haver explicado a relação, só aparentemente inverteu-se a ordem normal ([392]). Mas, se é verdade que a natureza da relação, como relação natural, depende da natureza da inferência, não devemos esquecer que a inferência é conforme à relação, isto é, que a relação natural supõe a relação filosófica em um sentido: é *como conseqüência de* sua constante conjunção na experiência que os objetos se unem necessariamente na imaginação ([393]). A situação particular da causalidade basta para nos convencer de que, sob essa categoria, a relação natural e a relação filosófica não se distribuem tão facilmente quanto no caso precedente. Com efeito, agora tudo se passa como se cada um dos dois *[132]* papeis do princípio se encarnasse em um princípio diferente. O princípio de experiência é seletivo: ele apresenta ou designa uma "repetição de objetos semelhantes em uma semelhante repetição de sucessão e de contigüidade" ([394]).

Eis aí o que é a causalidade como relação filosófica: o efeito da experiência nem mesmo é uma impressão de reflexão, sendo puramente seletivo o princípio. Em troca, o que é constituinte, mas apenas em seguida, é o princípio do hábito: ele tem por efeito uma relação natural, uma impressão de reflexão, que é a espera ou a crença. Passando-se da relação à inferência, da relação filosófica à relação natural, muda-se de plano: precisamos de algum modo voltar a partir de zero, prontificando-nos a recuperar nesse outro plano, mas enriquecido, o conjunto dos resultados adquiridos precedentemente [[395]]. A

---

[391] *Tr*., 357.
[392] *Tr*., 256: "A ordem que seguimos, a de primeiramente examinar nossa inferência antes de termos explicado a própria relação, não teria sido desculpável se tivesse sido possível proceder de acordo com um método diferente. Mas, como a natureza da relação depende a esse ponto da natureza da inferência, fomos obrigados a progredir dessa maneira aparentemente inversa e a empregar termos antes de sermos capazes de defini-los exatamente e de fixar seu sentido".
[393] *Tr*., 168.
[394] *Tr*., 250.
[395] *Tr*, 150: "Precisamos abandonar o exame direto dessa questão da natureza da conexão necessária, que entra em nossa idéia de causalidade, e tentar descobrir outras questões cujo estudo talvez nos trará uma

causalidade será sempre definida de duas maneiras conjugadas, "seja como uma relação filosófica, seja como uma relação natural, seja como a comparação de duas idéias, seja como uma associação que as une ([396]).

A dificuldade toda, portanto, é a seguinte: como os dois aspectos do princípio se encarnaram em dois princípios distintos, o segundo aspecto segue sempre o primeiro, mas já não depende dele. E o hábito, com efeito, pode criar para si um equivalente de experiência, invocar repetições fictícias que o tornam independente do real.

De todas as maneiras, o sentido dos princípios de associação é o seguinte: constituir uma impressão de reflexão a partir de impressões de sensação designadas. *O sentido dos princípios da paixão é o mesmo. [133]* Sua diferença é que as impressões escolhidas são prazeres e dores; porém, a partir dos prazeres e das dores, o princípio atua ainda como um "impulso natural", como um "instinto" que produz uma impressão de reflexão. Notamos, todavia, exceção nova: há paixões que nascem de seus princípios sem que estes lhes façam proceder de dores ou de prazeres prévios. É este o caso das necessidades propriamente fisiológicas, fome, a sede e o desejo sexual: "essas paixões, propriamente falando, produzem o bem e o mal, e não procedem deles, como as outras paixões" ([397]).

Dito isso, Hume distingue dois tipos de paixões: "Por paixões diretas, entendo aquelas que nascem imediatamente do bem e do mal, da dor e do prazer. Por paixões indiretas, aquelas que procedem dos mesmos princípios, mas por conjunção de outras qualidades" ([398]). Nesse sentido, seja ela qual for, uma paixão tem sempre uma causa, uma idéia que a excita, uma impressão da qual ela procede, prazer ou dor *distintos* da própria paixão. Seja qual for, ela consiste sempre em uma impressão de reflexão, em uma emoção particular, agradável ou desagradável, que procede dessa dor ou desse prazer distinto. Mas, a partir daí, apresentam-se dois casos, duas espécies de impressões de reflexão, dois tipos de emoções: uns levam o espírito a voltar-se para o bem ou para o

---

sugestão suscetível de esclarecer a dificuldade atual".
[396] *Tr*, 256.
[397] *Tr*, 551.
[398] *Tr* 375.

mal, para o prazer ou a dor dos quais procedem; outros levam o espírito a voltar-se para a idéia de um objeto que eles produzem ([399]). Tem-se aí dois tipos de princípios, dois tipos de impressões de reflexão. Ora o princípio da paixão é um "instinto primitivo", pelo qual o espírito comovido tende a unir-se ao bem e a evitar o mal ([400]), ora uma organização natural *[134]* que consigna a tal emoção produzida uma certa idéia "que a emoção nunca deixa de produzir" ([401]). Distinguem-se assim as paixões diretas e as paixões indiretas. Portanto, encontram-se tantas paixões diretas quantos são os modos de existência do bem e do mal dos quais elas procedem: quando o bem e o mal são certos, há alegria ou tristeza; quando são incertos, há esperança ou temor; quando são apenas considerados, há desejo ou aversão; quando depende de nós, há vontade ([402]). Distinguem-se tantas paixões indiretas quantas são as emoções que produzem a idéia de um objeto. Dois pares são fundamentais: o orgulho e a humildade, quando a emoção agradável ou desagradável produz a idéia do eu; o amor e o ódio, quando ela produz a idéia de uma outra pessoa.

Por que essas últimas paixões são ditas indiretas? É que, na medida em que a impressão de reflexão produz uma idéia, é necessário que a impressão de sensação da qual ela procede nasça de um objeto ligado a essa idéia. Para que haja orgulho, é preciso que o prazer do qual procede a paixão encontre sua fonte em um objeto que nos esteja unido.

"É a beleza ou a feiura de nossa pessoa, de nossas casas, de nossa equipagem ou de nosso mobiliário que nos torna vaidosos ou humildes. As mesmas qualidades transferidas a sujeitos que não têm relação conosco não exercem a menor influência sobre uma ou outras dessas afecções" ([403]).

É nesse sentido que as paixões indiretas procedem do bem e do mal, "mas por conjunção de outras qualidades": é preciso que uma relação de idéia se junte à relação de impressões. No orgulho, "a qualidade que opera sobre a paixão produz à parte uma impressão que se lhe assemelha; o sujeito ao qual a qualidade é inerente está ligado ao eu,

---

[399] *Tr*, 377.
[400] *Tr*, 377.
[401] *Tr*, 386.
[402] *Tr*, 550.
[403] *Tr*, 384.

objeto da paixão" ([404]). Os princípios da paixão indireta *[135]* só podem produzir seu efeito estando secundados pelos princípios de associação, pela contigüidade e pela causalidade, pelo menos ([405]). Sem dúvida, é claro que as paixões diretas e indiretas não se excluem; seus respectivos princípios se combinam: "Se se admite que haja uma impressão de dor ou de prazer, e que essa impressão nasça de um objeto ligado a nós mesmos ou a outros, essa relação não impede que haja inclinação ou aversão e nem as emoções que dela resultam, mas, por combinação com certos princípios latentes do espírito humano, ela desperta as novas impressões de orgulho ou de humildade, de amor ou de ódio. A inclinação que nos une ao objeto ou que dele nos separa continua a atuar sempre, mas conjuntamente com as paixões indiretas que nascem de uma dupla relação de impressões e de idéias" ([406]).

Mas a originalidade imediata da teoria de Hume está em ter apresentado como dualidade a diferença das paixões indiretas e diretas, em ter feito dessa própria dualidade um método de estudo da paixão em geral, em vez de compreender ou de engendrar umas a partir de outras.

A originalidade da teoria das paixões, em Hume, está em apresentar a paixão não como um movimento primeiro, como uma força primeira cuja complicação crescente o filósofo deveria seguir, *more geometrico*, à medida que interviessem outros fatores (a representação do objeto, a imaginação, a concorrência dos homens etc.), mas como um movimento simples em si mesmo, mas que o filósofo, todavia, à maneira do físico, considera como um composto constituído de duas partes distintas. Não se trata de uma dedução lógica ou matemática das paixões, mas de uma decomposição física da paixão, do movimento passional. Porém, de modo mais geral, o entendimento e a paixão, por sua vez, não eram produtos de decomposição, de divisão de um movimento já simples?

*[136]*

"A natureza humana se compõe de duas partes principais, necessárias para todas

---

[404] *Tr*, 389.
[405] *Tr*, 404-405.
[406] *Tr*, 550.

as suas ações, afecções e entendimento; e, certamente, os movimentos cegos das primeiras, se o segundo não as dirige, tornam o homem impróprio para a sociedade, de modo que podemos nos permitir considerar à parte os efeitos que resultam das operações separadas dessas duas partes que compõem o espírito. Podemos permitir a mesma liberdade tanto aos filósofos morais quanto aos filósofos da natureza: estes adotam habitualmente o procedimento de considerar um movimento como composto e como consistindo de duas partes distintas uma da outra, mas reconhecendo no mesmo momento, contudo, que ele é em si mesmo não composto e indivisível" ([407]).

Toda a filosofia de Hume, e o empirismo em geral, é um "fisicalismo". Com efeito, há de se encontrar um uso *plenamente* físico para princípios cuja natureza é *somente* física. Como Kant observa, os princípios, em Hume, têm uma natureza exclusivamente física, empírica. Não queríamos dizer outra coisa quando definíamos o problema empírico em oposição a uma dedução transcendental e, também, a uma gênese psicológica. Na questão do empirismo ("como o sujeito se constitui no dado?"), devemos distinguir duas coisas: de uma parte, é afirmada a necessidade de recorrer a princípios para compreender a subjetividade; porém, de outra parte, é deixado de lado o acordo dos princípios com esse dado no qual eles constituem o sujeito, de modo que os princípios da experiência não são princípios para objetos da experiência, não garantem a reprodução dos objetos na experiência. Um tal situação dos princípios só seria possível, evidentemente, se se encontrasse para eles um uso igualmente físico e que fosse necessário em função da questão colocada. Agora, esse uso físico está bem determinado. A natureza humana é o espírito transformado; mas essa transformação será apreendida como indivisível quanto ao espírito que a sofre, pois ele funciona, então, como um todo, e, ao contrário, será apreendida como decomponível quanto aos *[137]* princípios que a produzem ou dos quais ela é o efeito. Enfim, podemos apresentar o complemento dessa mesma idéia: o sujeito é o espírito ativado; mas essa ativação será apreendida como passividade do espírito quanto aos princípios que a produzem e como atividade quanto ao espírito que a sofre.

O sujeito se decompõe, portanto, em tantas impressões quantas são aquelas que os

[407] *Tr*, 611.

princípios deixam no espírito. O sujeito se decompõe em impressões de reflexão, em impressões deixadas pelos princípios. Nem por isso é menos certo que, quanto ao espírito cuja transformação os princípios operam em conjunto, o próprio sujeito seja indivisível, indecomponível, ativo e global. Além disso, para conciliar os dois pontos de vista, não basta que os princípios tenham uma ação paralela, não basta mostrar que eles têm um traço comum, como o de constituir uma impressão de reflexão a partir de impressões de sensação. Ademais, nem sequer basta mostrar que eles se impliquem uns aos outros, que eles se suponham reciprocamente sob aspectos diferentes. É preciso que uns sejam finalmente e absolutamente subordinados aos outros. Os elementos da decomposição não podem ter o mesmo valor: há sempre uma parte direita, uma parte esquerda. Sabemos qual é a resposta de Hume sobre esse ponto: as relações encontram sua direção, seu sentido na paixão; a associação supõe projetos, objetivos, intenções, ocasiões, toda uma vida prática, uma afetividade. *E se a paixão pode, segundo as circunstâncias particulares e as necessidades do momento, substituir os princípios de associação em seu primeiro papel, se ela pode assumir seu papel seletivo, é porque os princípios só selecionam as impressões de sensação estando já submetidos por si mesmos às necessidades da vida prática, às necessidades mais gerais, mais constantes*. Em resumo, os princípios da paixão são absolutamente primeiros. Entre a associação e a paixão, há o mesmo nexo que entre o possível e o real, uma vez dito que o real precede o possível: a associação dá ao sujeito uma estrutura possível; só a paixão lhe dá um ser, uma existência. É em seu vínculo com a paixão *[138]* que a associação encontra seu sentido, seu destino. É preciso não esquecer que a crença, em Hume, é literalmente *em prol* da simpatia e a causalidade é *em prol* da propriedade. Fala-se freqüentemente de uma crítica das relações em Hume; apresentam-nos a teoria do entendimento como uma crítica das relações. Na verdade, *não é a relação que se encontra submetida à crítica, mas a representação, a respeito da qual Hume nos mostra que ela não pode ser um critério para as próprias relações. Estas não são o objeto de uma representação, mas os meios de uma atividade*. A mesma crítica que retira a relação da representação, transfere-a à prática. O que é denunciada, criticada, é a idéia de que o sujeito possa ser um sujeito cognoscente. O associacionismo é pelo utilitarismo. A associação das idéias não define um sujeito cognoscente, mas, ao contrário, um conjunto de meios possíveis para um sujeito prático, cujos fins reais são

todos eles de ordem passional, moral, política, econômica. Desse modo, essa subordinação da associação à paixão já manifesta, na própria natureza humana, uma espécie de finalidade secundária que nos prepara para o problema da finalidade primária, para o acordo da natureza humana com a Natureza.

CONCLUSÃO

**A FINALIDADE**

*[139]*

Segundo sua natureza, os princípios fixam o espírito de duas maneiras muito diferentes. Os princípios de associação estabelecem entre as idéias relações naturais. Eles formam no espírito toda uma rede, como uma canalização: não é por acaso que se passa de uma idéia a outra; uma idéia introduz naturalmente uma outra de acordo com um princípio, sendo naturalmente acompanhada por outra. Em resumo, sob essa influência, a imaginação deveio razão, a fantasia encontrou uma constância. Vimos tudo isso. Mas Hume faz uma observação importante: se o espírito fosse fixado apenas dessa maneira, não haveria, jamais teria havido moral. É esse o primeiro argumento que nos mostrará que a moral não deriva da razão. Com efeito, é preciso não confundir a relação e o sentido. As relações estabelecem entre as idéias um movimento, mas de vaivém, de tal modo que uma idéia não conduz a uma outra sem que a outra, de direito, conduza à primeira: o movimento ocorre nos dois sentidos. Sendo exteriores aos seus termos, como poderiam as relações determinar a prioridade de um termo sobre o outro, a subordinação de um ao outro? É evidente que a ação não supõe um tal equívoco: ela demanda um ponto de partida, uma origem, algo que seja também para ela um fim, algo para além do qual não se teria de remontar. Por si mesmas, as relações se contentariam em tornar a ação eternamente possível, mas sem que uma ação jamais *[140]* se efetuasse. Só há ação pelo sentido. E a moral é como a ação: é pelo sentido que ela escapa às relações. É a mesma coisa, moralmente, ser mau a quem me fez bem e ser bom a quem me fez mal? ([408]). Reconhecer que não é a mesma coisa, ao passo que se trata da mesma relação de contrariedade, já é reconhecer uma diferença radical entre a moral e a razão. Dir-se-á que, entre todas as relações, a causalidade já contém um princípio de irreversibilidade em uma síntese do tempo. Isso é exato, sem dúvida, motivo pelo qual é ela privilegiada entre

[408] *EPM*, 148

todas as relações; porém, a questão toda está em saber qual é o efeito *que me interessa* e cuja causa vou buscar.

"Poderia não interessar-nos absolutamente nada saber que tais objetos são causas e que tais outros são efeitos, se as causas e os efeitos nos fossem igualmente indiferentes" ([409]).

É preciso, portanto, que o espírito seja fixado de outra maneira. Desta vez, os princípios da paixão designam certas impressões que ele, o espírito, constitui com os fins de nossa atividade. Já não se trata, literalmente, de cercar o espírito com liames, de atar o espírito, mas de cravá-lo. Já não se trata de relações fixas, mas de centros de fixações. Há no próprio espírito impressões que denominamos prazeres e dores. Mas que o prazer seja um bem e a dor seja um mal, que tendamos ao prazer e repilamos a dor, eis o que não está contido na própria dor e no próprio prazer, eis a operação dos princípios. É esse o fato primeiro, para além do qual não se tem de remontar: "Se levais mais longe vossas questões e desejais conhecer a razão pela qual um homem odeie a dor, é impossível que ele possa jamais dar-vos uma. É um fim último que nunca se reporta a um outro objeto" ([410]).

*[141]*

Ao fazer do prazer um fim, os princípios da paixão dão à ação seu princípio, fazem da perspectiva do prazer um motivo de nossa ação ([411]). Vê-se, portanto, o liame da ação e da relação. A essência da ação está no vínculo meio-fim. Agir é agenciar meios para realizar um fim. E esse vínculo é coisa bem distinta de uma relação. Sem dúvida, ele contém a relação causal: todo meio é uma causa, todo fim é um efeito. A causalidade goza de um privilégio considerável sobre as outras relações: "Um comerciante deseja conhecer o montante total de suas contas com uma pessoa; por que, senão para saber que soma terá os mesmos efeitos, para pagar sua dívida e ir ao mercado, que todos os artigos em particular tomados em conjunto? Um raciocínio abstrato ou demonstrativo jamais

[409] *Tr*, 524.
[410] *EPM*, 154.
[411] *Tr*, 523.

influencia, portanto, quaisquer de nossas ações, servindo tão-só para dirigir nosso juízo a respeito das causas dos efeitos"([412]).

Mas, para que uma causa possa ser considerada como meio, é ainda preciso que nos interesse o efeito que ela produz, ou seja, é preciso, primeiramente, que coloquemos que a idéia do efeito como fim de nossa ação. O meio transborda a causa; é preciso que o efeito que ela produz seja considerado como um bem, é preciso que o sujeito que a emprega tenha uma tendência a unir-se a ele. O vínculo entre o meio e o fim não é uma simples causalidade, mas uma utilidade, definindo-se o útil pela sua apropriação, pela sua disposição "a promover um bem". Uma causa só é um meio para um sujeito que tende a unir-se ao efeito.

Ora, que são essas tendências subjetivas a unir-se a bens, a promover bens? São efeitos dos princípios da afetividade, são impressões de reflexão, paixões. Assim, o que é útil não é apenas tal ou qual causa considerada com respeito a tal ou qual efeito posto como um bem, mas também tal ou qual tendência a promover esse bem, tal ou qual qualidade agora *[142]* considerada com respeito às circunstâncias que estão em acordo com ela. Isso porque há duas maneiras de considerar as qualidades humanas, cólera, prudência, audácia, discrição etc.: genericamente, como respostas universais possíveis a circunstâncias dadas; diferencialmente, como traços de caráter dados, que entram em acordo ou não com as circunstâncias possíveis ([413]). É deste último ponto de vista que um traço de caráter é útil ou nocivo.

"O melhor caráter, na verdade, se não fosse demasiado perfeito para a natureza humana, é aquele que não é governado por tipo algum de humor, e que usa um após outro o espírito de empreendimento e o de prudência, conforme um ou outro seja útil ao desígnio particular que ele persegue [...] Fábio, diz Maquiavel, era prudente; Scipião era empreendedor; um e outro tiveram sucesso porque a situação dos negócios romanos estava particularmente adaptada, sob o comando de cada um deles, ao gênio próprio de um e de outro. Mas teriam ambos fracassado se as situações tivessem sido invertidas. Feliz aquele com cujo caráter as circunstâncias estão em acordo; porém, mais excelente é

[412] *Tr*, 523.

aquele que pode levar seu caráter a entrar em acordo com não importa qual circunstância" ([414]).

Designando o nexo entre meio e fim, a utilidade designa também o nexo entre a individualidade e a situação. O utilitarismo é uma avaliação do ato histórico tanto quanto uma teoria da ação técnica. O que denominamos útil não são apenas as coisas, mas as paixões, os sentimentos, as qualidades próprias. Além disso, nosso juízo moral não incide sobre a utilidades das coisas, mas, e de certa maneira a ser ainda determinada, sobre a utilidade das qualidades próprias ([415]). E aí está o segundo argumento em virtude do qual a moral, como norma da ação, não se circunscreve à razão. A razão tem certamente um duplo papel. Ela nos leva a conhecer as causas e os efeitos, ela nos diz se "escolhemos os meios pertinentes para obter o fim projetado"; mas é ainda preciso que um fim seja projetado ([416]). Por outro *[143]* lado, cabe à razão fazer-nos conhecer e discernir todas as circunstâncias; mas o sentimento que se produz em função do todo das circunstâncias depende de uma "constituição natural do espírito". Diz Hume: "é preciso, necessariamente, que um sentimento se manifeste aqui para nos fazer preferir as tendências úteis às tendências nocivas" ([417]).

Não é por acaso que a moral tem o direito de falar sobre temas a respeito dos quais a razão nada tem a dizer. Como ela fala? Que discurso mantém ela sobre os fins e sobre os caracteres? Não o conhecemos ainda, mas sabemos pelo menos que "a razão, que é fria e desinteressada, não é um motivo para a ação; ela tão-somente dirige o impulso recebido do apetite ou da inclinação, mostrando-nos o meio de alcançar a felicidade ou de evitar a infelicidade; o gosto dá prazer e também a dor, engendrando, assim, a felicidade e a infelicidade; desse modo, ele devém um motivo da ação; ele é o primeiro impulsor, a primeira impulsão do desejo e da vontade" ([418]).

Nossa primeira conclusão deve ser, portanto, a seguinte: os princípios conjugados

---

[413] *EPM*, 108.
[414] *EPM*, 93.
[415] *EPM*, 68.
[416] *Tr*, 525.
[417] *EPM*, 146.
[418] *EPM*, 155.

fazem do próprio espírito um sujeito, fazem da fantasia uma natureza humana; eles estabelecem um sujeito no dado. Com efeito, um espírito provido de fins e de relações, e de relações que respondem a esses fins, é um sujeito. Eis, entretanto, a dificuldade: o sujeito é constituído no dado pelos princípios, mas como a instância que ultrapassa esse mesmo dado. O sujeito é o efeito dos princípios no espírito, mas é o espírito que devém sujeito, é ele que se ultrapassa em última instância. Em resumo, é preciso compreender, ao mesmo tempo, que o sujeito é *constituído pelos princípios* e *fundado sobre a fantasia*. Hume, ele próprio, nos diz isso a propósito do conhecimento: "A memória, os sentidos e o entendimento estão todos fundados sobre a imaginação".

*[144]*

Devindo sujeito, que faz o espírito? Ele "*atenta* a certas idéias mais do que a outras". Ultrapassar não quer dizer outra coisa. E se o espírito pode "avivar", é porque os princípios o fixam, sem dúvida, estabelecendo relações entre as idéias, e porque eles o ativam, no sentido de que dão à vivacidade da impressão leis de comunicação, de distribuição, de repartição; com efeito, *uma relação entre duas idéias é também a qualidade pela qual uma impressão comunica à idéia algo de sua vivacidade* ([419]). Acontece, porém, que essa vivacidade não é, *em si mesma*, um produto dos princípios; ela é, como caráter da impressão, o bem e o dado da fantasia, seu dado irredutível e imediato, pois ela é a origem do espírito.

No domínio do conhecimento, procuramos então uma fórmula da atividade do espírito quando ele devém sujeito, fórmula que convenha a todos os efeitos da associação. Hume no-la dá: ultrapassar é sempre ir do conhecido ao desconhecido ([420]). A esse procedimento damos o nome de esquematismo do espírito (regras gerais). A essência desse esquematismo é ser ele extensivo. Todo conhecimento, com efeito, é um sistema de nexos entre partes tais que possamos determinar uma a partir de outra. Uma das mais importantes idéias de Hume, e que ele fará valer particularmente contra a possibilidade de toda cosmologia e de toda teologia, é que não há conhecimento intensivo, sendo tão-somente possível o conhecimento extensivo, entre partes. Mas esse esquematismo

[419] *Tr*, 185. *EEH*, 98-100.

extensivo serve-se de dois tipos que correspondem às duas sortes de relações, as matérias de fato e as relações de idéias. Hume nos diz que, no conhecimento, ora vamos das circunstâncias conhecidas às circunstâncias desconhecidas, ora vamos das relações conhecidas às relações desconhecidas. Encontramos aí uma distinção, cara a Hume, entre a prova e a certeza. Mas se a primeira operação, a da prova ou da *[145]* probabilidade, desenvolve sob a ação dos princípios um esquematismo da *causa*, que analisamos suficientemente em capítulos precedentes, como, em troca, se forma o esquematismo da segunda? Um é essencialmente físico e o outro é essencialmente matemático.

"Quando se especula sobre os triângulos, consideram-se as diversas relações conhecidas e dadas dessas figuras, inferindo-se daí uma relação desconhecida que depende das precedentes" ([421]).

Este segundo esquematismo parece-nos reportar-se , não mais à causa, mas à idéia geral. A função da idéia geral é ser menos uma idéia e mais a regra de produção da idéia da qual tenho necessidade ([422]). Na causalidade, produzo um objeto como objeto de crença a partir de um outro objeto particular, conformando-me a regras de observação. A função matemática da idéia geral é diferente: consiste em produzir uma idéia como objeto de certeza a partir de uma outra idéia apreendida como uma regra de construção.

"Quando enunciamos um número elevado, por exemplo 1000, o espírito geralmente não tem dele uma idéia adequada, mas somente o poder de produzir essa idéia pela idéia adequada que ele tem do sistema decimal em que esse número está compreendido" ([423]).

Porém, sob seus dois aspectos, esse esquematismo do conhecimento em geral não é extensivo apenas no sentido de ir de partes a partes, mas ele o é ainda no sentido de ser *transbordante*. A vivacidade, por si mesma, não é com efeito o produto dos princípios; as impressões de sensação são a origem do espírito, o bem da fantasia. Uma vez estabelecidas as relações, essas impressões tendem a comunicar sua vivacidade a toda

---

[420] *EPM*, 151.
[421] *EPM*, 150.
[422] *Tr*, 90.

idéia a elas ligada ([424]): então, no *[146]* empirismo de Hume, um pouco como no racionalismo, os possíveis tendem ao ser com toda sua força. Ora, nem todas as relações se eqüivalem do ponto de vista da natureza humana; sabemos que nem todas têm o mesmo efeito "de reforço e de avivamento de nossas idéias", e que a crença legítima deve necessariamente passar pela causalidade: sem dúvida, toda relação entre duas idéias é também a qualidade pela qual a impressão aviva a idéia que lhe está ligada, mas é preciso ainda que a idéia esteja ligada de maneira firme e constante, invariável ([425]). Além disso, as impressões não se contentam em forçar as relações; elas as *simulam*, elas as fabricam ao sabor dos encontros. Eis aí, portanto, o sujeito que sofre as pressões, atormentado por miragens e solicitado pela fantasia. E suas paixões, suas disposições de momento levam-no a secundar as ficções. Numa palavra, não somos tão-apenas sujeito, somos outra coisa ainda, somos um Eu, sempre escravo de sua origem. O fato é que há crenças ilegítimas, idéias gerais absurdas. Os princípios estabelecem entre as idéias relações que são também, para a impressão, leis de comunicação da vivacidade, mas é ainda preciso que a vivacidade, sem exceção, se conforme a essas leis. Eis porque, no esquematismo do conhecimento, há sempre regras transbordantes que devem ser corrigidas por outras regras: o esquematismo da causa deve conformar-se à experiência, e o esquematismo da idéia geral deve conformar-se ao espaço sob o duplo aspecto que define este: estrutura geométrica e unidade aritmética ([426]). Assim, persiste no Eu toda uma polêmica entre o sujeito e a fantasia, ou melhor no próprio sujeito, *entre os princípios da natureza humana e a vivacidade da imaginação*, entre os princípios e as ficções. Sabemos como a ficção, para cada objeto do conhecimento, pode ser efetivamente corrigida, mas pronta para renascer com o objeto *[147]* seguinte. Porém, sabemos também como a ficção, para o mundo em geral no qual é conhecido todo objeto, se apodera dos princípios e os põe radicalmente a seu serviço.

Procuramos saber agora qual é a atividade do espírito na paixão. Os princípios da paixão fixam o espírito, dando-lhe fins, e eles o ativam porque as perspectivas desses fins são ao mesmo tempo motivos, disposições para agir, inclinações, interesses particulares.

---

[423] *Tr*, 89.
[424] *Tr*, 185.
[425] *Tr*, 187.

Em suma, eles dão ao nosso espírito uma "constituição natural", todo um jogo de paixões. No espírito, eles constituem afecções às quais propiciam "um objeto próprio determinado" ([427]). Mas esse objeto próprio está sempre compreendido num sistema de circunstâncias e de relações dadas. Reencontramos aqui, justamente, a diferença fundamental entre o conhecimento e a paixão: na paixão, pelo menos de direito, todas as relações, todas as circunstâncias já estão dadas. Agripina é a mãe de Nero; "quando Nero mata Agripina, todas as relações entre essa mulher e ele, e todas as circunstâncias do fato lhe eram conhecidas de antemão; mas o motivo da vingança, do temor e do interesse prevaleceu em seu feroz coração ([428]).

Portanto, sob o efeito dos princípios da paixão, a constituição natural do espírito não compreende somente o movimento de uma afeção que persegue seu objeto, mas, ainda, a reação de um espírito que responde à totalidade supostamente conhecida das circunstâncias e das relações. Em outros termos, nossas inclinações formam *visões gerais* sobre seus objetos; não são movidas apenas por conexões particulares, pelo atrativo do prazer presente ([429]). É aí que reencontramos na paixão, como no conhecimento, mas de outra maneira, um dado irredutível da fantasia. Com efeito, se a afecção que persegue seu objeto forma visões gerais sobre esse mesmo objeto, *[148]* é porque ela e ele se refletem na imaginação, na fantasia. Os princípios da paixão só fixam o espírito se as paixões repercutem no espírito, nele se estendem, se refletem. A reação do espírito ao todo das circunstâncias se funde com essa reflexão da paixão no espírito; uma tal reação é produtiva, uma tal reflexão se chama invenção.

"Sabiamente, a natureza estabeleceu que as conexões particulares prevaleceriam comumente sobre as visões e as considerações universais; de outro modo, nossas afecções e nossas ações se dissipariam e se perderiam por falta de um objeto próprio determinado... Mas também aqui, como para todos os sentidos, sabemos corrigir essas desigualdades pela reflexão, e reter um padrão geral de vicio e de virtude, fundado

---

[426] *Tr*, 113-117.
[427] *EPM*, 86.
[428] *EPM*, 151.
[429] *EPM*, 96.

sobretudo sobre a utilidade geral" ([430]).

O interesse geral é inventado: é a repercussão do interesse particular na imaginação, é o movimento de uma paixão que ultrapassa sua parcialidade. Só há interesse geral graças à imaginação, o artifício ou a fantasia; nem por isso ele entra menos na constituição natural do espírito como sentimento de humanidade, como cultura. É a reação do espírito à totalidade das circunstâncias e das relações; ele dá à ação uma regra em nome da qual ela possa ser julgada boa ou má *em geral*; podemos condenar Nero. Assim, tanto na paixão como no conhecimento, a atividade do espírito se funda sobre a fantasia. Há, portanto, um esquematismo moral. Mas nem por isso a diferença deixa de subsistir: não é um esquematismo extensivo; é um esquematismo intensivo. A atividade do espírito não consiste em ir de partes a partes, de relações conhecidas a relações desconhecidas, de circunstâncias conhecidas a circunstâncias desconhecidas, mas em reagir à totalidade supostamente conhecida das circunstâncias e das relações.

"Partindo de circunstâncias e de relações conhecidas ou supostas, a razão nos leva à descoberta de circunstâncias e de relações ocultas e desconhecidas; uma *[149]* vez colocadas diante de nós todas as circunstâncias e todas as relações, o gosto, sob o efeito do todo, nos leva a experimentar um novo sentimento de repreensão ou de aprovação" ([431]).

Como objeto de conhecimento, o círculo é um nexo entre partes, é o lugar de pontos situados à igual distância de um ponto comum chamado centro; como objeto de sentimento, por exemplo estético, a figura é tomada como um todo ao qual o espírito reage, em conformidade com sua constituição natural ([432]).

Portanto, ao texto de Hume relativo ao conhecimento, segundo o qual as regras do entendimento se fundam em última instância na imaginação, responde agora um outro texto segundo o qual as regras da paixão, em última instância, se fundam também na

---

[430] *EPM*, 86.
[431] *EPM*, 155.
[432] *EPM*, 152.

imaginação ([433]). Nos dois casos, a fantasia se encontra na fundação de um mundo, mundo da cultura e mundo da existência distinta e contínua. E sabemos que, tanto no esquematismo da moral como no do conhecimento, reencontramos regras transbordantes e regras corretivas. Porém, esses dois tipos de regras não têm entre si o mesmo vínculo no conhecimento e na moral. As regras transbordantes do conhecimento vinham diretamente contradizer os princípios de associação; corrigi-los era denunciar sua ficção; enfim, a posição de um mundo distinto e contínuo era, do ponto de vista dos princípios, tão-somente o resíduo geral dessa própria ficção num plano em que ela já não podia ser corrigida. Por sua vez, as regras morais transbordantes, sem dúvida constrangem as paixões, delineiam também todo um mundo fictício; mas, em troca, esse mundo está em conformidade com os próprios princípios da paixão, contrariando somente o caráter limitativo do seu efeito. Integrando num todo as paixões que se excluem como interesses particulares, a *[150]* ficção estabelece aqui, com o interesse geral, uma adequação da paixão com seu princípio, uma adequação dos efeitos tomados em conjunto à sua causa, uma igualdade entre o efeito dos princípios e os próprios princípios. Encontra-se, portanto uma harmonia entre a ficção e os princípios da paixão. Eis porque o problema de um vínculo entre os princípios da natureza humana em geral e a fantasia só pode ser compreendido e resolvido na perspectiva particular do vínculo dos princípios entre si. Se, no conhecimento, devemos crer segundo a causalidade, mas também crer na existência distinta e contínua; se a natureza humana não nos deixa escolha entre as duas, se bem que as duas sejam contraditórias do ponto de vista dos princípios de associação, é porque esses princípios, eles mesmos, não detêm o segredo da natureza humana. Isso quer dizer uma vez mais que a associação é *em prol* da paixão. Se os princípios da natureza humana agem separadamente no espírito, nem por isso deixam de nele constituir um sujeito que funciona em bloco. As idéias abstratas são submetidas às necessidades do sujeito, as relações são submetidas aos fins dele. Denominamos *finalidade intencional* essa unidade de um sujeito que funciona como um todo. Ao se pretender compreender o associacionismo como uma psicologia do conhecimento, perde-se sua significação. De fato, o associacionismo é somente a teoria de tudo o que é prático, é a teoria da ação, da moral, do direito.

---

[433] *Tr*, 622.

Procuramos mostrar como os dois aspectos do sujeito se unem: o sujeito é o produto dos princípios no espírito, mas é também o espírito que se ultrapassa a si mesmo. O espírito devém sujeito pelo efeito dos princípios, de modo que o sujeito é ao mesmo tempo constituído pelos princípios e fundado na fantasia. Como assim? Por si mesmo, o espírito não é sujeito; é uma coleção dada de impressões e de idéias separadas. A impressão se define por sua vivacidade; a idéia se define como uma reprodução da impressão. Isso já quer dizer que, por si mesmo, o espírito tem duas qualidades próprias fundamentais: *ressonância* e *vivacidade*. Lembremo-nos da metáfora que aproxima o espírito de um instrumento de percussão. Quando devém ele *[151]* sujeito? Quando, de um lado, *ele mobiliza sua vivacidade de tal modo que uma parte (impressão), da qual essa vivacidade é a qualidade própria, comunica-a a uma outra parte (idéia)*, e, de outro lado, *quando todas as partes tomadas conjuntamente ressoam e produzem algo novo*. Eis os dois modos do ultrapassamento: a crença e a invenção; e o que estamos vendo é o vínculo desses dois modos com as qualidades próprias originais do espírito. Ora, esses modos se apresentam como modificações do espírito pelos princípios, como efeitos dos princípios no espírito, princípios de associação e princípios da paixão.

Não se trata de perguntar o que são os princípios, mas o que eles fazem. Não são seres, mas funções. Eles se definem pelos seus efeitos. Esses efeitos se reduzem ao seguinte: esses princípios constituem no dado um sujeito que inventa e crê. Nesse sentido, os princípios são princípios da natureza humana. Crer é esperar. Comunicar a uma idéia a vivacidade da impressão a que ela está ligada é esperar, é ultrapassar a memória e os sentidos. Para isso, é ainda preciso que haja relações entre as idéias, é preciso, por exemplo, que o calor esteja unido ao fogo; isso não implica apenas o dado, mas a ação de princípios, a experiência como um princípio, a semelhança e a contigüidade. E isso não é tudo; é preciso que, vendo de longe o fogo, acreditemos no calor, o que implica o hábito. O fato é que nunca o dado justificará as relações entre as partes separadas do dado, mesmo nos casos semelhantes, e nem a transição de uma parte a outra.

"Não posso conceber clara e distintamente que um corpo, caindo das nuvens e que, sob todos os outros aspectos, se assemelhe à neve, tenha todavia o sabor do sal ou

toque do fogo? Há uma proposição mais inteligível do que a afirmação de que todas as árvores florirão em dezembro?" ([434])

E o sujeito não só espera, como também se conserva a si mesmo ([435]); isso quer dizer que ele reage à totalidade das partes do dado, seja por *[152]* instinto, seja por invenção. Também aí, o fato é que o dado nunca reúne em um todo seus elementos separados. Em suma, crendo e inventando, fazemos do próprio dado uma *Natureza*. Eis aí onde a filosofia de Hume encontra seu ponto último: essa Natureza é conforme ao Ser; a natureza humana é conforme à Natureza, mas em que sentido? No dado, estabelecemos relações, formamos totalidades. Estas não dependem do dado, mas de princípios que conhecemos; são puramente funcionais. E essas funções concordam com os poderes ocultos dos quais o dado depende e que nós não conhecemos. Denominamos finalidade esse acordo da finalidade intencional com a Natureza. Esse acordo só pode ser pensado; e, sem dúvida, é o pensamento mais pobre e mais vazio. A filosofia deve se constituir como a teoria do que fazemos, não como a teoria do que é. O que fazemos tem seus princípios; e o Ser só pode ser apreendido como objeto de uma relação sintética com os próprios princípios daquilo que fazemos.

* * *

[434] *EEH*, 81.
[435] *EEH*, 102.

ÍNDICE DE NOMES E CORRENTES FILOSÓFICAS

Os números correspondem à paginação da já referida edição francesa, paginação preservada entre colchetes ao longo da tradução. A letra *n* indica citação em nota de rodapé.

Benthan, J., 31
Bergson, H.-L., 33, 39, 101, 114, 114n115, 127
Burke, E., 101n
Comte, A. , 10
Contratualismo, 26, 35, 42
Criticismo, 125
Descartes, R., 118, 119
Empirismo, 5, 15, 62, 90-93,96109, 117, 118, 120-125, 136, 146
Fisicalismo, 136
Fontenelle, B. Le B. de, 50
Freud, E., 114, 115
Halévy, 45
Hegel, G.W.F, 118
James, W., 109
Kant, E., 75, 110, 118, 120-124, 124n, 125, 125n, 126, 126n, 129, 136
Laporte, M., 11n, 100
Leibniz, G.W., 121
Maquiavel, n., 142
Platão, 121
Racionalismo, 13, 146
Russell, B., 109
Tönnies, F., 25
Utilitarismo, 35, 36, 45

***



# Gilles Deleuze

# BERGSONISMO

**Tradução de Luiz B. L. Orlandi**

editora 34

Duração, Memória e Impulso vital marcam as grandes etapas da filosofia bergsoniana. O objetivo deste livro é a determinação da relação entre essas três noções e do progresso que elas implicam.

A *intuição* é o método do bergsonismo. A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de "precisão" em filosofia. É verdade que Bergson insiste nisto: a intuição, tal como ele a entende metodicamente, já supõe a *duração*. "Essas considerações sobre a duração parecem-nos decisivas. De grau em grau, elas nos fizeram erigir a intuição em método filosófico. Aliás, 'intuição' é uma palavra ante a qual hesitamos durante muito tempo". E a Höffding ele escreveu: "A teoria da intuição, sobre a qual o senhor insiste muito mais do que sobre a teoria da duração, só se destacou aos meus olhos muito tempo após essa última".

*Gilles Deleuze*

coleção TRANS

editora 34

Henri-Louis Bergson (1859-1941) provavelmente ficaria muito feliz se tivesse lido os textos de Gilles Deleuze aqui reunidos pela primeira vez: *Bergsonismo* e, em anexo, os artigos "A concepção da diferença em Bergson" e "Bergson". É isto o mínimo que se pode dizer desta visita deleuzeana a importantes conceitos da filosofia bergsoniana, como intuição, duração, memória e impulso vital.

Mas por que Bergson se sentiria feliz lendo o bergsonismo de Deleuze? Por duas razões, pelo menos. E por algo mais.

A primeira razão é quantitativa. Isto, sem dúvida, seria insuficiente para Bergson, mas sabemos que ele a levaria em conta, como sempre esteve atento ao trabalho das técnicas e das ciências. Os três textos aqui reunidos concentram, embora não esgotem, a fecunda presença de Bergson na obra de Deleuze. Durante cerca de cinqüenta anos de intensa e variada elaboração teórica, Deleuze dedicou especial atenção aos conceitos bergsonianos.

Mas a incidência de referências a Bergson está intimamente ligada à razão qualitativa pela qual Deleuze dele tanto se aproxima. Não é a qualidade do seguidor que aí vigora, nem a do contestador. Para Deleuze, encontrar-se com pensadores como Bergson tem o sentido da retomada dos seus movimentos criativos e questionantes. O leitor encontrará a tematização, aliás clara e precisa, da intuição como método (mobilizado na criação e solução de problemas), da teoria das multiplicidades (virtuais e atuais), da idéia de uma ontologia complexa, da idéia de coexistência, da emergência do novo, do impulso vital como movimento da diferenciação percorrendo vida, inteligência e sociedade etc.

Mas o que é que Deleuze procura experimentar profundamente ao fazer alianças com o pensamento bergsoniano? Ele procura experimentar aquilo que está unido ao que, para ele, há de "mais difícil e mais belo no pensa-

| | | | |
|---|---|---|---|
| 16 | 3 | 2 | 13 |
| 5 | 10 | 11 | 8 |
| 9 | 6 | 7 | 12 |
| 4 | 15 | 14 | 1 |

coleção TRANS

Gilles Deleuze

# BERGSONISMO

*Tradução*
*Luiz B. L. Orlandi*

editora 34

EDITORA 34

Editora 34 Ltda.
Rua Hungria, 592 Jardim Europa CEP 01455-000
São Paulo - SP Brasil Tel/Fax (11) 3816-6777 www.editora34.com.br

Copyright © Editora 34 Ltda. (edição brasileira), 1999
*Le bergsonisme* © Presses Universitaires de France, Paris, 1966
Textos do apêndice, *A concepção da diferença em Bergson* e *Bergson*, publicados com a autorização de Fanny Deleuze

*Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France au Brésil et de la Maison française de Rio de Janeiro.*
Este livro, publicado no âmbito do programa de participação à publicação, contou com o apoio do Ministério francês das Relações Exteriores, da Embaixada da França no Brasil e da Maison française do Rio de Janeiro.

A FOTOCÓPIA DE QUALQUER FOLHA DESTE LIVRO É ILEGAL, E CONFIGURA UMA APROPRIAÇÃO INDEVIDA DOS DIREITOS INTELECTUAIS E PATRIMONIAIS DO AUTOR.

Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica:
*Bracher & Malta Produção Gráfica*

Revisão técnica:
*Luiz B. L. Orlandi*

Revisão:
*Ingrid Basilio*

1ª Edição - 1999 (2ª Reimpressão - 2008)

Catalogação na Fonte do Departamento Nacional do Livro
(Fundação Biblioteca Nacional, RJ, Brasil)

Deleuze, Gilles, 1925-1995
D348b Bergsonismo / Gilles Deleuze; tradução de Luiz B. L. Orlandi. — São Paulo: Ed. 34, 1999
144 p. (Coleção TRANS)

ISBN 85-7326-137-4

Tradução de: Le bergsonisme

1. Bergson, Henri-Louis, 1859-1941.
2. Filosofia francesa. I. Título. II. Série.

CDD - 194

# BERGSONISMO

1. *A intuição como método*
(As cinco regras do método) ..... 7

2. *A duração como dado imediato*
(Teoria das multiplicidades) ..... 27

3. *A memória como coexistência virtual*
(Ontologia do passado e psicologia da memória) ..... 39

4. *Uma ou várias durações?*
(Duração e simultaneidade) ..... 57

5. O *impulso vital como movimento da diferenciação*
(Vida, inteligência e sociedade) ..... 73

Apêndices

I. *A concepção da diferença em Bergson* ..... 95

II. *Bergson* ..... 125

Índice de nomes e correntes filosóficas ..... 141

A paginação da edição francesa (Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966) está anotada entre colchetes ao longo desta tradução. Também entre colchetes aparecem notas do tradutor ou do revisor técnico. No final do volume foi acrescentado um índice de nomes e correntes teóricas, sendo que as páginas nele referidas correspondem à paginação dos originais em língua francesa.

*Luiz B. L. Orlandi*

# I.
# A INTUIÇÃO COMO MÉTODO
*[1]*

Duração [*Durée*], Memória [*Mémoire*] e Impulso vital [*Élan vital*] marcam as grandes etapas da filosofia bergsoniana. O objetivo deste livro é a determinação da relação entre essas três noções e do progresso que elas implicam.

A *intuição* é o método do bergsonismo. A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de "precisão" em filosofia. É verdade que Bergson insiste nisto: a intuição, tal como ele a entende metodicamente, já supõe a *duração*. "Essas considerações sobre a duração parecem-nos decisivas. De grau em grau, elas nos fizeram erigir a intuição em método filosófico. Aliás, 'intuição' é uma palavra ante a qual hesitamos durante muito tempo"[1]. E a Höffding *[2]* ele escreveu: "A teoria da intuição, sobre a qual o senhor insiste muito mais do que sobre a teoria da duração, só se destacou aos meus olhos muito tempo após essa última"[2].

Mas há muito sentido dizer primeiro e segundo. A intuição é certamente segunda em relação à duração ou à memória. Porém, embora tais noções designem por si mesmas realidades e experiências vividas, elas não nos dão ainda qualquer meio de *conhecê-las* (com uma preci-

[1] *PM*, 1271; 25. Empregamos as iniciais para citar as obras de Bergson:
*DI* para *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; *MM* para *Matière et Mémoire*, 1896; *R* para *Le Rire*, 1900; *EC* para *L'Evolution créatrice*, 1907; *ES* para *L'Energie spirituelle*, 1919; *DS* para *Durée et Simultanéité*, 1922; *MR* para *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932; *PM* para *La Pensée et le Mouvant*.
Citamos *DS* em conformidade com a 4ª edição. Quanto às outras obras, nossas referências remetem, primeiramente, à paginação da Édition du Centenaire (Presses Universitaires de France), e, em seguida, conforme as indicações desta, à paginação das reimpressões de 1939-1941.

[2] *Lettre à Höffding*, 1916 (cf. *Écrits et Paroles*, t. III, p. 456).

são análoga à da ciência). Curiosamente, poder-se-ia dizer que a duração permaneceria tão-só intuitiva, no sentido ordinário dessa palavra, se não houvesse precisamente a intuição como método, no sentido propriamente bergsoniano. O fato é que Bergson contava com o método da intuição para estabelecer a filosofia como disciplina absolutamente "precisa", tão precisa em seu domínio quanto a ciência no seu, tão prolongável e transmissível quanto a própria ciência. Do ponto de vista do conhecimento, as próprias relações entre Duração, Memória e Impulso vital permaneceriam indeterminadas sem o fio metódico da intuição. Considerando todos esses aspectos, devemos trazer para o primeiro plano de uma exposição a intuição como método rigoroso ou preciso[3].

A questão metodológica mais geral é a seguinte: como pode a intuição, que designa antes de tudo um conhecimento imediato, formar um método, se se diz que o método implica essencialmente uma ou mais mediações? Bergson apresenta freqüentemente a intuição *[3]* como um ato simples. Mas, segundo ele, a simplicidade não exclui uma multiplicidade qualitativa e virtual, direções diversas nas quais ela se atualiza. Neste sentido, a intuição implica uma pluralidade de acepções, pontos de vista múltiplos irredutíveis[4]. Bergson distingue essencialmente três espécies de atos, os quais determinam regras do método: a primeira espécie concerne à posição e à criação de problemas; a segunda, à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza; a terceira, à apreensão do tempo real. É mostrando como se passa de um sentido a outro, e qual é "o sentido fundamental", que se deve reencontrar a simplicidade da intuição como ato vivido, podendo-se assim responder à questão metodológica geral.

* * *

*PRIMEIRA REGRA: Aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas.*

Com efeito, cometemos o erro de acreditar que o verdadeiro e o falso concernem somente às soluções, que eles começam apenas com

[3] Sobre o emprego da palavra *intuição* e sobre a gênese da noção nos *Données immédiates* e *Matière et Mémoire*, pode-se consultar o livro de M. HUSSON, *L'Intellectualisme de Bergson*, Presses Universitaires de France, 1947, pp. 6-10.

[4] *PM*, 1274-1275; 29-30.



as soluções. Esse preconceito é social (pois a sociedade, e a linguagem que dela transmite as palavras de ordem, "dão"-nos problemas totalmente feitos, como que saídos de "cartões administrativos da cidade", e nos obrigam a "resolvê-los", deixando-nos uma delgada margem de liberdade). Mais ainda, o preconceito é infantil e escolar, pois o professor é quem "dá" os problemas, cabendo ao aluno a tarefa de descobrir-lhes a solução. Desse modo, somos mantidos numa espécie de escravidão. *[4]* A verdadeira liberdade está em um poder de decisão, de constituição dos próprios problemas: esse poder, "semidivino", implica tanto o esvaecimento de falsos problemas quanto o surgimento criador de verdadeiros. "A verdade é que se trata, em filosofia e mesmo alhures, de *encontrar* o problema e, por conseguinte, de *colocá-lo*, mais ainda do que resolvê-lo. Com efeito, um problema especulativo é resolvido desde que bem colocado. Ao dizer isso, entendo que sua solução existe nesse caso imediatamente, embora ela possa permanecer oculta e, por assim dizer, encoberta: só falta *des*cobri-la. Mas colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar. A descoberta incide sobre o que já existe, atualmente ou virtualmente; portanto, cedo ou tarde ela seguramente vem. A invenção dá o ser ao que não era, podendo nunca ter vindo. Já em matemática, e com mais forte razão em metafísica, o esforço de invenção consiste mais freqüentemente em suscitar o problema, em criar os termos nos quais ele se colocará. Colocação e solução do problema estão quase se equivalendo aqui: os verdadeiros grandes problemas são colocados apenas quando resolvidos"[5].

Não é somente toda a história da matemática que dá razão a Bergson. Cabe comparar a última frase do texto de Bergson com a fórmula de Marx, válida para a própria prática: "a humanidade coloca tão-só os problemas que é capaz de resolver". Nos dois casos, não se trata de dizer que os problemas são como a sombra de soluções preexistentes (o contexto todo indica o contrário). Não se trata tampouco de dizer que só os problemas contam. *[5]* Ao contrário, é a solução que conta, mas o problema tem sempre a solução que ele merece em função da maneira pela qual é colocado, das condições sob as quais é determinado como problema, dos meios e dos termos de que se dispõe para colocá-lo. Nesse sentido, a história dos homens, tanto do ponto de vista da teoria quanto da prática, é a da constituição de problemas. É aí que eles fazem sua própria história, e a tomada de

[5] *PM*, 1293; 51-52 (sobre o "estado semidivino", cf. 1306; 68).

consciência dessa atividade é como a conquista da liberdade. (É verdade que, em Bergson, a noção de problema tem suas raízes para além da história, na própria vida e no impulso vital: é a vida que se determina essencialmente no ato de contornar obstáculos, de colocar e resolver um problema. A construção do organismo é, ao mesmo tempo, colocação de problema e solução.)[6]

Mas como conciliar com uma norma do verdadeiro esse poder de constituir problema? Se é relativamente fácil definir o verdadeiro e o falso em relação às soluções, parece muito mais difícil, uma vez colocado o problema, dizer em que consiste o verdadeiro e o falso, quando aplicados à própria colocação de problemas. A esse respeito, muitos filósofos parecem cair em um círculo: conscientes da necessidade de aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, para além das soluções, contentam-se eles em definir a verdade ou a falsidade de um problema pela sua possibilidade ou impossibilidade de receber uma solução. Ao contrário disso, o grande mérito de Bergson está em ter buscado uma determinação intrínseca do falso na expressão *[6]* "falso problema". Donde uma regra complementar da regra geral precedente.

*REGRA COMPLEMENTAR: Os falsos problemas são de dois tipos: "problemas inexistentes", que assim se definem porque seus próprios termos implicam uma confusão entre o "mais" e o "menos"; "problemas mal colocados", que assim se definem porque seus termos representam mistos mal analisados.*

Como exemplos do primeiro tipo, Bergson apresenta o problema do não-ser, o da desordem ou o do possível (problemas do conhecimento e do ser); como exemplos do segundo tipo, apresenta o problema da liberdade ou o da intensidade[7]. Suas análises a esse respeito são célebres. No primeiro caso, elas consistem em mostrar que há *mais* e não *menos* na idéia de não-ser do que na de ser; na desordem do que na ordem; no possível do que no real. Na idéia de não-ser, com efeito, há a idéia de ser, mais uma operação lógica de negação generalizada, mais o motivo psicológico particular de tal operação (quando um ser não convém à nossa expectativa e o apreendemos somente como a falta, como a ausência daquilo que nos interessa). Na idéia de desordem já há a idéia de ordem, mais sua negação, mais o motivo dessa negação (quando encontramos uma ordem que não é aquela que esperávamos). Na idéia de possível há mais do que na idéia de real, "pois o possível é o real contendo, a mais, um ato do espírito *[7]*, que retrograda sua imagem no passado, assim que ele se produz", e o motivo desse ato (quando confundimos o surgimento de uma realidade no universo com uma sucessão de estados em um sistema fechado)[8].

Quando perguntamos "por que alguma coisa em vez de nada?", ou "por que ordem em vez de desordem?", ou "por que isto em vez daquilo (aquilo que era igualmente possível)?", caímos em um mesmo vício: tomamos o mais pelo menos, fazemos como se o não-ser preexistisse ao ser, a desordem à ordem, o possível à existência, como se o ser viesse preencher um vazio, como se a ordem viesse organizar uma desordem prévia, como se o real viesse realizar uma possibilidade primeira. O ser, a ordem ou o existente são a própria verdade; porém, no falso problema, há uma ilusão fundamental, um "movimento retrógrado do verdadeiro", graças ao qual supõe-se que o ser, a ordem e o existente precedam a si próprios ou precedam o ato criador que os constitui, pois, nesse movimento, eles retroprojetam uma imagem de si mesmos em uma possibilidade, em uma desordem, em um não-ser supostamente primordiais. Esse tema é essencial na filosofia de Bergson: ele resume sua crítica do negativo e de todas as formas de negação como fontes de falsos problemas.

Os problemas mal colocados, o segundo tipo de falsos problemas, fazem intervir, parece, um mecanismo diferente: trata-se, desta vez, de mistos mal analisados, nos quais são arbitrariamente agrupadas coisas que *diferem por natureza*. Pergunta-se, por exemplo, se a felicidade se reduz ou não ao prazer; mas talvez o termo prazer subsuma estados muito diversos, *[8]* irredutíveis, assim como a idéia de felicidade. Se os termos não correspondem a "articulações naturais", então o problema é falso, não é concernente à "própria natureza das coisas"[9]. Também nes-

[6] Segundo Bergson, a categoria de *problema* tem uma importância biológica maior que aquela, negativa, de *necessidade*.

[7] *PM*, 1336; 105. A distribuição dos exemplos varia segundo os textos de Bergson. Isso não é de causar espanto, pois cada falso problema, como veremos, apresenta os dois aspectos em proporção variável. Sobre a liberdade e a falsidade como falsos problemas, cf. *PM*, 1268; 20.

[8] *PM*, 1339; 110. Sobre a crítica da desordem e do não-ser, cf. também *EC*, 683; 223 ss e 730; 278 ss.

[9] *PM*, 1293-1294; 52-53.

se caso são célebres as análises de Bergson, quando ele denuncia a intensidade como sendo um tal misto: quando se confunde a qualidade da sensação com o espaço muscular que lhe corresponde ou com a quantidade da causa física que a produz, a noção de intensidade implica uma mistura impura entre determinações que diferem por natureza, de modo que a questão "quanto cresce a sensação?" remete sempre a um problema mal colocado[10]. O mesmo se dá com o problema da liberdade, quando se confundem dois tipos de "multiplicidade", a dos termos justapostos no espaço e a dos estados que se fundem na duração.

Retornemos ao primeiro tipo de falsos problemas. Nele, diz Bergson, toma-se o mais pelo menos. Mas ocorre a Bergson, igualmente, dizer que aí se toma o menos pelo mais: assim como a dúvida sobre uma ação só aparentemente se acrescenta à ação, mas dá, na realidade, testemunho de um semiquerer, também a negação tampouco se acrescenta ao *que ela nega*, mas dá tão-somente testemunho de uma fraqueza *naquele que nega*. "Sentimos que uma vontade ou um pensamento divinamente criador, em sua imensidão de realidade, é demasiado pleno de si mesmo para que, nele, a idéia de uma falta de ordem ou de uma falta de ser possa tão-só aflorar. Representar para si a possibilidade da desordem absoluta e, com mais forte razão, a do nada, seria para ele dizer a si que ele próprio teria podido totalmente não ser, o que seria uma fraqueza incompatível com sua natureza, que é *[9]* força [...] Não se trata do mais, mas do menos; trata-se de um déficit do querer"[11]. — Haveria contradição entre as duas fórmulas, nas quais o não-ser é apresentado ora como um mais em relação ao ser, ora como um menos? Não há contradição, se se pensa que aquilo que Bergson denuncia nos problemas "inexistentes" é, *de toda maneira*, a mania de pensar em termos de mais e de menos. A idéia de desordem aparece quando, em vez de se ver que há duas ou várias ordens irredutíveis (por exemplo, a da vida e a do mecanismo, estando uma presente quando a outra não está), retém-se apenas uma idéia geral de ordem, contentando-se em opô-la à desordem e pensá-la em correlação com a idéia de desordem. A idéia de não-ser aparece quando, em vez de apreendermos as realidades diferentes que se substituem umas às outras indefinidamente, nós as confundimos na homogeneidade de um Ser em

[10] Cf. *DI*, cap. I.

[11] *PM*, 1304, 1305; 66 [66, 67].



geral, que só se pode opor ao nada, reportar-se ao nada. A idéia de possível aparece quando, em vez de se apreender cada existente em sua novidade, relaciona-se o conjunto da existência a um elemento préformado, do qual tudo, supostamente, sairia por simples "realização".

Em resumo, toda vez que se pensa em termos de mais ou de menos, já foram negligenciadas diferenças de natureza entre as duas ordens ou entre os seres, entre os existentes. Por aí *se vê como o primeiro tipo de falsos problemas repousa em última instância sobre o segundo*: a idéia de desordem nasce de uma idéia geral de ordem como misto mal analisado etc. E o engano mais geral do pensamento, o engano comum à ciência e à metafísica, talvez seja conceber tudo em termos de *[10]* mais e de menos, e de ver apenas diferenças de grau ou diferenças de intensidade ali onde, mais profundamente, há diferenças de natureza.

Portanto, estamos tomados por uma ilusão fundamental, correspondente aos dois aspectos do falso problema. A própria noção de falso problema implica, com efeito, que não temos de lutar contra simples erros (falsas soluções), mas contra algo mais profundo: a ilusão que nos arrasta, ou na qual mergulhamos, inseparável de nossa condição. Miragem, como diz Bergson a propósito da retroprojeção do possível. Bergson lança mão de uma idéia de Kant, pronto para transformá-la completamente: Kant foi quem mostrou que a razão, no mais profundo de si mesma, engendra não erros mas ilusões *inevitáveis*, das quais só se podia conjurar o efeito. Ainda que Bergson determine de modo totalmente distinto a natureza dos falsos problemas, ainda que a própria crítica kantiana pareça-lhe um conjunto de problemas mal colocados, ele trata a ilusão de uma maneira análoga à de Kant. A ilusão está fundada no mais profundo da inteligência e, propriamente falando, ela é indissipável, não pode ser dissipada, mas somente *recalcada*[12]. Temos a tendência de pensar em termos de mais e de menos, isto é, de ver diferenças de grau ali onde há diferenças de natureza. Só podemos reagir contra essa tendência intelectual suscitando, ainda *na* inteligência, uma outra tendência, crítica. Mas de onde vem, precisamente, essa segunda tendência? Só a intuição pode suscitá-la e animá-la, porque ela reencontra as diferenças de natureza sob as diferenças de grau e comunica *[11]* à inteligência os critérios que permitem distinguir os

[12] Cf. uma nota muito importante em *PM*, 1306; 68.

verdadeiros problemas e os falsos. Bergson mostra bem que a inteligência é a faculdade que coloca os problemas em geral (o instinto seria sobretudo uma faculdade de encontrar soluções)[13]. Mas só a intuição decide acerca do verdadeiro e do falso nos problemas colocados, pronta para impelir a inteligência a voltar-se contra si mesma.

* * *

*SEGUNDA REGRA: Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real*[14].

São célebres os dualismos bergsonianos: duração-espaço, qualidade-quantidade, heterogêneo-homogêneo, contínuo-descontínuo, as duas multiplicidades, memória-matéria, lembrança-percepção, contração-distensão, instinto-inteligência, as duas fontes etc. Mesmo os títulos que Bergson coloca no alto de cada página dos seus livros dão testemunho do seu gosto pelos dualismos — que, todavia, não configuram a última palavra de sua filosofia. Qual é, pois, seu sentido? Trata-se sempre, segundo Bergson, de dividir um misto segundo suas articulações naturais, isto é, em elementos que diferem por natureza. Como método, a intuição é um método de divisão, de espírito platônico. Bergson não ignora que as coisas, de fato, realmente se misturam; a própria experiência *[12]* só nos propicia mistos. Mas o mal não está nisso. Por exemplo, damo-nos do tempo uma representação penetrada de espaço. O deplorável é que não sabemos distinguir em tal *representação* os dois elementos componentes que diferem por natureza, as duas puras *presenças* da duração e da extensão. Misturamos tão bem a extensão e a duração que só podemos opor sua mistura a um princípio que se supõe ao mesmo tempo não espacial e não temporal, em relação ao qual espaço e tempo, extensão e duração vêm a ser tão-somente degradações[15]. Ainda um outro exemplo: misturamos lembrança e percepção; mas não sabemos reconhecer o que cabe à percepção e o que cabe à lembrança; não mais distinguimos na representação as duas presenças puras da matéria e da memória, e somente vemos diferenças de grau entre percepções-lembranças e lembranças-percepções. Em resumo, medimos as misturas com uma unidade que é, ela própria, impura e já misturada. Perdemos a razão dos mistos. A obsessão pelo *puro*, em Bergson, retorna nessa restauração das diferenças de natureza. Só o que difere por natureza pode ser dito puro, mas só *tendências* diferem por natureza[16]. Trata-se, portanto, de dividir o misto de acordo com tendências qualitativas e qualificadas, isto é, de acordo com a maneira pela qual o misto combina a duração e a extensão definidas como movimentos, direções de movimentos (como a duração-contração e a matéria-distensão). A intuição, como método de divisão, guarda semelhança *[13]* ainda com uma análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de *direito*[17]. Ultrapassa-se a experiência em direção às condições da experiência (mas estas não são, à maneira kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real).

É esse o motivo condutor do bergsonismo, seu *leitmotiv*: só se viram diferenças de grau ali onde havia diferenças de natureza. E, sob esse ponto, Bergson agrupa suas críticas principais, as mais diversas. Ele censurará a metafísica, essencialmente, por ter visto só diferenças de grau entre um tempo espacializado e uma eternidade supostamente primeira (o tempo como degradação, distensão ou diminuição do ser...): em uma escala de intensidade, todos os seres são definidos entre os dois limites, o de uma perfeição e o de um nada. Também à ciência ele fará uma censura análoga; e a única definição do *mecanicismo* é a que invoca ainda um tempo espacializado, em conformidade com o qual os seres só apresentam diferenças de grau, de posição, de dimensão, de proporção. Há mecanicismo até no evolucionismo, dado que este postula uma evolução unilinear e nos faz passar de uma organização viva a uma outra por simples intermediários, transições e variações de grau. Em tal ignorância das verdadeiras diferenças de natureza aparece toda sorte de falsos problemas e ilusões que nos aba-

[13] *EC*, 623; 152.

[14] As diferenças de natureza ou as articulações do real são termos e temas constantes na filosofia de Bergson: cf., notadamente, a Introdução de *PM*, *passim*. É nesse sentido que se pode falar de um platonismo de Bergson (método de divisão); ele gosta de citar um texto de Platão sobre o ato de trinchar e o bom cozinheiro. Cf. *EC*, 627; 157.

[15] *EC*, 764; 318.

[16] Por exemplo, sobre a inteligência e o instinto, que compõem um misto do qual só se podem dissociar, em estado *puro*, tendências, cf. *EC*, 610; 137.

[17] Sobre a oposição "de fato-de direito", cf. *MM*, cap. I (notadamente 213; 68). E sobre a distinção "presença-representação", 185; 32.

tem: desde o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, Bergson mostra como o esquecimento das diferenças *[14]* de natureza, de um lado, entre a percepção e a afecção, e, de outro, entre a percepção e a lembrança, engendra toda sorte de falsos problemas, ao fazer-nos crer em um caráter inextenso de nossa percepção: "Encontrar-se-iam, nessa idéia de que projetamos fora de nós estados puramente internos, tantos mal-entendidos, tantas respostas defeituosas a questões mal colocadas..."[18].

Esse primeiro capítulo de *Matéria e memória* mostra mais do que qualquer outro texto a complexidade do manejo da intuição como método de divisão. Trata-se de dividir a representação em elementos que a condicionam, em puras presenças ou em tendências que diferem por natureza. Como procede Bergson? Primeiramente, ele pergunta se entre isto e aquilo pode (ou não pode) haver diferença de natureza. A primeira resposta é a seguinte: sendo o cérebro uma "imagem" entre outras imagens, ou sendo o que assegura certos movimentos entre outros movimentos, *não pode* haver diferença de natureza entre a faculdade do cérebro dita perceptiva e as funções reflexas da medula. Portanto, o cérebro não fabrica representações, mas somente complica a relação entre um movimento recolhido (excitação) e um movimento executado (resposta). Entre os dois, o cérebro estabelece um intervalo, um desvio, seja porque ele divide ao infinito o movimento recebido, seja porque ele o prolonga em uma pluralidade de reações possíveis. O fato de que lembranças se aproveitem desse intervalo, de que elas, propriamente falando, "se intercalem", isto em nada altera o caso. No momento, podemos eliminar as lembranças como participantes de outra "linha". Sobre a linha que estamos em vias de traçar, nós só *[15]* podemos ter matéria e movimento, movimento mais ou menos complicado, mais ou menos retardado. Toda a questão está em saber se já não temos também aí a percepção. Com efeito, em virtude do intervalo cerebral, um ser pode reter de um objeto material e das ações que dele emanam tão-somente o que lhe interessa[19]. Desse modo, a percepção não é o objeto *mais* algo, mas o objeto *menos* algo, menos tudo o que não nos interessa. Isto equivale a dizer que o próprio objeto se

[18] *MM*, 197; 47.

[19] *MM*, 186; 33: "Se os seres vivos constituem no universo 'centros de indeterminação', e se o grau dessa indeterminação se mede pelo número e pela elevação de suas funções, concebe-se que sua presença, por si só, possa equivaler à supressão de todas as partes dos objetos às quais suas funções não estão interessadas".



confunde com uma percepção *pura* virtual, ao mesmo tempo que nossa percepção real se confunde com o objeto, do qual ela subtrai apenas o que não nos interessa. Donde a célebre tese de Bergson, da qual analisaremos todas as conseqüências: percebemos as coisas aí onde estão, a percepção nos coloca de súbito na matéria, é impessoal e coincide com o objeto percebido. Nesta linha, todo o método bergsoniano consistiu em procurar, primeiramente, os termos entre os quais *não poderia* haver diferença de natureza: não pode haver diferença de natureza, mas somente diferença de grau, entre a faculdade do cérebro e a função da medula, entre a percepção da matéria e a própria matéria.

Então, estamos em condições de traçar a segunda linha, a que difere por natureza da primeira. Para estabelecer a primeira, tínhamos necessidade de *ficções*: tínhamos suposto que o corpo era como um puro ponto matemático no espaço, um puro instante, ou uma *[16]* sucessão de instantes no tempo. Mas essas ficções não eram simples hipóteses: elas consistiam em impelir para além da experiência uma direção destacada da própria experiência; é somente assim que podíamos extrair todo um lado das condições da experiência. Cabe-nos agora perguntar por aquilo que vem preencher o intervalo cerebral, por aquilo que dele se aproveita para encarnar-se. A resposta de Bergson será tríplice. Primeiramente, é a afetividade, que supõe, precisamente, que o corpo seja coisa distinta de um ponto matemático e dê a ela um volume no espaço. Em seguida, são as lembranças da memória, que ligam os instantes uns aos outros e intercalam o passado no presente. Finalmente, é ainda a memória, sob uma outra forma, sob forma de uma contração da matéria, que faz surgir a qualidade. (Portanto, é a memória que faz que o corpo seja coisa distinta de uma instantaneidade e que lhe dá uma duração no tempo.) Eis-nos, assim, em presença de uma nova linha, a da subjetividade, na qual se escalonam afetividade, memória-lembrança, memória-contração: cabe dizer que esses termos diferem por natureza daqueles da linha precedente (percepção-objeto-matéria)[20]. Em resumo, a representação em geral

[20] Não é necessário que a linha seja inteiramente homogênea, podendo ser uma linha quebrada. Assim, a afetividade se distingue por natureza da percepção, mas não da mesma maneira que a memória: ao passo que uma memória *pura* se opõe à percepção pura, a afetividade é sobretudo como que uma "impureza", que turva a percepção (cf. *MM*, 207; 60). Veremos mais tarde como a afetividade, a memória etc. designam aspectos muito diversos da subjetividade.

se divide em duas direções que diferem por natureza, em duas puras presenças que não se deixam representar: a da percepção, que nos coloca *de súbito* na matéria; a da memória, que nos coloca de *súbito* no espírito. *[17]* Que as duas linhas se encontrem e se misturem ainda uma vez não é a questão. Essa mistura é nossa própria experiência, nossa representação. Mas todos os nossos falsos problemas vêm de não sabermos ultrapassar a experiência em direção às condições da experiência, em direção às articulações do real, e reencontrarmos o que difere por natureza nos mistos que nos são dados e dos quais vivemos.

"Percepção e lembrança penetram-se sempre, trocam sempre entre si algo de suas substâncias, graças a um fenômeno de endosmose. O papel do psicólogo seria dissociá-los, restituir a cada um sua pureza natural; desse modo, seria esclarecido um bom número de dificuldades levantadas pela psicologia e talvez também pela metafísica. Mas não é o que acontece. Pretende-se que tais estados mistos, todos compostos em doses desiguais de percepção pura e de lembrança pura, sejam estados simples. Por isso, condenamo-nos a ignorar tanto a lembrança pura quanto a percepção pura, a conhecer tão-somente um único gênero de fenômeno, que chamaremos ora de lembrança ora de percepção, conforme venha a predominar nele um ou outro desses dois aspectos, e, por conseguinte, a encontrar entre a percepção e a lembrança apenas uma diferença de grau, e não mais de natureza"[21].

A intuição nos leva a ultrapassar o estado da experiência em direção às condições da experiência. Mas essas condições não são gerais e nem abstratas; não são mais amplas do que o condicionado; são as condições da experiência real. Bergson fala em "buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *viravolta* decisiva, na qual, inflectindo-se no sentido de nossa utilidade, ela se torna propriamente experiência *[18] humana*"[22]. Acima da viravolta: é esse, precisamente, o ponto em que se descobrem enfim as diferenças de natureza. Mas há tantas dificuldades para atingir esse ponto focal que se devem multiplicar os atos da intuição, aparentemente contraditórios. É assim que Bergson nos fala ora de um movimento exatamente apropriado à experiência, ora de uma ampliação, ora de um estreitamento e de uma restrição. É que, primeiramente, a determinação de cada "linha" implica uma espécie de contração, na qual fatos aparentemente diversos encontram-se agrupados segundo suas afinidades naturais, comprimidos de acordo com sua articulação. Mas, por outro lado, nós impelimos cada linha para além da viravolta, até o ponto em que ela ultrapassa nossa experiência: prodigiosa ampliação que nos força a pensar uma percepção pura idêntica a toda a matéria, uma memória pura idêntica à totalidade do passado. É nesse sentido que, muitas vezes, Bergson compara o procedimento da filosofia ao do cálculo infinitesimal: quando, na experiência, somos favorecidos por um pequeno vislumbre, que nos assinala uma linha de articulação, resta ainda prolongá-la para fora da experiência — assim como os matemáticos reconstituem, com os elementos infinitamente pequenos que eles percebem da curva real, "a forma da própria curva que, na obscuridade, se estende atrás deles"[23]. De toda *[19]* maneira, Bergson não é um desses filósofos que atribuem à filosofia uma sabedoria e um equilíbrio propriamente humanos. Abrir-nos ao inumano e ao sobre-humano (*durações* inferiores ou superiores a nossa...), ultrapassar a condição humana, é este o sentido da filosofia, já que nossa condição nos condena a viver entre os mistos mal analisados e a sermos, nós próprios, um misto mal analisado[24].

Mas essa ampliação, ou mesmo esse ultrapassamento, não consiste em ultrapassar a experiência em direção a conceitos, pois estes definem somente, à maneira kantiana, as condições de toda experiência possível em geral. Aqui, ao contrário, trata-se da experiência real em todas as suas particularidades. E, se é preciso ampliá-la, e mesmo ultrapassá-la, é somente para encontrar as articulações das quais essas particularidades dependem. Desse modo, as condições da experiência são menos determinadas em conceitos do que nos perceptos puros[25]. E,

[21] *MM*, 214; 69.

[22] *MM*, 321; 205.

[23] *MM*, 321; 206. Bergson, freqüentemente, parece criticar a análise infinitesimal: por mais que esta reduza ao infinito os intervalos que considera, ela ainda se contenta em recompor o movimento com o espaço percorrido (por exemplo, *DI*, 79-80; 89). Porém, mais profundamente, Bergson exige que a metafísica, por sua conta, efetue uma revolução *análoga* a do cálculo em ciência: cf. *EC*, 773-786; 329-344. E a metafísica deve até mesmo inspirar-se na "idéia geradora de nossa matemática", para "operar diferenciações e integrações qualitativas" (*PM*, 1423; 215).

[24] Cf. *PM*, 1416; 206. E 1425; 218: "A filosofia deveria ser um esforço para ultrapassar a condição humana". (O texto precedentemente citado, sobre *a viravolta da experiência*, é o comentário desta fórmula.)

[25] *PM*, 1370; 148-149.

se tais perceptos se reúnem, eles mesmos, em um conceito, trata-se de um conceito talhado sobre a própria coisa, que convém somente a ela e que, nesse sentido, não é mais amplo do que aquilo de que ele deve dar conta. Com efeito, quando seguimos cada uma das "linhas" para além da viravolta da experiência, é também preciso reencontrar o ponto em que elas se cortam, o ponto em que as direções se cruzam e onde as tendências que diferem por natureza se reatam para engendrar a coisa tal como nós a conhecemos. Dir-se-á que nada é mais fácil e que a própria experiência *[20]* já nos dava esse ponto. A coisa não é tão simples. Após ter seguido linhas de divergência *para além da viravolta*, é preciso que estas se recortem não no ponto de que partimos, mas sobretudo em um ponto virtual, em uma imagem virtual do ponto de partida, ela própria situada para além da viravolta da experiência, e que nos propicia, enfim, a razão suficiente da coisa, a razão suficiente do misto, a razão suficiente do ponto de partida. Desse modo, a expressão "acima da viravolta decisiva" tem dois sentidos: primeiramente, ela designa o momento em que as linhas, partindo de um ponto comum confuso dado na experiência, divergem cada vez mais em conformidade com verdadeiras diferenças de natureza; em seguida, ela designa um outro momento, aquele em que essas linhas convergem de novo para nos dar dessa vez a imagem virtual ou a razão distinta do ponto comum. Viravolta e reviravolta. O dualismo, portanto, é apenas um momento que deve terminar na re-formação de um monismo. Eis por que, depois da ampliação, advém um derradeiro estreitamento, assim como há integração após a diferenciação. "Falávamos outrora dessas linhas de fatos, cada uma das quais, por não ir suficientemente longe, fornece tão-somente a direção da verdade: todavia, prolongando-se duas destas linhas até o ponto em que elas se cortam, atingir-se-á a própria verdade [...] Estimamos que este método de intersecção seja o único que pode levar definitivamente adiante a metafísica"[26]. Portanto, há como que duas viravoltas sucessivas, e em sentido inverso, da experiência, o que constitui o que Bergson chama de *precisão* em filosofia.

*Donde uma REGRA COMPLEMENTAR da segunda regra: [21] o real não é somente o que se divide segundo articulações naturais ou diferenças de natureza, mas é também o que se reúne segundo vias que convergem para um mesmo ponto ideal ou virtual.*

[26] *MR*, 1186; 263.



A função particular dessa regra é mostrar como um problema, tendo sido bem colocado, tende por si mesmo a resolver-se. Por exemplo, ainda conforme o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, colocamos bem o problema da memória quando, partindo do misto lembrança-percepção, dividimos esse misto em duas direções divergentes e dilatadas, que correspondem a uma verdadeira diferença de natureza entre a alma e o corpo, o espírito e a matéria. Mas só obtemos a solução do problema por estreitamento: quando apreendemos o ponto original no qual as duas direções divergentes convergem novamente, o ponto preciso no qual a lembrança se insere na percepção, o ponto virtual que é como que a reflexão e a razão do ponto de partida. Assim, o problema da alma e do corpo, da matéria e do espírito, só se resolve graças a um extremo estreitamento, a propósito do qual Bergson mostra como a linha da objetividade e a da subjetividade, a linha da observação externa e a da experiência interna, devem convergir ao final dos seus processos diferentes, até o caso da afasia[27].

Do mesmo modo, Bergson mostra que o problema da imortalidade da alma tende a resolver-se pela convergência de duas linhas muito diferentes: precisamente a de uma experiência da memória e a de uma experiência totalmente distinta, mística[28]. Mais complexos ainda são os *[22]* problemas que se desatam no ponto de convergência de *três* linhas de fatos: é essa a natureza da consciência no primeiro capítulo de *A energia espiritual*. Assinale-se que esse método de intersecção forma um verdadeiro probabilismo: cada linha define uma probabilidade[29]. Mas trata-se de um probabilismo qualitativo, sendo as linhas de fato qualitativamente distintas. Em sua divergência, na desarticulação do real que operam segundo as diferenças de natureza, elas já constituem um empirismo superior, apto para colocar os problemas e para ultrapassar a experiência em direção às suas condições concretas. Em sua convergência, na intersecção do real a que procedem, as linhas definem agora um probabilismo superior, apto para resolver os problemas e relacionar a condição ao condicionado, de tal modo que já não subsista distância alguma entre eles.

* * *

[27] *PM*, 1315; 80.

[28] *MR*, 1199-1200; 280-281.

[29] *ES*, 817, 818; 4 e 835; 27.

*TERCEIRA REGRA: Colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço*[30].

Essa regra dá o "sentido fundamental" da intuição: a intuição supõe a duração; ela consiste em pensar em termos de duração[31]. Só podemos compreendê-lo, retornando ao movimento da divisão determinante das diferenças de natureza. À primeira vista, pareceria que uma diferença de natureza se estabelecesse entre duas coisas ou sobretudo entre duas tendências. É verdade, mas é *[23]* verdade apenas superficialmente. Consideremos a divisão bergsoniana principal: a duração e o espaço. Todas as outras divisões, todos os outros dualismos a implicam, dela derivam ou nela terminam. Ora, não podemos nos contentar em simplesmente afirmar uma diferença de natureza entre a duração e o espaço. A divisão se faz entre a duração, que "tende", por sua vez, a assumir ou a ser portadora de todas as diferenças de natureza (pois ela é dotada do poder de variar qualitativamente em relação a si mesma), e o espaço, que só apresenta diferenças de grau (pois ele é homogeneidade quantitativa). Portanto, não há diferença de natureza entre as duas metades da divisão; a diferença de natureza está inteiramente de um lado. Quando dividimos alguma coisa conforme suas articulações naturais, temos, em proporções e figuras muito variáveis segundo o caso: de uma parte, o lado espaço, pelo qual a coisa só pode diferir em grau das outras coisas *e de si mesma* (aumento, diminuição); de outra parte, o lado duração, pelo qual a coisa difere por natureza de todas as outras *e de si mesma* (alteração).

Consideremos um pedaço de açúcar: há uma configuração espacial, mas sob esse aspecto nós só apreenderemos tão-somente diferenças de grau entre esse açúcar e qualquer outra coisa. Contudo, há também uma duração, um ritmo de duração, uma maneira de ser no tempo, que se revela pelo menos em parte no processo da dissolução, e que mostra como esse açúcar difere por natureza não só das outras coisas, mas primeiramente e sobretudo de si mesmo. Essa alteração se confunde com a essência ou a substância de uma coisa; é ela que nós apreendemos, quando a pensamos em termos de Duração. A esse respeito, a famosa fórmula de Bergson "devo *[24]* esperar que o açúcar se dissolva" tem um sentido ainda mais amplo do que aquele dado a ela pelo contexto[32]. Ela significa que minha própria duração, tal como eu a vivo, por exemplo, na impaciência das minhas esperas, serve de revelador para outras durações que pulsam com outros ritmos, que diferem por natureza da minha. E a duração é sempre o lugar e o meio das diferenças de natureza, sendo inclusive o conjunto e a multiplicidade delas, de modo que só há diferenças de natureza na duração — ao passo que o espaço é tão-somente o lugar, o meio, o conjunto das diferenças de grau.

Talvez tenhamos o meio de resolver a questão metodológica mais geral. Quando elaborava seu método da divisão, Platão também se propunha dividir um misto em duas metades ou segundo várias linhas. Mas todo o problema era saber como se escolhia a boa metade: por que aquilo que nós buscávamos estava sobretudo de um lado e não de outro? Podia-se, portanto, censurar a divisão por não ser um verdadeiro método, pois faltava-lhe o "meio termo" e dependia ainda de uma inspiração. Parece que a dificuldade desaparece no bergsonismo, pois, dividindo o misto segundo duas tendências, das quais só uma apresenta a maneira pela qual uma coisa varia qualitativamente no tempo, Bergson dá efetivamente a si o meio de escolher em cada caso o "bom lado", o da essência. Em resumo, a intuição torna-se método, ou melhor, o método se reconcilia com o imediato. A intuição não é a própria duração. A intuição é sobretudo o movimento pelo qual saímos de nossa própria duração, o movimento pelo qual nós *[25]* nos servimos de nossa duração para afirmar e reconhecer imediatamente a existência de outras durações acima ou abaixo de nós. "Somente o método de que falamos permite ultrapassar o idealismo tanto quanto o realismo, afirmar a existência de objetos inferiores e superiores a nós, conquanto sejam em certo sentido interiores a nós [...] Percebemos durações tão numerosas quanto queiramos, todas muito diferentes umas das outras" (as palavras *inferior* e *superior, com efeito,* não nos devem enganar, pois designam diferenças de natureza)[33]. Sem a intui-

[30] Cf. *MM*, 218; 74: "As questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo do que do espaço".

[31] *PM*, 1275; 30.

[32] *EC*, 502; 10. No contexto, Bergson só atribui uma duração ao açúcar à medida que este participa do conjunto do universo. Veremos mais adiante o sentido desta restrição: cf. cap. IV.

[33] *PM*, 1416, 1417; 206-208.

ção como método, a duração permaneceria como simples experiência psicológica. Inversamente, sem a coincidência com a duração, a intuição não seria capaz de realizar o programa correspondente às regras precedentes: a determinação dos verdadeiros problemas ou das verdadeiras diferenças de natureza...

Retornemos, portanto, à ilusão dos falsos problemas. De onde vem ela e em que sentido é ela inevitável? Bergson põe em causa a ordem das necessidades, da ação e da sociedade, ordem que nos inclina a só reter das coisas o que nos interessa; a ordem da inteligência, em sua afinidade natural com o espaço; a ordem das idéias gerais, que vem recobrir as diferenças de natureza. Ou melhor, há idéias gerais muito diversas, que diferem entre si por natureza, umas remetendo a semelhanças objetivas nos corpos vivos, outras remetendo a identidades objetivas nos corpos inanimados, outras, finalmente, remetendo a exigências subjetivas nos objetos fabricados; mas estamos prontos para formar uma idéia geral de todas as idéias gerais, e a *[26]* dissolver as diferenças de natureza nesse elemento de generalidade[34]. — "Dissolvemos as diferenças qualitativas na homogeneidade do espaço que as subentende"[35]. É verdade que esse conjunto de razões é ainda psicológico, inseparável de nossa condição. Devemos levar em conta razões mais profundas, pois, se a idéia de um espaço homogêneo implica uma espécie de artifício ou de símbolo que nos separa da realidade, nem por isso se pode esquecer que a matéria e a extensão são realidades que prefiguram a ordem do espaço. Como ilusão, o espaço não está fundado somente em nossa natureza, mas na natureza das coisas. A matéria é efetivamente o "lado" pelo qual as coisas tendem a apresentar entre si e a nós mesmos tão-somente diferenças de grau. A experiência nos propicia mistos; ora, o estado do misto não consiste apenas em reunir elementos que diferem por natureza, mas em reuni-los em condições tais que *não podemos* apreender nele essas diferenças de natureza constituintes. Em resumo, há um ponto de vista e, além disso, um estado de coisas em que as diferenças de natureza já não podem aparecer. O *movimento retrógrado* do verdadeiro não é somente uma ilusão *sobre* o verdadeiro, mas pertence *ao*

[34] *PM*, 1298-1303; 58-64

[35] *EC*, 679; 217.



próprio verdadeiro. Dividindo o misto "religião" em duas direções, religião estática e religião dinâmica, Bergson acrescenta: situando-nos em certo ponto de vista, "perceberíamos uma série de transições e algo assim como diferenças de grau ali onde, realmente, há uma radical diferença de natureza"[36].

A ilusão, portanto, não deriva somente de nossa natureza, *[27]* mas do mundo que habitamos, do lado do ser que nos aparece primeiramente. De certa maneira, entre o início e o fim de sua obra, Bergson evoluiu. Os dois pontos principais da sua evolução são os seguintes: a duração pareceu-lhe cada vez menos redutível a uma experiência psicológica, tornando-se a essência variável das coisas e fornecendo o tema de uma ontologia complexa. Mas, por outro lado e ao mesmo tempo, o espaço parecia-lhe cada vez menos redutível a uma ficção a nos separar dessa realidade psicológica para, também ele, ser fundado no ser e exprimir, deste, uma de suas duas vertentes, uma de suas duas direções. O absoluto, dirá Bergson, tem dois *lados*: o espírito, penetrado pela metafísica; a matéria, conhecida pela ciência[37]. Mas, precisamente, a ciência não é um conhecimento relativo, uma disciplina simbólica que seria tão-somente apreciável por seus êxitos ou sua eficácia; a ciência diz respeito à ontologia, é uma das duas metades da ontologia. O Absoluto é diferença, mas a diferença tem duas faces, diferenças de grau e diferenças de natureza. Portanto, eis que, quando apreendemos simples diferenças de grau entre as coisas, quando a própria ciência nos convida a ver o mundo sob esse aspecto, estamos ainda em um absoluto ("a física moderna revela-nos cada vez melhor diferenças de número atrás das nossas distinções de qualidade")[38]. Todavia, é uma ilusão. Mas só é uma ilusão na medida em que projetamos sobre a outra vertente a paisagem real da primeira. A ilusão só pode ser repelida *[28]* em função dessa outra vertente, a da duração, que nos propicia diferenças de natureza que *correspondem em última instância* às diferenças de proporção tal como aparecem no espaço e, antes, na matéria e na extensão.

* * *

[36] *MR*, 1156; 225.

[37] Cf. *PM*, 1278 ss.; 34 ss. (E 1335; 104: A inteligência "toca então um dos lados do absoluto, assim como nossa consciência toca um outro [...]").

[38] *PM*, 1300; 61.

Portanto, é certo que a intuição forma um método, com suas três (ou cinco) regras. Trata-se de um método essencialmente *problematizante* (crítica de falsos problemas e invenção de verdadeiros), *diferenciante* (cortes e intersecções) e *temporalizante* (pensar em termos de duração). Mas falta determinar ainda como a intuição supõe a duração e como, em troca, ela dá à duração uma nova extensão do ponto de vista do ser e do conhecimento.



## 2.
## A DURAÇÃO COMO DADO IMEDIATO
*[29]*

Supomos conhecida a descrição da duração como experiência psicológica, tal como aparece em *Os dados imediatos* e nas primeiras páginas de *A evolução criadora*: trata-se de uma "passagem", de uma "mudança", de um *devir*, mas de um devir que dura, de uma mudança que é a própria substância. Note-se que Bergson não encontra qualquer dificuldade em conciliar as duas características fundamentais da duração: continuidade e heterogeneidade[39]. Mas, assim definida, a duração não é somente experiência vivida; é também experiência ampliada, e mesmo ultrapassada; ela já é condição da experiência, pois o que esta propicia é sempre um misto de espaço e de duração. A duração pura apresenta-nos uma sucessão puramente interna, sem exterioridade; o espaço apresenta-nos uma exterioridade sem sucessão (com efeito, a memória do passado, a lembrança do que se passou no espaço já implicaria um espírito *[30]* que dura). Produz-se entre os dois uma mistura, na qual o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus "cortes" homogêneos *e* descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea *e* contínua. Desse modo, somos capazes de "conservar" os estados instantâneos do espaço e de justapô-los em uma espécie de "espaço auxiliar"; mas também introduzimos distinções extrínsecas em nossa duração, decompômo-la em partes exteriores e a alinhamos em uma espécie de tempo homogêneo. Um tal misto (no qual o tempo se confunde com o espaço auxiliar) deve ser dividido. Mesmo antes de tomar consciência da intuição como método, Bergson acha-se diante da tarefa da divisão do misto. Tratar-se-ia já de dividi-lo segundo duas direções puras? Enquanto Bergson não levanta explicitamente o problema de uma origem ontológica do espaço, trata-se sobretudo de dividir o misto em duas direções, das quais somente uma é pura (a duração), ao pas-

[39] Sobre este ponto, cf. a excelente análise de A. Robinet, *Bergson* (Seghers, 1965), pp. 28 ss.

,so que a outra representa a impureza que a desnatura[40]. A duração será alcançada como "dado imediato", precisamente porque se confunde com o lado direito, o lado bom do misto.

O importante é que a decomposição do misto nos revela dois tipos de "multiplicidade". Uma delas é representada pelo espaço (ou melhor, se levarmos em conta todas as nuanças, pela mistura impura do tempo homogêneo): é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação *[31]* quantitativa, de *diferença de grau*, uma multiplicidade numérica, *descontínua e atual*. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de *diferença de natureza*, uma multiplicidade *virtual e contínua*, irredutível ao número[41].

* * *

Parece-nos que não foi dada suficiente importância ao emprego da palavra "multiplicidade". De modo algum ela faz parte do vocabulário tradicional — sobretudo para designar um *continuum*. Não só veremos que ela é essencial do ponto de vista da elaboração do método, como ela já nos informa a respeito dos problemas que aparecem em *Os dados imediatos* e que se desenvolverão mais tarde. A palavra "multiplicidade" não aparece aí como um vago substantivo correspondente à bem conhecida noção filosófica de Múltiplo em geral. Com efeito, *não se trata, para Bergson, de opor o Múltiplo ao Uno, mas, ao contrário, de distinguir dois tipos de multiplicidade*. Ora, esse problema remonta a um cientista genial, Riemann, físico e matemático. Ele definia as coisas como "multiplicidades" determináveis em função de suas dimensões ou de suas variáveis independentes. Ele distinguia *multiplicidades discretas* e *multiplicidades contínuas*: as primeiras eram portadoras do princípio de sua métrica (sendo a medida de uma *[32]* de suas partes dada pelo número dos elementos que ela contém); as segundas encontravam um princípio métrico em outra coisa, mesmo que tão-somente nos fenômenos que nelas se desenrolavam ou nas forças que

[40] É verdade que, desde *Os dados imediatos*, Bergson indica o problema de uma gênese do conceito de *espaço* a partir de uma percepção da extensão: cf. 64-65; 71-72.

[41] *DI*, cap. II (e cap. III, 107; 122). O misto mal analisado, ou a confusão das duas multiplicidades, define, precisamente, a falsa noção de intensidade.



nelas atuavam[42]. É evidente que, como filósofo, Bergson estava bem a par dos problemas gerais de Riemann. Não só seu interesse pela matemática bastaria para nos persuadir disso, mas, mais particularmente, *Duração e simultaneidade* é um livro no qual Bergson confronta sua própria doutrina com a da Relatividade, que depende estreitamente de Riemann. Se nossa hipótese tem fundamento, esse mesmo livro perde seu caráter duplamente insólito: com efeito, de um lado, ele não surge brutalmente e nem sem razão, mas traz à luz um confronto, mantido até então implícito, entre a interpretação riemanniana e a interpretação bergsoniana das multiplicidades contínuas; por outro lado, se Bergson renuncia a este livro e o denuncia, talvez seja porque julgue não poder perseguir a teoria das multiplicidades até suas implicações matemáticas. De fato, ele tinha mudado profundamente o sentido da distinção riemanniana. As multiplicidades contínuas pareciam-lhe pertencer essencialmente ao domínio da duração. Por isso, para Bergson, a duração não era simplesmente o indivisível ou o não-mensurável, mas sobretudo o que só se divide mudando de natureza, o que só se deixa medir variando de princípio métrico a cada estágio da divisão. Bergson não se contentava *[33]* em opor uma visão filosófica da duração a uma concepção científica do espaço; ele transpunha o problema para o terreno das duas espécies de multiplicidade e pensava que a multiplicidade própria da duração tinha, por sua vez, uma "precisão" tão grande quanto a da ciência; mais ainda, ele pensava que ela devesse reagir sobre a ciência e abrir a esta uma via que não se confundia necessariamente com a de Riemann e de Einstein. Eis por que devemos atribuir uma grande importância à maneira pela qual Bergson, tomando a noção de multiplicidade, renova seu alcance e sua repartição.

Como se define a multiplicidade qualitativa e contínua da duração em oposição à multiplicidade quantitativa ou numérica? Uma passagem obscura de *Os dados imediatos* é ainda mais significativa a esse respeito, por anunciar os desenvolvimentos de *Matéria e memória*. A passagem distingue o subjetivo e o objetivo: "Chamamos subjetivo o que parece inteira e adequadamente conhecido, objetivo o que é co-

[42] Sobre a teoria riemanniana das multiplicidades, cf. B. Riemann, *Oeuvres mathématiques* (tr. fr. Gauthier-Villars ed., "Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie"). E H. Weyl, *Temps, Espace, Matière*. — Também Husserl, se bem que em sentido totalmente distinto daquele de Bergson, se inspira na teoria riemanniana das multiplicidades.

nhecido de tal maneira que uma multidão sempre crescente de impressões novas poderia substituir a idéia que dele temos atualmente"[43]. Atendo-nos a essas fórmulas, arriscamo-nos a cair em contra-sensos, felizmente dissipados pelo contexto. Com efeito, Bergson precisa: um *objeto* pode ser dividido de uma infinidade de maneiras; ora, mesmo antes de tais divisões serem efetuadas, elas são apreendidas pelo pensamento como possíveis, sem que nada mude no aspecto total do objeto. Portanto, elas já são visíveis na imagem do objeto: mesmo que não realizadas (simplesmente possíveis), tais divisões são atualmente percebidas, pelo menos de direito. "Esta apercepção atual, e *[34]* não somente virtual, de subdivisões no indiviso é precisamente o que chamamos objetividade"[44]. Bergson quer dizer que o objetivo é *o que não tem virtualidade* — realizado ou não, possível ou real, tudo é atual no objetivo. O primeiro capítulo de *Matéria e memória* desenvolverá esse tema de modo mais claro: a matéria não tem nem virtualidade nem potência oculta, pelo que podemos identificá-la com a "imagem"; sem dúvida, pode haver *mais* na matéria do que na imagem que dela fazemos, mas não pode haver nela outra coisa, algo de natureza distinta[45]. Em outro texto, Bergson felicita Berkeley por ter este identificado corpo e idéia, justamente porque a matéria "não tem interior, não tem algo abaixo de si [...] ela nada oculta, nada encerra [...] não possui nem potências nem virtualidades de espécie alguma [...] está exposta em superfície e se mantém toda inteira a todo instante no que expõe"[46].

Em resumo, chamaremos objeto, objetivo, não só o que se divide, mas o que não muda de natureza ao dividir-se. É, portanto, o que se divide por diferenças de grau[47]. O que caracteriza o objeto é a adequação recíproca do dividido e das divisões, do número e da unidade. Nesse sentido, diz-se que o objeto é uma "multiplicidade numérica", pois o número e, em primeiro lugar, a própria unidade aritmética, são o modelo do que se divide sem mudar de natureza. Dizer que o número só tem diferenças de grau é o mesmo que dizer suas diferenças, realizadas *ou não*, são sempre atuais *[35]* nele.

> "As unidades com as quais a aritmética forma números são unidades provisórias, suscetíveis de se fragmentarem indefinidamente, e cada uma delas constitui uma soma de quantidades fracionárias tão pequenas e tão numerosas quanto se queira imaginar [...] Se toda multiplicidade* implica a possibilidade de tratar um número qualquer como uma unidade provisória que se acrescenta a si mesma, inversamente, as unidades são, por sua vez, verdadeiros números, tão grandes quanto se queira, mas que se considera como provisoriamente indecomponíveis para compô-los entre si. Ora, justamente porque se admite a possibilidade de dividir a unidade em tantas partes quanto se queira é que esta é considerada como extensa"[48].

Inversamente, o que é uma multiplicidade qualitativa? O que é o sujeito, ou o subjetivo? Bergson dá o seguinte exemplo: "Um sentimento complexo conterá um número bem grande de elementos mais simples; mas, enquanto esses elementos não se destacarem com uma nitidez perfeita, não se poderá dizer que eles estavam inteiramente realizados, e, desde que a consciência tenha deles uma percepção distinta, o estado psíquico que resulta de sua síntese terá, por isso mesmo, mudado"[49]. (Por exemplo, um complexo de amor e de ódio se atualiza na consciência, mas o ódio e o amor tornam-se conscientes em condições tais que eles diferem por natureza entre si, e diferem por natureza do complexo inconsciente.) Portanto, seria um grande erro acreditar que a duração fosse simplesmente o indivisível, embora Bergson, por comodidade, exprima-se freqüentemente assim. Na *[36]* verdade, a duração divide-se e não pára de dividir-se: eis por que ela é uma *multiplicidade*. Mas ela não se divide sem mudar de natureza; muda de natureza, dividindo-se: eis por que ela é uma multiplicidade não numérica, na qual, a cada estágio da divisão, pode-se falar de "indivisíveis". Há *outro* sem

[43] *DI*, 57; 62.

[44] [*DI*, 57; 63.]

[45] *MM*, 218-219; 75-76.

[46] *PM*, 1353; 127.

[47] Cf. *MM*, 341; 231: "Enquanto se trata de espaço, pode-se levar a divisão tão longe quanto se queira; nada é assim mudado na natureza do que se divide..."

* Bergson diz "multiplicação" (N. do T.).

[48] *DI*, 55-56; 60-61.

[49] *DI*, 57; 62.

que haja *vários*; número somente em potência[50]. Em outros termos, o subjetivo, ou a duração, é o *virtual*. Mais precisamente, é o virtual à medida que se atualiza, que está em vias de atualizar-se, inseparável do movimento de sua atualização, pois a atualização se faz por diferenciação, por linhas divergentes, e cria pelo seu movimento próprio outras tantas diferenças de natureza. Tudo é atual em uma multiplicidade numérica: nesta, nem tudo está "realizado", mas tudo nela é atual, comportando ela relações apenas entre atuais e tão-somente diferenças de grau. Ao contrário, uma multiplicidade não numérica, pela qual se define a duração ou a subjetividade, mergulha em outra dimensão, puramente temporal e não mais espacial: ela vai do virtual a sua atualização; ela se atualiza, criando linhas de diferenciação que correspondem a suas diferenças de natureza. Uma tal multiplicidade goza, essencialmente, de três propriedades: da continuidade, da heterogeneidade e da simplicidade. Verdadeiramente, aqui não há qualquer dificuldade para Bergson conciliar a heterogeneidade e a continuidade.

Esse texto de *Os dados imediatos*, no qual Bergson distingue o subjetivo e o objetivo, parece-nos ainda mais importante por ser o primeiro a introduzir indiretamente a noção de virtual, noção destinada a ganhar uma importância cada vez maior na filosofia *[37]* bergsoniana[51]. Com efeito, como veremos, o mesmo autor que recusa o conceito de *possibilidade* — reservando-lhe somente um uso em relação à matéria e aos "sistemas fechados", mas sempre vendo aí a fonte de toda espécie de falsos problemas — é também aquele que leva ao mais alto ponto a noção de *virtual*, e que funda sobre ela toda uma filosofia da memória e da vida.

Na noção de multiplicidade, o que é muito importante é a maneira pela qual ela se distingue de uma teoria do Uno e do Múltiplo. A noção de multiplicidade faz que evitemos pensar em termos de "Uno e Múltiplo". Em filosofia, conhecemos muitas *[38]* teorias que combinam o uno e o múltiplo. Elas têm em comum a pretensão de recompor o real com idéias gerais. Dizem-nos: o Eu é uno (tese), é múltiplo (antítese) e é, em seguida, a unidade do múltiplo (síntese). Ou, então, dizem-nos: o Uno já é múltiplo, o Ser passa ao não-ser e produz o devir. As páginas em que Bergson denuncia esse movimento do pensamento abstrato estão entre as mais belas de sua obra: ele tem a impressão de que se parte, em tal método *dialético*, de conceitos muito amplos, análogos a vestes muito folgadas[52]. O Uno em geral, o múltiplo em geral, o ser em geral, o não-ser em geral... compõe-se o real com abstratos; mas o que vale uma dialética que acredita poder reencontrar o real, quando compensa a insuficiência de um conceito muito amplo ou muito geral apelando ao conceito oposto, não menos amplo e geral? O concreto jamais será reencontrado, combinando-se a insuficiência de um conceito com a insuficiência do seu oposto; não se reencontra o singular, corrigindo-se uma generalidade por outra generalidade. — Ao dizer tudo isto, Bergson está pensando, evidentemente, em Hamelin, cujo *Essai sur les éléments principaux de la représentation* data de 1907. Mas é também a incompatibilidade do bergsonismo com o hegelianismo, e mesmo com todo método dialético, que se manifesta em tais páginas. Na dialética, Bergson reprova o *falso movimento*, isto é, um movimento do conceito abstrato, que só vai de um contrário ao outro à força de imprecisão[53].

[50] *DI*, 81; 90.

[51] O objetivo, com efeito, se define por partes que são percebidas atualmente, não virtualmente (*DI*, 57; 63). Isso implica que o subjetivo, em troca, defina-se pela virtualidade de suas partes. Retornemos, então, ao texto: "Chamamos subjetivo o que parece inteira e adequadamente conhecido, objetivo o que é conhecido de tal maneira que uma multidão sempre crescente de impressões novas poderia substituir a idéia que dele temos atualmente". Tomadas literalmente, essas definições são estranhas. Em virtude do contexto, seríamos até levados a invertê-las, pois não seria o objetivo (a matéria) que, sendo sem virtualidade, teria um ser semelhante ao seu "aparecer" e se encontraria, portanto, adequadamente conhecido? E não seria o subjetivo aquilo que se poderia sempre dividir em partes de natureza distinta, partes que ele só virtualmente conteria? Seríamos quase levados a acreditar em um erro de impressão. Mas os termos empregados por Bergson justificam-se de um outro ponto de vista. No caso da duração subjetiva, as divisões só valem se efetuadas, isto é, se atualizadas: "As partes de nossa duração coincidem com os momentos sucessivos do ato que a divide... e se nossa consciência pode, em um intervalo, desenredar determinado número de atos elementares, se ela interrompe a divisão em alguma parte, também aí se interrompe a divisibilidade" (*MM*, 341; 232). Portanto, pode-se dizer que a divisão nos dá adequadamente, em cada um dos seus níveis, a natureza indivisível da coisa, ao passo que, no caso da matéria objetiva, não há nem mesmo a necessidade de se efetuar a divisão. De antemão, sabemos que ela é possível sem qualquer mudança na natureza da coisa. Nesse sentido, se é verdade que o objeto não contém *outra coisa* além do que conhecemos, ele, entretanto, contém sempre *mais* (*MM*, 289; 164); portanto, ele não é adequadamente conhecido.

[52] *PM*, 1408; 196-197.

[53] Em contextos muito diversos, a denúncia da dialética hegeliana como falso

*[39]* Mais uma vez, Bergson reencontra acentos platônicos. Platão foi o primeiro a zombar daqueles que diziam: o Uno é múltiplo e o múltiplo é uno — o Ser é não-ser etc. Em cada caso, ele perguntava *quanto, como, onde e quando*. "Qual" unidade do múltiplo e "qual" múltiplo do uno?[54]. A combinação dos opostos nada nos diz, formando uma rede tão frouxa que deixa tudo escapar. Às metáforas de Platão, das quais Bergson tanto gosta, referentes à arte do corte, à arte do bom cozinheiro, correspondem as do próprio Bergson, que invocam o bom alfaiate e as vestes feitas sob medida. É assim que deve ser o conceito preciso.

> "O que verdadeiramente importa à filosofia é saber *qual* unidade, *qual* multiplicidade, *qual* realidade superior ao uno e ao múltiplo abstratos é a unidade múltipla da pessoa [...] Os conceitos ocorrem ordinariamente aos pares e representam os dois contrários. Não há realidade concreta em relação à qual não se possa ter ao mesmo tempo duas visões opostas e que, por conseguinte, não se subsuma aos dois conceitos antagonistas. Donde uma tese e uma antítese que se procuraria conciliar logicamente, mas em vão, pela razão muito simples de que jamais se fará uma coisa com conceitos, com pontos de vista [...] Se procuro *analisar* a duração, isto é, resolvê-la em conceitos já prontos, sou obrigado, pela própria natureza do conceito e da análise, a ter sobre *a duração em geral* duas visões opostas, com as quais, em seguida, procurarei recompô-la. Esta combinação não poderá apresentar nem uma diversidade de grau e nem uma variedade de formas: ela é ou não é. Direi, por exemplo, que há, de um lado, multiplicidade de estados *[40]* de consciência sucessivos e, por outro lado, uma unidade que os liga. A duração será a *síntese* dessa unidade e dessa multiplicidade, operação misteriosa, da qual não se vê, repito, como comportaria nuanças ou graus"[55].

movimento, movimento abstrato, como incompreensão do movimento real, é um tema freqüente em Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche.

[54] Cf. Platão, *Filebo*. [14 d; 18 a-b, por ex.]

[55] *PM*, 1409, 1416; 197, 207. Esse texto está próximo daquele em que Platão denuncia as facilidades da dialética. Vimos que o método bergsoniano de divisão é de inspiração platônica. O ponto comum entre Bergson e Platão é, com efeito, a procura de um procedimento capaz de determinar, em cada caso, a "medida", o "qual" e o "quanto". É verdade que Platão pensava que uma dialética afinada pudesse satisfazer tais exigências. Bergson, ao contrário, estima que a dialética em geral, inclusive a de Platão, vale somente para o começo da filosofia (e da história da filosofia): a dialética passa ao largo de um verdadeiro método de divisão, e pode segmentar o real tão-somente segundo articulações totalmente formais ou verbais. Cf. *PM*, 1321; 87: "Nada mais natural que a filosofia se tenha contentado inicialmente com isso e tenha começado como dialética pura. Ela não dispunha de outra coisa. Um Platão e um Aristóteles adotam, como segmentação da realidade, aquela que eles já encontram feita na linguagem...".



Contra a dialética, contra uma concepção geral dos contrários (o Uno e o Múltiplo), o que Bergson pede é uma fina percepção da multiplicidade, uma fina percepção do "qual" e do "quanto", daquilo que ele denomina "nuança" ou número em potência. A duração opõe-se ao devir, precisamente porque ela é uma multiplicidade, um tipo de multiplicidade que não se deixa reduzir a uma combinação muito ampla em que os contrários, o Uno e o Múltiplo em geral, só coincidem com a condição de serem apreendidos no ponto extremo de sua generalização, esvaziados de toda "medida" e de toda substância real. Essa multiplicidade, que é a duração, de modo algum se confunde com o múltiplo, como tampouco sua simplicidade se confunde com o Uno.

Distinguem-se, freqüentemente, duas formas do negativo: *[41]* o negativo de simples limitação e o negativo de oposição. Além disso, assegura-se que a substituição da primeira forma pela segunda, com Kant e os pós-kantianos, foi uma considerável revolução em filosofia. Mais notável ainda é que Bergson, em sua crítica do negativo, denuncia igualmente uma forma e outra. Parece-lhe que ambas implicam e dão testemunho de uma mesma insuficiência. Com efeito, se considerarmos noções negativas, como as de *desordem* e de *não-ser*, dará no mesmo concebê-las, a partir da ordem e do ser, como o limite de uma "degradação", no intervalo da qual todas as coisas estariam compreendidas (analiticamente), ou então, em oposição à ordem e ao ser, como forças que exerceriam sua potência e se combinariam com seu oposto para produzir (sinteticamente) todas as coisas. Desse modo, a crítica de Bergson é dupla, ao denunciar nas duas formas do negativo uma mesma ignorância das *diferenças de natureza*, diferenças que são substituídas, ora por "degradações", ora por oposições. O essencial do projeto de Bergson é pensar as diferenças

de natureza independentemente de toda forma de negação: há diferenças no ser e, todavia, nada há de negativo. É que a negação implica sempre conceitos abstratos, demasiadamente gerais. Com efeito, qual é a raiz comum a toda negação? Já o vimos: em vez de partirmos de uma diferença de natureza entre duas ordens, de uma diferença de natureza entre dois seres, erigimos uma idéia geral de ordem ou de ser, que só podemos pensar em oposição a uma desordem geral, a um não-ser em geral, *ou então* colocamos a diferença como o ponto de partida de uma degradação que nos leva à desordem em geral, *[42]* ao não-ser em geral. Seja como for, negligenciamos a questão das diferenças de natureza: "qual" ordem, "qual" ser? Do mesmo modo, negligenciamos a diferença de natureza entre os dois tipos de multiplicidade; então, erigimos uma idéia geral de Uno, que combinamos com seu oposto, o Múltiplo em geral, para recompor todas as coisas do ponto de vista da força contrária do múltiplo ou da degradação do Uno. Na verdade, é a categoria de multiplicidade, com a diferença de natureza que ela implica entre dois tipos, que nos permite denunciar a mistificação de um pensamento que procede em termos de Uno e de Múltiplo. Portanto, vê-se como todos os aspectos críticos da filosofia bergsoniana participam de um mesmo tema: crítica do negativo de limitação, do negativo de oposição, das idéias gerais.

* * *

"Submetendo à mesma análise o conceito de movimento [...]"[56]. Com efeito, como experiência física, o movimento, ele próprio, é um misto: de uma parte, o espaço percorrido pelo móvel, que forma uma multiplicidade numérica indefinidamente divisível, da qual todas as partes, reais ou possíveis, são atuais e só diferem em grau; de outra parte, o movimento puro, que é *alteração*, multiplicidade virtual qualitativa, como a corrida de Aquiles, que se divide em passos, mas que muda de natureza toda vez que se divide[57]. Bergson descobre que, sob o traslado local, há *[43]* sempre um transporte de natureza outra. E aquilo que, visto de fora, aparece como uma parte numérica componente da corrida, é tão-somente, visto de dentro, um obstáculo transposto.

[56] *DI*, 74; 82.

[57] Cf. um texto muito importante em *EC*, 757 ss; 310 ss: "Todo movimento é articulado interiormente" etc.



Porém, ao duplicar a experiência psicológica da duração com a experiência física do movimento, um problema torna-se urgente. Do ponto de vista da experiência psicológica, a questão "as coisas exteriores duram?" permanecia indeterminada. Outrossim, em *Os dados imediatos*, Bergson invocava duas vezes uma "inexprimível", uma "incompreensível" razão. — "Que existe da duração fora de nós? Apenas o presente ou, se se quer, a simultaneidade. Sem dúvida, as coisas exteriores mudam, mas seus momentos só se sucedem para uma consciência que os rememore [...] Portanto, não é preciso dizer que as coisas exteriores duram, mas sobretudo que há nelas alguma inexprimível razão, em virtude da qual não poderíamos considerá-las em momentos sucessivos da nossa duração sem constatar que elas mudaram". — "Se as coisas não duram como nós, deve haver nelas, pelo menos, alguma incompreensível razão que faz que os fenômenos pareçam suceder-se e não se desenrolarem todos ao mesmo tempo"[58].

Todavia, o livro *Os dados imediatos* já dispunha de uma análise do movimento. Mas este era posto sobretudo como um "fato de consciência", implicando um sujeito consciente e que dura, confundindo-se com a duração como experiência psicológica. Somente à medida que o movimento vem a ser apreendido como pertencente tanto às coisas quanto à consciência é que ele deixará *[44]* de ser confundido com a duração psicológica; é só então, sobretudo, que esta terá deslocado seu ponto de aplicação, com o que vem a ser necessária uma participação direta das coisas na própria duração. Se há qualidades nas coisas, não menos que na consciência, se há um movimento de qualidades fora de mim, é preciso que as coisas durem à sua maneira. É preciso que a duração psicológica seja tão-somente um caso bem determinado, uma abertura a uma duração ontológica. É preciso que a ontologia seja possível, pois a duração, desde o início, era definida como uma multiplicidade. Essa multiplicidade não iria, graças ao movimento, confundir-se com o próprio ser? E, já que ela é dotada de propriedades muito especiais, em que sentido se dirá que há *várias* durações, em que sentido se dirá que há *uma só*, em que sentido se ultrapassará a alternativa ontológica um-vários? Ao mesmo tempo, um problema conexo adquire toda sua urgência. Se as coisas duram, ou se há duração nas coisas, é preciso que a questão

[58] *DI*, 148; 170 e 137; 157.

do espaço seja retomada em novas bases, pois ele não será mais simplesmente uma forma de exterioridade, uma espécie de tela que desnatura a duração, uma impureza que vem turvar o puro, um relativo que se opõe ao absoluto; será preciso que ele próprio seja fundado nas coisas, nas relações entre as coisas e entre as durações, que também ele pertença ao absoluto, que ele tenha uma "pureza". Vai ser essa a dupla progressão da filosofia bergsoniana.



## 3.
## A MEMÓRIA COMO COEXISTÊNCIA VIRTUAL
*[45]*

Essencialmente, a duração é memória, consciência, liberdade. Ela é consciência e liberdade, porque é memória em primeiro lugar. Ora, essa identidade da memória com a própria duração é sempre apresentada por Bergson de duas maneiras: "conservação *e* acumulação do passado no presente". Ou então: "*seja* porque o presente encerra distintamente a imagem sempre crescente do passado, *seja* sobretudo porque ele, pela sua contínua mudança de qualidade, dá testemunho da carga cada vez mais pesada que alguém carrega em suas costas à medida que vai cada vez mais envelhecendo". Ou ainda, "a memória sob estas *duas formas*: por recobrir com uma capa de lembranças um fundo de percepção imediata; e por contrair também uma multiplicidade de momentos"[59]. Com efeito, devemos exprimir de duas maneiras o modo pelo qual a duração se distingue de uma série descontínua de instantes que se repetiriam idênticos a si mesmos: de uma *[46]* parte, "o momento seguinte contém sempre, além do precedente, a lembrança do que este lhe deixou"[60]; de outra parte, os dois momentos se contraem ou se condensam um no outro, pois um não desapareceu ainda quando o outro aparece. Há, portanto, duas memórias, ou dois aspectos da memória, indissoluvelmente ligados, a memória-lembrança e a memória-contração. (Se perguntarmos, finalmente, pela razão dessa dualidade na duração, nós a encontraremos sem dúvida em um movimento que estudaremos mais tarde, um movimento pelo qual o "presente" que dura se divide a cada "instante" em duas direções, uma orientada e dilatada em direção ao passado, a outra contraída, contraindo-se em direção ao futuro.)

[59] *ES*, 818, 5. *PM*, 1411; 201. *MM*, 184; 31. Fomos nós que sublinhamos em cada um destes textos. Não se deve confundir essas duas formas da memória com aquelas de que fala Bergson no início do cap. II de *MM* (225; 83); de modo algum se trata do mesmo princípio de distinção. Cf. p. 66, m. 2.

[60] *PM*, 1398; 183.

Mas a duração pura é, ela própria, o resultado de uma divisão de "direito". É certo dizer que a memória é idêntica à duração, que ela é coextensiva à duração, mas tal proposição vale mais de direito do que de fato. O problema particular da memória é este: como, por meio de qual mecanismo, a duração se torna memória de fato? Como se atualiza o que é de direito? Do mesmo modo, Bergson mostrará que a consciência é, de direito, coextensiva à vida; mas como, em que condições, a vida se torna, de fato, consciência de si?[61].

* * *

Retomemos a análise do primeiro capítulo de *Matéria e memória*. Somos levados a distinguir cinco sentidos, ou cinco aspectos, da subjetividade: 1° a *subjetividade-necessidade*, momento da negação (a necessidade esburaca a continuidade das coisas e retém, do objeto, tudo o que lhe interessa, *[47]* deixando passar o resto); 2° a *subjetividade-cérebro*, momento do intervalo ou da indeterminação (o cérebro nos dá o meio de "escolher", no objeto, aquilo que corresponde às nossas necessidades; introduzindo um intervalo entre o movimento recebido e o movimento executado, o próprio cérebro é, de duas maneiras, escolha: porque, em si mesmo, em virtude de suas vias nervosas, ele divide ao infinito a excitação; e também porque, em relação às células motrizes da medula, ele nos deixa a escolha entre várias reações possíveis); 3° a *subjetividade-afecção*, momento da dor (pois a afecção é o tributo do cérebro, ou da percepção consciente; a percepção não reflete a ação possível, o cérebro não assegura o "intervalo", sem que certas partes orgânicas sejam destinadas à imobilidade de um papel puramente receptivo, que as expõe à dor); 4° a *subjetividade-lembrança*, primeiro aspecto da memória (sendo a lembrança aquilo que vem ocupar o intervalo, que vem encarnar-se ou atualizar-se no intervalo propriamente cerebral); 5° a *subjetividade-contração*, segundo aspecto da memória (sendo o corpo tanto um instante punctiforme no tempo quanto um ponto matemático no espaço, e assegurando uma contração de excitações sofridas, de onde nasce a qualidade).

Ora, esses cinco aspectos não se organizam somente em uma ordem de profundidade crescente, mas se *distribuem sobre duas linhas de fatos muito diferentes*. O primeiro capítulo de *Matéria e memória*

[61] Cf. *ES*, 820; 8.



tem o propósito de decompor um misto (a Representação) em duas direções divergentes: matéria e memória, percepção e lembrança, objetivo e subjetivo — cf. as duas multiplicidades de *Os dados imediatos*. Sobre os cinco aspectos da subjetividade, vemos que os dois primeiros participam evidentemente da linha objetiva, pois um se contenta em subtrair algo do *[48]* objeto e, o outro, em instaurar uma zona de indeterminação. O caso da afecção, terceiro sentido, é mais complexo; sem dúvida, depende do cruzamento das duas linhas. Mas a positividade da afecção, por sua vez, não é ainda a presença de uma pura subjetividade que se oporia à objetividade pura; é sobretudo a "impureza" que vem turvar esta[62]. — O que corresponde à linha pura da subjetividade é, portanto, o quarto sentido, assim como o quinto sentido. Só os dois aspectos da memória significam formalmente a subjetividade, ao passo que as outras acepções se contentam em preparar ou assegurar a inserção de uma linha na outra, o cruzamento de uma linha com a outra.

* * *

A questão: onde as lembranças se conservam? implica um falso problema, isto é, um misto mal analisado. Procede-se como se as lembranças tivessem de se conservar em alguma parte, como se o cérebro, por exemplo, fosse capaz de conservá-las. Mas o cérebro está por inteiro na linha de objetividade: ele não pode ter qualquer diferença de natureza com os outros estados da matéria; tudo é movimento nele, como na percepção pura que ele determina. (Além disso, o termo *movimento* não deve, evidentemente, ser entendido como movimento que dura, mas, contrariamente, como um "corte instantâneo".)[63] A lembrança faz parte, ao contrário, da linha de subjetividade. É absurdo misturar as duas linhas, concebendo o cérebro como reservatório ou substrato das lembranças. Mais ainda, o exame *[49]* da segunda linha bastaria para mostrar que as lembranças só podem se conservar "na" duração. *Portanto, é em si que a lembrança se conserva.* "Damo-nos conta de que a experiência interna em estado puro, proporcionando-nos uma *substância* cuja essência é *durar* e, por conseguinte, prolongar incessantemente no presente um passado indestrutível, nos havia

[62] Cf. *MM*, 206; 59.

[63] *MM*, 223; 81.

dispensado e até mesmo impedido de buscar onde a lembrança está conservada. Ela própria conserva a si mesma [...]"[64]. Não temos, aliás, qualquer interesse em supor uma conservação do passado em outro lugar, no cérebro, por exemplo, do que em si mesmo; seria preciso que conferíssemos a um estado da matéria, ou mesmo à matéria inteira, esse poder de conservação que teríamos recusado à duração[65].

Aproximamo-nos, aqui, de um dos aspectos mais profundos e, até mesmo, talvez, dos menos compreendidos do bergsonismo: a teoria da memória. Entre a matéria e a memória, entre a percepção pura e a lembrança pura, entre o presente e o passado, deve haver uma diferença de natureza, como entre as duas linhas distinguidas anteriormente. Se temos tanta dificuldade em pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque acreditamos que o passado já não é, que ele deixou de ser. Confundimos, então, o Ser com o ser-presente. Todavia, o presente *não é*; ele seria sobretudo puro devir, sempre fora de si. Ele não é, mas age. Seu elemento próprio não é o ser, mas o ativo ou o útil. Do passado, ao contrário, é preciso dizer que ele deixou de agir ou de ser-útil. Mas ele *[50]* não deixou de ser. Inútil e inativo, impassível, ele *É*, no sentido pleno da palavra: ele se confunde com o ser em si. Não se trata de dizer que ele "era", pois ele é o em-si do ser e a forma sob a qual o ser se conserva em si (por oposição ao presente, que é a forma sob a qual o ser se consome e se põe fora de si). No limite, as determinações ordinárias se intercambiam: é do presente que é preciso dizer, a cada instante, que ele "era" e, do passado, é preciso dizer que ele "é", que ele é eternamente, o tempo todo. — É essa a diferença de natureza entre o passado e o presente[66]. Mas esse primeiro aspecto da teoria bergsoniana perderia todo sentido se não destacássemos seu alcance extrapsicológico. O que Bergson denomina "lembrança pura" não tem qualquer existência psicológica. Eis porque ela é dita *virtual*, inativa e inconsciente. Todas essas palavras são perigosas, sobretudo a palavra "inconsciente", que, desde Freud, parece-nos inseparável de uma existência psicológica singularmente eficaz e ativa. Teríamos de confrontar o inconsciente freudiano e o inconsciente bergsoniano, pois que Bergson, ele próprio, faz a aproximação[67]. Entretanto, devemos compreender desde já que Bergson não emprega a palavra "inconsciente" para designar uma realidade psicológica fora da consciência, mas para designar uma realidade não psicológica — o ser tal como ele é em si. *[51]* Rigorosamente falando, o psicológico é o presente. Só o presente é "psicológico"; mas o passado é a ontologia pura, a lembrança pura, que tem significação tão-somente ontológica[68].

Citemos um texto admirável, no qual Bergson resume toda sua teoria: quando buscamos uma lembrança que nos escapa, "temos consciência de um ato *sui generis*, pelo qual nos destacamos do presente para nos colocarmos, inicialmente, no passado em geral, depois em certa região do passado: é um trabalho tateante, análogo à preparação de um aparelho fotográfico. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos, assim, a simplesmente recebê-la, adotando a atitude apropriada. Pouco a pouco, ela aparece como uma nebulosidade que viria condensar-se; de virtual, ela passa ao estado atual [...]"[69]. Também nesse caso, convém evitar uma interpretação muito psicológica do texto. É certo que Bergson fala em ato psicológico, mas, se esse ato é *sui generis*, é porque ele consiste em dar um verdadeiro *salto*. Instalamo-nos *de súbito* no passado, saltamos no passado como em um elemento próprio[70]. Assim como não percebemos as coisas em nós mesmos, mas ali onde elas estão, só apreendemos o passado ali onde ele está, em si mesmo, não em nós, em nosso presente. Há, portanto, um "passado em geral", que não é o passado particular de tal ou *[52]* qual presente, mas que é como que um elemento ontológico, um passado eterno e desde sempre, condição para a "passagem" de todo presente particular. É o passado em geral que

[64] *PM*, 1315; 80.

[65] *MM*, 290; 165-166.

[66] Todavia, em outra ocasião, Bergson afirmava que só havia uma diferença de grau entre o ser e o ser útil: com efeito, a percepção só se distingue do seu objeto porque ela retém dele tão-somente o que nos é útil (cf. *MM*, cap. I); há *mais* no objeto do que na percepção, mas nada há nele que seja de outra natureza. — Mas, neste caso, o ser é somente o da matéria ou do objeto percebido; logo, é um *ser presente*, que só em grau se trata de distinguir do *útil*.

[67] *PM*, 1316; 81.

[68] Esse aspecto é profundamente analisado por Jean Hyppolite, que denuncia as interpretações "psicologistas" de *Matéria e memória*: cf. "Du bergsonisme à l'existentialisme", *Mercure de France*, julho de 1949; e "Aspects divers de la mémoire chez Bergson", *Revue Internationale de Philosophie*, outubro de 1949.

[69] *MM*, 276-277; 148.

[70] A expressão "de súbito" é freqüente nos capítulos II e III de *MM*.

torna possíveis todos os passados. Colocamo-nos inicialmente, diz Bergson, no passado em geral: o que ele assim descreve é *o salto na ontologia*. Saltamos realmente no ser, no ser em si, no ser em si do passado. Trata-se de sair da psicologia; trata-se de uma Memória imemorial ou ontológica. É somente em seguida, uma vez dado o salto, que a lembrança vai ganhar pouco a pouco uma existência psicológica: "de virtual, ela passa ao estado atual [...]". Fomos buscá-la ali onde ela está, no Ser impassível, e damos-lhe pouco a pouco uma encarnação, uma "psicologização".

Deve-se sublinhar o paralelismo de outros textos com esse. Com efeito, Bergson analisa a linguagem do mesmo modo como analisou a memória. A maneira pela qual compreendemos o que nos é dito é idêntica àquela pela qual buscamos uma lembrança. Longe de recompor o sentido a partir de sons ouvidos e de imagens associadas, *instalamo-nos de súbito* no elemento do sentido e, depois, em certa região desse elemento. Verdadeiro salto no Ser. É somente em seguida que o sentido se atualiza nos sons fisiologicamente percebidos e nas imagens psicologicamente associadas a esses sons. Há, nesse caso, como que uma transcendência do sentido e um fundamento ontológico da linguagem, que são, como veremos, tanto mais importantes por tratar-se de um autor que fez da linguagem uma crítica tida como muito sumária[71]. *[53]* É preciso instalar-se de súbito no passado — como em um salto, em um pulo. Também nesse caso, a idéia de um "salto" quase kierkegaardiano é estranha em um filósofo conhecido por amar tanto a continuidade. Que significa essa idéia de um salto? Bergson não pára de dizer: jamais vocês recomporão o passado com presentes, sejam quais forem eles — "a imagem pura e simples só me reportará ao passado se foi efetivamente no passado que fui buscá-la"[72]. É verdade que o passado nos aparece como cunha entre dois presentes, o antigo presente que ele foi e o atual presente, em relação ao qual ele é passado. Donde duas falsas crenças: de um lado, acreditamos que o passado como tal só se constitui após ter sido presente; por outro lado, acreditamos que ele é, de algum modo, reconstituído pelo novo presente, do qual ele é agora passado. Essa dupla ilusão encontra-se no âmago de

[71] *MM*, 261; 129: "O ouvinte coloca-se de súbito entre as idéias correspondentes...".

[72] *MM*, 278; 150.



todas as teorias fisiológicas e psicológicas da memória. Sob sua influência, supõe-se que só haja uma diferença de grau entre a lembrança e a percepção. Instalamo-nos em um misto mal analisado. Esse misto é a imagem como realidade psicológica. Com efeito, a imagem retém algo das regiões nas quais fomos buscar a lembrança que ela atualiza ou que ela encarna; mas essa lembrança, precisamente, não é atualizada pela imagem sem que esta a adapte às exigências do presente, fazendo dela algo de presente. Assim, a diferença de natureza entre o presente e o passado, entre a percepção pura e a memória pura, é por nós substituída por simples diferenças de grau entre imagens-lembranças e percepções-imagens.

Temos, em demasia, o hábito de pensar em termos de "presente". Acreditamos que um presente só passa *[54]* quando um outro presente o substitui. Reflitamos, porém: como adviria um novo presente, se o antigo presente não passasse ao mesmo tempo em que *é* presente? Como um presente qualquer passaria, se ele não fosse passado *ao mesmo tempo* que presente? O passado jamais se constituiria, se ele já não *tivesse se* constituído inicialmente, ao mesmo tempo em que foi presente. Há aí como que uma posição fundamental do tempo, e também o mais profundo paradoxo da memória: o passado é "contemporâneo" do presente que ele *foi*. Se o passado tivesse que aguardar para já não ser, se ele não fosse "passado em geral", desde já e agora que se passou, ele jamais poderia vir a ser o que é, ele jamais seria *este* passado. Se ele não se constituísse imediatamente, ele não poderia ser depois reconstituído a partir de um presente ulterior. O passado jamais se constituiria se ele não coexistisse com o presente do qual ele é o passado[73]. O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não pára de passar; o outro, que é o passado e que não pára de ser, mas pelo qual todos os presentes passam. É nesse sentido que há um passado puro, uma espécie de "passado em geral": o pas-

[73] Cf. *ES*, 913, 914; 130, 131: "Para nós, *a formação da lembrança nunca é posterior à da percepção; ela é contemporânea desta* [...] supomos, com efeito, que a lembrança não se cria ao longo da própria percepção: pergunto em que momento ela nascerá [...] Quanto mais refletirmos nisto, menos compreenderemos que a lembrança possa nascer se ela não se criar ao mesmo tempo que a própria percepção [...]".

sado não segue o presente, mas, ao contrário, é suposto por este como a condição pura sem a qual este não passaria. Em outros termos, cada presente remete a si mesmo como passado. Uma tese como esta *[55]* só tem como equivalente a tese da Reminiscência, de Platão. Também esta afirma um ser puro do passado, um ser em si do passado, uma Memória ontológica capaz de servir de fundamento ao desenrolar do tempo. Uma vez mais se faz sentir, profundamente, uma inspiração platônica em Bergson[74].

A idéia de uma contemporaneidade do presente e do passado tem uma última conseqüência. O passado não só coexiste com o presente que ele foi, mas — como ele se conserva em si (ao passo que o presente passa) — é o passado inteiro, integral, é *todo* o nosso passado que coexiste com cada presente. A célebre metáfora do cone representa esse estado completo de coexistência. Mas um tal estado implica, enfim, que figure no próprio passado toda sorte de níveis em profundidade, marcando todos os intervalos nessa coexistência[75]. O passado AB coexiste com o presente S, mas comportando em si todos os pares A'B', A"B" etc., que medem os graus de uma aproximação ou de um distanciamento puramente ideais em relação a S. Cada um desses pares é, ele próprio, *virtual*, pertencente ao ser em si do passado[76]. Cada um desses pares, ou cada um desses níveis, compreende não tais ou quais elementos do passado, mas sempre a totalidade do passado. Ele simplesmente *[56]* compreende essa totalidade em um nível mais ou menos dilatado, mais ou menos contraído. Eis, portanto, o ponto exato em que a Memória-contração inscreve-se na Memória-lembrança e, de algum modo, assegura-lhe a continuidade. Donde, precisamente, esta conseqüência: a duração bergsoniana define-se, finalmente, menos pela sucessão do que pela coexistência.

[74] É este também o ponto que comportaria uma comparação entre Bergson e Proust. Suas concepções do tempo são extremamente diferentes, mas ambos admitem uma espécie de passado puro, um ser em si do passado. É verdade que, segundo Proust, este ser em si pode ser vivido, experimentado a favor de uma coincidência entre dois instantes do tempo. Mas, de acordo com Bergson, a lembrança pura ou o passado puro não são do domínio do vivido: mesmo na *paramnésia* vivemos tão-somente uma imagem-lembrança.

[75] A metáfora do cone foi primeiramente introduzida em *MM*, 293; 169; as seções do cone aparecem em *MM*, 302; 181.

[76] *MM*, 371; 272.



Em *Os dados imediatos*, a duração define-se, realmente, pela sucessão, sendo que as coexistências remetem ao espaço — e, pela potência de novidade, a repetição remete à Matéria. Porém, mais profundamente, só de modo relativo a duração é sucessão (vimos também que só relativamente ela é indivisível). A duração é certamente sucessão real, mas ela só é isso porque, mais profundamente, ela é *coexistência virtual*: coexistência consigo de todos os níveis, de todas as tensões, de todos os graus de contração e de distensão. Além disso, com a coexistência é preciso reintroduzir a repetição na duração. Repetição "psíquica" de um tipo totalmente distinto da repetição "física" da matéria. Repetição de "planos", em vez de ser uma repetição de elementos sobre um só e mesmo plano. Repetição virtual, em vez de ser atual. Todo nosso passado se lança e se retoma de uma só vez, repete-se *ao mesmo tempo* em todos os níveis que ele traça[77]. Retornemos ao "salto" que damos quando, procurando uma lembrança, instalamo-nos de súbito no passado. Bergson precisa: recolocamo-nos, "primeiramente, no passado em geral, depois em uma certa região do passado". Não se trata de uma região que conteria tais elementos do passado, tais lembranças, em oposição *[57]* a uma outra região, que conteria outros elementos e lembranças. Trata-se de níveis distintos, cada um deles contendo todo nosso passado, mas em um estado mais ou menos contraído. É nesse sentido que há regiões do próprio Ser, regiões ontológicas do passado "em geral", todas coexistentes, todas "repetindo-se" umas as outras.

Veremos como essa doutrina relança todos os problemas do bergsonismo. Por enquanto, basta resumir as quatro grandes proposições que formam outros tantos paradoxos: 1° colocamo-nos de súbito, de um salto, no elemento ontológico do passado (paradoxo do salto); 2° há uma diferença de natureza entre o presente e o passado (paradoxo do Ser); 3° o passado não sucede ao presente que ele foi, mas coexiste com ele (paradoxo da contemporaneidade); 4° o que coexiste com cada presente é todo o passado, integralmente, em níveis diversos de contração e de distensão (paradoxo da repetição psíquica). — Esses paradoxos se encadeiam; cada um exige os outros. Inversamente, as proposições que eles denunciam também formam um conjunto característico das teorias ordinárias da memória. Com efeito, é uma só e mes-

[77] Sobre essa *repetição metafísica*, cf. *MM*, 250; 115 e 302; 181.

ma ilusão sobre a essência do Tempo, um mesmo misto mal analisado, o que nos leva a acreditar: que podemos recompor o passado com o presente; que passamos gradualmente de um ao outro; que um e outro se distinguem pelo antes e pelo depois; e que o trabalho do espírito se faz por adjunção de elementos (em vez de se fazer por mudanças de níveis, verdadeiros saltos, remanejamentos de sistemas)[78].

* * *

*[58]* Eis agora nosso problema: como vai a lembrança pura adquirir uma existência psicológica? — como vai esse puro virtual atualizar-se? Impõe-se a pergunta, pois um apelo parte do presente, de acordo com exigências ou necessidades da situação presente. Damos o "salto": instalamo-nos não só no elemento do passado em geral, mas em tal ou qual região, isto é, em tal ou qual nível, que, em uma espécie de Reminiscência, supomos corresponder às nossas necessidades atuais. Cada nível, com efeito, compreende a totalidade do nosso passado, mas em um estado mais ou menos contraído. Bergson acrescenta: há também lembranças dominantes, que são como *pontos notáveis*, variáveis de um nível a outro[79]. Uma palavra inglesa é pronunciada diante de mim: em virtude da situação, não é a mesma coisa ter de me perguntar qual pode ser a língua em geral da qual faz parte essa palavra, ou perguntar que pessoa me disse anteriormente essa palavra ou uma semelhante. Conforme o caso, não salto na mesma região do passado, não me instalo no mesmo nível, não solicito as mesmas dominantes. Pode ocorrer que eu fracasse: buscando uma lembrança, instalo-me em um nível muito contraído, muito estreito ou, ao contrário, muito amplo e dilatado para ela. Terei de refazer tudo para encontrar o justo salto.

[78] Cf. *MM*, 249-250; 114. Bergson mostra muito bem como acreditamos necessariamente que o passado *sucede* ao presente desde que, entre os dois, estabeleçamos apenas uma *diferença de grau*: cf. *ES*, 914; 132 ("Definindo-se a percepção por um estado forte e a lembrança por um estado fraco, a lembrança de uma percepção só pode ser, então, uma percepção enfraquecida; neste caso, para registrar uma percepção no inconsciente, a memória teve de esperar que a percepção adormecesse em lembrança. Eis por que julgamos que a lembrança de uma percepção não poderia ser criada com tal percepção e nem desenvolver-se ao mesmo tempo que ela").

[79] *MM*, 309-310; 190.



— Insistamos *[59]* nisto: essa análise, que parece comportar uma grande fineza psicológica, tem, realmente, um sentido totalmente distinto. Ela incide sobre nossa afinidade com o ser, sobre nossa relação com o Ser e sobre a variedade dessa relação. A consciência psicológica não nasceu ainda. Ela vai nascer, mas justamente por encontrar aqui suas condições propriamente ontológicas.

Diante de textos extremamente difíceis, a tarefa do comentador é multiplicar as distinções, mesmo e sobretudo quando tais textos contentam-se em sugeri-las mais do que em estabelecê-las formalmente. Em primeiro lugar, não devemos confundir a invocação à lembrança com a "evocação da imagem". A invocação à lembrança é esse salto pelo qual instalo-me no virtual, no passado, em certa região do passado, em tal ou qual nível de contração. Acreditamos que essa invocação exprima a dimensão propriamente ontológica do homem, ou melhor, da memória. "Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual..."[80]. Quando, ao contrário, falamos de revivescência, de evocação da imagem, trata-se de algo totalmente distinto: uma vez que nos tenhamos instalado em determinado nível, no qual jazem as lembranças, então, e somente então, estas tendem a se atualizar. Sob a invocação do presente, as lembranças já não têm a ineficácia, a impassibilidade que as caracterizavam como lembranças puras; elas se tornam imagens-lembranças, passíveis de serem "evocadas". Elas se atualizam ou se encarnam. Essa atualização tem toda sorte de aspectos, de etapas e de graus distintos[81]. Mas, através dessas etapas e desses graus, é a atualização (e somente ela) que constitui a consciência *[60]* psicológica. De qualquer maneira, vê-se a revolução bergsoniana: não vamos do presente ao passado, da percepção à lembrança, mas do passado ao presente, da lembrança à percepção.

"A memória integral responde à invocação de um estado presente por meio de dois movimentos simultâneos: um de *translação*, pelo qual ela se põe inteira diante da experiência e, assim, *se contrai* mais ou menos, sem dividir-se, em vista da ação; o outro, de *rotação* sobre si mesma, pelo qual ela *se orienta* em direção à situação do momento para apresentar-lhe a face mais útil"[82]. Já se tem aí, portanto, dois

[80] *MM*, 277; 148.

[81] *MM*, 274-275; 145.

[82] *MM*, 307-308; 188 (sublinhado por nós).

aspectos da atualização: a contração-translação e a orientação-rotação. Nossa questão é a seguinte: seria possível confundir essa contração-translação com a contração variável das regiões e níveis do passado, de que falávamos há pouco? O contexto em que se insere essa frase de Bergson parece convidar-nos a dar uma resposta afirmativa, pois é aí constantemente lembrada a contração-translação a propósito dos cortes do cone, isto é, dos níveis do passado[83]. Todavia, razões de toda sorte nos persuadem de que, embora haja, evidentemente, uma relação entre as duas contrações, estas não são de modo algum confundidas. — Quando Bergson fala em níveis ou regiões do passado, esses níveis são tão virtuais quanto o passado em geral; mais ainda, cada um deles contém todo o passado, mas em um estado mais ou menos contraído, em torno de certas lembranças dominantes variáveis. A contração maior ou menor exprime, pois, a diferença de um nível a outro. — Quando Bergson, ao contrário, fala em translação, trata-se de um *[61]* movimento necessário na atualização de uma lembrança apanhada em tal ou qual nível. Aqui, a contração já não mais exprime a diferença ontológica entre dois níveis virtuais, mas o movimento pelo qual a lembrança se atualiza (psicologicamente), *ao mesmo tempo* em que se atualiza o nível que lhe é próprio[84].

Seria um contra-senso, com efeito, acreditar que uma lembrança, para atualizar-se, devesse passar por níveis cada vez mais contraídos, a fim de aproximar-se do presente como ponto de contração supremo ou vértice do cone. Seria uma interpretação insustentável, por várias razões. Na metáfora do cone, um nível até mesmo muito contraído, demasiado próximo do vértice, não deixa de apresentar, enquanto não está atualizado, uma verdadeira diferença de natureza com esse vértice, isto é, com o presente. E, sobretudo para atualizar uma lembrança, não temos de mudar de nível; se devêssemos fazê-lo, a operação da memória seria impossível, pois cada lembrança tem seu nível, que lhe é próprio, sendo ela mais desmembrada ou espargida nas regiões mais amplas e mais

[83] É o que acontece no próprio texto que acabamos de citar.

[84] Com efeito, o nível deve ser atualizado, tanto quanto a lembrança de que ele é portador. Cf. *MM*, 371; 272: "Estes planos não são dados, aliás, como coisas já prontas, superpostas umas às outras. Eles, sobretudo, existem virtualmente; têm uma existência que é própria das coisas do espírito. A inteligência, movendo-se a todo momento ao longo do intervalo que os separa, reencontra-os ou, sobretudo, cria-os de novo sem cessar [...]".



delgada e confundida nas regiões mais estreitas. Se fosse preciso passar de um nível a outro para atualizar cada lembrança, então cada lembrança perderia, portanto, sua individualidade. Eis por que o movimento de translação é um movimento pelo qual a lembrança se atualiza ao mesmo tempo que seu *[62]* nível: há contração, porque a lembrança, tornando-se imagem, entra em "coalescência" com o presente. Ela passa, portanto, por "planos de consciência" que a efetuam. Mas de modo algum a lembrança passa por níveis intermediários (que a impediriam, precisamente, de efetuar-se). Donde a necessidade de não confundir os *planos de consciência*, através dos quais a lembrança se atualiza, e *as regiões, os cortes ou os níveis do passado*, de acordo com os quais varia o estado da lembrança, sempre virtual. Donde a necessidade de distinguir a contração ontológica intensiva, em que todos os níveis coexistem virtualmente, contraídos ou distendidos, e a contração psicológica, translativa, pela qual cada lembrança, em seu nível (por mais distendido que seja), deve passar para atualizar-se e tornar-se imagem.

Mas, por outro lado, diz Bergson, há a rotação. Em seu processo de atualização, a lembrança não se contenta em operar essa translação que a une ao presente; ela opera também a rotação sobre si mesma para apresentar, nessa união, sua "face útil". Bergson não precisa a natureza dessa rotação. Devemos fazer hipóteses a partir de outros textos. — No movimento de translação, portanto, é todo um nível do passado que se atualiza, ao mesmo tempo que determinada lembrança. Desse modo, o nível todo acha-se contraído em uma representação indivisa, que já não é uma lembrança pura, mas que não é ainda, propriamente falando, uma imagem. Eis por que Bergson precisa que, desse ponto de vista, não há divisão ainda[85]. Sem dúvida, a lembrança tem sua individualidade. Mas como é que tomamos consciência dela, como a distinguimos na região que se atualiza com ela? Partimos dessa representação *[63]* não dividida (que Bergson denominará "esquema dinâmico"), na qual todas as lembranças em vias de atualização estão em uma relação de penetração recíproca, e a desenvolvemos em imagens distintas, exteriores umas às outras, que correspondem a tal ou qual lembrança[86].

[85] *MM*, 308; 188 ("sem se dividir...").

[86] *ES*, 936, 938; 161, 163. Daí a metáfora da pirâmide para figurar o esquema dinâmico: "Descer-se-á de novo do vértice da pirâmide em direção à base [...]" É claro, aqui, que a pirâmide é muito diferente do cone e designa um movimento totalmente distinto, orientado de maneira totalmente distinta. Todavia, em

Também aí Bergson fala de uma sucessão de "planos de consciência". Mas o movimento não é mais aquele de uma contração indivisa; é, ao contrário, o de uma divisão, de um desenvolvimento, de uma expansão. A lembrança só pode ser dita atualizada quando se torna imagem. É então, com efeito, que ela entra não só em "coalescência", mas em uma espécie de *circuito* com o presente, a imagem-lembrança, que remete à imagem-percepção, e inversamente[87]. Daí a metáfora precedente da "rotação", que prepara essa entrada em circuito.

Eis, portanto, dois movimentos de atualização, um de contração, um de expansão. Vemos bem que eles correspondem singularmente aos níveis múltiplos do cone, uns contraídos, outros distendidos. Com efeito, que sucede a uma criatura que se contenta em sonhar? Sendo o sono como que uma situação presente, que só tem como exigência o repouso, nenhum outro interesse que o "desinteresse", tudo se passa como se a contração faltasse, como se a relação extremamente distendida da lembrança com o presente reproduzisse *[64]* o mais distendido nível do próprio passado. Inversamente, o que sucederia com um autômato? Tudo se passaria como se a dispersão se tornasse impossível, como se a distensão das imagens não mais se efetuasse e que só subsistisse o mais contraído nível do passado[88]. Há, portanto, uma estreita analogia entre os diferentes níveis do cone e os aspectos de atualização para cada nível. *É inevitável que estes venham recobrir aqueles* (donde a ambigüidade assinalada antes). Todavia, não devemos confundi-los, porque o primeiro tema é concernente às variações virtuais da lembrança em si, ao passo que o outro, a lembrança para nós, é concernente à atualização da lembrança em imagem-lembrança.

Qual é o quadro comum entre a lembrança em vias de atualização (a lembrança tornando-se imagem) e a imagem-percepção? Esse quadro comum é o movimento. Além disso, é na relação da imagem com o movimento, na maneira pela qual a imagem se prolonga em movimento, que se devem encontrar os últimos momentos da atualização: "para se atualizarem, as lembranças têm necessidade de um

outro texto (*ES*, 886; 95), Bergson evoca a pirâmide como sinônimo do cone; a razão disto está na ambigüidade assinalada acima [p. 50, n. 83, onde se lê: é o que acontece no próprio texto que acabamos de citar].

[87] *MM*, 249-250; 114-115.

[88] Sobre estes dois extremos, *MM*, 294; 170.



coadjuvante motor"[89]. Também aí esse coadjuvante é duplo. — Primeiramente, a percepção se prolonga naturalmente em movimento; uma tendência motora, um *esquema motor* opera uma decomposição do percebido em função da utilidade[90]. Por si só essa relação *[65]* percepção-movimento bastaria para definir um reconhecimento puramente automático, sem intervenção de lembranças (ou, se se prefere, uma memória instantânea, inteiramente residente nos mecanismos motores). As lembranças, todavia, intervêm efetivamente, pois, à medida que as imagens-lembranças se assemelham à percepção atual, elas se prolongam necessariamente nos movimentos que correspondem à percepção e se fazem "adotar" por ela[91].

Suponhamos agora que haja uma perturbação dessa articulação percepção-movimento, uma *perturbação mecânica* do esquema motor: o reconhecimento se torna impossível (embora um outro tipo de reconhecimento subsista, como se vê em doentes que descrevem muito bem um objeto que se lhes nomeie, mas que não sabem "servir-se" dele; ou, então, que repetem corretamente o que se lhes diz, mas que não sabem falar espontaneamente). O doente não sabe mais orientar-se, desenhar, isto é, decompor um objeto de acordo com tendências motrizes; sua percepção provoca movimentos difusos. Todavia, as lembranças aí estão. Mais ainda: elas continuam a ser evocadas, a se encarnarem em imagens distintas, isto é, a sofrer a translação e a rotação que caracterizam os primeiros momentos da atualização. O que falta, portanto, é o último momento, a derradeira *fase*, a da ação. Como os movimentos concomitantes da percepção estão desorganizados, a imagem-lembrança também permanece tão inútil, tão ineficaz quanto uma lembrança pura, e já não pode prolongar-se em ação. Eis aí o primeiro fato importante: casos de *[66]* cegueira e de surdez psíquicas ou verbais[92].

[89] *MM*, 265; 133 e 245; 18: "a última fase da realização da lembrança [...] a fase da ação".

[90] Cf. *MM*, 238, 240; 100, 102; 242, 244; 107 e 255-256; 121-122. Convém, sobretudo, não confundir o *esquema motor* com o *esquema dinâmico*: ambos intervêm na atualização, mas em fases totalmente diferentes, sendo um puramente sensório-motor e, o outro, psicológico e mnemônico.

[91] *MM*, 241; 104.

[92] Cf. *MM*, 252-253; 118-119.

Passemos ao segundo tipo de relação percepção-movimento, que define as condições de um reconhecimento atento. Não se trata de movimentos que "prolongam nossa percepção para tirar dela efeitos úteis", e que decompõem o objeto em função de nossas necessidades, mas de movimentos que renunciam ao efeito, que nos *reconduzem* ao objeto para restituir-lhe o detalhe e a integralidade. Então, as imagens-lembranças, análogas à percepção presente, desempenham um papel "preponderante e não mais acessório", regular e não mais acidental[93]. Suponhamos que esse segundo tipo de movimento seja perturbado (*perturbação dinâmica*, e não mais mecânica, das funções sensório-motoras)[94]. Pode ser que o reconhecimento automático permaneça, mas o que certamente parece ter desaparecido é a própria lembrança. Por serem tais casos os mais freqüentes, eles inspiraram a concepção tradicional da afasia como desaparecimento das lembranças armazenadas no cérebro. Eis todo o problema de Bergson: o que desapareceu exatamente?

Primeira hipótese: teria sido a lembrança pura? Não, evidentemente, pois a lembrança pura não é de natureza *[67]* psicológica e é imperecível. Segunda hipótese: teria sido a capacidade de evocar a lembrança, isto é, de atualizá-la em uma imagem-lembrança? É certo que Bergson, às vezes, exprime-se assim[95]. Todavia, a coisa é mais complicada, pois os dois primeiros aspectos da atualização (translação e rotação) dependem de uma atitude psíquica e os dois últimos aspectos (os dois tipos de movimento) dependem da sensório-motricidade e de atitudes do corpo. Quaisquer que sejam a solidariedade e a complementaridade dessas duas dimensões, uma não pode anular completamente a outra. Quando são atingidos apenas os movimentos do reconhecimento automático (perturbações mecânicas da sensório-motricidade), a lembrança não deixa de manter integralmente sua atualização psíquica; ela conserva seu "aspecto normal", mas já não pode prolongar-se em movimento quando se torna impossível o estágio corporal da sua atualização. Quando os movimentos do reconhecimento atento são atingidos (perturbações dinâmicas da sensório-motricidade), a atualização psíquica é, sem dúvida, muito mais comprometida do que no caso precedente — pois, aqui, a atitude corporal é realmente uma condição da atitude mental. Todavia, também nesse caso, Bergson sustenta que lembrança alguma é "subtraída". Há somente "ruptura de equilíbrio"[96]. Talvez seja preciso compreender que os dois aspectos psíquicos da atualização subsistem, mas são como que dissociados por falta de uma atitude corporal em que eles pudessem inserir-se e combinar-se. *[68]* Então, ao mesmo tempo que a translação, a contração se faria; mas faltaria o movimento complementar da rotação, de modo que não haveria qualquer imagem-lembrança distinta (ou, pelo menos, toda uma categoria de imagens-lembranças permaneceria abolida). Ou, então, ao contrário, a rotação se faria, imagens distintas se formariam, mas destacadas da memória e renunciando à sua solidariedade com as outras. Em todo caso, não basta dizer que, segundo Bergson, a lembrança pura se conserva sempre; é preciso também dizer que a doença jamais abole a imagem-lembrança como tal, mas somente compromete tal ou qual *aspecto* da sua atualização.

Eis, portanto, quatro aspectos da atualização: a translação e a rotação, que formam os momentos propriamente psíquicos; o movimento dinâmico, atitude do corpo necessária ao bom equilíbrio das duas determinações precedentes; finalmente, o movimento mecânico, o esquema motor, que representa o último estágio da atualização. Trata-se, em tudo isso, da adaptação do passado ao presente, da utilização do passado em função do presente — daquilo que Bergson chama de "atenção à vida". O primeiro momento assegura um ponto de encontro do passado com o presente: literalmente, o passado dirige-se ao presente para encontrar um ponto de contato (ou de contração) com ele. O segundo momento assegura uma transposição, uma tradução, uma expansão do passado no presente: as imagens-lembranças restituem no presente as distinções do passado, pelo menos as que

[93] *MM*, 244; 107. Há, pois, duas formas de reconhecimento, uma automática, outra atenta, às quais correspondem duas formas de memória, uma motriz e "quase instantânea", a outra representativa e que dura. Não se deve, sobretudo, misturar esta distinção — que se faz do ponto de vista da atualização da lembrança — com uma outra distinção totalmente distinta, que se faz do ponto de vista da Memória em si (memória-lembrança e memória-contração).

[94] Sobre os dois tipos de perturbações, cf. três textos essenciais: *MM*, 245; 108, 253; 118 e 314; 196 (é neste último texto que Bergson distingue as perturbações mecânicas e as dinâmicas).

[95] Cf. *MM*, 253; 119 ("a própria evocação das lembranças é impedida"); e também 245; 108.

[96] *MM*, 314; 196.

são úteis. O terceiro momento, a atitude dinâmica do corpo, assegura a harmonia dos dois momentos precedentes, corrigindo um pelo outro e levando-os ao seu termo. O quarto momento, o movimento mecânico do corpo, assegura a utilidade própria do conjunto *[69]* e seu rendimento no presente. — Mas, precisamente, essa utilidade e esse rendimento seriam nulos se não se juntasse aos quatro momentos uma condição que vale para todos. Vimos que a lembrança pura é contemporânea do presente que ela *foi*. Em vias de se atualizar, a lembrança tende, portanto, a atualizar-se em uma imagem que é, ela própria, contemporânea desse presente. Ora, é evidente que uma tal imagem-lembrança, uma tal "lembrança do presente", seria completamente inútil, pois só viria duplicar a imagem-percepção. É preciso que a lembrança se encarne, não em função do seu próprio presente (do qual ela é contemporânea), mas em função de um novo presente, em relação ao qual ela é agora passado. Essa condição é normalmente realizada pela própria natureza do presente, que não pára de passar, de ir adiante e de cavar um intervalo. Eis, portanto, o quinto aspecto da atualização: uma espécie de deslocamento, pelo qual o passado só se encarna em função de um outro presente que não aquele que ele foi (a perturbação correspondente a esse último aspecto seria a *paramnésia*, na qual se atualizaria a "lembrança do presente" como tal)[97].

* * *

É assim que se define um inconsciente psicológico, distinto do inconsciente ontológico. Este corresponde à lembrança pura, virtual, impassível, inativa, *em si*. O inconsciente psicológico representa o movimento da lembrança em vias de atualizar-se: então, assim como os possíveis leibnizianos, as lembranças tendem a se encarnar, fazem pressão para serem *[70]* recebidas — de modo que é preciso todo um recalque saído do presente e da "atenção à vida" para rechaçar aquelas que são inúteis ou perigosas[98]. Não há qualquer contradição entre essas duas descrições de dois inconscientes distintos. Mais ainda, o livro todo *Matéria e memória* é um jogo entre os dois, com conseqüências que devemos ainda analisar.

[97] *ES*, 925, 928; 146, 150.

[98] *ES*, 896; 107.



## 4.
## UMA OU VÁRIAS DURAÇÕES?
*[71]*

O método bergsoniano apresentava dois aspectos principais, sendo um dualista e o outro monista: devia-se, primeiramente, seguir as linhas divergentes ou as diferenças de natureza para além da "viravolta da experiência"; depois, ainda mais para além, devia-se reencontrar o ponto de convergência dessas linhas e restaurar os direitos de um novo monismo[99]. Esse programa encontra-se efetivamente realizado em *Matéria e memória*. — Primeiramente, com efeito, destacamos a diferença de natureza entre as duas linhas, de objeto e de sujeito: entre a percepção e a lembrança, a matéria e a memória, o presente e o passado. — O que é que ocorre em seguida? Sem dúvida, quando a lembrança se atualiza, ocorre que sua diferença de natureza em relação à percepção tende a apagar-se: há somente, e só pode haver, diferenças de grau entre as imagens-lembranças e as percepções-imagens[100]. Por isso mesmo, quando nos falta o método da intuição, permanecemos forçosamente prisioneiros de um misto *[72]* psicológico mal analisado, no qual não se podem discernir as diferenças de natureza originais.

Porém, é claro que não dispomos ainda, nesse nível, de um verdadeiro ponto de unidade. O ponto de unidade deve dar conta do misto *pelo outro lado* da viravolta da experiência, se não confundir com ele na experiência. Com efeito, Bergson não se contenta em dizer que entre a imagem-lembrança e a percepção-imagem há mais do que diferenças de grau. Ele também apresenta uma proposição ontológica muito

[99] Cf. acima, pp. 18-20 *[17-20]*.

[100] *MM*, 225; 83: "Passa-se, por graus insensíveis, de lembranças dispostas ao longo do tempo, aos movimentos que desenham sua ação nascente ou possível no espaço [...]" — 266; 135: "Há aí um progresso contínuo [...] Em momento algum pode-se dizer com precisão que a idéia ou que a imagem-lembrança acaba, que a imagem-lembrança ou que a sensação começa". — 270; 140: "À medida que essas lembranças tomam a forma de uma representação mais completa, mais concreta e mais consciente, elas tendem cada vez mais a se confundirem com a percepção que as atrai ou cujo quadro elas adotam".

mais importante: *se o passado coexiste com seu próprio presente, e se ele coexiste consigo em diversos níveis de contração, devemos reconhecer que o próprio presente é somente o mais contraído nível do passado*. Neste caso, são o presente puro e o passado puro, a percepção pura e a lembrança pura como tais, a matéria e a memória puras que têm tão-somente diferenças de distensão e de contração, reencontrando, assim, uma unidade ontológica. Descobrindo, no fundo da memória-lembrança, uma memória-contração mais profunda, fundamos, portanto, a possibilidade de um novo *monismo*. Nossa percepção contrai, a cada instante, "uma incalculável multidão de elementos rememorados"; a cada instante, nosso presente contrai infinitamente nosso passado: "os dois termos que tínhamos separado inicialmente vão soldar-se intimamente [...]"[101]. Com efeito, o que é uma sensação? É a operação de contrair em uma superfície receptiva trilhões de vibrações. Delas sai a qualidade *[73]*, e esta é tão-somente a quantidade contraída. Assim, a noção de contração (ou de tensão) nos dá o meio de ultrapassar a dualidade quantidade homogênea-qualidade heterogênea, e nos permite passar de uma à outra em um movimento contínuo. Mas, inversamente, se é verdade que nosso presente, pelo qual nos inserimos na matéria, é o grau mais contraído do nosso passado, a própria matéria será como que um passado infinitamente dilatado, distendido (tão distendido que o momento precedente desaparece quando o seguinte aparece). Eis que agora é a idéia de distensão — ou de extensão — que vai transpor a dualidade do inextenso e do extenso e nos propiciar o meio de passar de um ao outro. Com efeito, a própria percepção é extensa e a sensação é extensiva, dado que o que ela contrai é precisamente algo de extenso, é precisamente algo de distendido (ela nos permite dispor do espaço "na exata proporção" em que dispomos do tempo)[102].

Daí a importância de *Matéria e memória*: o movimento é atribuído às próprias coisas, de modo que as coisas materiais participam diretamente da duração, formam um caso limite de duração. Há superação de *Os dados imediatos*: o movimento está tanto fora de mim quanto em mim; e o próprio Eu [Moi], por sua vez, é tão-somente um

[101] *MM*, 292; 168.

[102] Sobre o ultrapassamento dos dois dualismos, 1° quantidade-qualidade, 2° extenso-inextenso, cf. *MM*, cap. I e IV.



caso entre outros na duração[103]. Mas, então, colocam-se problemas de toda sorte. Devemos distinguir aqui dois principais.

1° Não haveria contradição entre os dois momentos do método, entre o dualismo das diferenças de *[74]* natureza e o monismo da contração-distensão? É que, em nome do primeiro, denunciamos as filosofias que se atinham às diferenças de *grau*, de *intensidade*. Mais ainda, eram denunciadas as falsas noções de grau, de intensidade, assim como de contrariedade ou de negação, fontes de todos os falsos problemas. Ora, Bergson não estaria agora em vias de restaurar tudo o que ele havia abalado? Quais diferenças pode haver entre a distensão e a contração que não as de grau, de intensidade? O presente é tão-somente o grau mais contraído do passado; a matéria, o grau mais distendido do presente (*mens momentanea*)[104]. Se procurarmos corrigir o que há de excessivamente "gradual" aqui, só poderemos fazê-lo reintroduzindo na duração toda a contrariedade, toda a oposição, que Bergson havia denunciado como outras tantas concepções abstratas e inadequadas. Não se terá escapado da matéria como degradação da duração a não ser para cair em uma matéria-"inversão" da duração[105]. Como fica o projeto bergsoniano de mostrar que a Diferença, como diferença de natureza, podia *[75]* e devia ser compreendida independentemente do *negativo* (negativo de degradação tanto quanto o negativo de oposição)? A pior contradição parece instalar-se no coração do sistema. Tudo é reintroduzido: os graus, a intensidade, a oposição.

[103] Sobre o movimento, pertencente tanto às coisas quanto ao Eu [Moi], cf. *MM*, 331; 219 e 340; 230.

[104] *Reintrodução do tema dos graus e das intensidades*: cf. *MM*, cap. IV, *passim*, e 355; 250: "Entre a matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão, há todas as intensidades possíveis da memória, há, o que quer dizer a mesma coisa, todos os graus da liberdade". — *EC*, 665; 201: "Nosso sentimento da duração, quero dizer, a coincidência do nosso eu [moi] consigo mesmo, admite graus". E já *DI*, 156; 180: "É que passamos por graus insensíveis da duração concreta, cujos elementos se penetram, à duração simbólica, cujos momentos se justapõem, e da atividade livre, por conseguinte, ao automatismo consciente".

[105] *Reintrodução do tema do negativo*, ao mesmo tempo como limitação e como oposição: cf. *EC*, 571 ss, 90 ss (a matéria é ao mesmo tempo limitação do movimento e obstáculo ao movimento, "é uma negação, mais do que uma realidade positiva"). — 666; 202 (a matéria como "inversão", "interversão", "interrupção"...). Porém, tais textos são vizinhos daqueles em que Bergson recusa toda noção de negativo.

2° Mesmo supondo resolvido esse problema, podemos falar em monismo reencontrado? Em certo sentido, sim, dado que tudo é duração. Porém, dado que a duração se dissipa em todas essas diferenças de grau, de intensidade, de distensão e de contração que a afetam, caímos também em uma espécie de pluralismo quantitativo sobretudo. Daí a importância desta questão: a duração é uma ou várias, e em que sentido? Transpusemos verdadeiramente o dualismo ou o diluímos em um pluralismo? É por essa questão que devemos começar.

* * *

Ora, a esse respeito, os textos de Bergson parecem extremamente variáveis. Os de *Matéria e memória* vão mais longe na afirmação de uma pluralidade radical das durações: o universo é feito de modificações, perturbações, mudanças de tensão e de energia, e nada além disso. Sem dúvida, Bergson fala de uma pluralidade de *ritmos* de duração; mas, no contexto, a propósito das durações mais ou menos lentas ou rápidas, ele precisa que cada duração é um absoluto e que cada ritmo é, ele próprio, uma duração[106]. Em um texto essencial, de 1903, ele insiste no progresso alcançado desde *[76] Os dados imediatos*: a duração psicológica, nossa duração, é tão-somente um caso entre outros, em uma infinidade de outros, "uma certa e bem determinada tensão, cuja própria determinação aparece como uma escolha entre uma infinidade de durações possíveis"[107]. Eis que, conforme *Matéria e memória*, a psicologia é tão-somente uma abertura à ontologia, trampolim para uma "instalação" no Ser. Mas, apenas instalados, percebemos que o Ser é múltiplo, que a duração é muito numerosa, estando a nossa encravada entre durações mais dispersas e durações mais tensas, mais intensas: "Percebemos então numerosas durações, tantas quanto queiramos, todas muito diferentes umas das outras [...]" A idéia de uma coexistência virtual de todos os níveis do passado, de todos os níveis de tensão, é, portanto, estendida ao conjunto do universo: essa idéia não mais significa apenas minha relação com o ser, mas a relação de

[106] Cf. *MM*: sobre as modificações e perturbações, 337; 226; — sobre os ritmos irredutíveis, 342; 232-233; — sobre o caráter absoluto das diferenças, 331-332; 219.

[107] *PM*, 1416, 1419; 207, 209 [206, 209] (as duas citações subseqüentes são extraídas desse mesmo texto, que é muito importante para toda a filosofia de Bergson).



todas as coisas com o ser. Tudo se passa como se o universo fosse uma formidável Memória. E Bergson felicita-se com a potência do método de intuição: só esse método "permite-nos ultrapassar o idealismo tanto quanto o realismo, permite-nos afirmar a existência de objetos *inferiores e superiores* a nós, muito embora sejam eles, em certo sentido, interiores a nós, permite-nos fazê-los *coexistir* em conjunto sem dificuldade". Essa idéia de estender a coexistência virtual a uma infinidade de durações específicas aparece nitidamente em *A evolução criadora*, onde a própria vida é comparada a uma memória, correspondendo os gêneros ou as espécies a graus coexistentes dessa *[77]* memória virtual[108]. Aí está, portanto, uma visão ontológica que parece implicar um pluralismo generalizado.

Mais precisamente, em *A evolução criadora*, uma restrição importante é marcada: se se diz que as coisas duram, é menos por si mesmas ou absolutamente do que em relação ao Todo do universo, do qual elas participam, dado que suas distinções são artificiais. Assim, a porção de açúcar só nos faz esperar porque ela, apesar do seu recorte artificial, abre-se ao universo em seu conjunto. Nessa perspectiva, nenhuma coisa tem uma duração própria. Teriam uma duração somente os seres semelhantes a nós (duração psicológica), depois os viventes, que formam naturalmente sistemas fechados relativos, e, finalmente, o Todo do universo[109]. Trata-se, portanto, de um pluralismo restrito, não mais generalizado.

Finalmente, *Duração e simultaneidade* recapitula todas as hipóteses possíveis: pluralismo generalizado, pluralismo restrito, monismo[110]. Segundo a primeira, haveria coexistência de ritmos totalmente diferentes, durações realmente distintas, logo, multiplicidade radical do Tempo. Bergson acrescenta que havia estabelecido anteriormente

[108] Cf. *EC*, 637; 168.

[109] *EC*, 502, 10: "Que se pode dizer senão que o copo com água, o açúcar e o processo de dissolução do açúcar na água são sem dúvida abstrações, e que o Todo no qual eles foram segmentados pelos meus sentidos e meu entendimento progride talvez à maneira de uma consciência?". Sobre o caráter particular do vivente e sua semelhança com o Todo, cf. *EC*, 507; 15. Mas *Matéria e memória* já invocava o Todo como a condição sob a qual se atribuía às coisas um movimento e uma duração: *MM*, 329; 216 e 332; 220.

[110] *DS*, 57-58.

essa hipótese, mas que ela, fora de nós, só valia para as espécies viventes: "Então, não percebíamos, não víamos *[78]*, como não vemos ainda hoje, qualquer razão para estender ao universo material essa hipótese de uma multiplicidade de durações". Daí uma segunda hipótese: fora de nós, as coisas materiais não se distinguiriam por durações absolutamente diferentes, mas por uma certa maneira relativa de participar de nossa duração e de escandi-la. Parece que Bergson condensa aqui a doutrina provisória de *Os dados imediatos* (haveria uma participação misteriosa das coisas em nossa duração, uma "inexprimível razão") e a doutrina mais elaborada de *A evolução criadora* (tal participação em nossa duração se explicaria pela pertença das coisas ao Todo do universo). Porém, mesmo no segundo caso, perdura o mistério concernente à natureza do Todo e à nossa relação com ele. Daí a terceira hipótese: haveria uma só duração, um só tempo, do qual tudo participaria, inclusive nossas consciências, os viventes e o todo do mundo material. Ora, para surpresa do leitor, é essa última hipótese que Bergson apresenta como a mais satisfatória: *um só Tempo, uno, universal, impessoal*[111]. Em resumo, um monismo do Tempo... Nada parece mais surpreendente; parece que uma das duas outras hipóteses teria exprimido melhor o estado do bergsonismo, seja após *Matéria e memória*, seja após *A evolução criadora*. Mais ainda: teria Bergson esquecido que, *[79]* desde *Os dados imediatos*, ele definia a duração, isto é, o tempo real, como uma "multiplicidade"?

Que teria acontecido? O confronto com a teoria da Relatividade, sem dúvida. Tal confronto impunha-se a Bergson, porque a Relatividade, por sua vez, a propósito do espaço e do tempo, invocava conceitos tais como expansão e contração, tensão e dilatação. Mas esse confronto não surgia bruscamente: ele estava preparado sobretudo pela noção fundamental de Multiplicidade, que Einstein recolhia de Riemann e que Bergson, por sua vez, havia utilizado em *Os dados imediatos*. Retenhamos sumariamente os traços principais da teoria de Einstein, tal como Bergson a resume: tudo parte de uma certa idéia do movimento, que traz consigo uma contração dos corpos e uma dilatação de seu tempo; conclui-se disso um deslocamento da simultaneidade, de modo que o que é simultâneo em um sistema fixo deixa de sê-lo em um sistema móvel; mais ainda: em virtude da relatividade do repouso e do movimento, em virtude da relatividade do próprio movimento acelerado, essas contrações de extensão, essas dilatações de tempo, essas rupturas de simultaneidade vêm a ser absolutamente recíprocas; nesse sentido, haveria uma multiplicidade de tempos, uma pluralidade de tempos, em diferentes velocidades de transcurso, todos reais, sendo cada um próprio de um sistema de referência; e como, para situar um ponto, torna-se necessário indicar sua posição no tempo tanto quanto no espaço, a única unidade do tempo consiste em ser ele uma quarta dimensão do espaço; é precisamente esse bloco Espaço-Tempo que se divide atualmente em espaço e em tempo de uma infinidade de maneiras, sendo cada uma própria de um sistema.

Sobre o que incide a discussão? Contração, dilatação, *[80]* relatividade do movimento, todas essas noções são familiares a Bergson. Ele as emprega por sua conta. Que a duração, isto é, o tempo, seja essencialmente multiplicidade, é uma idéia a que Bergson jamais renunciará. O problema, porém, é o seguinte: que tipo de multiplicidade? Lembremo-nos de que Bergson opunha dois tipos de multiplicidade, as multiplicidades atuais, numéricas e descontínuas, e as multiplicidades virtuais, contínuas e qualitativas. É certo que, na terminologia de Bergson, o Tempo de Einstein é da primeira categoria. O que Bergson reprova a Einstein é ter confundido os dois tipos de multiplicidade e, com isso, ter reposto a confusão do tempo com o espaço. É só aparentemente que a discussão incide sobre o seguinte: o tempo é uno ou múltiplo? O verdadeiro problema é este: "qual é a multiplicidade própria ao tempo?". Vê-se bem isso na maneira pela qual Bergson sustenta a existência de um só tempo, universal e impessoal.

"Quando estamos sentados à beira do rio, o escoamento da água, o deslizamento de um barco ou o vôo de um pássaro e o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda são para nós três coisas diferentes ou uma só, como se queira [...]"[112]. Bergson, aqui, atribui à atenção o poder de "repartir-se sem dividir-se", de "ser uma e várias";

[111] *DS*, 58-59. Bergson chega a dizer que esse Tempo impessoal tem um só e mesmo "ritmo". *Matéria e memória*, ao contrário, afirmava a pluralidade dos ritmos e o caráter *pessoal* das durações (cf. *MM*, 342; 232: "não é ademais esta duração impessoal e homogênea, a mesma para tudo e para todos [...]"). Mas não há contradição: em *DS*, a diversidade dos *fluxos* substituirá a dos ritmos por razões de precisão terminológica; e, como veremos, o Tempo impessoal de modo algum será uma duração impessoal *homogênea*.

[112] *DS*, 67.

porém, mais profundamente, ele atribui à duração o poder de englobar-se a si mesma. O escoamento da água, o vôo do pássaro e o murmúrio de minha vida formam três fluxos; mas eles são isso apenas porque minha duração é um fluxo entre eles e também o elemento que contém os dois outros. Por que não contentar-se *[81]* com dois fluxos, minha duração e o vôo do pássaro, por exemplo? É que dois fluxos jamais poderiam ser ditos coexistentes ou simultâneos se não estivessem contidos em um mesmo e terceiro fluxo. O vôo do pássaro e minha própria duração são simultâneos somente porque minha própria duração se desdobra e se reflete em uma outra que a contém, ao mesmo tempo que ela mesma contém o vôo do pássaro: há, portanto, uma triplicidade fundamental dos fluxos[113]. É nesse sentido que minha duração tem essencialmente o poder de revelar outras durações, de englobar as outras e de englobar-se a si mesma ao infinito. Todavia, vê-se que esse infinito da reflexão ou da atenção restitui à duração suas verdadeiras características, que é preciso relembrar constantemente: ela não é simplesmente o indivisível, mas aquilo que tem um estilo muito particular de divisão; ela não é simplesmente sucessão, mas coexistência muito particular, simultaneidade de fluxos. "É esta nossa primeira idéia da simultaneidade. Então, denominamos simultâneos dois fluxos exteriores, que ocupam a mesma duração, porque um e outro se mantêm na duração de um mesmo terceiro, a nossa [...] [É essa] simultaneidade de fluxos que nos conduz à duração interna, à duração real"[114].

Reportemo-nos às características pelas quais Bergson definia a duração como multiplicidade virtual ou contínua: de um lado, ela se divide em elementos que diferem por natureza; de outro, tais elementos ou *[82]* partes só existem atualmente quando a divisão é efetivamente feita (de modo que, se nossa consciência "pára a divisão em alguma parte, aí também pára a divisibilidade"[115]). Se nós nos colocamos em um momento em que a divisão é feita, isto é, no virtual, é evidente que há aí um só tempo. Em seguida, coloquemo-nos em um momento em que a divisão é feita: dois fluxos, por exemplo, o da corrida de Aquiles e o da corrida da tartaruga. Digamos que eles diferem por natureza (assim como cada passo de Aquiles e cada passo da tartaruga, se levamos a divisão ainda mais longe). Que a divisão esteja submetida à condição de ser feita atualmente, isso significa que as partes (fluxos) devem ser vividas, ou devem ser pelo menos postas e pensadas como podendo sê-lo. Ora, toda essa tese de Bergson *consiste em demonstrar que apenas na perspectiva de um só tempo é que essas partes podem ser vivíveis ou vividas*. O princípio da demonstração é o seguinte: quando admitimos a existência de vários tempos, não nos contentamos em considerar o fluxo A e o fluxo B, ou mesmo a imagem que o sujeito de A faz para si de B (Aquiles tal como ele concebe ou imagina a corrida da tartaruga como podendo ser vivida por ela). Para colocar a existência de dois tempos, somos forçados a introduzir um estranho fator: a imagem que A faz para si de B, sabendo que B, para si, não pode viver assim. É um fator totalmente "simbólico", isto é, que se opõe ao vivido, que *exclui* o vivido; e é somente graças a ele que o pretenso segundo tempo se realiza. Bergson conclui daí que, tanto no nível das partes atuais quanto no nível do Todo virtual, existe um Tempo, e somente um. (Mas que significa *[83]* essa obscura demonstração? É o que veremos em seguida.)

Se tomamos a divisão no outro sentido, se remontamos, vemos sempre que os fluxos, *com suas diferenças de natureza, com suas diferenças de contração e de distensão*, comunicam-se em um só e mesmo Tempo, que é como que sua condição. "Uma mesma duração vai recolher ao longo de sua rota os acontecimentos da totalidade do mundo material; e nós poderemos então eliminar as consciências humanas que havíamos inicialmente disposto de quando em quando como outras tantas alternâncias para o movimento do nosso pensamento; haverá tão-somente o tempo impessoal, onde se escoarão todas as coisas"[116]. Daí a triplicidade dos fluxos, sendo nossa duração (a duração de um espectador) necessária ao mesmo tempo como fluxo e como representante do Tempo em que se abismam todos os fluxos. — É nesse sentido que os diversos textos de Bergson se conciliam per-

[113] *DS*, 59: "Nós nos surpreendemos desdobrando e multiplicando nossa consciência [...]". Este aspecto reflexivo da duração aproxima-a particularmente de um *cogito*. Sobre a triplicidade, cf. 70: há, com efeito, três formas essenciais da continuidade: a de nossa vida interior, a do movimento voluntário, a de um movimento no espaço.

[114] *DS*, 68 e 81.

[115] *MM*, 341; 232.

[116] *DS*, 59.

feitamente e não comportam qualquer contradição: há tão-somente um tempo (monismo), embora haja uma infinidade de fluxos atuais (pluralismo generalizado) que participam necessariamente do mesmo todo virtual (pluralismo restrito). Bergson em nada renuncia à idéia de uma diferença de natureza entre os fluxos atuais e nem tampouco à idéia de diferenças de distensão ou de contração na virtualidade que engloba os fluxos e que neles se atualiza. Mas Bergson estima que estas duas certezas não excluem, antes pelo contrário implicam, um tempo único. Em suma, não só as multiplicidades virtuais implicam um só tempo, como a duração, como multiplicidade virtual, é esse único e mesmo Tempo. *[84]*

Mas parece que continua ainda obscura a demonstração bergsoniana do caráter contraditório da pluralidade dos tempos. Tornêmo-la precisa, levando em conta a teoria da Relatividade, pois, paradoxalmente, é só essa teoria que permite torná-la clara e convincente. Com efeito, enquanto se trata de fluxos qualitativamente distintos, pode ser difícil saber se os dois sujeitos vivem e percebem ao mesmo tempo ou não. Aposta-se na unidade, mas somente como idéia mais "plausível". Em troca, a teoria da Relatividade situa-se na seguinte hipótese: não mais fluxos qualitativos, mas sistemas "em estado de deslocamento recíproco e uniforme", onde os observadores são intercambiáveis, pois não há sistema privilegiado[117]. Aceitemos essa hipótese. Einstein diz que o tempo dos dois sistemas, S e S', não é o mesmo. Mas qual é esse *outro* tempo? Não é nem o de Pedro em S, nem o de Paulo em S', porque, por hipótese, esses dois tempos só diferem quantitativamente, e porque essa diferença se anula quando se toma ora S ora S' como sistema de referência. Dir-se-ia, pelo menos, que esse outro tempo seria aquele que Pedro concebe como vivido ou como podendo ser vivido por Paulo? Tampouco — *e aí está o essencial da argumentação bergsoniana*: "Sem dúvida, Pedro cola sobre esse Tempo uma etiqueta em nome de Paulo; mas, se Pedro representasse para si Paulo consciente, Paulo vivendo sua própria duração e medindo-a, então, graças a isso, Pedro veria Paulo tomar seu próprio sistema como sistema de referência e colocar-se nesse Tempo único, interior a cada um dos sistemas de que falamos: *[85]* aliás, também graças a isso, Pedro abandonaria

[117] Sobre esta hipótese da Relatividade, que define as condições de uma espécie de experiência crucial, cf. *DS*, 97, 114, 164.



provisoriamente seu sistema de referência e, por conseguinte, sua existência como físico e, também por conseguinte, sua consciência; Pedro só veria a si mesmo como uma visão de Paulo"[118]. Em resumo, o *outro* tempo é algo que não pode ser vivido nem por Pedro nem por Paulo, nem por Paulo tal como Pedro o imagina para si. É um puro símbolo, que exclui o vivido e que somente marca que tal sistema, e não outro, é tomado como referência. "Pedro não mais vê em Paulo um físico, nem mesmo um ser consciente, nem mesmo um ser: da imagem visual de Paulo, ele esvazia o interior consciente e vivo, retendo do personagem tão-somente seu envoltório exterior."

Assim, na hipótese da Relatividade, torna-se evidente que só pode haver um só tempo vivível e vivido. (Essa demonstração é estendida para além da hipótese relativista, pois diferenças qualitativas, por sua vez, não podem constituir as distinções numéricas.) Eis por que Bergson acredita *[86]* que a teoria da Relatividade esteja demonstrando, de fato, o contrário do que ela afirma no concernente à pluralidade dos tempos[119]. Todas as outras recriminações feitas por Bergson derivam daí, pois em qual simultaneidade pensa Einstein quando declara ser ela variável de um sistema a outro? Ele pensa em uma simultaneidade definida pelas indicações de dois relógios distanciados, e é verdade que tal simultaneidade é variável ou relativa, mas, precisamente porque sua relatividade exprime não alguma coisa de vivido ou vivível, mas o fa-

[118] *DS*, 99. Diz-se, freqüentemente, que o raciocínio de Bergson implica um contra-senso em relação a Einstein. Todavia, também freqüentemente, comete-se um contra-senso em relação ao próprio raciocínio de Bergson. Este *não se contenta* em dizer: um tempo diferente do meu não é vivido nem por mim nem por outrem, mas implica uma imagem que me faço de outrem (e reciprocamente). Bergson não se contenta em dizer isto, porque a legitimidade de uma tal imagem, *que ele, por sua vez, nunca deixará de reconhecer*, é perfeitamente admitida por ele como aquilo que exprime as tensões diversas e as relações entre as durações. O que ele censura na teoria da Relatividade é coisa totalmente distinta: a imagem que, para mim, faço de outrem, o que Pedro se faz de Paulo, é, então, uma imagem que não pode ser vivida ou pensada como vivível sem contradição (por Pedro, por Paulo, *ou por Pedro tal como ele imagina Paulo*). Em termos bergsonianos, isso não é uma imagem, mas sim um "símbolo". Se nos esquecermos deste ponto, todo o raciocínio de Bergson perde seu sentido. Daí todo o cuidado que ele investe ao lembrar, no final de *DS*, p. 234: "Mas esses físicos não são imaginados como reais ou como podendo sê-lo [...]"

[119] *DS*, 112-116.

tor simbólico a que nos referimos[120]. Nesse sentido, tal simultaneidade supõe duas outras a ela ligadas no instante em que elas não são variáveis, mas absolutas: a simultaneidade entre dois instantes destacados de movimentos exteriores (um fenômeno próximo e um momento de relógio) e a simultaneidade desses instantes com instantes destacados por eles de nossa duração. E essas duas simultaneidades, elas próprias, supõem uma outra, a dos fluxos, que é ainda menos variável[121]. A teoria bergsoniana da *simultaneidade* vem, pois, confirmar a concepção da duração como *coexistência* virtual de todos os graus em um só e mesmo tempo.

Em resumo, o que Bergson, do começo ao fim de *Duração e simultaneidade*, censura na teoria de Einstein é ter ela confundido *[87]* o virtual e o atual (a introdução do fator simbólico, isto é, de uma ficção, exprime tal confusão). Censura, portanto, ter ela confundido os dois tipos de multiplicidade, virtual e atual. No fundo da questão "é a duração una ou múltipla?", encontra-se um problema totalmente distinto: a duração é uma multiplicidade, *mas de que tipo?* Só a hipótese do Tempo único, segundo Bergson, dá conta da natureza das multiplicidades virtuais. Confundindo os dois tipos, multiplicidade espacial atual e multiplicidade temporal virtual, Einstein apenas inventou uma nova maneira de espacializar o tempo. Não se pode negar a originalidade do seu espaço-tempo, a conquista prodigiosa que ele representa para a ciência (nunca, antes, fôra levada tão longe a espacialização e nem dessa maneira)[122]. Mas essa conquista é a de um símbolo para exprimir os mistos, não a de um vivido capaz de exprimir, como diria Proust, "um pouco de tempo em estado puro". O Ser, ou o Tempo, é uma *multiplicidade*; mas, precisamente, ele não é "múltiplo", ele é Uno, conforme *seu* tipo de multiplicidade.

* * *

[120] *DS*, 120-121.

[121] Bergson, portanto, distingue, em uma ordem de profundidade crescente, quatro tipos de *simultaneidade*: *a)* a simultaneidade relativista entre relógios distanciados (*DS*, 71 e 116 ss); *b)* e *c)* as duas simultaneidades no instante, entre acontecimento e relógio próximo, e também entre esse momento e um momento de nossa duração (70-75); *d)* a simultaneidade dos fluxos (67-68, 81) — Merleau-Ponty mostra bem como o tema da simultaneidade, segundo Bergson, vem confirmar uma verdadeira filosofia da "coexistência" (cf. *Eloge de la philosophie*, pp. 24 ss).

[122] *DS*, 199 e 233 ss.



Quando Bergson defende a unicidade do tempo, ele a nada renuncia do que disse anteriormente em relação à coexistência virtual dos diversos graus de distensão e de contração e à diferença de natureza entre os fluxos ou ritmos atuais. E, quando ele diz que espaço e tempo nunca "mordem" um ao outro e nem "se entrelaçam", quando ele sustenta que somente sua *[88]* distinção é real[123], ele a nada renuncia da ambição de *Matéria e memória*, qual seja, a de integrar algo do espaço na duração, a de integrar na duração uma razão suficiente da extensão. O que ele denuncia, desde o início, é toda *combinação* de espaço e de tempo em um misto mal analisado, no qual o espaço é considerado como já feito e o tempo, então, como uma quarta dimensão do espaço[124]. Sem dúvida, essa espacialização do tempo é inseparável da ciência. Mas o que é próprio da teoria da Relatividade é ter impulsionado essa espacialização e ter soldado o misto de uma maneira totalmente nova: com efeito, na ciência pré-relativista, o tempo assimilado a uma quarta dimensão do espaço não deixa de ser uma variável independente e realmente distinta; na teoria da Relatividade, ao contrário, a assimilação do tempo ao espaço é necessária para exprimir a invariância da distância, de modo que ela se introduz explicitamente nos cálculos e não deixa subsistir distinção real. Em resumo, a teoria da Relatividade formou uma mistura particularmente ligada, mas que cai sob a crítica bergsoniana do "misto" em geral.

Em troca, do ponto de vista de Bergson, podem-se, devem-se conceber combinações que dependam de um princípio totalmente distinto. Consideremos os graus de distensão e de contração, todos eles coexistentes: no limite da distensão, temos a matéria[125]. Sem dúvida, a matéria não é ainda o espaço, mas ela é já *[89]* extensão. Uma duração infinitamente relaxada, descontraída, deixa exteriores uns aos outros os seus momentos; um deve ter desaparecido quando o outro aparece. O que esses momentos perdem em penetração recíproca, ganham em desdobramento respectivo. O que eles perdem em tensão, ganham em extensão. Assim, a cada momento, tudo tende a desenrolar-se em um

[123] Cf. *DS*, 199 e 225 (denúncia de um "espaço que ingurgita tempo", de um "tempo que, por sua vez, absorve espaço").

[124] Contra a idéia de um espaço que nos damos já pronto, cf. *EC*, 669; 206.

[125] Neste sentido, a matéria e o sonho têm uma afinidade natural, ambos representando um estado de distensão em nós e fora de nós: *EC*, 665, 667; 202, 203.

*continuum* instantâneo, indefinidamente divisível, que não se prolongará em outro instante, mas que morrerá para renascer no instante seguinte, em um piscar de olhos ou frêmito sempre recomeçado[126]. Bastaria impulsionar até o fim esse movimento da distensão para obter o espaço. (Mais precisamente, no final da linha de diferenciação, o espaço seria então encontrado como sendo esse termo extremo que *não mais* se combina com a duração.) Com efeito, o espaço não é a matéria ou a extensão, mas o "esquema" da matéria, isto é, a representação do termo em que o movimento de distensão desembocaria, como o envoltório exterior de todas as extensões possíveis. Nesse sentido, não é a matéria, não é a extensão que está no espaço, mas bem o contrário[127]. E, se consideramos que a matéria tem mil e uma maneiras de se distender ou de se estender, devemos dizer que há toda sorte de extensos distintos, todos aparentados, mas ainda qualificados, e que acabarão por se confundir, mas só em nosso esquema de espaço.

O essencial, com efeito, é notar o quanto a distensão e a contração são relativas, e relativas uma à outra. O que é que se distende, a não ser o contraído — *[90]* e o que é que se contrai, a não ser o extenso, o distendido? *Eis por que há sempre extensos em nossa duração e sempre há duração na matéria.* Quando percebemos, contraímos em uma qualidade sentida milhões de vibrações ou de tremores elementares; mas o que nós assim contraímos, o que nós "tensionamos" assim é matéria, é extensão. Nesse sentido, não há por que perguntar se há sensações espaciais, quais são e quais não são: todas as nossas sensações são extensivas, todas são "voluminosas" e extensas, embora em graus diversos e em estilos diferentes, de acordo com o gênero de contração que elas operam. E as qualidades pertencem à matéria tanto quanto a nós mesmos: pertencem à matéria, estão na matéria em virtude de vibrações e de números que as decompõem interiormente. Os extensos, portanto, são ainda qualificados, sendo inseparáveis de contrações que se distendem nas qualidades; e a matéria nunca está suficientemente distendida para ser puro espaço, para deixar de ter esse mínimo de contração pelo qual ela participa da duração, pelo qual ela é duração.

[126] *EC*, 666-667; 203-204 — e *MM*, cap. IV, *passim*.

[127] Sobre o espaço como esquema ou plano, cf. *MM*, 341; 232. 344-345; 235-236. *EC*, 667; 203.



Inversamente, a duração nunca está suficientemente contraída para ser independente da matéria interior em que ela opera e da extensão que ela vem tensionar. Retornemos à imagem do cone invertido: seu vértice (nosso presente) representa o ponto mais contraído de nossa duração, mas ele também representa nossa inserção no menos contraído, isto é, em uma matéria infinitamente distendida. Eis por que a inteligência, segundo Bergson, tem dois aspectos correlativos, que formam uma ambigüidade que lhe é essencial: ela é conhecimento da matéria, ela marca nossa adaptação à matéria, *[91]* ela se amolda à matéria, mas ela só o faz à força de espírito ou de duração, à força de inserir-se na matéria em um ponto de tensão que lhe permite dominá-la. Na inteligência, portanto, devem-se distinguir a forma e o sentido: ela tem sua forma na matéria, ela encontra sua forma com a matéria, isto é, no mais distendido, mas ela tem e encontra seu sentido no mais contraído, pelo qual ela domina e utiliza a matéria. Dir-se-ia, pois, que sua forma a separa do seu sentido, mas esse sentido está sempre presente nela e deve ser reencontrado pela intuição. Eis por que, finalmente, Bergson recusa toda gênese simples que daria conta da inteligência a partir de uma já suposta ordem da matéria, ou que daria conta dos fenômenos da matéria a partir de supostas categorias da inteligência. Só pode haver uma gênese simultânea da matéria e da inteligência. Um passo para uma, um passo para a outra: a inteligência se contrai na matéria ao mesmo tempo em que a matéria se distende na duração; ambas encontram no extenso a forma que lhes é comum, seu equilíbrio; é possível à inteligência, por sua vez, levar essa forma a um grau de distensão que a matéria e o extenso nunca teriam atingido por si mesmos — a distensão de um espaço puro[128].

[128] Cf. *EC*, cap. III.

# 5.
# O IMPULSO VITAL COMO MOVIMENTO DA DIFERENCIAÇÃO
*[92]*

Nosso problema é agora o seguinte: passando do dualismo ao monismo, da idéia de diferenças de natureza à idéia de níveis de distensão e de contração, não estaria Bergson reintroduzindo em sua filosofia tudo o que havia denunciado — as diferenças de grau ou de intensidade, tão criticadas em *Os dados imediatos*[129]? Bergson ora diz que o passado e o presente diferem por natureza, ora que o presente é somente o nível ou o grau mais contraído do passado: como conciliar essas duas proposições? O problema não é mais o do monismo; vimos como os graus de distensão e de contração coexistentes implicavam efetivamente um tempo único, no qual os próprios "fluxos" eram simultâneos. O problema é o do acordo entre o dualismo das diferenças de *[93]* natureza e o monismo dos graus de distensão, entre os dois momentos do método ou os dois "para além" da viravolta da experiência — levando-se em conta que o momento do dualismo não é totalmente suprimido, mas guarda inteiramente seu sentido.

A crítica da intensidade, tal como aparece em *Os dados imediatos*, é muito ambígua. Teria sido ela dirigida contra a própria noção de quantidade intensiva ou somente contra a idéia de uma intensidade de estados psíquicos? A pergunta se impõe, visto que, se é verdade que a intensidade nunca é dada em uma experiência pura, não é ela que propicia todas as qualidades de que temos experiência? Assim, *Matéria e memória* reconhece intensidades, graus ou vibrações nas qualidades que vivemos como tais fora de nós e que, como tais, pertencem à matéria. Há números envolvidos nas qualidades, intensidades compreendidas na duração. Trata-se ainda de falar em contradição nos textos de Bergson? Ou é preciso sobretudo falar em momentos diferentes do método, acentuando ora um ora outro, mas tomando todos os momentos como coexistentes em uma dimensão de profundidade?

1. — Bergson começa por criticar toda visão do mundo fundada sobre diferenças de grau ou de intensidade. Em tais visões, com efei-

[129] Cf. página *[74]*.

to, perde-se o essencial, isto é, as articulações do real ou as diferenças qualitativas, as diferenças de natureza. Há uma diferença de natureza entre o espaço e a duração, entre a matéria e a memória, entre o presente e o passado etc. Nós só descobrimos essa diferença à força de decompor os mistos dados na experiência, indo além da "viravolta". Descobrimos as diferenças de natureza entre duas tendências atuais, entre duas direções atuais *[94]* em estado puro que partilham cada misto. É o momento do puro dualismo ou da divisão dos mistos.

2. — Mas já vimos que não basta dizer que a diferença de natureza está *entre* duas tendências, entre duas direções, entre o espaço e a duração... Pois uma das duas direções é portadora de todas as diferenças de natureza; e todas as diferenças de grau caem na outra direção, na outra tendência. É a duração que compreende todas as diferenças qualitativas, a tal ponto que ela se define como alteração em relação a si mesma. É o espaço que apresenta exclusivamente diferenças de grau, a tal ponto que ele aparece como o esquema de uma divisibilidade indefinida. Do mesmo modo, a Memória é essencialmente diferença e a matéria é essencialmente repetição. Portanto, não há diferença de natureza entre duas tendências, mas diferença *entre* diferenças de natureza, que correspondem a uma tendência, e diferenças de grau, que remetem à outra tendência. É o momento do dualismo neutralizado, compensado.

3. — A duração, isto é, a memória ou o espírito, é a diferença de natureza em si e para si; e o espaço, ou a matéria, é a diferença de grau fora de si e para nós. Entre as duas direções, portanto, há todos os *graus da diferença* ou, se se prefere, toda a *natureza da diferença*. A duração é tão-somente o mais contraído grau da matéria, e a matéria é o grau mais distendido da duração. Mas, do mesmo modo, a duração é como que uma natureza naturante, e a matéria é como que uma natureza naturada. As diferenças de grau são o mais baixo grau da Diferença; e as diferenças de natureza são a mais elevada natureza da Diferença. Já não há qualquer dualismo *[95]* entre a natureza e os graus. Todos os graus coexistem em uma mesma Natureza, que se exprime, de um lado, nas diferenças de natureza e, de outro, nas diferenças de grau. É este o momento do monismo: todos os graus coexistem em um só Tempo, que é a natureza em si mesma[130]. Como momentos do método, monismo

[130] Este "naturalismo" ontológico aparece nitidamente em *MR* (sobre a Natureza naturante e a Natureza naturada, cf. 1024; 56). É aí que aparece a noção aparentemente estranha de "plano da natureza" (1022; 54). Apesar de certas expressões de Bergson ("querido pela natureza", 1029; 63), não é o caso de interpretar tal noção em um sentido demasiado finalista: há vários *planos*, e cada um, como veremos, corresponde a um dos graus ou níveis de contração, todos eles coexistentes na duração. Mais do que a um projeto ou a uma meta, a palavra "plano" remete aos cortes, às seções do cone.



e dualismo não estão aí em contradição, pois a dualidade valia entre tendências atuais, entre direções atuais, que levam para além da primeira viravolta da experiência. Mas a unidade se faz em uma segunda viravolta, em uma reviravolta: a coexistência de todos os graus, de todos os níveis, é virtual, somente virtual. O próprio ponto de unificação é virtual. Esse ponto tem alguma semelhança com o Uno-Todo dos platônicos. Todos os níveis de distensão e de contração coexistem em um Tempo único, formam uma totalidade; mas esse Todo e esse Uno são virtualidade pura. Esse Todo tem partes, esse Uno tem um número, mas somente em potência[131]. Eis por que Bergson não se contradiz ao falar de intensidades ou de graus diferentes em uma coexistência virtual, em um Tempo único, em uma Totalidade simples.

* * *

*[96]* Uma tal filosofia supõe que a noção de virtual deixe de ser vaga, indeterminada. É preciso que ela tenha em si mesma um máximo de precisão. Essa condição só será preenchida se formos capazes de, a partir do monismo, reencontrar o dualismo e de dar conta deste em um novo plano. Aos três momentos precedentes, portanto, é preciso acrescentar um quarto, o do dualismo reencontrado, dominado e de algum modo engendrado.

O que Bergson quer dizer quando fala em *impulso vital*? Trata-se sempre de uma virtualidade em vias de atualizar-se, de uma simplicidade em vias de diferenciar-se, de uma totalidade em vias de dividir-se: a essência da vida é proceder "por dissociação e desdobramento", por "dicotomia"[132]. Nos mais conhecidos exemplos, a vida divi-

[131] Segundo Bergson, a palavra "Todo" tem um sentido, mas com a condição de *não* designar algo atual. Ele lembra constantemente que o Todo não é dado. Isto não significa que a idéia de todo seja destituída de sentido, mas que ela designa uma virtualidade, sendo que as partes atuais não se deixam totalizar.

[132] Cf. *EC*, 571; 90 e E *MR*, 1225; 313: "A essência de uma tendência vital é desenvolver-se em forma de feixe, criando, tão-só pelo fato do seu crescimento,

de-se em planta e animal; o animal divide-se em instinto e inteligência; um instinto, por sua vez, divide-se em várias direções, que se atualizam em espécies diversas; a própria inteligência tem seus modos ou suas atualizações particulares. Tudo se passa como se a Vida se confundisse com o próprio movimento da diferenciação em séries ramificadas. Sem dúvida, esse movimento se explica pela inserção da duração na matéria: a duração se diferencia segundo os obstáculos que ela encontra na matéria, segundo a materialidade que ela atravessa, segundo o gênero de *[97]* extensão que ela contrai. Mas a diferenciação não é somente uma causa externa. É em si mesma, por uma força interna explosiva, que a duração se diferencia: ela só se afirma e só se prolonga, ela só avança em séries ramosas ou ramificadas[133]. Precisamente, a Duração chama-se vida quando aparece nesse movimento. Por que a diferenciação é uma "atualização"? É que ela supõe uma unidade, uma totalidade primordial virtual, que se dissocia segundo linhas de diferenciação, mas que, em cada linha, dá ainda testemunho de sua unidade e totalidade subsistentes. Assim, quando a vida divide-se em planta e animal, quando o animal divide-se em instinto e inteligência, cada lado da divisão, cada ramificação, traz consigo o todo sob um certo aspecto, como uma nebulosidade que acompanha cada ramo, que dá testemunho de sua origem indivisa. Daí haver uma auréola de instinto na inteligência, uma nebulosa de inteligência no instinto, um quê de animado nas plantas, um quê de vegetativo nos animais[134]. A diferenciação é sempre a atualização de uma virtualidade que persiste através de suas linhas divergentes atuais.

Reencontramos, então, um problema próprio do bergsonismo: há dois tipos de divisão que não se devem confundir. De acordo com o primeiro tipo, partimos de um misto, da mistura espaço-tempo, por

direções divergentes entre as quais se distribuirá o impulso". [E também *EC*, 579; 100] — Sobre o primado, aqui, de uma Totalidade inicialmente indivisa, de uma Unidade ou de uma Simplicidade, cf. *EC*, 571-572; 90-91 e 595; 119 ("a identidade original").

[133] *EC*, 578; 99.

[134] Com efeito, os produtos da diferenciação nunca são completamente *puros* na experiência. Além disso, cada linha "compensa" o que ela tem de exclusivo: por exemplo, a linha que chega à inteligência suscita nos seres inteligentes um equivalente de instinto, um "instinto virtual", representado pela *fabulação* (cf. *MR*, 1068; 114).



exemplo, ou da mistura imagem-percepção e imagem-lembrança. *[98]* Dividimos um tal misto em duas linhas divergentes atuais, que diferem por natureza e que prolongamos para além da viravolta da experiência (matéria pura e pura duração, ou então puro presente e passado puro). — Mas, agora, falamos de um segundo tipo, de um tipo totalmente distinto de divisão: nosso ponto de partida é uma unidade, uma simplicidade, uma totalidade virtual. É essa unidade que se atualiza segundo linhas divergentes que diferem por natureza; ela "explica", ela desenvolve o que tinha virtualmente envolvido. Por exemplo, a pura duração divide-se a cada instante em duas direções, das quais uma é o passado e a outra o presente; ou então o impulso vital dissocia-se a cada instante em dois movimentos, sendo um de distensão, que recai na matéria, e outro de tensão, que se eleva na duração. Vê-se que as linhas divergentes obtidas nos dois tipos de divisão coincidem e se superpõem, ou pelo menos se correspondem estreitamente: no segundo tipo de divisão, reencontramos diferenças de natureza idênticas ou análogas às que tínhamos determinado de acordo com o primeiro tipo. Nos dois casos, critica-se uma visão do mundo que só retém diferenças de grau ali onde, mais profundamente, há diferenças de natureza[135]. Nos dois casos, determina-se um dualismo entre tendências que diferem por natureza. Mas de modo algum é o mesmo estado do dualismo, de modo algum é a mesma divisão. No primeiro tipo, tem-se um dualismo reflexivo, que *provém da decomposição de um misto impuro*: ele constitui o primeiro momento do método. *[99]* No segundo tipo, tem-se um dualismo genético, *saído da diferenciação de um Simples ou de um Puro*: ele forma o último momento do método, aquele que reencontra, finalmente, o ponto de partida em um novo plano.

Então, uma questão se impõe cada vez mais: qual é a natureza desse Virtual, dito uno e simples? Como entender que, já em *Os dados imediatos*, depois em *Matéria e memória*, a filosofia de Bergson tenha dado tanta importância à idéia de virtualidade no momento em que ela recusava a categoria de possibilidade? É que, de dois pontos de vista pelo menos, o "virtual" se distingue do "possível". Com efeito, de um certo ponto de vista, o possível é o contrário do real, opõe-

[135] A grande contestação que Bergson dirige às filosofias da Natureza é a de terem elas visto, na evolução e diferenciação, tão-somente diferenças de grau em uma mesma linha: *EC*, 609; 136.

se ao real; porém, o que é totalmente diferente, o virtual opõe-se ao atual. Devemos levar a sério esta terminologia: o possível não tem realidade (embora possa ter uma atualidade); inversamente, o virtual não é atual, mas *possui enquanto tal uma realidade*. Ainda aí, a melhor fórmula para definir os estados de virtualidade seria a de Proust: "reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos"[136]. De outra parte, de um outro ponto de vista, o possível é o que se "realiza" (ou não se realiza); ora, o processo da realização está submetido a duas regras essenciais: a da semelhança e a da limitação. Com efeito, estima-se que o real seja à imagem do possível que ele realiza (de modo que ele, a mais, só tem a existência ou a realidade, o que se traduz dizendo-se que, do ponto de vista do conceito, não há diferença entre o possível e o real). E como nem todos os possíveis se realizam, a realização implica uma limitação, pela qual certos possíveis são considerados rechaçados ou impedidos, ao passo que outros "passam" ao real. O virtual, ao contrário, não tem que *[100]* realizar-se, mas sim atualizar-se; as regras da atualização já não são a semelhança e a limitação, mas a diferença ou a divergência e a criação. Quando certos biólogos invocam uma noção de virtualidade ou de potencialidade orgânica, e sustentam, todavia, que tal potencialidade se atualiza por simples limitação de sua capacidade global, é claro que eles caem em uma confusão do virtual e do possível[137]. Com efeito, para atualizar-se, o virtual não pode proceder por limitação, mas deve *criar* suas próprias linhas de atualização em atos positivos. A razão disso é simples: ao passo que o real é à imagem e à semelhança do possível que ele realiza, o atual, ao contrário, *não* se assemelha à virtualidade que ele encarna. O que é primeiro no processo de atualização é a diferença — a diferença entre o virtual de que se parte e os atuais aos quais se chega, e também a diferença entre as linhas complementares segundo as quais a atualização se faz. Em resumo, é próprio da virtualidade existir de tal modo que ela se atualize ao diferenciar-se e que seja forçada a atualizar-se, a criar linhas de diferenciação para atualizar-se.

[136] [M. Proust, *Le temps retrouvé*, Paris, Pléiade, III, 873, conforme referência presente em G. Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1976, p. 74 (N. do R.T.).]

[137] Filosoficamente, encontrar-se-ia em um sistema como o de Leibniz uma hesitação semelhante entre os conceitos de virtual e de possível.



Por que Bergson recusa a noção de possível em proveito da de virtual? É que, precisamente em virtude das características apontadas antes, o possível é uma falsa noção, fonte de falsos problemas. Supõe-se que o real se lhe assemelhe. Isto quer dizer que damos a nós mesmos um real já feito, pré-formado, preexistente a si mesmo, e que passará à existência segundo uma ordem de limitações *[101]* sucessivas. Já está *tudo dado*, o real todo já está dado em imagem na pseudo-atualidade do possível. Assim, torna-se evidente a mágica: se se diz que o real assemelha-se ao possível, não seria porque, de fato, esperou-se que o real acontecesse com seus próprios meios para "retroprojetar" dele uma imagem fictícia e, com isso, pretender que ele fosse a todo momento possível antes mesmo de acontecer? Na verdade, não é o real que se assemelha ao possível, mas o possível é que se assemelha ao real, e isso porque nós o abstraímos do real, uma vez acontecido este; nós o extraímos arbitrariamente do real como um duplo estéril[138]. Então, nada mais se compreende nem do mecanismo da diferença, nem do mecanismo da criação.

A evolução acontece do virtual aos atuais. A evolução é atualização e a atualização é criação. Quando se fala em evolução biológica ou vivente, é preciso, portanto, evitar dois contra-sensos: ou interpretá-la em termos do "possível" que se realiza, ou interpretá-la em termos de puros atuais. O primeiro contra-senso aparece, evidentemente, no pré-formismo. E, contra o pré-formismo, o evolucionismo terá sempre o mérito de lembrar que a vida é produção, criação de diferenças. O problema todo é o da natureza e das causas dessas diferenças. Podem-se, certamente, conceber essas diferenças ou variações vitais como puramente acidentais. Mas três objeções surgem contra tal interpretação: 1ª, por menores que sejam essas variações, sendo elas devidas ao acaso, permaneceriam exteriores, "indiferentes" umas às outras; 2ª, sendo exteriores, elas, logicamente, só poderiam entrar umas com as *[102]* outras em relações de associação e de adição; 3ª, sendo indiferentes, elas não teriam nem mesmo o meio de entrar realmente em tais relações (pois não haveria qualquer razão para que pequenas variações sucessivas se encadeassem e se adicionassem em uma mesma direção; não haveria também qualquer razão para que variações bruscas e simultâneas se coordenassem em um conjunto vivível)[139]. Se se evoca a ação do meio

[138] Cf. *PM*, "le possible et le réel".

[139] *EC*, 549, 554; 64, 70.

e a influência das condições exteriores, as três objeções subsistem sob uma outra forma, pois as diferenças continuam sendo interpretadas da perspectiva de uma causalidade puramente exterior; em sua natureza, elas somente seriam efeitos passivos, elementos abstratamente combináveis ou adicionáveis; em suas relações, elas seriam, todavia, incapazes de funcionar "em bloco" de maneira a dominar ou utilizar suas causas[140].

A falha do evolucionismo, portanto, está em conceber as variações vitais como outras tantas determinações atuais, que deveriam, então, combinar-se em uma só e mesma linha. As três exigências de uma filosofia da vida são as seguintes: 1ª A diferença vital só pode ser vivida e pensada como diferença interna; é somente nesse sentido que a "tendência para mudar" deixa de ser acidental, sendo que as próprias variações encontram nessa tendência uma causa interior. — 2ª Essas variações não entram em relações de associação e de adição, mas, ao contrário, em relações de dissociação ou de divisão. — 3ª Essas variações implicam, *[103]* portanto, uma virtualidade que se atualiza segundo linhas de divergência; desse modo, a evolução não vai de um termo atual a um outro termo atual em uma série unilinear homogênea, mas de um virtual aos termos heterogêneos que o atualizam ao longo de uma série ramificada[141].

Todavia, há de perguntar como o Simples ou o Uno, a "identidade original", tem o poder de se diferenciar. A resposta já está contida precisamente em *Matéria e memória*, e o encadeamento de *A evolução criadora* com *Matéria e memória* é perfeitamente rigoroso a esse respeito. Sabemos que *o virtual, como virtual, tem uma realidade*; essa realidade, estendida a todo o universo, consiste em todos os graus coexistentes de distensão e de contração. Gigantesca memória, cone universal, onde tudo coexiste com tudo com maior ou menor diferença de nível. Sobre cada um desses níveis encontram-se alguns "pontos

[140] *EC*, 555; 72: como teria podido uma energia física exterior, a luz por exemplo, "converter uma impressão deixada por ela em uma máquina capaz de utilizá-la"?

[141] Sem dúvida, a idéia de linhas divergentes ou de séries ramificadas não é desconhecida dos classificadores, desde o séc. XVIII. Mas o que importa a Bergson é que divergências de direções só podem ser interpretadas da perspectiva da atualização de um virtual. — Hoje em dia, em R. Ruyer, encontramos exigências análogas às de Bergson: apelo a um "potencial trans-espacial, mnêmico e inventivo", recusa de interpretar a evolução em termos puramente atuais (cf. *Eléments de psycho-biologie*, PUF).



brilhantes", pontos notáveis que são próprios de cada nível. Todos esses níveis ou graus, assim como esses pontos, são, eles próprios, virtuais. Eles pertencem a um Tempo único, coexistem em uma Unidade, são envolvidos em uma Simplicidade, formam as partes em potência de um Todo, ele próprio virtual. Eles são *a realidade desse virtual*. É esse o sentido da teoria das multiplicidades virtuais que, desde o início, animava o bergsonismo. — Quando a *[104]* a virtualidade se atualiza, se diferencia, se "desenvolve", quando ela atualiza e desenvolve suas partes, ela o faz segundo linhas divergentes, mas cada uma delas corresponde a tal ou qual grau na totalidade virtual. Aí já não há todo coexistente; há somente linhas de atualização, sendo *umas sucessivas, outras simultâneas*, mas cada qual representando uma atualização do todo em uma direção e não se combinando com as outras linhas ou outras direções. Não obstante, cada uma das linhas corresponde a um dos graus que coexistem no virtual; a linha atualiza um nível do virtual, separando-o dos outros; ela encarna pontos notáveis do virtual, ignorando tudo o que se passa nos outros níveis[142]. Devemos pensar que, quando a duração se divide em matéria e vida, depois a vida em planta e animal, atualizam-se níveis diferentes de contração, níveis que só coexistiam enquanto permaneciam virtuais. E quando o próprio instinto animal divide-se em instintos diversos, ou quando um instinto particular divide-se, ele próprio, segundo espécies, separam-se ainda níveis ou se segmentam na região do animal ou do gênero. E, por mais estreitamente que as linhas de atualização correspondam aos níveis ou graus virtuais de distensão ou contração, não é o caso de acreditar que elas se contentem *[105]* em decalcá-los, em reproduzi-los por simples semelhança, pois o que coexistia no virtual deixa de coexistir no atual e se distribui em linhas ou partes não somáveis, cada uma das quais retém o todo, mas sob um certo aspecto, sob um certo ponto de vista. E mais: tais linhas de diferenciação são verdadeiramente criadoras; elas

[142] Quando Bergson diz (*EC*, 637; 168): "Parece que a vida, desde que se contrai em uma espécie determinada, perde contato com o resto dela mesma, salvo, entretanto, em um ou dois pontos que interessam à espécie que acaba de nascer. Como não ver que a vida procede aqui como a consciência em geral, como a memória?" — o leitor deve pensar que esses *pontos* correspondem aos pontos brilhantes que se destacavam a cada nível do cone. Cada linha de diferenciação ou de atualização constitui, portanto, um "plano da natureza", plano que retoma à sua maneira uma seção ou um nível virtual (cf. *supra*, p. 74, n. 130 *[95, n. 1]*.

só atualizam por invenção; nessas condições, elas criam o representante físico, vital ou psíquico do nível ontológico que elas encarnam.

Se retivermos tão-somente os atuais que terminam cada linha, estabeleceremos entre eles relações seja de gradação, seja de oposição. Entre a planta e o animal, por exemplo, entre o animal e o homem, veríamos tão-somente diferenças de grau. Ou então situaríamos em cada um deles uma oposição fundamental: veríamos em um o negativo do outro, a inversão do outro, ou o obstáculo que se opõe ao outro. Ocorre freqüentemente a Bergson exprimir-se assim, em termos de contrariedade: a matéria é apresentada como o obstáculo que o impulso vital deve contornar, e a materialidade como a inversão do movimento da vida[143]. No entanto, não se trata de acreditar que Bergson esteja retornando a uma concepção do negativo que ele havia denunciado antes, menos ainda que ele esteja voltando a uma teoria das degradações. Com efeito, basta recolocar os termos atuais no movimento que os produz, relacioná-los à virtualidade que neles se atualiza, para ver que a diferenciação nunca é uma negação, mas uma criação, e que a diferença nunca é negativa, mas essencialmente positiva e criadora.

* * *

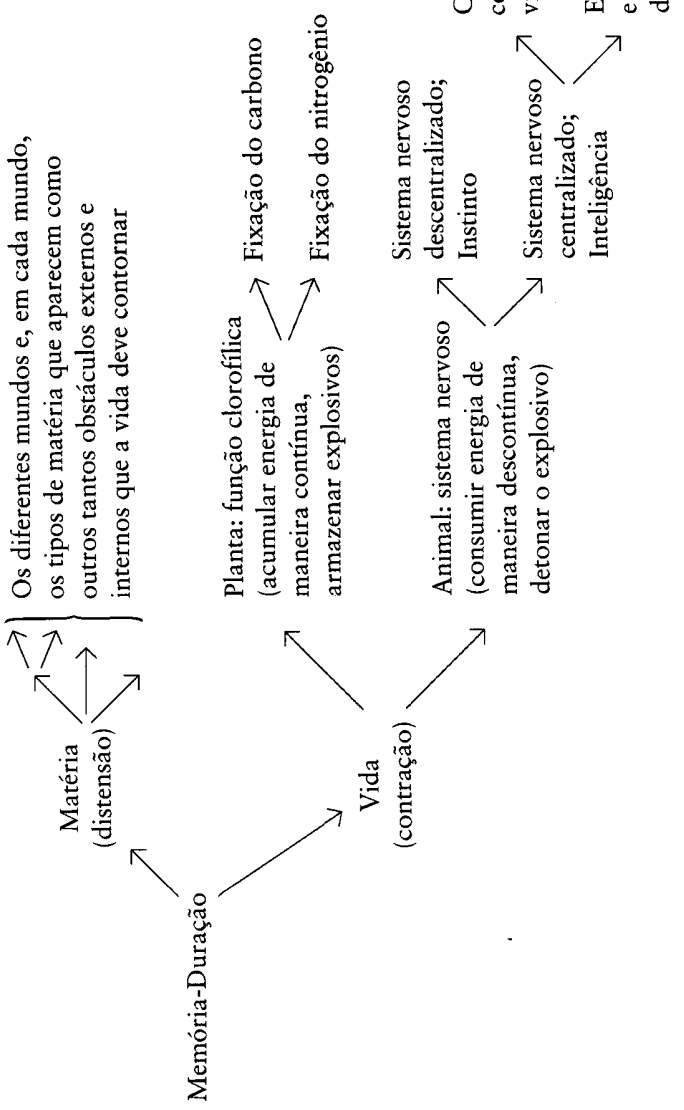
*[107]* Reencontramos sempre leis comuns a essas linhas de atualização ou de diferenciação. Entre a vida e a matéria, entre a distensão e a contração, há uma correlação que dá testemunho da coexistência dos seus respectivos graus no Todo virtual e de sua relatividade essencial no processo de atualização. Cada linha de vida relaciona-se com um tipo de matéria, que não é somente um meio exterior, mas é aquilo em função do que o vivente fabrica para si um corpo, uma forma. Eis por que, em relação à matéria, o vivente aparece antes de tudo como posição de problema e capacidade de resolver problemas: a construção de um olho, por exemplo, é antes de tudo solução de um problema posto em função da luz[144]. E, a cada vez, dir-se-á que a solução era tão boa quanto poderia sê-lo, de acordo com a maneira pela qual o problema fora colocado e de acordo com os meios de que o vivente dispunha para resolvê-lo. (É assim que, se compararmos um instinto

[143] Sobre este vocabulário negativo, cf. *EC*, todo o cap. III.

[144] Este caráter da vida, posição e solução de problema, parece a Bergson mais importante que a determinação negativa da necessidade.



*Esquema sumário da diferenciação* (EC, cap. II) *[106]*



semelhante em espécies diversas, não se deverá dizer que ele é mais ou menos completo, mais ou menos aperfeiçoado, mas que ele é tão perfeito quanto pode sê-lo em variados graus.[145] É evidente, todavia, que cada solução vital não é em si um sucesso: dividindo o animal em dois, Artrópodes e Vertebrados, não nos demos conta de outras duas direções, Equinodermos e Moluscos, que, para o impulso vital, são um fracasso[146]. *[108]* Tudo se passa como se também os viventes colocassem falsos problemas, arriscando-se a se perderem. Além disso, se toda solução é um sucesso relativo em relação às condições do problema ou do meio, ela é ainda um fracasso relativo em relação ao movimento que a inventa: a vida, como *movimento*, aliena-se na *forma* material que ela suscita; atualizando-se, diferenciando-se, ela perde "contato com o resto de si mesma". Toda espécie é, portanto, uma parada de movimento; dir-se-ia que o vivente volteia sobre si mesmo e *se fecha*[147]. Não pode ser de outro modo, pois o Todo é tão-somente virtual, dividindo-se quando passa ao ato e não podendo reunir suas partes atuais, que permanecem exteriores umas às outras: o Todo nunca é "dado" e, no atual, reina um pluralismo irredutível tanto de mundos quanto de viventes, estando todos eles "fechados" sobre si mesmos.

Porém, de outro ponto de vista, em outra oscilação, devemos nos regozijar pelo Todo não ser dado. É esse o tema constante do bergsonismo, desde o início: a confusão do espaço e do tempo, a assimilação do tempo ao espaço, isso nos faz acreditar que tudo está dado, mesmo que só de direito, mesmo que apenas sob o olhar de um Deus. É bem essa a falha comum ao mecanicismo e ao finalismo. Um supõe que tudo seja calculável em função *[109]* de um estado; o outro supõe que tudo seja determinável em função de um programa: seja como for, o tempo aí só aparece como uma tela que nos oculta o eterno ou que nos apresenta sucessivamente o que um Deus ou uma inteligência sobre-humana veria de um só golpe[148]. Ora, tal ilusão é inevitável, desde que espacializemos o tempo. No espaço, com efeito, basta dispor de uma dimensão suplementar àquelas nas quais se passa um fenômeno para que o movimento, que está em vias de ocorrer, apareça-nos como uma forma já pronta. Se considerarmos o tempo como quarta dimensão do espaço, acabaremos, por conseguinte, supondo que essa quarta dimensão contém em bloco todas as formas possíveis do universo; e o movimento no espaço, assim como o transcurso no tempo, será tão-somente aparência ligada às três dimensões[149]. Mas, na verdade, que o espaço real tenha só três dimensões, que o Tempo não seja uma dimensão do espaço, tudo isso significa o seguinte: há uma eficácia, uma positividade do tempo, que se confunde com uma "hesitação" das coisas e, assim, com a criação no mundo[150].

É certo que há um Todo da duração. Esse todo, porém, é virtual. Ele se atualiza segundo linhas divergentes; mas, precisamente, tais linhas não formam um todo por conta própria e não se assemelham ao que elas atualizam. Entre o mecanicismo e o finalismo, é preferível este último, mas sob a condição de *submetê-lo a [110] duas correções*. De um lado, tem-se razão em comparar o vivente ao todo do universo; mas equivoca-se ao interpretar tal comparação como se ela exprimisse uma espécie de analogia entre duas totalidades fechadas (macrocosmo e microcosmo). Ao contrário, se o vivente tem finalidade é por ser ele essencialmente aberto a uma totalidade também ela aberta: "ou a finalidade é externa ou é absolutamente nada"[151]. Portanto, é toda comparação clássica que muda de sentido; e não é o todo que se fecha à maneira de um organismo, mas o organismo é que se abre a um todo e à maneira desse todo virtual.

[145] *EC*, 640; 172 e *MR*, 1082; 132 ("[...] a cada parada, uma combinação perfeita em seu gênero").

[146] *EC*, 606; 132.

[147] Sobre a oposição vida-forma, *EC*, 603 ss; 129 ss: "Como turbilhões de poeira levantados pelo vento que passa, os viventes volteiam sobre si mesmos, pendentes do grande alento da vida. Eles são, pois, relativamente estáveis, e chegam a imitar tão bem a imobilidade...". — Sobre a espécie como "parada", *MR*, 1153; 221. — É esta a origem da noção de *fechado*, que vai ganhar uma importância tão grande no estudo da sociedade humana. É que, de um certo ponto de vista, o Homem é tão voltado sobre si, encerrado sobre si, é tão circular quanto as outras espécies animais: dir-se-á que ele é "fechado". Cf. *MR*, 1006; 34 e 1193; 273.

[148] *EC*, 526, 528; 37, 40.

[149] *DS*, 203 ss (sobre o exemplo da "curva plana" e da "curva com três dimensões").

[150] *DS*, 84: "uma certa hesitação ou indeterminação inerente a uma certa parte das coisas", e que se confunde com "a evolução criadora".

[151] *EC*, 529; 41.

Por outro lado, há certamente uma prova da finalidade, justamente à medida que são descobertas atualizações semelhantes, estruturas ou aparelhos idênticos sobre linhas divergentes (por exemplo, o olho no molusco e no vertebrado). O exemplo será tanto mais significativo quanto mais separadas estejam essas linhas, e quanto mais semelhante seja o órgão obtido através de meios dessemelhantes[152]. Vê-se aqui como a própria categoria de semelhança encontra-se, nos processos de atualização, subordinada às de divergência, de diferença ou de diferenciação. Embora formas ou produtos atuais possam assemelhar-se, os movimentos de produção não se assemelham e nem os produtos se assemelham à virtualidade que eles encarnam. Eis por que a atualização, a diferenciação são uma verdadeira criação *[111]*. É preciso que o Todo *crie* as linhas divergentes segundo as quais ele se atualiza e os meios dessemelhantes que ele utiliza em cada linha. Há finalidade, porque a vida não opera sem direções; mas não há "meta", porque tais direções não preexistem já prontas, sendo elas próprias criadas na "proporção" do ato que as percorre[153]. Cada linha de atualização corresponde a um nível virtual; mas, a cada vez, ela deve inventar a figura dessa correspondência, criar os meios para o desenvolvimento daquilo que estava tão-somente envolto, criar os meios para a distinção daquilo que estava em confusão.

* * *

A Duração, a Vida, é de direito memória, é de direito consciência, é de direito liberdade. De direito significa virtualmente. A questão de fato (*quid facti?*) está em saber em que condições a duração torna-se *de fato* consciência de si, como a vida tem acesso *atualmente* a uma memória e a uma liberdade de fato[154]. A resposta de Bergson é a seguinte: é somente na linha do Homem que o impulso vital "passa" com sucesso; nesse sentido, o homem é certamente "a razão de ser

[152] *EC*, 541 ss.; 55 ss. ("Como supor que causas acidentais, apresentando-se em uma ordem acidental, tenham chegado várias vezes ao mesmo resultado, sendo que as causas são infinitamente numerosas e sendo que o efeito é infinitamente complicado?" [543; 57]) — L. Cuénot expôs toda sorte de exemplos no sentido da teoria bergsoniana, cf. *Invention et finalité en biologie*.

[153] *EC*, 538; 51.

[154] Cf. *EC*, 649; 182 e *ES*, 818 ss; 5 ss.



da totalidade do desenvolvimento"[155]. Dir-se-ia que no homem, e somente no homem, o atual torna-se adequado ao virtual. Dir-se-ia que o homem é capaz de reencontrar todos os níveis, todos os graus de distensão e de contração que coexistem no Todo virtual, como se ele fosse capaz de todos os frenesis e fizesse acontecer nele tudo o que, alhures, *[112]* só pode encarnar-se em espécies diversas. Até nos sonhos o homem reencontra ou prepara a matéria. E as durações que lhe são inferiores ou superiores são ainda interiores a ele. Portanto, o homem cria uma diferenciação que vale para o Todo e só ele traça uma direção aberta, capaz de exprimir um todo aberto. Ao passo que as outras direções se fecham e volteiam em torno de si próprias, ao passo que um "plano" distinto da natureza corresponde a cada uma dessas direções, o homem, ao contrário, é capaz de baralhar os planos, de ultrapassar seu próprio plano como sua própria condição, para exprimir, enfim, a Natureza naturante[156].

De onde vem tal privilégio do homem? À primeira vista, sua origem é humilde. Sendo toda contração da duração ainda relativa a uma distensão, e toda vida a uma matéria, o ponto de partida encontra-se em certo estado da matéria cerebral. Recordemos que essa matéria "analisava" a excitação recebida, selecionava a reação, tornava possível um *intervalo* entre a excitação e a reação; nada ultrapassa aqui as propriedades físico-químicas de uma matéria particularmente complicada. Mas é toda a memória, como vimos, que se infiltra nesse intervalo e se torna atual. É toda a liberdade que se atualiza. Sobre a linha de diferenciação do homem, o impulso vital soube criar com a matéria um instrumento de liberdade, soube "fabricar uma mecânica que triunfava sobre o mecanismo", soube "empregar o determinismo da natureza para atravessar as malhas da rede que ele havia distendido"[157]. *[113]* A liberdade tem precisamente este sentido físico: "detonar" um explosivo, utilizá-lo para movimentos cada vez mais potentes[158].

[155] *MR*, 1154; 223.

[156] Sobre o homem que engana a Natureza, transpõe seu "plano" e reencontra a Natureza *naturante*, cf. *MR*, 1022-1029; 55-64. — Sobre o ultrapassamento, pelo homem, de sua condição, *MR*, *passim*, e *PM*, 1425; 218.

[157] *EC*, 719; 264.

[158] *ES*, 825-826; 14-15.

Mas ao que parece levar um tal ponto de partida? À percepção; e também a uma memória voluntária, pois as lembranças úteis se atualizam no intervalo cerebral; à inteligência como órgão de dominação e de utilização da matéria. Compreende-se, inclusive, que os homens formem *sociedades*. — Não que a sociedade seja somente ou essencialmente inteligente. Sem dúvida, desde a origem, as sociedades humanas implicam certa compreensão inteligente das necessidades e certa organização racional das atividades. Mas elas também se formam e só subsistem graças a fatores irracionais ou mesmo absurdos. A obrigação, por exemplo, não tem fundamento racional. Cada obrigação particular é convencional e pode roçar o absurdo; a única coisa fundada é a obrigação de ter obrigações, é o "todo da obrigação"; e isso não está fundado sobre a razão, mas sobre uma exigência da natureza, sobre uma espécie de "instinto virtual", isto é, sobre uma contrapartida que a natureza suscita *no* ser racional para compensar a parcialidade de sua inteligência. Cada linha de diferenciação, mesmo sendo exclusiva, procura alcançar por meios que lhe são próprios as vantagens da outra linha: assim, em sua separação, o instinto e a inteligência são tais que aquele suscita em si um sucedâneo de inteligência, e esta um equivalente de instinto. É essa a "função fabuladora": instinto virtual, criador de deuses, inventor de religiões, isto é, de representações fictícias "que farão frente à *[114]* representação do real e que, por intermédio da própria inteligência, terão êxito em suscitar dificuldades ao trabalho intelectual". Assim, do mesmo modo que a obrigação, cada deus é contingente ou mesmo absurdo, mas o que é natural, necessário e fundado é *ter* deuses, é o panteão dos deuses[159]. Em resumo, dir-se-á que a sociabilidade (no sentido humano) só pode existir *nos* seres inteligentes, mas não se funda *sobre* sua inteligência: a vida social é imanente à inteligência, começa com ela, mas não deriva dela. Desse modo, nosso problema parece complicar-se mais do que resolver-se, pois, se consideramos a inteligência e a sociabilidade, ao mesmo tempo, em sua complementaridade e em sua diferença, vemos que nada justifica ainda o privilégio do homem. As sociedades que ele forma não são menos fechadas do que as de espécies animais; elas fazem parte de um plano da natureza, tanto quanto as espécies e as sociedades animais;

[159] *MR*, 1145; 211. — Sobre a função fabuladora e o instinto virtual, 1067 ss; 113 ss e 1076; 124. — Sobre a obrigação e o instinto virtual, 998; 23.



e o homem gira em círculo em sua sociedade tanto quanto as espécies em torno de si mesmas ou as formigas em seu domínio[160]. Nada, aqui, parece conferir ao homem a abertura excepcional anunciada precedentemente, como o poder de ultrapassar seu "plano" e sua condição.

Isso é correto, a menos que essa espécie de jogo da inteligência e da sociedade, esse pequeno intervalo entre os dois, seja, ele próprio, um fator decisivo. Já o pequeno intervalo intracerebral tornava possível a inteligência e a atualização de uma memória útil; mais ainda, graças a ele o corpo imitava a vida do espírito em sua totalidade e podíamos, de súbito, *[115]* instalarmo-nos no passado puro. Encontramo-nos agora diante de *um outro intervalo*, intercerebral, entre a própria inteligência e a sociedade: não é essa "hesitação" da inteligência que vai poder imitar a "hesitação" superior das coisas na duração e que vai permitir ao homem romper, de súbito, o círculo das sociedades fechadas? À primeira vista não, pois, se a inteligência hesita e às vezes se rebela, é, primeiramente, em nome de um egoísmo que ela procura preservar contra as exigências sociais[161]. E, se a sociedade se faz obedecer, isso ocorre graças à função fabuladora, que persuade a inteligência a ser do interesse desta ratificar a obrigação social. Parece, portanto, que somos sempre remetidos de um termo a outro. — Mas tudo muda à medida que algo se venha inserir no intervalo.

O que vem inserir-se no intervalo inteligência-sociedade (tal como a imagem-lembrança se inseria no intervalo cerebral próprio da inteligência)? Não podemos responder: é a intuição. Com efeito, trata-se de operar uma gênese da intuição, isto é, de determinar a maneira pela qual a própria inteligência se converte e é convertida em intuição. E se nós — lembrando-nos de que a inteligência, de acordo com as leis da diferenciação, ao separar-se do instinto, guarda todavia um equivalente de instinto — dissermos que este seria como que o núcleo da intuição, nada de sério estaremos dizendo, pois esse equivalente de instinto encontra-se totalmente mobilizado pela função fabuladora na sociedade fechada enquanto tal[162]. — A verdadeira resposta de Bergson é *[116]*

[160] *MR*, 1006; 34.

[161] *MR*, 1053; 94 e 1153; 222.

[162] Bergson, todavia, sugere essa explicação em certos textos, em *MR*, 1155; 224, por exemplo. Mas ela tem aí um valor apenas provisório.

totalmente distinta: o que se vem inserir no intervalo é a *emoção*. Nessa resposta, "não temos a escolha"[163]. Por natureza, só a emoção difere ao mesmo tempo da inteligência e do instinto e, também ao mesmo tempo, do egoísmo individual inteligente e da pressão social quase instintiva. Ninguém, evidentemente, nega que emoções possam advir do egoísmo e mais ainda da pressão social, com todas as fantasias da função fabuladora. Mas, nesses dois casos, a emoção está sempre ligada a uma representação, da qual se considera que aquela dependa. Instalamo-nos, assim, em um misto de emoção e representação, sem vermos que a primeira é a potência, sem vermos a natureza da emoção como elemento puro. Na verdade, a emoção precede toda representação, sendo ela própria geradora de idéias novas. Propriamente falando, ela não tem um objeto, mas tão-somente uma *essência* que se difunde sobre objetos diversos, animais, plantas e toda a natureza. "Esta música sublime exprime o amor. Não é, porém, o amor de alguém [...] o amor será qualificado pela sua essência, não pelo seu objeto"[164]. Pessoal, mas não individual; transcendente, ela é como o Deus em nós. "Quando a música chora, é a humanidade, é a natureza inteira que chora com ela. Verdadeiramente dizendo, ela não introduz tais sentimentos em nós, mas, sobretudo, nos introduz neles, como *[117]* passantes levados a dançar". Em suma, a emoção é criadora (primeiramente, porque ela exprime a criação em sua totalidade; em seguida, porque ela própria cria a obra na qual ela se exprime; finalmente, porque ela comunica aos espectadores ou ouvintes um pouco dessa criatividade).

O pequeno intervalo "pressão da sociedade-resistência da inteligência" definia uma variabilidade própria das sociedades humanas. Ora, acontece que, graças a esse intervalo, algo de extraordinário se produz ou se encarna: a emoção criadora. Esta nada tem a ver com as pressões da sociedade, nem com as contestações do indivíduo. Ela nada tem a ver com um indivíduo que contesta ou mesmo inventa, nem com

[163] *MR*, 1008; 35. (A teoria da emoção criadora é ainda mais importante por dar à afetividade um estatuto que lhe faltava nas obras precedentes. Em *Os dados imediatos*, a afetividade tendia a confundir-se com a duração em geral. Em *Matéria e memória*, ao contrário, ela tinha um papel mais preciso, mas era impura e sobretudo dolorosa.) — Sobre a emoção criadora e suas relações com a intuição, deve-se reportar ao estudo de M. Gouhier em *L'histoire et sa philosophie* (Vrin, pp. 76 ss).

[164] *MR*, 1191-1192; 270 e 1007-1008; 35-36).



uma sociedade que constrange, que persuade ou mesmo fabula[165]. Ela somente se serve desse jogo circular para romper o círculo, assim como a Memória se servia do jogo circular excitação-reação para encarnar lembranças em imagens. E o que seria essa emoção criadora senão, precisamente, uma Memória cósmica, que atualiza ao mesmo tempo todos os níveis, que libera o homem do plano ou do nível que lhe é próprio para fazer dele um criador, um ente adequado a todo o movimento da criação?[166] Tal encarnação da memória cósmica em emoções criadoras, tal liberação ocorre, sem dúvida, em almas privilegiadas. A emoção criadora salta de uma *[118]* alma a outra, "de quando em quando", atravessando desertos fechados. Mas, a cada membro de uma sociedade fechada, se ele se abre à emoção criadora, esta comunica a ele uma espécie de reminiscência, uma agitação que lhe permite prosseguir e, de alma em alma, ela traça o desenho de uma sociedade *aberta*, sociedade de criadores, na qual se passa de um gênio a outro por intermédio de discípulos, de espectadores ou de ouvintes.

A emoção criadora é a gênese da intuição na inteligência. Portanto, se o homem acede à totalidade criadora aberta, é por agir, é por criar, mais do que por contemplar. Na própria filosofia, há ainda muita contemplação suposta: tudo se passa como se a inteligência já fosse penetrada pela emoção, pela intuição, portanto, mas não ainda o suficiente para criar em conformidade com tal emoção[167]. Por isso, mais profundamente que os filósofos, as grandes almas são as dos artistas e dos místicos (pelo menos os ligados a uma mística cristã, que Bergson descreve como sendo, inteiramente, atividade superabundante, ação, criação)[168]. No limite, é o místico que goza de toda a criação, o que dela inventa uma expressão que é tanto mais adequada quanto mais dinâmica for. Serva de um Deus aberto e finito (são essas as caracte-

[165] Lembremos que a arte, segundo Bergson, tem também duas fontes. Há uma arte *fabuladora*, seja coletiva, seja individual (*MR*, 1141-1142; 206-207), e há uma arte *emotiva* ou *criadora* (1190; 268). Talvez toda arte apresente esses dois aspectos, mas em proporção variável. Bergson não esconde que o aspecto fabulação parece-lhe inferior em arte; o romance seria sobretudo fabulação; a música, ao contrário, seria emoção e criação.

[166] Cf. *MR*, 1192; 270: "[...] criar criadores".

[167] *MR*, 1029; 63.

[168] Sobre os três misticismos, grego, oriental e cristão, cf. *MR*, 1158 ss; 229 ss.

rísticas do Impulso vital), a alma mística goza ativamente de todo o universo e reproduz a abertura de um Todo, no qual nada há para ver ou contemplar. Já animado pela emoção, o filósofo destacava linhas que partilhavam entre si os mistos dados na experiência; e ele prolongava o traçado dessas linhas para além da "viravolta" da experiência, indicando no longínquo o ponto virtual em que todas se reencontravam. Tudo se passa como se o que permanecia *[119]* indeterminado na intuição filosófica recebesse uma determinação de um novo gênero na intuição mística — como se a "probabilidade" propriamente filosófica se prolongasse em certeza mística. Sem dúvida, o filósofo só pode considerar a alma mística tão-somente de fora, e do ponto de vista de suas linhas de probabilidade[169]. Porém, a própria existência do misticismo propicia, justamente, uma probabilidade superior a essa transmutação final em certeza e como que um envoltório ou um limite a todos os aspectos do método.

* * *

Perguntávamos inicialmente: qual é a relação entre os três conceitos fundamentais de Duração, de Memória e de Impulso vital? Que progresso marcam eles na filosofia de Bergson? Parece-nos que a Duração define essencialmente uma multiplicidade virtual (*o que difere por natureza)*. A Memória aparece, então, como a coexistência de todos os *graus de diferença* nessa multiplicidade, nessa virtualidade. Finalmente, o Impulso vital designa a atualização desse virtual segundo *linhas de diferenciação* que se correspondem com os graus — até essa linha precisa do homem, na qual o Impulso vital toma consciência de si.

[169] Cf. *MR*, 1184; 260 — lembremo-nos de que a noção de probabilidade tem a maior importância no método bergsoniano, e que a intuição é tanto um método de exterioridade quanto de interioridade.



# APÊNDICES

A paginação da publicação original (Gilles Deleuze, "La conception de la différence chez Bergson", *Les Études bergsoniennes*, vol. IV, Paris, Albin Michel, 1956, pp. 77-112) está anotada entre colchetes ao longo desta tradução. Também entre colchetes aparecem notas do revisor técnico.

*Luiz B. L. Orlandi*

# I.
# A CONCEPÇÃO DA DIFERENÇA EM BERGSON
# (1956)

*[79]* A noção de diferença deve lançar uma certa luz sobre a filosofia de Bergson, mas, inversamente, o bergsonismo deve trazer a maior contribuição para uma filosofia da diferença. Uma tal filosofia opera sempre sobre dois planos, metodológico e ontológico. De um lado, trata-se de determinar as diferenças de natureza entre as coisas: é somente assim que se poderá "retornar" às próprias coisas, dar conta delas sem reduzi-las a outra coisa, apreendê-las em seu ser. Mas, por outro lado, se o ser das coisas está de um certo modo em suas diferenças de natureza, podemos esperar que a própria diferença seja alguma coisa, que ela tenha uma natureza, que ela nos confiará enfim o Ser. Esses dois problemas, metodológico e ontológico, remetem-se perpetuamente um ao outro: o problema das diferenças de natureza e o da natureza da diferença. Em Bergson, nós os reencontramos em seu liame, nós os surpreendemos na passagem de um ao outro.

*O que Bergson censura essencialmente a seus antecessores é não terem visto as verdadeiras diferenças de natureza.* A constância de uma tal crítica nos mostra ao mesmo tempo a importância do tema em Bergson. Aí onde havia diferenças de natureza foram retidas apenas diferenças de grau. Sem dúvida, surge por vezes a censura inversa; aí onde havia somente diferenças de grau foram postas diferenças de natureza, por exemplo entre a faculdade dita perceptiva do cérebro e as funções reflexas da medula, entre a percepção da matéria e a própria matéria[170]. Mas esse segundo aspecto da mesma crítica não tem a freqüência nem a importância do primeiro. Para julgar acerca do mais importante, *[80]* é preciso que se interrogue a respeito do alvo da filosofia. Se a filosofia tem uma relação positiva e direta com as coisas,

[170] *MM* (7ª ed.), pp. 9; 66 [pp. 175; 19 e 219; 76. Como Deleuze fez em *Le bergsonisme*, o primeiro algarismo, à esquerda do ponto e vírgula, remete à paginação da própria Édition du Centenaire, *Oeuvres*, Paris, PUF, 1963, ao passo que o segundo algarismo, à direita do ponto e vírgula, remete à antiga paginação dos livros publicados antes e, depois, incorporados à Édition du Centenaire (N. do R.T.)].

isso somente ocorre na medida em que ela pretende apreender a coisa mesma a partir daquilo que tal coisa é, em sua diferença a respeito de tudo aquilo que não é ela, ou seja, em sua *diferença interna*. Objetar-se-á que a diferença interna não tem sentido, que uma tal noção é absurda; mas, então, negar-se-á ao mesmo tempo que haja diferenças de natureza entre coisas do mesmo gênero. Ora, se há diferenças de natureza entre indivíduos de um mesmo gênero, deveremos reconhecer, com efeito, que a própria diferença não é simplesmente espaço-temporal, que não é tampouco genérica ou específica, enfim, que não é exterior ou superior à coisa. Eis por que é importante, segundo Bergson, mostrar que as idéias gerais nos apresentam, ao menos mais freqüentemente, dados extremamente diferentes em um agrupamento tão-só utilitário: "Suponhamos que, examinando os estados agrupados sob o nome de prazer, nada de comum descubramos entre eles, a não ser serem estados buscados pelo homem: a humanidade terá classificado coisas muito diferentes em um mesmo gênero, porque encontrava nelas o mesmo interesse prático e reagia a todas da mesma maneira"[171]. É nesse sentido que as diferenças de natureza são já a chave de tudo: é preciso partir delas, é preciso inicialmente reencontrá-las. Sem prejulgar a natureza da diferença como diferença interna, sabemos já que ela existe, *supondo-se que haja diferenças de natureza entre coisas de um mesmo gênero*. Logo, ou bem a filosofia se proporá *esse* meio e *esse* alvo (diferenças de natureza para chegar à diferença interna), ou bem ela só terá com as coisas uma relação negativa ou genérica, ela desembocará no elemento da crítica ou da generalidade, em todo caso em um estado da reflexão tão-só exterior. Situando-se no primeiro ponto de vista, Bergson propõe o ideal da filosofia: talhar, "para o objeto, um conceito apropriado tão-somente ao objeto, *[81]* conceito do qual mal se pode dizer que seja ainda um conceito, uma vez que só se aplica a esta única coisa"[172]. Essa unidade da coisa e do conceito é a diferença interna, à qual nos elevamos pelas diferenças de natureza.

A intuição é o gozo da diferença. Mas ela não é somente o gozo do resultado do método, ela é o próprio método. Como tal, ela não é

[171] *PM*, (12ª ed.), pp. 52-53. [1293-1294; 52-53. (N. do R.T.). [Como a informação posta entre colchetes é sempre Nota do Revisor Técnico, a sigla *N. do R.T.* será doravante suprimida].

[172] *PM*, p. 197. [1408; 197]



um ato único, ela nos propõe uma pluralidade de atos, uma pluralidade de esforços e de direções[173]. Em seu primeiro esforço, a intuição é a determinação das diferenças de natureza. E como essas diferenças estão entre as coisas, trata-se de uma verdadeira distribuição, de um problema de distribuição. É preciso dividir a realidade segundo suas articulações[174], e Bergson cita de bom grado o famoso texto de Platão sobre o corte e o bom cozinheiro. Mas a diferença de natureza entre duas coisas não é ainda a diferença interna da própria coisa. Das *articulações do real* devemos distinguir as *linhas de fatos*[175], que definem um outro esforço da intuição. E, se em relação às articulações do real a filosofia bergsoniana se apresenta como um verdadeiro "empirismo", em relação às linhas de fatos ela se apresentará sobretudo como um "positivismo", e mesmo com um probabilismo. As articulações do real distribuem as coisas segundo suas diferenças de natureza, formam uma diferenciação. As linhas de fatos são direções, cada uma das quais se segue até a extremidade, direções que convergem para uma única e mesma coisa; elas definem uma integração, constituindo cada qual uma linha de probabilidade. Em *A energia espiritual*, Bergson nos mostra a natureza da consciência no ponto de convergência de três linhas de fatos[176]. Em *As duas fontes*, a imortalidade da alma está na convergência de duas linhas de *[82]* fatos[177]. Nesse sentido, a intuição não se opõe à hipótese, mas a engloba como hipótese. Em resumo, as articulações do real correspondem a um corte e as linhas de fato correspondem a uma "interseção"[178]. O real, a um só tempo, é o que se corta e se interseciona. Seguramente, os caminhos são os mesmos nos dois casos, mas o importante é o sentido que se tome neles, seguindo a divergência ou pegando o rumo da convergência. Pressentimos sempre dois aspectos da diferença: as articulações do real nos dão as diferenças de natureza entre as coisas; as linhas de fatos nos mostram a coisa mesma idêntica a sua diferença, a diferença interna idêntica a alguma coisa.

[173] *PM*, p. 207. [1416; 207]

[174] *PM*, p. 23. [1270; 23]

[175] *ES*, (7ª ed.), p. 4. [817; 4]

[176] *ES*, cap. I.

[177] *MR* (12ª ed.), p. 266. [1188; 266]

[178] *MR*, p. 296. [1211-1212; 296]

Negligenciar as diferenças de natureza em proveito dos gêneros é, portanto, mentir para com a filosofia. Perdemos as diferenças de natureza. Encontramo-nos diante de uma ciência que as substituiu por simples *diferenças de grau*, e diante de uma metafísica que, mais especialmente, as substituiu por simples *diferenças de intensidade*. A primeira questão é concernente à ciência: como fazemos para ver somente diferenças de grau? "Dissolvemos as diferenças qualitativas na homogeneidade do espaço que as subtende"[179]. Sabemos que Bergson invoca as operações conjugadas da necessidade, da vida social e da linguagem, da inteligência e do espaço, sendo o espaço aquilo que a inteligência faz de uma matéria que a isso se presta. Em resumo, substituímos as articulações do real pelos modos só utilitários de agrupamento. Mas não é isso o mais importante; a utilidade não pode fundar o que a torna possível. Assim, é preciso insistir sobre dois pontos. Primeiramente, os graus têm uma realidade efetiva e, *sob uma outra forma que não a espacial*, estão eles já compreendidos de um certo modo nas diferenças de natureza: "por detrás de nossas distinções de qualidade", há quase sempre números[180]. Veremos que uma *[83]* das idéias mais curiosas de Bergson é que a própria diferença tem um número, um número virtual, uma espécie de número numerante. A utilidade, portanto, tão-somente libera e expõe os graus compreendidos na diferença até que esta seja apenas uma diferença de grau. Mas, por outro lado, se os graus podem se liberar para, por si sós, formar diferenças, devemos buscar a razão disso no estado da experiência. O que o espaço apresenta ao entendimento, o que o entendimento encontra no espaço, são coisas, produtos, resultados e nada mais. Ora, entre coisas (no sentido de resultados), só há e só pode haver diferenças de proporção[181]. O que difere por natureza não são as coisas, nem os estados de coisas, não são as características, mas as *tendências*. Eis por que a concepção da diferença específica não é satisfatória: é preciso estar atento não à presença de características, mas a sua tendência a desenvolver-se. "O grupo não se definirá mais pela posse de certas características, mas por sua tendência a acentuá-las"[182]. Assim, em toda

[179] *EC*, (52ª ed.), p. 217. [679; 217]

[180] *PM*, p. 61. [1300; 61]

[181] *EC*, p. 107. [585; 107]



sua obra, Bergson mostrará que a tendência é primeira não só em relação ao seu produto, mas em relação às causas deste no tempo, sendo as causas sempre obtidas retroativamente a partir do próprio produto: em si mesma e em sua verdadeira natureza, uma coisa é a expressão de uma tendência antes de ser o efeito de uma causa. Em uma palavra, a simples diferença de grau será o justo estatuto das coisas separadas da tendência e apreendidas em suas causas elementares. As causas são efetivamente do domínio da quantidade. Consoante seja ele encarado em seu produto ou em sua tendência, o cérebro humano, por exemplo, apresentará com o cérebro animal uma simples diferença de grau ou toda uma diferença de natureza[183]. Assim, diz Bergson, *de um certo ponto de vista*, as diferenças de natureza desaparecem ou antes não podem aparecer. *[84]* "Colocando-se nesse ponto de vista", escreve ele a propósito da religião estática e da religião dinâmica, "aperceber-se-iam uma série de transições e como que diferenças de grau, lá onde realmente há uma diferença radical de natureza"[184]. As coisas, os produtos, os resultados, são sempre *mistos*. O espaço apresentará sempre e a inteligência só encontrará mistos, misto do fechado e do aberto, da ordem geométrica e da ordem vital, da percepção e da afecção, da percepção e da memória... etc. É preciso compreender que o misto é sem dúvida uma mistura de tendências que diferem por natureza, mas, como mistura, é um estado de coisas em que é impossível apontar qualquer diferença de natureza. O misto é o que se vê do ponto de vista em que, por natureza, nada difere de nada. O homogêneo é o misto por definição, porque o simples é sempre alguma coisa que difere por natureza: somente as tendências são simples, puras. Assim, só podemos encontrar o que difere realmente reencontrando a tendência para além de seu produto. É preciso que nos sirvamos daquilo que o misto nos apresenta, das diferenças de grau ou de proporção, uma vez que não dispomos de outra coisa, mas delas nos serviremos somente como uma medida da tendência para chegar à tendência como à razão suficiente da proporção. "Esta diferença de proporção bastará para definir o grupo em que ela se encontra, se se pode

[182] *EC*, p. 107. [585, 107]

[183] *EC*, pp. 184; 264-265. [650-651; 184 e 718-719; 264-265]

[184] *MR*, p. 277. [1157; 227]

estabelecer que ela não é acidental e que o grupo, à medida que evoluía, tendia cada vez mais a pôr o acento sobre essas características particulares"[185].

A metafísica, por sua vez, só retém diferenças de intensidade. Bergson nos mostra essa visão da intensidade percorrendo a metafísica grega: como esta define o espaço e o tempo como uma simples distensão, uma diminuição de ser, ela só encontra entre os seres propriamente ditos diferenças de intensidade, situando-os entre os dois limites de uma perfeição e *[85]* de um nada[186]. Precisamos ver como nasce tal ilusão, o que funda essa ilusão por sua vez nas próprias diferenças de natureza. Notemos, desde já, que ela repousa menos sobre as idéias mistas do que sobre as pseudo-idéias, a desordem, o nada. Mas estas são ainda uma espécie de idéias mistas[187], e a ilusão de intensidade repousa em última instância sobre a de espaço. Finalmente, só há um tipo de falsos problemas, os problemas que não respeitam em seu enunciado as diferenças de natureza. É um dos papéis da intuição o de denunciar seu caráter arbitrário.

Para chegar às verdadeiras diferenças, é preciso reencontrar o ponto de vista que permita dividir o misto. São as tendências que se opõem duas a duas, que diferem por natureza. É a tendência que é sujeito. Um ser não é o sujeito, mas a expressão da tendência, e ainda um ser é somente a expressão da tendência à medida que ela é contrariada por uma outra tendência. Assim, a intuição apresenta-se como um método da diferença ou da divisão: dividir o misto em duas tendências. Esse método é coisa distinta de uma análise espacial, é mais do que uma descrição da experiência e menos (aparentemente) do que uma análise transcendental. Ele eleva-se até as condições do dado, mas tais condições são tendências-sujeito, são elas mesmas dadas de uma certa maneira, são vividas. Além disso, são ao mesmo tempo o puro e o vivido, o vivente e o vivido, o absoluto e o vivido. Que o fundamento seja fundamento, mas não seja menos *constatado*, é isso o essencial, e sabemos o quanto Bergson insiste sobre o caráter empírico do impulso vital. Não devemos então nos elevar às condições como às

[185] *EC*, p. 107. [585; 107]

[186] *EC*, p. 318. [764 ss; 318 ss]

[187] *EC*, p. 233, 235.[692, 694; 233-235]



condições de toda experiência possível, mas como às condições da experiência real: Schelling já se propunha esse alvo e definia sua filosofia como um empirismo superior. A fórmula é também adequada ao bergsonismo. Se tais condições podem e devem ser apreendidas em uma intuição, é justamente porque elas são *[86]* as condições da experiência real, porque elas não são mais amplas que o condicionado, porque o conceito que elas formam é idêntico ao seu objeto. Portanto, não é o caso de se espantar quando se encontra em Bergson uma espécie de princípio de razão suficiente e dos indiscerníveis. O que ele recusa é uma distribuição que põe a razão no gênero ou na categoria e que deixa o indivíduo na contingência, ou seja, no espaço. É preciso que a razão vá até ao indivíduo, que o verdadeiro conceito vá até a coisa, que a compreensão chegue até o "isto". Por que isto antes que aquilo, eis a questão da diferença, que Bergson coloca sempre. Por que uma percepção vai evocar tal lembrança antes que uma outra?[188] Por que a percepção vai "colher" certas freqüências, por que estas antes que outras?[189] Por que tal tensão da duração?[190] De fato, é preciso que a razão seja razão disso que Bergson denomina *nuança*. Na vida psíquica não há acidentes[191]: a nuança é a essência. Enquanto não achamos o conceito que só convenha ao próprio objeto, "o conceito único", contentamo-nos com explicar o objeto por meio de vários conceitos, de idéias gerais "das quais se supõe que ele participe"[192]: o que escapa, então, é que o objeto seja este antes que um outro do mesmo gênero, e que neste gênero haja tais proporções antes que outras. Só a tendência é a unidade do conceito e de seu objeto, de tal modo que o objeto não é mais contingente nem o conceito geral. Mas é provável que todas essas precisões concernentes ao método não evitem o impasse em que este parece culminar. Com efeito, o misto deve ser dividido em duas tendências: as diferenças de proporção no próprio misto não nos dizem como encontraremos tais tendências, qual é a regra de divisão.

[188] *MM*, p. 179. [308-309; 184 — e não 179]

[189] *PM*, p. 61. [1300; 61]

[190] *PM*, p. 208. [1417; 208]

[191] *PM*, p. 179. [1394; 179]

[192] *PM*, p. 199. [1410; 199]

Ainda mais, das duas tendências, qual será a boa? As duas *[87]* não se equivalem, diferem em valor, havendo sempre uma tendência dominante. E é somente a tendência dominante que define a verdadeira natureza do misto, apenas ela é conceito único e só ela é pura, pois ela é a pureza da coisa correspondente: a outra tendência é a impureza que vem comprometer a primeira, contrariá-la. Os comportamentos animais nos apresentam o instinto como tendência dominante, e os comportamentos humanos apresentam a inteligência. No misto da percepção e da afecção, a afecção desempenha o papel da impureza que se mistura à percepção pura[193]. Em outros termos, na divisão, há uma metade esquerda e uma metade direita. Sobre o que nos regulamos para determiná-las? Reencontramos sob essa forma uma dificuldade que Platão já encontrava. Como responder a Aristóteles, quando este notava que o método platônico da diferença era apenas um silogismo fraco, incapaz de concluir em qual metade do gênero dividido se alinhava a idéia buscada, uma vez que o termo médio faltava? E Platão parece ainda mais bem armado que Bergson, porque a idéia de um Bem transcendente pode efetivamente guiar a escolha da boa metade. Mas Bergson recusa em geral o recurso à finalidade, como se ele quisesse que o método da diferença se bastasse a si próprio.

A dificuldade talvez seja ilusória. Sabemos que as articulações do real não definem a essência e o alvo do método. A diferença de natureza entre as duas tendências é sem dúvida um progresso sobre a diferença de grau entre as coisas, sobre a diferença de intensidade entre os seres. Mas ela não deixa de ser uma diferença exterior, uma diferença ainda externa. Nesse ponto não falta à intuição bergsoniana, para ser completa, um termo exterior que lhe possa servir de regra; ao contrário, ela apresenta ainda muita exterioridade. Tomemos um exemplo: Bergson mostra que o tempo abstrato é um misto de espaço e de duração *[88]* e que, mais profundamente, o próprio espaço é um misto de matéria e duração, de matéria e memória. Eis então o misto que se divide em duas tendências: com efeito, a matéria é uma tendência, já que é definida como um afrouxamento; a duração é uma tendência, sendo uma contração. Mas, se consideramos todas as definições, as descrições e as características da duração na obra de Bergson, apercebemo-nos que a diferença de natureza, finalmente, não está *entre* essas duas tendências. Finalmente, a própria diferença de natureza é *uma* das duas tendências, e se opõe à outra. Com efeito, o que é a duração? Tudo o que Bergson diz acerca dela volta sempre a isto: a duração *é o que difere de si.* A matéria, ao contrário, é o que não difere de si, o que se repete. Em *Os dados imediatos*, Bergson não mostra somente que a intensidade é um misto que se divide em duas tendências, qualidade pura e quantidade extensiva, mas sobretudo que a intensidade não é uma propriedade da sensação, que a sensação é qualidade pura, e que a qualidade pura ou a sensação difere por natureza de si mesma. A sensação é o que muda de natureza e não de grandeza[194]. A vida psíquica, portanto, é a própria diferença de natureza: na vida psíquica há sempre *outro* sem jamais haver *número* ou *vários*[195]. Bergson distingue três tipos de movimentos, qualitativo, evolutivo e extensivo[196], mas a essência de todos eles, mesmo da pura translação como o percurso de Aquiles, é a alteração. O movimento é mudança qualitativa, e a mudança qualitativa é movimento[197]. Em suma, a duração é o que difere, e o que difere não é mais o que difere de outra coisa, mas o que difere de si. O que difere tornou-se ele próprio uma coisa, uma *substância.* A tese de Bergson poderia exprimir-se assim: o tempo real é alteração, e a alteração é substância. A diferença *[89]* de natureza, portanto, não está mais entre duas coisas, entre duas tendências, sendo ela própria uma coisa, uma tendência que se opõe à outra. A decomposição do misto não nos dá simplesmente duas tendências que diferem por natureza, ela nos dá a diferença de natureza como uma das duas tendências. E, do mesmo modo que a diferença se tornou substância, o movimento não é mais a característica de alguma coisa, mas tomou ele próprio um caráter substancial, não pressupõe qualquer outra coisa, qualquer móvel[198]. A duração, a tendência é a diferença de si para consigo; e o que difere de si mesmo é *imediatamente* a unidade da substância e do sujeito.

[193] *MM*, p. 50. [207; 60 — não 50]

[194] *DI*, 41ª ed., cap. 1.

[195] *DI*, p. 90. [80-81; 90]

[196] *EC*, p. 303. [752; 303]

[197] *MM*, p. 217. [337-338; 227 — não 217]

[198] *PM*, pp. 163, 167. [1381-1382; 163 e 1384-1385; 167]

Sabemos ao mesmo tempo dividir o misto e escolher a boa tendência, uma vez que há sempre à direita o que difere de si mesmo, ou seja, a duração, que nos é revelada em cada caso sob um aspecto, em uma de suas "nuanças". Notar-se-á, entretanto, que, segundo o misto, um mesmo termo está ora à direita, ora à esquerda. A divisão dos comportamentos animais põe a inteligência do lado esquerdo — uma vez que a duração, o impulso vital, se exprime através deles como instinto —, ao passo que está à direita na análise dos comportamentos humanos. Mas a inteligência só pode mudar de lado ao revelar-se, por sua vez, como uma expressão da duração, agora na humanidade: se a inteligência tem a forma da matéria, ela tem o sentido da duração, porque é órgão de dominação da matéria, sentido unicamente manifestado no homem[199]. Não é de admirar que a duração tenha, assim, vários aspectos, que são as nuanças, pois ela é o que difere de si mesmo; e será preciso ir mais longe, até o fim, até ver enfim na matéria uma derradeira nuança da duração. Mas para compreender esse último ponto, o mais importante, precisamos, inicialmente, lembrar o que se tornou a diferença. Ela não está entre duas tendências, ela própria é uma das tendências e se põe sempre à direita. A diferença externa tornou-se diferença *[90]* interna. *A diferença de natureza, ela própria, tornou-se uma natureza.* Bem mais, ela o era desde o início. É nesse sentido que as articulações do real e as linhas de fatos remetiam umas às outras: as articulações do real desenhavam também linhas de fatos que nos mostravam ao menos a diferença interna como o limite de sua convergência, e, inversamente, as linhas de fatos nos davam também as articulações do real, como, por exemplo, a convergência de três linhas diversas, em *Matéria e memória*, nos leva à verdadeira distribuição do que cabe ao sujeito, do que cabe ao objeto[200]. A diferença de natureza era exterior somente em aparência. Nessa mesma aparência, ela já se distinguia da diferença de grau, da diferença de intensidade, da diferença específica. Mas, no estado da diferença interna, outras distinções devem ser feitas agora. Com efeito, se a duração pode ser apresentada como a própria substância, é por ser ela simples, indivisível. A alteração deve então manter-se e achar seu estatuto sem se

[199] *EC*, pp. 267, 270. [721; 267 e 723-724; 270]

[200] *PM*, p. 81. [1316; 81]



deixar reduzir à pluralidade, nem mesmo à contradição, nem mesmo à alteridade. A diferença interna deverá se distinguir da *contradição*, da *alteridade* e da *negação*. É aí que o método e a teoria bergsoniana da diferença se oporão a esse outro método, a essa outra teoria da diferença que se chama dialética, tanto a dialética da alteridade, de Platão, quanto a dialética da contradição, de Hegel, ambas implicando a presença e o poder do negativo. A originalidade da concepção bergsoniana está em mostrar que a diferença interna não vai e não deve ir até a contradição, até a alteridade, até o negativo, porque essas três noções são de fato menos profundas que ela ou são visões que incidem sobre ela apenas de fora. Pensar a diferença interna como tal, como pura diferença interna, chegar até o puro conceito de diferença, elevar a diferença ao absoluto, tal é o sentido do esforço de Bergson.

*[91]* A duração é somente uma das duas tendências, uma das duas metades; mas, se é verdadeiro que em todo seu ser ela difere de si mesma, não conteria ela o segredo da outra metade? Como deixaria ainda no exterior de si *isto de que* ela difere, a outra tendência? Se a duração difere de si mesma, isto de que ela difere é ainda duração, de um certo modo. Não se trata de dividir a duração como se dividia o misto: ela é simples, indivisível, pura. Trata-se de uma outra coisa: o simples não se divide, *ele se diferencia*. Diferenciar-se é a própria essência do simples ou o movimento da diferença. Assim, o misto se decompõe em duas tendências, uma das quais é o indivisível, mas o indivisível se diferencia em duas tendências, uma das quais, a outra, é o princípio do divisível. O espaço é decomposto em matéria e duração, mas a duração se diferencia em contração e distensão, sendo a distensão o princípio da matéria. A forma orgânica é decomposta em matéria e impulso vital, mas o impulso vital se diferencia em instinto e em inteligência, sendo a inteligência princípio da transformação da matéria em espaço. Não é da mesma maneira, evidentemente, que o misto é decomposto e que o simples se diferencia: o método da diferença é o conjunto desses dois movimentos. Mas agora é a respeito desse poder de diferenciação que é preciso interrogar. É ele que nos levará até o conceito puro da diferença interna. Determinar esse conceito, enfim, será mostrar *de que modo* o que difere da duração, a outra metade, pode ser ainda duração.

Em *Duração e simultaneidade*, Bergson atribui à duração um curioso poder de englobar a si própria e, ao mesmo tempo, de se repartir em fluxo e de se concentrar em uma só corrente, segundo a

natureza da atenção[201]. Em *Os dados imediatos*, aparece a idéia fundamental de *virtualidade*, que será retomada e desenvolvida em *Matéria e memória*: a duração, o indivisível, não é exatamente o que não se deixa dividir, mas o que muda de natureza ao dividir-se, *[92]* e o que muda assim de natureza define o virtual ou o subjetivo. Mas é sobretudo em *A evolução criadora* que acharemos os ensinamentos necessários. A biologia nos mostra o processo da diferenciação operando-se. Buscamos o conceito da diferença enquanto esta não se deixa reduzir ao grau, nem à intensidade, nem à alteridade, nem à contradição: uma tal diferença *é* vital, mesmo que seu conceito não seja propriamente biológico. A vida é o processo da diferença. Aqui Bergson pensa menos na diferenciação embriológica do que na diferenciação das espécies, ou seja, na evolução. Com Darwin, o problema da diferença e o da vida foram identificados nessa idéia de evolução, ainda que Darwin, ele próprio, tenha chegado a uma falsa concepção da diferença vital. Contra um certo mecanicismo, Bergson mostra que a diferença vital é uma diferença *interna*. Mas ele também mostra que a diferença interna não pode ser concebida como uma simples *determinação*: uma determinação pode ser acidental, ao menos ela só pode dever o seu ser a uma causa, a um fim ou a um acaso, implicando, portanto, uma exterioridade subsistente; além do mais, a relação de várias determinações é tão-somente de associação ou de adição[202]. A diferença vital não só deixa de ser uma determinação, como é ela o contrário disso; é, se se quiser, a própria indeterminação. Bergson insiste sempre no caráter imprevisível das formas vivas: "indeterminadas, quero dizer, imprevisíveis"[203]; e, para ele, o imprevisível, o indeterminado não é o acidental, mas, ao contrário, o essencial, a negação do acidente. Fazendo da diferença uma simples determinação, ou bem a entregamos ao acaso, ou bem a tornamos necessária em função de alguma coisa, mas tornando-a acidental ainda em relação à vida. Mas, em relação à vida, a tendência para mudar não é acidental; mais ainda, as próprias mudanças não são *[93]* acidentais[204], sendo o impulso vital "a causa profunda das variações"[205]. Isso quer dizer que a diferença não é uma determinação, mas é, nessa relação essencial com a vida, uma diferenciação. Sem dúvida, a diferenciação vem da resistência encontrada pela vida do lado da matéria, mas, inicialmente, ela vem sobretudo da força explosiva interna que a vida traz em si. "A essência de uma tendência vital é desenvolver-se em forma de feixe, criando, tão-só pelo fato do seu crescimento, direções divergentes entre as quais se distribuirá o impulso"[206]: a virtualidade existe de tal modo que se realiza dissociando-se, sendo forçada a dissociar-se para se realizar. Diferenciar-se é o movimento de uma virtualidade que se atualiza. A vida difere de si mesma, de tal modo que nos acharemos diante de linhas de evolução divergentes e, em cada linha, diante de procedimentos originais; mas é ainda e somente de si mesma que ela difere, de tal modo que, em cada linha também, acharemos certos aparelhos, certas estruturas de órgãos idênticos obtidos por meios diferentes[207]. Divergência das séries, identidade de certos aparelhos, tal é o duplo movimento da vida como um todo. A noção de diferenciação traz ao mesmo tempo a *simplicidade* de um virtual, a *divergência* das séries nas quais ele se realiza e a *semelhança* de certos resultados fundamentais que ele produz nessas séries. Bergson explica a que ponto a semelhança é uma categoria biológica importante[208]: ela é a identidade do que difere de si mesmo, ela prova que uma mesma virtualidade se realiza na divergência das séries, ela mostra a *essência* subsistindo na mudança, assim como a divergência mostrava a própria mudança agindo na essência. "Que chance haveria para que duas evoluções totalmente diferentes culminassem *[94]* em resultados similares através de duas séries inteiramente diferentes de acidentes que se adicionam?"[209]

Em *As duas fontes*, Bergson retorna a esse processo de diferenciação: a dicotomia é a lei da vida[210]. Mas aparece algo de novo: ao

[201] *DS* (4ª ed., p. 67). [Sabe-se que este texto não consta da Édition du Centenaire]

[202] *EC*, cap. I.

[203] *EC*, p. 123. [598-599; 123]

[204] *EC*, p. 86. [568; 86]

[205] *EC*, p. 88. [570; 88]

[206] *MR*, p. 317. [1225; 313, não 317]

[207] *EC*, p. 55. [541 ss; 55 ss]

[208] *PM*, p. 58. [1298; 58]

[209] *EC*, p. 54. [541; 54]

[210] *MR*, p. 317. [1226; 313-314, não 317]

lado da diferenciação biológica aparece uma diferenciação propriamente histórica. Sem dúvida, a diferenciação biológica encontra seu princípio na própria vida, mas ela não está menos ligada à matéria, de tal modo que seus produtos permanecem separados, exteriores um ao outro. "A materialidade que elas", as espécies, "deram a si as impede de voltar a unir-se para restabelecer de maneira mais forte, mais complexa, mais evoluída, a tendência original". No plano da história, ao contrário, é no mesmo indivíduo e na mesma sociedade que evoluem as tendências que se constituíram por dissociação. Desde então elas evoluem sucessivamente, mas no mesmo ser: o homem irá o mais longe possível em uma direção, depois retornará rumo à outra[211]. Esse texto é ainda mais importante por ser um dos raros em que Bergson reconhece uma especificidade do histórico em relação ao vital. Qual é o seu sentido? Significa que com o homem, e somente com o homem, a diferença torna-se consciente, eleva-se à consciência de si. Se a própria diferença é biológica, a consciência da diferença é histórica. É verdade que não se deveria exagerar a função dessa consciência histórica da diferença. Segundo Bergson, mais ainda do que trazer o novo, ela libera do antigo. A consciência já estava aí, com e na própria diferença. A duração por si mesma é consciência, a vida por si mesma é consciência, mas ela o é *de direito*[212]. Se a história é o que reanima a consciência, ou antes o lugar no qual ela se reanima e se coloca de fato, é somente porque essa consciência idêntica à vida estava *[95]* adormecida, entorpecida na matéria, consciência anulada, não consciência nula[213]. De maneira alguma a consciência é histórica em Bergson, e a história é somente o único ponto em que a consciência sobressai, tendo atravessado a matéria. Desse modo, há uma identidade de direito entre a própria diferença e a consciência da diferença: a história sempre é tão-somente de fato. Tal identidade de direito da diferença e da consciência da diferença é a *memória*: ela deve nos propiciar enfim a natureza do puro conceito.

Porém, antes de chegar aí, é preciso ainda ver como o processo da diferenciação basta para distinguir o método bergsoniano e a dialética. A grande semelhança entre Platão e Bergson é que ambos fizeram uma filosofia da diferença em que esta é pensada como tal e não se reduz à contradição, *não vai* até a contradição[214]. Mas o ponto de separação, não o único, mas o mais importante, parece estar na presença necessária de um princípio de finalidade em Platão: apenas o Bem dá conta da diferença da coisa e nos faz compreendê-la em si mesma, como no exemplo famoso de Sócrates sentado em sua prisão. Ademais, em sua dicotomia, Platão tem necessidade do Bem como da regra da escolha. Não há intuição em Platão, mas uma inspiração pelo Bem. Nesse sentido, pelo menos um texto de Bergson seria muito platônico: em *As duas fontes*, ele mostra que, para encontrar as verdadeiras articulações do real, é preciso interrogar a respeito das funções. Para que serve cada faculdade, qual é, por exemplo, a função da fabulação?[215] A diferença da coisa lhe vem aqui do seu uso, do seu fim, da sua destinação, do Bem. Mas sabemos que o recorte ou as articulações do real são tão-somente uma primeira expressão *[96]* do método. O que preside o recorte das coisas é efetivamente sua função, seu fim, de tal modo que, nesse nível, elas parecem receber de fora sua própria diferença. Mas é justamente por essa razão que Bergson, ao mesmo tempo, critica a finalidade e não se atém às articulações do real: a própria coisa e o fim correspondente são de fato uma única e mesma coisa, que, de um lado, é encarada como o misto que ela forma no espaço e, por outro, como a diferença e a simplicidade de sua duração pura[216]. Já não se trata de falar de fim: quando a diferença tornou-se a própria coisa, não há mais lugar para dizer que a coisa recebe sua diferença de um fim. Assim, a concepção que Bergson tem da diferença de natureza permite-lhe evitar, ao contrário de Platão, um verdadeiro recurso à finalidade. Do mesmo modo, a partir de alguns textos de Bergson, podem-se prever as objeções que ele faria a uma dialética de tipo hegeliano, da qual, aliás, ele está muito mais longe

[211] *MR*, pp. 318-319. [1226; 314, não 318-319]

[212] *EE*, p. 13. [824; 13]

[213] *EE*, p. 11. [822-823; 11]

[214] Entretanto, sobre esse ponto, não pensamos que Bergson tenha sofrido a influência do platonismo. Mais perto dele havia Gabriel Tarde, que caracterizava sua própria filosofia como uma filosofia da diferença e a distinguia das filosofias da oposição. Mas a concepção que Bergson tem da essência e do processo da diferença é totalmente distinta da de Tarde.

[215] *MR*, p. 111. [1066; 111]

[216] *EC*, p. 89. [570 ss; 89 ss]

do que daquela de Platão. Em Bergson, e graças à noção de virtual, a coisa, *inicialmente,* difere *imediatamente* de si mesma. Segundo Hegel, a coisa difere de si mesma porque ela, primeiramente, difere de tudo o que ela não é, de tal maneira que a diferença vai até à contradição. Pouco nos importa aqui a distinção do contrário e da contradição, sendo esta tão-só a apresentação de um todo como contrário. De qualquer maneira, nos dois casos, substituiu-se a diferença pelo jogo da determinação. "Não há realidade concreta em relação à qual não se possa ter ao mesmo tempo as duas visões opostas, e que, por conseguinte, não se subsuma aos dois conceitos antagonistas"[217]. Com essas duas visões pretende-se em seguida recompor a coisa, dizendo-se, por exemplo, que a duração é síntese da unidade e da multiplicidade. Ora, se a objeção que Bergson podia fazer ao platonismo era a de ater-se este a uma concepção da *diferença ainda externa*, a objeção que ele fez a uma dialética da contradição é a de ater-se esta a uma concepção da *diferença [97] somente abstrata.* "Essa combinação (de dois conceitos contraditórios) não poderá apresentar nem uma diversidade de graus nem uma variedade de formas: ela é ou não é"[218]. O que não comporta nem graus nem nuanças é uma abstração. Assim, a dialética da contradição falseia a própria diferença, que é a razão da nuança. E a contradição, finalmente, é tão-só uma das numerosas ilusões retrospectivas que Bergson denuncia. Aquilo que se diferencia em duas tendências divergentes é uma virtualidade e, como tal, é algo de absolutamente simples que se realiza. Nós o tratamos como um real, compondo-o com os elementos característicos de duas tendências, que, todavia, só foram criadas pelo seu próprio desenvolvimento. Acreditamos que a duração difere de si mesma por ser ela, inicialmente, o produto de duas determinações contrárias; esquecemos que ela se diferenciou por ser de início justamente o que difere de si mesma. Tudo retorna à crítica que Bergson faz do negativo: chegar à concepção de uma diferença sem negação, que não contenha o negativo, é este o maior esforço de Bergson. Tanto em sua crítica da desordem, quanto do nada ou da contradição, ele tenta mostrar que a negação de um

[217] *PM*, p. 198. [1409; 198]

[218] *PM*, p. 207. [1416; 207]

[219] *MR*, p. 321. [1228; 317 não 321]



termo real por outro é somente a realização positiva de uma virtualidade que continha ao mesmo tempo os dois termos. "A luta é aqui tão-só o aspecto superficial de um progresso"[219]. Então, é por ignorância do virtual que se crê na contradição, na negação. A oposição dos dois termos é somente a realização da virtualidade que continha todos dois: isso quer dizer que a diferença é mais profunda que a negação, que a contradição.

Seja qual for a importância da diferenciação, ela não é o mais profundo. Se o fosse, não haveria qualquer razão para falar de um conceito da diferença: a diferenciação é uma ação, uma realização. O que se diferencia é, *primeiramente*, o que difere de si mesmo, isto é, o virtual. A diferenciação não é o *[98]* conceito, mas a produção de objetos que acham sua razão no conceito. Ocorre que, se é verdadeiro que o que difere de si deve ser um tal conceito, é necessário que o virtual tenha uma consistência, consistência objetiva que o torne capaz de se diferenciar, que o torne apto a produzir tais objetos. Em páginas essenciais consagradas a Ravaisson, Bergson explica que há duas maneiras de determinar o que as cores têm em comum[220]. *Ou bem* extraímos a idéia abstrata e geral de cor, "apagando do vermelho o que faz dele vermelho, do azul o que faz dele azul, do verde o que faz dele verde", o que, então, nos coloca diante de um conceito que é um gênero, diante de objetos que são vários para um mesmo conceito, de modo que o conceito e o objeto fazem dois, sendo de subsunção a relação entre ambos, enquanto permanecemos, assim, nas distinções espaciais, em um estado da diferença exterior à coisa. *Ou bem* fazemos que as coisas sejam atravessadas por uma lente convergente que as conduza a um mesmo ponto, e, neste caso, o que obtemos é "a pura luz branca", aquela que "fazia ressaltar as diferenças entre as tintas", de modo que, então, as diferentes cores já não são objetos *sob* um conceito, mas as nuanças ou os graus do próprio conceito, graus da própria diferença, e não diferenças de graus, sendo agora a relação não mais de subsunção, mas de participação. A luz branca é ainda um universal, mas um universal concreto, que nos faz compreender o particular, porque está ele próprio no extremo do particular. Assim como as coisas se tornaram nuanças ou graus do conceito, o próprio conceito tornou-se a coisa. É uma coisa universal, se se quer,

[220] *PM*, pp. 259-260. [1455-1456; 259-260]

uma vez que os objetos se desenham aí como graus, mas um concreto, não um gênero ou uma generalidade. Propriamente falando, não há vários objetos para um mesmo conceito, mas o conceito é idêntico à própria coisa; ele é a diferença entre si dos objetos que lhe são relacionados, não sua semelhança. O conceito tornado conceito da diferença: *[99]* é esta a diferença interna. O que era preciso fazer para atingir esse objetivo filosófico superior? Era preciso renunciar a pensar no espaço: a distinção espacial, com efeito, "não comporta graus"[221]. Era preciso substituir as diferenças espaciais pelas diferenças temporais. O próprio da diferença temporal é fazer do conceito uma coisa concreta, porque as coisas aí são nuanças ou graus que se apresentam no seio do conceito. É nesse sentido que o bergsonismo pôs no tempo a diferença e, com ela, o conceito. "Se o mais humilde papel do espírito é ligar os momentos sucessivos da duração das coisas, se é nessa operação que ele toma contato com a matéria, e se é também graças a essa operação que ele, inicialmente, se distingue da matéria, concebe-se uma infinidade de graus entre a matéria e o espírito plenamente desenvolvido"[222]. As distinções do sujeito e do objeto, do corpo e do espírito são temporais e, nesse sentido, dizem respeito a graus[223], mas não são simples diferenças de grau. Vemos, portanto, como o virtual torna-se o conceito puro da diferença, e o que um tal conceito pode ser: um tal conceito é *a coexistência possível dos graus ou das nuanças*. Se, malgrado o paradoxo aparente, chamamos *memória* essa *coexistência* possível, como o faz Bergson, devemos dizer que o impulso vital é menos profundo que a memória, e esta menos profunda que a duração. *Duração, memória, impulso vital formam três aspectos do conceito, aspectos que se distinguem com precisão*. A duração é a diferença consigo mesma; a memória é a coexistência dos graus da diferença; o impulso vital é a diferenciação da diferença. Esses três níveis definem um esquematismo na filosofia de Bergson. O sentido da memória é dar à virtualidade da própria duração uma consistência objetiva que faça desta um universal concreto, que a torne apta a se realizar. Quando a virtualidade se realiza, isto é, quando ela se diferencia,

[221] *MM*, p. 247. [355; 249 não 247]

[222] *MM*, p. 48. [355; 249 não 248]

[223] *MM*, p. 65. [218; 74 não 65]



é pela vida *[100]* e é sob uma forma vital; nesse sentido, é verdadeiro que a diferença *é* vital. Mas a virtualidade só pôde diferenciar-se a partir dos graus que coexistiam nela. A diferenciação é somente a separação do que coexistia na duração. As diferenciações do impulso vital são mais profundamente os graus da própria diferença. E os produtos da diferenciação são objetos absolutamente conformes ao conceito, pelo menos em sua pureza, porque, na verdade, são tão-somente a posição complementar dos diferentes graus do próprio conceito. É sempre nesse sentido que a teoria da diferenciação é menos profunda que a teoria das nuanças ou dos graus.

O virtual define agora um modo de existência absolutamente positivo. A duração é o virtual; e este ou aquele grau da duração é real à medida que esse grau se diferencia. Por exemplo, a duração não é em si psicológica, mas o psicológico representa um certo grau da duração, grau que se realiza dentre outros e no meio de outros[224]. Sem dúvida, o virtual é em si o modo daquilo que não age, uma vez que ele só agirá diferenciando-se, deixando de ser em si, mas guardando algo de sua origem. Mas, por isso mesmo, ele é o modo *daquilo que é*. Essa tese de Bergson é particularmente célebre: o virtual é a lembrança pura, e a lembrança pura é a diferença. A lembrança pura é virtual, porque seria absurdo buscar a marca do passado em algo de atual e já realizado[225]; a lembrança não é a representação de alguma coisa, ela nada representa, ela *é*, ou, se continuamos a falar ainda de representação, "ela não nos representa algo que tenha sido, mas simplesmente algo que é [...] é uma lembrança do presente"[226]. Com efeito, ela não tem que se fazer, formar-se, não tem que esperar que a percepção desapareça, ela não é posterior à percepção. *A coexistência do passado com o presente que ele [101] foi é um tema essencial do bergsonismo*. Mas, a partir dessas características, quando dizemos que a lembrança assim definida é a própria diferença, estamos dizendo duas coisas ao mesmo tempo. De um lado, a lembrança pura é a diferença, porque nenhuma lembrança se assemelha a uma outra, porque cada lembrança é imediatamente perfeita, porque ela é uma vez o que será

[224] *PM*, p. 210. [1419; 210]

[225] *MM*, p. 145. [282; 155 não 145]

[226] *EE*, p. 146. [921 ss; 141 ss]

sempre: a diferença é o objeto da lembrança, como a semelhança é o objeto da percepção[227]. Basta sonhar para se aproximar desse mundo onde nada se assemelha a nada; um puro sonhador jamais sairia do particular, ele só apreenderia diferenças. Mas a lembrança é a diferença em um outro sentido ainda, ela *é portadora* da diferença; pois, se é verdadeiro que as exigências do presente introduzem alguma semelhança entre nossas lembranças, inversamente a lembrança introduz a diferença no presente, no sentido de que ela constitui cada momento seguinte como algo novo. Do fato mesmo de que o passado se conserva, "o momento seguinte contém sempre, além do precedente, a lembrança que este lhe deixou"[228]; "a duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, *seja* porque o presente encerra diretamente" [Bergson diz distintamente] "a imagem sempre crescente do passado, seja sobretudo porque ele, pela sua contínua mudança de qualidade, dá testemunho da carga cada vez mais pesada que alguém carrega em suas costas à medida que vai cada vez mais envelhecendo"[229]. De uma maneira distinta da de Freud, mas tão profundamente quanto, Bergson viu que a memória era uma função do futuro, que a memória e a vontade eram tão-só uma mesma função, que somente um ser capaz de memória podia desviar-se do seu passado, desligar-se dele, não repeti-lo, fazer o novo. Assim, a palavra "diferença" designa, ao mesmo tempo, o *particular que é* e o *novo que se faz*. A lembrança é definida em relação à percepção da qual é contemporânea e, ao mesmo tempo, em relação ao momento *[102]* seguinte no qual ela se prolonga. Reunindo-se os dois sentidos, tem-se uma impressão incomum: a de ser agido e a de agir ao mesmo tempo[230]. Mas como deixar de reunir esses dois sentidos, uma vez que minha percepção é já o momento seguinte?

Comecemos pelo segundo sentido. Sabe-se qual é a importância que a idéia de *novidade* terá para Bergson em sua teoria do futuro e

[227] *MM*, p. 169. [292-293]

[228] *PM*, p. 183. [1398; 183-184]

[229] *PM*, p. 201. [1411; 200-201. Bergson escreve "distinctement", não "directement" como está aqui transcrito por Deleuze, que, por sua vez, cita corretamente a mesma passagem em *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 45, e à p. 39 desta edição]

[230] *EE*, p. 148. [926-927; 148]



da liberdade. Mas devemos estudar essa noção no nível mais preciso, quando ela se forma, parece-nos que no segundo capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos*. Dizer que o passado se conserva em si e que se prolonga no presente é dizer que o momento seguinte aparece sem que o precedente tenha desaparecido. Isso supõe uma *contração*, e é a contração que define a duração[231]. O que se opõe à contração é a repetição pura ou a matéria: a repetição é o modo de um presente que só aparece quando o outro desapareceu, o próprio instante ou a exterioridade, a vibração, a distensão. A contração, ao contrário, designa a diferença, porque, em sua essência, ela torna impossível uma repetição, porque ela destrói a própria condição de toda repetição possível. Nesse sentido, a diferença é o novo, a própria novidade. Mas como definir a aparição de algo de novo *em geral*? No segundo capítulo do *Ensaio*, encontra-se a retomada desse problema, ao qual Hume tinha vinculado seu nome. Hume colocava o problema da causalidade, perguntando como uma pura repetição, repetição de casos semelhantes que nada produz de novo no objeto, pode, entretanto, produzir algo de novo no espírito que a contempla. Esse "algo de novo", a espera da milionésima vez, eis a *diferença*. A resposta era que, se a repetição produzia uma diferença no espírito que a observava, isso ocorria em virtude de princípios da natureza humana e, notadamente, do princípio do hábito. Quando Bergson analisa o exemplo das batidas do relógio ou do martelo, ele coloca o problema do mesmo modo e o *[103]* resolve de maneira análoga: o que se produz de novo nada é nos objetos, mas no espírito que os contempla, é uma "fusão", uma "interpenetração", uma "organização", uma conservação do precedente que não desaparece quando o outro aparece, enfim, uma contração que se faz no espírito. A semelhança vai ainda mais longe entre Hume e Bergson: assim como, em Hume, os casos semelhantes se fundiam na imaginação, mas permaneciam ao mesmo tempo distintos no entendimento, em Bergson os estados se fundem na duração, mas guardam ao mesmo tempo algo da exterioridade da qual eles advêm; é graças a esse último ponto que Bergson dá conta da construção do espaço. Portanto, a contração começa por se fazer de algum modo *no* espírito; ela é como que a origem do espírito; ela faz nascer a diferença. Em seguida, mas somente em seguida, o espírito a retoma por sua conta,

[231] *EC*, p. 201. [664-665; 201]

ele contrai e se contrai, como se vê na doutrina bergsoniana da liberdade[232]. Mas já nos basta ter apreendido a noção em sua origem.

Não somente a duração e a matéria diferem por natureza, mas o que assim difere é a própria diferença e a repetição. Reencontramos, então, uma antiga dificuldade: havia diferença de natureza entre duas tendências e, ao mesmo tempo e mais profundamente, ela era uma das duas tendências. E não havia apenas esses dois estados da diferença, mas dois outros ainda: a tendência privilegiada, a tendência direita diferenciando-se em dois estados, e podendo diferenciar-se porque, mais profundamente, havia graus na diferença. São esses quatro estados que é preciso agora reagrupar: *a diferença de natureza*, *a diferença interna*, *a diferenciação* e *os graus da diferença*. Nosso fio condutor é este: a diferença (interna) difere (por natureza) da repetição. Mas vemos muito bem que uma tal frase não se equilibra: simultaneamente, a diferença aí é dita interna e difere no exterior. Entretanto, se antevemos o esboço de uma solução, *[104]* é porque Bergson se dedica a nos mostrar que a diferença é ainda uma repetição e que a repetição é já uma diferença. Com efeito, a repetição, a matéria é bem uma diferença; as oscilações são bem distintas, uma vez que "uma se esvanece quando a outra aparece". Bergson admite que a ciência tente atingir a própria diferença e possa consegui-lo; ele vê na análise infinitesimal um esforço desse gênero, uma verdadeira ciência da diferença[233]. Mais ainda, quando Bergson nos mostra o sonhador vivendo no particular até apreender somente as diferenças puras, ele nos diz que essa região do espírito reencontra a matéria[234], e que sonhar é desinteressar-se, é ser indiferente. Portanto, seria incorreto confundir a repetição com a generalidade, pois esta, ao contrário, supõe a contração do espírito. A repetição nada cria no objeto, deixa-o subsistir, e mesmo o mantém em sua particularidade. A repetição forma gêneros objetivos, mas em si mesmos tais gêneros não são idéias gerais, pois não englobam uma pluralidade de objetos que se assemelham, mas nos apresentam somente a particularidade de um objeto que se repete idêntico a si mesmo[235]. A repetição, portanto, é uma espécie de diferença,

[232] *DI*, 3° cap.

[233] *PM*, p. 214. [1422; 214]

[234] *EC*, p. 210. [672; 210]

[235] *PM*, p. 59. [1292; 59]



mas uma diferença sempre no exterior de si, uma diferença indiferente a si. Inversamente, *a diferença, por sua vez, é uma repetição*. Com efeito, vimos que, em sua própria origem e no ato dessa origem, a diferença era uma contração. Mas qual é o efeito de tal contração? Ela eleva à coexistência o que se repetia em outra parte. Em sua origem, o espírito é tão-somente a contração dos elementos idênticos, e por isso ele é memória. Quando Bergson nos fala da memória, ele a apresenta sempre sob dois aspectos, dos quais o segundo é mais profundo que o primeiro: a memória-lembrança e a memória-contração[236]. *[105]* Contraindo-se, o elemento da repetição coexiste consigo, multiplica-se se se quer, retém-se a si mesmo. Assim, definem-se graus de contração, cada um dos quais, no seu nível, apresenta-nos a coexistência consigo mesmo do próprio elemento, ou seja, o todo. É sem paradoxo, portanto, que a memória seja definida como a coexistência em pessoa, pois, por sua vez, todos os graus possíveis de coexistência coexistem consigo mesmos e formam a memória. Os elementos idênticos da repetição material fundem-se em uma contração; tal contração apresenta-nos, ao mesmo tempo, algo de novo, a diferença, e graus que são os graus dessa própria diferença. É nesse sentido que a diferença é ainda uma repetição, tema este ao qual Bergson retorna constantemente: "A mesma vida psicológica, portanto, seria repetida um número indefinido de vezes, em níveis sucessivos da memória, e o mesmo ato do espírito poderia efetuar-se em alturas diferentes"[237]; as seções do cone são "outras tantas repetições de nossa vida passada inteira"[238]; "tudo se passa, pois, como se nossas lembranças fossem repetidas um número indefinido de vezes nessas mil reduções possíveis de nossa vida passada"[239]. Vê-se a distinção que resta a fazer entre a repetição material e essa repetição psíquica: é no mesmo momento que toda nossa vida passada é infinitamente repetida; vale dizer, a repetição é virtual. Além disso, a virtualidade não tem outra consistência além daquela que recebe de tal repetição original. "Esses planos não são dados [...] como coisas prontas, superpostas umas às outras. Eles existem sobretudo virtualmente, gozam dessa existência que é própria das coisas do es-

[236] *MM*, p. 21. [176; 21]

[237] *MM*, p. 108. [250; 115 não 108]

[238] *MM*, p. 184. [307; 188 não 184]

[239] *MM*, p. 185. [308; 188, não 185]

pírito"[240]. Nesse ponto, seria quase possível dizer que, em Bergson, é a matéria que é sucessão, e a duração, coexistência: "Uma atenção à vida que fosse suficientemente potente, e suficientemente destacada de todo interesse *[106]* prático, abarcaria assim em um presente indiviso toda a história passada da pessoa consciente"[241]. Mas a duração é uma coexistência virtual; o espaço é uma coexistência de um gênero inteiramente distinto, uma coexistência real, uma simultaneidade. Eis por que a coexistência virtual, que define a duração, é ao mesmo tempo uma sucessão real, ao passo que a matéria, finalmente, nos dá menos uma sucessão do que a simples matéria de uma simultaneidade, de uma coexistência real, de uma justaposição. Em resumo, os graus psíquicos são outros tantos planos virtuais de contração, de níveis de tensão. A filosofia de Bergson remata-se em uma cosmologia, na qual tudo é mudança de tensão e de energia e nada mais.[242] A duração, tal como se dá à intuição, apresenta-se como capaz de mil tensões possíveis, de uma diversidade infinita de distensões e contrações. A combinação de conceitos antagonistas é censurada por Bergson pelo fato de só poder nos apresentar uma coisa em um bloco, sem graus nem nuanças, ao passo que a intuição, contrariamente, nos dá "uma escolha entre uma infinidade de durações possíveis"[243], "uma continuidade de durações que devemos tentar seguir seja para baixo, seja para cima"[244].

Como se reúnem os dois sentidos da diferença: a diferença como particularidade que é, e a diferença como personalidade, indeterminação, novidade que se faz? Os dois sentidos só podem se unir por e nos graus coexistentes da contração. A particularidade apresenta-se efetivamente como a maior distensão, um desdobramento, uma expansão; nas seções do cone, é a base a portadora das lembranças sob sua forma individual. "Elas tomam uma forma mais banal quando a memória se fecha mais, mais pessoal quando ela se dilata"[245]. Quanto

[240] *MM*, p. 270. [371; 272 não 270]

[241] *PM*, p. 170. [1387; 169-170]

[242] *MM*, p. 224. [335; 224]

[243] *PM*, p. 208. [1417; 208]

[244] *PM*, p. 210. [1419; 210]

[245] *MM*, p. 185. [308; 188 não 185]



mais a contração se distende, mais as lembranças são individuais, *[107]* distintas uma das outras, e se localizam[246]. O particular encontra-se no limite da distensão ou da expansão, e seu movimento será prolongado pela própria matéria que ele prepara. A matéria e a duração são dois níveis extremos de distensão e da contração, como o são, na própria duração, o passado puro e o puro presente, a lembrança e a percepção. Vê-se, portanto, que o presente, em sua oposição à particularidade, se definirá como a semelhança ou mesmo como a universalidade. Um ser que vivesse no presente puro evoluiria no universal; "o hábito é para a ação o que a generalidade é para o pensamento"[247]. Mas os dois termos que assim se opõem são somente os dois graus extremos que coexistem. A oposição é sempre apenas a coexistência virtual de dois graus extremos: a lembrança coexiste com aquilo de que ela é a lembrança, coexiste com a percepção correspondente; o presente é tão-somente o grau mais contraído da memória, é um *passado imediato*[248]. Entre os dois, portanto, encontraremos todos os graus intermediários, que são os da generalidade ou, antes, os que formam eles próprios a idéia geral. Vê-se a que ponto a matéria não era a generalidade: a verdadeira generalidade supõe uma percepção das semelhanças, uma contração. A idéia geral é um todo dinâmico, uma oscilação; "a essência da idéia geral é mover-se sem cessar entre a esfera da ação e a da memória pura", "ela consiste na dupla corrente que vai de uma à outra"[249]. Ora, sabemos que os graus intermediários entre dois extremos estão aptos a restituir esses extremos como os próprios produtos de uma diferenciação. Sabemos que a teoria dos graus funda uma teoria da diferenciação: basta que dois graus possam ser opostos um ao outro na memória para que, ao mesmo tempo, sejam a diferenciação do intermediário em duas tendências ou movimentos que se *[108]* distinguem por natureza. Por serem o presente e o passado dois graus inversos, eles se distinguem por natureza, são a diferenciação, o desdobramento do todo. A cada instante, a duração se desdobra em dois jatos simétricos", um dos quais recai em direção ao

[246] *MM*, p. 187. [307-308; 187]

[247] *MM*, p. 169. [296; 173 não 169]

[248] *MM*, p. 163. [288; 163]

[249] *MM*, p. 176 e 177. [301-302; 180 não 176 e 177]

passado, enquanto o outro se lança para o futuro"[250]. Dizer que o presente é o grau mais contraído do passado é dizer também que ele se opõe por natureza ao passado, que é um *futuro iminente*. Entramos no segundo sentido da diferença: algo de novo. Mas o que é esse novo, exatamente? A idéia geral é esse todo que se diferencia em imagens particulares e em atitude corporal, mas tal diferenciação é ainda o todo dos graus que vão de um extremo a outro, e que põe um no outro[251]. A idéia geral é o que põe a lembrança na ação, o que organiza as lembranças com os atos, o que transforma a lembrança em percepção; mais exatamente, ela é o que torna as imagens oriundas do próprio passado cada vez mais "capazes de se inserir no esquema motor"[252]. O particular posto no universal, eis a função da idéia geral. A novidade, o algo de novo, é justamente que o particular esteja no universal. O novo não é evidentemente o presente puro: este, tanto quanto a lembrança particular, tende para o estado da matéria, não em virtude do seu desdobramento, mas de sua instantaneidade. Mas, quando o particular desce no universal ou a lembrança no movimento, o ato automático dá lugar à ação voluntária e livre. A novidade é o próprio de um ser que, ao mesmo tempo, vai e vem do universal ao particular, opõe um ao outro e coloca este naquele. Um tal ser pensa, quer e lembra-se ao mesmo tempo. Em resumo, o que une e reúne os dois sentidos da diferença são todos os graus da generalidade.

Para muitos leitores, Bergson dá uma certa impressão de vagueza e de incoerência. De vagueza porque *[109]* o que ele nos ensina, finalmente, é que a diferença é o imprevisível, a própria indeterminação. De incoerência porque ele, por sua vez, parece retomar uma após outra cada uma das noções que criticou. Sua crítica incidiu sobre os graus, mas ei-los retornando ao primeiro plano da própria duração, a tal ponto que o bergsonismo é uma filosofia dos graus: "Por graus insensíveis, passamos das lembranças dispostas ao longo do tempo aos movimentos que desenham sua ação nascente ou possível no espaço"[253]; "assim, a lembrança transforma-se gradualmente em percepção"[254]. Do mesmo modo, há graus da liberdade[255]. A crítica bergsoniana incidiu especialmente sobre a intensidade, mas eis que a distensão e a contração são invocadas como princípios de explicação fundamentais; "entre a matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão, há todas as intensidades possíveis da memória ou, o que dá no mesmo, todos os graus da liberdade"[256]. Finalmente, sua crítica incidiu sobre o negativo e a oposição, mas ei-los reintroduzidos com a inversão: a ordem geométrica diz respeito ao negativo, nasceu da "inversão da positividade verdadeira", de uma "interrupção"[257]; se comparamos a ciência e a filosofia, vemos que a ciência não é relativa, mas "diz respeito a uma realidade de ordem inversa"[258]. — Todavia, não acreditamos que essa impressão de incoerência seja justificada. Inicialmente, é verdadeiro que Bergson retorna aos graus, mas não às diferenças de grau. Toda sua idéia é a seguinte: que não há diferenças de grau no ser, *mas graus da própria diferença*. As teorias que procedem por diferenças de grau confundiram precisamente tudo, porque não viram as diferenças de natureza, perderam-se no espaço e nos mistos que este nos apresenta. Acontece *[110]* que o que difere por natureza é, finalmente, aquilo que, por natureza, difere *de si próprio*, de modo que aquilo de que ele difere é somente seu mais baixo *grau*; o que assim difere de si próprio é a *duração*, definida como a diferença de natureza em pessoa. Quando a diferença de natureza entre duas coisas torna-se uma das duas coisas, a outra é somente o *último* grau desta. É assim que, em pessoa, a diferença de natureza é exatamente a coexistência virtual de dois graus *extremos*. Como eles são extremos, a dupla corrente que vai de um a outro forma graus intermediários. Estes constituirão o princípio dos mistos, e nos farão crer em diferenças de grau, mas somente se os consideramos em si mesmos, esquecendo que as extremidades que reúnem são duas coisas que diferem por natureza, sendo na verdade os graus da própria diferença. Portanto, o que difere é a distensão e a contração, a maté-

[250] *ES*, [918-922; 137-147].

[251] *MM*, p. 176. [302; 180 não 176]

[252] *MM*, pp. 134-140. [266-271; 135-141 não 134-140]

[253] *MM*, p. 75. [225; 83 não 75]

[254] *MM*, p. 139. [274; 144 não 139]

[255] *DI*, p. 180. [156; 180]

[256] *MM*, p. 248. [355; 250 não 248]

[257] *EC*, p. 220. [681; 220]

[258] *EC*, p. 231. [690; 231]

ria e a duração como graus, como intensidades da diferença. E se Bergson não cai assim em uma simples visão das diferenças de grau em geral, ele tampouco retorna, em particular, à visão das diferenças de intensidade. A distensão e a contração são graus da própria diferença tão-somente porque se opõem e enquanto se opõem. Extremos, eles são *inversos*. O que Bergson censura na metafísica é não ter ela visto que a distensão e a contração são o inverso, e ter, assim, acreditado que se tratava apenas de dois graus mais ou menos intensos na degradação de um mesmo Ser imóvel, estável, eterno[259]. De fato, assim como os graus se explicam pela diferença e não o contrário, as intensidades se explicam pela inversão e a supõem. Não há no princípio um Ser imóvel e estável; *aquilo de que é preciso partir* é a própria contração, é a duração, da qual a distensão é a inversão. Encontrar-se-á sempre em Bergson esse cuidado de achar o verdadeiro começo, o verdadeiro ponto do qual é preciso partir: assim, quanto à percepção e à afecção, "em lugar *[111]* de partir da afecção, da qual nada se pode dizer, pois não há qualquer razão para que ela seja o que é e não seja qualquer outra coisa, partimos da ação"[260]. Por que é a distensão o inverso da contração, e não a contração o inverso da distensão? Porque fazer filosofia *é justamente começar pela diferença,* e porque a diferença de natureza é a duração, da qual a matéria é somente o mais baixo grau. A diferença é o verdadeiro começo; é por aí que Bergson se separaria mais de Schelling, pelo menos em aparência; começando por outra coisa, por um Ser imóvel e estável, coloca-se no princípio um indiferente, toma-se um menos por um mais, cai-se numa simples visão das intensidades. Mas, quando funda a intensidade na inversão, Bergson parece escapar dessa visão, mas para tão-somente retornar ao negativo, à oposição. Mesmo nesse caso, tal censura não seria exata. Em última instância, a oposição dos dois termos que diferem por natureza é tão-só a realização positiva de uma virtualidade que continha a ambos. O papel dos graus intermediários está justamente nessa realização: eles põem um no outro, a lembrança no movimento. Não pensamos, portanto, que haja incoerência na filosofia de Bergson, mas, ao contrário, um grande aprofundamento do

[259] *EC*, pp. 319-326. [765-773; 319-326]

[260] *MM*, p. 56. [211; 65 não 56]



conceito de diferença. Finalmente, não pensamos tampouco que a indeterminação seja um conceito vago. Indeterminação, imprevisibilidade, contingência, liberdade significam sempre uma independência em relação às causas: é neste sentido que Bergson enaltece o impulso vital com muitas contingências[261]. O que ele quer dizer é que, de algum modo, a coisa vem *antes* de suas causas, que é preciso começar pela própria coisa, pois as causas vêm depois. Mas a indeterminação jamais significa que a coisa ou a ação teriam podido ser outras. "Poderia o ato ser outro?" é uma questão vazia de sentido. A exigência bergsoniana é a de levar a compreender por que a coisa é mais isto do que outra *[112]* coisa. A diferença é que é explicativa da própria coisa, e não suas causas. "É preciso buscar a liberdade em uma certa nuança ou qualidade da própria ação e não em uma relação desse ato com o que ele não é ou teria podido ser"[262]. O bergsonismo é uma filosofia da diferença e de realização da diferença: há a diferença em pessoa, e esta se realiza como novidade.

*Tradução de Lia Guarino e Fernando Fagundes Ribeiro*

[261] *EC*, p. 255. [710-711; 255]

[262] *DI*, p. 142. [120; 137 não 142]

A paginação da publicação original (Gilles Deleuze, "Bergson", *in* Maurice Merleau-Ponty [org.], *Les philosophes célèbres*, Paris, Mazenod, 1956, pp. 292-299) está anotada entre colchetes ao longo desta tradução.

*Luiz B. L. Orlandi*

# II.
# BERGSON
# (1956)

*[292]* Um grande filósofo é aquele que cria novos conceitos: esses conceitos ultrapassam as dualidades do pensamento ordinário e, ao mesmo tempo, dão às coisas uma verdade nova, uma distribuição nova, um recorte extraordinário. O nome de Bergson permanece ligado às noções de *duração*, *memória*, *impulso vital*, *intuição*. Sua influência e seu gênio se avaliam graças à maneira pela qual tais conceitos se impuseram, foram utilizados, entraram e permaneceram no mundo filosófico. Desde *Os dados imediatos*, o conceito original de duração estava formado; em *Matéria e memória*, um conceito de memória; em *A evolução criadora*, o de impulso vital. A relação das três noções vizinhas deve indicar-nos o desenvolvimento e o progresso da filosofia bergsoniana. Qual é, pois, essa relação?

Em primeiro lugar, entretanto, nós nos propomos estudar somente a intuição, não que ela seja o essencial, mas porque ela é capaz de nos ensinar sobre a natureza dos problemas bergsonianos. Não é por acaso que, falando da intuição, Bergson nos mostra qual é a importância, na vida do espírito, de uma atividade que põe e constitui os problemas[263]: há mais falsos problemas do que falsas soluções, e eles aparecem antes de haver falsas soluções para os verdadeiros problemas. Ora, se uma certa intuição encontra-se sempre no coração da doutrina de um filósofo, uma das originalidades de Bergson está em que sua própria doutrina organizou a própria intuição como um verdadeiro método, método para eliminar os falsos problemas, para colocar os problemas com verdade, método que os coloca então em termos de *duração*. "As questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo do que do espaço"[264]. Sem dúvida, é a duração que julga a intuição, como Bergson lembrou várias vezes, mas, ainda assim, é somen-

[263] *La Pensée et le Mouvant*, II.

[264] *Matière et Mémoire*, I.

te a intuição que pode, quando tomou consciência de si como método, buscar a duração nas coisas, evocar a duração, requerer a duração, precisamente porque ela deve à duração tudo o que ela é. Portanto, se a intuição não é um simples gozo, nem um pressentimento, nem simplesmente um procedimento afetivo, nós devemos determinar primeiramente qual é o seu caráter realmente metódico.

A primeira característica da intuição é que, nela e por ela, alguma coisa se apresenta, se dá em pessoa, ao invés de ser inferida de outra coisa e concluída. O que está em questão, aqui, é já a orientação geral da filosofia; com efeito, não basta dizer que a filosofia está na origem das ciências e que ela foi sua mãe; agora que elas estão adultas e bem constituídas, é preciso perguntar por que há ainda filosofia, em que a ciência não basta. *[293]* Ora, a filosofia respondeu de apenas duas maneiras a uma tal questão, e isto porque, sem dúvida, há somente duas respostas possíveis: uma vez dito que a ciência nos dá um conhecimento das coisas, que ela está, portanto, em certa relação com elas, a filosofia pode renunciar a rivalizar com a ciência, pode deixar-lhe as coisas, e só apresentar-se de uma maneira crítica como uma reflexão sobre esse conhecimento que se tem delas. Ou então, ao contrário, a filosofia pretende instaurar, ou antes restaurar, *uma outra* relação com as coisas, portanto *um outro* conhecimento, conhecimento e relação que a ciência precisamente nos ocultava, de que ela nos privava, porque ela nos permitia somente concluir e inferir, sem jamais nos apresentar, nos dar a coisa em si mesma. É nessa segunda via que Bergson se empenha, repudiando as filosofias críticas, quando ele nos mostra na ciência, e também na atividade técnica, na inteligência, na linguagem cotidiana, na vida social e na necessidade prática, enfim e sobretudo no espaço, outras tantas formas e relações que nos separam das coisas e de sua interioridade.

Mas a intuição tem uma segunda característica: assim compreendida, ela se apresenta como um retorno. Com efeito, a relação filosófica que nos insere nas coisas, ao invés de nos deixar de fora, é mais restaurada do que instaurada pela filosofia, é mais reencontrada do que inventada. Estamos separados das coisas, o dado imediato não é, portanto, imediatamente dado; mas nós não podemos estar separados por um simples acidente, por uma mediação que viria de nós, que concerniria tão-somente a nós: é preciso que esteja fundado nas próprias coisas o movimento que as desnatura; para que terminemos por perdê-las, é preciso que as coisas comecem por se perder; é preciso que um



esquecimento esteja fundado no ser. A matéria é justamente, no ser, aquilo que prepara e acompanha o espaço, a inteligência e a ciência. É graças a isso que Bergson faz coisa totalmente distinta de uma psicologia, uma vez que, mais do que ser a simples inteligência um princípio psicológico da matéria e do espaço, a própria matéria é um princípio ontológico da inteligência[265]. É por isso também que ele não recusa direito algum ao conhecimento científico, e nos diz que esse conhecimento não nos separa simplesmente das coisas e de sua verdadeira natureza, mas que apreende pelo menos uma das duas metades do ser, um dos dois lados do absoluto, um dos dois movimentos da natureza, aquele em que a natureza se distende e se põe ao exterior de si[266]. Bergson irá mesmo mais longe, uma vez que, em certas condições, a ciência pode unir-se à filosofia, ou seja, ter acesso com ela a uma compreensão total[267]. De qualquer maneira, nós podemos dizer desde já que não haverá em Bergson a menor distinção de dois mundos, um sensível, outro inteligível, mas somente dois movimentos ou antes dois sentidos de um único e mesmo movimento: um deles é tal que o movimento tende a se congelar em seu produto, no resultado que o interrompe; o outro sentido é o que retrocede, que reencontra no produto o movimento do qual ele resulta. Do mesmo modo, os dois sentidos são naturais, cada um à sua maneira: o primeiro se faz segundo a natureza, mas esta corre aí o risco de se perder a cada repouso, a cada respiração; o segundo se faz contra a natureza, mas ela aí se reencontra, ela se retoma na tensão. O segundo só pode ser encontrado sob o primeiro, e é sempre assim que ele é reencontrado. Nós reencontramos o imediato, porque, para encontrá-lo, é preciso retornar. Em filosofia, a primeira vez é já a segunda; é essa a noção de fundamento. Sem dúvida, de certa maneira, o produto é que *é*, e o movimento é que não é, que não é mais. Mas não é nesses termos que se deve colocar o problema do ser. A cada instante, o movimento já não é, mas isso porque, precisamente, ele não se compõe de instantes, porque os instantes são apenas as suas paradas reais ou virtuais, seu produto e a sombra de seu produto. O ser não se compõe com presentes.

[265] *L'Evolution Créatrice*, III.

[266] *PM*, II.

[267] *PM*, VI.

De outra maneira, portanto, o produto é que não é e o movimento é que *já era*. Em um passo de Aquiles, os instantes e os pontos não são segmentados. Bergson nos mostra isso em seu livro mais difícil: não é o presente que é e o passado que não é mais, mas o presente é útil, o ser é o passado, o ser era[268] — *[294]* veremos que essa tese funda o imprevisível e o contingente, ao invés de suprimi-los. Bergson substituiu a distinção de dois mundos pela distinção de dois movimentos, de dois sentidos de um único e mesmo movimento, o espírito e a matéria, de dois tempos na mesma duração, o passado e o presente, que ele soube conceber como coexistentes justamente porque eles estavam na mesma duração, um sob o outro e não um depois do outro. Trata-se de nos levar, ao mesmo tempo, a compreender a distinção necessária como diferença de tempo, e também a compreender tempos diferentes, o presente e o passado, como contemporâneos um do outro, e formando o mesmo mundo. Nós veremos de que maneira.

Por que dar o nome de imediato àquilo que reencontramos? O que é o imediato? Se a ciência é um conhecimento real da coisa, um conhecimento da realidade, o que ela perde ou simplesmente corre o risco de perder não é exatamente a coisa. O que a ciência corre o risco de perder, a menos que se deixe penetrar de filosofia, é menos a própria coisa do que a diferença da coisa, o que faz seu ser, o que faz que ela seja sobretudo isto do que aquilo, sobretudo isto do que outra coisa. Bergson denuncia com energia o que lhe parece ser falsos problemas: por que há sobretudo algo do que nada, por que sobretudo a ordem do que a desordem[269]? Se tais problemas são falsos, mal colocados, isso acontece por duas razões. Primeiro, porque eles fazem do ser uma generalidade, algo de imutável e de indiferente que, no conjunto imóvel em que é tomado, pode distinguir-se tão-somente do nada, do não ser. Em seguida, mesmo que se tente dar um movimento ao ser imutável assim posto, tal movimento será apenas o da contradição, ordem e desordem, ser e nada, uno e múltiplo. Mas, de fato, assim como o movimento não se compõe de pontos do espaço ou de instantes, o ser não pode se compor de dois pontos de vista contraditórios: as malhas seriam muito frouxas[270]. O ser é um mau conceito

[268] *MM*, III.

[269] *EC*, III.

[270] *PM*, IV.



enquanto serve para opor tudo o que é ao nada, ou a própria coisa a tudo aquilo que ela não é: nos dois casos, o ser abandonou, desertou das coisas, não passa de uma abstração. Portanto, a questão bergsoniana não é: por que sobretudo alguma coisa do que nada?, mas: por que sobretudo isto do que outra coisa? Por que tal tensão da duração[271]? Por que sobretudo esta velocidade do que uma outra[272]? Por que tal proporção[273]? E por que uma percepção vai evocar tal lembrança, ou colher certas freqüências, sobretudo umas do que outras[274]? Isso quer dizer que o ser é a diferença, e não o imutável ou o indiferente, tampouco a contradição, que é somente um falso movimento. O ser é a própria diferença da coisa, aquilo que Bergson chama freqüentemente de *nuança*. "Um empirismo digno deste nome [...] talha para o objeto um conceito apropriado ao objeto apenas, conceito do qual mal se pode dizer que ainda seja um conceito, uma vez que ele só se aplica unicamente a esta coisa"[275]. E, em um texto curioso, no qual Bergson atribui a Ravaisson a intenção de opor a intuição intelectual à idéia geral como a luz branca à simples idéia de cor, lê-se ainda: "Em lugar de diluir seu pensamento no geral, o filósofo deve concentrá-lo no individual [...] O objeto da metafísica é reapreender, nas existências individuais, seguindo-o até a fonte de que ele emana, o raio particular que, conferindo a cada uma delas sua nuança própria, torna assim a ligá-la à luz universal"[276]. O imediato é precisamente a identidade da coisa e de sua diferença, tal como a filosofia a reencontra ou a "reapreende". Na ciência e na metafísica, Bergson denuncia um perigo comum: deixar escapar a diferença, porque uma concebe a coisa como um produto e um resultado, porque a outra concebe o ser como algo de imutável a servir de princípio. Ambas pretendem atingir o ser ou recompô-lo a partir de semelhanças e de oposições cada vez mais vastas, mas a semelhança e a oposição são quase sempre categorias práticas, não ontológicas. Donde a

[271] *PM*, VII.

[272] *EC*, IV.

[273] *EC*, II.

[274] *MM*, III.

[275] *PM*, VI.

[276] *PM*, IX.

insistência de Bergson em mostrar que, graças a uma semelhança, corremos o risco de pôr coisas extremamente diferentes sob uma mesma palavra, coisas que diferem por natureza[277]. O ser, de fato, *[295]* está do lado da diferença, nem uno nem múltiplo. Mas o que é a nuança, a diferença da coisa, o que é a diferença do pedaço de açúcar? Não é simplesmente sua diferença em relação a uma outra coisa: nós só teríamos aí uma relação puramente exterior, remetendo-nos em última instância ao espaço. Não é tampouco sua diferença em relação a tudo o que o pedaço de açúcar não é: seríamos remetidos a uma dialética da contradição. Já Platão não queria que se confundisse a alteridade com uma contradição; mas, para Bergson, a alteridade ainda não basta para fazer que o ser alcance as coisas e seja verdadeiramente o ser das coisas. Ele substitui o conceito platônico de alteridade por um conceito aristotélico, aquele de alteração, para fazer desta a própria substância. O ser é alteração, a alteração é substância[278]. E é bem isso que Bergson denomina *duração*, pois todas as características pelas quais ele a define, desde *Os dados imediatos*, voltam sempre a isto: a duração é o que difere ou o que muda de natureza, a qualidade, a heterogeneidade, o que difere de si mesmo. O ser do pedaço de açúcar se definirá por uma duração, por um certo modo de durar, por uma certa distensão ou tensão da duração.

Como a duração tem esse poder? A questão pode ser colocada de outra maneira: se o ser é a diferença da coisa, o que daí resulta para a própria coisa? Encontramos aqui uma terceira característica da intuição, mais profunda que as precedentes. Como método, a intuição é um método que busca a diferença. Ela se apresenta como buscando e encontrando as diferenças de natureza, as "articulações do real". O ser é articulado; um falso problema é aquele que não respeita essas diferenças. Bergson gosta de citar o texto em que Platão compara o filósofo ao bom cozinheiro que corta segundo as articulações naturais; ele censura constantemente a ciência e a metafísica por terem perdido esse sentido das diferenças de natureza, por terem retido somente diferenças de grau aí onde havia uma coisa totalmente distinta, por terem, assim, partido de um "misto" mal analisado. Uma das passagens mais célebres de Bergson nos mostra que a intensidade recobre de fato

[277] *PM*, II.

[278] *PM*, V; *MM*, IV.



diferenças de natureza que a intuição pode reencontrar[279]. Mas sabemos que a ciência e mesmo a metafísica não inventam seus próprios erros ou suas ilusões: alguma coisa os funda no ser. Com efeito, enquanto nos achamos diante de produtos, enquanto as coisas com as quais estamos às voltas são ainda resultados, não podemos apreender as diferenças de natureza pela simples razão de que elas não estão aí: entre duas coisas, entre dois produtos, só há e só pode haver diferenças de grau, de proporção. O que difere por natureza nunca é uma coisa, mas uma tendência. A diferença de natureza não está entre dois produtos, entre duas coisas, mas em uma única e mesma coisa, entre duas tendências que a atravessam, está em um único e mesmo produto, entre duas tendências que aí se encontram[280]. Portanto, o que é puro nunca é a coisa; esta é sempre um misto que é preciso dissociar; somente a tendência é pura: isso quer dizer que a verdadeira coisa ou a substância é a própria tendência. Assim, a intuição aparece como um verdadeiro método de divisão: ela divide o misto em duas tendências que diferem por natureza. Reconhece-se o sentido dos dualismos caros a Bergson: não somente os títulos de muitas de suas obras, mas cada um dos capítulos, e o anúncio que precede cada página, dão testemunho de um tal dualismo. A quantidade e a qualidade, a inteligência e o instinto, a ordem geométrica e a ordem vital, a ciência e a metafísica, o fechado e o aberto: essas são as figuras mais conhecidas. Sabe-se que, em última instância, elas se reconduzem à distinção, sempre reencontrada, da matéria e da duração. E matéria e duração nunca se distinguem como duas coisas, mas como dois movimentos, duas tendências, como a distensão e a contração. Mas é preciso ir mais longe: se o tema e a idéia de pureza têm uma grande importância na filosofia de Bergson, é porque as duas tendências não são puras em cada caso, ou não são igualmente puras. Só uma das duas tendências é pura, ou *simples*, sendo que a outra, ao contrário, desempenha *[296]* o papel de uma impureza que vem comprometê-la ou perturbá-la[281]. Na divisão do misto, há sempre uma metade direita, a que nos remete à duração. Com efeito, mais do que diferença de natureza entre as duas tendências que recortam a coisa, a própria diferença da coisa era uma

[279] *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, I.

[280] *EC*, II.

[281] *MM*, I.

das duas tendências. E se nos elevamos até a dualidade da matéria e da duração, vemos bem que a duração nos apresenta a própria natureza da diferença, a diferença de si para consigo, ao passo que a matéria é apenas o indiferente, aquilo que se repete ou o simples grau, o que não pode mais mudar de natureza. Não se vê ao mesmo tempo que o dualismo é um momento já ultrapassado na filosofia de Bergson? Com efeito, se há uma metade privilegiada na divisão, é preciso que tal metade contenha em si o segredo da outra. Se toda diferença está de um lado, é preciso que este lado compreenda sua diferença em relação ao outro, e, de uma certa maneira, o próprio outro ou sua possibilidade. A duração difere da matéria, mas porque ela é, inicialmente, o que difere em si e de si, de modo que a matéria da qual ela difere é ainda duração. Enquanto ficamos no dualismo, a coisa está no ponto de encontro de dois movimentos: a duração, que não tem graus por si própria, encontra a matéria como um movimento contrário, como um certo obstáculo, uma certa impureza que a perturba, que interrompe seu impulso, que lhe dá aqui tal grau, ali tal outro[282]. Porém, mais profundamente, é em si que a duração é suscetível de graus, porque ela é o que difere de si, de modo que cada coisa é inteiramente definida na duração, aí compreendida a própria matéria. Em uma perspectiva ainda dualista, a duração e a matéria se opunham como o que difere por natureza e o que só tem graus; porém, mais profundamente, há graus da própria diferença, sendo a matéria somente o mais baixo, o próprio ponto onde a diferença, justamente, *é tão-somente* uma diferença de grau[283]. Se é verdadeiro que a inteligência está do lado da matéria em função do objeto sobre o qual ela incide, resta que só se pode defini-la em si, mostrando de que maneira ela, que domina seu objeto, dura. E, se se trata de definir, enfim, a própria matéria, não bastará mais apresentá-la como obstáculo e como impureza; será sempre preciso mostrar como ela, cuja vibração ocupa ainda vários instantes, dura. Assim, toda coisa é completamente definida do lado direito, reto, por uma certa duração, por um certo grau da própria duração.

Um misto se decompõe em duas tendências, das quais uma é a duração, simples e indivisível; mas, ao mesmo tempo, a duração se diferencia em duas direções, das quais a outra é a matéria. O espaço é

[282] *EC*, III.

[283] *MM*, IV; *PM*, VI.



decomposto em matéria e em duração, mas a duração se diferencia em contração e em distensão, sendo esta o princípio da matéria. Portanto, se o dualismo é ultrapassado em direção ao monismo, o monismo nos dá um novo dualismo, dessa vez controlado, dominado, pois não é do mesmo modo que o misto se decompõe e o simples se diferencia. Assim, o método da intuição tem uma quarta e última característica: ele não se contenta em seguir as articulações naturais para segmentar as coisas, ele remonta ainda às "linhas de fatos", às linhas de diferenciação, para reencontrar o simples como uma convergência de probabilidades; ele não apenas corta ou segmenta, mas recorta, torna a cortar[284]. A diferenciação é o poder do que é simples, indivisível, do que dura. Aqui é que vemos sob qual aspecto a própria duração é um *impulso vital*. Bergson encontra na Biologia, particularmente na evolução das espécies, a marca de um processo essencial à vida, justamente o da diferenciação como produção das diferenças reais, processo do qual ele vai procurar o conceito e as conseqüências filosóficas. As páginas admiráveis que ele escreveu em *A evolução criadora* e em *As duas fontes* nos mostram uma tal atividade da vida, culminando na planta e no animal, ou então no instinto e na inteligência, ou ainda nas diversas formas de um mesmo instinto. Para Bergson, a diferenciação parece *[297]* ser o modo do que se realiza, se atualiza ou se faz. Uma virtualidade que se realiza é, ao mesmo tempo, o que se diferencia, isto é, aquilo que dá séries divergentes, linhas de evolução, espécies. "A essência de uma tendência é desenvolver-se em forma de feixe, criando, tão-só pelo fato do seu crescimento, direções divergentes"[285]. O impulso vital, portanto, será a própria duração à medida que se atualiza, à medida que se diferencia. O impulso vital é a diferença à medida que ela passa ao ato. Desse modo, a diferenciação não vem simplesmente de uma resistência da matéria, mas, mais profundamente, de uma força da qual a duração é em si mesma portadora: a dicotomia é a lei da vida. E a censura que Bergson dirige ao mecanicismo e ao finalismo em biologia, assim como à dialética em filosofia, é que eles, de pontos de vista diferentes, sempre compõem o movimento como uma relação entre termos atuais, em vez de aí verem a realiza-

[284] *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, III; *L'Energie Spirituelle*, I.

[285] *MM*, IV.

ção de um virtual. Mas, se a diferenciação é assim o modo original e irredutível pelo qual uma virtualidade se realiza, e se o impulso vital é a duração que se diferencia, eis que a própria duração é a virtualidade. *A evolução criadora* traz a *Os dados imediatos* o aprofundamento assim como o prolongamento necessários, pois desde *Os dados imediatos* a duração se apresentava como o virtual ou o subjetivo, porque ela era menos o que não se deixa dividir do que o que muda de natureza ao dividir-se[286]. Compreendemos que o virtual não é um atual, mas não é menos um modo de ser; bem mais, ele é, de certa maneira, o próprio ser: nem a duração, nem a vida, nem o movimento são atuais, mas aquilo em que toda atualidade, toda realidade se distingue e se compreende, tem sua raiz. Realizar-se é sempre o ato de um todo que não se torna inteiramente real ao mesmo tempo, no mesmo lugar, nem na mesma coisa, de modo que ele produz espécies que diferem por natureza, sendo ele próprio essa diferença de natureza entre as espécies que produz. Bergson dizia constantemente que a duração era a mudança de natureza, de qualidade. "Entre a luz e a obscuridade, entre cores, entre nuanças, a diferença é absoluta. A passagem de uma à outra é também um fenômeno absolutamente real"[287].

Temos, portanto, como dois extremos, a duração e o impulso vital, o virtual e sua realização. É preciso dizer ainda que a duração é já impulso vital, porque é da essência do virtual realizar-se; portanto, é preciso um terceiro aspecto que nos mostre isto, um aspecto de algum modo intermediário em relação aos dois precedentes. É justamente sob este terceiro aspecto que a duração se chama *memória*. Por todas as suas características, com efeito, a duração é uma memória, porque ela prolonga o passado no presente, "*seja* porque o presente encerra distintamente a imagem sempre crescente do passado, *seja* sobretudo porque ele, pela sua contínua mudança de qualidade, dá testemunho da carga cada vez mais pesada que alguém carrega em suas costas à medida que vai cada vez mais envelhecendo"[288]. Anotemos que a memória é sempre apresentada por Bergson de duas maneiras: memória-lembrança e memória-contração, sendo a segunda a essencial[289]. Por

[286] *DI*, II.

[287] *MM*, IV.

[288] *PM*, VI.

[289] *MM*, I.



que essas duas figuras, figuras que vão dar à memória um estatuto filosófico inteiramente novo? A primeira nos remete a uma sobrevivência do passado. Mas, dentre todas as teses de Bergson, talvez seja esta a mais profunda e a menos bem compreendida, a tese segundo a qual o passado sobrevive em si[290]. Porque essa sobrevivência mesma é a duração, a duração é em si memória. Bergson nos mostra que a lembrança não é a representação de alguma coisa que foi; o passado é isso em que nós nos colocamos *de súbito* para nos lembrar[291]. O passado não tem por que sobreviver psicologicamente e nem fisiologicamente em nosso cérebro, pois ele não deixou de ser, parou apenas de ser útil; ele é, ele sobrevive em si. E esse ser em si do passado é tão-somente a conseqüência imediata de uma boa *colocação* do problema: pois se o passado devesse esperar não mais ser, se ele não fosse de imediato e desde já "*passado* em geral", jamais poderia ele tornar-se o que é, jamais seria ele *este* passado. Portanto, o passado é o em si, o inconsciente ou, justamente, *[298]* como diz Bergson, o *virtual*[292]. Mas em que sentido é ele virtual? É aí que devemos encontrar a segunda figura da memória. O passado não se constitui *depois* de ter sido presente, ele *coexiste consigo como presente*. Se refletirmos sobre isto, veremos bem que a dificuldade filosófica da própria noção de passado vem do estar ele de algum modo interposto entre dois presentes: o presente que ele foi e o atual presente em relação a qual ele é agora passado. A falha da psicologia, colocando mal o *problema*, foi ter retido o segundo presente e, conseqüentemente, ter buscado o passado a partir de alguma coisa de atual, além de, finalmente, tê-lo mais ou menos posto no cérebro. Mas, de fato, "a memória de modo algum consiste em uma regressão do presente ao passado"[293]. O que Bergson nos mostra é que, se o passado não é passado ao mesmo tempo em que é presente, ele jamais poderá constituir-se e, menos ainda, ser reconstituído a partir de um presente ulterior. Eis, portanto, em que sentido o passado coexiste consigo como presente: a duração é tão-somente essa própria coexistência, essa coexistência de si consigo. Logo, o passa-

[290] *MM*, III.

[291] *ES*, V.

[292] *MM*, III.

[293] *MM*, IV.

do e o presente devem ser pensados como dois graus extremos coexistindo na duração, graus que se distinguem, um pelo seu estado de distensão, o outro por seu estado de contração. Uma metáfora célebre nos diz que, a cada nível do cone, há todo o nosso passado, mas em graus diferentes: o presente é somente o grau mais contraído do passado. "A mesma vida psíquica seria, portanto, repetida um número indefinido de vezes, em camadas sucessivas da memória, e o mesmo ato do espírito poderia se exercer em muitas alturas diferentes"; "tudo se passa como se nossas lembranças fossem repetidas um número indefinido de vezes nessas milhares de reduções possíveis de nossa vida passada"; tudo é mudança de energia, de tensão, e nada mais[294]. A cada grau há tudo, mas tudo coexiste com tudo, ou seja, com os outros graus. Assim, vemos finalmente *o que* é virtual: são os próprios graus coexistentes e como tais[295]. Tem-se razão em definir a duração como uma sucessão, mas falha-se em insistir nisso, pois ela só é efetivamente sucessão real por ser coexistência virtual. A propósito da intuição, Bergson escreve: "Somente o método de que falamos permite ultrapassar o idealismo tanto quanto o realismo, afirmar a existência de objetos inferiores e superiores a nós, conquanto sejam em certo sentido interiores a nós, e fazê-los coexistir juntos sem dificuldade"[296]. E se, com efeito, pesquisamos a passagem de *Matéria e memória* à *Evolução Criadora*, vemos que os graus coexistentes são ao mesmo tempo o que faz da duração algo de virtual e o que, entretanto, faz que a duração se atualize a cada instante, porque eles desenham outros tantos planos e níveis que determinam todas as linhas de diferenciação possíveis. Em resumo, as séries realmente divergentes nascem, na duração, de graus virtuais coexistentes. Entre a inteligência e o instinto, há uma diferença de natureza, porque eles estão nos extremos de duas séries que divergem; mas o que essa diferença de natureza exprime enfim senão dois graus que coexistem na duração, dois graus diferentes de distensão e de contração? É assim que cada coisa, cada ser é o todo, mas o todo que se realiza em tal ou qual grau. Nas primeiras obras de Bergson, a duração pode parecer uma realidade sobretudo psicológica; mas o que é psicológico é somente *nossa* duração, ou seja, um certo grau bem determinado.

> "Se, em lugar de pretender analisar a duração (ou seja, no fundo, fazer sua síntese com conceitos), instalamo-nos primeiramente nela por um esforço de intuição, teremos o sentimento de uma certa *tensão* bem determinada, cuja própria determinação aparece como uma escolha entre uma infinidade de durações possíveis. Perceberemos então numerosas durações, tantas quanto queiramos, todas muito diferentes umas das outras."[297]

Eis por que o segredo do bergsonismo está sem dúvida em *Matéria e memória*; aliás, Bergson nos diz que sua obra consistiu em refletir sobre isto: que tudo não está dado. Que tudo não esteja dado, eis a realidade do tempo. Mas o que significa uma tal realidade? Ao mesmo tempo, que o dado supõe um movimento que o inventa ou cria, e que esse movimento não deve ser concebido à imagem do dado[298]. O que Bergson critica na idéia de *possível* é que esta nos apresenta *[299]* um simples decalque do produto, decalque em seguida projetado ou antes retroprojetado sobre o movimento de produção, sobre a invenção[299]. Mas o virtual não é a mesma coisa que o possível: a realidade do tempo é finalmente a afirmação de uma virtualidade que se realiza, e para a qual realizar-se é inventar. Com efeito, se tudo não está dado, resta que o virtual é o todo. Lembremo-nos de que o impulso vital é finito: o todo é o que se realiza em espécies, que não são à sua imagem, como tampouco são elas à imagem umas das outras; ao mesmo tempo, cada uma corresponde a um certo grau do todo, e difere por natureza das outras, de maneira que o próprio todo apresenta-se, ao mesmo tempo, como a diferença de natureza na realidade e como a coexistência dos graus no espírito.

Se o passado coexiste consigo como presente, se o presente é o grau mais contraído do passado coexistente, eis que esse mesmo pre-

[294] *MM*, III e IV.

[295] *MM*, III.

[296] *PM*, VI.

[297] *PM*, VI.

[298] *EC*, IV.

[299] *PM*, III.

sente, por ser o ponto preciso onde o passado se lança em direção ao futuro, se define como aquilo que muda de natureza, o sempre novo, a eternidade de vida[300]. Compreende-se que um tema lírico percorra toda a obra de Bergson: um verdadeiro canto em louvor ao novo, ao imprevisível, à invenção, à liberdade. Não há aí uma renúncia da filosofia, mas uma tentativa profunda e original para descobrir o domínio próprio da filosofia, para atingir a própria coisa para além da ordem do possível, das causas e dos fins. Finalidade, causalidade, possibilidade estão sempre em relação com a coisa uma vez pronta, e supõem sempre que "tudo" esteja dado. Quando Bergson critica essas noções, quando nos fala em indeterminação, ele não nos está convidando a abandonar as razões, mas a alcançarmos a verdadeira razão da coisa em vias de se fazer, a razão filosófica, que não é determinação, mas diferença. Encontramos todo o movimento do pensamento bergsoniano concentrado em *Matéria e memória* sob a tríplice forma da diferença de natureza, dos graus coexistentes da diferença, da diferenciação. Bergson nos mostra inicialmente que há uma diferença de natureza entre o passado e o presente, entre a lembrança e a percepção, entre a duração e a matéria: os psicólogos e os filósofos falharam ao partir, em todos os casos, de um misto mal analisado. Em seguida, ele nos mostra que ainda não basta falar em uma diferença de natureza entre a matéria e a duração, entre o presente e o passado, uma vez que toda a questão é justamente saber *o que é* uma diferença de natureza: ele mostra que a própria duração é essa diferença, que ela é a natureza da diferença, de modo que ela compreende a matéria como seu mais baixo grau, seu grau mais distendido, como um *passado infinitamente dilatado*, e compreende a si mesma ao se contrair como um *presente extremamente comprimido, retesado*. Enfim, ele nos mostra que, se os graus coexistem na duração, a duração é a cada instante o que se diferencia, seja porque se diferencia em passado e em presente ou, se se prefere, seja porque o presente se desdobra em duas direções, uma em direção ao passado, outra em direção ao futuro. A esses três tempos correspondem, no conjunto da obra, as noções de duração, de memória e de impulso vital. O projeto que se encontra em Bergson, o de alcançar as coisas, rompendo com as filosofias críticas, não é absolutamente novo, mesmo na França, uma vez que ele define uma concepção geral da filosofia e sob vários de seus aspectos participa do empirismo inglês. Mas o método é profundamente novo, assim como os três conceitos essenciais que lhe dão seu sentido.

[300] *PM*, VI.

*Tradução de Lia Guarino*

# ÍNDICE DE NOMES E CORRENTES FILOSÓFICAS

Para cada um dos textos aqui traduzidos (*Bergsonismo*, *A concepção da diferença em Bergson* e *Bergson*), os números correspondem à paginação da respectiva edição francesa, paginação preservada entre colchetes ao longo da tradução. A letra *n* indica citação em nota de rodapé.


*Bergsonismo*

Aristóteles, 40n
Idealismo, 25, 76
Berkeley, G. 34
Kant, E., 10, 13, 41
Biólogos classificadores, 103
Kierkegaard, S.A., 38n, 53
Cuénot, L., 110n
Leibniz, G.W., 69, 100n
Einstein, A. 32, 33, 79, 80
Marx, K., 38n, 84, 85n, 6, 87
Mecanicismo, 108, 109
Empirismo superior, 22
Merleau-Ponty, M., 86n
Evolucionismo, 101, 102
Nietzsche, F.W., 38n
Feuerbach, L.A., 38n
Platão, 11, 11n, 24, 39, 39n
Filosofias da natureza, 98n, 40n, 55
Filosofias da vida, 102
Platônicos, 39, 95
Finalismo, 108-110
Pós-kantianos, 41
Freud, S., 50
Pré-formismo, 101
Gouhier, H., 116n
Probabilismo superior, 22
Hamelin, O., 38
Proust, M., 55n, 87, 99
Hegel, G.W.F., 38, 38n
Realismo, 25, 76
Höffding, H., 1, 2n
Riemann, B., 31, 32, 32n, 33, 39
Husserl, E., 32n
Robinet, A., 29n
Husson, L., 2n
Ruyer, R., 103n
Hyppolite, J., 51n
Weyl, H., 32n
Zenão, 42

*A concepção da diferença em Bergson*

Aristóteles, 87
Mecanicismo, 92
Darwin, C., 92
Platão, 81, 87, 90, 95, 96
Empirismo superior, 85
Ravaisson-M., J.G.F, 98
Grega (metafísica), 84
Schelling, F.W.J., 85, 111
Hegel, G.W.F., 90, 96
Tarde, G., 95n
Hume, D., 102

*Bergson*

Empirismo inglês, 299-
Mecanicismo, 297
Finalismo, 297
Platão, 295
Filosofias críticas, 299
Realismo, 298
Idealismo, 298

COLEÇÃO TRANS
*direção de Éric Alliez*

Gilles Deleuze e Félix Guattari
*O que é a filosofia?*

Félix Guattari
*Caosmose*

Gilles Deleuze
*Conversações*

Barbara Cassin, Nicole Loraux, Catherine Peschanski
*Gregos, bárbaros, estrangeiros*

Pierre Lévy
*As tecnologias da inteligência*

Paul Virilio
*O espaço crítico*

Antonio Negri
*A anomalia selvagem*

André Parente (org.)
*Imagem-máquina*

Bruno Latour
*Jamais fomos modernos*

Nicole Loraux
*Invenção de Atenas*

Éric Alliez
*A assinatura do mundo*

Maurice de Gandillac
*Gêneses da modernidade*

Gilles Deleuze e Félix Guattari
*Mil platôs (Vols. 1, 2, 3, 4 e 5)*

Pierre Clastres
*Crônica do índios Guayaki*

Jacques Rancière
*Políticas da escrita*

Jean-Pierre Faye
*A razão narrativa*

Monique David-Ménard
*A loucura na razão pura*

Jacques Rancière
*O desentendimento*

Éric Alliez
*Da impossibilidade da fenomenologia*

Michael Hardt
*Gilles Deleuze*

Éric Alliez
*Deleuze filosofia virtual*

Pierre Lévy
*O que é o virtual?*

François Jullien
*Figuras da imanência*

Gilles Deleuze
*Crítica e clínica*

Stanley Cavell
*Esta América nova, ainda inabordável*

Richard Shusterman
*Vivendo a arte*

André de Muralt
*A metafísica do fenômeno*

François Jullien
*Tratado da eficácia*

Georges Didi-Huberman
*O que vemos, o que nos olha*

Pierre Lévy
*Cibercultura*

Gilles Deleuze
*Bergsonismo*

Alain de Libera
*Pensar na Idade Média*

Éric Alliez (org.)
*Gilles Deleuze: uma vida filosófica*

Gilles Deleuze
*Empirismo e subjetividade*

Isabelle Stengers
*A invenção das ciências modernas*

Barbara Cassin
*O efeito sofístico*

Jean-François Courtine
*A tragédia e o tempo da história*

Michel Senellart
*As artes de governar*

A sair:

Gilles Deleuze e Félix Guattari
*O anti-Édipo*

Este livro foi composto em Sabon pela Bracher & Malta, com fotolitos do Bureau 34 e impresso pela Prol Editora Gráfica em papel Pólen Soft 80 g/m² da Cia. Suzano de Papel e Celulose para a Editora 34, em março de 2008.

mento de Bergson", este filósofo contemporâneo do nascimento do cinema, a arte do automovimento e da autotemporalidade da imagem: trata-se da "introdução do movimento no conceito" através do próprio "automovimento do pensamento". Quando a potência de pensar experimenta a si própria, são as próprias coisas que recebem novas verdades, redistribuindo-se e recortando-se de outro modo, fora dos enquadramentos que lhes são ordinariamente impostos por categorias meramente genéricas.

Disse antes que, além dessas razões, algo mais poderia levar Bergson a sentir-se feliz com a leitura deleuzeana. É que ambos parecem levar em conta aquilo que Deleuze chama de estilo em filosofia. O estilo atua na interseção entre filosofia e o que não é estritamente filosofia, não se reduz ao conceito, não se limita a novos modos de pensar; é intervalar e, com ele, algo mais se adensa nos estranhos contatos do conceito com os problemas que lhe dão sentido. Que algo mais é esse? São novos modos de ver e ouvir, assim como novos modos de sentir. Sem essa operística "trindade filosófica" ("conceitos", "perceptos" e "afectos") não se produz o almejado movimento.

Portanto, assim considerado, o movimento do pensar implica uma produção e circulação de intensidades. Ora, é esta a palavra com a qual Bergson não se dava muito bem. Como, então, ficaria ele feliz com a idéia de quantidade intensiva, que Deleuze lhe oferece? Por uma razão que o leitor está convidado a testar: o intensivo pode muito bem ser um passo decisivo no ultrapassamento do dualismo da quantidade e da qualidade, mas sem almejar o papel de síntese superior; ele pode, portanto, atuar na constituição do bergsonismo como monismo da diferenciação e não como provedor de mais um transcendente.

*Luiz B. L. Orlandi*

# INSTINTOS E INSTITUIÇÕES

Por Gilles Deleuze*

O que se chama um instinto, o que se chama uma instituição, designam essencialmente procedimentos de satisfação. Ora reagindo por natureza a estímulos externos, o organismo *extrai* do mundo exterior os elementos de uma satisfação de suas tendências e de suas necessidades; esses elementos formam, para os diferentes animais, mundos específicos. Ora instituindo um mundo original entre suas tendências e o mundo exterior, o sujeito *elabora* meios de satisfação artificiais, que liberam o organismo da natureza submetendo-o a outra coisa, e que transformam a tendência propriamente dita introduzindo-a num meio novo; é verdade que o dinheiro livra da fome, com a condição de possuí-lo, e que o casamento poupa a busca de um parceiro, submetendo a outras tarefas. É dizer que toda experiência individual supõe, como um *a priori*, a preexistência de um meio no qual é *conduzida* a experiência, meio específico ou meio institucional. O instinto e a instituição são as duas formas organizadas de uma satisfação possível. Que na instituição a tendência se satisfaça, não há dúvida: no casamento, a sexualidade; na propriedade, a avidez. Objetar-se-á o exemplo de instituições como o Estado, às quais não corresponde nenhuma tendência. Mas está claro que tais instituições são *secundárias*, que elas supõem já comportamentos institucionalizados, que elas invocam uma utilidade derivada propriamente social, a qual acha em última instância o princípio do qual ela deriva na relação do social com as tendências. A instituição se apresenta sempre como um sistema organizado de meios. É bem essa, aliás, a diferença entre a instituição e a lei: esta é uma limitação das ações; aquela, um modelo positivo de ação. Contrariamente às teorias da lei que põem o positivo fora do social (direitos naturais), e o social no negativo (limitação contratual), a teoria da instituição põe o negativo fora do social (necessidades), para apresentar a sociedade como essencialmente positiva, inventiva (meios originais de satisfação). Uma tal teoria nos dará enfim critérios políticos: a tirania é um regime onde há muitas leis e poucas instituições, a democracia, um regime onde há muitas instituições, pouquíssimas leis. A opressão se mostra quando as leis incidem diretamente sobre os homens, e não sobre instituições prévias que garantam os homens.



Mas se é verdade que a tendência se satisfaz *na* instituição, a instituição não se explica *pela* tendência. As mesmas necessidades sexuais não explicarão nunca as múltiplas formas possíveis do casamento. Nem o negativo explica o positivo; nem o geral, o particular. O «desejo de abrir o apetite» não explica o aperitivo, porque há mil outros modos de se abrir o apetite. A brutalidade não explica em nada a guerra; entretanto ela aí acha seu melhor meio. Eis o paradoxo da sociedade: falamos de instituições, quando nos achamos diante dos processos de satisfação que não desencadeiam nem determinam a tendência ao satisfazer-se - tampouco quanto os explicam as características da espécie. A tendência é satisfeita por meios que não dependem dela. Assim, ela nunca é sem ser ao mesmo tempo *constrangida* ou sabotada, transformada, sublimada. De tal modo que a neurose é possível. Bem mais, se a necessidade não encontra na instituição senão uma satisfação inteiramente indireta, «oblíqua», não basta dizer «a instituição é útil», ainda é preciso indagar: a *quem* é útil? A todos aqueles que têm necessidades? Ou a alguns (classe privilegiada), ou somente mesmo àqueles que fazem funcionar a instituição (burocracia)? O problema sociológico mais profundo consiste então em buscar qual é esta *outra* instância da qual dependem diretamente as formas sociais de satisfação das tendências. Ritos de uma civilização; meios de produção? Seja qual for, a utilidade humana é sempre outra coisa que uma simples utilidade. A instituição nos remete a uma atividade social constitutiva de modelos, dos quais não somos conscientes, e que não se explica pela tendência ou pela utilidade, uma vez que esta última, como utilidade humana, pelo contrário, a supõe. Nesse sentido, o padre, o homem do ritual, é sempre o inconsciente do usuário.

Qual a diferença para com o instinto? Aí nada ultrapassa a utilidade, exceto a beleza. A tendência era satisfeita indiretamente pela instituição, ela o é diretamente pelo instinto. Não há interdi-

ções, coerções instintivas, de instintivas não há senão repugnâncias. Desta vez é a tendência propriamente dita, sob forma de um fator fisiológico interno, que desencadeia um comportamento qualificado. E sem dúvida o fator interno não *explicará* que, mesmo idêntico a si, ele desencadeie entretanto comportamentos diferentes nas diferentes espécies. Mas é dizer que o instinto se acha na encruzilhada de uma dupla causalidade, aquela dos fatores fisiológicos *individuais* e aquela da *espécie* propriamente dita - hormônio e especificidade. Logo, indagar-se-á apenas em que medida o instinto pode reduzir-se ao simples interesse do *indivíduo*: caso em que, no limite, não se deveria mais falar de instinto, mas de reflexo, de tropismo, de hábito e de inteligência. Ou só pode o instinto compreender-se no caso de uma utilidade da *espécie*, de um bem da espécie, de uma finalidade biológica primeira? «A quem é útil?» é uma questão que se reencontra aqui, mas seu sentido modificou-se. Sob seu duplo aspecto, o instinto se apresenta como uma tendência lançada num organismo com reações específicas.

O problema comum ao instinto e à instituição é sempre este: como se faz a síntese da tendência e do objeto que a satisfaz? A água que eu bebo, com efeito, não *assemelha-se* aos hidratos dos quais meu organismo carece. Quanto mais o instinto é perfeito em seu domínio mais ele pertence à espécie, mais parece constituir uma potência de síntese original, irredutível. Porém quanto mais ele é aperfeiçoável, e portanto imperfeito, mais ele está submetido à variação, à indecisão, mais se deixa reduzir unicamente ao jogo dos fatores individuais internos e das circunstâncias exteriores, mais ele cede lugar à inteligência. Ora, no limite, como uma tal síntese dando à tendência um objeto que lhe convém poderia ser inteligente, uma vez que ela implica para ser feita um tempo que o indivíduo não vive, tentativas às quais ele não sobreviveria?

É preciso decerto reencontrar a idéia de que a inteligência é coisa social mais que individual, e que ela acha no social o meio intermediário, o terceiro meio que a torna possível. Qual é o sentido do social em relação às tendências? Integrar as circunstâncias num sistema de antecipação, e os fatores internos, num sistema que regula a sua aparição, substituindo a espécie. É bem o caso da instituição. Anoitece porque nos deitamos; comemos porque é meio-dia.



Não há tendências sociais, mas somente meios sociais de satisfazer as tendências, meios que são originais porque são sociais. Toda instituição impõe a nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos, e dá à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de previsão, assim como de projeto. Nós reencontramos a conclusão seguinte: o homem não tem instintos, ele faz instituições. O homem é um animal se despojando da espécie. Assim, o instinto traduziria as *urgências* do animal, e a instituição, as *exigências* do homem: a urgência da fome torna-se no homem reivindicação de ter pão. Finalmente, o problema do instinto e da instituição será apreendido, em seu ponto mais agudo, não nas «sociedades» animais, mas nas relações do animal e do homem, quando as exigências do homem incidem sobre o animal integrando-o em instituições (totemismo e domesticação), quando as urgências do animal encontram o homem, seja para dele fugir ou atacá-lo, seja para dele esperar alimento e proteção.

* In: *Instincts & Institutions* (col. «Textes et documents philosophiques», dirigida por G. Canguilhem - Classiques Hachette).

Tradução do francês por Fernando J. Ribeiro.

BIBLIOTECA BÁSICA DE FILOSOFÍA

# Gilles Deleuze

# Nietzsche

70

Título original:
*Nietzsche*

© Presses Universitaires de France, 1965

Tradução de Alberto Campos

Capa de FBA

Depósito Legal nº 263517/07

Paginação, impressão e acabamento:
MANUEL A. PACHECO
para
EDIÇÕES 70, LDA.
Agosto 2007

ISBN: 978-972-44-1422-5
ISBN da 1ª edição: 972-44-0505-6

Direitos reservados para todos os países de Língua Portuguesa
por Edições 70

EDIÇÕES 70, Lda.
Rua Luciano Cordeiro, 123 – 1º Esqº - 1069-157 Lisboa / Portugal
Telefs.: 213190240 – Fax: 213190249
e-mail: geral@edicoes70.pt

**www.edicoes70.pt**

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

# Gilles Deleuze

# Nietzsche

70

# A VIDA

O primeiro livro de *Zaratustra* começa por narrar as três metamorfoses: «Como o espírito se torna camelo, como o camelo se torna leão e como finalmente o leão se torna criança.» O camelo é o animal que transporta: transporta o peso dos valores estabelecidos, os fardos da educação, da moral e da cultura. Transporta para o deserto e, aí, transforma-se em leão: o leão parte as estátuas, calca os fardos, dirige a crítica a todos os valores estabelecidos. Por fim, pertence ao leão tornar-se criança, quer dizer, jogo e novo começo, criador de novos valores e de novos princípios de avaliação.

De acordo, com Nietzsche, estas três metamorfoses significam, entre outras coisas, momentos da sua obra e também estádios da sua vida e sua saúde. Sem dúvida, os cortes são sempre relativos: o leão está presente no camelo, a criança está presente no leão; e na criança há a abertura para a tragédia.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu em 1844, no presbitério de Roecken, numa região da Turíngia anexada à Prússia. Do lado da mãe como do pai, a família era de pastores luteranos. O pai, delicado e culto,

também pastor, morre em 1849 (amolecimento cerebral, encefalite ou apoplexia). Nietzsche foi educado em Naumburg, num meio feminino, com a sua irmã mais nova, Elisabeth. Ele era a criança prodígio; guardam as suas dissertações, os seus ensaios de composição musical. Faz os estudos em Pforta, depois em Bona e em Leipzig. Escolhe a filosofia contra a teologia. Mas já a filosofia o assombra, com a imagem de Schopenhauer, pensador solitário, «pensador privado». Os trabalhos filológicos de Nietzsche (Teógnis, Simónides, Diógenes-Laércio) fazem com que seja nomeado, em 1869, professor de filologia em Basileia.

Começa a intimidade com Wagner, que ele encontrara em Leipzig e que morava em Tribschen, perto de Lucerna. Como diz Nietzsche: entre os mais belos dias da minha vida. Wagner tem quase sessenta anos; Cosima, somente trinta. Cosima é filha de Liszt; por causa de Wagner, ela deixou o músico Hans von Bülow. Os seus amigos chamam-na, por vezes, de Ariana e sugerem as igualdades Bülow-Teseu, Wagner-Dioniso. Nietzsche encontra aqui um esquema afectivo que é já o seu e do qual se apropriará cada vez mais. Estes belos dias não se passam, contudo, sem problemas: ele tem quer a impressão de que Wagner se serve dele e lhe dá a sua própria concepção do trágico, quer a deliciosa impressão de que, com a ajuda de Cosima, levará Wagner até verdades que este nunca teria descoberto sozinho.

O seu professor tornou-se cidadão suíço. Durante a guerra de 70, é maqueiro. Aí perde os seus últimos «fardos»: um certo nacionalismo, uma certa simpatia por Bismarck e pela Prússia. Já não pode suportar a identificação da cultura com o Estado nem acreditar que a vitória das armas seja um sinal para a cultura. O seu desprezo pela Alemanha aparece já, tal como a sua incapacidade de viver entre os alemães. Em Nietzsche,



o abandono das velhas crenças não forma uma crise (o que provoca a crise ou a ruptura é de preferência a inspiração, a revelação de uma Ideia nova). Os seus problemas não são o abandono. Não temos razão alguma para suspeitar das suas declarações de *Ecce Homo,* quando Nietzsche diz que, já em matéria religiosa e apesar da hereditariedade, o ateísmo lhe era natural, instintivo. Mas Nietzsche mergulha na solidão. Em 1871, escreve *A Origem da Tragédia,* em que o verdadeiro Nietzsche atravessa as máscaras de Wagner e de Schopenhauer: o livro é mal acolhido pelos filólogos. Nietzsche experimenta-se como o Intempestivo e descobre a incompatibilidade do pensador privado com o professor público. Na quarta *Consideração Intempestiva,* «Wagner em Bayreuth» (1875), as reservas sobre Wagner tornam-se explícitas. A inauguração de Bayreuth, a atmosfera de quermesse que aí encontra, os discursos, a presença do velho imperador repugnam-lhe. Diante do que lhes parece serem as mudanças de Nietzsche, os seus amigos surpreendem-se. Nietzsche interessa-se cada vez mais pelas ciências positivas, pela física, pela biologia, pela medicina. A sua própria saúde desapareceu; vive com as dores de cabeça e de estômago, com as perturbações oculares, com as dificuldades de fala. Renuncia ao ensino. «A doença libertou-me lentamente: poupou-me toda a ruptura, toda a diligência violenta e escabrosa... Ela conferia-me o direito de modificar radicalmente os meus hábitos.» E como Wagner era uma compensação para Nietzsche-professor, o wagnerianismo caiu com o professorado.

Graças a Overbeck, o mais fiel e o mais inteligente dos seus amigos, ele obteve uma pensão de Basileia, em 1878. Começa então a vida de viagens: inquieto, locatário de apartamentos modestos, procurando um clima

favorável, vai de paragem em paragem, pela Suíça, pela Itália, pelo Sul de França. Tanto só como com amigos (Maiwida von Meysenburg, velha wagneriana; Peter Gast, seu antigo aluno, músico com que conta para substituir Wagner; Paul Rée, de quem se aproxima pelo gosto das ciências naturais e a dissecação da moral). Por vezes, volta a Naumburg. Em Sorrento, revê Wagner pela última vez, um Wagner tornado nacionalista e piedoso. Em 1878, inaugura a sua crítica dos valores, a idade do Leão, com *Humano, demasiado Humano.* Os amigos compreendem-no mal, Wagner ataca-o. Sobretudo, está cada vez mais doente. «Não poder ler! Só poder ler raramente! Não frequentar ninguém! Não poder ouvir música!» Em 1880, descreve assim o seu estado: «Um sofrimento contínuo, todos os dias, durante horas uma sensação muito próxima do enjoo, uma semiparalisia que me torna difícil falar e, para variar, ataques furiosos (no último, vomitei durante três dias e três noites, tinha sede da morte...). Se eu pudesse descrever-vos a continuidade de tudo isto, o sofrimento contínuo atormentando a cabeça, sobre os olhos, e esta impressão geral de paralisia, da cabeça aos pés.»

Em que sentido a doença – ou até a loucura – está presente na obra de Nietzsche? Ela nunca é fonte de inspiração. Nietzsche nunca concebeu a filosofia como podendo proceder do sofrimento, do mal-estar ou da angústia – apesar de o filósofo, o tipo de filósofo segundo Nietzsche, ter um excesso de sofrimento. Mas tampouco concebe a doença como um acontecimento que afecte de fora um corpo-objecto, um cérebro-objecto. Na doença, ele vê de preferência *um ponto de vista* sobre a saúde; e na saúde *um ponto de vista* sobre a doença. «Observar como doente os conceitos mais sãos, os valores mais sãos, depois, inversamente, do alto de uma vida rica, superabundante e segura de si, mergulhar o olhar no trabalho secreto do instinto de decadência, eis a prática a que me dediquei muitas vezes...» A doença não é um móbil para o sujeito pensante, mas também não é um objecto para o pensamento: constitui de preferência uma intersubjectividade secreta no seio de um mesmo indivíduo. A doença como avaliação da saúde, os momentos de saúde como avaliação da doença: tal é a «inversão», o «*deslocamento das perspectivas*», em que Nietzsche vê o essencial do seu método, e da sua vocação para uma transmutação de valores [1]. Ora, apesar das aparências, não há reciprocidade entre os dois pontos de vista, as duas avaliações. Da saúde à doença, da doença à saúde, mesmo que fosse apenas na ideia, esta mesma mobilidade é uma saúde superior, este deslocamento, esta ligeireza no deslocamento é o sinal da «grande saúde». É por isso que Nietzsche pode dizer até ao fim (quer dizer, em 1888): sou o contrário de um doente, no entanto estou bem no fundo. Evitaremos lembrar que tudo acabou mal. Porque quando Nietzsche se tornou demente, foi precisamente quando perdeu esta mobilidade, esta arte do deslocamento, ao não poder mais, *pela sua saúde,* fazer da doença um ponto de vista sobre a saúde.

Em Nietzsche, tudo é máscara. A sua saúde é uma primeira máscara para o seu génio; os seus sofrimentos, uma segunda máscara para o seu génio e para a sua saúde, ao mesmo tempo. Nietzsche não acredita na unidade de um Eu e não o experimenta: relações subtis de poder e de avaliação entre diferentes «eu» que se escondem, mas que exprimem também forças de outra natureza, forças da vida, forças do pensamento – tal é a concepção de Nietzsche, a sua maneira de viver. Wagner,

(1) *Ecce Homo,* «Porque sou tão sábio», 1.

Schopenhauer e até Paul Rée foram vividos por Nietzsche como as suas próprias máscaras. Depois de 1890, acontece que alguns amigos (Overbeck, Gast) pensam que a demência, para ele, é uma última máscara. Ele escrevera: «E, por vezes, a própria loucura é uma máscara que esconde um saber fatal e demasiado seguro.» De facto, ela não o é, mas apenas porque indica o momento em que as máscaras, cessando de comunicar e de deslocar-se, se confundem numa rigidez de morte. Entre os maiores momentos da filosofia de Nietzsche, há páginas em que ele fala da necessidade de nos mascararmos, da virtude e da positividade das máscaras, da sua instância última. Mãos, orelhas e olhos eram os encantos de Nietzsche (ele felicita-se pelas suas orelhas, considera as pequenas orelhas como um segredo labiríntico que conduz a Dioniso). Mas sobre esta primeira máscara há outra, representada pelo enorme bigode. «Dá-me, peço-te, dá-me... – O quê, pois? – Outra máscara, uma segunda máscara.»

Depois de *Humano, demasiado Humano* (1878), Nietzsche prosseguiu o seu empreendimento de crítica total: *O Viajante e a sua Sombra* (1879), *Aurora* (1880). Prepara *A Gaia Ciência*. Mas surge alguma coisa de novo, uma exaltação, uma superabundância: como se Nietzsche tivesse sido projectado até ao ponto em que a avaliação muda de sentido e onde julgamos a doença do alto de uma estranha saúde. Os seus sofrimentos continuam, mas muitas vezes dominados por um «entusiasmo» que afecta o próprio corpo. É então que Nietzsche experimenta os seus mais altos estados, ligados a um sentimento de ameaça. Em Agosto de 1881, em Sils-Maria, ao bordejar o lago de Silvaplana, teve a revelação desconcertante do Eterno Retorno. Depois, a inspiração do *Zaratustra*. Entre 1883 e 1885, escreve os quatro



livros de *Zaratustra*, acumula notas para uma obra que devia ser a sua continuação. Leva a crítica a um nível que não possuía antes; faz dela a arma para uma «transmutação» dos valores, o Não ao serviço de uma afirmação superior. (*Para além do Bem e do Mal*, 1886; *Genealogia da Moral*, 1887.) – É a terceira metamorfose ou o tornar-se criança.

No entanto, experimenta angústias e vive contrariedades. Em 1882, houve a aventura com Lou von Salomé. Esta, jovem russa que vivia com Paul Rée, pareceu a Nietzsche uma discípula ideal e digna de amor. Seguindo um esquema afectivo que ele já tivera a ocasião de aplicar, Nietzsche pede-a rapidamente em casamento, por intermédio do amigo. Nietzsche persegue um sonho: sendo ele próprio Dioniso, receberá Ariana, com a aprovação de Teseu. Teseu é «o Homem superior», uma imagem de pai – o que já Wagner fora para Nietzsche. Mas Nietzsche não ousara pretender claramente Cosima-Ariana. Em Paul Rée, precedentemente noutros amigos, Nietzsche encontra Teseus, pais mais jovens, menos impressionantes ([2]). Dioniso é superior ao Homem superior, como Nietzsche a Wagner. Por uma razão mais forte, como Nietzsche a Paul Rée. É fatal, é de esperar que tal fantasma soçobre. Ariana continua sempre a preferir Teseu. Malwida von Meysenburg como cobertura, Lou Salomé, Paul Rée e Nietzsche formaram um estranho *quatuor*. A sua vida em comum era feita de brigas e reconciliações. Elisabeth, a irmã de Nietzsche, possessiva e ciumenta, fez tudo para a ruptura. Obteve-a, já que Nietzsche não conseguia nem separar-se da irmã nem atenuar a severidade dos

([2]) Já em 1876, Nietzsche pedira uma jovem em casamento, por Hugo von Sanger, seu amigo — foi Senger que a desposou mais tarde.

juízos que tinha sobre ela («pessoas como a minha irmã são inevitavelmente adversários irreconciliáveis da minha maneira de pensar e da minha filosofia, isto está fundado na natureza eterna das coisas...», «as almas como a tua, minha pobre irmã, não me agradam», «estou profundamente farto das tuas indecentes conversas moralizadoras»...). Lou Salomé não gostava de Nietzsche por amor; mais tarde, escreveu um livro sobre Nietzsche, extremamente belo (3).

Nietzsche sente-se cada vez mais só. Toma conhecimento da morte de Wagner, o que reactiva nele a imagem de Ariana-Cosima. Em 1855, Elisabeth desposa Foerster, wagneriano e anti-semita, nacionalista prussiano; Foerster irá com Elisabeth para o Paraguai fundar uma colónia de arianos puros. Nietzsche não assiste ao casamento e suporta mal este cunhado importuno. A outro racista, escreve: «Queira deixar de me enviar as suas publicações, tenho receio pela minha paciência.» – Em Nietzsche, sucedem-se, cada vez mais densas, as alternâncias de euforia e de depressão. Ora tudo lhe parece excelente: o alfaiate, o que come, o acolhimento das pessoas, a fascinação que julga exercer nas lojas. Ora o desespero o domina: a ausência de leitores, uma impressão de morte, de traição.

Vem o grande ano de 1888: *O Crepúsculo dos Ídolos*, *O Caso Wagner*, *O Anticristo*, *Ecce Homo*. Tudo se passa como se as faculdades criadoras de Nietzsche se exacerbassem, ganhassem um último impulso que precede o afundamento. Até o tom muda, nestas obras de grande mestria: uma nova violência, um novo humor, como o cómico do Sobre-Humano. Ao mesmo tempo, Nietzsche constrói de si uma imagem mundial cósmica provocadora («um dia, a lembrança de qualquer coisa de formidável estará ligada ao meu nome», «só a partir de mim é que há a grande política na Terra»); mas também se concentra no momento, preocupa-se com um sucesso imediato. Desde o fim de 1888, Nietzsche escreve cartas estranhas. A Strindberg: «Convoquei a Roma uma assembleia de príncipes, quero mandar fuzilar o jovem Kaiser. Até à vista! Porque nos voltaremos a ver. Uma só condição: Divorciemo-nos... Nietzsche-César.» A 3 de Janeiro de 1889, em Turim, foi a crise. Ainda escreve cartas, assina Dioniso ou o Crucificado, ou os dois ao mesmo tempo. Para Cosima Wagner: «Ariana, amo-te. Dioniso.» Overbeck acorre a Turim, encontra Nietzsche perdido, sobreexcitado. Condu-lo a bem ou a mal para Basileia, onde Nietzsche se deixa internar calmamente. Diagnostica-se uma «paralisia progressiva». A mãe leva-o para Iena. Os médicos de Iena supõem a existência de uma infecção sifilítica, remontando a 1866. (Trata-se de uma declaração de Nietzsche? Quando jovem, contava ao seu amigo Deussen uma curiosa aventura, em que um piano o salvara. Um texto de *Zaratustra*, «entre as raparigas do deserto», deve ser considerado deste ponto de vista.) Ora calmo ora em crise, parecendo ter esquecido toda a sua obra, fazendo música ainda. A mãe leva-o para casa; Elisabeth voltou do Paraguai no fim de 1890. A evolução da doença prossegue lentamente até à apatia e à agonia. Morre em Weimar em 1900 (4).

Sem certeza absoluta, é provável o diagnóstico de paralisia geral. A questão principal é: os sintomas de

(3) Lou Andreas-Salomé, *Fréderic Nietzsche*, 1894, trad. fr., Grasset.

(4) Sobre a doença de Nietzsche, cf. o belo livro de E. F. Podach, *L'effondrement de Nietzsche* (trad. fr. NRF).

1875, de 1881, de 1888 formam o mesmo quadro clínico? É a mesma doença? Parece que sim. Pouco importa que se tratasse de uma demência em vez de uma psicose. Vimos em que sentido a doença, mesmo a loucura, estava presente na obra de Nietzsche. A crise de paralisia geral marca o momento em que a doença sai da obra, a interrompe, torna a sua continuação impossível. As cartas finais de Nietzsche testemunham este momento extremo; também elas pertencem à obra ainda, fazem parte dela. De tal modo que Nietzsche teve a capacidade de deslocar as perspectivas, da saúde à doença e inversamente, fruiu, por mais doente que estivesse, de uma «grande saúde» que tornava a obra possível. Mas quando lhe faltou esta capacidade, quando as máscaras se confundiram com a de um palhaço ou a de um bobo, sob a acção de um processo orgânico ou outro, a doença confundiu-se, ela mesma, com o fim da obra (Nietzsche falara da loucura como de uma «solução cómica», como de uma última facécia).

Elisabeth ajudou a mãe a tratar de Nietzsche. Deu as suas piedosas interpretações da doença. Lançou censuras azedas contra Overbeck, que respondeu com muita dignidade. Ela teve grandes méritos: o de tudo fazer para difundir o pensamento do irmão; organizar o Nietzsche-Archiv, em Weimar ([5]). Mas estes méritos esbarram contra a traição suprema: tentou pôr Nietzsche ao serviço do nacional-socialismo. Último vestígio da fatalidade de Nietzsche: o parente abusador que figura no cortejo de cada «pensador maldito».

([5]) Desde 1950, os manuscritos foram transportados para o antigo edifício do Goethe-Schiller-Archiv, em Weimar.

# A FILOSOFIA ([6])

Nietzsche integra na filosofia dois meios de expressão, o aforismo e o poema. Estas mesmas formas implicam uma nova concepção da filosofia, uma nova imagem do pensador e do pensamento. Ao ideal do conhecimento, à descoberta do verdadeiro, Nietzsche substitui a *interpretação* e a *avaliação*. Uma fixa o «sentido», sempre parcial e fragmentário, de um fenómeno; a outra determina o «valor» hierárquico dos sentidos e totaliza os fragmentos, sem atenuar nem suprimir a sua pluralidade. O aforismo, precisamente, é ao mesmo tempo a arte de interpretar e a coisa a interpretar; o poema é ao mesmo tempo a arte de avaliar e a coisa a avaliar. O intérprete é o fisiólogo ou o médico, aquele que considera os fenómenos como sintomas e fala por aforismos. O avaliador é o artista, que considera e cria «perspectivas», que fala pelo poema. O filósofo do futuro é artista e médico – numa palavra, legislador.

Esta imagem do filósofo também é a mais velha, a mais antiga. É a do pensador pré-socrático, «fisiólogo»

([6]) As notas que se seguem constituem apenas uma introdução aos textos citados mais adiante.

e artista, intérprete e avaliador do mundo. Como compreender esta intimidade do futuro e do original? O filósofo do futuro é ao mesmo tempo o explorador dos velhos mundos, cumes e cavernas, e só cria à força de se lembrar de qualquer coisa que foi essencialmente esquecida. Esta qualquer coisa, segundo Nietzsche, é a unidade do pensamento e da vida. Unidade complexa: um passo para a vida, um passo para o pensamento. Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver. A vida *activa* o pensamento e o pensamento, por seu lado, *afirma* a vida. Já nem sequer temos ideia desta unidade pré-socrática. Só temos exemplos em que o pensamento contém e mutila a vida, torna-a sensata, e em que a vida se desforra, perturbando o pensamento e perdendo-se com ele. Só temos escolha entre vidas medíocres e pensadores loucos. Vidas demasiado sábias para um pensador, pensamentos demasiado loucos para um vivo: Kant e Hölderlin. Mas a bela unidade continua por encontrar, de tal forma que a loucura já não seria única – a unidade que faz de uma anedota da vida um aforismo do pensamento, e de uma avaliação do pensamento uma nova perspectiva da vida.

Este segredo dos pré-socráticos, de uma certa maneira, já estava perdido desde a origem. Devemos pensar a filosofia como uma força. Ora, a lei das forças é que elas não podem aparecer sem se cobrirem com a máscara das forças preexistentes. A vida deve, primeiro, imitar a matéria. Foi bem preciso que a força filosófica, no momento em que nascia na Grécia, se disfarçasse para sobreviver. Foi necessário que o filósofo adquirisse o porte das forças precedentes, que pusesse a máscara do sacerdote. O jovem filósofo grego, por vezes, tem qualquer coisa do velho sacerdote oriental. Ainda hoje nos enganamos sobre isto: Zoroastro e Heraclito, os hindús



e os eleatas, os egípcios e Empédocles, Pitágoras e os chineses todas as confusões possíveis. Fala-se da virtude do filósofo ideal, do seu ascetismo, do seu amor pela sabedoria. Não sabemos adivinhar a solidão e a sensualidade particulares, os fins muito pouco sábios de uma existência perigosa que se escondem sob esta máscara. O segredo da filosofia, porque está perdido desde a origem, continua por descobrir no futuro.

Portanto, era fatal que a filosofia só se desenvolvesse na história degenerando, voltando-se contra si, deixando-se prender à sua máscara. Em vez da unidade de uma vida activa e de um pensamento afirmativo, vemos o pensamento dar-se por tarefa julgar a vida, de lhe opor valores pretensamente superiores, de a medir com esses valores e de a limitar, a condenar. Ao mesmo tempo que o pensamento se torna assim negativo, vemos a vida depreciar-se, deixar de ser activa, reduzir-se às suas formas mais fracas, a formas doentias só compatíveis com os valores ditos superiores. *Triunfo da «reacção» sobre a vida activa e da negação sobre o pensamento afirmativo.* Para a filosofia, as consequências são pesadas. Porque as duas virtudes do filósofo legislador eram a crítica de todos os valores estabelecidos, quer dizer, dos valores superiores à vida e do princípio de que eles dependem, e a criação de novos valores, valores da vida que reclamam um outro princípio. Martelo e transmutação. Mas ao mesmo tempo que a filosofia degenera, o filósofo legislador cede o lugar ao filósofo submisso. Em vez de criticar valores estabelecidos, em vez do criador de novos valores e de novas avaliações, aparece o conservador dos valores admitidos. O filósofo deixa de ser fisiólogo ou médico para se tornar metafísico; deixa de ser poeta, para se tornar «professor público». Considera-se submetido às exigências da verdade, da razão; mas, sob estas exigências da razão, reconhecemos muitas

vezes forças que não são de forma alguma racionais: Estados, religiões, valores em curso. A filosofia já não passa do recenseamento de todas as razões que o homem se dá para obedecer. O filósofo invoca o amor da verdade, mas esta verdade não faz mal a ninguém («ela aparece como uma criatura simplória, que gosta do seu bem-estar, que dá sempre a todos os poderes estabelecidos a certeza de que não causará nunca a ninguém o menor embaraço porque ela não passa, apesar de tudo, de ser a ciência pura») (7). O filósofo avalia a sua vida segundo a sua atitude em suportar pesos, em carregar fardos. Estes fardos, estes pesos são precisamente os valores superiores. Tal é o espírito de peso que reúne no mesmo deserto o carregador e o carregado, a vida reactiva e depreciada, o pensamento negativo e depreciador. Então, apenas temos uma ilusão de crítica e um fantasma de criação. Porque nada é mais oposto ao criador do que o carregador. Criar é aligeirar, é descarregar a vida, inventar novas possibilidades de vida. O criador é legislador-dançarino.

A degenerescência da filosofia aparece claramente com Sócrates. Se definimos a metafísica pela distinção de dois mundos, pela oposição da essência e da aparência, do verdadeiro e do falso, do inteligível e do sensível, é preciso dizer que Sócrates inventou a metafísica: ele faz da vida qualquer coisa que deve ser julgada, medida, limitada, e do pensamento, uma medida, um limite, que exerce em nome de valores superiores – o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem... Com Sócrates, aparece o tipo de um filósofo voluntária e subtilmente submisso. Mas continuemos, saltemos por cima dos séculos. Quem pode acreditar que Kant restaurou a crítica ou encontrou a ideia de um filósofo legislador? Kant denuncia as falsas pretensões ao conhecimento, mas não põe em causa o ideal de conhecer; denuncia a falsa moral, mas não põe em questão as pretensões da moralidade nem a natureza e a origem dos seus valores. Acusa-nos de ter misturado domínios, interesses; mas os domínios continuam intactos, e os interesses da razão, sagrados (o verdadeiro reconhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião).

(7) Cf. *Considerações Inactuais*, «Schopenhauer educador», § 3.



A própria dialéctica prolonga este passe de prestidigitador. A dialéctica é a arte que nos convida a recuperar propriedades alienadas. Tudo volta ao Espírito, como motor e produto da dialéctica; ou à consciência de si; ou mesmo ao homem como ser genérico. Mas, se as nossas propriedades exprimem em si uma vida diminuída, e um pensamento mutilante, de que nos serve procurá-las ou tornarmo-nos o seu verdadeiro sujeito? Suprimiu-se a religião quando se interiorizou o sacerdote, quando o colocaram dentro do fiel, à maneira da Reforma? Deus terá sido morto quando colocámos o homem no seu lugar, e quando guardámos o essencial, quer dizer, o lugar? A única mudança é esta: em vez de estar sobrecarregado pelo exterior, o homem agarra, ele próprio, os pesos para os colocar sobre as costas. O filósofo do futuro, o filósofo-médico, diagnosticará a continuação de um mesmo mal sob sintomas diferentes: os valores podem mudar, o homem pode colocar-se no lugar de Deus, o progresso, a felicidade, a utilidade podem substituir o verdadeiro, o bem ou o divino – o essencial não muda, quer dizer, as perspectivas ou as avaliações de que dependem esses valores, velhos ou novos. Convidam-nos sempre a submeter-nos, a sobrecarregar-nos com um peso, a reconhecer apenas as formas reactivas da vida, as formas acusatórias do pensamento. Quando já não quisermos, quando já não

pudermos encarregar-nos dos valores superiores, convidam-nos a assumir «o Real como ele é» mas *este Real, tal como é, é precisamente o que os valores superiores fizeram da realidade!* (Até o existencialismo manteve, nos nossos dias, um gosto assombrosa de carregar, de assumir, um gosto propriamente dialéctico que o separa de Nietzsche.)

Nietzsche é o primeiro a ensinar-nos que não basta matar Deus para operar a transmutação dos valores. Na obra de Nietzsche, as versões da morte de Deus são múltiplas, uma quinzena pelo menos, todas de uma grande beleza ([8]). Mas precisamente, segundo uma das mais belas, o assassino de Deus é «o mais ignóbil dos homens». Nietzsche quer dizer que o homem se avilta ainda quando, já não tendo necessidade de uma instância exterior, se proíbe a si próprio o que lhe proibiam, e se encarrega espontaneamente de uma vigilância e de fardos que já não lhe parecem vir do exterior. Assim, a história da filosofia, dos socráticos aos hegelianos, continua a ser a história das extensas submissões do homem, e das razões que ele se dá para as legitimar. Este movimento da degenerescência não afecta apenas a filosofia, mas exprime o devir mais geral, a categoria mais fundamental da história. Não um facto na história, mas o próprio princípio de onde derivam a maior parte dos acontecimentos que determinaram o nosso pensamento e a nossa vida, sintomas de uma decomposição. Apesar de a verdadeira filosofia, como filosofia do futuro, já não ser histórica nem eterna: deve ser intempestiva, sempre intempestiva.

([8]) Por vezes cita-se o texto intitulado «O Insensato» (*A Gaia Ciência*, III, 125) como sendo a primeira grande versão da morte de Deus. De facto, não é assim: *O Viajante e a sua Sombra* contém uma admirável narrativa, intitulada «Os Prisioneiros». Cf. mais adiante o texto n.º 19. Este texto tem misteriosas ressonâncias com Kafka.



Toda a interpretação é determinação do sentido de um fenómeno. O sentido consiste precisamente numa relação de forças, segundo a qual algumas *agem* e outras *reagem* num conjunto complexo e hierarquizado. Qualquer que seja a complexidade de um fenómeno, distinguimos bem forças activas, primárias, de conquista e subjugação, e forças reactivas, secundárias, de adaptação e de regulação. Esta distinção não é só quantitativa, mas qualitativa e tipológica. Porque a essência da força é estar em relação com outras forças: e, nesta relação, ela recebe a sua essência ou qualidade.

A relação da força com a força chama-se «vontade». É por isso, antes de mais, que é preciso evitar os contra-sensos sobre o princípio nietzscheano de vontade de poder. Este princípio não significa (pelo menos não significa em primeiro lugar) que a vontade *queira o* poder ou *deseje* dominar. Enquanto interpretarmos a vontade de poder no sentido de «desejo de dominar», fazêmo-la forçosamente depender de valores estabelecidos, os únicos capazes de determinar quem deve ser «reconhecido» como o mais poderoso neste ou naquele caso, neste ou naquele conflito. Desse modo, ficamos sem conhecer a natureza da vontade de poder como princípio plástico de todas as nossas avaliações, como princípio escondido para a criação de novos valores não reconhecidos. A vontade de poder, diz Nietzsche, não consiste em cobiçar nem sequer em *tomar*, mas em *criar* e em *dar*([9]). O Poder, como vontade de poder, não é o que a vontade quer, mas *aquilo que* quer na vontade

([9]) Cf texto n.º 25.

(Dioniso em pessoa). A vontade de poder é o elemento diferencial de onde derivam as forças em presença e a sua qualidade respectiva num complexo. Ela também é sempre apresentada como um elemento móvel, aéreo, pluralista. É por vontade de poder que uma força dirige, mas é também por vontade de poder que uma força obedece. Aos dois tipos ou qualidades de forças, correspondem, pois, duas faces, dois *qualia* da vontade de poder, caracteres últimos e fluentes, mais profundos do que os das forças que deles derivam. Porque a vontade de poder faz com que as forças activas *afirmem*, e afirmem a sua própria diferença: nelas, a afirmação está primeiro, a negação não passa de uma consequência, como um acréscimo de prazer. Mas a característica das forças reactivas, pelo contrário, está em opor-se primeiro ao que elas não são, em limitar o outro: nelas a *negação* está primeiro, é pela negação que atingem uma aparência de afirmação. Afirmação e negação são, pois, os *qualia* da vontade de poder, como activo e reactivo são qualidades das forças. E da mesma maneira que a interpretação encontra os princípios do sentido nas forças, a avaliação encontra os princípios dos valores na vontade de poder. Por fim, evitaremos, em função das considerações terminológicas que precedem, reduzir o pensamento de Nietzsche a um simples dualismo. Porque, como veremos, pertence essencialmente à afirmação ser ela própria múltipla, pluralista, e à negação ser una, ou pesadamente monista.

Ora, a história põe-nos em presença do mais estranho fenómeno: as forças reactivas triunfam, a negação leva a melhor na vontade de poder! Não se trata apenas da história do homem, mas da história da vida, e da história da Terra, pelo menos sobre a sua face habitada pelo homem. Em toda a parte, vemos o triunfo do «não» sobre o «sim», da reacção sobre a acção. Mesmo



a vida torna-se adaptativa e reguladora, reduz-se às suas formas secundárias: já nem sequer compreendemos o que significa agir. Mesmo as forças da Terra se esgotam, sobre esta face desolada. A vitória comum das forças reactivas e da vontade de negar, Nietzsche chama-lhe «niilismo» – ou triunfo dos escravos. A análise do niilismo é objecto da *psicologia*, segundo Nietzsche, entendendo que esta psicologia é também a do cosmos.

Para uma filosofia da força ou da vontade, parece difícil explicar como é que as forças reactivas, como é que os «escravos», os «fracos» levam a melhor. Porque, se todos em conjunto formam uma força maior que a dos fortes, não vemos muito bem o que mudou, e sobre que se funda uma avaliação qualitativa. Mas, na verdade, os fracos, os escravos não triunfam por adição das suas forças, mas por subtracção da força do outro: separam o forte daquilo que ele pode. Eles triunfam, não pela composição do seu poder, mas pelo poder do seu contágio. Acarretam um devir-reactivo de todas as forças. É isso a «degenerescência». Nietzsche mostra já que os critérios da luta pela vida, da selecção natural, favorecem necessariamente os fracos e os doentes enquanto tais, os «secundários» (chama-se *doente* a uma vida reduzida aos seus processos reactivos). Por maior razão, no caso do homem, os critérios da história favorecem os escravos enquanto tais. É um devir-doentio de toda a vida, um devir-escravo de todos os homens que constituem a vitória do niilismo. Assim evitaremos também contra-sensos sobre os termos nietzscheanos «forte» e «fraco», «mestre» e «escravo»: é evidente que o escravo não deixa de ser escravo ao tomar o poder nem o fraco, um fraco. As forças reactivas, ao levarem a melhor, não deixam de ser reactivas. Porque, em todas as coisas, segundo Nietzsche, trata-se de uma tipologia qualitativa, trata-se de baixeza e de nobreza. Os nossos

senhores são escravos que triunfam num devir-escravo universal: o homem europeu, o homem domesticado, o bobo... Nietzsche descreve os Estados modernos como formigueiros, em que os chefes e os poderosos levam a melhor devido à sua baixeza, ao contágio desta baixeza e desta truanice. Qualquer que seja a complexidade de Nietzsche, o leitor adivinha facilmente em que categoria (quer dizer, em que tipo) ele teria colocado a raça dos «senhores» concebidos pelos nazis. Quando o niilismo triunfa, então e só então a vontade de poder deixa de querer dizer «criar», mas significa: querer o poder, desejar dominar (portanto, atribuir-se ou fazer com que lhe atribuam os valores estabelecidos, dinheiro, honras, poder...). Ora, esta vontade deste poder é precisamente a do escravo, é a maneira como o escravo ou o impotente concebe o poder, a ideia que dele faz, e que *ele aplica quando triunfa*. Acontece que um doente pode dizer: ah! se eu estivesse bom, faria isto – e talvez o fizesse –, mas os seus projectos e as suas concepções são ainda as de um doente, e nada mais que as de um doente. Passa-se o mesmo com o escravo e com a sua concepção do domínio ou do poder. Passa-se o mesmo com o homem reactivo e com a sua concepção de acção. Por toda a parte, é a inversão dos valores e das avaliações, por toda a parte são as coisas vistas do lado pequeno, as imagens invertidas como numa clarabóia. Uma das grandes frases de Nietzsche é: «Temos sempre de defender os fortes contra os fracos.»

Precisemos, no caso do homem, as etapas do triunfo do niilismo. Estas etapas formam as grandes descobertas da psicologia nietzscheana, as categorias de uma tipologia das profundidades:

1.° *O ressentimento:* é o teu erro, é o teu erro... Acusação e recriminação projectivas. É por tua causa que sou fraco e infeliz. A vida reactiva subtrai-se às forças activas, a reacção deixa de ser «agida». A reacção torna-se qualquer coisa de sentida, «ressentimento», que se exerce contra tudo o que é activo. Enche-se a acção de «vergonha»: a própria vida é acusada, separada do seu poder, separada do que pode. O cordeiro diz: eu poderia fazer tudo o que a águia faz, tenho mérito em impedir-me que a águia faça como eu...



2.° *A má consciência:* é o meu erro... Momento da introjecção. Tendo tomado a vida como um engodo, as forças reactivas podem voltar a ser elas mesmas. Interiorizam a falta, dizem-se culpadas, viram-se contra si mesmas. Mas, assim, elas dão o exemplo, fazem com que a vida inteira venha juntar-se a elas, adquirem o máximo de poder contagioso – formam comunidades reactivas.

3.° *O ideal ascético:* momento da sublimação. O que a vida fraca ou reactiva vale é afinal a negação da vida. *A sua* vontade de poder é vontade de nada, como condição do seu triunfo. Inversamente, a vontade de nada só tolera a vida fraca, mutilada, reactiva: estados vizinhos de zero. Então, estabelece-se a inquietante aliança. Julgar-se-á a vida de acordo com os valores ditos superiores à vida: estes valores piedosos opõem-se à vida, condenam-na, conduzem-na ao nada; só prometem a salvação às formas mais reactivas, às mais fracas e às mais doentes da vida. Esta é a aliança do Deus-Nada e do Homem-Reactivo. Tudo está invertido: os escravos chamam-se senhores, os fracos chamam-se fortes, a baixeza chama-se nobreza. Diz-se que alguém é forte e nobre porque ele carrega: carrega o peso dos valores «superiores», sente-se responsável. Mesmo a vida, sobretudo a vida, parece-lhe difícil de suportar. As avaliações estão de tal modo deformadas que já não sabemos ver que o carregador é um escravo, que o que ele carrega é uma

escravatura, que o carregador é um carregador-fraco – o contrário de um criador, de um dançarino. Porque, na verdade, só carregamos à força de fraqueza, só nos fazemos carregar à vontade de nada (cf. o Bobo de Zaratustra; e o personagem do Burro).

As etapas precedentes do niilismo correspondem, segundo Nietzsche, à religião judaica, depois à cristã. Mas esta foi preparada pela filosofia grega, quer dizer, pela degenerescência da filosofia na Grécia. Mais genericamente, Nietzsche mostra como estas etapas também são a génese das grandes categorias do pensamento: o Eu, o Mundo, Deus, a causalidade, a finalidade, etc. Mas o niilismo não pára aí e prossegue um caminho que faz toda a nossa história.

4.° *A morte de Deus:* momento da recuperação. Durante muito tempo, a morte de Deus aparece-nos como um drama intra-religioso, como um assunto entre o Deus judeu e o Deus cristão. Ao ponto de nós já não sabermos muito bem se é o Filho que morre, por ressentimento do Pai, ou se é o Pai que morre, para que o Filho seja independente (e se torne «cosmopolita»). Mas já S. Paulo funda o cristianismo baseado na ideia de que Cristo morreu pelos nossos pecados. Com a Reforma, a morte de Deus torna-se cada vez mais um assunto entre Deus e o homem. Até ao dia em que o homem se descobre como o assassino de Deus, quer assumir-se como tal e carregar este novo peso. Quer a consequência lógica desta morte: tomar-se ele próprio Deus, substituir Deus.

A ideia de Nietzsche é que a morte de Deus é um grande acontecimento barulhento, mas não suficiente. Porque o «niilismo» continua, a custo muda de forma. O niilismo significava até há pouco: depreciação, negação da vida em nome dos valores superiores. E agora: negação dos valores superiores, substituição dos valores



humanos demasiado humanos (a moral substitui a religião; a utilidade, o progresso, a própria história substituem os valores divinos). Nada mudou, porque é a mesma vida reactiva, a mesma escravatura, que triunfava à sombra dos valores divinos e que triunfa agora pelos valores humanos. É o mesmo carregador, o mesmo Burro, que estava carregado com o peso das relíquias divinas, pelas quais respondia diante de Deus, e que agora se carrega sozinho, em auto-responsabilidade. Até se deu mais um passo no deserto do niilismo: pretende-se abarcar toda a Realidade, mas só se abarca aquilo que os valores superiores deixaram, o resíduo das forças reactivas e da vontade de nada. É por isso que Nietzsche, no livro IV de *Zaratustra*, traça a grande miséria dos que ele chama «Homens superiores». Estes querem substituir Deus, levam consigo os valores humanos, julgam mesmo encontrar a Realidade, recuperar o sentido da afirmação. Mas a única afirmação de que são capazes é apenas o «Sim» do Burro, I-A, a força reactiva que se carrega a si mesma com os produtos do niilismo e que julga dizer sim de cada vez que *leva* um não. (Duas obras modernas são profundas meditações sobre o Sim e o Não, sobre a sua autenticidade ou a sua mistificação: Nietzsche e Joyce.)

5.° *O último homem e o homem que quer morrer:* momento do fim. A morte de Deus é, pois, um acontecimento, mas que ainda espera o seu sentido e o seu valor. Enquanto não mudarmos de princípio de avaliação, enquanto substituirmos os velhos valores por novos, apenas assinalando novas combinações entre as forças reactivas e a vontade de nada, nada mudou, continuamos sempre sob o reino dos valores *estabelecidos*. Bem sabemos que há valores que nascem velhos e que, desde o seu nascimento, testemunham a sua conformidade, o seu conformismo, a sua inaptidão para perturbar a

ordem estabelecida. E, no entanto, a cada passo, o niilismo avança mais, a inanidade revela-se melhor. Porque o que aparece na morte de Deus é que a aliança das forças reactivas e da vontade de nada, do Homem reactivo e do Deus niilista, está em vias de se romper: o homem pretendeu passar sem Deus, valer por Deus. Os conceitos nietzscheanos são categorias do inconsciente. O importante é a maneira como o drama prossegue no inconsciente: quando as forças reactivas pretendem passar sem a «vontade», rolam mais e mais profundamente no abismo do nada, num mundo cada vez mais desprovido de valores, divinos ou mesmo humanos. À saída dos Homens superiores, surge *o último homem*, aquele que diz: tudo é vão, é preferível extinguirmo-nos passivamente! É preferível um nada de vontade do que uma vontade de nada! Mas, a favor desta ruptura, a vontade de nada, por seu turno, volta-se contra as forças reactivas, torna-se a vontade de negar a própria vida reactiva e inspira ao homem o desejo de se destruir activamente. Para além do último homem existe, pois, ainda *o homem que quer morrer*. E neste ponto de culminação do niilismo (Meia-Noite), está tudo pronto – pronto para uma transmutação([10]).

A transmutação de todos os valores define-se assim: um devir activo das forças, *um triunfo da afirmação na vontade de poder*. Sob o reino do niilismo, o negativo é a forma e o fundo da vontade de poder; a afirmação é apenas segunda, subordinada à negação, recolhendo e

([10]) Esta distinção entre *o último homem e o homem que quer morrer* é fundamental na filosofia de Nietzsche: cf., por exemplo, em *Zaratustra*, a diferença entre a predição do adivinho («O Adivinho», livro II) e o apelo de Zaratustra («Prólogo», 4 e 5). Ver os textos 21 e 23.



carregando os frutos do negativo. Apesar de o Sim do Burro, I-A, ser um falso sim, como uma caricatura da afirmação. Agora, tudo muda: a afirmação torna-se a essência ou a própria vontade de poder; quanto ao negativo, ele subsiste, mas como o modo de ser daquele que afirma, como a agressividade própria à afirmação, como o clarão anunciador e o trovão que se segue ao afirmado – como a crítica total que acompanha a criação. Zaratustra, deste modo, é a afirmação pura, mas que precisamente leva a negação ao seu grau supremo, fazendo dela uma acção, uma instância ao serviço daquele que afirma e que cria([11]). O Sim de Zaratustra opõe-se ao Sim do Burro, como criar se opõe ao carregar. O Não de Zaratustra opõe-se ao Não do niilismo, como a agressividade se opõe ao ressentimento. A transmutação significa inversão das relações afirmação--negação. Mas vê-se que a transmutação só é possível à saída do niilismo. Foi preciso ir até ao último dos homens, depois até ao homem que quer morrer, para que a negação, *voltando-se por fim contra as forças reactivas*, se torne ela própria uma acção e passe ao serviço de uma afirmação superior (e onde surge a fórmula de Nietzsche: o niilismo vencido, mas vencido por ele próprio...).

A afirmação é o mais alto poder da vontade. Mas o que é afirmado? A Terra, a vida... Mas que forma tomam a Terra e a vida quando são objecto de afirmação? Forma desconhecida por nós, que só habitamos a superfície desolada da Terra e só vivemos estados vizinhos de zero. O que o niilismo condena e se esforça por negar não é tanto o Ser, porque o Ser, sabe-se já há muito tempo, parece-se com o Nada como um irmão. É de

([11]) Cf. texto n.º 24.

preferência o múltiplo, é de preferência o devir. O niilismo considera o devir como qualquer coisa que *deve* expiar e que deve ser reabsorvido no Ser; o múltiplo como qualquer coisa de injusto, que deve ser julgado e reabsorvido no Uno. O devir e o múltiplo são culpáveis, tal é a primeira palavra, e a última, do niilismo. Assim, sob o reino do niilismo, a filosofia tem como móbiles sentimentos negros: um «descontentamento», uma angústia desconhecida, uma inquietude de viver – um obscuro sentido de culpabilidade. Pelo contrário, a primeira figura da transmutação eleva o múltiplo e o devir ao mais alto poder: fazem dele um objecto de uma afirmação. E, na afirmação do múltiplo, há a alegria prática do diverso. A alegria surge como o único móbil para filosofar. A valorização dos sentimentos negativos ou das paixões tristes é a mistificação na qual o niilismo funda o seu poder. (Já Lucrécio e Espinosa escreveram páginas definitivas a este respeito. Antes de Nietzsche, eles concebem a filosofia como o poder de afirmar, como a luta prática contra as mistificações, como a expulsão do negativo.)

O múltiplo é afirmado enquanto múltiplo, o devir é afirmado enquanto devir. É dizer ao mesmo tempo que a afirmação é, ela mesma, múltipla, que se torna ela mesma; e que o devir e o múltiplo são eles mesmos afirmações. Há como que um jogo de espelhos na afirmação bem compreendida. «Eterna afirmação... eternamente eu sou a tua afirmação!» A segunda figura da transmutação é a afirmação da afirmação, o desdobramento, a dupla divina Dioniso-Ariana.

Dioniso deixa-se reconhecer em todas as características precedentes. Estamos longe do primeiro Dioniso,

(12) Cf. texto n.º 9.



aquele que Nietzsche concebia sob a influência de Schopenhauer, como reabsorvendo a vida num Fundo original, como aliando-se a Apolo para produzir a tragédia. É verdade que, desde *A Origem da Tragédia*, Dioniso era definido pela sua oposição a Sócrates, mais ainda do que pela sua aliança com Apolo: Sócrates julgava e condenava a vida em nome dos valores superiores, mas Dioniso pressentia que a vida não tem que ser julgada, que ela é bastante justa, suficientemente santa por si mesma. Ora, à medida que Nietzsche avança na sua obra, a verdadeira oposição aparece-lhe: já nem sequer Dioniso contra Sócrates, mas Dioniso contra o crucificado. O seu mártir parece comum, mas a interpretação, a avaliação destes mártires diferem: de um lado, o testemunho contra a vida, o empreendimento de vingança que consiste em negar a vida; do outro lado, a afirmação da vida, a afirmação do devir e do múltiplo, até na laceração e nos membros dispersos de Dioniso (12). Dança, ligeireza, riso são as propriedades de Dioniso. Como poder de afirmação, Dioniso evoca um espelho no seu espelho, um anel no seu anel: é preciso uma segunda afirmação para que a afirmação seja ela própria afirmada. Dioniso tem uma noiva, Ariana («Tens orelhas pequenas, tens as minhas orelhas: põe aí uma sentença ajuizada»). A única palavra ajuizada é Sim. Ariana culmina o conjunto das relações que definem Dioniso e o filósofo dionisíaco.

O múltiplo já não é justificável do Uno nem o devir, do Ser. Mas o Ser e o Uno fazem melhor do que perder o seu sentido; tomam um novo sentido. Porque, agora, o Uno diz-se do múltiplo enquanto múltiplo (pedaços ou fragmentos); o Ser diz-se do devir enquanto devir. Tal é a inversão nietzscheana, ou a terceira figura da transmutação. Já não se opõe o devir ao Ser, o múltiplo ao Uno (estas mesmas oposições sendo as

categorias do niilismo). Pelo contrário, afirma-se o Uno do múltiplo, o Ser do devir. Ou então, como diz Nietzsche, afirma-se a necessidade do acaso. Dioniso é jogador. O verdadeiro jogador faz do acaso um objecto de afirmação: afirma os fragmentos, os membros do acaso; desta afirmação nasce o número necessário, que reconduz o lançamento dos dados. Vemos qual é a terceira figura: o jogo do eterno Retorno. Retornar é precisamente o ser do devir, o uno do múltiplo, a necessidade do acaso. Assim é preciso evitar fazer do eterno Retorno um *retorno do Mesmo*. Isto seria desconhecer a forma da transmutação e a mudança na relação fundamental. Porque o Mesmo não preexiste ao diverso (salvo na categoria do niilismo). *Não é o Mesmo que volta*, já que o voltar é a forma original do Mesmo, que apenas se diz do diverso, do múltiplo, do devir. O Mesmo não volta, é o voltar apenas que é o Mesmo daquilo que devém.

Trata-se aí da essência do eterno Retorno. Esta questão do eterno Retorno deve ser desembaraçada de todas as espécies de temas inúteis ou falsos. Por vezes, perguntamos como Nietzsche pôde crer que um pensamento assim era novo e prodigioso, que, no entanto, parece ser frequente nos antigos: mas, precisamente, Nietzsche sabia bem que ele *não se encontra* nos antigos, nem na Grécia nem no Oriente, a não ser de uma maneira parcelar e incerta, num sentido completamente diferente do sentido nietzscheano. Nietzsche já fazia as mais expressas reservas sobre Heraclito. E que ele ponha o eterno Retorno na boca de Zaratustra, como uma serpente no gasganete, apenas significa que dá ao personagem antigo de Zoroastro aquilo que este era o menos capaz de conceber. Nietzsche explica que toma o personagem de Zaratustra como um eufemismo ou, melhor, como uma antífrase e uma metonímia, dando-lhe voluntariamente o benefício de conceitos novos que ele não podia formar ([13]).



Também nos perguntamos sobre o que há de espantoso no eterno Retorno, se ele consiste num ciclo, quer dizer, num retorno do Todo, num retorno do Mesmo, num retorno ao Mesmo: mas, precisamente, não se trata disso. O segredo de Nietzsche é que *o eterno Retorno é selectivo*. E duplamente selectivo. Primeiro, como pensamento. Porque nos dá uma lei para a autonomia da vontade desgarrada de toda a moral: o que quer que eu queira (a minha preguiça, a minha gulodice, a minha covardia, o meu vício como a minha virtude), «devo» querê-lo de tal maneira que lhe queira o eterno Retorno. Encontra-se eliminado o mundo dos «semi-quereres», tudo o que queremos com a condição de dizer: uma vez, nada senão uma vez. Mesmo uma covardia, uma preguiça que quisesse o seu eterno Retorno tornar-se-ia outra coisa diferente de uma preguiça, de uma covardia: tornar-se-iam activas e potências de afirmação.

E o eterno Retorno não é só o pensamento selectivo, mas também o Ser selectivo. Só volta a afirmação, só volta aquilo que pode ser afirmado, só a alegria volta. Tudo o que pode ser negado, tudo o que é negação é expulso pelo próprio movimento do eterno Retorno.

([13]) Cf. *Ecce Homo*, «Porque sou uma fatalidade», § 3. No limite, é muito duvidoso que a ideia do eterno Retorno tenha alguma vez sido sustentada no mundo antigo. O pensamento grego no seu conjunto é muito reticente: cf. o livro de Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes* (Klincksieck, 1953). E, segundo os especialistas, passa-se o mesmo com o pensamento chinês, ou indiano, ou iraniano ou babilónico. A oposição de um tempo circular nos antigos e de um tempo histórico nos modernos é uma ideia fácil e inexacta. Em todos os aspectos podemos, com o próprio Nietzsche, considerar o eterno Retorno como uma descoberta nietzscheana, apenas tendo premissas antigas.

Poderíamos recear que as combinações do niilismo e da reacção não voltassem eternamente. O eterno Retorno deve ser comparado com uma roda; mas o movimento de uma roda é dotado de um poder centrífugo, que expulsa todo o negativo. Porque o Ser se afirma do devir, ele expulsa de si tudo o que contradiz a afirmação, todas as formas do niilismo e da reacção: má consciência, ressentimento..., só os veremos uma vez.

No entanto, em muitos textos, Nietzsche considera o eterno Retorno como um ciclo onde tudo volta, onde o Mesmo volta; e que volta ao mesmo. Mas o que significam estes textos? Nietzsche é um pensador que «dramatiza» as Ideias, quer dizer, apresenta-as como acontecimentos sucessivos, a diversos níveis de tensão. Já o vimos para a morte de Deus. Da mesma maneira, o eterno Retorno é objecto de duas exposições (e haveria mais se a obra não tivesse sido interrompida pela loucura, impedindo uma progressão que o próprio Nietzsche concebera explicitamente). Ora, destas duas exposições que nos ficaram, uma é respeitante a Zaratustra *doente*, a outra, Zaratustra *convalescente e quase curado*. O que faz com que Zaratustra esteja doente é precisamente a ideia do ciclo: a ideia que Tudo volte, que o Mesmo volte, e que tudo volte ao mesmo. Porque, neste caso, o eterno Retorno não passa de uma hipótese, uma hipótese ao mesmo tempo banal e aterrorizadora. Banal, porque equivale a uma certeza natural, animal, imediata (é por isso que Zaratustra, quando a águia e a serpente se esforçam por consolá-lo, lhes responde: vocês fizeram do eterno Retorno uma «omissão», reduziram o eterno Retorno a uma fórmula bem conhecida, demasiado conhecida) ([14]). Aterrorizadora também, porque, se é verdade que tudo volta, e

([14]) Cf. *Assim falava Zaratustra*, III, «O convalescente», § 2.



volta ao mesmo, então o homem pequeno e mesquinho, o niilismo e a reacção voltarão também (é por isso que Zaratustra clama o seu grande desgosto, o seu grande desprezo, e declara que não pode, que não quer, que não ousa dizer o eterno Retorno) ([15]).

O que se passou quando Zaratustra estava convalescente? Apenas resolveu suportar o que não suportava há momentos? Aceita o eterno Retorno, apreende a sua alegria. Trata-se apenas de uma mudança psicológica? Evidentemente que não. Trata-se de uma mudança na compreensão e na significação do próprio eterno Retorno. Zaratustra reconhece que, doente, ele não compreendera nada sobre o eterno Retorno. Que este não é um ciclo, que não é retorno do Mesmo nem retorno ao mesmo. Que não é uma evidência natural plana, para uso dos animais, nem um triste castigo moral, para uso dos homens. Zaratustra compreende a identidade «eterno Retorno = Ser selectivo». Como é que aquilo que é reactivo e niilista, como é que o negativo poderia voltar, já que o eterno Retorno é o ser que se diz apenas da afirmação, do devir em acção? Roda centrífuga, «constelação suprema do Ser, que nenhum voto atinge, que nenhuma negação mancha». O eterno Retorno é a Repetição; mas é a Repetição que selecciona, a Repetição que salva. Segredo prodigioso de uma repetição libertadora e seleccionante.

A transmutação tem, pois, um quarto e último aspecto: implica e produz o super-homem. Porque, na sua essência humana, o homem é um ser reactivo, combinando as suas forças com o niilismo. O eterno Retorno rejeita-o e expulsa-o. A transmutação é respeitante a uma conversão radical de essência, que se produz no

([15]) Cf. texto n.º 27.

homem, mas que produz o super-homem. O super-homem designa exactamente o recolhimento de tudo o que pode ser afirmado, a forma superior do que é, o tipo que representa o Ser selectivo, o botão e a subjectividade deste ser. Assim, ele está no cruzamento de duas genealogias. Por um lado, é produzido no homem, por intermédio do último dos homens e do homem que quer morrer, mas para além deles, como uma dilaceração e uma transformação da essência humana. Mas, por outro, produzido no homem, não é produzido pelo homem: é o fruto de Dioniso e de Ariana. O próprio Zaratustra segue a primeira linha genealógica; portanto, continua a ser inferior a Dioniso, é o seu profeta ou anunciador. Zaratustra chama ao super-homem seu filho, mas ele é ultrapassado pelo seu filho, cujo verdadeiro pai é Dioniso ([16]). Assim culminam as figuras da transmutação: Dioniso ou a afirmação; Dioniso-Ariana ou a afirmação desdobrada; o eterno Retorno ou a afirmação redobrada; o super-homem ou o tipo e o produto da afirmação.

Nós, leitores de Nietzsche, devemos evitar quatro contra-sensos possíveis: 1.° sobre a vontade de poder (crer que a vontade de poder significa «desejo de dominar» ou «querer o poder»); 2.° sobre os fortes e os fracos (crer que os mais «poderosos», num regime social, são, por isso, «fortes»); 3.° sobre o eterno Retorno (crer que se trata de uma velha ideia, retirada dos gregos, dos hindus, dos babilónicos...; crer que se trata de um ciclo, ou de um retorno do Mesmo, de um retorno ao mesmo); 4.° sobre as últimas obras (crer que estas obras são excessivas ou já desqualificadas pela loucura).

([16]) Cf. texto n.° 11.

# DICIONÁRIO DAS PRINCIPAIS PERSONAGENS DE NIETZSCHE

*Águia (e Serpente)* – São os animais de Zaratustra. A serpente está enrolada em torno do pescoço da águia. Ambos exprimem, pois, o eterno Retorno como Aliança, como anel no anel, como esponsais do casal divino Dioniso-Ariana. Mas exprimem-no de maneira animal, como uma certeza imediata ou uma evidência natural. (A essência do eterno Retorno escapa-lhes, quer dizer, o seu carácter selectivo, tanto do ponto de vista do pensamento como do Ser.) Por isso, fazem do eterno Retorno uma «tagarelice», uma «omissão». E ainda mais: a serpente *desenrolada* exprime o que há de insuportável e de impossível no eterno Retorno, enquanto o tomarmos como uma certeza natural segundo a qual «tudo volta».

*Burro (ou Camelo)* – São os animais do deserto (niilismo). Carregam, carregam com fardos até ao fim do deserto. O Burro tem dois defeitos: o seu *Não* é um falso não, um «não» do ressentimento. E ainda mais, o seu Sim (I-A, I-A) é um falso sim. Julga que afirmar significa *carregar, assumir.* O Burro é, em primeiro lugar, o animal

cristão: carrega com o peso dos valores ditos «superiores à vida». Depois da morte de Deus, carrega-se a si mesmo, carrega com o peso dos valores «humanos», pretende assumir «o real como ele é»: por conseguinte, ele é o novo deus dos «homens superiores». De uma ponta à outra, o Burro é a caricatura e a traição do Sim dionisíaco; afirma, mas só afirma os produtos do niilismo. As suas longas orelhas opõem-se, pois, às orelhas pequenas, redondas e labirínticas de Dioniso e de Ariana.

*Aranha (ou Tarântula)* – É o espírito de vingança ou de ressentimento. O seu poder de contágio é o seu veneno. A sua vontade é uma vontade de punir e de julgar. A sua arma é o fio, o fio da moral. A sua pregação é a igualdade (que toda a gente se torne semelhante a si mesma!).

*Ariana (e Teseu)* – É a Anima. Ela foi amada por Teseu e amou-o. Mas então, precisamente, ela segurava o fio, era um pouco Aranha, fria criatura do ressentimento. Teseu é o Herói, uma imagem do Homem superior. Possui todas as inferioridades do «Homem superior»: carregar, assumir, não saber renunciar, ignorar a ligeireza. Enquanto Ariana ama Teseu, e é amada por ele, a sua feminidade continua aprisionada, ligada pelo fio. Mas quando Dioniso-Touro se aproxima, ela aprende qual é a verdadeira afirmação, a verdadeira ligeireza. Torna-se a Anima afirmativa, que diz Sim a Dioniso. Ambos constituem o casal que constitui o eterno Retorno e engendram o Super-Homem. Porque: «quando o herói abandonou a alma, só então se aproxima, em sonhos, o super-herói».

*Bobo (Macaco, Anão ou Demónio)* – É a caricatura de Zaratustra. Imita-o, mas como a lentidão imita a ligeireza. Ele também representa o maior perigo de Zaratustra: a traição da doutrina. O bobo despreza, mas o seu desprezo vem do ressentimento. Ele é o espírito da lentidão. Como Zaratustra, pretende ultrapassar, superar. Mas superar significa para ele: ou fazer-se carregar (subir para os ombros do homem, e do próprio Zaratustra); ou, então, saltar por cima. São os dois contra-sensos possíveis sobre o «Super-Homem».



*Cristo (São Paulo e Buda)* – 1.° Ele representa um momento essencial do niilismo: o da má consciência, depois do ressentimento judaico. Mas é sempre a mesma empresa de vingança e de inimizade contra a vida; porque o amor cristão valoriza apenas os aspectos doentes e desolados da vida. Com a sua morte, Cristo parece tornar-se independente do Deus judeu: torna-se universal e «cosmopolita». Mas encontrou apenas um novo meio de julgar a vida, de universalizar a condenação da vida, ao interiorizar a falta (má consciência). Cristo seria morto por nós, pelos nossos pecados! Esta é, pelo menos, a interpretação de São Paulo; e foi esta interpretação que levou a melhor na Igreja e na História. O martírio de Cristo opõe-se, pois, ao de Dioniso: num caso, a vida é julgada e deve expiar; no outro, ela é bastante justa por si mesma para justificar tudo. «Dioniso contra o Crucificado». – 2.° Mas se procurarmos, sob a interpretação paulina, qual era o tipo pessoal de Cristo, adivinhamos que Cristo pertence ao «niilismo» de uma maneira completamente diferente. Ele é doce, alegre, não condena, indiferente a qualquer culpabilidade; apenas quer morrer, deseja a morte. Por isso, testemunha um grande avanço sobre São Paulo e já representa o estádio supremo do niilismo, o do último Homem ou mesmo do Homem que quer morrer: o estádio mais próximo da transmutação dionisíaca. Cristo é «o mais

interessante dos decadentes», uma espécie de Buda. Ele torna possível uma transmutação; deste ponto de vista, a síntese de Dioniso e de Cristo torna-se ela própria possível: «Dioniso-Crucificado».

*Dioniso* – Sobre os diferentes aspectos de Dioniso, 1.º em relação com Apolo; 2.º em oposição com Sócrates; 3.º em contradição com Cristo; 4.º em complementaridade com Ariana, cf. a exposição precedente da filosofia de Nietzsche e, mais adiante, os textos.

*Homens superiores* – São múltiplos, mas testemunham um mesmo empreendimento: depois da morte de Deus, substituir os valores divinos por valores humanos. Eles representam, pois, o devir da cultura, ou o esforço para pôr o homem no lugar de Deus. Como o princípio de avaliação permanece o mesmo, como a transmutação não é feita, eles pertencem plenamente ao niilismo e estão mais próximos do bobo de Zaratustra do que do próprio Zaratustra. São «falhados», «imperfeitos», e não sabem rir, nem brincar nem dançar. Na ordem lógica, a sua procissão é a seguinte:

1.º *O último papa:* Sabe que Deus está morto, mas acredita que Deus se asfixiou a si mesmo, asfixiou-se de piedade, já não podendo suportar o seu amor pelos homens. O último papa ficou sem senhor e, contudo, não é livre, vive de lembranças.

2.º *Os dois reis:* Representam o movimento da «moralidade dos costumes», que se propõe formar e erguer o homem, fazer um homem livre pelos meios mais violentos, mais constrangedores. Assim, há dois reis, um de esquerda para os meios, um de direita para o fim. Mas, antes como depois da morte de Deus, para os meios como para o fim, a própria moralidade



dos costumes degenera, edifica e selecciona ao contrário, cai em proveito da «populaça» (triunfo dos escravos). São os dois reis que conduzem o Burro, de que o conjunto dos homens superiores farão o seu novo deus.

3.º *O mais ignóbil dos homens:* Foi ele que matou Deus, porque não suportava a sua piedade. Mas é sempre o velho homem, ainda mais covarde: em vez da má consciência de um Deus morto para ele, experimenta a má consciência de um Deus morto por ele; em vez da piedade vinda de Deus, conhece a piedade vinda dos homens, a piedade da populaça, ainda mais insuportável. É ele que dirige a litania do Burro e suscita o falso «Sim».

4.º *O homem da sanguessuga:* Quis substituir os valores divinos, a religião e até a moral, pelo conhecimento. O conhecimento deve ser científico, exacto, incisivo: pouco importa então que o seu objecto seja pequeno ou grande; o conhecimento exacto da mais pequena coisa substituirá a nossa crença nos «grandes» valores vagos. Esta é a razão por que um homem dá o seu braço à sanguessuga, e dá-se por tarefa e por ideal conhecer uma coisa pequeníssima: o cérebro da sanguessuga (sem remontar às causas primeiras). Mas o homem da sanguessuga não sabe que o conhecimento é a própria sanguessuga e que toma o lugar da moral e da religião, perseguindo o mesmo fim delas: fazer uma incisão na vida, mutilar e julgar a vida.

5.º *O Mendigo voluntário:* Renunciou ao próprio conhecimento. Apenas acredita na felicidade humana, procura a felicidade na terra. Mas a felicidade humana, por mais simples que seja, não se encontra mesmo entre a populaça, animada pelo ressentimento e pela má consciência. A felicidade humana só se encontra entre as vacas.

6.º *O Encantador:* o homem de má consciência, que se persegue tanto sob o reinado de Deus *como* depois da morte de Deus. A má consciência é essencialmente comediante, exibicionista. Ela desempenha todos os papéis, mesmo o do ateu, mesmo o do poeta, mesmo o de Ariana. Mas mente e recrimina sempre. Ao dizer «é o meu erro», ela quer suscitar a piedade, inspirar a própria culpabilidade àqueles que são fortes, envergonhar tudo o que é vivo, propagar o seu veneno. «A tua queixa contém uma armadilha!»

7.º *A Sombra viajante:* É a actividade da cultura que, por toda a parte, procurou realizar o seu fim (o homem livre, seleccionado e construído): sob o reino de Deus, depois da morte de Deus, no conhecimento, na felicidade, etc. Ela falhou o seu fim em toda a parte, porque este fim é também uma Sombra. Este fim, o Homem superior, é ele mesmo falhado, imperfeito. É a Sombra de Zaratustra, nada mais do que a sua sombra, que o segue por toda a parte, mas desaparece nas duas horas importantes da Transmutação, Meia-Noite e Meio-Dia.

8.º *O Adivinho:* Diz «tudo é vão». Anuncia o último estádio do niilismo: o momento em que o homem, tendo medido a fragilidade do seu esforço para substituir Deus, preferirá já não querer tudo, de preferência a querer o nada. O adivinho anuncia, pois, o *último homem.* Prefigurando o fim do niilismo, ele vai já mais longe do que os homens superiores. Mas o que lhe escapa é aquilo que está ainda além do último homem: *o homem que quer morrer,* o homem que quer o seu próprio declínio. Com este, o niilismo culmina realmente, é vencido por si mesmo: a transmutação e o super-homem estão próximos.

*Zaratustra (e o Leão)* – Zaratustra não é Dioniso, mas apenas o seu profeta. Há duas maneiras de exprimir esta subordinação. Poderíamos dizer primeiro que Zaratustra se mantém no «Não». Sem dúvida, este Não já não é o do niilismo: é o «Não sagrado» do Leão. É a destruição de todos os valores estabelecidos, divinos e humanos, que compunham precisamente o niilismo. É o «Não» trans-niilista, inerente à transmutação. Também Zaratustra parece ter acabado a sua tarefa ao mergulhar as suas mãos na juba do Leão. Mas, na verdade, Zaratustra não permanece no Não, mesmo sagrado e transmutante. Participa plenamente da afirmação dionisíaca, ele é já a ideia desta afirmação, a ideia de Dioniso. Da mesma maneira que Dioniso celebra os esponsais com Ariana no eterno Retorno, Zaratustra encontra a sua noiva no eterno Retorno. Da mesma maneira que Dioniso é o pai do Super-Homem, Zaratustra chama filho ao Super-Homem. No entanto, Zaratustra é ultrapassado pelos seus próprios filhos; e ele não passa de pretendente, não é o elemento constituinte do anel do eterno Retorno. Produz menos o Super-Homem do que assegura esta produção no homem, criando todas as condições nas quais o homem se ultrapassa e nas quais o Leão se torna Criança.

# A OBRA

1872: *A Origem da Tragédia.* – 1873: *Considerações Intempestivas*, I, «David Strauss». – 1874: *Ibid.*, II, *Utilidade e Inconveniente dos Estudos Históricos*; III, *Schopenhauer Educador.* – 1876: *Ibid.*, IV, *Richard Wagner em Bayreuth.* – 1878, *Humano, demasiado humano* – 1879: *O Viajante e a sua Sombra.* – 1881: *Aurora.* – 1882: *A Gaia Ciência*, I-IV. – 1883: *Assim Falava Zaratustra*, I, II. – 1884: *Ibid.*, III. – 1885: *Ibid.*, IV. – 1886: *Para além do Bem e do Mal.* – 1887: *Genealogia da Moral*; *A Gaia Ciência*, V. – 1888: *O Caso Wagner; O Crepúsculo dos Ídolos; O Anticristo; Nietzsche contra Wagner*; *Ecce Homo.* (Destas cinco obras, só *O Caso Wagner* foi publicado por Nietzsche, antes da sua doença.)

A obra de Nietzsche compreende ainda estudos filológicos, conferências e cursos, poemas, composições musicais e sobretudo uma grande número de notas (de entre as quais é extraída *A Vontade de Poder).*

As principais edições de conjunto são: a do Nietzsche-Archiv (19 volumes, Leipzig, 1895-1913); a «Musarion Ausgabe» (23 vols., Munique, 1922-1929); a de Schlechta (3 vols., Munique, 1954).

Estas edições não respondem completamente às exigências críticas normais. Foi de acordo com os trabalhos de Colli e Montinari que a NRF empreendeu a publicação das obras filosóficas completas. [*Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes.* Édition critique établie par G. Colli et M. Montinari. 14 volumes. Paris, Gallimard, 1977].

O problema é o do papel da irmã. A sua intervenção foi completa no Nietzsche-Archiv. Mas talvez seja necessário distinguir várias questões – que Schlechta, nas polémicas, tem tendência para misturar.

1.° Houve falsificações? – Mais depressa terá havido más leituras e deslocamentos de textos nas obras de 1888.

2.° A questão de *A Vontade de Poder* – Sabe-se que não é um livro de Nietzsche. Nas notas dos anos 80, encontram-se cerca de 400 passagens, numeradas e repartidas em quatro grupos. Mas um grande número de planos diversos datam desta época. *A Vontade de Poder* foi composta com estas 400 notas, com outras de épocas diferentes e segundo um plano de 1887. Seria muito importante que todos os planos fossem publicados. E, sobretudo, que o conjunto das notas fosse objecto de uma edição crítica e cronológica rigorosa; não é o caso da edição de Schlechta.

3.° A questão do conjunto das notas – Schlechta pensa que as «póstumas» não trazem nada de essencial que já não esteja nas obras publicadas por Nietzsche. Tal ponto de vista põe em causa a interpretação da filosofia de Nietzsche.

Os principais tradutores de Nietzsche para francês são: Henri Albert (Mercure de France); Geneviève Bianquis (NRF e Aubier); Alexandre Vialatte (NRF). Todas as obras citadas no princípio desta bibliografia estão traduzidas.



Juntamos-lhes: *A Vontade de Poder* (trad. Geneviève Bianquis, NRF); *O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega* (trad. Geneviève Bianquis, NRF); *Os Poemas* (trad. Henri Albert, Mercure; trad. Ribemont-Dessaignes, Le Seuil).

E A *vida de Nietzsche segundo a sua Correspondência* (Georges Walz, Rieder); *Cartas Escolhidas* (Alexandre Vialatte, NRF); *Cartas a Peter Gast* (André Schaeffner, Éd. du Rocher); *Nietzsche perante os seus Contemporâneos* (Geneviève Bianquis, Éd. du Rocher).

* * *

Nota: principais edições disponíveis em português (editores e títulos):

– Edições 70: *O Anticristo. A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos. Crepúsculo dos Ídolos.*

– Guimarães Editores: *O Anticristo. Assim falava Zaratustra. Correspondência com Wagner. Crepúsculo dos Ídolos. Ditirambos de Dionisos. Ecce Homo. A Gaia Ciência. A Genealogia da Moral. A Origem da Tragédia. Para além do Bem e Mal. Páginas de Autobiografia.*

– Relógio d'Água: *Obras escolhidas de Nietzsche*: I. *O Nascimento da Tragédia* e *Acerca da Verdade e da Mentira*; II. *Humano Demasiado Humano*; III. *A Gaia Ciência*; IV. *Assim falava Zaratustra*; V. *Para além do Bem e do Mal*; VI. *Para a Genealogia da Moral*; VII. *Anticristo, Ecce Homo, Nietzsche contra Wagner.*

Uma selecção de *Poemas* de Nietzsche foi traduzida, prefaciada e anotada por Paulo Quintela, sucessivamente editada (Porto, 1960; 2.ª ed. rev., Coimbra, 1981; 3.ª ed. rev., 1986), e integrada nas *Obras Completas* de Paulo Quintela (Lisboa, Gulbenkian, 1996-2001).

# EXTRACTOS

De cada vez que cortamos um texto de Nietzsche, os pontos de suspensão são postos entre parênteses rectos. De cada vez que citamos um texto retirado das notas, a referência é precedida por um asterisco.

## A) **O que é um filósofo?**

> «... agir de uma maneira intempestiva, quer dizer, contra o tempo, e assim sobre o tempo, em favor (espero-o) de um tempo que está para vir.» *(Considerações Intempestivas.)*

### 1. *O filósofo mascarado*

O espírito filosófico teve sempre de começar por se travestir e por se mascarar tomando os tipos do homem contemplativo *precedentemente formados*, seja os tipos do sacerdote, do adivinho, do homem religioso em geral, para ser apenas *possível*, de qualquer maneira que seja; *o ideal ascético* serviu durante muito tempo ao filósofo

como aparência exterior, como condição de existência – era forçado *a representar* este ideal para poder ser filósofo, era obrigado a acreditar nele para representá-lo. Esta atitude particular ao filósofo, que o faz afastar-se do mundo, esta maneira de ser que renega o mundo, que se mostra hostil à vida, de sentido incrédulo, austero, e que se manteve até aos nossos dias de maneira a passar pela *atitude filosófica por excelência* – esta atitude é antes de mais uma consequência das condições forçadas, indispensáveis para o nascimento e para o desenvolvimento da filosofia: porque, durante muito tempo, a filosofia não teria *sido possível de forma alguma* sem uma máscara e um travestimento ascético, sem um mal-entendido ascético. Para exprimir-me de uma maneira mais concreta e que salta aos olhos: o sacerdote ascético mostrou-se até aos nossos dias sob a forma mais repugnante e mais tenebrosa, a da lagarta, a única que dá ao filósofo o direito de levar a sua existência rastejante... As coisas mudaram verdadeiramente? Este insecto perigoso alado com mil cores, «o espírito» que envolvia o casulo, pôde afinal, graças a um mundo mais ensolarado, mais quente e mais claro, lançar o seu espólio para lançar-se na luz? Já existe hoje bastante altivez, audácia, bravura, consciência de si, vontade de espírito, desejo do responsabilidade, *livre-arbítrio* sobre a terra para que doravante o «filósofo» seja possível?

(*Genealogia da Moral*, III, 10,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

## 2. *O filósofo crítico*

Sou um discípulo do filósofo Dioniso; preferiria ainda ser considerado mais como um sátiro do que



como um santo [...]. Querer tornar a humanidade «melhor» seria a última coisa que eu prometeria. Não erijo novos ídolos; que os antigos aprendam, pois, o que custa ter pés de barro! *Derrubar ídolos* – é assim que chamo toda a espécie de ideal – já é, de preferência, um assunto meu. Na mesma medida em que imaginámos, por meio de uma mentira, o mundo ideal, retirámos à realidade o seu valor, a sua significação, a sua veracidade... O «mundo-verdade» e o «mundo-aparência», traduzam: o mundo *inventado* e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição suspensa acima da realidade. A própria humanidade, à força de se penetrar com esta mentira, foi violada e falsificada até nos seus instintos mais profundos, até à adoração dos valores opostos aos que garantiriam o desenvolvimento, o futuro, o direito supremo ao futuro.

Aquele que sabe respirar a atmosfera dos meus escritos sabe que é uma atmosfera das alturas, que o ar aí é forte. É preciso ser criado para esta atmosfera, de outra forma arriscamo-nos a apanhar frio. O gelo está perto, a solidão é enorme – mas vejam com que tranquilidade tudo repousa na luz! Vejam como se respira livremente! Quanta coisa sentimos abaixo de nós! A filosofia tal como a vivi, tal como a compreendi até ao presente, é a existência voluntária no meio dos gelos e das altas montanhas, a pesquisa de tudo o que é estranho e problemático na vida, de tudo o que, até ao presente, foi banido pela moral. Uma longa experiência, que possuo desta viagem dentro de tudo o que é interdito, ensinou-me a olhar, de uma maneira diferente da que seria desejável, as causas que até agora levaram a moralizar e a idealizar. A história secreta da filosofia, a psicologia dos grandes nomes que a ilustram, revelaram-se a mim. O grau de verdade que um espírito *suporta*, a dose de verdade que

um espírito pode *ousar*, foi o que me serviu cada vez mais para dar a verdadeira medida do valor. O erro (quer dizer, a fé no ideal) não é a cegueira; o erro é a *covardia*... Qualquer conquista, cada passo em frente no domínio do conhecimento tem a sua origem na coragem, na dureza face a si mesmo. Não refuto um ideal, contento-me com pôr luvas diante dele... *Nitimur in vetitum*, por este sinal a minha filosofia será um dia vitoriosa, porque até agora só se proibiu, por princípio, a verdade.

(*Ecce Homo*, «Prefácio», 2-3,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

### 3. *O filósofo intempestivo*

Apercebemos aqui a consequência desta doutrina, pregada ainda recentemente sobre os telhados, e que consiste em afirmar que o Estado é o fim supremo da humanidade e que, para o homem, não existe fim superior ao de servir o Estado; no que eu não reconheço um retorno ao paganismo, mas à parvoíce. Pode acontecer que tal homem, que vê ao serviço do Estado o seu dever supremo, não saiba quais são os deveres supremos. Isso não impede que haja ainda do outro lado homens e deveres, e um desses deveres, que, pelo menos para mim, aparece como superior ao serviço do Estado, incita a destruir a parvoíce sob todas as suas formas, mesmo sob a forma que ela aqui toma. É por isso que actualmente me ocupo de uma espécie de homem cuja teleologia conduz um pouco mais alto do que o bem de um Estado, com os filósofos e com estes apenas relativamente a um domínio bastante independente do bem do Estado, o da cultura. Entre os numerosos anéis que, passados uns através dos outros, formam a humana coisa pública, uns são de ouro, outros de tombaque (*).



Ora, como é que o filósofo olha a cultura do nosso tempo? Para dizer a verdade, sob um aspecto completamente diferente do daqueles professores de filosofia que se alegram com o seu estado. Quase lhe parece perceber uma destruição e uma separação completa da cultura, quando ele pensa na precipitação geral, na aceleração deste movimento de queda, na impossibilidade de qualquer vida contemplativa e de qualquer simplicidade. As águas da religião escoam-se e deixam atrás de si pântanos ou charcos; as nações separam-se de novo, combatem-se umas às outras e procuram destruir-se entre si. As ciências, praticadas sem qualquer medida e no mais completo desleixo, dispersam-se e dissolvem toda a convicção sólida; as classes e as sociedades cultivadas são arrastadas numa grandiosa e desprezante exploração financeira. Nunca o mundo foi tanto o mundo, nunca foi tão pobre em amor e em dons preciosos. As profissões sábias não passam de faróis e asilos, no meio de toda esta inquietude frívola; os seus representantes tornam-se eles próprios cada vez mais inquietos, tendo cada vez menos pensamentos, menos amor. Tudo se põe ao serviço da barbárie que vem, a arte actual e a ciência actual não são excepção. O homem cultivado é degenerado ao ponto de se ter tornado no pior inimigo da cultura, porque quer negar a doença geral e é um obstáculo para os médicos. Eles encolerizam-se, os pobres tipos enfraquecidos, quando se fala das suas fraquezas e quando se combate o seu perigoso espírito mentiroso. Desejariam fazer acreditar que conseguiram levar a melhor sobre todos os séculos,

(*) Liga de zinco e cobre, com a aparência de ouro, usada no fabrico de jóias falsas. *(N.R.)*

e as suas diligências são animadas de uma alegria artificial [...].

No entanto, se nos arriscamos a ser acusados de parcialidade quando salientamos apenas a fraqueza do desenho e a falta de colorido na imagem da vida moderna, o segundo aspecto não tem, contudo, nada mais satisfatório e aparece ainda sob uma forma mais inquietante. Existem certas forças, forças formidáveis, mas selvagens e impulsivas, forças completamente impiedosas. Observamo-las com uma expectativa inquieta, com o mesmo olhar com que olharíamos a caldeira de uma cozinha infernal: em qualquer momento, podem produzir-se ebulições e explosões, anunciando terríveis cataclismos. Desde há um século que estamos preparados para comoções fundamentais. Se, nestes últimos tempos, se tentou opor a estas tendências explosivas profundamente modernas a força constitutiva do Estado pretensamente nacional, este não deixa de constituir, e por muito tempo, um aumento do perigo universal e da ameaça que pesa sobre as nossas cabeças ([17]). Não nos deixamos induzir em erro pelo facto de os indivíduos se comportarem como se nada soubessem de todas estas preocupações. A sua inquietude mostra quanto eles estão informados a este respeito; pensam neles próprios com uma precipitação e um exclusivismo que nunca se encontraram até agora; constroem e plantam para si apenas e para um só dia; a caça à felicidade nunca é tão grande senão quando deve ser feita hoje e amanhã; porque, depois de amanhã, a caça poderá já talvez estar fechada. Vivemos na época dos átomos e do caos atómico.

(*Considerações Inactuais, Schopenhauer Educador*, 4, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

([17]) A tradução do começo da frase está um pouco modificada.



4. *O filósofo, fisiólogo e médico*

Estamos na fase em que o *consciente se torna modesto.* Em última análise, não compreendemos o próprio eu consciente senão como um instrumento ao serviço deste intelecto superior, que vê tudo em conjunto; e podemos perguntar a nós próprios se todo o *querer* consciente, todo o *fim consciente*, todo o *juízo de valor* não seriam simples meios destinados a atingir qualquer coisa de essencialmente diferente daquilo que nos aparecia à luz da consciência. *Julgamos* que se trata do nosso prazer ou da nossa dor, mas o prazer e a dor poderiam ser meios graças aos quais deveríamos *realizar* operações estranhas à nossa consciência. Será preciso demonstrar até que ponto tudo o que é consciente permanece *superficial*, até que ponto a acção *difere* da imagem da acção, como sabemos pouco daquilo que *precede* a acção; como são quiméricas as nossas intuições de uma «vontade livre», de «causa e efeito»; de que modo os pensamentos, as imagens e as palavras não passam de símbolos dos pensamentos, até que ponto qualquer acção é impenetrável; em que medida o elogio e a censura permanecem superficiais; como a nossa vida consciente se passa essencialmente num mundo da nossa *invenção* e da nossa *imaginação;* como é que só falamos das nossas invenções (das nossas emoções mesmo) e como é que a *coesão da humanidade* assenta sobre a transmissão destas invenções – enquanto, no fundo, a coesão verdadeira (pela reprodução) prossegue o seu caminho desconhecido. [...].

Para resumir, trata-se talvez unicamente do *corpo* em todo o desenvolvimento do espírito: este desenvolvimento consistiria em tornar-nos *sensível a formação de um corpo superior.* O orgânico pode ainda elevar-se a graus superiores. A nossa avidez de conhecer a natureza é um

meio para o corpo se aperfeiçoar. Ou de preferência, fazemos experiências, pelas centenas de milhar, para modificar a alimentação, a habitação, o género de vida do *corpo;* a consciência e os juízos de valor que leva consigo, todas as variedades do prazer e da dor são *indícios destas mudanças e destas experiências.* Em última análise, *não é o homem, de forma alguma, que está em causa; ele é aquilo que deve ser ultrapassado.*

(*1883, *A Vontade de Poder*, II, 261, trad. Geneviève Bianquis, NRF.)

## 5. *O filósofo, inventor de possibilidades de vida*

Há vidas em que as dificuldades tocam o prodígio; são as vidas dos pensadores. E é preciso ouvir aquilo que nos contam a seu respeito, porque descobrimos aí *possibilidades de vida* cuja simples narração já nos dá alegria e força e lança uma luz sobre a vida dos seus sucessores. Há aí tanta invenção, reflexão, audácia, desespero e esperança como nas viagens dos grandes navegadores; e, para falar verdade, são também viagens de exploração nos domínios mais recuados e mais perigosos da vida. O que estas vidas têm de surpreendente é que dois instintos inimigos, que puxam em sentidos opostos, parecem ser obrigados aí a caminhar sob o mesmo jugo; o instinto que tende para o conhecimento é constrangido, sem parar, a abandonar o chão em que o homem tem o costume de viver e a lançar-se no incerto e o instinto que quer a vida vê-se forçado a procurar, sem parar, às apalpadelas, um novo lugar onde se estabelecer [...].

Assim não posso cansar-me de evocar pelos olhos da alma uma série de pensadores em que cada um leva em si esta particularidade inconcebível e desperta esta



mesma estupefacção pela possibilidade de vida que soube descobrir para si só: quero dizer, os pensadores que viveram na época mais vigorosa e mais fecunda da Grécia, no século que precedeu as guerras medas e durante estas guerras. Porque estes pensadores foram até encontrar *belas possibilidades de vida*; ora, parece-me que os Gregos, ulteriormente, esqueceram a sua melhor parte; e que povo poderia pretender que a encontrou outra vez? [...].

É difícil para nós pressentir, segundo a nossa natureza e a nossa experiência, qual pôde ter sido a tarefa dos filósofos, no interior de uma civilização autêntica e que possuía uma forte unidade de estilo; porque não possuímos uma civilização desta espécie. Pelo contrário, só uma civilização como a civilização grega pode revelar qual é a tarefa do filósofo; só ela, como disse, pode justificar a filosofia, porque só ela sabe e pode provar porquê e como o filósofo não é um viajante qualquer, aparecido por acaso e que surge inopinadamente aqui e ali. Há uma lei de bronze que encadeia o filósofo a uma civilização autêntica, mas que acontece quando esta civilização comete erros? O filósofo parece-se então com um cometa imprevisível e, por esta razão, aterrador, enquanto numa hipótese mais favorável ele brilha como um astro de primeira grandeza no sistema solar desta civilização. Os Gregos justificam a existência do filósofo pelo facto de que só entre eles ele não está no estado de cometa.

(*1875, «A Filosofia na Época da Tragédia Grega», trad. Geneviève Bianquis, in *O Nascimento da Filosofia*, NRF).

6. *O filósofo legislador*

Suplico que se acabe, de vez, de confundir os operários da filosofia e, de uma maneira geral, os homens de ciência com os filósofos. Justamente neste domínio é importante que seja dado «a cada um o devido», e não muito a um e demasiado pouco a outro. Pode ser necessário para a educação do verdadeiro filósofo ter ele próprio passado por todos os estádios em que pararam ou tiveram necessariamente de parar os seus colaboradores subalternos, os operários científicos da filosofia. Talvez lhe seja preciso ser ele mesmo crítico e céptico, dogmático e historiador e, por acréscimo, poeta e coleccionador, viajante e decifrador de enigmas, moralista e vidente, «espírito livre» e quase tudo no mundo, a fim de percorrer o ciclo inteiro dos valores e dos juízos humanos e ter constituído para si toda uma variedade de olhos e de consciências para explorar do alto dos cumes todos os horizontes longínquos, do fundo do abismo todos os cumes, de um canto estreito todos os espaços. Mas essas são apenas as condições prévias da sua tarefa; esta mesma tarefa exige outra coisa; exige dele que *crie valores*. Os operários da filosofia, do tipo nobre de Kant e de Hegel, terão de averiguar e de formular uma massa enorme de juízos de valor, quer dizer, antigas *fixações* de valores, antigas criações de valores que se tornaram preponderantes e foram chamadas verdades no domínio quer da *lógica*, quer da *política* (ou da moral) quer da *estética*. Pertencerá a estes pensadores tornar claro, pensável, apreensível e manejável todo o conjunto dos acontecimentos e dos juízos anteriores, dar um resumo do próprio «tempo» e triunfar sobre o passado; tarefa imensa e maravilhosa que poderá satisfazer os orgulhos mais delicados, as vontades mais tenazes. *Mas os verdadeiros filósofos são os*



*que dirigem e legislam*. Eles dizem: «Aqui está o que deve ser!» São eles que determinam o sentido e o porquê da evolução humana, e dispõem para isso do trabalho preparatório de todos os operários da filosofia, de todos os que liquidaram o passado; estendem mãos criadoras para o futuro, e para esta tarefa tudo o que existiu serve-lhes de meio, de utensílio, de martelo. Para eles, «conhecimento» é *criação*, a sua obra consiste em legislar, a sua vontade de verdade é *vontade de poder*. Existem hoje em dia filósofos assim? Já alguma vez houve filósofos assim? Não será preciso que existam um dia?

(*Para além do Bem e do Mal*, VI, 211, trad. Geneviève Bianquis, Aubier).

## B) **Dioniso filósofo**

«O herói é *alegre*, aqui está o que escapou até agora aos autores da tragédia.» (*1882)

7. *Dioniso e Apolo: a sua conciliação (o trágico)*

Teremos feito um progresso decisivo em estética quando tivermos compreendido, não como uma visão da razão mas com a certeza imediata da intuição, que a evolução da arte está ligada ao dualismo do *apolinismo* e do *dionisismo*, como a geração está ligada à dualidade dos sexos, à sua luta contínua, cortada por acordos provisórios. Fomos buscar estes dois termos aos Gregos; compreendendo-os bem, eles exprimem, não em conceitos mas nas formas distintivas e convincentes das divindades gregas, as verdades secretas e profundas da sua crença estética. As duas divindades protectoras da

arte, Apolo e Dioniso, sugerem-nos que no mundo grego existe um contraste prodigioso, na origem e nos fins, entre a arte do escultor, ou arte apolínea, e a arte não escultural da música, a de Dioniso. Estes dois instintos tão diferentes caminham lado a lado, o mais das vezes em estado de conflito aberto, excitando-se mutuamente a fazer criações novas e mais vigorosas, a fim de perpetuar entre eles o conflito dos contrários que recobre em aparência apenas o nome de *arte* que lhes é comum: até que, por fim, por um milagre metafísico do «querer» helénico, aparecem unidos, e nesta união acabam por engendrar a obra de arte ao mesmo tempo dionisíaca e apolínea, a tragédia ática.

Para representar mais precisamente estes dois instintos, imaginemo-los, primeiro, como as duas regiões estéticas separadas do *sonho* e da *embriaguez*, cujas manifestações fisiológicas oferecem o mesma contraste que o apolíneo e o dionisíaco [...] ([18]).

Falta-nos compreender que a tragédia é o coro dionisíaco que se distende, projectando fora dele um mundo de imagens apolíneas. As partes do coro intercaladas na tragédia são, pois, num sentido, a matriz de todo o diálogo, quer dizer, de todo o elemento cénico do drama propriamente dito. No decurso de várias explosões sucessivas, o fundo primitivo da tragédia produz por irradiação esta visão dramática que é essencialmente um sonho, quer dizer, de natureza épica, mas que, por outro lado, ao objectivar um estado dionisíaco, representa não a redenção apolínea pela aparência mas, pelo contrário, o naufrágio e a sua absorção no Ser original. O drama é, pois, a *representação* de noções e de acções dionisíacas [...]. Os fenómenos apolíneos em que Dioniso se objectiva já não são «um mar eterno, uma ondulação movente, uma vida ardente», como a música do coro. Já não são essas forças apenas sentidas, mas não condensadas em imagens, em que o servidor de Dioniso extasiado sente a aproximação do deus. Agora, Dioniso fala, sobre o palco, com toda a precisão e firmeza da forma épica, já não por intermédio de forças obscuras, mas como herói épico e numa linguagem quase homérica.

(*O Nascimento da Tragédia*, 1 e 8,
trad. de Geneviève Bianquis, NRF.)

([18]) Não podemos citar o desenvolvimento deste tema. Nietzsche caracteriza Apolo pelo sonho; a profecia como verdade do sonho; a medida como limite do sonho; e o princípio de individuação como bela aparência. Caracteriza Dioniso pela embriaguez; a desmedida como verdade da embriaguez; a resolução ou a dissolução do indivíduo num Fundo original. Na sequência da sua obra, Nietzsche encontrará outros traços para definir Dioniso (mas, então, defini-lo-á em função de outros personagens para além de Apolo).



## 8. *Dioniso e Sócrates: a sua oposição (a dialéctica)*

A chave da alma de Sócrates é-nos oferecida nesse fenómeno estranho que ele chamava o seu demónio. Em certas circunstâncias, quando a sua razão prodigiosa hesitava, ele reencontrava a sua segurança graças à voz divina que então lhe falava. Esta Voz, quando se faz ouvir, adverte-o sempre para se *abster* de certos actos. Nesta natureza anormal, a sabedoria instintiva só se manifesta para se opor de tempos a tempos ao conhecimento consciente. Enquanto em todos os homens produtivos o instinto é uma força afirmativa e criadora, e a consciência uma força crítica e negativa, em Sócrates o instinto torna-se crítico e a consciência criadora – é uma verdadeira monstruosidade por carência [...].

Sócrates, o herói dialéctico do drama platónico, lembra-nos o temperamento do herói euripidiano que se julga obrigado a defender os seus actos por motivos e contra-motivos, sob o risco, muitas vezes, de perder a nossa simpatia trágica. Pois, como esquecer o que há de *optimismo* na dialéctica, pela qual cada uma das suas conclusões é um triunfo e que só pode respirar na claridade fria da consciência? Tendo este optimismo penetrado na tragédia, devia, fatalmente, invadir as suas zonas dionisíacas e levá-las a destruir-se a si próprias, até ao perigoso salto final que culmina no drama burguês. Pensemos nas consequências das máximas socráticas: «A virtude é um saber; só pecamos por ignorância; o homem virtuoso é feliz.» Estas três formas essenciais do optimismo são a morte da tragédia. Porque, doravante, será preciso que exista entre a virtude e o saber, a crença e a moral, um laço necessário e evidente; doravante, a justiça transcendental de Ésquilo reduzir-se-á a uma «justiça poética» lisa e impertinente, ladeada pelo seu habitual *deus ex machina* [...].

Armado com o chicote dos seus silogismos, a dialéctica optimista expulsa a *música* da tragédia, quer dizer, destrói a essência da tragédia, que só se compreende se for uma manifestação e uma representação simbólicas de estados dionisíacos, uma encarnação visível da música, o mundo do sonho que se desprende da embriaguez dionisíaca.

(*O Nascimento da Tragédia*, 13 e 14, trad. Geneviève Bianquis, NRF).

## 9. *Dioniso e Cristo: a sua contradição (a religião)*

*Os dois tipos: Dioniso e o Crucificado* – Determinar se o tipo do homem *religioso* é uma forma de decadência (os



grandes inovadores são todos, sem excepção, doentes e epilépticos); mas isso não consiste em omitir um certo tipo de homem religioso, o tipo *pagão*? Não é o culto pagão uma forma de reconhecimento para com a vida, da afirmação da vida? O seu representante supremo não deveria ser, na sua própria pessoa, a apologia e a divinização da vida? O tipo de um espírito felizmente desenvolvido e estravazando num êxtase de alegria! Um espírito que absorve em si e *resgata* as contradições e os equívocos da vida!

É aqui que eu colocaria o ideal *dionisíaco* dos Gregos: a afirmação religiosa da vida no seu todo, de que não se nega nada, de que nada se corta (notar que o acto sexual acompanha-se aí de profundidade, de mistério, de respeito).

Dioniso contra o «Crucificado»: aqui está o contraste. A diferença entre eles não é a do seu martírio, mas este martírio tem sentidos diferentes. No primeiro caso, é a própria vida, a sua eterna fecundidade e o seu eterno retorno que são causa do tormento, da destruição, da vontade do nada. No outro caso, o sofrimento, o «Crucificado inocente» testemunham contra a vida, condenam-na. Adivinha-se que o problema que se põe é o do sentido da vida: um sentido cristão ou um sentido trágico? No primeiro caso, ela deve ser o caminho que conduz à santidade; no segundo caso, a *existência* parece *bastante* santa *por si mesma* para justificar por acréscimo uma imensidade de sofrimento. O homem trágico afirma mesmo o mais duro sofrimento, de tal forma ele é forte, rico e capaz de divinizar a existência; o cristão nega até a sorte mais feliz da terra; é pobre, fraco, deserdado ao ponto de sofrer com a vida sob todas as suas formas. O Deus em cruz é uma maldição da vida, uma advertência para se libertar dela; Dioniso esquartejado é uma *promessa* de vida,

renascerá eternamente e voltará do fundo da decomposição.

(*1888, *A Vontade de Poder*, IV, 464,
trad. Geneviève Bianquis, NRF)

10. *Dioniso e Ariana: a sua complementaridade (o ditirambo)*

[...]

Ah! Ah!
E tu martirizas-me, louco que és,
tu torturas o meu orgulho?
Dá-me amor. – Quem me aquece ainda?
Quem me ama ainda? –
Dá mãos quentes,
dá corações-candeia,
dá-me, a mim, a mais solitária
do que o gelo, oh! o gelo faz
sete vezes definhar junto dos inimigos,
junto dos inimigos mesmo,
dá, sim, abandona-
-te – a mim,
tu, o mais cruel inimigo!...

Foi-se!
Ele próprio fugiu,
meu único companheiro,
meu grande inimigo,
meu desconhecido,
meu deus-carrasco!

– Não!
Volta!
com todos os teus suplícios!



Todas as minhas lágrimas tomam
para ti a sua direcção!
E a última chama do meu coração –
desperta para ti!
Oh volta,
Meu deus desconhecido! minha dor
minha última felicidade?

(*Um relâmpago. Dioniso aparece numa beleza de esmeralda.*)

DIONISO

Sê prudente, Ariana!...
Tens orelhas pequenas, tens as minhas orelhas
Ouve um conselho ajuizado!
Não será preciso odiarmo-nos primeiro, se devemos amar-nos?...
Eu sou o teu labirinto...

(*1888, *Ditirambos dionisíacos.*
Retomada, com correcções e complementos,
de um texto de *Zaratustra:* livro IV, «O Encantador»,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

11. *Dioniso e Zaratustra: o seu parentesco (a provação)*

Porque ouvi um sussurro que me falava sem voz, dizendo: «Tu sabes, Zaratustra.»

E este sussurro arrancou-me um grito de terror, e o sangue refluiu do meu rosto, mas mantive o silêncio.

E qualquer coisa em mim murmurou de novo sem voz: «Tu sabes, Zaratustra, mas não o dizes.»

E respondi então como por bravata: «Sim, sei, mas não quero dizer.»

E de novo ouvi este murmúrio inarticulado: «Não queres, Zaratustra? Será verdade? Não te pavoneies no teu desafio.»

E pus-me a chorar e a tremer como uma criança e disse: «Oh! Bem gostaria eu, mas como fazer? Pela graça, poupa-me! Está acima das minhas forças.»

E ouvi de novo esse murmúrio inarticulado:

«Que interessa a tua pessoa, Zaratustra? Diz a palavra que levas contigo, depois destrói-te.»

E eu respondi: «Oh! Será minha, esta palavra? Quem sou eu? Espero um mais digno, eu nem sequer sou digno de ser destruído por ele.»

E de novo essa voz inarticulada fez-se ouvir: «O que importa o que te espera? Não te acho ainda suficientemente humilde. Nada de coriáceo como o couro da humildade.»

E eu respondi: «Quanto já ele não endureceu, este couro da minha humildade? Vivo ao pé do meu próprio cume. A que altitude se elevam os meus cumes? Nunca ninguém mo disse ainda. Mas conheço bem as minhas depressões.»

E de novo a voz inarticulada fez-se ouvir: «Oh Zaratustra, quando se é feito para transportar montanhas, podemos transportar também vales e subterrâneos.»

E eu replicava: «A minha palavra nunca transportou ainda montanhas e o que eu disse não atingiu, de forma alguma, os homens. Achei bem ir ter com os homens, ainda não consegui juntar-me a eles.»

E doravante esta voz inarticulada diz-me: «Que sabes tu disso? O orvalho cai sobre a erva no mais profundo silêncio das noites.»

E eu respondi: «Eles riram-se de mim quando encontrei e segui a minha própria via; e, na verdade, as minhas pernas vacilavam debaixo de mim.



Assim, eles disseram-me: «Esqueceste o caminho, agora esqueceste de como se anda.»

E de novo esta voz inarticulada disse-me: «O que te interessam as suas caçoadas? Desaprendeste de obedecer; agora é preciso que dirijas.

«Não sabes de quem o mundo tem necessidade? Do homem que dirige grandes coisas.

«Realizar grandes coisas é difícil; mas o mais difícil é dirigir grandes coisas.

«O teu erro mais imperdoável é que tu tens o poder e recusas-te a reinar.»

E eu respondi: «Falta-me, para dirigir, a voz do leão.»

E de novo foi como um murmúrio que me chegou: «As palavras mais silenciosas são aquelas que trazem a tempestade. Os pensamentos levados em patas de pomba conduzem o mundo.

«Oh Zaratustra, apresenta-te como a Sombra daquele que deve vir; então tu dirigirás e avançarás como senhor.»

E eu respondi: «Tenho vergonha.»

Então ouvi outra vez esse murmúrio sem voz: «Primeiro, ser-te-á preciso tornar a ser criança e perder essa vergonha.

«Tu ainda levas contigo o orgulho da juventude, só te tornaste jovem muito tarde; mas para voltares a ser criança, precisarás ainda de triunfar sobre a tua juventude.»

E eu reflecti durante muito tempo, todo a tremer. Finalmente, eu repetia o que dissera primeiro: «Não quero.»

Então, em torno de mim, foi como que uma gargalhada. Oh! Este riso dilacerava-me as entranhas e atravessava-me o coração.

E, pela última vez, a voz disse-me: Oh Zaratustra, os teus frutos estão maduros, mas tu, tu não estás maduro para os teus frutos.

«Volta, pois, para a tua solidão, a fim de te mortificares nela.»

(*Assim Falava Zaratustra*, II, «A hora do silêncio supremo», trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

## C) **Forças e vontade de poder**

«Temos que defender sempre os fortes contra os fracos.» (*1888)

### 12. *Para um pluralismo*

Os filósofos têm o costume de falar da vontade como se fosse a coisa mais bem conhecida do mundo; Schopenhauer deixou mesmo entender que a vontade era a única coisa que nos era realmente conhecida, inteira e totalmente conhecida, sem acréscimo e sem resto; mas parece-me sempre que Schopenhauer, neste caso como noutros, só fez aquilo que os filósofos fazem habitualmente; adoptou e levou ao extremo um *preconceito popular*. A vontade aparece-me antes de mais como uma coisa *complexa*, uma coisa que como unidade só tem o seu nome, e é nesta unicidade do nome que reside o preconceito popular que *enganou* a vigilância sempre débil dos filósofos. Ao menos desta vez, sejamos, pois, mais circunspectos, sejamos menos filósofos, digamos que em qualquer vontade há primeiro uma pluralidade de sentimentos, o sentimento do estado de onde se quer sair, o do estado para onde se tende, o sentido destas mesmas direcções, «a partir daqui», «para



ir ali», enfim, uma sensação muscular acessória que, mesmo sem que mexamos braços ou pernas, entra em jogo como que maquinalmente logo que nos pomos a «querer». Da mesma maneira que o sentir, e um sentir múltiplo, é evidentemente um dos ingredientes da vontade, ela contém também um «pensar»; em qualquer acto voluntário, há um pensamento que dirige; e que não se julgue poder isolar este pensamento do «querer» para obter um precipitado que seria ainda vontade. Em terceiro lugar, a vontade não é só um complexo de sentir e de pensar, mas ainda e antes de tudo um estado afectivo, a emoção de dirigir de que falámos mais acima. Aquilo que chamamos o «livre arbítrio» é essencialmente o sentimento de superioridade que sentimos face a um subalterno. «Sou livre, é ele que deve obedecer», aqui está o que existe no fundo de qualquer vontade, com esta atenção tensa, este olhar directo fixo sobre uma só coisa, este juízo absoluto: «Agora, isto é necessário, e nada mais», a certeza íntima de que seremos obedecidos e tudo aquilo que constitui ainda o estado de alma daquele que dirige. *Querer é* dirigir em si qualquer coisa que obedece ou que julgamos obedecer-nos. Mas se consideramos agora a essência mais singular da vontade, esta coisa tão complexa para a qual o vulgo só tem uma palavra: se acontece que num caso dado somos ao mesmo tempo aquele que dirige e aquele que obedece, ao obedecer temos a impressão de nos sentirmos constrangidos, empurrados, obrigados a resistir, a movermo-nos, impressões que seguem imediatamente a volição; mas na medida em que temos, por outro lado, o hábito de fazer abstracção deste dualismo, de nos enganarmos a seu respeito graças ao conceito sintético do «eu», toda uma cadeia de conclusões erradas e por conseguinte de falsas avaliações da própria vontade vêm ainda juntar-se ao querer. Se bem que

aquele que *quer* acredita de boa fé que *é suficiente* para agir. Como, na maior parte dos casos, nos contentámos em querer e que também pudemos esperar pelo efeito da ordem dada, quer dizer, pela obediência, pela realização do acto prescrito, a *aparência* traduziu-se pelo sentimento de que o acto devia *necessariamente* produzir-se; em suma, aquele que «quer» acredita com um certo grau de certeza que querer e agir são apenas um, em certo sentido. Atribui o êxito, a execução do querer ao próprio querer, e esta crença reforça nele o sentimento de poder que o sucesso traz. O «livre arbítrio» é o nome deste estado de prazer complexo do homem que quer, que dirige e que ao mesmo tempo se confunde com aquele que executa e experimenta assim o prazer de ultrapassar obstáculos, estimando ao mesmo tempo no seu íntimo que foi a sua vontade que triunfou das resistências. No acto voluntário, acrescenta-se assim ao prazer de dar uma ordem o prazer do instrumento que a executa com sucesso; à vontade acrescentam-se vontades «subalternas», almas subalternas e dóceis, sendo o nosso corpo apenas o edifício colectivo de várias almas. *O efeito sou eu*; passa-se aqui o que se passa em qualquer colectividade feliz e bem organizada; a classe dirigente identifica-se com os sucessos da colectividade. Em todo o querer, trata-se apenas de dirigir e de obedecer no interior de uma estrutura colectiva complexa, feita, como disse, de «várias almas»; é por isso que um filósofo deveria poder permitir-se considerar o querer sob o ângulo da moral, a moral concebida como a ciência de uma hierarquia dominadora, de onde nasce o fenómeno da vida.

(*Para além do Bem e do Mal*, I, 19, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)



13. *Dois tipos de forças: activo e reactivo*

A *evolução* de uma coisa, de um uso, de um órgão não é, de forma alguma, uma progressão para um fim, menos ainda uma progressão lógica e directa atingida com um mínimo de forças e de dispêndios – mas antes uma sucessão constante de fenómenos de subordinação mais ou menos violentos, mais ou menos independentes uns em relação aos outros, sem esquecer as resistências que se elevam sem cessar, as tentativas de metamorfoses que se operam para concorrer para a defesa e para a reacção, enfim, os resultados felizes das acções em sentido contrário. Se a forma é fluida, o «sentido» ainda o é mais... E em todo o organismo tomado separadamente, não se passa outra coisa: cada vez que o conjunto cresce de uma maneira sensível, o «sentido» de cada órgão desloca-se – em algumas circunstâncias o seu enfraquecimento parcial, a sua diminuição (por exemplo, pela destruição dos termos médios) podem ser o índice de um aumento de força e de um encaminhamento para a perfeição. Quero dizer que mesmo o estado de inutilização parcial, o enfraquecimento e a degenerescência, a perda do sentido e da finalidade, numa palavra, a morte, pertencem às condições de uma verdadeira progressão: a qual aparece sempre sob a forma de vontade e de direcção para o *poder mais considerável* e realiza-se sempre a expensas de numerosas potências inferiores [...].

Ponho em relevo este ponto capital do método histórico, porque ele vai contra os instintos dominantes e o gosto em voga que prefeririam ainda acomodar-se ao acaso absoluto e mesmo ao absurdo mecânico, de preferência à teoria de uma *vontade de poder* intervindo em todos os casos. A aversão contra tudo o que dirige e quer dirigir, esta idiossincrasia dos democratas, o

«misarquismo» moderno (ah, coisa má, feia palavra!) [...] infiltra-se hoje, gota a gota, nas ciências mais exactas, mais objectivas na aparência. Parece-me mesmo que ele já se tornou senhor da filosofia e da biologia inteiras, para mal delas, é evidente, no sentido em que lhes escamoteou um conceito fundamental, o da *actividade* propriamente dita. Sob a pressão desta idiossincrasia, avança-se a «faculdade de adaptação», quer dizer, uma actividade de segunda ordem, uma simples «reactividade», até mais, definiu-se a própria vida: uma adaptação interior, sempre mais eficaz, a circunstâncias exteriores (Herbert Spencer). Mas desse modo desconhece-se a essência da vida, a *vontade de Poder*; fechamos os olhos diante da preeminência fundamental das forças de uma ordem espontânea, agressiva, conquistadora, usurpante, transformante e que dá sem cessar novas exegeses e novas direcções, estando «a adaptação», primeiro, submetida à sua influência; é assim que negamos a soberania das funções mais nobres do organismo, funções em que a vontade de vida se manifesta activa e formativa.

(*Genealogia da Moral*, II, 12,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

## 14. *Duas qualidades da vontade de poder: afirmação e negação*

Fui o primeiro a ver a verdadeira antítese: o instinto que *degenera* e que se volta contra a vida com um ódio subterrâneo (cristianismo, filosofia de Schopenhauer, num certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como fórmulas típicas) e uma fórmula da *afirmação superior*, nascida da plenitude e da abundância, uma aprovação sem restrições, a própria aprovação do



sofrimento, até do erro, de tudo aquilo que a existência tem de problemático e de estranho. Esta última e alegre confirmação da vida, confirmação transbordante e impetuosa, responde não somente ao entendimento superior, responde também ao entendimento mais profundo, aquele que a verdade e a ciência confirmaram e apoiaram com mais severidade. As partes da existência que os cristãos e outros niilistas rejeitam são mesmo de ordem infinitamente superior na hierarquia dos valores do que aqueles aos quais os instintos da decadência dão e têm o direito de dar a sua aprovação. Para compreender isso é preciso ter *coragem* e, o que é uma condição da coragem, um excedente de força; porque, exactamente na medida em que a coragem *pode* expor-se em frente, segundo o mesmo grau de força, aproximamo-nos da verdade. O conhecimento da realidade, a aprovação da realidade são para o forte uma necessidade tão grande como é, para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a *fuga* diante da realidade – «o ideal»... Não é livre de conhecer quem quer: os decadentes têm necessidade da mentira, é uma das suas condições de existência.

(*Ecce Homo*, «Nascimento da Tragédia», 2,
trad. Henri Albert, Mercure de France) ([19]).

## 15. *Como triunfaram as forças reactivas: o ressentimento*

A revolta dos escravos na moral começa quando o próprio *ressentimento* se torna criador e gera os valores: o ressentimento destes seres, a quem a verdadeira reacção, a da acção, está interdita e que apenas encontram

([19]) A última frase da tradução está um pouco modificada.

compensação numa vingança imaginária. Enquanto toda a moral aristocrática nasce de uma triunfal afirmação de si mesma, a moral dos escravos opõe desde o princípio um «não» ao que não faz parte de si própria, ao que é «diferente» de si, ao que é o seu «não-eu»: e *este* não é o seu acto criador. Esta inversão da olhadela apreciadora – este ponto de vista *necessariamente* inspirado do mundo exterior em vez de repousar sobre si mesmo – pertence propriamente ao ressentimento: a moral dos escravos tem sempre e antes de mais necessidade, para nascer, de um mundo oposto e exterior: precisa, para falar fisiologicamente, dos estimulantes exteriores para agir; a sua acção é profundamente uma reacção.

(*Genealogia da Moral*, I, 10,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

16. *Continuação: a má consciência ou a viragem contra si*

O sacerdote é o homem que *muda a direcção do ressentimento*. Com efeito, qualquer ser que sofre procura instintivamente a causa do seu sofrimento; ele procura-lhe mais particularmente uma causa animada, ou, ainda mais exactamente, uma causa *responsável*, susceptível de sofrer, em suma, um ser vivo contra quem, sob um qualquer pretexto, poderá, de uma maneira efectiva ou *em efígie*, descarregar a sua paixão; porque isto é, para o ser que sofre, a suprema tentativa de consolação, quero dizer, de aturdimento, narcótico inconscientemente desejado contra qualquer espécie de sofrimento. Quanto a mim, é esta a única verdadeira causa fisiológica do ressentimento, da vingança e de tudo que se liga a isso, quero dizer, o desejo de se *atordoar* contra a dor por meio da paixão [...]. Aqueles que sofrem são de uma engenhosidade e de uma prontidão aterradoras



para descobrir pretextos para as paixões dolorosas; desfrutam as suas suspeitas, dão voltas ao miolo a propósito de malícias ou de danos aparentes de que pretendem ter sido vítimas; examinam as entranhas do seu passado e do presente, para encontrar aí coisas sombrias e misteriosas que lhes permitirão exaltar-se com desconfianças dolorosas, embriagar-se no veneno da sua próxima maldade – abrem com violência as feridas mais antigas, perdem o sangue por cicatrizes fechadas há muito tempo, dos seus amigos, da mulher, dos filhos, de todos que lhes são próximos fazem malfeitores. «Sofro: certamente alguém deve ser a causa disso» – assim raciocinam todas as ovelhas doentes. Então o seu pastor, o sacerdote ascético, responde-lhes: «É verdade, minha ovelha, alguém é a causa disso: mas tu és, tu próprio, causa de tudo isso – *tu és, tu próprio, causa de ti mesmo!*»... É demasiado audacioso, demasiado falso! Mas um fim, pelo menos, é atingido desta maneira; tal como o indiquei, a direcção do ressentimento é – *mudada*.

(*Genealogia da Moral*, III, 15,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

17. *Como o niilismo triunfa na vontade de poder*

O sem-sentido da dor, e *não* a própria dor, é a maldição que até agora pesou sobre a humanidade: *Ora, o ideal ascético dava-lhe um sentido!* Foi até agora o único sentido que se lhe deu; qualquer sentido vale mais do que não haver sentido algum; o ideal ascético não passava, de todos os pontos de vista, do «à falta de melhor» por excelência, o único último recurso que havia [...]. A interpretação que se dava à vida conduzia inegavelmente a um novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais envenenado, mais mortífero: fez ver

qualquer sofrimento como o castigo de uma *falta*... Mas, apesar de tudo, ela trouxe a *salvação* ao homem, o homem tinha um *sentido*, já não era mais a folha levada pelo vento, o joguete do acaso ininteligente, do «sem-sentido», ele podia *querer* doravante alguma coisa – que importava ao princípio o que ele queria, porquê uma coisa de preferência a outra: *a própria vontade pelo menos estava salva.* Por outro lado, é impossível dissimular a *natureza* e o *sentido* da vontade a que o ideal ascético dera uma direcção: este ódio do que é humano, e ainda mais do que é «matéria»; este horror dos sentidos, da própria razão; este receio da felicidade e da beleza; este desejo de fugir de tudo o que é aparência, mudança, devir, morte, esforço, até desejo – tudo isso significa, ousamo-lo compreender, uma *vontade de aniquilamento*, uma hostilidade à vida, uma recusa em admitir as condições fundamentais da vida; mas, pelo menos, é e continua sempre a ser uma *vontade!*... E para repetir ainda, ao terminar, o que eu dizia no princípio: o homem prefere ainda ter a vontade do *nada* do que *de forma alguma* não querer...

(*Genealogia da Moral*, III, 28,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

## D) **Do niilismo à transmutação**

«O niilismo vencido por ele mesmo.»
(*1887)

### 18. *Deus e o niilismo*

Chama-se ao cristianismo religião da piedade. A piedade está em oposição com as afecções tónicas que



elevam a energia do sentido vital: age de uma maneira depressiva [...]. Ela compreende o que está maduro para desaparecer, protege-se em favor dos deserdados e dos condenados da vida. Pelo número e pela variedade das coisas falhadas que *retém* na vida, dá à própria vida um aspecto sombrio e duvidoso. Teve-se a coragem de chamar a piedade uma virtude (em qualquer moral *nobre* ela passa por ser uma fraqueza); foi-se mais longe, fez-se dela *a* virtude, o terreno e a origem de todas as virtudes. Mas é preciso nunca esquecer que era do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscrevia sobre o seu escudo *a negação da vida.* Schopenhauer tinha razão quando dizia: A vida é negada pela piedade, a piedade torna a vida ainda mais digna de ser negada – a piedade é a *prática* do niilismo. Mais uma vez: este instinto depressivo e contagioso cruza estes outros instintos que querem chegar a conservar e a aumentar o valor da vida; ele é, tanto como multiplicador como conservador de todas as misérias, um dos principais instrumentos para a ressurreição da *decadência* – a piedade persuade acerca do *nada!*... Não se diz «o nada»: pomos em vez disso «o além»; ou então, «Deus»; ou «a vida verdadeira»; ou então, o nirvana, a salvação, a beatitude... Esta inocente retórica, que volta a entrar no domínio da idiossincrasia religiosa e moral, parecerá *muito menos inocente* desde que compreendamos qual é a tendência que se envolve aqui num manto de palavras sublimes: *a inimizade da vida* [...].

A concepção cristã de Deus – Deus, o Deus dos doentes, Deus, a aranha, Deus, o espírito – é uma das concepções divinas mais corrompidas que já alguma vez foi realizada na terra: talvez mesmo esteja no mais baixo nível da evolução descendente do tipo divino: Deus degenerado até estar em *contradição com a vida*, em vez de ser a sua glorificação e *afirmação* eterna! Declarar a

guerra, em nome de Deus, à vida, à natureza, à vontade de viver! Deus, a fórmula para todas as calúnias de «cá», para todas as mentiras do «além»! O nada divinizado em Deus, a vontade do nada santificado!...

(*O Anticristo*, 7 e 18,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

19. *Primeira versão de «Deus morreu»*

OS PRISIONEIROS – Certa manhã, os prisioneiros saíram para o pátio de trabalho: o guarda estava ausente. Uns dirigiram-se imediatamente para o trabalho, como era seu hábito, os outros ficaram inactivos e lançavam olhares de desafio em torno de si. Então, um deles saiu das fileiras e disse em voz alta: «Trabalhem quanto quiserem ou não façam nada, é completamente indiferente: As vossas maquinações secretas foram postas a claro, o guarda da prisão surpreendeu-vos e vai, em breve, pronunciar sobre vocês um juízo terrível. Vocês conhecem-no, ele é duro e rancoroso. Mas ouçam o que vos digo: vocês não me conheciam até agora, eu não sou o que pareço ser. Melhor, sou o filho do guarda da prisão e posso obter tudo dele. Posso salvar-vos, quero salvar-vos. Mas, bem entendido, só salvarei aqueles de entre vós que *creiam* que eu sou o filho do guarda da prisão. Que os outros recolham os frutos da sua incredulidade.» – «Muito bem! – diz, passado um momento de silêncio, um dos mais velhos de entre os prisioneiros –, que importância tem para ti que nós tenhamos fé em ti ou não? Se és verdadeiramente o filho e se podes fazer o que dizes, intercede a nosso favor com uma boa razão, assim farás verdadeiramente uma boa obra. Mas deixa esses discursos a propósito de fé e de incredulidade!» – «Não acredito em nada disso – interrompeu um dos



jovens. – Ele meteu macaquinhos na cabeça. Aposto que dentro de oito dias ainda aqui estaremos, exactamente como hoje, e o guarda da prisão não sabe *nada*.» – «E se verdadeiramente ele soube qualquer coisa, já não sabe nada agora – gritou o último prisioneiro, que acabara de descer para o pátio – porque o guarda da prisão acaba de morrer subitamente.» – «Oh! – gritaram vários prisioneiros ao mesmo tempo – oh! Senhor filho, senhor filho! Onde está a herança? Talvez agora sejamos seus prisioneiros.» – «Já vos disse – respondeu docemente aquele que era censurado – deixaria livre cada um daqueles que têm fé em mim, afirmo-o com tanta certeza como afirmo que o meu pai ainda está vivo.» – Os prisioneiros não se riram, mas ergueram os ombros e deixaram-no ali.

(*O Viajante e a sua Sombra*, 84,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

20. *Deus morreu*

«Zaratustra, Zaratustra, adivinha o meu enigma. Fala, fala: qual é a *vingança contra a Testemunha?*

«Recua, peço-te, o gelo é escorregadio. Toma cuidado para que o teu orgulho não parta aí uma perna.

«Julgas-te sábio, orgulhoso Zaratustra? Adivinha, pois, este enigma, tu que quebras as nozes mais duras. Adivinha este enigma que eu sou. Diz-me, quem sou eu?»

Mas quando Zaratustra ouviu estas palavras, que julgam vocês que se passou na sua alma? A *piedade* assaltou-o e ele caiu como uma maçã, como um carvalho que aguentou por muito tempo contra numerosos lenhadores e que cai com uma queda pesada, súbita, para terror daqueles mesmos que queriam abatê-lo. Mas já ele se erguia e os seus traços se endureceram.

«Reconheço-te, disse com uma voz de bronze, tu *és o assassino de Deus*. Deixa-me passar.

«Não pudeste *suportar* que ele te visse, que ele te tivesse constantemente sob os olhos e te perfurasse todos os dias, ó mais ignóbil dos Homens. Vingaste-te dessa testemunha.»

Tendo falado assim, Zaratustra quis prosseguir o seu caminho, mas o ser inominável agarrou-o por uma saliência do seu manto e pôs-se a gaguejar, à procura das suas palavras. «Fica! disse, por fim.

«Fica! Não te afastes! Adivinhei qual foi o machado que te abateu. Mas, no bom momento, Zaratustra, puseste-te direito.

«Adivinhaste, eu sei o que deve experimentar aquele que o matou, o assassino de Deus. Fica! Toma lugar ao meu lado, não perderás nada aí.

«Em direcção a quem desejaria eu ir senão a ti? Fica! Senta-te. Mas não me olhes. Respeita também – a minha fealdade.

«Eles perseguem-me; tu és o meu último refúgio. Não é o ódio deles nem os seus esbirros que me perseguem – oh! rir-me-ia de tal perseguição, ficaria orgulhoso e contente com ela.

«O sucesso não está longe daqueles que foram bem perseguidos? E na perseguição aprendemos *a seguir*, já que caminhamos a seguir ao que perseguimos. Mas aquilo de que fujo é da *piedade* deles.

«É contra a piedade deles que venho pedir-te asilo. Zaratustra, protege-me, tu, meu último refúgio, tu, o único que me adivinhaste!

[...]

Mas, tu, toma cuidado com a tua própria piedade. Porque uma multidão de gente pôs-se a caminho para vir encontrar-te, todos os sofredores, os duvidosos, os



desesperados, aqueles que estão em perigo de se afogar ou de morrer gelados.

«Contra mim também, chamo-te a atenção. Adivinhaste o melhor e o pior deste enigma que eu sou. Adivinhaste o que sou eu e o que faço. Conheço o machado que pode abater-te.

«Mas Ele – era preciso que morresse. Dos seus olhos que *tudo* viam, ele via o fundo e a parte de trás do homem, toda a sua vergonha e toda a sua ignomínia escondidas.

«A sua piedade não tinha pudor; insinuava-se nas dobras mais imundas, esse curioso, esse indiscreto, esse maníaco da piedade; era bem preciso que morresse.

«Ele olhava-me sem parar; quis vingar-me dessa testemunha – ou deixar de viver.

«O Deus que tudo via, *e até o homem*, era preciso que morresse. O homem *aguenta* deixar viva uma testemunha assim.»

Assim falou o mais ignóbil dos Homens...

(*Assim Falava Zaratustra*, IV,
«O mais ignóbil dos Homens»,
trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

## 21. *Depois da morte de Deus, ainda o niilismo*

Uma vez admitidos estes dois factos, que o devir é o princípio e que não é dirigido por qualquer grande unidade na qual o indivíduo possa mergulhar totalmente como um elemento de valor supremo, resta uma *escapatória* possível: é condenar todo este mundo do devir como ilusório e inventar um mundo situado além, que seria o mundo *verdadeiro*. Mas desde que o homem descobre que este mundo não está construído sobre as suas próprias necessidades psicológicas e que ele não

está, de forma alguma, fundamentado em crê-lo, vê-se derivar a última forma do niilismo que implica a *negação do mundo metafísico* e que se interdita de acreditar num mundo *verdadeiro*. Chegado a este estádio, confessa-se que a realidade do devir é a *única* realidade, que se interditam todos os caminhos desviados que conduziriam a crença para outros mundos e para falsos deuses – mas *não se suporta este mundo que já não se tem a vontade de negar*...

– O que se passou, pois? Chegámos ao sentimento do *não valor* da existência quando compreendemos que ela não se pode interpretar no seu conjunto nem com a ajuda do conceito de «fim», nem com a ajuda do conceito de «unidade» nem com a ajuda do conceito de «verdade». Não se chega a nada, não se atinge nada do género; a unidade global faz falta na pluralidade do devir: o carácter da existência não é ser «verdade», mas *ser falso*... já não há mais qualquer razão para nos persuadirmos de que existe um mundo *verdadeiro*... Em suma, as categorias de «fim», de «unidade», de «ser», graças às quais demos um valor ao mundo, nós retiramos-lhas – e o mundo parece *ter perdido todo o valor*... ([20]).

(*1887, *A Vontade de Poder*, III, 111, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

O INSENSATO – Não ouviste falar desse louco que acendia uma lanterna em pleno dia e se punha a correr pela praça pública a gritar sem parar: «Procuro Deus!

([20]) Este texto resume toda a história do niilismo segundo Nietzsche e descreve a sua *última forma*: aquilo a que Zaratustra chama «o último homem» («Prólogo», 5; e cf. livro II, «O adivinho»). Não o confundiremos com a forma seguinte: «o homem que quer morrer», descrita no texto n.º 23, que marca já um além do niilismo.



Procuro Deus!» Mas, como havia ali muitos daqueles que não acreditavam em Deus, o seu grito provocou uma imensa gargalhada. Perdeu-se como uma criança?, disse um. Esconde-se? Tem medo de nós? Embarcou? Emigrou? Assim gritavam e riam confusamente. O louco saltou para o meio deles e trespassou-os com o olhar. «Onde foi Deus? – gritou. Vou dizer-vos. *Nós matámo-lo*... vós e eu! Somos nós, todos nós, que somos os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos quando separámos a cadeia que ligava esta terra ao sol? Onde vai ela, agora? Nós próprios, onde vamos? Para longe de todos os sóis? Não caímos sem parar? Para a frente, para trás, de lado, de todos os lados ? Ainda existe um em cima, um em baixo? Não estaremos, errantes, como que por um nada infinito? Não sentimos o sopro do vazio sobre o nosso rosto? Não faz mais frio? Não virão sempre noites, cada vez mais noites? Não é preciso acender lanternas desde manhã? Ainda não ouvimos nada do barulho que fazem os coveiros, ao enterrar Deus? Ainda não sentimos nada da decomposição divina?... Os deuses também se decompõem! Deus está morto! Deus continua morto! E fomos nós que o matámos! Como nos consolaremos, nós, assassinos entre os assassinos! O que o mundo possuiu de mais sagrado e de mais poderoso até este dia sangrou sob a nossa faca... quem nos limpará deste sangue? Que água nos poderia lavar? Que expiações, que jogo sagrado seremos obrigados a inventar? A grandeza deste acto é demasiado grande para nós. Não será preciso que nós próprios nos tornemos deuses para, simplesmente, termos o ar de ser dignos dela? Nunca houve acção mais grandiosa e, quaisquer que sejam, aqueles que vierem a nascer depois de nós pertencerão, por causa dela, a uma história mais alta

que, até aqui, nunca foi história alguma!» O insensato calou-se com estas palavras e olhou outra vez para os seus interlocutores: também eles se calavam, como ele, e olhavam-no com espanto. Por fim, atirou a sua lanterna ao chão, de maneira que ela se partiu em pedaços e se apagou. «Chego demasiado cedo», disse então, «o meu tempo ainda não chegou. Esse acontecimento enorme ainda está a caminho, caminha, e ainda não chegou ao ouvido dos homens. É preciso tempo para o relâmpago e para a tempestade, é preciso tempo para a luz dos astros, é preciso tempo para as acções, mesmo quando são cumpridas, para serem vistas e ouvidas. Esta acção continua-lhes ainda mais longínqua do que as mais longínquas constelações; *e, no entanto, foram eles que a realizaram*!» Conta-se ainda que este louco entrou, no mesmo dia, em diversas igrejas e aí entoou o seu *Requiem aeternam Deo.* Expulso e interrogado, ele não teria deixado de responder a mesma coisa: «O que são, pois, as igrejas senão os túmulos e os monumentos fúnebres de Deus?»

(*A Gaia Ciência*, III, 125, trad. Vialatte, NRF)

23. *Aproximação da transmutação*

A grandeza do Homem é que ele é uma ponte e não um fim; o que podemos amar no Homem é que ele é *transição e perdição.*

Amo aqueles que não sabem viver senão sob a condição de morrer, porque, ao morrer, ultrapassam-se.

Amo aqueles que um grande desejo enche, porque levam em si o respeito supremo, eles são as flechas do desejo estendido para a outra margem.

Amo aqueles que não têm necessidade de procurar para além das estrelas uma razão de morrer e de se



sacrificar, mas que se imolam à terra, a fim de que a terra seja um dia o império do Sobre-Humano.

Amo aquele que só vive para saber e que quer saber a fim de permitir um dia que o Sobre-Humano viva. É assim que à sua maneira ele quer a sua própria perda.

Amo aquele que trabalha e inventa a fim de construir um dia a morada do Sobre-Humano e de preparar a terra, o animal e a planta para a sua vinda; é assim que à sua maneira ele quer a sua própria perda.

Amo aquele que ama a sua virtude; porque a virtude é vontade de morrer e flecha infinita de desejo.

Amo aquele que não põe em reserva a mínima gota do seu espírito, mas que é a quintessência da sua própria virtude; é no estado de espírito quintessenciado que ele ultrapassará a ponte.

Amo aquele que faz da sua virtude a sua tendência e a sua fatalidade; é assim que por amor à sua virtude ele quer, ao mesmo tempo, viver ainda e não viver mais.

Amo aquele que não quer de modo algum ter demasiadas virtudes. Uma virtude é mais virtude que duas, é um nó forte onde se prende o destino.

Amo aquele cuja alma na sua prodigalidade recusa qualquer gratidão e nunca dá nada; porque ele dá sempre e não reserva nada para si.

Amo aquele que se envergonha quando os dados lhe são favoráveis e que se pergunta a si mesmo, então: «Serei um batoteiro?» Porque a sua vontade é morrer.

Amo aquele que espalha diante das suas acções uma ramagem de palavras douradas e que suporta mais do que prometeu; porque a sua vontade é morrer.

Amo aquele que de avanço justifica os homens futuros e liberta os do passado; porque a sua vontade é morrer pelos de hoje.

Amo aquele que castiga o seu Deus porque gosta do seu Deus; porque ele morrerá da cólera do seu Deus.

Amo aquele cuja alma é profunda até nas suas feridas e que pode morrer de qualquer incidente fútil; porque é de boa vontade que ele atravessa a ponte.

Amo aquele cuja alma transborda ao ponto de perder a consciência de si mesmo e de levar todas as coisas nele; assim é a totalidade das coisas que causam a sua perda.

Amo aquele que é livre de coração e de espírito; a sua cabeça serve de entranhas para o seu coração e é o seu coração que o leva a morrer.

Amo todos aqueles que são parecidos com aquelas pesadas gotas que caem uma a uma da nuvem negra suspensa em cima dos homens; eles anunciam que o relâmpago está próximo, morrem por serem os seus anunciadores.

Aqui está, sou o anunciador do raio, sou uma pesada gota caída da nuvem; mas este raio é o *Super-Homem.*

(*Assim Falava Zaratustra*, «Prólogo», 4, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

## 24. *A transmutação: o negativo ao serviço de uma afirmação superior*

O problema psicológico no tipo de Zaratustra está formulado da seguinte maneira: como é que aquele que permanece num grau supremo de negação, que *age* por negação, em face de tudo aquilo que até agora foi afirmado, pode ser, apesar disso, o mais ligeiro e o mais longínquo – Zaratustra é um dançarino; como é que aquele que procede ao exame mais duro e mais terrível da realidade, que examinou «as ideias mais profundas», não encontra nela, contudo, objecção contra a existência e mesmo contra o eterno retorno desta, como ele encontra aí, até, uma razão para *ser ele próprio* a eterna afirmação de todas as coisas, «*dizem sim* e *ámen* de uma



maneira enorme e ilimitada»... «Levo a todos os abismos a minha afirmação que abençoa...» *Mas, isto, mais uma vez, é a própria ideia de Dioniso.*

(*Ecce Homo*, «Assim Falava Zaratustra», 6, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

## 25. *Essência afirmativa da vontade de poder*

Necessidade de dominar: chibatas mordazes reservadas aos corações duros entre todos; cruel martírio reservado ao mais cruel; chama escura das fogueiras onde se encrespa a carne viva.

Necessidade de dominar: pavão cruel imposto aos povos mais orgulhosos; insulto a toda a virtude incerta; cavaleiro que cavalga todas as montadas e todos os orgulhos.

Necessidade de dominar: tremor de terra que parte e estilhaça tudo o que é oco ou carunchoso: avalanche destruidora que rola rimbombando e castiga os sepulcros esbranquiçados; relâmpago interrogador posto perto das respostas prematuras.

Necessidade de dominar: sob o olhar da qual o homem rasteja e se torna mais humilde e mais servil e mais baixo do que a serpente ou o porco – até ao momento em que se desperta nele o grito do seu grande Desprezo.

Necessidade de dominar: mestre temido do grande Desprezo, que prega abertamente às cidades e aos reinos: «Desapareçam!» até que uma voz se eleve neles, gritando: «*Desapareçamos!*»

Necessidade de dominar: tu que também vens encontrar, com todos os teus encantos, os puros e os solitários, tu que sobes a alturas que se bastam a si mesmas, ardente como um amor que vem pintar sobre

os horizontes terrestres perspectivas sedutoras e felicidades purpurizadas.

Necessidade de dominar: mas como chamar necessidade a esta grandeza que condescende ao poder? Na verdade, não há aí nada de mórbido, nada de cúpido em tais desejos, em tais condescendências.

Que a grandeza solitária não queira continuar eternamente solitária a sustentar-se de si mesma, que a montanha se debruce para o vale e que os ventos das alturas desçam para as depressões.

Oh! quem poderia dizer o nome verdadeiro, o nome de virtude que convém a uma aspiração semelhante? A virtude que dá, tal foi o nome que Zaratustra deu um dia a este sentimento indizível.

(*Assim Falava Zaratustra*, III, «Dos três males», trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

## E) **O eterno retorno**

«Quero contar agora a história de Zaratustra. A concepção fundamental da obra, a ideia do *eterno retorno*, esta fórmula suprema da afirmação...» (*Ecce Homo*)

### 26. *Vontade de poder e eterno retorno*

O querer, tal é o nome do redentor, do mensageiro de alegria; aí está o que vos ensinei, meus amigos. Mas aprendam ainda isto: o próprio querer é cativo.

Querer é libertação; mas como é que se chama aquilo que põe ferros no próprio libertador?

«É do passado, é um facto» – palavra que enche de contrição e de dor o querer na sua solidão. Impotente



contra tudo aquilo que volveu, ele olha com hostilidade todo o passado.

O querer não pode nada sobre o que está atrás dele. Não poder destruir o tempo nem a avidez devoradora do tempo, tal é a angústia mais solitária do querer.

Querer é libertação; o que é que o querer inventa para se livrar da sua angústia e para se rir da sua prisão?

Oh! qualquer prisioneiro se torna louco! Também loucamente o querer cativo se liberta.

Que o tempo não possa voltar atrás, é o seu prejuízo. O «facto consumado» é a rocha que ele não pode deslocar.

Então ele faz rolar blocos de despeito e de cólera e vinga-se de tudo aquilo que não ressente, como ele, despeito e cólera.

É assim que o querer libertador se torna malfeitor e, sobre tudo aquilo que é apto para o sofrimento, ele vinga-se de não poder voltar atrás.

Porque é isso a própria *vingança*; *o* ressentimento do querer contra o tempo e o irrevocável passado.

Na verdade, há uma grande loucura no nosso querer, e para todos os homens é uma maldição que esta loucura tenha aprendido a tornar-se espírito.

*O espírito de vingança*, tal é, ó meus amigos, a forma superior da reflexão no homem até este dia; e onde havia sofrimento, exigiu-se que este sofrimento fosse castigo.

Castigo – tal é o nome que a vingança se dá, palavra mentirosa que lhe serve para inventar uma boa consciência.

E como mesmo naquele que quer há dor, porque não pode voltar ao passado, foi preciso que o próprio querer e a vida inteira aparecessem como um castigo.

E, desde então, nuvens sobre nuvens amontoaram-se sobre o espírito, até ao dia em que a loucura acabou

por pregar: «Tudo passa, pois, tudo tem o mérito de passar.

«E é a própria justiça, esta lei do tempo que a obriga a devorar os seus próprios filhos» – assim pregou a loucura.

«Todas as coisas são regras segundo uma ordem moral de legalidade e de castigo. Como livrar-nos do fluxo incessante das coisas e do castigo da existência?» – assim pregava a loucura.

«Pode haver redenção, se existe um direito eterno? Oh! ninguém poderá fazer rolar, alguma vez, a rocha do «facto consumado»; todas as penas, necessariamente, são eternas.» Assim pregava a loucura.

«Nenhuma acção pode ser apagada. Como é que o castigo a poderia abolir? Aqui está o carácter eterno deste castigo que é a existência; a existência não pode ser senão uma sequência eterna de actos e de erros.

«A menos que o querer não acabe por se libertar e que o querer se torne não-querer» – mas vocês conhecem, meus irmãos, este estribilho da desrazão.

Desviei-vos deste estribilho ensinando-vos: o querer é criador.

Tudo o que foi não passa de fragmento, enigma e horrível acaso, até ao dia em que o querer criador declare: «Mas eu quis assim.»

Até ao dia em que o querer criador declare: «Mas eu quero-o assim. E querê-lo-ei assim.»

Mas disse alguma vez estas palavras? E quando será isso? O querer já desposou o arnês da sua própria loucura?

O querer já se tornou o redentor de si próprio, o mensageiro de alegria? Terá desaprendido o espírito de vingança e qualquer espécie de roçar de dentes?

E quem, pois, lhe ensinou a reconciliar-se com o tempo e a fazer o que é mais elevado do que qualquer reconciliação?



O que deve querer o querer que é querer de poder ultrapassa qualquer reconciliação – mas como se chega lá? Quem lhe ensinou a querer mesmo o retorno a tudo o que foi?

(Assim *Falava Zaratustra*, II, «Da redenção», trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

### 27. *Porque o eterno retorno mete medo*

A cruz a que estou ligado não é de saber que o homem é mau, mas aqui está o que proclamei como ninguém ainda o havia proclamado:

Oh! Será preciso que o que há de pior no homem seja ainda mesquinho?

O desgosto que tenho do homem – aqui está o animal que me asfixiava depois de ter deslizado para a minha garganta; e esta frase do Profeta: «Tudo é igual, nada vale a pena, o saber asfixia-nos.»

Um longo crepúsculo arrastava-se com dificuldade diante de mim, uma tristeza cansada a morrer, bêbeda de morte, e que falava a bocejar.

«Ele voltará sempre, aquele de que estás cansado, o homem mesquinho» – assim dizia a minha tristeza, a bocejar, arrastando os pés sem poder adormecer.

Vi a terra dos homens tornar-se cavernosa, o seu peito oprimiu-se, tudo o que vive apareceu-me como uma podridão humana, feita de ossadas e de um passado carunchoso.

Os meus suspiros demoravam-se sobre todas os sepulcros dos homens e não podiam mais abandoná-los. Os meus gemidos e as minhas interrogações não deixavam de me inquietar, de me asfixiar e de me desgastar e de se lamentar dia e noite:

«Oh! o homem voltará eternamente! o homem mesquinho voltará eternamente!»

Vi-os a ambos, nus, outrora, o maior dos homens e o mais pequeno, demasiado semelhantes entre si, o maior demasiado humano ainda, o maior demasiado pequeno ainda! Aqui está o que me desgostou dos homens, e do Retorno eterno do mais pequeno de entre eles. Aqui está o que me desgostou de toda a existência.

Ah! desgosto, desgosto, desgosto! – assim falava Zaratustra suspirando e tremendo; porque ele recordava-lhe a sua doença.

(*Assim Palavra Zaratustra*, III, «O convalescente», trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

## 28. *O medo ultrapassado: o eterno Retorno como pensamento selectivo*

«Mas se tudo está determinado, como posso dispor dos meus actos?» O pensamento e a crença são um peso que pesa sobre ti, tanto e mais do que qualquer outro peso. Dizes que a alimentação, o sítio, o ar, a sociedade te transformam e te condicionam? Muito bem, as tuas opiniões ainda o fazem mais, porque são elas que te determinam na escolha da tua alimentação, da tua morada, do teu ar, da tua sociedade. Se assimilas este pensamento entre os pensamentos, ele te transformará. Se, em tudo o que quiseres fazer, começas por perguntar a ti mesmo: «É certo que o queira fazer um número infinito de vezes?», será para ti o centro de gravidade mais sólido.

[...] A minha doutrina ensina: «Vive de tal maneira que devas *desejar* reviver, é o dever – porque tu reviverás, de qualquer modo! Aquele cujo esforço é a alegria suprema, que se esforce! Aquele que gosta sobretudo de repouso, que repouse! Aquele que gosta antes de tudo de submeter-se, obedecer e seguir, que obedeça!



Mas *que saiba bem* para onde vai a sua preferência e que não recue diante de *nenhum meio*! Aí está a *eternidade*!»

Esta doutrina é doce para aqueles que não têm fé nela; não tem nem inferno nem ameaças. Aquele que não tem a fé não sentirá nele senão uma vida *fugitiva*.

(*1881, A *Vontade de Poder*, IV, 242-244, trad. Geneviève Bianquis, NRF.)

## 29. *O medo ultrapassado: o eterno Retorno como ser selectivo*

### I

Eu sou profeta e cheio daquele espírito profético que erra sobre o cume elevado entre dois mares,

indo e vindo, como uma nuvem pesada, entre o passado e o futuro, inimigo das partes baixas asfixiantes e de todos os seres extenuados que não sabem já nem morrer nem viver,

nuvem sempre pronta a libertar do fundo do seu coração obscuro o relâmpago, o raio libertador, o raio que diz sim, cujo riso diz sim, o relâmpago profético,

(no entanto, feliz é quem trouxer tais raios no seu seio, porque é preciso, na verdade, que permaneça suspenso por muito tempo, suspenso como uma nuvem pesada de tempestade no flanco da montanha, aquele que está destinado a acender a tocha do futuro) –

Oh! como não arderia eu do desejo da eternidade, do desejo do anel dos anéis, o anel nupcial do Retorno!

Nunca encontrei ainda a mulher de quem quis ter filhos, se não for esta mulher que eu amo, porque eu te amo, ó Eternidade!

Porque te amo, ó Eternidade!

II

Se a minha cólera nunca violou túmulos, deslocada dos limites-fronteiras, e faz rolar pedaços para profundos abismos das antigas mesas,

se o meu sarcasmo dispersou ao vento palavras carunchosas, se fui a vassoura que enxota as aranhas porta-cruzes e o vento que areja os antigos sepulcros cheios de ar confinado,

se nunca dominei, em triunfo, sobre os túmulos dos deuses mortos, benzendo este mundo, amando este mundo, junto dos monumentos dos antigos detractores deste mundo,

– porque até gosto das igrejas e dos sepulcros dos deuses, desde que o céu mergulhe o seu puro olhar através das suas abóbadas quebradas; parecido com a erva e com a papoila vermelha, gosto da estadia das igrejas em ruína –

Oh! como não arderei eu do desejo da eternidade, do desejo do anel dos anéis, o anel nupcial do Retorno?

Nunca encontrei ainda a mulher de quem quis ter filhos, se não for esta mulher que eu amo; porque eu te amo, ó Eternidade!

Porque te amo, ó Eternidade!

III

Se nunca senti o corpo do espírito criador e desta necessidade celeste que obriga os próprios acasos a dançar rondas astrais,

se nunca ri como ri o relâmpago criador que segue rabugento mas dócil a longa tempestade da acção,

se nunca joguei os dados com os deuses, na mesa divina da terra, de forma que a terra estremecesse, se fendesse e brotassem torrentes de fogo



– porque a terra é a mesa dos deuses e ela treme quando ribombam palavras inovadoras e criadoras e quando os deuses lançam os dados –,

Oh! como não arderia eu do desejo da eternidade, do desejo do anel dos anéis, o anel nupcial do Retorno!

Nunca encontrei ainda a mulher de quem quis ter filhos, se não for esta mulher que eu amo; porque eu te amo, ó Eternidade!

Porque te amo, ó Eternidade!

(*Assim Falava Zaratustra*, III «Os sete sinais», trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

30. *A dupla afirmação*

[...]
Suprema constelação do ser!
Mesa das visões eternas!
És tu que vens a mim? –
O que ninguém viu,
a tua muda beleza –
como é que ela não foge diante dos meus olhares?

Símbolo da necessidade!
Mesa das visões eternas!
– Mas tu sabe-lo bem:
o que todos odeiam,
o que eu sou o único a amar, sabes bem que és eterna!
que és necessária!

O meu amor não se inflama,
eternamente, senão com a necessidade.
Símbolo da necessidade!

Constelação suprema do ser!
– que nenhum voto pode atingir,
que nenhuma negação macula,
eterna afirmação do ser,
eternamente sou a tua afirmação:
porque te amo, ó eternidade!

(*1889, *Ditirambos dionisíacos*,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

## 31. *O Super-Homem*

*Eu ensino-vos o Sobre-Humano.* O homem só existe para ser ultrapassado. Que fizestes vós para o ultrapassar?

Até agora, todos os seres criaram qualquer coisa que os ultrapassa, e vós desejaríeis ser o refluxo desta grande maré e voltar ao animal de preferência a ultrapassar o homem?

O que é o macaco para o homem? Escárnio ou vergonha dolorosa. Tal será o homem para o Sobre-Humano: escárnio ou vergonha dolorosa.

Vós percorrestes o caminho que vai do verme ao homem, e ainda tendes verme dentro de vós. Outrora foram macacos, e mesmo agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco.

Até o mais sábio de entre vós não passa ainda de um ser híbrido e díspar, meio-planta, meio-fantasma. Disse-vos a vós que se tornásseis fantasmas ou plantas?

Aqui está, ensino-vos o Sobre-Humano.

O Sobre-Humano é o sentido da terra. Que o vosso querer diga: Possa o Sobre-Humano tornar-se o sentido da terra!

Conjuro-vos disso, ó meus irmãos, *permaneçam fiéis à terra* e não acreditem naqueles que vos falam de esperanças supra-terrestres. Conscientemente ou não, são envenenadores.



São maldizentes da vida, moribundos, intoxicados de quem a terra está cansada: que morram, pois!

Blasfemar Deus era outrora a pior das blasfémias, mas Deus morreu e mortos com ele estão esses blasfemadores. Doravante, o crime mais odioso é blasfemar a terra e dar um maior preço às entranhas do insondável do que ao sentido da terra [...].

(*Assim Falava Zaratustra*, «Prólogo», 3,
trad. Geneviève Bianquis. Aubier.)

## 32. *Significação do Super-Homem*

A palavra «*Sobre-Humano*», por exemplo, que designa um tipo de perfeição absoluta, em oposição com o homem «moderno», o homem «bom», com os cristãos e outros niilistas, quando se encontra na boca de um Zaratustra, o destruidor da *moral*, toma um sentido que dá muito que pensar. Em quase toda a parte, inocentemente, deram-lhe uma significação que o põe em contradição absoluta com os valores que foram afirmados pelo personagem de Zaratustra, quer dizer, que se fez dele o tipo «idealista» de uma espécie superior de homens, meio «santos», meio «génios»... Outros animais com chavelhos sábios, por causa desta palavra, suspeitaram que eu fosse darwinista; até se quis encontrar aí o «culto dos heróis» desse grande falsário inconsciente que era Carlyle, esse culto que eu tão maliciosamente rejeitei. Quando eu murmurava a alguém que seria melhor inquirir sobre um César Bórgia do que sobre um Parsifal, ele não acreditava nos próprios ouvidos. [...].

Vejam como Zaratustra desce da sua montanha para dizer a cada um as coisas mais benévolas! Vejam com

que mão delicada toca mesmo nos adversários, os sacerdotes, e como sofre com eles, deles mesmos. – Aqui, a cada minuto, o homem é ultrapassado, a ideia do «Sobre-Humano» tornou-se a mais elevada realidade. Num infinito longínquo, tudo aquilo que até agora foi chamado grande no homem encontra-se abaixo dele. O carácter alciónico, os pés leves, a coexistência da maldade e da impetuosidade, o que existe ainda de típico na figura de Zaratustra, nunca foi sonhado como atributo essencial da grandeza. Zaratustra considera-se precisamente, nestes limites do espaço, neste acesso fácil para as coisas mais contraditórias, como *a espécie superior de tudo o que existe* [...].

(*Ecce Homo*, «Porque escrevo livros tão bons», 1, e 6 na exposição de Zaratustra, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

## Conclusão: sobre a loucura

«E por vezes a própria loucura é a máscara que esconde um saber fatal e demasiado seguro.»

*(Para além do Bem e do Mal)*

«No fundo, gostaria mais de ser professor em Basileia do que Deus, mas não tive coragem de levar tão longe o meu egoísmo pessoal para abandonar a criação do mundo. Veja bem, é preciso fazer alguns sacrifícios, onde e de qualquer maneira que se viva...

O que é lamentável, o que perturba a minha modéstia, é que no fundo cada nome da História, sou eu. E, no respeitante às crianças que pus no mundo, a situação é tal que pergunto a mim mesmo, com desconfiança, se todos aqueles que entram no império de Deus não vêm também de Deus. Este Outono, não me maravilhei por assistir duas vezes ao meu enterro, primeiro como conta Robilant (não! é meu filho enquanto eu sou Carlo Alberto, infiel à minha natureza); mas Antonelli, eu era-o eu próprio...»

*(*Carta a Burckhardt, 6 de Janeiro de 1889.)*



### 33. *A loucura e os deuses*

Os Gregos serviram-se durante muito tempo dos seus deuses para se prevenirem contra qualquer veleidade de «má consciência», para terem o direito de desfrutar em paz a sua liberdade de alma: portanto, num sentido oposto à concepção que o cristianismo fizera do seu Deus. Eles foram muito longe nesta via, essas soberbas crianças com coração de leão; e até a autoridade de um Zeus homérico lhes dá a entender, por vezes, que eles vão demasiado longe. *É estranho*, diz ele certa vez – trata-se do caso de Egisto, um caso deveras espinhoso,

*É estranho ver quanto os mortais se queixam dos deuses!*
*Só de nós vem o mal, se os ouvirmos! Eles próprios, porém,*
*Pela sua loucura, criam as suas próprias infelicidades,*
*[apesar do destino.*

Mas ouve-se e observa-se que este espectador, este juiz olímpico está ainda demasiado longe de lhes querer mal par causa disto e de lhes guardar rancor: *«Eles são malucos!»* – assim pensa em face das más acções dos mortais – e a «loucura», a «desrazão», um pouco de «perturbação no cérebro», aqui está o que também os Gregos da época mais vigorosa e mais brava admitiam para explicar a origem de muitas das coisas más e fatais:

– Loucura, *e não* pecado! Compreendem?... E ainda esta perturbação na cabeça era para eles um problema. – «Como era possível esta perturbação? Como podia produzir-se em cabeças como nós as temos, nós, homens de origem nobre, nós, homens felizes, bem-vindos, distinguidos, de boa sociedade, virtuosos?» – Esta foi a questão que pôs, durante séculos, o Grego nobre em presença de qualquer crime ou perversidade, incompreensível àqueles olhos, mas com que um homem da sua casta se sujara. «É preciso que um deus o tenha cegado», dizia abanando a cabeça... Este subterfúgio é *típico* nos Gregos... Aqui está a maneira como os deuses então serviam para justificar os homens até um certo ponto, mesmo nas suas más acções, eles não tomavam sobre si o castigo, mas, *o que é mais nobre*, a falta...

(*Genealogia da Moral*, II, 24,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

34. *Função da Loucura*

Em quase toda a parte, é a loucura que aplana o caminho da ideia nova, que rompe a proclamação de um costume, de uma superstição venerada. Compreendem por que foi precisa a assistência da loucura? De qualquer coisa que fosse tão terrível e tão incalculável, na voz e na atitude, como os caprichos demoníacos da tempestade e do mar e, por consequência, de qualquer coisa que fosse, ao mesmo título, digna do receio e do respeito? De qualquer coisa que transportasse, como as convulsões e a espuma do epiléptico, o sinal visível de uma manifestação absolutamente involuntária? De qualquer coisa que parece ter imprimido ao alienado o selo de qualquer divindade de que ele parecia ser a máscara e o porta-voz? De qualquer coisa que inspirasse, mesmo



ao portador de uma ideia nova, a veneração e o receio dele próprio, e já não remorsos, e que o empurrasse a ser o profeta e o mártir desta ideia? – Enquanto nos nossos dias nos dão sempre a entender que o génio possui, em vez de um grão de bom senso, um grão de loucura, os homens de outrora estavam muito mais perto da ideia de que onde houvesse loucura havia também um grão de génio e de sabedoria – qualquer coisa de «divino», como se murmurava ao ouvido. Ou, de preferência, havia quem se exprimisse mais nitidamente: «Pela loucura, foram espalhados pela Grécia os maiores benefícios», dizia Platão com toda a humanidade antiga. Avancemos mais um passo: a todos estes homens superiores levados irresistivelmente a quebrar o jugo de uma moral qualquer e a proclamar leis novas, não havia outra coisa a fazer, *quando eles não eram verdadeiramente loucos*, senão vir a sê-lo ou a simular a loucura [...].

«Como é que nos tornamos loucos quando não o somos e quando não temos a coragem de fingir que o SOMOS?» Quase todos os homens eminentes da antiga civilização se debruçaram sobre este pavoroso raciocínio; uma doutrina secreta, feita de artifícios e de indicações dietéticas, conservou-se sobre este assunto, ao mesmo tempo que o sentimento da inocência e mesmo da santidade de tal intenção e de tal sonho. As fórmulas para tornar-se médico, entre os índios, santo entre os cristãos da Idade Média, «*anguecoque*» entre os gronelandeses, «*paje*» entre os brasileiros, são, nas suas linhas gerais, as mesmas: o jejum exagerado, a contínua abstinência sexual, a retirada para o deserto ou para a montanha, ou ainda no alto de uma coluna, ou então ainda «a estadia num velho salgueiro na margem de um lago» e a ordem de não pensar noutra coisa senão naquilo a que pode levar o êxtase e a desordem do

espírito. Quem, pois, teria a coragem de lançar um olhar no inferno das angústias morais, as mais amargas e as mais inúteis, em que, provavelmente, se consumiram os homens mais fecundos de todas as épocas! Quem terá coragem de escutar os suspiros dos solitários e dos extraviados: «Oh! dêem-me, então, a loucura, potências divinas! a loucura para que eu acabe por fim por acreditar em mim mesmo! Dêem-me delírios e convulsões, horas de clareza e de obscuridade súbitas, assustem-me com comoções e ardores que nenhum mortal alguma vez tenha experimentado, cerquem-me de estrondos e de fantasmas, deixem-me uivar e gemer e rastejar como um animal: desde que tenha fé em mim mesmo! A dúvida devora-me, matei a lei e tenho pela lei o horror dos vivos por um cadáver; a menos que esteja acima da lei, sou o mais reprovado de entre os reprovados. O espírito novo que está em mim, de onde me vem ele se não vem de vocês? Provem-me, pois, que eu vos pertenço! – Só a loucura mo demonstra.» E demasiadas vezes este fervor atingiu o seu fim: na época em que o cristianismo fazia mais largamente a demonstração da sua fertilidade ao multiplicar os santos e os anacoretas, julgando assim afirmar-se, havia em Jerusalém grandes estabelecimentos de alienados para os santos naufragados, para aqueles que tinham sacrificado o seu último grão de razão.

(*Aurora*, I, 14,
trad. Henri Albert, Mercure de France.)

# BIBLIOGRAFIA

Entre os estudos alemães, citaremos principalmente:

KARL LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Estugarda, 1935.
KARL JASPERS, *Nietzsche*, Berlim, 1936.
EUGEN FINK, *Nietzsches Philosophie*, Estugarda, 1960.
MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961.

Entre os estudos franceses:

CHARLES ANDLER, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, 6 vol., 1920-1931, Éd. Bossard, e NRF.

Mais recentes:

JEAN WAHL, *L'avant-dernière pensée de Nietzsche*, C.D.U., 1961.
HENRI BIRAULT, «En quoi nous sommes, nous aussi, encore pieux», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, n.º 1.
— «Nietzsche et le pari de Pascal», *Archivio di Filosofia*, 1962, n.º 3.

GILLES DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., 4.ª ed., 1974.
ÉDOUARD GAEDE, *Nietzsche et Valéry*, NRF, 1962.
PIERRE KLOSSOWSKI, *Un si funest désir*, NRF, 1963.
JEAN GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éd. du Seuil, 1966.
— *Nietzsche, Vie et vérité*, P.U.F., 1971.

# ÍNDICE

A VIDA ..... 7
A FILOSOFIA ..... 17
DICIONÁRIO DAS PRINCIPAIS PERSONAGENS DE NIETZSCHE ..... 39
A OBRA ..... 47
EXTRACTOS ..... 51
O que é um filósofo? (1-6) ..... 51
Dioniso filósofo (7-11) ..... 61
Forças e vontade de poder (12-17) ..... 70
Do niilismo à transmutação (18-25) ..... 78
O eterno retorno (26-32) ..... 90
Sobre a loucura (33-34) ..... 100
BIBLIOGRAFIA ..... 105

BIBLIOTECA BÁSICA DE FILOSOFIA **16**

Filósofo umas vezes enaltecido e outras tantas amaldiçoado, Nietzsche é um pensador a redescobrir. É isso que Gilles Deleuze nos propõe nesta obra de síntese, em que o pensador e o seu pensamento nos surgem numa abordagem inovadora. Isto sem esquecer, evidentemente, o lado poético da filosofia de Nietzsche.

ISBN 978-972-44-1422-5

9 789724 414225

# Presentación de Sacher-Masoch

## Lo frío y lo cruel



Gilles Deleuze

# Presentación de Sacher–Masoch

## Lo frío y lo cruel

Gilles Deleuze

Traducido por Irene Agoff
Amorrortu, Buenos Aires, 2001

Título original:
*Présentation de Sacher–Masoch.*
*Le froid et le cruel*
Editions de Minuit, París, 1967

La paginación se corresponde
con la edición impresa. Se han
eliminado las páginas en blanco

letra e

# Prólogo

*Los principales datos sobre la vida de Sacher–Masoch provienen de su secretario, Schlichtegroll* (Sacher–Masoch und der Masochismus), *y de su primera mujer, quien adoptó el nombre de* Wanda, *heroína de* La Venus de las pieles *(Wanda von Sacher–Masoch,* Confession de ma vie, *traducción francesa publicada por Mercure de France). El libro de Wanda es muy bello. Los biógrafos ulteriores lo juzgaron con severidad, aunque a menudo se contentaran con plagiarlo. Wanda presenta una imagen demasiado inocente de sí misma y, como Masoch fue masoquista, se pretendió que ella fue sádica. Pero quizás el problema no esté bien planteado así.*

*Leopold von Sacher–Masoch nació en Lemberg, Galitzia, en 1835. Sus ascendencias fueron eslavas, españolas y bohemias. Sus abuelos eran funcionarios del imperio austrohúngaro. Su padre, jefe de policía de Lemberg. Las escenas de amotinamiento y cárcel que presenció de niño dejaron en él marcas muy profundas. Influye en toda su obra el problema de las minorías, las nacionalidades y los movimientos revolucionarios en el imperio: cuentos galitzianos, judíos, húngaros, prusianos...*[1] *Son frecuentes las descripciones de la comuna agrícola y su organización y de la doble lucha de los campesinos: contra la administración austríaca pero sobre todo contra los propietarios*

[1] Una parte de los *Contes galiciens* fue reeditada por el Club Francés del Libro (1963).

*locales. Es un paneslavista deslumbrado. Sus grandes hombres son Pushkin y Lermontov, además de Goethe. A él mismo lo llaman «el Turgueniev de la Pequeña Rusia».*

*Se desempeña primero como profesor de historia en Graz, y comienza su carrera literaria escribiendo novelas históricas con las que obtiene un éxito inmediato.* La mujer divorciada *(1870), una de sus primeras novelas de género, alcanzó vasta repercusión, América incluida. En Francia, las editoriales Hachette, Calmann–Lévy y Flammarion publicarán traducciones de sus novelas y cuentos. Una de sus traductoras llegó a presentarlo como un moralista severo, autor de novelas folclóricas e históricas, sin aludir en lo más mínimo a la entraña erótica de su obra. Es evidente que, atribuidos al alma eslava, sus fantasmas ya no incomodaban tanto. Y aun es preciso tomar en cuenta una razón más general: por entonces, las condiciones de «censura» y tolerancia eran muy diferentes de las que imperaban en el siglo XIX entre nosotros; la sexualidad indefinida, poco detallista en lo orgánico y lo psíquico, era más aceptada. Masoch habla un lenguaje en el que lo folclórico, lo histórico, lo político, lo místico y lo erótico, lo nacional y lo perverso se mezclan íntimamente, formando una nebulosa para los azotes. No le agrada, pues, ver a Krafft–Ebing servirse de su nombre para designar una perversión. Masoch fue un autor célebre y respetado. Hizo un viaje triunfal a París en 1886, donde se lo condecoró y recibió la entusiasta acogida de* Le Figaro *y de* La Revue de Deux Mondes.

*Son célebres los gustos eróticos de Masoch: jugar al oso o al bandido; hacerse cazar, atar, hacerse infligir castigos, humillaciones e incluso intensos dolores físicos por parte de una mujer opulenta envuelta en pieles y empuñando un látigo; vestirse de criada, multiplicar fetiches y disfraces; publicar avisos clasificados, firmar «contrato» con la mujer amada y, de ser necesario,*

*prostituirla. Una primera aventura con Anna von Kottowitz inspira* La mujer divorciada; *otra con Fanny von Pistor*, La Venus de las pieles. *Luego, una tal señorita Aurore Rümelin se dirige a él en condiciones epistolares ambiguas, adopta el seudónimo de Wanda y se casa con Masoch en 1873. Será su compañera, a la vez dócil, exigente y desbordada. La suerte de Masoch es la decepción, como si el poder del disfraz fuese también el del malentendido: intenta permanentemente introducir un tercero en su matrimonio, a quien llama «el Griego». Pero, ya con Anna von Kottowitz, un supuesto conde polaco resultó ser ayudante de farmacia, buscado por robo y peligrosamente enfermo. Con Aurore–Wanda, una curiosa aventura parece tener por protagonista a Luis II de Baviera; podrá leerse el relato al final de este libro. Una vez más, los desdoblamientos de persona, las máscaras, las trapisondas de un bando al otro montan un ballet extraordinario que acaba en decepción. Por último, la aventura con Armand, del* Figaro *—muy bien narrada por Wanda pese a lo que el propio lector tenga que corregir—, episodio que determina el viaje de 1886 a París pero que sella también el fin de su unión con Wanda. En 1887, Sacher–Masoch se casa con la institutriz de sus hijos. Una novela de Myriam Harry*, Sonia en Berlín, *hace un interesante retrato de Masoch en su retirada final. Muere en 1895, víctima del olvido en el que ya ha caído su obra.*

*Esta obra sin embargo es importante e insólita. Él la concibe como un ciclo o, mejor dicho, como una serie de ciclos. El principal se titula* El legado de Caín *e iba a tratar seis temas: el amor, la propiedad, el dinero, el Estado, la guerra y la muerte (sólo las dos primeras partes se terminaron, pero los otros temas están ya presentes en ellas). Los cuentos folclóricos o nacionales constituyen los ciclos secundarios. En particular, dos novelas negras que se cuentan entre las mejores de*

*Masoch tratan de sectas místicas de Galitzia y alcanzan un nivel de tensión y angustia rara vez igualado:* Pecadora de almas *y* La Madre de Dios. *¿Qué significa la expresión «legado de Caín»? En primer lugar, pretende resumir la herencia de crímenes y sufrimientos que agobia a la humanidad. Pero la crueldad es tan sólo una apariencia sobre un fondo más secreto: la frialdad de la Naturaleza, la estepa, la imagen helada de la Madre en la que Caín descubre su propio destino. Y el frío de esta madre severa es, en rigor, una suerte de transmutación de la crueldad de la que surgirá el hombre nuevo. Hay, pues, un «signo» de Caín que muestra cómo se debe utilizar el «legado». De Caín a Cristo, el mismo signo desemboca en el Hombre en la cruz, «sin amor sexual, sin propiedad, sin patria, sin disputa, sin trabajo, que muere voluntariamente, personificando la idea de la humanidad». La obra de Masoch condensa los recursos del romanticismo alemán. A nuestro entender, jamás otro escritor aprovechó así las potencialidades del fantasma y del suspenso. Masoch tiene una manera muy particular, a la vez de «desexualizar» el amor y de sexualizar toda la historia de la humanidad.*

La Venus de las pieles, Venus im Pelz *(1870), es una de las novelas más célebres de Masoch. Integra el primer volumen de* El legado de Caín, *acerca del amor. Una traducción debida al economista R. Ledos de Beaufort se publicó simultáneamente en francés y en inglés (1902), pero es extremadamente inexacta. Nosotros preferimos la nueva traducción francesa a cargo de Aude Willm.* Completan este volumen tres Apéndices: uno en el que Masoch expone su concepción*

* Esta edición en castellano no incluye el texto *La Venus de las pieles* en la citada traducción de Aude Willm, pero reproduce los tres Apéndices de Deleuze que completaban la edición original. *(N. de la T.)*

*general de la novela y refiere un singular recuerdo de infancia; el segundo reproduce dos «contratos» amorosos personales de Masoch con Fanny von Pistory Wanda; en el tercero, Wanda Sacher–Masoch narra la aventura con Luis IL*

*El destino de Masoch es doblemente injusto. No porque su nombre haya servido para designar el masoquismo, al contrario; sino ante todo porque, a la par que ese nombre entraba en la circulación corriente, su obra iba cayendo en el olvido. Es indudable que sobre el sadismo se publican libros que no revelan ningún conocimiento de la obra de Sade. Pero esto es cada vez menos frecuente. Sade es cada vez más profundamente conocido, y la reflexión clínica sobre el sadismo se beneficia singularmente de la reflexión literaria sobre Sade; lo inverso también es verdad. En cuanto a Masoch, la ignorancia de su obra resulta sorprendente, aun en los mejores libros sobre el masoquismo. Sin embargo, ¿no ha de pensarse que Masoch y Sade son algo más que simples casos entre otros, y que ambos tienen algo esencial que enseñarnos, uno sobre el masoquismo tanto como el otro sobre el sadismo? Una segunda razón redobla la injusticia de la suerte de Masoch. La de que, clínicamente, sirve de complemento a Sade. ¿No es este el motivo por el que quienes se interesan por Sade no manifestaron interés especial por Masoch? Demasiado de prisa se entiende que basta trocar los signos, invertir las pulsiones y figurarse la gran unidad de los contrarios para obtener Masoch a partir de Sade. El tema de una unidad sadomasoquista, de una entidad sadomasoquista, fue muy perjudicial para Masoch. Este no sólo padeció un olvido injusto sino también una injusta complementariedad, una injusta unidad dialéctica.*

*Porque, en cuanto lee uno a Masoch, siente cabalmente que su universo no tiene nada que ver con el universo de Sade. No se trata sólo de técnicas, sino de*

*problemas, inquietudes y proyectos en extremo diferentes. No vale objetar que el psicoanálisis mostró hace tiempo la posibilidad y la realidad de las transformaciones sadismo–masoquismo. Lo que está en cuestión es la unidad misma de lo que se da en llamar sadomasoquismo. La medicina distingue entre síndromes y síntomas: los síntomas son signos específicos de una enfermedad, mientras que los síndromes son unidades de coincidencia o de cruce que remiten a genealogías causales muy diferentes, a contextos variables. No estamos seguros de que la propia entidad sadomasoquista no sea un síndrome que deba ser disociado en dos genealogías irreductibles. Tanto se nos dijo que era sádico y masoquista, que al final nos lo creímos. Hay que volver a empezar de cero, y hacerlo por la lectura de Sade y de Masoch. Puesto que el juicio clínico está repleto de prejuicios, hay que volver a empezar todo por un punto situado fuera de la clínica, el* punto literario, *desde donde fueron nombradas las perversiones. No es casual que el nombre de dos escritores sirva aquí de designador; es posible que la crítica (en el sentido literario) y la clínica (en el sentido médico) estén decididas a entablar nuevas relaciones donde la una enseñe a la otra, y recíprocamente. La sintomatología es siempre cuestión de arte. Las especificidades clínicas del sadismo y del masoquismo no son independientes de los valores literarios de Sade y de Masoch. Y, en lugar de una dialéctica que corra a reunir contrarios, deben intentarse una crítica y una clínica capaces de despejar tanto los mecanismos verdaderamente diferenciales como las respectivas originalidades artísticas.*

# Presentación de Sacher–Masoch

## *Lo frío y lo cruel*

*«Es demasiado idealista... y, por eso mismo, cruel».*

Dostoievski, *Humillados y ofendidos*

## *Sade, Masoch y sus lenguajes*

¿Para qué sirve la literatura? Los nombres de Sade y Masoch sirven al menos para designar dos perversiones de base. Son prodigiosos ejemplos de eficacia literaria. ¿En qué sentido? Puede darse el caso de que enfermos típicos den sus nombres a ciertas enfermedades, pero es más frecuente que quienes lo hagan sean los médicos (por ejemplo, enfermedad de Roger, de Parkinson...). Las condiciones en las que tales denominaciones se establecieron deben ser examinadas con atención: el médico no inventó la enfermedad. Sólo disoció síntomas considerados hasta entonces en forma conjunta o reunió síntomas hasta entonces disociados: en suma, construyó un cuadro clínico profundamente original. De ahí que la historia de la medicina sea, por lo menos, doble. Existe una historia de las enfermedades, que desaparecen, retroceden, cambian de forma o la recuperan según las circunstancias sociales y los avances de la terapéutica. Pero, entrelazada con esta historia, hay otra que es la de la sintomatología, y que unas veces precede y otras sucede a

las transformaciones de la terapéutica o de la enfermedad: los síntomas son bautizados, desbautizados o clasificados de otro modo. Desde este punto de vista, el progreso sigue por lo general el sentido de una especificación creciente, dando así fe de una sintomatología más fina (está claro que la peste o la lepra eran antaño más frecuentes que hoy, no sólo por razones históricas y sociales sino también porque sus nombres agrupaban múltiples trastornos actualmente independizados). Los grandes clínicos son los más grandes médicos. Cuando un médico da su nombre a una enfermedad, realiza un acto a la vez lingüístico y semiológico de enorme importancia, por lo mismo que este acto enlaza un nombre propio a un conjunto de signos o hace que *un nombre propio connote signos*.

¿Sade y Masoch son, en este sentido, grandes clínicos? Es difícil acercarse al sadismo y al masoquismo como se abordan la lepra, la peste o la enfermedad de Parkinson. La palabra enfermedad no es adecuada. Ello no impide que Sade y Masoch nos presenten cuadros de síntomas y signos inigualables. Cuando Krafft–Ebing habla de masoquismo, honra a Masoch por haber renovado una entidad clínica, definiéndola no tanto por el vínculo dolor–placer sexual como por comportamientos más profundos de esclavitud y humillación (en último extremo, existen casos de masoquismo sin algolagnia e incluso hay algolagnias sin masoquismo).[1] Pero además tendremos que preguntarnos si, comparado con Sade, Masoch no define una sintomatología más fina que hace posible disociar trastornos anteriormente confundidos. En cualquier caso, «enfermos» o clínicos, y ambas cosas a la vez, Sade y Masoch son también grandes antropólogos, al es-

[1] Krafft–Ebing señala ya la posibilidad de una «flagelación pasiva» independiente del masoquismo: cf. *Psychopathia sexualis* (edición revisada por Moll, 1923), traducción francesa: Payot, págs. 300–1.

tilo de aquellos que saben infundir en su obra toda una concepción del hombre, de la cultura y de la naturaleza; y grandes artistas, al estilo de aquellos que saben extraer nuevas formas y crear nuevas maneras de sentir y pensar, todo un nuevo lenguaje.

Es muy cierto que la violencia es lo que no habla, lo que habla poco, y la sexualidad, aquello de lo que se habla poco, en principio. El pudor no está ligado a un terror biológico. Si lo estuviera, no se formularía del modo en que lo hace: menos le temo a ser tocado que a ser visto, y menos a ser visto que a ser hablado. ¿Qué significa entonces esa conjunción de violencia y sexualidad en un lenguaje tan profuso, tan provocador como el de Sade o Masoch? ¿Cómo explicar esa violencia que habla de erotismo? Georges Bataille, en un texto que habría tenido que dar por tierra con todas las discusiones sobre las relaciones del nazismo y la literatura de Sade, explica que el lenguaje de Sade es paradójico *porque es esencialmente el de una víctima*. Sólo las víctimas pueden describir las torturas, los verdugos emplean necesariamente el lenguaje hipócrita del orden y del poder establecidos: «Como regla general, el verdugo no emplea el lenguaje de la violencia que ejerce en nombre de un poder establecido, sino el del poder, que lo excusa en apariencia, lo justifica y le procura una razón de ser elevado. El violento es propenso a callarse y se aviene a la fullería... Así, la actitud de Sade se opone a la del verdugo, siendo su perfecto opuesto. Al escribir, Sade, negándose a la fullería, la atribuía a personajes que, realmente, sólo habrían podido ser silenciosos, pero se servía de ellos para dirigir a otros hombres un discurso paradójico».[2] ¿Se deducirá de esto que el lenguaje de Masoch es también paradójico, pero porque en él las víctimas ha-

[2] Georges Bataille, *L'érotisme*, Minuit, «Arguments», 1957, págs. 209–10.

blan a su vez como el verdugo que ellas son para sí mismas, con la hipocresía propia del verdugo?

Se llama literatura pornográfica a una literatura reducida a unas cuantas consignas (haz esto, haz aquello...), seguidas de descripciones obscenas. En ella, violencia y erotismo se aúnan, pero de manera rudimentaria. En Sade y en Masoch las consignas abundan, proferidas por el libertino cruel o por la mujer déspota. Las descripciones también (aunque en ambas obras no tengan en absoluto el mismo sentido ni la misma obscenidad). Parece que, tanto para Masoch como para Sade, el lenguaje adquiere todo su valor cuando actúa directamente sobre la sensualidad. En Sade, *Las ciento veinte jornadas* se organizan según los relatos que los libertinos se hacen narrar por «historiadoras»; y, al menos en principio, ninguna iniciativa de los protagonistas debe anticiparse a esos relatos. Porque el poder de las palabras culmina cuando decreta la repetición de los cuerpos, y «las sensaciones comunicadas por el órgano del oído son las que halagan más y las que dejan impresiones más vivas». En la vida como en la obra de Masoch, es preciso que los amores tengan por disparador cartas anónimas o seudónimas, y avisos clasificados; es preciso que estén regulados por *contratos* que los formalicen, que los verbalicen; y las cosas deben ser dichas, prometidas, anunciadas, cuidadosamente descriptas antes de consumarse. No obstante, si las obras de Sade y de Masoch no pueden pasar por pornográficas, si son dignas de un más alto nombre como el de «pornología», es porque su lenguaje erótico no se deja reducir a las funciones elementales de la orden y la descripción.

Asistimos en Sade al más asombroso desarrollo de la facultad demostrativa. La demostración como función superior del lenguaje surge entre dos escenas descriptas, entre dos consignas, mientras los liberti-

nos descansan. Se escucha a un libertino leer un panfleto riguroso, exponer sus teorías interminables, elaborar una constitución. O bien consiente en hablar, en platicar con su víctima. Tales momentos son frecuentes, especialmente en *Justine*: cada uno de sus verdugos toma a Justine por oyente y confidente. Pero la intención de convencer es pura apariencia. El libertino puede presentarse como quien intenta convencer y persuadir e incluso puede hacer obra «instructora», formando a una nueva recluta (así sucede en *La filosofía en el tocador*). En realidad, nada es más ajeno al sádico que la intención de persuadir o de convencer; en resumen, nada le es más ajeno que la intención pedagógica. Se trata de algo muy distinto. Se trata de mostrar que el razonamiento mismo es una violencia, que está del lado de los violentos con todo su rigor, toda su serenidad, toda su calma. Ni siquiera se trata de mostrar a alguien sino de demostrar, de una demostración que se confunde con la soledad perfecta y con la omnipotencia del demostrador. Se trata de demostrar la identidad entre la violencia y la demostración. Tanto es así que el oyente a quien el razonamiento se dirige, el objeto en el cual se obtiene el placer, no tiene que compartir dicho razonamiento más de lo que comparte ese placer. Las violencias padecidas por las víctimas son sólo la imagen de una más alta violencia que la demostración patentiza. Entre sus cómplices o sus víctimas, cada razonador razona en el círculo absoluto de su soledad y de su unicidad, aun cuando todos los libertinos profieran el mismo razonamiento. Como veremos más adelante, el «instructor» sádico se opone en todo punto al «educador» masoquista.

También aquí, Bataille dice acertadamente de Sade: «Es un lenguaje que desmiente la relación del que habla con aquellos a quienes se dirige». Pero si este lenguaje constituye la más alta realización de una

función demostrativa en la relación de la violencia y el erotismo, también es verdad que el otro aspecto —consignas y descripciones— adquiere una significación nueva. Este aspecto subsiste, pero sumergido en el elemento demostrativo; flota en él, sólo existe con relación a él. Las descripciones, la actitud de los cuerpos, no cumplen más que el papel de figuras sensibles para ilustrar las demostraciones abominables; y las consignas, los imperativos lanzados por los libertinos son a su vez como enunciados de problemas que remiten a la cadena más profunda de los teoremas sádicos. «Lo he mostrado teóricamente —dice Noirceuil— convenzámonos ahora en la práctica...». Debe distinguirse, pues, entre dos tipos de factores que constituyen un doble lenguaje: el factor imperativo y descriptivo, representativo del *elemento personal*, que ordena y describe las violencias personales del sádico así como sus particulares gustos; pero también un más alto factor indicador del *elemento impersonal* del sadismo y que identifica esa violencia impersonal con una Idea de la razón pura, con una demostración terrible capaz de poner al otro elemento bajo su sujeción. En Sade aparece un extraño spinozismo: un naturalismo y un mecanicismo penetrados de espíritu matemático. A este espíritu debe ser referida esa infinita repetición, ese proceso cuantitativo reiterado que multiplica las figuras y adiciona a las víctimas, para volver a pasar por los millares de círculos de un razonamiento siempre solitario. Krafft–Ebing, en este aspecto, presintió lo esencial: «Hay casos en que el elemento personal se retira casi por completo (...) El interesado tiene excitaciones sexuales al pegar a varones y muchachas, pero mucho más se destaca algo puramente impersonal (...) Mientras que la mayoría de los individuos de esta categoría ejercen el sentimiento de potencia sobre personas determinadas, aquí ve-

mos un sadismo pronunciado que se mueve en gran parte según dibujos geográficos o matemáticos...».[3] También en Masoch las consignas y descripciones se superan hacia un más alto lenguaje. Pero esta vez todo es persuasión, y educación. Ya no nos hallamos en presencia de un verdugo que se apodera de una víctima y goza de ella tanto más cuanto menos consentimiento presta y cuanto menos persuadida está. Nos hallamos ante una víctima que busca un verdugo y que tiene necesidad de formarlo, de persuadirlo, y de hacer alianza con él para la más extraña de las empresas. Por eso los avisos clasificados forman parte del lenguaje masoquista, mientras que están excluidos del verdadero sadismo. Por eso también el masoquista elabora contratos, mientras que el sádico abomina de todo contrato y los vulnera. El sádico tiene necesidad de instituciones; el masoquista, de relaciones contractuales. La Edad Media distinguía, con profundidad, dos clases de diabolismo o dos perversiones fundamentales: una por posesión y la otra por pacto de alianza. El sádico piensa en términos de posesión instituida, y el masoquista, en términos de alianza contraída. La posesión es la locura propia del sadismo; el pacto, la del masoquismo. El masoquista tiene que formar a la mujer déspota. Tiene que persuadirla, y hacerla «firmar». Es esencialmente educador. Y corre los riesgos de fracaso inherentes a la empresa pedagógica. En todas las novelas de Masoch, la mujer persuadida conserva una última duda, una especie de temor: comprometerse en un rol al que se la insta pero que tal vez no pueda sostener, pecando por exceso o por defecto. En *La mujer divorciada*, la heroína exclama: «El ideal de Julian era una mujer cruel, una mujer como Catalina la Grande, y yo, desgraciadamente, era cobarde y dé-

[3] R. von Krafft–Ebing, *Psychopathia sexualis*, págs. 208–9.

bil...». Y Wanda, en La *Venus*: «Tengo miedo de no poder hacerlo, pero quiero probar, por ti, mi bienamado»; o incluso: «Cuidado, que puedo aficionarme».

En la empresa pedagógica de los héroes de Masoch, su sumisión a la mujer, los tormentos que padecen, la muerte que experimentan, son otros tantos momentos de ascensión al Ideal. *La mujer divorciada* lleva por subtítulo: *El calvario de un idealista*. Severino, protagonista de *La Venus*, elabora su doctrina, el «suprasensualismo», y adopta como divisa las palabras de Mefisto a Fausto: «Ve, sensual seductor suprasensual, una chiquilla te lleva de las narices». (En este texto de Goethe, *übersinnlich* no es «suprasensible» sino «suprasensual», «supracarnal», en conformidad con una alta tradición teológica en la que *Sinnlichkeit* designa la *carne*, la *sensualitas*.) Nada tiene de extraño que el masoquismo busque sus garantes históricos y culturales en las pruebas de iniciación místico–idealistas. Sólo en condiciones místicas es posible contemplar el cuerpo desnudo de una mujer: así sucede en *La Venus*. Ello se ve aún más claramente en una escena de *La mujer divorciada* donde Julián, el protagonista, instado por un amigo inquietante, desea por primera vez ver desnuda a su dueña: invoca primero una «necesidad de observación», pero en realidad es presa de un sentimiento religioso, «sin nada de sensual» (estos son, justamente, los dos momentos fundamentales del fetichismo). Del cuerpo a la obra de arte, de la obra de arte a las Ideas, hay toda una ascensión que debe cumplirse a latigazos. Un espíritu dialéctico anima a Masoch. En *La Venus*, todo empieza con un sueño surgido durante una lectura interrumpida de Hegel. Pero se trata principalmente de Platón; si en Sade hay spinozismo y una razón demostrativa, en Masoch hay platonismo y una imaginación dialéctica. Un relato de Masoch titulado «El amor de Platón» es el punto de partida de la aventura

con Luis II.[4] Y aquí no sólo parece platónica la ascensión hacia lo inteligible, sino también toda una técnica de inversión, desplazamiento, travestido, desdoblamiento dialéctico. En la aventura con Luis II, Masoch no sabe al comienzo si su corresponsal es un hombre o una mujer, no sabe al final si son uno o dos; durante la aventura, no sabe qué papel cumplirá su esposa: pero, dialéctico que capta la ocasión, *kairos*, está dispuesto a todo. Platón mostraba que Sócrates parecía ser el amante, pero en lo más profundo revelaba ser el amado. En otro sentido, el héroe masoquista parece educado y formado por la mujer autoritaria, pero en lo más profundo es él quien la forma y la disfraza, y le sopla las duras palabras que ella le dirige. La víctima habla a través de su verdugo, sin reservas. La dialéctica no significa simplemente circulación del discurso, sino transferencias o desplazamientos de este género que hacen que la misma escena se represente simultáneamente en varios niveles, según diversos desdoblamientos e inversiones en la distribución de los roles y lenguajes.

Es muy cierto que la literatura pornológica se propone ante todo situar el lenguaje en conexión con su propio límite, con una suerte de «no lenguaje» (la violencia que no habla, el erotismo del que no se habla). Pero sólo un desdoblamiento interior al lenguaje le permite cumplir realmente esa labor: es preciso que el lenguaje imperativo y descriptivo se supere hacia una más alta función. Es preciso que el elemento personal se haga reflexivo e impersonal. Cuando Sade invoca una Razón analítica universal para explicar lo que el deseo tiene de más particular, esto no ha de entenderse como simple marca de su pertenencia al siglo XVIII: es preciso que la particularidad, y el delirio correspondiente, sean *también* una Idea de la razón

[4] Cf. Apéndice III.

pura. Y cuando Masoch invoca un espíritu dialéctico, el de Mefisto y Platón reunidos, no ha de verse en ello sólo la marca de su pertenencia al romanticismo. También aquí, la particularidad debe hacerse reflexiva en un Ideal impersonal del espíritu dialéctico. En Sade, la función imperativa y descriptiva del lenguaje se supera hacia una pura función demostrativa e instituyente; en Masoch, se supera también, pero hacia una función dialéctica, mítica y persuasiva. Esta repartición toca a lo esencial de las dos perversiones; tal es la doble reflexión del monstruo.

## *El papel de las descripciones*

De estas dos funciones superiores, la demostrativa de Sade y la dialéctica de Masoch, se desprende una importante diferencia en cuanto a las descripciones, el papel que cumplen y su valor. Hemos visto que, en la obra de Sade, las descripciones guardaban estrecha relación con una demostración más profunda, pero que esto no les impedía conservar una independencia relativa plasmada en libres figuras: son obscenas en sí mismas. Sade necesita este elemento provocador. No es así en Masoch: en las amenazas, anuncios o contratos puede hallarse presente, sin duda, la máxima obscenidad, pero no es necesaria. Hasta cabe rendir a la obra de Sacher–Masoch en general el homenaje de una extraordinaria decencia. El censor más receloso nada tiene que reprochar a *La Venus*, a menos que enjuicie vaya a saber qué atmósfera, qué impresión de ahogo y de suspenso presentes en todas las novelas de Masoch. En muchos de sus relatos, le es fácil a Masoch instilar las fantasías masoquistas como si respondieran a costumbres nacionales y folclóricas, o bien a inocentes juegos infantiles o a chanzas de mu-

jeres cariñosas, o incluso a exigencias morales y patrióticas. Siguiendo la vieja tradición, unos hombres beben, al calor de un banquete, del zapato de las mujeres (*La pantufla de Safo*); muchachas muy jóvenes piden a sus enamorados que hagan de oso o de perro y se dejen enganchar a un pequeño carro (*La pescadora de almas*); una mujer enamorada y bromista finge valerse de una firma en blanco que le había dado su amante (*La hoja en blanco*); más seria, una patriota se hace llevar hasta los turcos, les entrega a su marido como esclavo y se entrega ella misma al pacha, pero para salvar a la ciudad (*La Judith de Bialopol*). En todos estos casos existe ya, sin duda, para el hombre humillado de diferentes maneras, una especie de «beneficio secundario» propiamente masoquista. Lo cierto es que Masoch puede presentar gran parte de su obra como si de novela rosa se tratara, justificando el masoquismo con las más diversas motivaciones o por exigencia de situaciones fatales y desgarradoras. (Sade, por el contrario, no engañaba a nadie cuando probaba este método.) Por eso Masoch fue un autor no maldito sino celebrado y homenajeado; hasta la parte innegociable de masoquismo propia de él no dejó de parecer una expresión del folclore eslavo y del alma pequeño–rusa. «El Turgueniev de la Pequeña Rusia», le decían. También podrían haberlo apodado «condesa de Segur». Es verdad que el propio Masoch ofrece la versión negra de su obra: *La Venus*, *La Madre de Dios*, *Agua de Juvencia*, *La hiena de la Puzsta* restituyen a la motivación masoquista su rigor y pureza primarios. Pero, negras o rosas, las descripciones llevan siempre el sello de la decencia. El cuerpo de la mujer–verdugo está permanentemente envuelto en pieles; el de la víctima se mantiene en una extraña indeterminación, que sólo los golpes que recibe vienen a quebrar localmente. ¿Cómo explicar este doble «desplazamiento» de la descripción? Volvemos a pregun-

tamos: ¿por qué motivo la función demostrativa del lenguaje en Sade implica descripciones obscenas, y en cambio la función dialéctica en Masoch parece excluirlas o, por lo menos, no entrañarlas en lo esencial?

Lo que está en juego en la obra de Sade es la negación en toda su extensión, en toda su profundidad. Pero es preciso distinguir dos niveles: lo negativo como proceso parcial y la negación pura como Idea totalizadora. Estos niveles corresponden a la distinción sadista de las dos *naturalezas*, cuya importancia reveló Klossowski. La naturaleza segunda es una naturaleza sometida a sus propias reglas y a sus propias leyes: en ella lo negativo está por todas partes, pero no todo en ella es negación. Las destrucciones son además el reverso de creaciones o de metamorfosis; el desorden es un orden distinto, la putrefacción de la muerte es asimismo composición de la vida. Así pues, lo negativo está por todas partes, pero solamente como proceso parcial de muerte y de destrucción. De ahí la decepción del héroe sádico, pues esta naturaleza parece mostrarle que el crimen absoluto es imposible: «Sí, aborrezco a la naturaleza...». Ni siquiera se consolará pensando que el dolor de los otros le da placer: este placer del Yo significa también que lo negativo sólo se alcanza como reverso de una positividad. Y la individuación, no menos que la conservación de un reino o de una especie, corroboran los límites estrechos de la naturaleza segunda. A esta se opone la idea de una naturaleza primera portadora de la negación pura, situada por encima de los reinos y las leyes y que estaría eximida hasta de la necesidad de crear, conservar e individuar: sin fondo más allá de todo fondo, delirio original, caos primordial compuesto únicamente de moléculas furiosas y demoledoras. Como dice el papa, «el criminal que pudiera trastornar conjuntamente los tres reinos destruyéndolos y destruyendo su capacidad productiva, sería el que mejor habría servido a

la Naturaleza». Pero, precisamente, esta naturaleza original no puede ser *dada*; sólo la naturaleza segunda forma el mundo de la experiencia, y la negación sólo es dada en los procesos parciales de lo negativo. Por eso la naturaleza original es necesariamente objeto de una Idea, y la pura negación, un delirio, pero un delirio de la razón como tal. El racionalismo no está de ningún modo «encajado» en la obra de Sade. Le era preciso llegar incluso a la idea de un delirio propio de la razón. Y se observará que la distinción de dos naturalezas corresponde a su vez a la de los elementos, y la funda: el elemento personal, que encarna la potencia derivada de lo negativo, que representa la manera como el Yo sádico participa aún de la naturaleza segunda y produce actos de violencia que la imitan; y el elemento impersonal, que remite a la naturaleza primera como idea delirante de negación y que representa el modo como el sádico niega la naturaleza segunda *así como su propio Yo*.

En *Las ciento veinte jornadas*, el libertino se declara excitado, no por los «objetos que hay aquí», sino por el Objeto que no está ahí, es decir, la «idea del mal». Ahora bien, esa idea de lo que no está, esa idea del No o de la negación, que no es dada ni dable en la experiencia, sólo puede ser objeto de demostración (en el sentido del matemático cuando habla de verdades que conservan todo su sentido aunque estemos durmiendo e incluso si no existen en la naturaleza). Por eso también los héroes sádicos desesperan y se enfurecen al ver tan pobres sus crímenes reales comparados con esa idea que ellos sólo pueden alcanzar mediante la omnipotencia del razonamiento. Sueñan con un crimen universal e impersonal o, como dice Clairwil, con un crimen «cuyo efecto perpetuo obrase aun cuando yo dejara de obrar, de modo que no hubiese un solo instante de mi vida en que, aun durmiendo, yo no fuese causa de un desorden cualquiera». Para el

libertino se trata, pues, de cegar la distancia entre los dos elementos, aquel del que dispone y aquel que él piensa, lo derivado y lo original, lo personal y lo impersonal. Un sistema como el de Saint–Fond (entre todos los textos de Sade, el que ahonda más en el puro delirio de la razón) se pregunta en qué condiciones «un dolor B» provocado en la naturaleza segunda podría, por principio, *repercutir y reproducirse al infinito en la naturaleza primera*. Tal es el sentido de la repetición en Sade, y de la monotonía sádica. Pero, en la práctica, el libertino se ve reducido a ilustrar su demostración total mediante procesos inductivos parciales tomados de esa naturaleza segunda: él no puede sino acelerar y condensar los movimientos de la violencia parcial. La aceleración se cumple por multiplicación de las víctimas y de sus dolores. En cuanto a la condensación, implica que la violencia no se disperse al compás de inspiraciones e impulsos, que ni siquiera se deje guiar por los placeres que se esperarían de ella y nos encadenarían siempre a la naturaleza segunda, sino que se la ejerza con sangre fría y se la condense mediante esa misma frialdad: esa frialdad del pensamiento como pensamiento demostrativo. He aquí la famosa *apatía* del libertino, la sangre *fría* del pornólogo, que Sade opone al deplorable «entusiasmo» del pornógrafo. El entusiasmo es precisamente lo que Sade reprocha a Rétif; y no se equivoca al decir (como lo hizo siempre en sus justificaciones públicas) que al menos él, Sade, no mostró el vicio agradable o risueño: lo mostró apático. Indudablemente, de esta apatía emana un placer intenso, pero en última instancia no es ya el placer de un Yo que participa en la naturaleza segunda (así se trate de un yo criminal partícipe de una naturaleza criminal); es, por el contrario, el placer de negar la naturaleza en mí y fuera de mí, y de negar el Yo mismo. En una palabra, un placer de demostración.

Al observar los medios de que dispone el sádico para efectuar su demostración, se advierte que la función demostrativa se subordina a la función descriptiva, la acelera y la condensa fríamente, pero de ningún modo puede prescindir de ella. La minuciosidad cuantitativa y cualitativa de la descripción es indispensable. Esta precisión va a centrarse en dos puntos: los actos crueles y los actos repugnantes, que la sangre fría del libertino convierte en otras tantas fuentes de placer. «Dos irregularidades —dice el fraile Clément en *Justine*— te han llamado la atención entre nosotros; te extrañas de la excitante sensación que experimentan algunos de nuestros cofrades por cosas vulgares juzgadas fétidas o impuras, y te sorprendes igualmente de que nuestras facultades voluptuosas puedan ser despertadas por acciones que, según tú, no llevan otro emblema que la ferocidad...». De estas dos maneras, sólo a través de la descripción y de la repetición acelerante y condensante puede ejercer su más alto efecto la función demostrativa. Queda claro, pues, que la presencia de las descripciones obscenas está motivada en toda la concepción sadiana de lo negativo y de la negación.

En *Más allá del principio de placer*, Freud distingue entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte, Eros y Tánatos. Pero esta distinción sólo puede ser comprendida en virtud de otra más profunda: la que existe entre las pulsiones de muerte o de destrucción y el *instinto* de muerte. Porque las pulsiones de muerte y de destrucción son dadas o presentadas sin duda en lo inconsciente, pero entreveradas siempre con pulsiones de vida. La combinación con Eros es algo así como la condición para la «presentación» de Tánatos. A tal punto que la destrucción, lo negativo en la destrucción, se presenta necesariamente como el reverso de una construcción o de una unificación sometidas al principio de placer. Es así como Freud puede

afirmar que no se encuentra ningún No (negación pura) en lo inconsciente, puesto que en él los contrarios coinciden. Cuando hablamos de instinto de muerte, en cambio, señalamos a Tánatos en estado puro. Ahora bien, Tánatos, como tal, no puede ser *dado* en la vida psíquica, y ni siquiera en lo inconsciente: como dice Freud en varios textos admirables, es primordialmente silencioso. Sin embargo, debemos hablar de él. Debemos hablar de él porque, ya lo veremos, él es determinable como fundamento, y como algo más que fundamento, de la vida psíquica. Debemos hablar de él porque todo depende de él, pero, aclara Freud, sólo podemos hacerlo de una manera o especulativa o mítica. Para designarlo, debemos conservar el término instinto, único capaz de sugerir semejante trascendencia o de designar semejante principio «trascendental».

Esta distinción entre pulsiones de muerte o de destrucción e instinto de muerte parece corresponder cabalmente a la distinción sadista de dos naturalezas o dos elementos. El héroe sádico aparece aquí como aquel que se impone la tarea de pensar el instinto de muerte (negación pura) bajo especies demostrativas, y que no puede hacerlo como no sea multiplicando y condensando el movimiento de las pulsiones negativas o destructivas parciales. Pero se plantea entonces la pregunta siguiente: ¿no hay aún otra «manera», además de esta manera sádica especulativa?

En Freud hallamos el análisis de las resistencias que, por razones muy diversas, implican un proceso de *denegación* (la *Verneinung*, la *Verwerfung*, la *Verleugnung*, cuya extremada importancia puso en evidencia Lacan). Podría parecer que una denegación en general es mucho más superficial que una negación o hasta una destrucción parcial. Pero no es así; se trata de operaciones completamente distintas. Tal vez deba entenderse la denegación como el punto de partida de

una operación que no consiste en negar y ni siquiera en destruir, sino, más que esto, en impugnar la legitimidad de lo que es, en someter lo que es a una suerte de suspensión, de neutralización, aptas para abrir ante nosotros, más allá de lo dado, un nuevo horizonte no dado. El mejor ejemplo que Freud invoca es el del fetichismo: el fetiche es la imagen o el sustituto de un falo femenino, es decir, un medio por el cual nosotros denegamos que la mujer carezca de pene. El fetichista eligiría como fetiche el último objeto que vio, siendo niño, antes de advertir la ausencia (el zapato, por ejemplo, para una mirada que asciende a partir del pie); y el retorno a ese objeto, a ese punto de partida, le permitiría preservar legalmente la existencia del órgano impugnado. Así pues, el fetiche no sería de ninguna manera un símbolo, sino una suerte de plano fijo y coagulado, una imagen congelada, una fotografía a la que volveríamos una y otra vez para conjurar las incómodas consecuencias del movimiento, los incómodos descubrimientos de una exploración: el fetiche representaría el último momento en el que todavía fuera posible creer... En este sentido, salta a la vista que el fetichismo es primeramente denegación (no, la mujer no carece de pene); en segundo lugar, neutralización defensiva (porque, contrariamente a lo que sucedería en una negación, el conocimiento de la situación real subsiste, pero está en cierto modo suspendida, neutralizada); en tercer lugar, neutralización protectora, idealizante (porque, por su lado, la creencia en un falo femenino se vive a sí misma haciendo valer los derechos del ideal contra lo real, se neutraliza o se suspende en el ideal, para anular mejor los ataques que el conocimiento de la realidad podría infligirle).

El fetichismo, definido así por el proceso de la denegación y el suspenso, pertenece esencialmente al masoquismo. La pregunta sobre si pertenece también

al sadismo es muy compleja. No cabe duda de que muchos asesinatos sádicos se cometen acompañados de rituales, por ejemplo una laceración de las ropas no atribuible a la refriega. Pero es un error sostener que el fetichista haría gala de ambivalencia sadomasoquista hacia su fetiche, cómoda manera de procurarse una entidad sádica masoquista. Hay demasiada tendencia a confundir dos violencias muy diferentes, una violencia posible respecto del fetiche y otra que preside solamente la elección y erección del fetiche como tal (en los «cortadores de trenzas», por ejemplo).[5] Nos parece en todo caso que el fetiche pertenece al sadismo de una manera secundaria y deformada: es decir, sólo por haber roto su relación esencial con la denegación y el suspenso, para pasar al contexto completamente distinto de lo negativo y la negación, y servir a la condensación sádica.

[5] En este sentido, cortar una trenza no parece implicar ninguna hostilidad hacia el fetiche; es, en realidad, una condición para formarlo (aislamiento, suspenso). No podemos aludir a los cortadores de trenzas sin mencionar un problema psiquiátrico históricamente importante. La *Psychopathia sexualis* de Krafft–Ebing revisada por Moll es la gran compilación de los casos de perversión más abominables, para uso de médicos y juristas, como dice el subtítulo. Se relatan en esta obra atentados y crímenes, bestialidades, despanzurramientos y necrofílias, pero siempre con la necesaria sangre fría científica, sin la menor pasión ni juicio de valor. Y de pronto aparece la observación 396 de la página 830. El tono ha cambiado: «Un peligroso fetichista de las trenzas sembraba la inquietud en Berlín...». Y el comentario: «Esta gente es tan peligrosa que sin falta habría que internarlas por largo tiempo en un asilo, hasta que eventualmente se curen. No merecen en absoluto una piedad ilimitada (...) y cuando pienso en el inmenso dolor causado a una familia donde una joven se ve privada así de su hermosa cabellera, me resulta absolutamente imposible comprender que no se encierre a tales personas en un asilo por tiempo indefinido (...) Esperemos que la nueva ley penal incorpore algún adelanto en este aspecto». Semejante estallido de indignación contra una perversión modesta y benigna obliga a pensar que el autor está inspirado por poderosas motivaciones personales que lo desvían de su método científico habitual. Debe concluirse pues que, en el momento de la observación 396, los nervios del psiquiatra han estallado, lo que debe ser una lección para todo el mundo.

En cambio, no hay masoquismo sin fetichismo en el primer sentido. A primera vista, parece trivial el modo en que Masoch define su idealismo o «suprasensualismo»: no se trata, dice en *La mujer divorciada*, de creer que el mundo es perfecto sino, por el contrario, de «engancharse unas alas» y escapar de este mundo hacia el sueño. No se trata, pues, de negar el mundo o destruirlo, pero tampoco de idealizarlo; se trata de denegarlo, de suspenderlo denegándolo, para abrirse a un ideal suspendido a su vez en el fantasma. Se impugna la legitimidad de lo real para sacar a la luz un puro fundamento ideal: operación perfectamente conforme con el espíritu jurídico del masoquismo. No es de extrañar que este proceso conduzca esencialmente al fetichismo. Los fetiches principales de Masoch y sus héroes son las pieles, el calzado, el látigo mismo, los extraños gorros con que le placía ataviar a las mujeres, los disfraces de *La Venus*. En la escena de *La mujer divorciada* a que nos referimos anteriormente, se ve manifestarse la doble dimensión del fetiche y la doble suspensión que le corresponde: una parte del sujeto conoce la realidad, pero suspende este conocimiento, mientras que la otra parte se suspende del ideal. Deseo de observación científica y luego contemplación mística. Mucho más que eso, el proceso de denegación masoquista llega tan lejos que recae sobre el placer sexual mismo: aplazado al máximo, el placer es objeto de una denegación que permite al masoquista, en el momento de experimentarlo, denegar su realidad para identificarse con «el hombre nuevo sin sexualidad».

En las novelas de Masoch, todo culmina en el suspenso. No es exagerado decir que fue Masoch quien introdujo el arte del suspenso en la novela como mecanismo novelesco en estado puro: no sólo porque los ritos masoquistas de suplicio y sufrimiento entrañan auténticas suspensiones físicas (el héroe será engan-

chado, crucificado, colgado), sino también porque la mujer–verdugo adopta poses fijas que la equiparan a una estatua, un retrato o una fotografía. Porque ella suspende el ademán de descargar el látigo o de entreabrir sus pieles. Porque ella se refleja en un espejo que congela su pose. Ya veremos que estas escenas «fotográficas», estas imágenes reflejadas y congeladas tienen máxima importancia desde un doble punto de vista: el del masoquismo en general y el del arte de Masoch en particular. Constituyen uno de los aportes creativos de Masoch a la novela. En Masoch, las mismas escenas se reproducen sobre planos diferentes en una especie de cascada inmóvil: en *La Venus*, por ejemplo, la gran escena de la mujer–verdugo es soñada, representada, puesta seriamente en acción, repartida y distribuida entre personajes diversos. En Masoch, el suspenso estético y dramático se opone a la reiteración mecánica y acumulativa propia de Sade. Y se observará, en efecto, que el arte del suspenso nos pone siempre del lado de la víctima, nos fuerza a identificarnos con la víctima, mientras que la acumulación y la prisa por repetir nos obligan más bien a ponernos del lado de los verdugos, a identificarnos con el verdugo sádico. Así pues, la repetición adopta en el sadismo y el masoquismo dos formas absolutamente diferentes, según que encuentre su sentido en la aceleración y la condensación sádicas o en la «coagulación» y el suspenso masoquistas.

Esto explica la ausencia de descripciones obscenas en Masoch. La función descriptiva subsiste, pero de tal manera que se deniega y suspende toda obscenidad: las descripciones están todas ellas como desplazadas, del objeto al fetiche, de una determinada parte del objeto a otra, de una determinada parte del sujeto a otra. Sólo subsiste una pesada, extraña atmósfera, como un perfume demasiado espeso desplegándose en el suspenso y resistiendo a todos los desplazamien-

tos. De Masoch, opuestamente a Sade, debe decirse que jamás se llegó tan lejos con tanta decencia. Este es el otro aspecto de la creación novelesca en Masoch: una novela de atmósfera, un arte de sugestión. Los decorados de Sade, los castillos sádicos, se encuentran bajo las leyes brutales de la sombra y de la luz, que aceleran los gestos de sus crueles habitantes. Pero los decorados de Masoch, sus espesas colgaduras, su abigarramiento íntimo, tocadores y roperos, hacen reinar un claroscuro en el que asoman solamente gestos y sufrimientos en suspenso. Hay dos artes en Masoch y en Sade, algo así como dos lenguajes completamente diferentes. Intentemos resumir estas primeras diferencias: en la obra de Sade, las consignas y descripciones se superan hacia una más alta función demostrativa; esta función demostrativa descansa sobre el conjunto de lo negativo como proceso activo y de la negación como *Idea* de la razón pura; ella opera conservando la descripción y acelerándola, cargándola de obscenidad. En la obra de Masoch, consignas y descripciones se superan también hacia una más alta función, mítica o dialéctica; esta función descansa sobre el conjunto de la denegación como proceso reactivo y del suspenso como *Ideal* de la imaginación pura; hasta el punto de que las descripciones subsisten pero desplazadas, coaguladas, tornándose sugestivas y decentes. La distinción fundamental entre el sadismo y el masoquismo se muestra *en los dos procesos comparados de lo negativo y la negación por un lado*, *de la denegación y lo suspensivo por el otro*. Si el primero representa la manera especulativa y analítica de captar el instinto de muerte en tanto jamás puede ser dado, el segundo representa una manera completamente distinta, mítica y dialéctica, imaginaria.

## *¿Hasta dónde llega la complementariedad de Sade y Masoch?*

Con Sade y con Masoch la literatura sirve para nombrar, no el mundo pues eso ya está hecho, sino una suerte de doble del mundo, capaz de recoger su violencia y su exceso. Según se dice, lo que una excitación tiene de excesivo está en cierto modo erotizado. De ahí la aptitud del erotismo para servir de espejo al mundo, para reflejar sus excesos, para extraer sus violencias pretendiendo «espiritualizarlas», y ello tanto mejor cuanto que las pone al servicio del sentido (en *La filosofía en el tocador*, Sade distingue dos tipos de maldad, una maldad estúpida y diseminada por el mundo, y la otra depurada, reflexiva, que, a fuerza de ser sensualizada, se ha hecho «inteligente»). Y las palabras de esta literatura, a su vez, forman en el lenguaje una suerte de doble del lenguaje propio para hacerlo actuar directamente sobre los sentidos. El mundo de Sade es cabalmente un doble perverso en el que supuestamente se refleja todo el movimiento de la naturaleza y de la historia, desde los orígenes hasta la revolución de 1789. En el fondo de sus castillos aislados y amurallados, los héroes de Sade pretenden reconstruir el mundo y reproducir la «historia del corazón». Invocan la naturaleza y la costumbre; recogen todas las potencias de una y otra, en África, en Asia, en la Antigüedad, por todas partes, a fin de despejar su verdad sensible o su finalidad propiamente sensual. Irónicamente, llegan incluso a hacer el esfuerzo del que los franceses no son aún capaces para llegar a ser «republicanos».

La misma ambición se encuentra en Masoch: toda la naturaleza y toda la historia deben reflejarse en el doble perverso, desde los orígenes hasta las revoluciones de 1848 en el Imperio austríaco. «El amor cruel a

través de los tiempos...». Las minorías del Imperio austríaco son para Masoch una reserva inagotable de costumbres y destinos (de ahí los cuentos galitzianos, húngaros, polacos, judíos, prusianos que componen la mayor parte de su obra). Bajo el título general de *El legado de Caín*, Masoch había concebido una obra «total», un ciclo de relatos que representarían la historia natural de la humanidad y que incluirían seis grandes temas: el amor, la propiedad, el dinero, el Estado, la guerra y la muerte. Cada una de estas potencias debía ser devuelta a su crueldad sensible inmediata; y bajo el signo de Caín, en el espejo de Caín, debía verse cómo los grandes príncipes, los generales y los diplomáticos merecían el presidio y la horca, tanto como los asesinos.[6] Y Masoch soñaba que les faltaba a los eslavos una bella déspota, una zarina terrible que asegurase el triunfo de las revoluciones de 1848 y unificase el paneslavismo... Eslavos, un esfuerzo más si queréis ser revolucionarios.

¿Hasta dónde llega la complicidad, la complementariedad de Sade y Masoch? La entidad sadomasoquista no fue inventada por Freud; la encontramos en Krafft–Ebing, en Havelock Ellis, en Féré. Que exista una extraña relación entre el placer de hacer el mal y el de padecerlo, esto todos los historiadores o médicos lo presintieron. Más aún, el «encuentro» del sadismo y el masoquismo, la llamada que se lanzan el uno al otro parece claramente inscripta en la obra de Sade tanto como en la de Masoch. Hay una suerte de masoquismo en los personajes de Sade: *Las ciento veinte jornadas* pormenorizan los suplicios y las humillaciones que los libertinos se hacen infligir a sí mismos. Al sádico no le gusta menos ser azotado que azotar;

[6] Carta del 8 de enero de 1869, a su hermano Charles (citada por Wanda).

Saint–Fond, en *Juliette*, encarga a unos hombres que se abalancen sobre él y lo flagelen; y la Borghèse exclama: «Querría que mis extravíos me arrastrasen, como la última de las criaturas, a la suerte que les depara su abandono; hasta el cadalso sería para mí el trono de la voluptuosidad». A la inversa, hay una especie de sadismo en el masoquismo: al final de sus pruebas, Severino, el héroe de *La Venus*, se declara curado, fustiga y tortura a las mujeres, quiere ser «martillo» en lugar de «yunque».

Pero ya es un hecho notable que, en los dos casos, la inversión sobrevenga a la salida del intento. El sadismo de Severino es una terminación: se diría que, a fuerza de expiar y de satisfacer la necesidad de expiar, el héroe masoquista se permite por fin lo que las puniciones supuestamente le prohibían. Puestos en primer plano, los sufrimientos y castigos hacen posible el ejercicio del mal que ellos debían vedar. El «masoquismo» del héroe sádico, a su vez, surge a la salida de los ejercicios sádicos, como su límite extremo y como la sanción de gloriosa infamia que los corona. El libertino no teme que le hagan a él lo que él hace a los otros. Los dolores que le imponen son últimos placeres, y no porque vendrían a satisfacer una necesidad de expiación o un sentimiento de culpa, sino, al contrario, porque lo confirman en una potencia inalienable y le conceden una certeza suprema. Sometido a la injuria y la humillación, en medio de los dolores, el libertino no expía sino que, dice Sade, «goza por dentro de sí mismo el haber llegado lo bastante lejos como para merecer ese trato». Maurice Blanchot esclareció todas las consecuencias de semejante paroxismo: «De ahí que, pese a la analogía de las descripciones, parezca justo dejar a Sacher–Masoch la paternidad del masoquismo y a Sade la del sadismo. En los héroes de Sade, el placer del envilecimiento no altera jamás su controlado gobierno, y la abyección los sitúa más alto;

todos esos sentimientos llamados vergüenza, remordimiento, afición al castigo, les son ajenos».[7]

Así pues, parece difícil hablar de una inversión entre el sadismo y el masoquismo en general. Hay, en rigor, una doble producción paradójica: producción humorística de cierto sadismo como resultado del masoquismo, producción irónica de cierto masoquismo como resultado del sadismo. Pero es sumamente dudoso que el sadismo del masoquista sea el de Sade, y que el masoquismo del sádico sea el de Masoch. El sadismo del masoquismo surge a fuerza de expiar; el masoquismo del sadismo, a condición de no expiar. Afirmada con excesiva rapidez, la unidad sadomasoquista amenaza ser un síndrome grosero incompatible con las exigencias de una verdadera sintomatología. ¿No participa el sadomasoquismo de los trastornos a los que nos referíamos poco antes, cuya coherencia es tan sólo aparente y que es preciso disociar en cuadros clínicos excluyentes? No hay que apresurarse a pensar que los problemas de síntomas ya están resueltos. En ocasiones debe volverse a empezar de cero para disociar un síndrome que entreveraba y unía arbitrariamente síntomas muy dispares. En este sentido, preguntábamos si no existía en Masoch un gran clínico capaz de superar al propio Sade y de aportar toda clase de razones e intuiciones propias para disociar la seudounidad.

La creencia en la unidad, ¿no tiene primero en su base equívocos y simplificaciones deplorables? Porque puede parecer obvio que un sádico y un masoquista deban cruzarse. El hecho de que a uno le guste hacer sufrir y al otro sufrir parece definir una complementariedad tan grande que sería una lástima que el encuentro no se produjera. Un chistoso cuento relata

[7] Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Minuit, «Arguments», 1963, pág. 30.

el diálogo entre un sádico y un masoquista. El masoquista dice: «Hazme daño», y el sádico contesta: «No». Entre todas las historias chistosas, esta es particularmente estúpida: no sólo por imposible, sino porque rebosa de necia presunción en la apreciación del mundo perverso. Pero lo cierto es que esa historia es imposible. Jamás un verdadero sádico soportará a una víctima masoquista (una víctima de los frailes declara en *Justine*: «Quieren cerciorarse de que sus crímenes arrancan el llanto, rechazarían a una joven que se entregara a ellos por propia voluntad»). Pero tampoco un masoquista soportará a un verdugo verdaderamente sádico. Sin duda tiene necesidad de cierta naturaleza en la mujer–verdugo; pero esta «naturaleza» él debe formarla, educarla y persuadirla con arreglo a su proyecto más secreto, que fracasaría por completo con una sádica. Wanda Sacher–Masoch yerra al extrañarse de que Sacher–Masoch sienta poca afición por una amiga suya sádica; a la inversa, los críticos yerran al sospechar que Wanda miente cuando propone de sí misma, con astucia y torpeza a la vez, una imagen vagamente inocente. Sin duda, los personajes sádicos cumplen cierto papel en el conjunto de la situación masoquista, y ya veremos que las novelas de Masoch ofrecen numerosos ejemplos de ello. Pero ese papel nunca es directo y sólo puede concebírselo en una situación de conjunto que le preexiste. La mujer–verdugo desconfía del personaje sádico que propone ayudarla, como si adivinara la incompatibilidad entre ambas empresas. En *La pescadora de almas*, la heroína Dragomira lo dice claramente al cruel conde Boguslav Soltyk, que la considera sádica y cruel: «Usted hace sufrir por crueldad, mientras que yo castigo y mato en nombre de Dios, sin piedad, pero sin odio».

En verdad, somos demasiado proclives a descuidar esta evidencia: si la mujer–verdugo no puede ser sádica en el masoquismo, es precisamente porque está *en*

el masoquismo, porque forma parte de la situación masoquista, en su carácter de elemento realizado del fantasma masoquista: ella pertenece al masoquismo. No en el sentido de que tendría los mismos gustos que su víctima, sino porque tiene ese «sadismo» que no encontramos jamás en el sádico y que es como el doble o como la reflexión del masoquismo. Otro tanto se dirá del sadismo: la víctima no puede ser masoquista, pero no simplemente porque el libertino se desconcertaría si ella sintiera placer, sino porque la víctima del sádico pertenece enteramente al sadismo, es parte integrante de la situación y se muestra, aunque parezca increíble, como el doble del verdugo sádico (prueba de ello son, en Sade, dos grandes libros que se reflejan recíprocamente y donde la viciosa y la virtuosa, Juliette y Justine, son hermanas). Para mezclar sadismo con masoquismo, primero tuvimos que abstraer dos entidades, el sádico con independencia de su mundo, el masoquista con independencia del suyo, y entonces nos parece muy normal que ambas abstracciones, privadas ahora de su *Umwelt*, de su carne y de su sangre, puedan combinarse entre sí.

No es cuestión de decir que la víctima del sádico es sádica, y menos que «la» verdugo del masoquista es masoquista, pero debemos rechazar la alternativa que Krafft–Ebing aún mantenía: o bien «la» verdugo es una verdadera sádica, o bien finge serlo. Nosotros decimos que la mujer–verdugo pertenece enteramente al masoquismo, que no es, por supuesto, un personaje masoquista, sino que es un puro elemento del masoquismo. Al distinguir en una perversión el sujeto (la persona) y el elemento (la esencia), podemos comprender cómo se libra una persona de su destino subjetivo, aunque, al cumplir el papel de elemento en su situación deleitosa, sólo se libra de él parcialmente. La mujer–verdugo escapa a su propio masoquismo

tornándose, en esa situación, «masoquizante». El error es considerarla sádica, o creer que juega a ser sádica. El error es creer que el personaje masoquista se topa, por un feliz azar, con un personaje sádico. Cada persona de una perversión sólo tiene necesidad del «elemento» de esta y no de una persona de la otra. Cada vez que en el marco del masoquismo se focaliza una observación en el tipo de una mujer–verdugo, se advierte que esta en realidad no es ni verdadera sádica, ni falsa sádica, sino algo muy diferente que pertenece en esencia al masoquismo aunque sin realizar su subjetividad, y que encarna el elemento del «hacer–sufrir» desde una perspectiva exclusivamente masoquista. Tenemos así a los héroes de Masoch, y al propio Masoch, en busca de cierta «naturaleza» de mujer difícil de encontrar: el masoquista–sujeto tiene necesidad de cierta «esencia» del masoquismo realizada en una naturaleza de mujer que renuncia a su propio masoquismo subjetivo; no tiene ninguna necesidad de otro sujeto sádico.

Es cierto que, cuando se habla de sadomasoquismo, no se alude simplemente a un encuentro exterior entre personas. No está excluido sin embargo que este tema del encuentro exterior continúe vigente aunque sólo sea en calidad de «chiste» flotando en lo inconsciente. Cuando Freud recoge la idea de sadomasoquismo ¿cómo la despliega y cómo la renueva? El primer argumento se refiere a un *encuentro interior* de instintos y pulsiones en la misma persona. «El que siente placer en producir dolor a otro en una relación sexual es capaz también de gozar como placer del dolor que deriva de unas relaciones sexuales. Un sádico es siempre también al mismo tiempo un masoquista, aunque uno de los dos aspectos de la perversión, el pasivo o el activo, puede haberse desarrollado en él con más fuerza y constituir su práctica sexual prevale-

ciente».[8] El segundo argumento habla de una *identidad de experiencia*: el sádico, como sádico, sólo podría sentir placer al infligir dolores porque habría vivido primero la experiencia de un vínculo entre su placer y los dolores que él mismo padece. Este argumento resulta harto curioso por cuanto Freud lo enuncia desde la perspectiva de su primera tesis, según la cual el sadismo precede al masoquismo. Pero Freud distingue dos clases de sadismo: el de pura agresividad, cuya única meta es el triunfo, y el hedonista, que persigue el dolor del otro. Entre ambos se sitúa la experiencia del masoquista, el lazo efectivamente vivido entre su placer y su propio dolor: al sádico jamás se le ocurriría hallar placer en el dolor de otro si primero no hubiese sentido «masoquísticamente» el nexo entre el dolor y el placer propios.[9] El primer esquema de Freud resulta en consecuencia más complejo de lo que parece, al poner en juego el orden siguiente: sadismo de agresividad — vuelta hacia la persona propia — experiencia masoquista — sadismo hedonista (por proyección y regresión). Obsérvese que el argumento de una identidad de experiencia es invocado ya por los libertinos de Sade, quienes aportan así su contribución a la pretendida unidad sadomasoquista. Le cae en suerte a Noirceuil explicar que el libertino experimenta su propio dolor vinculado a una excitación de su «fluido nervioso»: ¿qué tiene luego de extraño si un hombre así dotado «imagina conmover al objeto que sirve a su goce con los medios que a él mismo le afectan»?

El tercer argumento es *transformista*: consiste en mostrar que las pulsiones sexuales, tanto en sus me-

[8] Sigmund Freud, *Trois essais sur la sexualité*, trad. francesa, NRF, «Idées», pág. 46. [*Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores (AE), 24 vols., 1978–1985, vol. 7, 1978, pág. 145.]

[9] Sigmund Freud, «Les pulsions et leurs destins», (1915), trad. francesa, en *Métapsychologie*, NRF, pág. 46. [«Pulsiones y destinos de pulsión», en *AE*, vol. 14, 1979, págs. 122–3.]

tas como en sus objetos, son susceptibles de pasar unas a otras o de transformarse directamente (trastorno hacia lo contrario, vuelta hacia la persona propia...). De nuevo, es harto curioso que Freud muestre una actitud sumamente reservada hacia el transformismo en general: por un lado, no cree en la existencia de una tendencia evolutiva, y por el otro, el dualismo que sostendrá siempre en su teoría pulsional viene a limitar singularmente la posibilidad de transformaciones, que jamás tienen lugar entre un grupo de pulsiones y el otro. Por ejemplo, en *El yo y el ello*, Freud rechaza explícitamente la hipótesis de una transformación directa del amor en odio y del odio en amor, por lo mismo, que estas instancias dependen de pulsiones cualitativamente diferentes (Eros y Tánatos). Además, Freud está mucho más cerca de Geoffroy Saint–Hilaire que de Darwin. Fórmulas como «uno no se hace perverso, lo es» son un calco de las de Geoffroy respecto de los monstruos; y los dos grandes conceptos de fijación y regresión proceden directamente de la teratología de Geoffroy («detención de desarrollo» y «retrogradación»). Ahora bien, el enfoque de Geoffroy excluye toda evolución y toda transformación directa: hay solamente una jerarquía de tipos y formas posibles, en la cual los seres se detienen más o menos tempranamente y a la que regresan más o menos profundamente. Lo mismo sucede en Freud: las combinaciones de los dos tipos de pulsiones representan toda una jerarquía de figuras en el orden de las cuales los individuos se detienen con mayor o menor precocidad y al que regresan con mayor o menor profundidad. Resulta entonces más llamativo aún el hecho de que, en lo relativo a las perversiones, Freud parezca autorizarse todo un polimorfismo y posibilidades de evolución y transformación directa que en cambio no se permite en el campo de las formaciones neuróticas y de las culturales.

Esto significa que el tema de una unidad sadomasoquista, si ha de pasar por los argumentos de Freud, resulta problemático. Hasta la noción de pulsión parcial es peligrosa en este aspecto, puesto que induce a olvidar la especificidad de cada tipo de comportamiento sexual. Olvidamos que concretar una determinada perversión requiere movilizar toda la energía disponible de un sujeto. Tal vez cada uno de ellos, el sádico y el masoquista, escenifican un drama suficiente y completo con personajes diferentes, sin nada que los ponga en comunicación ni por dentro ni por fuera. Mal que bien, sólo hay comunicación en el normal. En el plano de las perversiones, las formaciones, las expresiones concretas y específicas son erróneamente confundidas con una «grilla» abstracta, como una especie de materia libidinosa común que permitiría pasar de una expresión a otra. Es un hecho, se dice, que la misma persona siente placer en los dolores que inflige y en los que padece. Más aún: es un hecho, se dice, que la persona que gusta de hacer sufrir siente en lo más profundo de sí misma el vínculo del placer con su propio sufrimiento. El problema es saber si estos «hechos» no son abstracciones. Se abstrae el lazo placer–dolor de las condiciones formales concretas en las que se instala. Se considera la mezcla placer–dolor como una suerte de materia neutra, común al sadismo y al masoquismo. Se aísla inclusive un lazo más preciso, «el propio placer–el propio dolor», que se supone igualmente vivido, idénticamente vivido por el sádico y por el masoquista, sin importar las formas concretas de las que él *resulta* en un caso y en otro. ¿No se parte por abstracción de una «materia» común que justifica de antemano todas las evoluciones y transformaciones? Si es verdad —y esto no deja dudas— que el sádico siente también placer en los dolores que sufre, ¿los siente de la misma manera que el masoquista? Y si el masoquista siente también pla-

cer en los dolores que inflige, ¿los siente a la manera sádica? Volvemos una y otra vez al problema del síndrome: hay síndromes que son meramente un nombre común para perturbaciones irreductibles.

En biología, descubrimos cuántas precauciones hay que tomar antes de afirmar la existencia de una línea evolutiva. La *analogía* de algunos órganos no implica necesariamente que uno de ellos haya pasado al otro; y es engorroso hacer «evolucionismo» asociando en una misma línea resultados aproximadamente continuos pero que implican formaciones irreductibles, heterogéneas. Un ojo, por ejemplo, puede ser producido de varias maneras independientes, en la desembocadura de series divergentes, como el resultado análogo de mecanismos completamente distintos. ¿No sucede algo similar con el sadismo y el masoquismo y con el complejo placer–dolor como órgano supuestamente común? ¿No son el sadismo y el masoquismo de tal índole que su encuentro es de pura analogía, y sus procesos y formación por completo diferentes? Cabe preguntarse si su «ojo», órgano común a ambos, no es un ojo bizco.

## *Masoch y las tres mujeres*

Las heroínas de Masoch tienen en común sus formas opulentas y musculosas, un carácter altanero, una voluntad imperiosa, cierta crueldad aun en la ternura o la inocencia. La cortesana oriental, la zarina terrible, la revolucionaria húngara o polaca, la sirvienta–patrona, la campesina sármata, la mística helada, la jovencita de buena familia, comparten este mismo fondo. «Sea princesa o campesina, lleve armiño o pelliza de cuero de cordero, en todos los casos esta mujer de pieles y látigo que hace del hombre su escla-

vo es, a la par, mi criatura y la verdadera mujer sármata».[10] Pero bajo la aparente monotonía salen a relucir tres tipos, que Masoch trata en forma muy diferente.

El primer tipo es la mujer pagana, la Griega, la hetera o la Afrodita generadora de desorden. Vive —dice de sí misma— para el amor y la belleza, el puro instante. Sensual, ama a quien le place y se entrega a quien ama. Es partidaria de la independencia de la mujer y de la brevedad de las relaciones amorosas. Invoca la igualdad de la mujer y del hombre: es hermafrodita. Pero quien vence es Afrodita, el principio femenino, así como Onfale afemina y traviste a Hércules. Porque, en cuanto a la igualdad, sólo la concibe como aquel punto crítico en que la dominación pasa de su lado: «El hombre tiembla en cuanto la mujer se hace su igual». Moderna, denuncia el matrimonio, la moral, la Iglesia y el Estado como invenciones del hombre que es preciso destruir. Es ella la que surge en un sueño al comienzo de *La Venus*. Al principio de *La mujer divorciada*, es ella la que hace una larga profesión de fe. En *La sirena*, aparece bajo los rasgos de Zenobia, «soberana y coqueta» que viene a sembrar el desorden en una familia patriarcal inspirando en las mujeres de la casa el deseo de dominar, poniendo al padre bajo su sujeción, cortando los cabellos del hijo en un singular bautismo y travistiendo a todo el mundo.

En el otro extremo, el tercer tipo es la sádica, a quien le place hacer sufrir, torturar. Es notable igualmente que actúe impulsada por un hombre o al menos en relación con un hombre, de quien corre siempre el riesgo de resultar víctima. Todo se presenta como si la Griega primitiva hubiese encontrado su Griego, su elemento apolíneo, su pulsión viril sádica.

[10] Cf. Apéndice I.

Masoch habla a menudo de aquel a quien llama el Griego, o incluso Apolo, y que surge como tercero para incitar a la mujer a comportarse sádicamente. En *Agua de Juvencia*, la condesa Elisabeth Nadasdy atormenta jóvenes en compañía de su amante, el terrible Ipolkar, con ayuda de una de las raras máquinas que aparecen en la obra de Masoch (una mujer de acero entre cuyos brazos se maniata al paciente: «y la bella inanimada comenzó su obra, cientos de lágrimas brotaron de su pecho, de sus brazos, de sus piernas y de sus pies...»). En *La hiena de la Puzsta*, Anna Klauer ejerce su sadismo en alianza con un jefe de bandoleros. Hasta *La pescadora de almas*, Dragomira, encargada de castigar al sádico Boguslav Soltyk, se deja persuadir de que ambos son «de la misma raza» y hace alianza con él.

En *La Venus*, Wanda, la heroína, comienza tomándose por la Griega y acaba creyéndose sádica. Al principio, en efecto, se identifica con la mujer del sueño, ella es el Hermafrodita. En un bello discurso, declara: «La sensualidad serena de los griegos es para mí una alegría exenta de dolores, un ideal que intento realizar en mi vida. Pues no creo en ese amor que predican el cristianismo y los modernos caballeros del espíritu. Sí, míreme bien, soy peor que una hereje, soy una pagana (...) Fracasaron todos los intentos de introducir —mediante ceremonias sagradas, mediante juramentos o contratos— la duración de lo más inestable en la andadura del ser humano, el amor. ¿Puede usted negar que nuestro mundo cristiano se halla en descomposición?». Pero al final de la novela se conduce como la sádica. Instada por el Griego, hace que el propio Griego flagele a Severino: «Me muero de vergüenza y desesperación. Y lo más ignominioso es que siento una suerte de placer fantástico y suprasensual en esta situación lamentable, librado al látigo de Apolo y escarnecido por la risa cruel de mi Venus. Pero

Apolo me libera de toda poesía al sucederse uno a otro los golpes, hasta que por fin, apretando los dientes de cólera impotente, me maldigo a mí mismo y a mi imaginación voluptuosa, a la mujer y al amor». La novela termina, pues, en el sadismo: Wanda huye con el cruel Griego hacia nuevas crueldades, en tanto que Severino se hace él mismo sádico o, como dice, «martillo».

Sin embargo, está claro que ni la mujer–hermafrodita ni la mujer–sádica representan el ideal de Masoch. En *La mujer divorciada*, la pagana igualitaria no es la heroína sino la amiga de la heroína; y las dos amigas, dice Masoch, son como «dos extremos». En *La sirena*, la imperiosa Zenobia, la hetera que siembra el desorden por todas partes, es vencida al final por la joven Natalia, no menos imperiosa pero de un tipo muy distinto. En el otro polo, la sádica no es más satisfactoria: Dragomira, de *La pescadora de almas*, no es de temperamento sádico y por otra parte su alianza con Soltyk la debilita, pierde entonces su razón de ser y se deja vencer y matar por la joven Anitta, quien representa un tipo más conforme y más fiel al sueño de Masoch. En *La Venus*, salta a la vista que, aun cuando todo empiece con el tema de la hetera y acabe en el tema sádico, lo esencial ha acontecido entre ambos, en otro elemento. En rigor, estos dos temas no expresan el ideal masoquista sino los límites entre los cuales este ideal se desliza y se suspende, como la amplitud de un péndulo. Expresan el límite en el cual el masoquismo no ha comenzado todavía su juego y aquel otro en el cual el masoquismo pierde su razón de ser. Más aún, vistas las cosas del lado de la mujer-verdugo, estos límites exteriores expresan una mezcla de temor, repugnancia y atracción, significando que la heroína no está nunca segura de poder ajustarse al rol que el masoquista le insufla, y que presiente estar siempre al borde de incurrir de nuevo en el hete-

rismo primitivo o de volcarse en el sadismo final. Así, Anna, en *La mujer divorciada*, se declara demasiado débil, demasiado caprichosa —capricho hetérico— como para satisfacer el ideal de Julián. Y Wanda, en *La Venus*, se vuelve sádica sólo a fuerza de no poder cumplir ya el papel que Severino le impone («Usted mismo ahogó mis sentimientos con su devoción novelesca y su loca pasión...»).

¿Cuál es entonces, entre los dos límites, el elemento masoquista esencial en el que acontece todo lo importante? ¿Cuál es entonces el segundo tipo de mujer, entre la hetera y la sádica? Para esbozar ese retrato fantástico o fantasmático, habría que reunir todas las notaciones de Masoch. En *La estética de lo feo*, un cuento rosa, describe así a la madre de familia: «Mujer imponente de expresión severa, rasgos marcados, mirada fría; afectuosa sin embargo con toda su pequeña prole». Y *Martscha*: «Semejante a una india o a una tártara del desierto mongol, Martscha poseía al mismo tiempo el corazón tierno de una paloma y los instintos crueles de la raza felina». Y *Lola*, que se complace en torturar a los animales y ambiciona presenciar o hasta participar en ejecuciones: «A despecho de sus singulares gustos, esta muchacha no era brutal ni excéntrica; por el contrario, era razonable, suave, incluso parecía tan tierna y delicada como una sentimental». En *La Madre de Dios*, Mardonna, dulce y alegre pero severa, fría y rectora de los suplicios: «Su bello rostro estaba inflamado de cólera, pero su gran ojo azul relucía suavemente». *Niera Baranoffes* una enfermera arrogante de corazón helado que se promete tiernamente con un moribundo y muere a su vez en la nieve. Por fin, *Claro de luna* nos descubre el secreto de la naturaleza: la Naturaleza en sí misma es fría, maternal, severa. He aquí la trinidad del sueño masoquista: frío–maternal–severo, helado–sentimental–cruel. Estas determinaciones bastan para

distinguir a la mujer–verdugo de sus «dobles» hetérico y sádico. Su sensualidad es sustituida por este sentimentalismo suprasensual; su calor, su fuego, por esta frialdad y estos hielos; su desorden, por un orden riguroso.

El héroe sádico, no menos que el ideal femenino de Masoch, presume no obstante de una frialdad esencial que Sade llama «apatía». Pero uno de nuestros principales problemas es precisamente saber si, desde el punto de vista de la crueldad, no existe una diferencia absoluta entre la apatía sádica y la frialdad del ideal masoquista, y si, también en este caso, una equiparación demasiado superficial no vendría a alimentar la abstracción sadomasoquista. No se trata en absoluto de la misma frialdad. Una, la de la apatía sádica, se ejerce esencialmente contra el sentimiento. Todos los sentimientos, incluso y principalmente el de hacer el mal, son denunciados por ocasionar una peligrosa dispersión, impidiendo que la energía se condense y se precipite en el elemento puro de una sensualidad impersonal demostrativa. «Trata de procurarte placeres con todo lo que alarma a tu corazón... ». Todos los entusiasmos, incluso y en especial el del mal, son condenados porque nos encadenan a la naturaleza segunda y constituyen aún restos de bondad en nosotros. Los personajes sadistas suscitan la desconfianza de los auténticos libertinos, al manifestar aquellos impulsos que, aun en el seno del mal y para el mal, revelan poder convertirse en «la primera desgracia». La frialdad del ideal masoquista tiene un sentido completamente distinto: no es ya negación del sentimiento sino, más bien, denegación de la sensualidad. Esta vez, todo se presenta como si el sentimentalismo asumiera el papel superior del elemento impersonal, y la sensualidad nos mantuviera prisioneros de las particularidades tanto como de las imperfecciones de una naturaleza segunda. El ideal maso-

quista tiene la función de hacer triunfar el sentimentalismo en el hielo y por el frío. Se diría que el frío reprime la sensualidad pagana así como mantiene a distancia la sensualidad sádica. Hay denegación de la sensualidad, que ya no existe como tal; por eso Masoch anuncia el nacimiento de un nuevo hombre «sin amor sexual». El frío masoquista es un punto de congelación, de transmutación (dialéctica). Divina latencia que corresponde a la catástrofe glaciar. Lo que subsiste bajo el frío es un sentimentalismo suprasensual, rodeado de hielo y protegido por las pieles; y este sentimentalismo a su vez irradia a través del hielo como el principio de un orden generador, como una cólera, una crueldad específicas. De ahí esa trinidad de frialdad, sentimentalismo y crueldad. El frío es a un tiempo medio protector y médium, capullo y vehículo: protege el sentimentalismo suprasensual como vida interior y lo expresa como orden exterior, como Cólera y Severidad.

Masoch leyó a su contemporáneo Bachofen, gran etnólogo y jurista hegeliano. El sueño inicial de *La Venus*, ¿no tiene su punto de partida en la lectura de Bachofen, tanto como en la de Hegel? Bachofen distinguía tres estadios. El primero es el estadio hetérico, afrodítico, generado en el caos de los vergeles exuberantes, tramado por relaciones múltiples y caprichosas entre la mujer y los hombres pero donde el principio femenino domina y donde el padre no es «Nadie» (esta etapa, representada en particular por las cortesanas reinantes del Asia, sobrevivirá en instituciones como la prostitución sagrada). El segundo momento, demetéreo, tiene su aurora en las sociedades de amazonas; instaura un orden ginecocrático y agrícola severo en el que los vergeles se desecan; el padre o el marido adquieren cierta entidad, pero siempre bajo la dominación de la mujer. Por último, el sistema patriarcal o apolíneo se impone, no sin que en conse-

cuencia el matriarcado degenere hacia formas corrompidas amazónicas o incluso dionisíacas.[11] En estos tres estadios es muy fácil encontrar los tres tipos femeninos de Masoch: el primero y el tercero son postulados por este como los límites entre los cuales el segundo oscila, en su esplendor y su perfección precarios. El fantasma encuentra aquí lo que necesita, una estructura teórica, ideológica, que le da valor de concepción general de la naturaleza humana y del mundo. Masoch, definiendo el arte de la novela, decía que había que ir de la «figura» al «problema»: partir del fantasma obsesionante para elevarse hasta el problema, hasta la estructura teórica en la que el problema se plantea.[12]

¿Cómo se pasa del ideal griego al ideal masoquista, del desorden y la sensualidad hetéricos al nuevo orden, al sentimentalismo ginecocrático? Por la catástrofe glaciar, evidentemente, que explica a la vez la represión de la sensualidad y la difusión de la severidad. En el fantasma masoquista, las pieles conservan su función utilitaria: «menos por pudor que por temor a un resfrío (...) Venus obligada a recogerse entre vastas pieles para no tomar frío en nuestros países abstractos del Norte, en nuestro cristianismo helado». Las heroínas de Masoch estornudan con frecuencia. Cuerpo de mármol, mujer de piedra, Venus de hielo, son las expresiones favoritas de Masoch; y sus personajes realizan gustosos su aprendizaje con una estatua fría, bajo la claridad de la luna. Al comienzo de *La Venus*, la mujer del sueño expresa en su discurso la nostalgia romántica del mundo griego en tanto mundo perdido: «El amor como alegría perfecta y se-

[11] Cf. Bachofen, Das *Muterrecht*, 1861. Como testimonio de una inspiración que debe también mucho a Bachofen, citaremos el bello libro de Pierre Gordon, *L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse* (PUF, 1946).

[12] Cf. Apéndice I.

renidad divina no vale nada para ustedes, hombres modernos, hijos de la reflexión. Para ustedes es una calamidad. En cuanto pretendéis ser naturales, os volvéis groseros (...) Quedaos entre vuestras brumas nórdicas y entre el incienso del cristianismo; dejad a nuestro mundo pagano descansar bajo la lava y los escombros, no exhuméis nada de nosotros. No fue para vosotros para quienes se edificaron Pompeya, nuestras villas, nuestros baños y nuestros templos. ¡No necesitáis dioses! ¡Entre vosotros nos morimos de frió!». Este discurso expresa claramente lo esencial: la catástrofe glaciar ha cubierto el mundo griego y ha hecho que la Griega sea imposible. Se ha formado un doble repliegue: el hombre es de naturaleza grosera y vale tan sólo por la reflexión; la mujer se ha vuelto sentimental frente a la reflexión, severa contra la grosería. La frialdad, el hielo lo han hecho todo: han hecho del sentimentalismo el objeto de la reflexión del hombre y, de la crueldad, el castigo por su grosería. En su fría alianza, el sentimentalismo y la crueldad femeninos hacen reflexionar al hombre y constituyen el ideal masoquista.

Hay, tanto en Masoch como en Sade, dos naturalezas pero repartidas de muy distinto modo. La naturaleza grosera se define ahora por la particularidad del capricho: violencia y astucia, odio y destrucción, desorden y sensualidad se ejercen por doquier. Pero, más allá, comienza la gran Naturaleza impersonal y reflexiva, sentimental y suprasensual. En el prólogo a los *Cuentos galitzianos*, un «errante» enjuicia a la naturaleza mala. La propia naturaleza responde, con todo, diciendo que ella no nos es hostil, que no nos odia, ni siquiera en la muerte, sino que nos tiende siempre ese triple rostro frío, maternal, severo... La naturaleza es la estepa misma. Las descripciones masoquianas de la estepa son de una gran belleza. Especialmente la que aparece al comienzo de *Frinko Balaban*:

en la identidad de la estepa, el mar y la madre, se trata siempre de hacer sentir que la primera es a la vez lo que sepulta al mundo griego de la sensualidad y lo que hace brotar el mundo moderno del sadismo como una potencia de enfriamiento que transforma el deseo y transmuta la crueldad. Tal es el mesianismo, el idealismo de la estepa. Pero no por eso se pensará que la crueldad del ideal masoquista es menor que la primitiva o sádica, menor que la crueldad por capricho o que la crueldad por maldad. Es cierto que el masoquismo da siempre una impresión teatral que el sadismo no presenta, pero este carácter teatral no significa aquí que los dolores sean leves o fingidos ni la crueldad circulante menos grande (los anales masoquistas relatan auténticos suplicios). Lo que define al masoquismo y su teatro es más bien la forma singular de la crueldad en la mujer–verdugo: esa crueldad del Ideal, ese punto específico de congelación e idealización.

Las tres mujeres distinguidas en Masoch corresponden a las imágenes fundamentales de la madre: la madre primitiva, uterina, hetérica, madre de las cloacas y los vergeles —la madre edípica, imagen de la amante, aquella que entrará en relación con el padre sádico, bien como víctima bien como cómplice— pero, entre ambas, la madre oral, madre de las estepas y gran nodriza, portadora de muerte. Esta segunda madre puede aparecer también en último término por cuanto, oral y muda, ella tiene la última palabra. En último término la presenta Freud en «El motivo de la elección del cofre», con arreglo a numerosos temas mitológicos y folclóricos: «La madre misma, la amante que él elige a imagen y semejanza de aquella, y por último la Madre Tierra, que vuelve a recogerlo en su seno (...) Sólo la tercera de las mujeres del destino, la callada diosa de la muerte, lo acogerá en sus brazos». Pero su verdadero lugar está entre las otras dos, aun-

que una inevitable ilusión de perspectiva la desplace necesariamente. Desde este punto de vista, entendemos que la tesis general de Bergler tiene pleno fundamento: el elemento propio del masoquismo es la madre oral,[13] el ideal de frialdad, diligencia y muerte, entre la madre uterina y la madre edípica. Con ello se torna aún más importante saber por qué tantos psicoanalistas quieren reencontrar a toda costa en el ideal masoquista la imagen de padre disfrazada, y desenmascarar la presencia paterna bajo la mujer–verdugo.

## *Padre y madre*

Para persuadirse del papel del padre no basta decir que el masoquista tiende con demasiada facilidad a incriminar a la madre, a exhibir un conflicto materno, y que esta espontaneidad es sospechosa. Argumentos como este presentan el inconveniente de concebir todas las resistencias a la manera de la represión; por otra parte, el desplazamiento de una madre sobre otra no sería menos eficaz para enredar la pista. Tampoco basta invocar la musculatura o las pieles de la mujer–verdugo como pruebas de una imagen heteróclita. En verdad, se necesitaría que serios argumentos fenomenológicos o sintomatológicos atestiguaran a favor del padre. Ocurre sin embargo que, opuestamente a ello, nos contentamos con razones que presuponen ya toda una etiología y, en consecuencia, toda la seudounidad del sadismo y el masoquismo. Se supone que la imagen del padre es decisiva en el masoquismo precisamente porque lo es en el sadismo, y que se debe hallar en uno lo que operaba en el otro, aun teniendo en cuenta las inversiones, proyecciones,

[13] Cf. E. Bergler, *La névrose de base* (1949), trad. francesa, Payot.

enmarañamientos propiamente masoquistas. Se parte, pues, de la idea de que el masoquista se coloca en el lugar del padre y quiere apoderarse de la potencia viril (estadio sádico). Luego, un primer sentimiento de culpa, un primer miedo al castigo de la castración lo decidirían a renunciar a esta meta activa, a tomar en cambio el lugar de la madre y ofrecerse él mismo al padre. Pero de este modo caería en una segunda culpabilidad, en un segundo miedo a la castración que esta vez estarían determinados por la actitud pasiva; sustituiría entonces el deseo de una relación amorosa con el padre por «el deseo de ser pegado», que no sólo representa una punición más leve sino que vale para la relación amorosa en sí. ¿Por qué, sin embargo, es la madre la que pega y no el padre? Por múltiples razones: primero, la necesidad de huir de una elección homosexual demasiado patente; luego, la necesidad de conservar aquel primer estadio en el que la madre era el objeto codiciado, pero anexándole el gesto punitivo del padre; por último, la necesidad de reunirlo todo en una demostración dirigida únicamente al padre («Ya ves, no soy yo el que quisiera tomar tu lugar, es ella la que me hace daño, y me castra o me pega...»).

La sucesión de estos momentos pone en evidencia que, si el padre continúa siendo el personaje decisivo, es porque se considera al masoquismo como una combinación de elementos sumamente abstractos capaces de pasar, de transformarse los unos en los otros. Se indica con ello un desconocimiento de la situación concreta de conjunto, es decir, del mundo de una perversión: una etiología precipitada impide a la sintomatología hacer valer sus derechos en un diagnóstico verdaderamente diferencial. Hasta nociones como las de castración o culpa se facilitan en exceso al servir para invertir situaciones y comunicar en lo abstracto mundos realmente extraños. Se adoptan medios de equivalencia y traducción para sistemas de pasaje y

transición. Un psicoanalista tan profundo como Reik, declara: «Cada vez que tuvimos la posibilidad de estudiar un caso preciso, encontramos al padre o a su delegado oculto bajo la imagen de la mujer que inflige el castigo». Semejante declaración exigiría mayor precisión sobre lo que se entiende por «estar oculto», y sobre las condiciones para que algo o alguien esté oculto en la relación de los síntomas y las causas. El mismo autor agrega: «Una vez considerado, controlado, sopesado todo esto, resta sin embargo una duda... ¿Acaso la capa más antigua del masoquismo, como fantasía y como acción, no se remonta finalmente a la relación madre–hijo en tanto realidad histórica?». Pese a lo cual insiste en lo que él llama su «impresión» sobre el papel decisivo y constante del padre.[14] ¿Está hablando como sintomatólogo o como etiólogo, como combinador abstracto? Volvemos a la pregunta: la creencia en el papel del padre al interpretar el masoquismo, ¿no viene del prejuicio sadomasoquista y solamente de este prejuicio?

Sin ninguna duda, el tema paterno y patriarcal es preeminente en el sadismo. En las novelas de Sade las heroínas son numerosas, pero todas sus acciones, los placeres que obtienen juntas, las iniciativas que conciben imitan al hombre, exigen la mirada y la presidencia del hombre y le están dedicados. El andrógino de Sade está hecho de la unión incestuosa de la hija con el padre. Hay en Sade, por cierto, tantos parricidios como matricidios, pero no son comparables. La madre es identificada con la naturaleza segunda, está compuesta de moléculas «blandas» y sometida a las leyes de la creación, la conservación y la reproducción. El padre, por el contrario, sólo por conservadurismo social pertenece a esta naturaleza. Es de por sí

[14] Cf. Theodor Reik, *Le masochisme*, trad. francesa, Payot, págs. 27, 187–9.

testimonio de la naturaleza primera, situada por encima de los reinos y las leyes, y formada por moléculas furiosas o despedazaduras portadoras del desorden y la anarquía: *pater sive Natura prima*. Así pues, se asesina al padre por lo mismo que éste falta a su naturaleza y a su función, mientras que se asesina a la madre precisamente por ser fiel a las propias. El fantasma sádico descansa sobre un tema último que Klossowski analizó en profundidad: el padre destructor de su propia familia, que impulsa a la hija a atormentar y asesinar a la madre.[15] Es como si, en el sadismo, la imagen edípica de mujer sufriera una suerte de estallido: la madre asume el papel de víctima por excelencia, mientras que se promueve a la hija a la condición de cómplice incestuosa. Puesto que la familia e inclusive la ley llevan como impronta el carácter materno de la naturaleza segunda, el padre no puede ser padre sino colocándose por encima de las leyes, disolviendo a la familia y prostituyendo a los suyos. El padre representa a la naturaleza como potencia original anárquica, que no puede ser devuelta a sí misma sino destruyendo a las leyes y a las criaturas segundas que les están sometidas. Por eso el sádico no retrocede ante su meta final, que es el fin efectivo de toda procreación, denunciada como rival de la naturaleza primera. Y las heroínas sádicas lo son únicamente por su unión sodomita con el padre, en una alianza fundamental dirigida contra la madre. El sadismo presenta, en todo aspecto, una negación activa de la madre y una inflación del padre, el padre por encima de las leyes...

En «El sepultamiento del complejo de Edipo», Freud indicaba dos salidas para dicho complejo: activa sádica por identificación del niño con el padre, masoquista pasiva en la que, por el contrario, el niño to-

[15] Pierre Klossowski, «Eléments d'une étude psychanalytique sur le marquis de Sade», *Revue de Psychanalyse*, 1933.

ma el lugar de la madre y quiere ser amado por el padre. La teoría de las pulsiones parciales habilita la coexistencia de estas determinaciones y en esa forma alimenta la creencia en la unidad sadomasoquista (Freud dice del Hombre de los Lobos: «En el sadismo mantenía en pie la arcaica identificación con el padre; en el masoquismo lo había escogido como objeto sexual»). Ahora bien, cuando nos dice que, en el masoquismo, el verdadero personaje que pega es el padre, debemos preguntar también: ¿quién es pegado primero? ¿Dónde está oculto el padre? ¿No será, primero, en *el pegado*? El masoquista se siente culpable, se hace pegar y expía, pero ¿de qué y por qué? Lo miniaturizado, pegado, ridiculizado y humillado ¿no es precisamente la imagen de padre que guarda en su interior? Lo que él expía, ¿no es su semejanza con el padre, la semejanza del padre? La fórmula del masoquismo ¿no es el padre humillado? A tal punto que el padre sería menos pegador que pegado... En el fantasma de las tres madres, en efecto, un punto muy importante aparece: la triplicación de la madre tiene ya por resultado transferir simbólicamente todas las funciones paternas sobre imágenes de mujer; el padre es excluido, anulado. En la mayoría de las novelas de Masoch hay una escena de caza minuciosamente descripta: la mujer ideal caza al oso o al lobo y se apodera de su piel. Podríamos entender que esta escena expresa una lucha de la mujer contra el hombre y el triunfo de la mujer sobre el hombre, pero en realidad no es así: cuando el masoquismo empieza, ese triunfo *ya* se ha producido. El oso (o la osa) y la piel están ya provistos de una significación femenina excluyente. Lo cazado y desollado es la madre primitiva hetérica, anterior al nacimiento, en provecho de la madre oral y en beneficio de un renacimiento, de un segundo nacimiento partenogenético donde, como veremos, el padre no cumple ningún papel. Es verdad que el hombre resur-

ge en el otro polo, el de la madre edípica: entre la tercera madre y el hombre sádico se contrae una alianza (Elisabeth e Ipolkar *en Agua de Juvencia*, Dragomira y Boguslav *en Pescadora de almas*, Wanda y el Griego en *La Venus*). Pero esta reintroducción del hombre no es compatible con el masoquismo sino en la medida en que la madre edípica conserva sus derechos y su integridad: no sólo el hombre aparece bajo un exterior afeminado y travestido (el Griego de *La Venus*), sino que, opuestamente a lo que ocurre en el sadismo, la imagen de madre es cómplice, y la joven es esencialmente víctima (en *Agua de Juvencia*, el héroe masoquista deja que Elisabeth mate a Gisela, la joven amada por él). Si, como sucede en el final de *La Venus*, el hombre sádico triunfa, queda en evidencia que el masoquismo ya ha concluido y que, para utilizar el lenguaje de Platón, decide huir o perecer antes que unirse a su contrario, el sadismo.

Pero la traducción de las funciones paternas en las tres imágenes de madre no es sino un primer aspecto del fantasma, que encuentra su sentido en otro elemento: la condensación de todas las funciones, ahora maternas, en la segunda madre, la madre oral, la «madre buena». Es un error relacionar el masoquismo con el tema de la madre mala. Hay madres malas en el masoquismo: la madre uterina, la madre edípica, los dos extremos del péndulo. Pero todo el movimiento del masoquismo consiste en idealizar las funciones de las madres malas trasladándolas sobre la madre buena. Por ejemplo, la prostitución pertenece naturalmente a la madre uterina hetérica. El héroe sádico la convierte además en una institución mediante la cual destruye a la madre edípica y transforma a la hija en cómplice. Cuando en Masoch y en el masoquismo descubrimos una análoga afición a prostituir a la mujer, vemos apresuradamente en esta analogía la prueba de una comunidad de naturaleza.

Porque, en el masoquismo, lo importante es que la función de prostituta sea asumida por la mujer en tanto mujer honesta, por la madre en tanto madre buena (la madre oral). Wanda cuenta que Masoch la persuadía de buscar amantes, de responder a los avisos clasificados y prostituirse por dinero. Pero él justificaba así este deseo: «Es maravilloso encontrar en *la propia*, *honesta y buena mujer* voluptuosidades que por lo general hay que ir a buscar en las libertinas». La madre en tanto oral, limpia, buena y honesta, debe asumir la función de prostitución que corresponde naturalmente a la madre uterina. Y lo mismo sucede con las funciones sadizantes de la madre edípica: es preciso que el sistema de las crueldades sea asumido por la madre buena, y desde ese momento quede profundamente transformado, puesto al servicio del ideal masoquista de expiación y renacimiento. Por lo tanto, no se debe considerar la prostitución como el carácter común de un presunto sadomasoquismo. En Sade, el sueño de prostitución universal según aparece en «la sociedad de amigos del crimen» se proyecta en una *institución objetiva* que debe garantizar al mismo tiempo la destrucción de las madres y la selección de las hijas (la madre como «ramera» y la hija como cómplice). En Masoch, al contrario, la prostitución ideal descansa sobre un *contrato privado* por el cual el héroe masoquista persuade a su mujer, en tanto madre buena, para que se entregue a otros.[16] Con esto, la madre oral como ideal del masoquista ha de asumir el conjunto de las funciones que corresponden a las demás imágenes de mujer; y, al asumir estas funciones, las transforma y las sublima. Esta es la razón por la cual las interpretaciones psicoanalíticas

[16] En un relato de Klossowski, *Le souffleur*, encontramos esta diferencia de naturaleza entre los dos fantasmas, sádico y masoquista, de prostitución: cf. la oposición entre «el hotel de Longchamp» y «las leyes de la hospitalidad».

del masoquismo en función de la «madre mala» nos resultan absolutamente marginales.

Pero tal concentración sobre la madre buena oral implica el primer aspecto, según el cual se anula al padre y sus miembros y funciones se distribuyen entre las tres mujeres. Reunida tal condición, estas tienen el campo libre para su combate y su epifanía, que deben conducir precisamente al triunfo de la madre oral. En síntesis, las tres mujeres constituyen un orden simbólico en el cual o por el cual el padre está ya suprimido, suprimido desde siempre. Por eso el masoquista tiene tanta necesidad del mito para expresar esa eternidad de tiempo: todo está ya consumado, todo acontece entre las imágenes de madre (como la caza y la conquista de la piel). Hay motivo para extrañarse cuando se ve al psicoanálisis, en sus más avanzadas exploraciones, enlazar al «nombre del padre» la instauración de un orden simbólico. ¿No implica esto insistir en la idea, singularmente poco analítica, de que la madre es naturaleza, y el padre único, principio de cultura y representante de la ley? El masoquista vive el orden simbólico como inter–materno, y postula las condiciones bajo las cuales la madre se confunde, en este orden, con la ley. De ahí que, en el caso del masoquismo, no deba hablarse de una identificación con la madre. La madre no es en absoluto término de una identificación, sino condición del simbolismo a través del cual el masoquista se expresa. La triplicación de las madres ha expulsado literalmente al padre del universo masoquista. En *La sirena*, Masoch presenta a un joven que deja entender que su padre ha muerto sólo porque le parece más simple y cortés no aclarar un malentendido. A la denegación magnificadora de la madre («No, a la madre no le falta simbólicamente nada»), corresponde una denegación aniladora del padre («El padre no es nada», es decir, está privado de toda función simbólica).

Entonces hay que considerar más de cerca la manera en que el hombre, el Tercero, es introducido o reintroducido en el fantasma masoquista. La búsqueda del tercero, del «Griego», domina la vida y la obra de Masoch. Pero, tal como ocurre en *La Venus*, el Griego tiene dos caras. Una, interior al fantasma, es afeminada y travestida: el Griego es «semejante a una mujer (...) En París se lo vio al principio vestido de mujer, y los hombres lo abrumaban con sus cartas de amor». La otra, la cara viril, señala por el contrario el fin del fantasma y del ejercicio masoquistas: cuando el Griego toma el látigo y azota a Severino, el encanto suprasensual se desvanece rápidamente, y «sueño voluptuoso, mujer y amor» se disipan. Así pues, final sublime y humorístico de la novela, Severino renuncia al masoquismo, se hace sádico él mismo. Debemos entender que el padre, anulado en el orden simbólico, continuaba actuando sin embargo en el orden real o vivido. Lacan enunció una profunda ley según la cual lo que se cancela simbólicamente resurge en lo real en forma alucinatoria.[17] El final de *La Venus* marca de manera típica ese retorno agresivo y alucinante del padre, en un mundo que lo había anulado simbólicamente. Todo en el texto que se acaba de citar indica que la *realidad* de la escena exige un modo de aprehensión *alucinatorio*; pero que, en cambio, ella hace imposible la prosecución o la continuación del *fantasma*. Así pues, sería totalmente equivocado

[17] Cf. Jacques Lacan, *La Psychanalyse*, I, págs. 48 y sig. Tal como Lacan la definió, la «forclusión», *Verwerfung*, es un mecanismo que se ejerce en el orden simbólico y que afecta esencialmente al padre o, mejor dicho, al «nombre del padre». Lacan parece considerar original este mecanismo, independiente de cualquier etiología materna (la desvirtuación del papel de la madre sería, en rigor, *efecto* de la anulación del padre en la forclusión). Cf. no obstante, desde la perspectiva de Lacan, el artículo de Piera Aulagnier, «Remarques sur la structure psychotique», *La Psychanalyse*, VIII, donde parece reintegrarse a la madre cierta función de agente simbólico activo.

confundir el fantasma que actúa en el orden simbólico con la alucinación en la que se expresa la revancha de lo vivido en el orden de lo real. Theodor Reik cita un caso en el que toda la «magia» de la escena masoquista se diluye porque el sujeto ha creído ver en la mujer que va a pegarle algo que le recordaba al padre.[18] (Al final de *La Venus* pasa algo similar; aunque en menor grado, puesto que en la novela de Masoch la imagen del padre ha sustituido «realmente» a la mujer–verdugo y de ello ha resultado el abandono presuntamente definitivo de la empresa masoquista.) Reik comenta este caso como si probara que el padre es cabalmente la verdad de la mujer–verdugo, que se encuentra oculto tras la imagen de madre; de esto Reik extrae un argumento a favor de la unidad sadomasoquista. Nosotros pensamos que deben sacarse las conclusiones opuestas. El sujeto, dice Reik, está «desilusionado»; habría que decir que está «desfantasmatizado», y que en cambio está alucinado, alucinizado. Y que, lejos de ser la verdad del masoquismo, lejos de sellar su alianza con el sadismo, el retorno ofensivo de la imagen de padre marca el peligro, siempre presente, que amenaza desde el exterior al mundo masoquista y que hace crujir las «defensas» que el masoquista construyó como condiciones y límites de su mundo perverso simbólico. (A tal punto que favorecer esta destrucción y tomar por verdad interna esta protesta de lo real exterior significaría hacer un psicoanálisis «salvaje».)

Pero ¿qué hace el masoquista para precaverse de ese retorno, tanto el de la realidad como el de la alucinación del retorno ofensivo del padre? El héroe masoquista tiene que valerse de un procedimiento complejo para proteger su mundo fantasmático y simbólico, y para conjurar los ataques alucinatorios de lo real (también podría hablarse de los ataques reales de la

[18] Theodor Reik, *Le masochisme*, *op. cit.*, pág. 25.

alucinación). Veremos que ese procedimiento existe en el masoquismo de manera constante: se trata del *contrato* establecido con la mujer y que, en un momento preciso y por un tiempo determinado, otorga a esta todos los derechos. Gracias al contrato, el masoquista conjura el peligro del padre e intenta garantizar la adecuación del orden real y la vivencia temporal al orden simbólico, donde el padre está anulado desde siempre. Gracias al contrato, es decir, gracias al más racional de los actos y al más definido en el tiempo, el masoquista alcanza las regiones más míticas y eternas, aquellas donde reinan las tres imágenes de madre. En virtud del contrato, el masoquista se hace pegar; pero lo que hace pegar, humillar y ridiculizar en él, es la imagen de padre, la semejanza del padre, la posibilidad del retorno ofensivo del padre. *El pegado no es «un hijo», es un padre*. El masoquista se hace libre para un nuevo nacimiento en el que el padre no tiene ninguna intervención.

Pero ¿cómo explicar que, aun en el contrato, el masoquista apele al Tercero, al Griego? ¿Que ansíe al Tercero o al Griego tan fervorosamente? No cabe duda de que, desde cierto ángulo, ese tercero no expresa sólo el peligro del retorno ofensivo del padre sino —en un sentido completamente distinto— la posibilidad del nuevo nacimiento, la proyección del nuevo hombre que debe resultar del ejercicio masoquista. El tercero reúne, pues, elementos diversos: feminizado, no indica todavía más que un desdoblamiento de la mujer; idealizado, prefigura la salida masoquista; sádico, representa, por el contrario, el peligro paterno viniendo a obstruir la salida, a interrumpirla de manera brutal. Más profundamente, hay que pensar en las condiciones en que funciona el fantasma en general. El masoquismo es el arte del fantasma. El fantasma actúa sobre dos series, sobre dos límites, sobre dos «bordes»; entre ambos se instala una resonancia que

constituye la verdadera vida del fantasma. El fantasma masoquista tiene por bordes simbólicos a la madre uterina y a la madre edípica: entre las dos, y de una a otra, la madre oral, el corazón del fantasma. El masoquista juega con estos extremos y los hace resonar en la madre oral. De este modo confiere a esta, a la madre buena, una amplitud que le hace rozar constantemente la imagen de sus rivales. La madre oral tiene que arrebatar a la madre uterina sus funciones hetéricas (prostitución), así como a la madre edípica sus funciones sadizantes (castigo). Y en los dos extremos de su movimiento pendular, la madre buena tiene que afrontar al tercero anónimo de la madre uterina, al tercero sádico de la madre edípica. Pero precisamente, salvo que la alucinación lo estropee todo, el tercero sólo es ansiado y convocado a fin de poder neutralizarlo mediante la sustitución de las madres uterina y edípica por la madre buena. En este aspecto, la aventura con Luis II es paradigmática; su lado cómico está en las artimañas implementadas de un lado y otro.[19] Cuando recibe las primeras cartas de Anatole, Masoch espera vivamente que sea una mujer. Pero tiene ya lista una artimaña para el caso de que fuese hombre: introducirá a Wanda en la historia y, en complicidad con el tercero, le hará cumplir funciones hetéricas o sadizantes, pero hará que las cumpla en el carácter de madre buena. Anatole, que tiene otros proyectos, responde a esta artimaña con otra, inesperada, introduciendo a su vez a su primo jorobado y cuya función será neutralizar a Wanda contra todas las intenciones de Masoch...

Preguntarse si el masoquismo es femenino y pasivo, y el sadismo, viril y activo, tiene una importancia secundaria. Implica prejuzgar sobre la coexistencia del sadismo y el masoquismo, sobre el giro del uno en

[19] Cf. Apéndice III.

el otro y sobre su unidad. El sadismo y el masoquismo no están compuestos respectivamente de pulsiones parciales, sino de figuras completas. El masoquista vive *en él* la alianza de la madre oral con el hijo, como el sádico vive la del padre con la hija. Los travestis, sádicos y masoquistas, cumplen la función de sellar esta alianza. En el caso del masoquismo, la pulsión viril se encarna en el papel del hijo, mientras que la pulsión femenina se proyecta en el papel de la madre; pero, precisamente, ambas pulsiones constituyen una figura, por cuanto la feminidad es postulada como no carente de nada y la virilidad como suspendida en la denegación (así como la ausencia de pene no es falta de falo, su presencia no es posesión del falo, al contrario). En el masoquismo, a una hija le resulta fácil asumir el papel del hijo con relación a la madre pegadora que posee idealmente el falo y de la cual depende el nuevo nacimiento. Otro tanto se dirá del sadismo y de la posibilidad de que un muchacho encarne el papel de hija en función de una proyección del padre. La figura del masoquista es hermafrodita, como la del sádico es andrógina. Cada cual dispone en su mundo de todos los elementos que tornan imposible e inútil el paso al otro. Se evitará en todo caso tratar el sadismo y el masoquismo como perfectos contrarios, salvo para decir que los contrarios se rehuyen, que cada cual huye o perece... Pero las relaciones de contrariedad sugieren demasiado la posibilidad de transformación, inversión y unidad. Entre el sadismo y el masoquismo se revela una profunda asimetría. Si es verdad que el sadismo presenta una negación activa de la madre y una inflación del padre (colocado por encima de las leyes), el masoquismo opera por una doble denegación, denegación positiva, ideal y magnificadora de la madre (identificada con la ley) y denegación amoladora del padre (expulsado del orden simbólico).

## *Los elementos novelescos de Masoch*

El primer elemento novelesco de Masoch es estético y plástico. Se dice que los sentidos se hacen «expertos en teoría», que el ojo pasa a ser un ojo realmente humano cuando su propio objeto se ha vuelto objeto humano, cultural, oriundo del hombre y destinado al hombre. Un órgano se hace humano cuando toma por objeto la obra de arte. Todo el animal sufre cuando sus órganos cesan de ser animales: Masoch pretende vivir el sufrimiento de una transmutación semejante. Llama a su doctrina «suprasensualismo» para indicar el estado cultural de una sensualidad transmutada. Por eso, en Masoch, los amores encuentran su fuente en la obra de arte. El aprendizaje se efectúa con mujeres de piedra. Confundidas con frías estatuas bajo la claridad de la luna o con cuadros en la sombra, las mujeres son perturbadoras. Toda La *Venus* se encuentra bajo el signo del Tiziano, en la relación mística de la carne, las pieles y el espejo. Aquí se anuda el lazo entre lo helado, lo cruel y lo sentimental. Las escenas masoquistas necesitan petrificarse como esculturas o cuadros, duplicar ellas mismas las esculturas y los cuadros, desdoblarse en un espejo o en un reflejo (Severino sorprendiendo su imagen...).

Los héroes de Sade no son amantes del arte y menos aún coleccionistas. Sade, en *Juliette*, da la verdadera razón: «¡Ah, se hubiese necesitado un grabador que transmitiera a la posteridad este cuadro divino y voluptuoso! Pero la lujuria, que corona demasiado rápidamente a nuestros actores, tal vez no hubiese dado al artista el tiempo de captarlos. No le es fácil al arte, carente de movimiento, realizar una acción cuya alma es toda movimiento». La sensualidad no es otra cosa que movimiento. Por esto Sade, para traducir este movimiento inmediato del alma sobre el alma, se sirve más de un proceso cuantitativo de acumulación

y aceleración, mecánicamente fundado en una teoría materialista: reiteración de las escenas, multiplicación dentro de cada una, precipitación, sobredeterminación (a la vez «yo cometía parricidio, incesto, asesinaba, prostituía, sodomizaba»). Hemos visto por qué motivo el número, la cantidad, la precipitación cuantitativa eran la locura propia del sadismo. Masoch, en cambio, tiene todas las razones para creer en el arte y en las inmovilidades y reflexiones de la cultura. Como él las ve, las artes plásticas eternizan sus temas dejando en suspenso un gesto o una actitud. Esa fusta o esa espada que no se inclinan, esas pieles que no se abren, ese tacón que no termina de abatirse, como si el pintor hubiese renunciado al movimiento tan sólo para expresar una espera más profunda, más próxima a las fuentes de la vida y de la muerte. La afición a las escenas coaguladas, como fotografiadas, estereotipadas o pintadas, se manifiesta en las novelas de Masoch con el más alto grado de intensidad. En *La Venus*, le toca a un pintor decirle a Wanda: «Mujer, diosa... ¿no sabes lo que es amar, consumirse de languidez y pasión?». Y Wanda surge, con sus pieles y su látigo, adoptando una pose en suspenso, cual un cuadro vivo: «Voy a mostrarle otro retrato mío, un retrato que pinté yo misma, usted me lo copiará...». «Usted me lo copiará» expresa a un tiempo la severidad de la orden y la reflexión del espejo.

Pertenece esencialmente al masoquismo una experiencia de la espera y del suspenso. Las escenas masoquistas incluyen auténticos ritos de suspensión física, atadura, enganche, crucifixión. El masoquista es moroso, pero aquí la palabra *morose* califica primero el retraso o la dilación.* A menudo se ha señalado

* El vocablo francés *morose* significa ante todo «taciturno, sombrío»; sólo en una segunda acepción, y como integrante de la fórmula *délectation morose*, aparece el matiz de retraso. *(N. de la T.)*

que el complejo placer–dolor no alcanzaba para definir al masoquismo; pero tampoco alcanzan la humillación, la expiación, el castigo, la culpa. Se niega justificadamente que el masoquista sea un ser extraño que encuentra su placer *en* el dolor. Se señala que el masoquista es alguien como todo el mundo, que encuentra su placer donde lo encuentran los otros, sólo que, simplemente, un dolor previo o una punición, una humillación sirven en él de condiciones indispensables para la obtención del placer. Sin embargo, semejante mecanismo resultará incomprensible si no se lo relaciona con la forma, y en particular con la forma de tiempo que lo hace posible. Por eso es un error partir del complejo placer–dolor como materia dúctil para todas las transformaciones, empezando por la pretendida transformación sadomasoquista. En realidad, la forma del masoquismo es la espera. El masoquista es el que vive la espera en estado puro. Es propio de la pura espera el desdoblarse en dos flujos simultáneos, el que representa *lo que uno espera*, y que por esencia tarda, hallándose siempre retrasado y siempre postergado, y el que representa *lo que uno prevé*,* única cosa que podría precipitar la llegada de lo esperado. Que una forma semejante, que ese ritmo de tiempo con sus dos flujos sea provisto justamente por cierta combinación placer–dolor, es una consecuencia necesaria. El dolor viene a efectuar lo que uno prevé, al mismo tiempo que el placer efectúa lo que uno espera. El masoquista espera el placer como algo esencial-

* La traducción no permite verter el juego del original sobre dos formas del verbo francés *attendre*, «esperar», plasmadas en los sintagmas *«ce qu'on attend» y «quelque chose à quoi l'on s'attend»*. Se trata aquí de dos corrientes de sentido que también presenta el español «esperar», pero cuyas diferencias sólo podrían estar dadas por el contexto y no por un régimen diferente del verbo, como sí ocurre en francés. Como solución para el segundo sintagma se decidió sustituir el verbo «esperar» por «prever», privilegiando la proximidad de sentido más que una improbable reproducción del juego francés. *(N. de la T.)*

mente retrasado y prevé el dolor como una condición que hace posible, por fin (física y moralmente), el arribo del placer. Posterga, pues, el placer todo el tiempo necesario para que un dolor también esperado le dé permiso. La angustia masoquista adquiere aquí la doble determinación de esperar infinitamente el placer, pero previendo intensamente el dolor.

La denegación, el suspenso, la espera, el fetichismo y el fantasma forman la constelación propiamente masoquista. Lo real, como hemos visto, está afectado no por una negación sino por una suerte de denegación que lo hace pasar al fantasma. El suspenso cumple la misma función con respecto al ideal y lo introduce en aquel. En cuanto a la espera, es la unidad ideal–real, la forma o la temporalidad del fantasma. El fetiche es el objeto de este, el objeto fantasmatizado por excelencia. Veamos un fantasma masoquista: una mujer en *short* está montada en una bicicleta fija y pedalea vigorosamente; el sujeto se encuentra acostado bajo la bicicleta, los pedales vertiginosos casi lo rozan, las palmas de sus manos rodean las pantorrillas de la mujer. Se reúnen aquí todas las determinaciones, desde el fetichismo de la pantorrilla hasta la doble espera encarnada por el movimiento de los pedales y la inmovilidad de la bicicleta. No hay espera propiamente masoquista; el masoquista es más bien el moroso, el que vive la espera en estado puro. Cual Masoch haciéndose arrancar una muela sana a condición de que su mujer, vestida de pieles, esté ante él y lo mire con expresión de amenaza. Otro tanto se dirá del fantasma: hay menos fantasmas masoquistas que un arte masoquista del fantasma.

El masoquista necesita creer que sueña, incluso cuando no sueña. Jamás se hallará en el sadismo semejante disciplina del fantasma. Maurice Blanchot definió muy bien la situación de Sade (y de sus personajes) respecto de este: «Porque su propio sueño eróti-

co consiste en proyectar, sobre personajes que no sueñan sino que actúan realmente, el movimiento irreal de sus goces (...) cuanto más soñado es ese erotismo, más exige una ficción de la que el sueño esté desterrado, donde el desenfreno sea realizado y vivido».[20] En otros términos: Sade necesita creer que no sueña, incluso cuando sueña. El uso sádico del fantasma se caracteriza por una potencia violenta de proyección, de tipo paranoico, por la cual el fantasma deviene instrumento de un cambio esencial y súbito introducido en el mundo objetivo. (Como Clairwil soñando que no cesa de intervenir con su maldad en el mundo, incluso cuando duerme.) El potencial placer–dolor propio del fantasma se realiza entonces de manera tal que el dolor debe ser experimentado por personajes reales, siendo el placer el beneficio del sádico en tanto puede soñar que no sueña. Juliette da los consejos siguientes: «Permaneced quince días enteros sin ocuparos de lujuria, distraeos, divertios con otras cosas...», y luego acostaos en la oscuridad e imaginad gradualmente diferentes clases de extravíos; uno de ellos os impresionará más, constituirá una suerte de idea delirante que habrá que sentar por escrito y luego ejecutar bruscamente. El fantasma adquiere entonces el máximo poder de agresión, intervención y sistematización en lo real: la Idea es proyectada con rara violencia. Ahora bien, el uso masoquista, que consiste en neutralizar lo real y en suspender el ideal en la interioridad pura del fantasma mismo, es completamente diferente. Pensamos que esta diferencia de uso determina en cierto modo la diferencia de contenidos. En el mismo sentido, por esta forma de la proyección en el uso debe interpretarse el hecho de que la relación del sádico con los fetiches tenga un carácter destructivo. No se dirá que la destrucción del fetiche implica a su

[20] Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, pág. 35.

vez una creencia fetichista (como cuando se pretende que la profanación implica la creencia en lo sagrado): no hay aquí más que generalidades huecas. La destrucción del fetiche mide la velocidad de proyección, la manera en que el sueño se suprime como sueño y en que la Idea irrumpe en el mundo real despierto. La constitución del fetiche en el masoquismo, en cambio, mide la fuerza interior del fantasma, su lentitud de espera, su potencia de suspenso o de coagulación, y la forma en que lo ideal y lo real juntos son absorbidos por él.

Parecería que los contenidos respectivos del sadismo y del masoquismo vinieran a llenar en cada ocasión la forma de sus tentativas. Que la combinación placer–dolor se distribuya de una manera o de otra, que la imagen de padre o la imagen de madre vengan a llenar el fantasma, esto depende primero de una forma, y de una forma que sólo así podía efectuarse. Si se parte de la materia, todo está provisto de antemano, incluida la unidad sadomasoquista, pero se lo mezcla todo. Determinada fórmula de asociación del placer y del dolor sólo puede obtenerse bajo ciertas condiciones (la forma de la espera). Tal o cual otra, bajo condiciones distintas (la forma de la proyección). Las definiciones materiales del masoquismo a partir del complejo placer–dolor son insuficientes: como se dice en lógica, son solamente nominales; no muestran la posibilidad de lo que definen, la posibilidad del resultado. Pero hay aún algo peor: son no distintivas, y dejan libre curso a todas las combinaciones entre el sadismo y el masoquismo, a todas las transformaciones. Las definiciones morales, fundadas en la culpa y la expiación, no son mejores, puesto que se asientan a su vez sobre la pretendida circulación entre el sadismo y el masoquismo (en este sentido son aún más «morales» de lo que se piensa). El masoquismo de base no es ni material ni moral, es formal, únicamente formal. Y

los mundos de la perversión en general exigen que el psicoanálisis sea verdaderamente un psicoanálisis formal, casi deductivo, que considere primero el formalismo de los procedimientos como otros tantos elementos novelescos.

En este ámbito de un psicoanálisis formal y específicamente en relación con el masoquismo, nadie llegó más lejos que Theodor Reik, quien estableció cuatro características fundamentales: 1) la «significación especial de la fantasía», es decir, la forma del fantasma (el fantasma vivido por sí mismo, o la escena soñada, dramatizada, ritualizada, absolutamente indispensable al masoquismo); 2) el «factor suspensivo» (la espera, el retraso, donde se expresa el modo como actúa la angustia sobre la tensión sexual impidiéndole crecer hasta el orgasmo); 3) el «rasgo demostrativo» o más bien persuasivo (con el que el masoquista exhibe el sufrimiento, el malestar y la humillación); 4) el «factor provocador» (el masoquista reclama agresivamente el castigo como aquello que disuelve la angustia y le otorga el placer prohibido).[21]

Es curioso que Reik, no menos que los otros analistas, descuide un quinto y muy importante factor: la forma del contrato en la relación masoquista. Tanto en las aventuras reales de Masoch como en sus novelas, tanto en el caso particular de Masoch como en la estructura del masoquismo en general, el contrato aparece como la forma ideal y la condición necesaria de la relación amorosa. Se suscribe, pues, un contrato con la mujer–verdugo, renovando aquella idea de los antiguos juristas según la cual hasta la esclavitud descansa sobre un pacto. En apariencia, lo que obliga al masoquista son los hierros y las correas, pero, en rigor, sólo lo obliga su palabra. El contrato masoquista no expresa solamente la necesidad del consentimien-

[21] Theodor Reik, *Le masochisme*, *op. cit.*, págs. 45–88.

to de la víctima, sino el don de persuasión, el esfuerzo pedagógico y jurídico mediante el cual la víctima erige a su verdugo. Se observará al respecto, en los contratos de Masoch que citamos más adelante, la evolución y precipitación de las cláusulas: mientras que el primero preserva cierta reciprocidad de deberes, una duración limitada, una reserva de partes inalienables (la parte del trabajo o la del honor), el segundo confiere a la mujer más derechos aún y le retira al sujeto todos los suyos, incluido el derecho al nombre, el honor o la vida.[22] (El contrato de *La Venus* cambia el nombre de Severino.) Esta precipitación del contrato permite advertir que la función contractual es establecer la ley, pero que, cuanto mejor se la establezca, más cruel se torna y más derechos restringe de una de las partes contratantes (aquí, la parte instigadora). El sentido del contrato masoquista es conferir el poder simbólico de la ley a la imagen de madre. ¿Por qué se necesita un contrato y por qué semejante evolución del contrato? Habrá que indagar las razones, pero ya mismo se comprueba que no hay masoquismo sin contrato o sin cuasi contrato en el espíritu del masoquista (cf. el «paginismo»).

El culturalismo de Masoch tiene, pues, dos aspectos: un aspecto estético que se desarrolla según el modelo del arte y del suspenso, y un aspecto jurídico que responde al modelo del contrato y de la sumisión. Sade, por su lado, no sólo es indiferente a los recursos de la obra de arte sino que, además, su hostilidad al contrato, a la menor apelación al contrato, a cualquier idea o cualquier teoría del contrato, es ilimitada. Toda la irrisión sádica se ejerce contra el principio del contrato. Pues bien, estos dos puntos de vista no harán que nos contentemos con oponer el culturalismo de Masoch al naturalismo de Sade. En Sade y en Masoch

[22] Cf. Apéndice II.

hay naturalismo por igual, y distinción de dos naturalezas. Pero estas naturalezas están distribuidas de un modo completamente distinto y, lo que es más importante, el paso de una a otra no se cumple de la misma manera. Según Masoch, precisamente la obra de arte y el contrato hacen pasar de la naturaleza grosera a la gran Naturaleza, sentimental y reflexiva. En Sade, por el contrario, el paso de la naturaleza segunda a la Naturaleza primera no implica ningún suspenso, ninguna estética, sino el esfuerzo de instaurar un *mecanismo* de movimiento perpetuo e *instituciones* de movimiento perpetuo. Las sociedades secretas de Sade, las sociedades de libertinos, son sociedades de institución. El pensamiento de Sade se expresa en términos de institución no menos que el de Masoch en términos de contrato. Es conocida la distinción jurídica entre el contrato y la institución: el contrato supone por principio la voluntad de los contratantes, define entre ellos un sistema de derechos y deberes, no puede oponerse a terceros y su validez es de duración limitada; la institución define en general un estatuto de larga duración, involuntario e intransferible, estatuto constitutivo de un poder, de una potencia y cuyo efecto puede oponerse a terceros. Pero más característica aún es la diferencia entre el contrato y la institución con respecto a lo que se denomina *ley*: el contrato es verdaderamente generador de una ley, aun si esta última desborda y desmiente las condiciones que le dieron nacimiento; por el contrario, la institución se presenta en un orden muy diferente del de la ley, haciendo inútiles las leyes y reemplazando el sistema de derechos y deberes por un modelo dinámico de acción, poder y potencia. Saint–Just, por ejemplo, reclama muchas instituciones y muy pocas leyes, y proclama que nada se habrá hecho *aún* en la república mientras las leyes prevalezcan sobre las instituciones...[23]

[23] Tesis principal de Las *instituciones republicanas*.

En síntesis: un movimiento particular del contrato lo hace considerarse generador de la ley, sin perjuicio de subordinarse a ella y de reconocer su superioridad; un movimiento particular de la institución hace degenerar la ley y se considera superior a ella.

Muchas veces se señaló la afinidad del pensamiento de Sade con el tema de la institución (y con ciertos aspectos del pensamiento de Saint–Just). Pero no hay que limitarse a decir que los héroes de Sade ponen las instituciones al servicio de sus anomalías ni que necesitan de las instituciones en tanto límites que den pleno valor a sus transgresiones. El pensamiento de Sade sobre la institución es más directo y profundo. Sus relaciones con la ideología revolucionaria son complejas: no tiene ninguna simpatía por la concepción contractual del régimen republicano, y menos simpatía aún por la idea de ley. En la revolución encuentra lo que detesta, la ley y el contrato. La ley y el contrato son lo que separa *aún* a los franceses de la verdadera república. Pero es aquí precisamente donde se muestra el pensamiento político de Sade: su manera de oponer la institución a la ley, y la fundación institucional de la república, a la fundación contractual. Saint–Just acentuaba la relación inversa: más leyes cuantas menos instituciones (monarquía y despotismo), más instituciones cuantas menos leyes (república). Todo indicaría que Sade se empeñó en extremar esta concepción hasta hacerle alcanzar un punto de ironía que puede ser también su más alta seriedad: ¿cuáles serían las instituciones que supondrían un mínimo de leyes y, en última instancia, ninguna ley en absoluto (de leyes «tan ligeras, en número tan pequeño»)? Las leyes ligan las acciones, las inmovilizan, y las moralizan. Puras instituciones sin leyes serían por naturaleza modelos de acciones libres, anárquicas, en movimiento perpetuo, en revolución permanente, en estado de inmoralidad constante. «La insu-

rrección (...) no es un estado moral: debe ser sin embargo el estado permanente de una república; por lo tanto, sería absurdo e igualmente peligroso exigir que quienes deben mantener la perpetua actividad de la máquina sean a su vez seres extremadamente morales, porque el estado moral de un hombre lo es de paz y tranquilidad, y en cambio su estado inmoral es un estado de movimiento perpetuo que lo aproxima a la necesaria insurrección en la que el republicano debe mantener siempre el gobierno del que es miembro». En el célebre texto *La filosofía en el tocador*, «Franceses, un esfuerzo aún si queréis ser republicanos», sería equivocado ver una simple aplicación contradictoria de los fantasmas sádicos a la política. El problema, a la vez formal y político, es mucho más serio y también más original. El problema consiste en lo siguiente: si es verdad que el contrato es una mistificación, si es verdad que la ley constituye también una mistificación al servicio del despotismo, si es verdad que la institución es la única forma política que difiere por naturaleza de la ley y del contrato, ¿cuáles serán las instituciones perfectas, es decir, aquellas que se opongan a todo contrato y que supongan sólo un mínimo de leyes? La respuesta irónica de Sade es que, bajo estas condiciones, el ateísmo —la calumnia, el robo—, la prostitución, el incesto y la sodomía —inclusive el asesinato— son institucionalizables y, más aún, son el objeto necesario de las instituciones ideales, de las instituciones de movimiento perpetuo. Obsérvese, entre otras cosas, la insistencia de Sade en la posibilidad de *instituir* la prostitución universal y su intento de refutar la objeción «contractual» fundada en la invalidez del contrato ante terceros.

De todos modos, definir el pensamiento político de Sade requiere algo más que confrontar sus inflamadas declaraciones con su muy moderada actitud personal durante la revolución. La oposición institución-

contrato y la oposición consiguiente institución–ley devinieron lugares comunes jurídicos del espíritu positivista, pero compromisos de naturaleza cambiante les hicieron perder sentido y calidad revolucionaria. Para recuperar el sentido de esas oposiciones, de las opciones y direcciones que implican, es preciso volver a Sade (y también a Saint–Just, cuyas respuestas diferían de las de este). Hay en Sade un profundo pensamiento político, el de la institución revolucionaria y republicana en su doble oposición a la ley y al contrato. Pero este pensamiento de la institución es irónico de cabo a rabo puesto que, sexual y sexualizado, se monta en provocación contra toda tentativa contractual y legalista de pensar la política. ¿No debe esperarse de Masoch un prodigio inverso? ¿No ya un pensamiento irónico en función de la Revolución de 1789, sino un pensamiento humorístico vinculado a las revoluciones de 1848? ¿No ya un pensamiento irónico de la institución opuesta al contrato y la ley, sino un pensamiento humorístico del contrato y la ley en sus relaciones mutuas? Y ello hasta el punto de que sólo se podría acceder a estos auténticos problemas del derecho bajo las formas pervertidas que Sade y Masoch supieron darles, al convertir sus elementos novelescos en una parodia de la filosofía de la historia.

## *La ley, el humor y la ironía*

Existe una imagen clásica de la ley. Platón le dio una expresión perfecta que se impuso en el mundo cristiano. Esta imagen define un doble estado de la ley desde el punto de vista de su principio y desde el punto de vista de sus consecuencias. Por lo que se refiere al principio, la ley no está en primer lugar. La ley es tan sólo un poder segundo y delegado, depende de

un principio más alto que es el Bien. Si los hombres supieran lo que es el Bien o supieran ajustarse a él, no tendrían necesidad de ley. La ley no es sino el representante del Bien en un mundo que este ha abandonado en mayor o menor medida. Tanto es así que, desde el punto de vista de las consecuencias, obedecer las leyes es lo «mejor», siendo lo mejor la imagen del Bien. El justo se somete a las leyes en el país donde nació, en el país donde vive. Obra así lo mejor posible, aun cuando conserve su libertad de pensar: de pensar el Bien y para el Bien.

Esta imagen, en apariencia tan conformista, encierra sin embargo una ironía y un humor que constituyeron las condiciones de una filosofía política, un doble margen de reflexión, arriba y abajo en la escala de la ley. En este aspecto, la muerte de Sócrates es paradigmática. Las leyes ponen en manos del condenado su suerte y le exigen que les dé, sometiéndose a ellas, una sanción reflexiva. Hay mucha ironía en esta conducta de remontarse desde las leyes hasta un Bien absoluto como principio necesario que las funda. Hay mucho humor en la conducta de descender de las leyes a un Mejor relativo, necesario para persuadirnos a obedecerlas. Vale decir que la noción de ley no se sostiene por sí misma, salvo por la fuerza, y que necesita idealmente un más alto principio así como una más lejana consecuencia. Quizás este sea el motivo por el que, según un misterioso texto del *Fedón*, los discípulos no asisten sin risas a la muerte de Sócrates. La ironía y el humor forman esencialmente el pensamiento de la ley. Se ejercen en vinculación con la ley y encuentran su sentido en relación con ella. La ironía es el juego de un pensamiento que se permite fundar la ley sobre un Bien infinitamente superior; el humor, el juego de este pensamiento que se permite sancionarla a través de un Mejor infinitamente más justo.

Si preguntamos qué influencias destituyeron y destruyeron la imagen clásica de la ley, sin duda no se cuenta entre ellas el descubrimiento de una relatividad, una variabilidad de las leyes; esta relatividad era ya plenamente conocida y comprendida en la imagen clásica, de la que formaba necesariamente parte. La verdadera razón es otra, y su enunciado más riguroso se hallaría en la *Crítica de la razón práctica* de Kant. El propio Kant dice que la novedad de su método reside en que la ley no depende ya del Bien sino que, por el contrario, el Bien depende de la ley. Esto significa que la ley ya no tiene, ya no puede fundarse en un principio superior del que recibiría su derecho. Esto significa que la ley debe valer por sí misma y fundarse sobre sí misma, y que por lo tanto no se abastece más que en su propia forma. En consecuencia, es la primera vez que se puede, que se debe hablar de LA LEY sin especificar nada más, sin indicar un objeto. La imagen clásica sólo conocía *las* leyes, especificadas como tales o cuales según los dominios del Bien y según las circunstancias de lo Mejor. Cuando Kant habla en cambio de «la» ley moral, la palabra *moral* designa solamente la determinación de lo que queda absolutamente indeterminado: la ley moral es la representación de una pura forma, independiente de un contenido y de un objeto, de un dominio y de unas circunstancias. La ley moral significa LA LEY, la forma de la ley, que excluye cualquier principio superior capaz de fundarla. En este sentido, Kant es uno de los primeros que rompen con la imagen clásica de la ley y nos habilitan una imagen propiamente moderna. La revolución copernicana de Kant en la *Crítica de la razón pura* había consistido en hacer girar los objetos del conocimiento alrededor del sujeto; pero aquella de la *Razón práctica*, que consiste en hacer girar el Bien alrededor de la Ley, es por cierto mucho más importante. Expresa sin duda cambios impor-

tantes en el mundo. Expresa también, con seguridad, las últimas consecuencias de un retorno a la fe judaica más allá del mundo cristiano; tal vez anuncia incluso el retorno a una concepción presocrática (edípica) de la ley, más allá del mundo platónico. Lo cierto es que, al hacer de LA ley un fundamento último, Kant dotó al pensamiento moderno de una de sus principales dimensiones: el objeto de la ley se sustrae esencialmente.[24]

Surge una nueva dimensión. No se trata del equilibrio que dio Kant a su descubrimiento dentro de su propio sistema (y de la manera en que salvó el Bien). Se trata, en rigor, de un descubrimiento distinto, correlativo, complementario del precedente. Al mismo tiempo que la ley ya no puede fundarse en el Bien como principio superior, tampoco debe hacerse sancionar por lo Mejor como buena voluntad del justo. Porque lo más claro es que LA LEY, definida por su pura forma, carente de materia y de objeto, carente de especificación, es de tal orden que no se sabe lo que es y que no se lo puede saber. La ley obra sin ser conocida. Define un dominio de errancia en el que ya se es culpable, es decir, en el que se han transgredido ya los límites antes de saber lo que ella es: Edipo, por ejemplo. Y la culpa y el castigo ni siquiera nos hacen conocer lo que es la ley, sino que la dejan en esa misma indeterminación que corresponde como tal a la extremada precisión del castigo. Kafka supo describir este mundo. Y no es cuestión de poner a Kant con Kafka, sino solamente de despejar dos polos constitutivos del pensamiento moderno de la ley.

En efecto, si la ley ya no se funda en un Bien previo y superior, si vale por su propia forma, que deja absolutamente indeterminado su contenido, se torna im-

[24] Sobre el carácter inaprehensible del objeto de la ley, cf. los comentarios de J. Lacan referidos a la vez a Kant y a Sade: «Kant avec Sade» (*Critique,* 1963).

posible decir que el justo obedece a la ley para obrar lo mejor posible. O mejor dicho: el que obedece a la ley no es ni se siente justo por ello. Al contrario, se siente culpable, es culpable de antemano, y más culpable cuanto más estrictamente obedece. En una misma operación, la ley se manifiesta como ley pura y nos constituye como culpables. Las dos proposiciones que formaban la imagen clásica se derrumban al mismo tiempo, las del principio y de las consecuencias, las de la fundación por el Bien y de la sanción por el justo. Le tocó a Freud despejar esta fantástica paradoja de la conciencia moral: lejos de sentirnos más justos cuanto más nos sometemos a la ley, esta «se comporta con severidad y desconfianza tanto mayores cuanto más virtuoso es el individuo (...) la extraordinaria severidad que alcanza la conciencia moral en los mejores y más obedientes».[25]

Pero, más aún, es Freud quien da la explicación analítica de la paradoja: el renunciamiento a las pulsiones no deriva de la conciencia moral, al contrario, la conciencia moral nace del renunciamiento. Así pues, cuanto más fuerte y rigurosa es la renuncia, más fuerte es la conciencia moral heredera de las pulsiones y con más rigor se ejerce. («El efecto que la renuncia de lo pulsional ejerce sobre la conciencia moral se produce del siguiente modo: cada fragmento de agresión de cuya satisfacción nos abstenemos es asumido por el superyó y acrecienta su agresión (contra el yo).») Se aclara entonces la otra paradoja, relativa al carácter fundamentalmente indeterminado de la ley. Como dice Lacan, la ley es lo mismo que el deseo reprimido. No podría determinar su objeto sin caer en la contradicción o definirse por un contenido sin levantar la represión sobre la que descansa. El objeto

[25] Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation,* trad. francesa, Denoël, pág. 60. [*El malestar en la cultura*, en *AE*, vol. 21, 1979, págs. 121–4.]

de la ley y el objeto del deseo se confunden en uno y a la vez se sustraen el uno del otro. Cuando Freud demuestra que la identidad del objeto remite a la madre, y la identidad del deseo y la ley remiten al padre, no pretende simplemente restaurar un contenido determinado de la ley sino, casi al revés, mostrar de qué modo la ley, en virtud de su fuente edípica, no puede sino sustraer necesariamente su contenido y valer entonces como pura forma nacida de una doble renuncia: al objeto y al sujeto (madre y padre).

Así pues, la ironía y el humor clásicos, tal como fueron utilizados por Platón y tal como dominaron el pensamiento de las leyes, han sido destituidos. El doble margen representado por la fundación de la ley sobre el Bien y por la aprobación del bueno en función del Mejor, se ha reducido a nada. Sólo subsisten la indeterminación de la ley por un lado y la precisión del castigo por el otro. Pero, con ello, la ironía y el humor adquieren un nuevo rostro, un rostro moderno. Siguen siendo un pensamiento de la ley, pero la piensan en la indeterminación de su contenido así como en la culpabilidad de quien se le somete. Es evidente que Kafka otorga al humor y a la ironía valores propiamente modernos vinculados al cambio de condición de la ley. Max Brod recuerda que cuando Kafka leyó *El proceso*, los oyentes rieron a carcajadas y Kafka también. Risa tan misteriosa como la que saluda la muerte de Sócrates. El seudosentido de lo trágico atonta; a cuántos autores no desvirtuamos a fuerza de sustituir por un pueril sentimiento trágico la cómica potencia agresiva del pensamiento que los anima. Nunca hubo más que una manera de pensar la ley, una comicidad del pensamiento hecha de ironía y humor.

Pero, así las cosas, con el pensamiento moderno se abrió la posibilidad de una nueva ironía y de un nuevo humor. La ironía y el humor son dirigidos ahora a una

destitución de la ley. Encontramos de nuevo a Sade y Masoch. Sade y Masoch representan las dos grandes empresas de contestación de la ley, de su destitución radical. Seguimos llamando ironía al movimiento que consiste en superar la ley hacia un más alto principio, para reconocer a la ley sólo un poder segundo. Pero precisamente, ¿qué sucede cuando el principio superior ya no existe, ya no puede ser un Bien capaz de fundar la ley y de justificar el poder que ella le delega? Sade nos lo enseña. Bajo todas sus formas (natural, moral, política), la ley es la regla de una naturaleza segunda siempre ligada a exigencias de conservación y que usurpa la verdadera soberanía. Importa poco que, respondiendo a una alternativa muy conocida, se entienda que la ley expresa la fuerza imponente del más fuerte o por el contrario la unión protectora de los débiles. Porque estos amos y estos esclavos, estos fuertes y estos débiles pertenecen enteramente a la naturaleza segunda; la unión de los débiles favorece y suscita al tirano, y el tirano tiene necesidad de esta unión para ser. De todas maneras, la ley es la mistificación, no el poder delegado sino el poder usurpado, en la abominable complicidad de los esclavos y sus amos. Obsérvese hasta qué punto Sade denuncia el régimen de la ley como régimen a la vez de los tiranizados y de los tiranos. En efecto, sólo la ley nos tiraniza: «Las pasiones de mi vecino son infinitamente menos de temer que la injusticia de la ley, porque las pasiones de este vecino están contenidas por las mías y en cambio nada detiene, nada refrena las injusticias de la ley». Pero también, y principalmente, el tirano sólo lo es por la ley; el tirano sólo florece con la ley y, como dice Chigi en *Juliette*: «Los tiranos nunca nacen en la anarquía, sólo los veis elevarse a la sombra de las leyes o autorizarse en ellas». Esto es lo esencial del pensamiento de Sade: su odio al tirano, su manera de demostrar que la ley hace posible al tirano. El tirano

habla el lenguaje de las leyes y no tiene otro lenguaje. Necesita de la «sombra de las leyes»; y los héroes de Sade se encuentran investidos de una extraña antitiranía, al hablar como ningún tirano podrá hablar, como ningún tirano habló nunca, al instituir un contralenguaje.

Así pues, la ley es superada hacia un más alto principio, pero este principio no es ya un Bien que la funda; es, por el contrario, la Idea de un Mal, Ser supremo en maldad, que la destituye. Destitución del platonismo y destitución de la propia ley. La superación de la ley implica el descubrimiento de una naturaleza primera que se opone en todo punto a las exigencias y los reinos de la naturaleza segunda. Por eso la Idea del mal absoluto, tal como se encarna en esa naturaleza primera, no se confunde ni con la tiranía, que supone todavía las leyes, ni tampoco con una combinación de caprichos y arbitrariedades. Su modelo superior e impersonal está más bien en las instituciones anárquicas de movimiento perpetuo y de revolución permanente. Sade lo recuerda con frecuencia: la ley ne puede ser superada sino hacia la anarquía como institución. Y si la anarquía no puede ser instituida sino entre dos regímenes de leyes, un antiguo régimen que ella suprime y un nuevo régimen que ella engendra, esto no impide que ese breve momento divino, casi reducido a cero, testimonie su diferencia de naturaleza con todas las leyes. «El reino de las leyes es vicioso; es inferior al de la anarquía; la mayor prueba de lo que digo es la obligación en que se encuentra el gobierno de precipitarse él mismo en la anarquía cuando quiere rehacer su constitución». La ley sólo puede ser superada por un principio que triunfe sobre ella y que niegue su poder.

Sería insuficiente, en cambio, presentar al héroe masoquista como alguien sometido a las leyes y satisfecho de estarlo. Se señaló muchas veces toda la irri-

sión que albergaba la sumisión masoquista y la provocación, la potencia crítica que se ejercían en esa aparente docilidad. Simplemente, el masoquista ataca a la ley por el otro lado. Llamamos humor no ya al movimiento que se remonta de la ley hacia un más alto principio, sino al que desciende de la ley hacia las consecuencias. Todos conocemos maneras de sortear la ley por exceso de celo: a través de una escrupulosa aplicación se pretende mostrar entonces su absurdidad y esperar precisamente de ella el desorden que supuestamente ella prohíbe y conjura. Se toma la ley al pie de la letra; no se discute su carácter último o primero; se obra como si, en virtud de este carácter, la ley se reservara para sí los placeres que ella misma nos prohíbe. De allí en más, a fuerza de observar la ley, de abrazar la ley, se paladeará algo de estos placeres. Ya no se destituye a la ley irónicamente, por ascenso hacia un principio, sino que se la sortea humorísticamente, oblicuamente, por profundización de las consecuencias. Ahora bien, cada vez que consideramos un fantasma o un rito masoquistas nos sorprende lo siguiente: la más estricta aplicación de la ley tiene aquí el efecto opuesto al que se habría esperado normalmente (los latigazos, por ejemplo, lejos de castigar o de prevenir una erección la provocan, la garantizan). Es una demostración de absurdidad. El masoquista, que considera la ley como proceso punitivo, empieza por hacerse aplicar la punición; y en esta punición padecida encuentra, paradójicamente, una razón que lo autoriza y que incluso le ordena experimentar el placer que la ley estaba supuestamente encargada de prohibirle. El humor masoquista es este: la misma ley que me veda realizar un deseo bajo pena de la consiguiente punición, es ahora una ley que pone la punición primero y me ordena en consecuencia satisfacer el deseo. Theodor Reik, otra vez, analizó bien este proceso: el masoquismo no es placer en el do-

lor, y tampoco en el castigo. A lo sumo, el masoquista encuentra en el castigo o en el dolor un placer preliminar; pero su verdadero placer lo encuentra a continuación, en lo que la aplicación del castigo hace posible. El masoquista debe padecer el castigo antes de sentir el placer. Sería un error confundir esta sucesión temporal con una causalidad lógica: el sufrimiento no es causa del placer sino la condición previa indispensable para su advenimiento. «La inversión en el tiempo indica una inversión del contenido (...) El *No debes hacer esto* quedó convertido en *Debes hacer esto* (...) La absurdidad del castigo se demuestra en el hecho de que tal castigo por un placer prohibido condiciona precisamente este mismo placer».[26] Este procedimiento se refleja en las otras determinaciones del masoquismo, denegación, suspenso, fantasma, que forman otras tantas figuras del humor. Se tiene así al masoquista insolente por obsequiosidad, rebelado por sumisión: en síntesis, al humorista, al lógico de las consecuencias así como el ironista sádico era el lógico de los principios.

Dado que la ley no puede fundarse en el Bien sino que debe descansar sobre su forma, el héroe sádico inventa una nueva manera de ascender de la ley a un principio superior; pero este principio es el elemento informal de una naturaleza primera destructora de las leyes. Dado el otro descubrimiento moderno, el de que la ley alimenta la culpa de quien la obedece, el héroe masoquista inventa una nueva manera de descender de la ley a las consecuencias: él «sortea» la culpa, haciendo del castigo una condición que vuelve po-

[26] Theodor Reik, *Le masochisme*: «El masoquista exhibe tanto el castigo como su fracaso; muestra ciertamente su sumisión, pero también su revuelta invencible, confirmando que obtiene placer pese al sufrimiento (...) Es imposible batirlo desde afuera, tiene una capacidad infinita para soportar un escarmiento sabiendo subconscientemente que no está vencido» (*op. cit.,* págs. 134, 151).

sible el placer prohibido. Por lo tanto, el masoquista destituye la ley tanto como el sádico, aunque lo haga de otra manera. Hemos visto que estas dos maneras proceden ideológicamente: es como si el contenido edípico, siempre sustraído, padeciera una doble transformación, como si la complementariedad madre–padre se fracturara dos veces, sin simetría. En el caso del sadismo es el padre quien queda colocado por encima de la ley, principio superior que hace de la madre la víctima por excelencia. En el caso del masoquismo toda la ley es referida a la madre, quien expulsa al padre de la esfera simbólica.

## *Del contrato al rito*

Se destacó algunas veces la importancia del factor angustia en el masoquismo (Nacht, Reik). El castigo, puesto en primer plano, tendría justamente la función de resolver esa angustia y de posibilitar finalmente el placer (Reik). Sin embargo, esta explicación no muestra todavía en qué condiciones particulares el castigo adquiere semejante función resolutiva; ni, sobre todo, de qué modo la angustia, y la culpa que ella implica, son no sólo «resueltas» sino, más sutilmente, sorteadas y parodiadas para servir al masoquismo. Debemos examinar más de cerca aquello que nos pareció preeminente en el proceso formal: la asignación de la ley a la madre, la identificación de la ley con la imagen de madre. Pues esta es la condición para que el castigo obtenga su función original y para que la culpa se transforme en triunfo. A primer a vista, sin embargo, la asignación a la madre no explicaría nada del «alivio» inherente al masoquismo: no hay ninguna razón para esperar más indulgencia de la madre sentimental, helada y cruel...

Obsérvese ya que el masoquista, al derivar la ley del contrato, no intenta suavizar la extremada severidad de la primera sino que, por el contrario, la acentúa. Porque si bien es cierto que el contrato implica en principio las condiciones de un acuerdo de voluntades, de una limitación de la duración, de una reserva de partes inalienables, la ley que de él resulta tiende siempre a olvidar su origen y a anular estas condiciones restrictivas. Así se explica esa especie de mistificación presente en las relaciones del contrato y la ley. Imaginar un contrato o cuasi contrato en el origen de la sociedad supone invocar condiciones que, no bien instalada la ley, quedan necesariamente desmentidas. Porque la ley, una vez instalada, puede ser opuesta a terceros, su validez es de duración ilimitada y no incluye ninguna reserva de partes. En lo que atañe a la desmentida en las relaciones ley–contrato, hemos visto que Masoch acusaba su movimiento en la sucesión personal de sus contratos amorosos: como si las cláusulas del contrato, al hacerse cada vez más severas, prepararan ya el ejercicio de la ley que las desborda. Si la ley tiene por resultado nuestra esclavitud, ¿no debe situarse la esclavitud al comienzo, como el objeto terrible del contrato? Incluso debe decirse en general que el contrato, en el masoquismo, deviene objeto de una caricatura que resalta toda su ambigüedad de destino. En efecto, la relación contractual es el prototipo de una relación de cultura artificial, apolínea y viril, opuesta a las relaciones naturales y crónicas que nos unen a la madre y a la mujer. Si la mujer queda implicada en una relación contractual, es más bien en calidad de objeto dentro de una sociedad patriarcal. Sin embargo, he aquí que el contrato masoquista se cierra, por el contrario, con la mujer. Y en su intención paradójica está el hacer de una de las partes el esclavo y de la otra —la mujer— el amo y el verdugo. También aquí hay, pues, una

suerte de denuncia del contrato por exceso de celo, un humor por precipitación de las cláusulas, un desvío radical por asignación de las personas: el contrato queda como demistificado por lo mismo que se le atribuye una intención deliberada de esclavitud e incluso de muerte, y que se le hace actuar en beneficio de la mujer, de la madre. Y, paradoja superior, quien concibe esta intención, quien concede este beneficio es la víctima, la parte viril. Hay en Sade una ironía hacia la Revolución de 1789: Haced, no leyes, pues no habréis hecho nada, sino instituciones de movimiento perpetuo... Pero hay un humor en Masoch hacia las revoluciones de 1848 y el paneslavismo: Haced contratos, pero hacedlos con una zarina terrible y que de ellos salga la ley más sentimental pero también la más helada, la más severa (en *Cosas vividas*, Masoch expone los problemas que agitaban a los congresos paneslavistas: ¿se unirán los eslavos gracias a una Rusia desembarazada del régimen zarista, o mediante un Estado fuerte dirigido por una zarina genial?).[27] ¿Qué espera la víctima de semejante contrato llevado al paroxismo y sellado con la madre? El propósito es inocente y simple. El contrato masoquista excluye al padre y traslada a la madre el cuidado de hacer valer la ley paterna y de aplicarla. Sin embargo, esta madre es severa, cruel. Pero el problema no se plantea así. En verdad, la misma amenaza que, considerada desde el punto de vista del padre y ligada a la imagen de padre, tiene la función de prohibir el incesto, lo hace en cambio posible y asegura su éxito cuando es confiada a la madre y asignada a su imagen. La transferencia es aquí sumamente eficaz. La castración es por lo general una amenaza que impide el incesto o una punición que lo sanciona. Es un obstáculo o un castigo del incesto. Pero desde el punto de vista

[27] *Revue Bleue,* 1888.

de la imagen de madre, por el contrario, la castración del hijo es la condición del éxito del incesto, *equiparado ahora, gracias a este desplazamiento, a un segundo nacimiento en el que el padre no cumple ningún papel.* De ahí la importancia, frecuentemente observada, del «amor interrumpido» en el masoquismo: él permite al masoquista identificar la actividad sexual con un incesto y a la vez con un segundo nacimiento, doble proceso de identificación que no se contenta con escapar así a la amenaza de castración, sino que hace de la castración misma la condición simbólica del éxito.

El contrato masoquista, por la ley que instaura, nos precipita en los ritos. El masoquista está obsesionado, el rito es incluso su actividad por cuanto representa el elemento en el cual la realidad se fantasmatiza. En las novelas de Masoch, los tres grandes órdenes de ritos son: los ritos de caza, los agrícolas y los de regeneración, de segundo nacimiento. Todos ellos recogen las tres cualidades de fondo: el frío, que reclama la conquista de las pieles, trofeo de caza; la agricultura, que reclama un sentimentalismo soterrado, una fecundidad protegida pero también un orden severo de los trabajos; esta severidad misma, este rigor cuya meta es una regeneración. La coexistencia e interferencia de estos tres ritos constituyen el gran mito masoquista. Todas las novelas de Masoch lo desarrollan y con diversidad de figuras: la mujer ideal caza al oso o al lobo, organiza o preside una comunidad agrícola, somete al hombre a un nuevo nacimiento. Y es este último rito el que parece esencial, constituyendo en el mito la verdadera finalidad de los otros dos.

En *Lobo y loba*, la heroína demanda a su pretendiente que se deje envolver en una piel de lobo cosida, vivir y aullar como un lobo y ser cazado. Ya se hace aquí evidente que la caza ritual está al servicio de un renacimiento. Y, en efecto, la caza es la operación por la cual la segunda madre, la madre oral, se apodera

del trofeo de la madre primitiva uterina y tiene el poder de producir un renacimiento. Un segundo nacimiento tan independiente del padre como de la madre uterina; en suma: una partenogénesis. *La Venus* describe en detalle un rito agrícola: las negras «me condujeron al pie del jardín, hasta el viñedo que lo bordea hacia el sur. Habían plantado maíz entre los emparrados; aquí y allá podían verse todavía algunos pies resecos. Al lado se encontraba un arado. Las negras me ataron a una estaca y se divirtieron pinchándome con sus horquillas de oro. Pero esto no duró mucho tiempo, pues llegó Wanda, tocada su cabeza con un casquete de armiño y las manos en los bolsillos de su chaqueta. Hizo que me soltaran y me ataran las manos a la espalda; que me aplicaran luego un yugo en la nuca y me engancharan al arado. Las diablesas negras me empujaron al campo. Una de ellas conducía el arado, otra me guiaba llevándome de la rienda, la tercera me azuzaba con la fusta y la Venus de las pieles, al lado, contemplaba la escena». Volvemos a hallar en este texto la presencia de las tres imágenes de madre, las tres negras. Pero la madre oral está como desdoblada, apareciendo una vez dentro de la serie como una mujer entre las demás, y una segunda vez extraída de la serie y presidiendo el conjunto, habiendo conquistado y transformado todas las funciones de las otras mujeres para hacerlas servir al tema del renacimiento. Porque todo nos habla de una partenogénesis: la alianza de la vid con el maíz o del elemento dionisíaco con una comunidad femenina agrícola; el arado como unión con la madre; los golpes de horquilla y luego los fustazos como activación partenogenética; el renacimiento del hijo, tirado por la cuerda.[28] Otra vez el tema de la elección entre las tres madres,

[28] Sobre la relación entre los temas agrícolas e incestuosos, y la función del arado, cf. las brillantes páginas de Salvador Dalí en *Le mythe tragique de «L'Angélus» de Millet,* Pauvert editor.

otra vez el movimiento pendular y la condensación de la madre uterina y la madre edípica en la gloriosa madre oral. Es ella, la señora de la Ley; lo que Masoch llama ley de la *comuna*, donde se integran los elementos de caza, los elementos agrícolas y matriarcales. La madre uterina, la cazadora, es cazada a su vez, desollada. La madre edípica, la madre del pastor, integrada ya en un sistema patriarcal (bien como víctima, bien como cómplice) es a su vez sacrificada. Sólo subsiste y triunfa la madre oral, esencia común de la agricultura, del matriarcado y del segundo nacimiento. De allí, y de un extremo al otro en la obra de Masoch, el sueño de comunismo agrícola que inspira sus «cuentos azules de la felicidad» (*Marcella, El paraíso sobre el Dniestr, La estética de lo feo*). El lazo más profundo se teje entre la comuna, la ley de la comuna encarnada por la madre oral y el hombre de la comuna, que sólo nace al renacer de esta sola mujer.

En la obra de Masoch, los dos grandes personajes masculinos son Caín y Cristo. Ambos tienen el mismo signo: el que marca a Caín es ya el signo de la cruz, que se escribía × o +. Cuando Masoch coloca gran parte de su obra bajo el signo de Caín, quiere decir muchas cosas: el crimen, presente por doquier en la naturaleza y en la historia; la inmensidad de los sufrimientos («mi castigo es demasiado grande para soportarlo»). Pero Caín es también el agricultor, el preferido de la madre. Eva saludó su nacimiento con gritos de alegría, pero no sintió alegría por Abel, el pastor, del lado del padre. El preferido de la madre llegó al crimen para romper la alianza del padre con el otro hijo: mató la semejanza del padre, e hizo de Eva la diosa–madre. (Hermann Hesse escribió una curiosa novela, *Demián*, donde se combinan los temas nietzscheanos y masoquistas, y donde se observa la identificación de la diosa–madre con Eva, mujer gigante que lleva en la frente el signo de Caín.) Caín no es sola-

mente caro a Masoch por los tormentos que padece, sino ya por el crimen que comete. Su crimen no habla de un símbolo sadomasoquista, su crimen pertenece por entero al mundo masoquista, y esto por el proyecto que lo sustenta, por la fidelidad al mundo materno que lo inspira, por la elección de la madre oral y la exclusión del padre, por el humor y la provocación. Su «legado» es un «signo». Que Caín sea castigado por el Padre es índice del retorno ofensivo, alucinatorio de este: fin del primer episodio. — Segundo episodio: Cristo. De nuevo se suprime la semejanza del padre («¿Por qué me has abandonado?»). Y quien coloca al Hijo en cruz es la Madre. La Virgen coloca personalmente a Cristo en cruz: contribución masoquista al fantasma mariano, versión masoquista de «Dios ha muerto». Y al ponerlo en cruz, en un signo que lo enlaza al hijo de Eva, continúa ella misma la empresa de la diosa–madre, de la gran Madre oral: asegura al hijo una resurrección como segundo nacimiento partenogenético. Quien muere no es tanto el Hijo como Dios Padre, la semejanza del padre en el hijo. La cruz representa aquí la imagen materna de muerte, el espejo donde el yo narcisista de Cristo (= Caín) percibe al yo ideal (Cristo resucitado).

Ahora bien, ¿por qué esos dolores por todas partes? ¿Por qué esa expiación como condición del segundo nacimiento? ¿Por qué la enormidad del castigo de Caín y del suplicio de Cristo? ¿Por qué esa cristología en toda la obra de Masoch? Para Sade lo importante eran las sociedades racionalistas y ateas, masónicas y anarquistas. Para Masoch son las sectas místicas agrícolas tal como las encuentra en el Imperio austríaco. Dos de sus novelas se refieren a estas sectas, *La pescadora de almas y La Madre de Dios*, y se cuentan entre las más bellas novelas de Masoch. Un aire tan enrarecido y sofocante, una intensidad tan marcada del suplicio consentido sólo pueden hallarse en

las mejores obras de H. H. Ewers, especialista también en sectas (por ejemplo, *El aprendiz de brujo*). *La Madre de Dios* cuenta lo siguiente: Mardona, la heroína, dirige su secta, su comuna, con afectuosidad pero también de modo severo y helado. Está llena de ira, manda azotar y lapidar; es cariñosa, sin embargo. Por otra parte, toda la secta es cariñosa y alegre, pero severa con el pecado, hostil al desorden. Mardona tiene una sirvienta, Nimfodora, muchacha encantadora y taciturna que se hace una profunda herida en el brazo para que la Madre de Dios pueda bañarse en la sangre, beber de ella y no envejecer jamás. Sabadil ama a Mardona, pero de otro modo ama también a Nimfodora. Mardona se alarma. Madre de Dios, exclama: «El amor de la Madre de Dios trae la redención, constituye para el hombre un nuevo nacimiento (...) No he logrado modificar tu carne, transformar tu amor carnal en afección divina (...) Para ti soy nada más que un juez». Y demanda el consentimiento de Sabadil al suplicio. Lo hace clavar entonces en una cruz: Nimfodora se ocupa de las manos y ella misma de los pies. Entra en un éxtasis doloroso, en tanto que, llegada la noche, Sabadil encarna la Pasión: «¿Por qué me has abandonado?», y a Nimfodora: «¿Por qué me has traicionado?». La Madre de Dios debe poner a su hijo en cruz precisamente para que pase a ser su hijo, y goce de un nacimiento que a ella sola debe.

En *La sirena*, Zenobia corta los cabellos de Teofante y exclama: «Por fin he logrado hacer de ti un hombre». En *La mujer divorciada*, Anna sueña con estar a la altura de su tarea y, tras azotar a Julián, decirle: «Has pasado la prueba, eres un hombre». En un bellísimo relato, Masoch cuenta la vida de un Mesías del siglo XVII: Sabattaï Zwi. Cabalista y fanático, Sabattaï Zwi se mortifica; desposa a Sarah, pero no consuma el matrimonio: «serás a mi lado como un dulce suplicio». Por orden de los rabinos, la deja y toma a Han-

nah, con quien repite la historia. Desposa por fin a Miriam, joven judía de Polonia; pero esta se le adelanta y le prohíbe tocarla. Enamorado de Miriam, parte para Constantinopla y quiere convencer al sultán de su misión de Mesías. Ciudades enteras, Salónica, Esmirna, El Cairo, se entusiasman. Su nombre suena por toda Europa. Sabattaï se embarca en enérgica lucha contra los rabinos y anuncia a los judíos el retorno en Judea. Disgustada, la sultana anuncia a Miriam que hará matar a Sabattaï, si no cambia. Entonces Miriam lo hace bañarse en la confluencia de tres ríos, Arda, Tuntcha y Narisso. ¿Cómo no reconocer en los tres ríos y en las tres mujeres de Sabattaï las tres imágenes de madre entre las cuales triunfa Miriam, la madre oral? Miriam le hace confesarse; lo corona de espinas y lo flagela y, por último, consuma el matrimonio: «Mujer, ¿qué has hecho de mí?» — «He hecho de ti un hombre...». Al día siguiente, convocado por el sultán, Sabattaï abjura y se hace musulmán. Sus numerosos fíeles, que los tiene también entre los turcos, dicen que el Mesías no puede aparecer sino en un mundo absolutamente virtuoso o absolutamente criminal. Como la apostasía es el peor de los crímenes, «apostatemos para apresurar la llegada del Mesías».[29]

¿Qué significa este tema constante en las novelas de Masoch: Tú no eres un hombre, yo hago de ti un hombre...? ¿Qué significa «devenir un hombre»? Salta a la vista que no es en absoluto *actuar como el padre* ni ocupar su lugar. Es, por el contrario, suprimir su lugar y su semejanza para hacer que el hombre nuevo nazca. Los suplicios se dirigen efectivamente contra el padre o, en el hijo, contra la imagen de pa-

[29] El cuento de Masoch describe con bastante exactitud la vida real de Sabattaï Zwi. La *Histoire des Juifs* de Gratz contiene un relato de esa vida donde se subraya la importancia histórica del héroe (t. V, cap. 9).

dre. Decíamos que el fantasma masoquista es no tanto «un niño es pegado» como *un padre es pegado*: en muchos relatos de Masoch el que padece los suplicios es el amo, con motivo de una revuelta campesina dirigida por una mujer de la comuna; ella lo engancha al arado junto a un buey, o se sirve de él como banqueta (*Teodora, El banco viviente*). Cuando el suplicio recae sobre el propio héroe, sobre el hijo o el enamorado, sobre el niño, debemos concluir que lo pegado, lo abjurado y sacrificado, lo expiado ritualmente es la semejanza del padre, la sexualidad genital heredada del padre. Un padre miniaturizado, pero aun así un padre. La «Apostasía» es eso. Devenir un hombre significa, pues, renacer de la mujer sola, ser el objeto de un segundo nacimiento. Por eso la castración, así como el «amor interrumpido» que la representa, cesan de ser un obstáculo para el incesto o un castigo del incesto, para transformarse en la condición que hace posible una unión incestuosa con la madre, equiparada a un segundo nacimiento autónomo, partenogenético. El masoquista se vale simultáneamente de tres procesos de denegación: el que magnifica a la madre atribuyéndole el falo adecuado para hacer renacer; el que excluye al padre por no tener ningún lugar en este segundo nacimiento; el que recae sobre el placer sexual en sí, lo interrumpe y le suprime la genitalidad para convertirlo en placer de renacer. De Caín a Cristo, Masoch expresa la meta final de toda su obra: Cristo, no como hijo de Dios sino como nuevo Hombre, es decir, supresión de la semejanza del padre, «Hombre en la cruz, sin amor sexual, sin propiedad, sin patria, sin querella, sin trabajo...».[30]

Nos parecía imposible dar definiciones materiales del masoquismo. Pues las combinaciones sensuales

[30] Carta a su hermano Charles, del 8 de enero de 1869.

del placer y el dolor implican condiciones de forma que no es posible descuidar sin confundirlo todo, empezando por el sadismo y por el propio masoquismo. Pero una definición moral del masoquismo por el sentimiento de culpa no es más satisfactoria. Sin embargo, la culpa y la expiación son real y profundamente vividas por el masoquista (no menos que determinada combinación placer–dolor). También aquí se trata de saber en qué forma se vive la culpa. Jamás la profundidad de un sentimiento fue imposibilitada por el uso que se le da o por la parodia en la que se lo incluye. Pero la naturaleza del sentimiento ha cambiado. Cuando el psicoanálisis pretende que el masoquista vive una culpa respecto del padre (como Reik cuando dice: «La punición proviene del padre, por consiguiente el crimen debió ser cometido sobre el padre...»), está claro que se postula toda una etiología arbitraria cuyo sentido radica solamente en la decisión de engendrar el masoquismo a partir del sadismo. El masoquista vive en lo más hondo de la culpa. Pero su falta de ninguna manera es vivida en relación con el padre; por el contrario, lo que se vive como falta, como objeto de expiación, es la semejanza del padre. Hasta tal punto que la culpa es, en el masoquismo, a la vez lo más profundo y lo más irrisorio, lo que se ha «sorteado» mejor. La culpa es parte integrante del triunfo masoquista. Ella hace al masoquista libre. Ella y el humor son una misma cosa. No basta decir, con Reik, que el castigo viene a resolver la angustia de culpabilidad y a permitir de esa manera el placer prohibido. Porque la culpa misma en su intensidad no era menos humorística que el castigo en su violencia. El padre es culpable en el hijo, y no el hijo respecto del padre. El masoquismo material aparece como un dato de los sentidos; el masoquismo moral, como un dato del sentimiento. Pero más allá de los sentidos y del

sentimiento, el masoquista cuenta una historia como el elemento suprapersonal que lo anima. El masoquista es conducido por esta historia que describe cómo triunfó la madre oral, cómo fue suprimida la semejanza del padre, cómo resultó de ello el Hombre nuevo. El masoquista, es verdad, se sirve de su cuerpo y de su alma para escribir esa historia. Pero en este sentido hay un masoquismo formal anterior a cualquier masoquismo físico, sensual o material; y un masoquismo dramático, anterior a cualquier masoquismo moral o sentimental. De ahí la impresión de un teatro en el momento mismo en que los sentimientos son vividos más profundamente, en que las sensaciones y los dolores son sentidos con más intensidad.

Del contrato al mito, por intermedio de la ley: esta nace del contrato, pero nos arroja en los ritos. El contrato pone en manos de la madre la aplicación de la ley paterna. Pero esta transferencia es singularmente eficaz: con ella cambia toda la ley y, ahora, ordena lo que estaba encargada de vedar. La culpa vuelve inocente aquello que estaba encargada de hacer expiar; la punición vuelve permitido lo que estaba encargada de sancionar. La ley entera se ha vuelto maternal, y nos conduce a aquellas regiones del inconsciente en que sólo reinan las tres imágenes de mujer. El contrato representa el acto personal de la voluntad del masoquista; pero, por él y por los avatares consiguientes de la ley, el masoquista se reúne con el elemento impersonal de un destino que se expresa a través de un mito y en los ritos que acabamos de exponer. Lo que el *masoquista* instaura contractualmente, en un momento determinado y por un tiempo determinado, es también lo que desde siempre estuvo contenido ritualmente en el orden simbólico del *masoquismo.* Para el masoquista, el contrato moderno, según él lo elabora en los tocadores y guardarropas, dice la misma cosa que los más viejos ritos realizados en ver-

geles y estepas. Las novelas de Masoch reflejan esta doble historia y despliegan su identidad en lo más actual y en lo más antiguo.

## *El psicoanálisis*

Dos concepciones del sadomasoquismo aparecen sucesivamente en Freud: una vinculada a la dualidad de los instintos sexuales y de los instintos del yo, y la otra a la de los instintos de vida y de muerte. Ambas propenden a definir la existencia de una entidad sadomasoquista y a asegurar, dentro de esta, el paso de un elemento al otro. Debemos preguntarnos en qué medida ambas concepciones se diferencian realmente; en qué medida, también, una y otra implican un «transformismo» freudiano; en qué medida, por último, la hipótesis de una dualidad de los instintos limita en los dos casos dicho transformismo.

Según la primera interpretación, el masoquismo se presenta como derivado del sadismo por vuelta de este contra el yo. Todo instinto incluiría componentes agresivos necesarios para la realización de su fin y orientados hacia el objeto. La fuente del sadismo estaría en la agresividad de los instintos sexuales, pero esta agresividad, en su desarrollo, podría necesitar volverse contra el yo mismo. Los factores que condicionan esta vuelta serían principalmente de dos órdenes: la doble agresividad, hacia el padre y hacia la madre, se volvería contra el yo, sea por influjo de una «angustia por la pérdida de amor», sea a causa de un sentimiento de culpa (ligado a la instauración del superyó). Estos dos puntos de vuelta contra el yo fueron perfectamente distinguidos, sobre todo por B. Grunberger: uno proviene de fuente pregenital, y el

otro, de fuente edípica.[31] Pero en todos los casos parece que la imagen de padre y la imagen de madre cumplen papeles desiguales. Porque, aun cometida sobre la madre, la falta está necesariamente referida al padre: él es quien posee el pene, a él quiere el niño castrar o matar, es él quien dispone del castigo, a él debe apaciguarlo esa vuelta contra el yo. Sea el caso que fuere, todo indicaría que la imagen de padre funciona como pivote.

Sin embargo, múltiples razones contribuyen a demostrar que el masoquismo no se deja definir simplemente por un sadismo vuelto contra el yo. La primera de ellas es la siguiente: esa vuelta se acompaña necesariamente de una *desexualización* de la agresividad libidinosa, es decir, de un abandono de las metas propiamente sexuales. Freud mostrará en particular que la formación del superyó o de la conciencia moral, la victoria sobre Edipo, implica la desexualización de este complejo. En este sentido, cabe imaginar la posibilidad de un sadismo vuelto contra el yo, de un superyó ejerciéndose de manera sádica contra el yo, sin que exista por ello masoquismo del yo. No hay masoquismo sin reactivación de Edipo, sin «resexualización» de la conciencia moral. El masoquismo se caracteriza, no por el sentimiento de culpa, sino por el deseo de ser castigado: la punición viene a resolver la culpabilidad y la angustia correspondiente, abriendo la posibilidad de un placer sexual. Así pues, el masoquismo se define menos por la vuelta contra el yo que por la resexualización de lo que fue vuelto así contra este.

[31] B. Grunberger, en «Esquisse d'une théorie psychodynamique du masochisme» (*Revue Française de Psychanalyse,* 1954), recusa cualquier interpretación edípica del masoquismo. Pero al «asesinato del padre edípico» le opone un deseo pregenital de castración del padre que sería la verdadera fuente del masoquismo. De todas maneras, la etiología materno–oral es descartada.

Hay una segunda razón: de la sexualización masoquista debemos distinguir además una «erogeneidad» propiamente masoquista. Porque podemos concebir que el castigo venga a resolver o a satisfacer un sentimiento de culpa, y sin embargo constituye tan sólo un placer preliminar, un placer de índole *moral* que prepara simplemente el placer sexual o lo hace posible. ¿Cómo surge, de hecho, el placer sexual asociado al dolor *físico* del castigo? Es como decir que la sexualización no se efectivizaría nunca sin una erogeneidad masoquista. Tiene que haber una base material, una suerte de vínculo vivido por el masoquista entre su dolor y su placer sexual. Freud invoca la hipótesis de una «coexcitación libidinal», según la cual los procesos y excitaciones que rebasan ciertos límites cuantitativos se habrían erotizado. Semejante hipótesis reconoce la existencia de un fondo masoquista irreductible. Por eso Freud, ya en su primera interpretación, no se limita a decir que el masoquismo es sadismo vuelto contra el yo; afirma también que el sadismo es masoquismo proyectado, por cuanto el sádico no puede obtener placer en los dolores que ocasiona a otro sino por haber vivido él mismo, «masoquísticamente», el vínculo dolor–placer. Freud no resigna sin embargo la primacía del sadismo, y ello pese a distinguir: 1) un sadismo de pura agresividad; 2) la vuelta de este sadismo contra el yo; 3) la experiencia masoquista; 4) un sadismo hedonista. Pero aunque se siga afirmando que la experiencia masoquista intermedia supone la vuelta de la agresividad contra el yo, ella es tan sólo una condición para el descubrimiento del vínculo efectivamente vivido y de ningún modo lo constituye, dando fe este vínculo, en cambio, de un fondo masoquista específico.[32]

[32] Cf. «Les pulsions et leurs destins» (1915), trad. francesa en *Métapsychologie,* NRF, pág. 46. [«Pulsiones y destinos de pulsión», *op. cit.,* pág. 124.]

Hay una tercera razón: la vuelta contra el yo definiría en rigor un estadio pronominal como el que se observa en la neurosis obsesiva («yo me castigo»). Pero el masoquismo implica un estadio pasivo: me castigan, me pegan... Existe, pues, una proyección propiamente masoquista según la cual una persona exterior debe asumir el papel de sujeto. Y esta tercera razón está singularmente ligada, sin duda, a la primera: la resexualización es inseparable de la proyección (a la inversa, el estadio pronominal habla de un superyó sádico que permanece desexualizado). En este nivel de la proyección se funda el psicoanálisis para explicar el papel aparente de la imagen de madre. El masoquista intentaría sustraerse a las consecuencias de la falta cometida sobre el padre. Entonces, como dice Freud, el masoquista se identificaría con la madre para ofrecerse al padre en tanto objeto sexual; pero, al toparse de nuevo aquí con el riesgo de castración del que pretendía sustraerse, elegiría «ser pegado», a la vez como conjuración de «ser castrado» y como sustituto regresivo de «ser amado»; la madre asumiría al mismo tiempo el papel de la persona pegadora, por represión de la elección homosexual. O bien el masoquista derivaría la falta hacia la madre («No soy yo, es ella la que quiere castrar al padre»), y aprovecharía, ya sea para identificarse con esta madre mala valiéndose de la proyección y lograr así la posesión del pene (masoquismo–perversión) o, al contrario, para hacer fracasar esa identificación aunque sin abandonar la proyección, y presentarse él mismo como víctima (masoquismo moral: «No es el padre el castrado, soy yo»).[33]

Por todas estas razones, la fórmula «sadismo vuelto contra el yo» es insuficiente y se hace preciso aña-

[33] Esta segunda explicación propuesta por Grunberger refiere el masoquismo a una fuente preedípica.

dirle otras tres determinaciones: 1° un sadismo resexualizado, 2° y resexualizado sobre nuevas bases (erogeneidad), 3° un sadismo proyectado. Estas determinaciones específicas corresponden a los tres aspectos que ya en su primera interpretación Freud distinguía con referencia al masoquismo: un aspecto erógeno de base, un aspecto pasivo que debe explicar, cosa harto compleja, tanto la proyección sobre la mujer como la identificación con esta, y un aspecto moral o de culpa al que pertenece cabalmente el proceso de resexualización.[34] Pero todo el problema es saber si estas determinaciones, que se añaden al tema de la vuelta contra el yo, lo confirman o, por el contrario, lo limitan. Reik, por ejemplo, sostiene enteramente la idea de una derivación del masoquismo a partir del sadismo, pero aclara: el masoquismo «nace de la repulsa con que topa el instinto sádico inicial y se desarrolla a través de una fantasía sádica, agresiva o desafiante, que reemplaza a la realidad. Mientras se lo considere directamente derivado del sadismo por una media vuelta contra el yo, resultará incomprensible. Más allá de lo que puedan objetar psicoanalistas y sexólogos, insisto en que el lugar de nacimiento del masoquismo es la fantasía».[35] Reik quiere decir que el masoquista ha renunciado a ejercer su sadismo; ha renunciado incluso a volverlo contra sí mismo. En rigor, ha *neutralizado* el sadismo en un fantasma; ha sustituido la acción por el sueño. De ahí el carácter primordial del fantasma. Y sólo con esta condición ejerce o hace ejercer contra sí una violencia que ya no puede llamarse sádica, por cuanto su principio es jus-

[34] Los tres aspectos aparecen formalmente distinguidos en un artículo de 1924, «Le problème économique du masochisme» [«El problema económico del masoquismo», en *AE*, vol. 19, 1979] (trad. francesa, *Revue Française de Psychanalyse,* 1928). Pero están ya presentes e indicados en la perspectiva de la primera interpretación.

[35] Theodor Reik, *Le masochisme, op. cit.,* pág. 168.

tamente aquella suspensión. Todo el problema es saber si puede seguir afirmándose el principio de una derivación cuando esta derivación ha dejado de ser directa, desmintiendo la hipótesis de una simple vuelta contra el yo.

Freud sostiene que no existe transformación directa entre pulsiones o instintos cualitativamente distintos: la dualidad cualitativa de los instintos torna imposible el paso del uno al otro. Esto es válido, sin duda, para los instintos sexuales y para los del yo. Sin duda, el sadismo y el masoquismo, como todas las formaciones psíquicas, representan respectivamente una determinada combinación de ambos instintos. Pero, precisamente, no se «pasa» de una combinación a la otra, no se pasa del sadismo al masoquismo, como no sea por un proceso de desexualización y resexualización. En el masoquismo, el fantasma es el lugar o el teatro de este proceso. Todo el problema es saber si el mismo sujeto puede participar en una sexualidad sádica y en una sexualidad masoquista, dado que cada una de ellas implica la desexualización de la otra. ¿Es esta desexualización un acontecimiento vivido por el masoquista (caso en el cual habría pasaje, aunque indirecto), o es por el contrario una condición estructural presupuesta por el masoquismo y que le veda la más mínima comunicación con el sadismo? Cuando se presentan dos historias, siempre se puede llenar el blanco que las separa. Pero este llenado jamás constituye una historia del mismo nivel que ellas. Tenemos la impresión de que la teoría psicoanalítica consiste en llenar el blanco: por ejemplo, la manera como la imagen de padre continuaría actuando bajo la imagen de madre y determinaría su papel en el masoquismo. Este método presenta un grave inconveniente: relativiza los distintos grados de importancia y considera determinaciones secundarias como esenciales. Por ejemplo, el tema de la madre mala aparece

sin duda en el masoquismo, pero como fenómeno de borde, hallándose ocupado el centro por la madre buena. En el masoquismo, la madre buena es la que posee el falo, la que pega y humilla o incluso la que se prostituye. Situar a la madre mala en primer plano facilita la posibilidad de reactivar el vínculo con el padre y de seguir este vínculo del sadismo al masoquismo; mientras que la madre buena, por el contrario, implicaba un «blanco», es decir, la anulación del padre en el orden simbólico. Otro ejemplo: el sentimiento de culpa cumple un importantísimo papel en el masoquismo, pero como fenómeno de fachada, como sentimiento de humor de una culpa ya «sorteada»; la culpa ya no es del niño hacia el padre sino del padre mismo y de la semejanza del padre en el niño. También aquí hay un «blanco» que nos apresuramos a llenar cuando queremos derivar el masoquismo del sadismo. El error es presentar lo ya consumado, lo que ya se consumó supuestamente desde el punto de vista del masoquismo, como si aún estuviese haciéndose. Para vivir la culpa «masoquísticamente», debe sentirse que ya se la ha sorteado, resultando entonces artificial y ostentatoria; al padre sólo se lo vive simbólicamente anulado. Por querer llenar los blancos que separan el masoquismo del sadismo, se incurre en toda clase de despropósitos, no sólo teóricos sino también prácticos o terapéuticos. Por eso decíamos que el masoquismo no puede ser definido ni como erógeno o sensual (dolor–placer), ni como moral o sentimental (culpa–castigo): en los dos casos se intenta obtener una materia apta para todas las transformaciones. El masoquismo es ante todo formal y dramático, lo cual significa que le es preciso un formalismo especial para lograr una combinación de dolor y placer, y que tiene necesidad de una historia específica para vivir la culpa. En el campo de la patología, cada perturbación tiene sus «blancos». Sólo comprendiendo la estructura que ellos

delimitan, y sobre todo cuidándose de no llenarlos, se evitarán las ilusiones del transformismo y se podrá avanzar en el análisis de la perturbación.

Estas dudas sobre la unidad y la comunicación sadomasoquista se profundizan aún más cuando se examina la segunda interpretación freudiana. La dualidad cualitativa ha pasado a ser la de los instintos de vida y de muerte, Eros y Tánatos. No es que el instinto de muerte, puro principio, pueda ser dado como tal: sólo son dadas, y dables, combinaciones pulsionales de ambos instintos. Pero, precisamente, el instinto de muerte adopta dos figuras diferenciadas según que Eros asegure su derivación hacia el exterior (sadismo) o focalice su impronta, su residuo interior (masoquismo). Tenemos aquí, pues, la afirmación de un masoquismo erógeno que sería «primitivo» y que no derivaría del sadismo. Es verdad que luego volvemos a toparnos con el proceso precedente: el sadismo se volvería hacia el yo para generar las demás características del masoquismo (pasividad y moralidad). Pero las dudas anteriores se nos vuelven a presentar, y de manera aún más tajante. Porque no sólo pasamos del sadismo al masoquismo por un proceso que implica a la vez una desexualización y una resexualización, sino que cada figura parece implicar por su cuenta, al mismo tiempo que una combinación, una «desintrincación» de los instintos. Tanto el sadismo como el masoquismo, en efecto, implican respectivamente que cierta cantidad de energía libidinal resulte neutralizada, desexualizada, desplazada, puesta al servicio de Tánatos (jamás hay, por lo tanto, transformación directa de un instinto en el otro sino «desplazamiento de una carga energética»). Este es el fenómeno que Freud llama desintrincación. Y él determina dos puntos fundamentales de desintrincación: el narcisismo y la formación del superyó. Ahora bien, todo el problema radica en la naturaleza de estas desintrincaciones y en el

modo en que armonizan con la combinación de los instintos (intrincación). A la vez, todo es combinación de los dos instintos y por todas partes hay desintrincaciones.

## *¿Qué es el instinto de muerte?*

De todos los textos de Freud, la obra maestra *Más allá del principio de placer* es, sin duda, aquella en la cual Freud emprende del modo más directo —y con qué genio— una reflexión puramente filosófica. La reflexión filosófica debe ser llamada «trascendental», término que designa cierta manera específica de considerar el problema de los principios. Justamente, pronto se revela que Freud, al decir «más allá», no alude en absoluto a las excepciones al principio de placer. Todas las excepciones manifiestas que cita, esto es, los displaceres y rodeos que la realidad nos impone, los conflictos donde lo que es placer para una parte de nosotros se torna displacer para otra, los juegos por los que nos empeñamos en reproducir y dominar un suceso displacentero, e inclusive los trastornos funcionales o los fenómenos de transferencia por virtud de los cuales un suceso absolutamente desagradable (desagradable para todas las partes de nosotros mismos) es obstinadamente reproducido, todas estas excepciones son citadas como manifiestas y se concilian efectivamente con el principio de placer. En síntesis, no hay excepción al principio de placer, aunque existan singulares complicaciones del placer en sí. Aquí precisamente comienza el problema; porque si bien nada contradice el principio de placer, si bien todo se concilia con él, esto no significa que él mismo explique los elementos y procesos que complican su

aplicación. Si todo entra en la legalidad del principio de placer, esto no significa que todo salga de ella. Y como los requerimientos de la realidad tampoco bastan para explicar estas complicaciones, que casi siempre tienen sus fuentes en el fantasma, debe decirse que el principio de placer reina por encima de todo pero no lo gobierna todo. No hay excepción al principio, pero hay un *residuo* irreductible al principio. No hay nada contrario al principio, pero hay algo exterior, y heterogéneo al principio: un más allá...

Aquí surge la necesidad de la reflexión filosófica. Se llama en primer término principio a lo que tiene gobierno sobre un dominio determinado; se trata entonces de un principio empírico o ley. Por ejemplo: el principio de placer rige (sin excepción) la vida psíquica en el Ello. Pero muy diferente es preguntarse qué cosa somete ese dominio al principio. Hace falta un principio de otra clase, un principio de segundo grado que justifique la sumisión necesaria de ese dominio al principio empírico. Este otro principio recibe el nombre de trascendental. El placer es principio por lo mismo que rige la vida psíquica. Pero: ¿cuál es la más alta instancia que somete la vida psíquica a la dominación empírica del principio de placer? El filósofo Hume ya indicaba: hay placeres en la vida psíquica, como hay dolores; pero por más que volvamos en todas sus caras las ideas de placer y dolor, esto jamás nos dará la forma de un *principio* según el cual buscamos el placer y huimos del dolor. Freud dice lo mismo: hay naturalmente en la vida psíquica placeres y dolores, pero se encuentran aquí y allá, en estado libre, disperso, flotante, «no ligado». Lo que reclama una explicación superior es el hecho de que un principio esté organizado de tal modo que el placer sea sistemáticamente lo que se busca, y el dolor, lo que se evita. En resumen, hay por lo menos algo que el placer no explica y que le es exterior: el valor de principio que está

decidido a adquirir en la vida psíquica. ¿Cuál es la *ligazón* superior que hace del placer un principio, que le otorga el rango de principio y que coloca a la vida psíquica bajo su sujeción? Puede decirse que el problema planteado por Freud es lo opuesto del que a menudo se le atribuye: se trata, no de excepciones al principio de placer, sino de la *fundación* de este principio. Se trata del descubrimiento de un principio trascendental: problema de «especulación», aclara Freud.

Su respuesta es: sólo la ligazón de la excitación la hace «resoluble» en placer, es decir, hace posible su descarga. Sin la actividad de ligazón habría seguramente descargas y placeres, pero dispersos, librados al azar de los encuentros, faltos de valor sistemático. La ligazón es lo que hace posible el placer como principio, o lo que funda el principio de placer. Queda descubierto así Eros como fundamento, bajo la doble figura de la ligazón: ligazón energética de la excitación, ligazón biológica de las células (es posible que la primera esté determinada por la segunda, o que la primera encuentre en la segunda condiciones especialmente favorables). Y en cuanto a esa ligazón constitutiva de Eros, nosotros podemos, debemos determinarla como «repetición»: repetición respecto de la excitación; repetición del momento de la vida, o de la unión necesaria hasta en los organismos unicelulares.

Es propio de una búsqueda trascendental el no poder interrumpírsela a voluntad. ¿Cómo podría determinarse un fundamento sin precipitarse a la vez, más allá todavía, en lo sin–fondo del que emerge? «¡Potencia terrible de la repetición —dice Musil— terrible divinidad! Atracción del vacío que nos arrastra cada vez más abajo como el embudo de un torbellino cuyas paredes se abren (...) Nos damos cuenta al final: era la caída profunda, pecaminosa, en un mundo donde la repetición os conduce un poco más bajo de grado en

grado».[36] ¿Cómo podría jugar la repetición un *al mismo tiempo* (al mismo tiempo que la excitación, al mismo tiempo que la vida) sin jugar también el *antes*, con otro ritmo y en otro juego (antes de que la excitación venga a quebrar la indiferencia de lo inexcitable, antes de que la vida venga a quebrar el torpor de lo inanimado)? ¿Cómo podría la excitación ligarse, y con ello «resolverse», si la misma potencia no tendiera igualmente a negarla? Más allá de Eros, Tánatos. Más allá del fondo, lo sin–fondo. Más allá de la repetición–lazo, la repetición–goma, que borra y mata. De ahí la complejidad de los textos de Freud: unos sugieren que la repetición es quizás una sola y misma potencia, unas veces demoníaca y otras saludable, ejerciéndose en Tánatos y en Eros; otros recusan esta hipótesis y afirman definitivamente el más puro dualismo cualitativo entre Eros y Tánatos, como una diferencia de naturaleza entre la unión, la construcción de unidades cada vez más vastas y la destrucción; otros, por fin, indican que esa diferencia cualitativa está sustentada sin duda por una diferencia de ritmo y de amplitud, una diferencia en los puntos de llegada (en el origen de la vida, o antes del origen...). Hay que comprender que la repetición, tal como Freud la concibe en esos textos geniales, es en sí misma síntesis del tiempo, síntesis «trascendental» del tiempo. Es a la vez repetición del antes, del durante y del después. Constituye en el tiempo el pasado, el presente e incluso el futuro. El presente, el pasado y el futuro se constituyen al mismo tiempo en el tiempo, aunque exista entre ellos una diferencia cualitativa o de naturaleza, y aunque el pasado suceda al presente, y el presente, al futuro. De ahí los tres aspectos: un monismo, un dualismo de naturaleza y una diferencia de ritmo. Y si podemos reunir el futuro o el después

[36] Robert Musil, *L'homme sans qualités,* Seuil, t. IV, pág. 479.

con las otras dos estructuras de la repetición —el antes y el durante— es porque estas dos estructuras correlativas, aun constituyendo la síntesis del tiempo, abren y posibilitan un futuro en este tiempo: a la repetición que liga y que constituye el presente, a la repetición que borra y que constituye el pasado, se une, según sus combinaciones, una repetición que salva... o que no salva. (De ahí el papel decisivo de la transferencia como repetición progresiva, que libera y salva, o que fracasa.)

Volvamos a la experiencia: la repetición que, en el fondo y en lo sin–fondo, precede al principio de placer, se vive ahora vencida, subordinada a este principio (uno repite en función de un placer obtenido anteriormente o por obtener). Como resultado de la búsqueda trascendental, Eros es lo que hace posible la instauración del principio empírico de placer, pero arrastrando siempre y necesariamente consigo a Tánatos. Ni Eros ni Tánatos pueden ser dados o vividos. Sólo son dadas en la experiencia combinaciones de ambos, siendo el papel de Eros ligar la energía de Tánatos y someter estas combinaciones al principio de placer en el Ello. Por eso, aunque Eros no sea más dado que Tánatos, por lo menos se hace oír y actúa. Pero Tánatos, lo sin–fondo portado por Eros, devuelto a la superficie, es fundamentalmente silencioso: y tanto más terrible. Nos pareció entonces que para designar esa instancia trascendente y silenciosa, había que conservar la palabra «instinto», instinto de muerte. En cuanto a las pulsiones, las eróticas y las destructivas, deben emplearse sólo para designar los componentes de las combinaciones dadas, es decir, los representantes en lo dado de Eros y de Tánatos, los representantes directos de Eros y los representantes indirectos de Tánatos, siempre mezclados en el Ello. Tánatos *es*; sin embargo, no existe el «no» en lo inconsciente, porque en él la destrucción es dada siempre como el reverso

de una construcción, en el estado de una pulsión que se combina necesariamente con la de Eros.

¿Qué significa entonces la *desintrincación* de las pulsiones? Es lo mismo que preguntar: ¿en qué deviene la combinación de las pulsiones cuando se considera no ya el Ello sino el yo, el superyó y la complementariedad de ambos? Freud demostró que la constitución del yo narcisista y la formación del superyó implicaban, una y otra, un fenómeno de «desexualización». Es decir que cierta cantidad de libido (energía de Eros) se neutraliza, se torna neutra, indiferente y desplazable. Pero en uno y otro caso la desexualización parece diferir profundamente: en uno se confunde con un proceso de *idealización*, origen tal vez de la fuerza de imaginación en el yo; en el otro, con un proceso de *identificación*, generador tal vez de la potencia del pensamiento en el superyó. Pero con relación al principio empírico de placer, la desexualización en general tiene dos efectos posibles: o bien introduce perturbaciones funcionales en la aplicación del principio, o bien promueve una sublimación de las pulsiones que supera el placer hacia satisfacciones de otro orden. En cualquier caso, sería un error entender la desintrincación como producto de una desmentida del principio de placer, como si las combinaciones sujetas a él se hubiesen disuelto para permitir la aparición de Eros o de Tánatos en estado puro. La desintrincación significa únicamente, en función del yo y del superyó, formación de una energía capaz de desplazarse por entre las combinaciones. El principio de placer no es destronado en absoluto, por más graves que sean los trastornos en la función encargada de proseguir su aplicación (en este sentido, Freud puede seguir sustentando el principio del sueño como realización de deseos incluso en los casos de neurosis traumática, donde esta función ha sufrido las más graves perturbaciones). El principio de placer tampoco se ve derri-

bado por las resignaciones que le impone la realidad o por las extensiones espirituales que le abre la sublimación. Tánatos no es dado jamás, no habla jamás; la vida está plenamente ocupada por el principio empírico de placer y por las combinaciones a él sometidas, y ello aunque la fórmula de la combinación varíe singularmente.

Siendo así las cosas, ¿no quedan aún más soluciones que los trastornos funcionales de la neurosis y las extensiones espirituales de la sublimación? ¿No existe otra salida, vinculada no a la complementariedad funcional del yo y del superyó sino a su escisión estructural? ¿No es la que indica Freud designándola precisamente con el nombre de perversión? La perversión parece presentar el fenómeno siguiente: en ella la *desexualización* se produce de manera todavía más clara que en la neurosis y en la sublimación, y hasta obra con una frialdad incomparable; sin embargo, va acompañada de una *resexualización* que en modo alguno la desmiente, sino que opera sobre nuevas bases, igualmente ajenas a las perturbaciones funcionales y a las sublimaciones. Es como si lo desexualizado se resexualizara en tanto tal y de un modo nuevo. Este es el aspecto por el que la frialdad, el hielo, constituyen el elemento esencial de la estructura perversa. Hallamos este elemento tanto en la apatía sádica como en el ideal del *frío* masoquista: «teorizado» en la apatía, «fantasmatizado» en el ideal. Y la potencia de resexualización perversa es tanto más fuerte y vasta cuanto más intensa ha sido la frialdad de la desexualización: no creemos, pues, que la perversión pueda definirse por una simple carencia de integración. Sade muestra que ninguna pasión, llámese ambición política, avaricia económica, etc., es ajena a la «lubricidad»: no porque esta última las rija por principio sino, al contrario, porque surge al final como aquello que procede automáticamente [*sur place*] a su re-

sexualización (así Juliette empezaba sus consejos sobre la fuerza de proyección sádica diciendo: «Permaneced quince días enteros sin ocuparos de lujurias, distraeos, divertios con otras cosas...»). Aunque la frialdad masoquista presente rasgos enteramente distintos, encontramos en ella el proceso de desexualización como condición de una resexualización producida automáticamente, y por la cual todas las pasiones del hombre, las que conciernen al dinero, a la propiedad, al Estado, podrán volverse en beneficio del masoquista. Y aquí estriba lo esencial: que la resexualización se efectúe automáticamente, mediante una especie de salto.

Tampoco aquí es destronado el principio de placer, que conserva todo su poder empírico. El sádico encuentra su placer en el dolor de otro, el masoquista encuentra su placer en su propio dolor, interviniendo este como condición sin la cual no obtendría el placer. Nietzsche planteaba el problema del sentido del sufrimiento, problema eminentemente espiritualista. Y le daba la única respuesta digna: si el sufrimiento, si incluso el dolor tiene un sentido, es porque ha de dar placer a alguien. En esta línea hay sólo tres hipótesis posibles. La hipótesis normal, moral o sublime: nuestros dolores procuran placer a los dioses que nos contemplan y nos vigilan. Y dos hipótesis perversas: el dolor da placer al que lo inflige, o al que lo padece. Es evidente que la respuesta normal es la más fantástica, la más psicótica de las tres. Pero puesto que el principio de placer conserva su poder tanto en la estructura perversa como en las demás, ¿qué cosa ha cambiado en la fórmula de las combinaciones a él sometidas? ¿Qué significa el *salto automático*? Pudimos descubrir en lo que precede la singular importancia de una función de *reiteración* tanto en el masoquismo como en el sadismo: acumulación y precipitación cuantitativas del sadismo, suspenso y coagulación

cualitativos del masoquismo. En este aspecto, el contenido manifiesto de las perversiones amenaza con ocultarnos lo más profundo. El vínculo aparente del sadismo con el dolor, el vínculo aparente del masoquismo con el dolor están subordinados, de hecho, a esa función de reiteración. El mal, definido por Sade, se confunde con el movimiento perpetuo de las moléculas furiosas; Clairwil sueña con crímenes sólo por cuanto tendrían un efecto perpetuo y liberarían a la repetición de toda hipoteca; y en el sistema de Saint–Fond, el sufrimiento infligido vale únicamente en la medida en que es convocado a reproducirse al infinito, siempre por un juego de abominables moléculas. En otras condiciones, hemos visto que el dolor masoquista estaba absolutamente subordinado a la espera y a la función de reedición y de reiteración en la espera. Ahí está lo esencial: *el dolor sólo se valoriza por referencia a las formas de repetición que condicionan su uso.* Este es el punto que señala Klossowski cuando escribe, a propósito de la monotonía de Sade: «No puede haber transgresión en el acto carnal si este no es vivido como un acontecimiento espiritual; pero para poder captar su objeto, hay que buscar y reproducir el acontecimiento en una descripción reiterada del acto carnal. Esta descripción reiterada del acto carnal no sólo explica la transgresión, sino que ella misma es una transgresión del lenguaje por el lenguaje»; o cuando sitúa el papel de la repetición más bien del lado del masoquismo y en las escenas congeladas: «La vida que se reitera para recobrarse en su caída, como si retuviera su aliento en una aprehensión instantánea de su origen...».[37]

Tal resultado parece, con todo, decepcionante, si se reduce a la idea de que la repetición da placer... Sin

[37] Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, NRF, pág. 127, y *La révocation de l'édit de Nantes*, Minuit, pág. 15.

embargo, ¡cuánto misterio no habrá en el *bis repetita*! Bajo los tam–tam sádico y masoquista está sin duda la repetición como potencia terrible. Lo que ha cambiado es la relación repetición–placer. Ni se vive la repetición como conducta frente a un placer obtenido o por obtener, ni responde ella a la idea de recuperar o de alcanzar un placer: simplemente, la repetición se produce, independizada de todo placer previo. Ella misma ha pasado a ser idea, ideal. Y el placer, por su parte, se ha vuelto conducta frente a la repetición y ahora es él quien acompaña y sigue a la repetición como terrible potencia independiente. El placer y la repetición han trocado, pues, sus papeles: he aquí el efecto del salto automático, es decir, del doble proceso de desexualizacion y resexualización. Entre ambos, se diría que el instinto de muerte va a hablar; pero debido a que el salto se da automáticamente, como en un instante, el que conserva la palabra es siempre el principio de placer. Existe un misticismo del perverso: cuanto más ha abandonado, más y mejor recupera. Como en una teología negra en la que el placer cesa de ser motivo de la voluntad, placer esencialmente abjurado, denegado, «renunciado», pero para recuperárselo mejor como recompensa o resultado, y como ley. La fórmula del misticismo perverso es frialdad y bienestar (la frialdad de la desexualizacion, el bienestar de la resexualización, tan patente en los personajes de Sade). En cuanto al arraigo del sadismo y del masoquismo en el dolor, en verdad no lo comprenderemos mientras no consideremos a este en sí: aquí el dolor no tiene en absoluto un sentido sexual sino que representa, al contrario, una desexualizacion que deja autónoma a la repetición y le subordina automáticamente los placeres de la resexualización. Se desexualiza a Eros, se lo mortifica, para resexualizar mejor a Tánatos. En el sadismo y el masoquismo no existe ningún nexo misterioso del dolor con el placer. El mis-

terio está en otra parte. Está en el proceso de desexualización que fija a la repetición en el punto opuesto al placer, y luego en el proceso de resexualización que hace como si el placer de la repetición procediera del dolor. Tanto en el sadismo como en el masoquismo, la relación con el dolor es un *efecto*.

## *Superyó sádico y yo masoquista*

Si se considera la génesis psicoanalítica del masoquismo a partir del sadismo (y en este aspecto no hay gran diferencia entre las dos interpretaciones de Freud, puesto que la primera reconoce ya la existencia de un fondo masoquista irreductible, y la segunda, por más que indique la existencia de un masoquismo primario, sigue afirmando que el masoquismo completo sólo se obtiene por vuelta del sadismo contra la propia persona), surge la impresión de que el sádico está particularmente desprovisto de superyó y de que el masoquista, por el contrario, padece de un superyó devorador que vuelve el sadismo contra él. Las demás interpretaciones, que asignan al masoquismo otros puntos de rebotadura distintos del superyó, deben ser consideradas ora como complementos, ora como variantes, puesto que mantienen la hipótesis global de una vuelta del sadismo contra la propia persona y de una entidad sadomasoquista. Lo más sencillo es, por lo tanto, considerar la línea: agresividad–vuelta contra el yo bajo la instancia del superyó. Se pasaría al masoquismo por transferencia de la agresividad al superyó, que inspiraría la vuelta del sadismo contra el yo. Aquí reside, desde el punto de vista genético, lo esencial de la argumentación favorable a la unidad del sadismo y del masoquismo. Pero cuan «quebrada»

es esta línea y qué imperfectamente sigue a los síntomas.

Sólo en apariencia hay aplastamiento del yo masoquista. ¡Cuánta irrisión y cuánto humor, qué revuelta invencible y qué triunfo se esconden bajo un yo que se confiesa tan débil! La debilidad del yo es la trampa tendida por el masoquista, quien debe traer a la mujer al punto ideal de la función que se le asigna. Si al masoquista le falta algo es más bien un superyó, de ningún modo un yo. En la proyección masoquista sobre la mujer golpeadura se revela que el superyó no adopta una forma exterior sino para hacerse *aún* más grotesco y servir a los propósitos de un yo triunfante. Del sádico se diría casi lo contrario: que tiene un superyó fuerte y aplastador, y que sólo tiene eso. El sádico tiene un superyó tan fuerte que se ha identificado con él: él es su propio superyó y, en cuanto a su yo, no lo encuentra más que afuera. Lo que moraliza por lo común al superyó es la interioridad y la complementariedad de un yo sobre el cual ejerce su rigor, y también el componente materno, guardián de esa complementariedad. Pero cuando el superyó se desencadena, cuando expulsa al yo y con él a la imagen materna, entonces su intrínseca inmoralidad se manifiesta en lo que llaman sadismo. El sadismo no tiene otras víctimas que la madre y el yo. *No tiene más yo que en el exterior*: tal es el sentido fundamental de la apatía sádica. *No tiene más yo que el de sus víctimas*: monstruo reducido a un superyó, superyó que realiza su crueldad total y que recobra de un salto su plena sexualidad en cuanto deriva su potencia hacia afuera. El sádico no tiene más yo que el de sus víctimas, y esto explica la paradoja aparente del sadismo, su seudomasoquismo. El libertino gusta de padecer los dolores que inflige al otro. Vuelta hacia el afuera, la locura destructiva se acompaña de una identificación con las víctimas exteriores. Tal es la ironía sádica: doble ope-

ración por la cual el sádico proyecta necesariamente hacia afuera su yo disuelto, y al mismo tiempo vive lo exterior como su único yo. No hay aquí ninguna unidad real con el masoquismo, ninguna causa común, sino un proceso original perteneciente al sadismo, un seudomasoquismo entera y exclusivamente sádico que sólo en apariencia y groseramente coincide con el masoquismo. En realidad, la ironía es el ejercicio de un superyó devorador: el arte de la expulsión o de la negación del yo con todas sus consecuencias sádicas.

En cuanto al masoquismo, no basta invertir el esquema. El yo triunfa, es cierto; y el superyó, a su vez, sólo puede aparecer, afuera, bajo la figura de la mujer-verdugo. Pero, precisamente, por un lado no hay negación del superyó como había, en la operación sádica, negación del yo: el superyó conserva en apariencia su poder de juzgar y sancionar. Pero por otra parte este superyó, cuanto más conserva ese poder, más revela su irrisión, su condición de mero disfraz para otras cosas. Si la mujer que pega encarna todavía al superyó, es en condiciones de irrisión radical: como cuando, al concluir una partida de caza, se levanta una piel de animal o un trofeo. Porque en realidad el superyó ha muerto, aunque no por efecto de una negación activa sino de una «denegación». Y la mujer golpeadura no representa al superyó, superficialmente y en el exterior, sino para transformarlo también en objeto de los golpes, en el pegado por excelencia. Así se explica la complicidad entre la imagen de madre y el yo, contra la semejanza del padre en el masoquismo. *La semejanza del padre indica a la vez la sexualidad genital y el superyó como agente opresor*; *ahora bien, uno es «vaciado» con el otro.* Está aquí presente el humor, que no es simplemente lo contrario de la ironía sino que actúa con medios propios. El humor es el triunfo del yo contra el superyó: «Mira, hagas lo

que hagas ya estás muerto, eres sólo una caricatura, y cuando la mujer que me pega te representa, es todavía a ti a quien pegan en mí... Yo te deniego por cuanto tú mismo te niegas». El yo triunfa, afirma su autonomía en el dolor, su nacimiento partenogenético a consecuencia de los dolores, pues estos son vividos como dolores que afectan al superyó. Nosotros no creemos que el humor, como afirmaba Freud, sea expresión de un superyó fuerte. Es verdad que Freud reconocía en el humor también la necesidad de un beneficio secundario del yo: hablaba de un desafío, de una invulnerabilidad del yo, de un triunfo del narcisismo, con la complicidad del superyó.[38] Pero este beneficio no es secundario, es esencial. Y tomar al pie de la letra la imagen del superyó que Freud nos propone es caer en la trampa del humor: imagen de broma y de denegación. Las prohibiciones del superyó pasan a ser las condiciones para obtener el placer prohibido. El humor es el ejercicio de un yo triunfante, el arte del apartamiento o de la denegación del superyó, con todas sus consecuencias masoquistas. De ahí que exista un seudosadismo en el masoquismo, así como existe un seudomasoquismo en el sadismo. Este sadismo propiamente masoquístico que ataca al superyó en el yo y fuera del yo, no tiene nada que ver con el sadismo del sádico.

El sadismo va de lo negativo a la negación: de lo negativo como proceso parcial de destrucción una y otra vez reiterada, a la negación como idea total de la razón. Lo que explica esta trayectoria es, sin duda, la situación del superyó en el sadismo. Puesto que el superyó sádico expulsa al yo y lo proyecta hacia la cualidad de sus víctimas, se encuentra siempre ante un

[38] Cf. Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient,* NRF. [*El chiste y su relación con lo inconciente,* en *AE,* vol. 8, 1979.]

proceso de destrucción que es preciso emprender, y que es preciso reiniciar. Puesto que el superyó fija o determina un extraño «ideal del yo» —identificarse con las víctimas— contabiliza, totaliza los procesos parciales, los supera hacia una Idea de la negación pura que constituye el frío pensamiento del superyó. De este modo, el superyó representa el alto punto de la desexualización específicamente sádica: el movimiento de totalizar extrae una energía neutra o desplazable de las combinaciones donde lo negativo entraba sólo como parte. Pero en el más alto punto de esa desexualización sobreviene la resexualización total, la resexualización del pensamiento puro o de la energía neutra. De ahí que la fuerza demostrativa, los discursos o los desarrollos especulativos que representan esa energía no se sumen desde afuera a la obra de Sade, sino que constituyan lo esencial del movimiento automático del que todo el sadismo depende. En el meollo del sadismo está la tentativa de sexualizar el pensamiento, de sexualizar el proceso especulativo como tal, en tanto depende del superyó.

El masoquismo va de la denegación al suspenso: de la denegación como proceso que se libera de la presión del superyó, al suspenso como encarnación del ideal. La denegación es un proceso cualitativo que transfiere a la madre oral los derechos y la posesión del falo. El suspenso representa la nueva cualificación del yo, el ideal de renacimiento a partir de ese falo materno. Entre ambos se desarrolla una relación cualificada de la imaginación en el yo, muy diferente de la relación cuantitativa del pensamiento en el superyó. Porque la denegación es una reacción de la imaginación, tanto como la negación es un acto del pensamiento. La denegación recusa al superyó y confía a la madre la facultad de hacer nacer un «yo ideal» puro, autónomo, independiente del superyó. Ahora bien, la denegación no recae *por ejemplo* sobre la castración, sino por ori-

gen y esencia. La forma de la denegación fetichista —«No, a la madre no le falta ningún falo»— no es una forma de denegación más: es el principio del que derivan todas las otras figuras, la anulación del padre y la renegación de la sexualidad. La denegación en general tampoco es una forma más de imaginación: constituye el fondo de la imaginación como tal, suspendiendo lo real y encarnando el ideal en este suspenso. Denegar y suspender son propios de la esencia de la imaginación y la vinculan al ideal en tanto su función específica. Por otra parte, la denegación es el proceso de desexualización propiamente masoquista. El falo materno no es un órgano sexual sino, al contrario, el órgano ideal de una energía neutra, productor él mismo de ideal, es decir, del yo del segundo nacimiento o del «nuevo hombre sin amor sexual». Este desdoblamiento y la operación suprapersonal que lo produce es lo que nos permitió señalar en el masoquismo la existencia de un elemento impersonal, por más que se trate siempre del yo. Ahora bien, en el más alto punto de la desexualización masoquista continúa produciéndose simultáneamente la resexualización dentro del yo narcisista, que contempla su imagen en el yo ideal a través de la madre oral. Al frío pensamiento del sádico se opone la imaginación helada del masoquista. En efecto, conforme las indicaciones de Reik, debe considerarse a la «fantasía» como el lugar originario del masoquismo. En el caso del sadismo, el doble proceso de desexualización y resexualización se manifestaba en el plano del pensamiento y se expresaba en la fuerza demostrativa. Con el masoquismo, el doble proceso se manifiesta en la imaginación y se expresa en una fuerza dialéctica (el elemento dialéctico se encuentra en la relación yo narcisista–yo ideal, mientras que el elemento mítico es provisto por la imagen de madre que condiciona esta relación).

Tal vez la ilusión genética de unidad de ambas perversiones se sustente en una mala interpretación del yo, del superyó y de sus relaciones mutuas. El superyó no cumple en absoluto el papel de punto de vuelta entre el sadismo y el masoquismo. La estructura del superyó pertenece por entero al sadismo; y si produce cierto masoquismo, es ese masoquismo propio del sádico, que sólo muy groseramente coincide con el del masoquista. La estructura del yo pertenece por entero al masoquismo, etc. La desexualización o incluso la desintrincación no es en absoluto un modo de pasaje (como cuando se propone el esquema: sadismo del yo — desexualización en el superyó — resexualización en el yo masoquista). Porque sadismo y masoquismo integran y poseen cada uno su forma particular de desexualización y resexualización. La afinidad con el dolor *depende* en los dos casos de condiciones formales completamente diferentes. Tampoco el instinto de muerte es un elemento que determine la unidad y comunicación de ambas perversiones. Es sin duda la envoltura común del sadismo y el masoquismo, pero envoltura exterior o trascendente, límite que conserva su facultad de no ser «dado» jamás. Y en efecto, si el instinto de muerte no es dado jamás, es pensado en el superyó a la manera sádica, y es imaginado en el yo a la manera masoquista. Lo cual se corresponde con aquel señalamiento de Freud según el cual sólo de manera o bien especulativa o bien mítica puede hablarse del instinto de muerte. El sadismo y el masoquismo se diferencian y no cesan de diferenciarse por relación con el instinto de muerte: son estructuras diferentes, no funciones transformables. En resumen, el sadismo y el masoquismo revelan sus naturalezas en términos de escisión estructural y no de derivación genética. Daniel Lagache insistió recientemente en la posibilidad de esta escisión yo–superyó: él distingue y, de ser necesario, opone el sistema *yo narcisista–yo*

*ideal*, al sistema *superyó–ideal del yo*. O bien el yo se lanza a una tentativa mítica de *idealización* en la que utiliza la imagen de madre como espejo capaz de reflejar y hasta de producir el «yo ideal» en tanto ideal narcisista de omnipotencia, o bien se lanza a una empresa especulativa de *identificación* y utiliza la imagen de padre para producir un superyó capaz de asignar un «ideal del yo» como ideal de autoridad que da cabida a una fuente exterior al narcisismo.[39] Y es indudable que estos dos polos, yo y superyó, yo ideal e ideal del yo, a los que corresponden los dos géneros de desexualización, pueden intervenir en una estructura de conjunto donde no solamente inspiran formas de sublimación muy diversas, sino que también suscitan las más graves perturbaciones funcionales (Lagache, por ejemplo, interpreta la manía como predominio funcional del yo ideal, y la melancolía, como dominación del superyó–ideal del yo). Pero más significativa aún es la posibilidad de que ambos polos de desexualización intervengan en las estructuras diferenciadas o disociadas de la perversión merced a la reSexualización perversa, que confiere a cada uno de ellos toda una suficiencia estructural.

El masoquismo es una historia que cuenta cómo fue destruido el superyó, por quién, y qué resulta de esta destrucción. En ciertos casos, el público comprende mal la historia y cree que el superyó triunfa en el momento mismo de agonizar. Toda historia, con los «blancos» que comporta, encierra este peligro. El masoquista dice entonces, con toda la fuerza de sus síntomas y de sus fantasmas: «Había una vez tres mujeres...». Cuenta el combate que ellas libran entre sí y el triunfo de la madre oral. Se introduce él mismo en esta historia, la más antigua de todas, mediante un

[39] Cf. Daniel Lagache, «La psychanalyse et la structure de la personnalité», *La Psychanalyse,* n° 6, págs. 36–47.

acto específico que es el contrato moderno, pero obtiene con ello el más curioso de los efectos: abjura de la semejanza del padre, o de la sexualidad que es su heredera; sólo que al propio tiempo recusa la imagen de padre en tanto autoridad opresora que reglamenta esta sexualidad y que sirve de principio al superyó. El masoquista opone al superyó de institución la alianza contractual entre el yo y la madre oral. Entre la primera madre y la amante, la madre oral funciona como imagen de muerte y tiende al yo el frío espejo de su doble abjuración. Pero la muerte sólo puede ser imaginada como segundo nacimiento, partenogénesis de la que el yo resurge, desembarazado de superyó tanto como de sexualidad. La reflexión del yo en la muerte produce el yo ideal en las condiciones de independencia o de autonomía del masoquismo. El yo narcisista contempla al yo ideal en el espejo materno de muerte: tal es la historia comenzada por Caín con la ayuda de Eva; continuada por Cristo con la ayuda de la Virgen; retomada por Sabbataï Zwi con la ayuda de Miriam. Tal es el visionario masoquista y su prodigiosa visión de «Dios ha muerto». Pero el yo narcisista goza de este desdoblamiento: se resexualiza en proporción a la desexualización del yo ideal. Por eso los más crudos castigos y los dolores intensos adquieren en este contexto una cualidad erótica tan particular, vinculada a la imagen de muerte. En el yo ideal, significan el proceso de desexualización que libera a este tanto del superyó como de la semejanza del padre; y, en el yo narcisista, significan la resexualización que le otorga precisamente los placeres que el superyó prohíbe.

También el sadismo es una historia. Ella cuenta a su vez cómo el yo, en un contexto completamente distinto y en otro combate, es pegado, expulsado. Cómo el superyó, en su desenfreno, asume un papel exclusivo inspirado por la inflación del padre. Cómo la ma-

dre y el yo devienen las víctimas privilegiadas. Cómo la desexualización, representada ahora por el superyó, cesa de ser moral o moralizante en cuanto deja de ejercerse contra un yo interior y se vuelve hacia afuera, hacia víctimas exteriores que tienen la cualidad del yo rechazado. Cómo el instinto de muerte aparece entonces como un pensamiento terrible, como una Idea de la razón demostrativa. Cómo la resexualización se produce en el «ideal del yo», en el pensador sádico, opuesto en todo punto al visionario masoquista. Precisamente, es por completo otra historia.

Sólo hemos querido mostrar esto: siempre se puede hablar de violencia y crueldad en la vida sexual; siempre se puede mostrar que esta violencia o esta crueldad se combinan con la sexualidad de diversas maneras; siempre se pueden inventar medios para pasar de una combinación a otra. Se dice que quien disfruta de hacer sufrir y de sufrir es *el mismo*; se fijan puntos imaginarios de rebotadura o de vuelta y se los aplica a un vastísimo conjunto mal precisado. En síntesis, se considera, en virtud de prejuicios transforntistas, que la unidad sadomasoquista está fuera de duda. Lo que queríamos mostrar es que de esta manera nos contentamos quizá con conceptos muy generales, mal diferenciados. Dos procedimientos se utilizan para establecer la unidad del sadismo y el masoquismo. Por un lado, desde un punto de vista etiológico, se mutila al sadismo y al masoquismo de algunos de sus componentes respectivos convirtiéndolos en otras tantas transiciones del uno al otro (por ejemplo el superyó, parte componente esencial del sadismo, es presentado en cambio como el punto en que el sadismo se vuelve masoquismo; de igual modo el yo, parte componente esencial del masoquismo). Por otro lado, desde un punto de vista sintomatológico, síndromes groseros, dudosos efectos análogos, dudosas coincidencias son esgrimidos como pruebas de la entidad sado-

masoquista (se hablaría así de «cierto» masoquismo del sádico, de «cierto» sadismo del masoquista). Sin embargo, ¿qué médico trataría la fiebre como el síntoma cabal de una enfermedad específica en vez de entenderla como un síndrome indeterminado, como una expresión harto general de múltiples enfermedades posibles? Con el sadomasoquismo pasa algo parecido: es el síndrome de la perversión en general, y para abrir la posibilidad de un diagnóstico diferencial es preciso disociarlo. La creencia en una unidad sadomasoquista se sustenta, no en una argumentación propiamente psicoanalítica, sino en una tradición preíreudiana caracterizada por asimilaciones apresuradas y malas interpretaciones genetistas que el psicoanálisis, es verdad, en lugar de cuestionar, se contentó con hacer más convincentes.

Por eso es necesaria la lectura de Masoch. Es injusto no leer a Masoch mientras que Sade es objeto de estudios sumamente profundos inspirados a la vez en la crítica literaria y en la interpretación psicoanalítica, y que contribuyen también a renovarlas. No sería menos injusto leer a Masoch intentando hallar en él un simple complemento de Sade, una suerte de prueba o de verificación según la cual el sadismo devendría cabalmente en masoquismo, sin perjuicio de que a su vez el masoquismo desembocaría en un sadismo. De hecho, el genio de Sade y el genio de Masoch son completamente dispares; sus mundos no se comunican, sus técnicas novelísticas no guardan relación. Sade se expresa en una forma que reúne la obscenidad de las descripciones al rigor apático de las demostraciones; Masoch, en una forma que multiplica las denegaciones para hacer nacer en la frialdad un suspenso estético. La confrontación no debe redundar necesariamente en desventaja de Masoch. Alma eslava, pero que adopta además el romanticismo alemán, Masoch utiliza no ya el sueño romántico sino el fantasma, y

todo el poder del fantasma en literatura. Literariamente, Masoch es el maestro del fantasma y del suspenso: aunque más no sea por esta técnica, es un gran escritor que alcanza la fuerza del mito a través del folclore, así como Sade supo alcanzar la fuerza demostrativa a través de sus descripciones. Que sus nombres hayan servido para designar las dos perversiones de base debe recordarnos que las enfermedades son denominadas por sus síntomas antes que en función de sus causas. La etiología, que es la parte científica o experimental de la medicina, debe subordinarse a la sintomatología, que es su parte literaria, artística. Sólo bajo esta condición se evitará disociar la unidad semiológica de un trastorno y, a la inversa, reunir trastornos muy diferentes bajo un nombre mal pergeñado y en un conjunto definido arbitrariamente por causas no específicas.

Sadomasoquismo es uno de esos nombres mal pergeñados, monstruo semiológico. Cada vez que tuvimos ante nosotros un signo aparentemente común, se trataba sólo de un síndrome disociable en síntomas irreductibles. Resumamos: 1) la facultad especulativo–demostrativa del sadismo, la facultad dialéctico–imaginativa del masoquismo; 2) lo negativo y la negación en el sadismo, la denegación y lo suspensivo en el masoquismo; 3) la reiteración cuantitativa, el suspenso cualitativo; 4) el masoquismo propio del sádico, el sadismo propio del masoquismo, que jamás se combinan entre sí; 5) la negación de la madre y la inflación del padre en el sadismo, la «denegación» de la madre y la aniquilación del padre en el masoquismo; 6) lo opuesto del papel y el sentido del fetiche en uno y otro caso; igualmente en cuanto al fantasma; 7) el antiestetismo del sadismo, el estetismo del masoquismo; 8) el sentido «institucional» de uno, el sentido contractual del otro; 9) el superyó y la identificación en el sadismo, el yo y la idealización en el masoquismo;

10) las dos formas opuestas de desexualización y resexualización; 11) y, resumiendo el conjunto, la diferencia radical entre la *apatía sádica* y el *frío masoquista.* Estas once proposiciones deberían expresar las diferencias entre el sadismo y el masoquismo no menos que la diferencia literaria entre los procedimientos de Sade y de Masoch.

# Apéndices

# Apéndice I

*Recuerdo de infancia y reflexión sobre la novela*

Sea princesa o campesina, lleve armiño o pelliza de cuero de cordero, en todos los casos esta mujer de pieles y látigo que hace del hombre su esclavo es, a la par, mi criatura y la verdadera mujer sármata...

Pienso que todas las creaciones artísticas se forman de la misma manera, como se gestó esta mujer sármata en mi imaginación. Primeramente, cada uno de nosotros alberga en su espíritu la propensión innata a atrapar un tema que escapa a la mayoría de los otros artistas; luego se suman a esta propensión las impresiones de la vida, que presentan al autor la figura viviente cuyo prototipo existe ya en su imaginación. Esta figura lo ocupa, lo seduce, lo cautiva, porque pasa al primer plano de su inclinación y también porque se corresponde con la naturaleza del artista, quien entonces la transforma y le concede un cuerpo y un alma. Finalmente encuentra, en esa realidad que él había metamorfoseado en obra de arte, el problema que dio origen a todas las apariciones que resultaron después. El camino inverso, del problema a la configuración, no es artístico.

Ya de muy pequeño tenía yo una marcada preferencia por el género cruel, que se acompañaba de misteriosas agitaciones y de voluptuosidad; y sin embargo, mi alma rebosaba de piedad, no habría matado a una mosca. Sentado en un rincón oscuro y retirado de la casa de mi tía abuela, devoraba las leyendas de los santos, y la lectura de los tormentos padecidos por los mártires me sumergía en un estado febril...

A los diez años, tenía ya un ideal. Languidecía por una parienta lejana de mi padre —llamémosla condesa Zenobia—, la más bella y al mismo tiempo más galante de todas las mujeres de la región.

Fue una tarde de domingo. No la olvidaré jamás. Había venido a visitar a los hijos de mi bella tía —como la llamábamos— para jugar con ellos. Estábamos solos con la criada. De golpe entró la condesa, orgullosa y altiva, envuelta en su gran pelliza de marta cebellina, nos saludó y me besó, cosa que me transportaba siempre a los cielos; luego exclamó: «Ven, Leopoldo, ayúdame a quitarme la pelliza». No tuvo que repetírmelo. La seguí al dormitorio, le quité las pesadas pieles, que sostuve con esfuerzo, y la ayudé a ponerse su magnífica chaqueta de terciopelo verde guarnecida de petigrís, que llevaba siempre en casa. Luego me arrodillé ante ella para calzarle sus pantuflas bordadas en oro. Al sentir agitarse sus piececillos bajo mi mano, le di, extraviado, un ardiente beso. Al principio mi tía me miró con sorpresa; luego se echó a reír al tiempo que me daba un ligero puntapié.

Mientras ella preparaba la cena, nos pusimos a jugar al escondite y, guiado por quien sabe qué demonio, fui a esconderme en el dormitorio de mi tía tras un perchero guarnecido de vestidos y capas. En ese momento oí la campanilla y pocos minutos después mi tía entró en la habitación seguida de un agraciado joven. Luego ella empujó la puerta sin cerrarla con llave y atrajo a su amigo junto a sí.

Yo no entendía lo que decían y menos aún lo que hacían; pero sentí palpitar con fuerza mi corazón pues tenía cabal conciencia de la situación en que me hallaba: si me descubrían, iban a tomarme por un espía. Dominado por este pensamiento que me causaba una angustia mortal, cerré los ojos y me tapé los oídos. Un estornudo que me costó mucho refrenar estuvo a punto de delatarme cuando, de pronto, se abrió

violentamente la puerta dando paso al marido de mi tía, quien se precipitó en la habitación acompañado de dos amigos. Su cara era de color púrpura y sus ojos lanzaban relámpagos. Pero en un instante de duda en que se preguntó seguramente a cuál de los dos amantes golpearía primero, Zenobia se le adelantó.

Sin soltar palabra, se levantó de un salto, corrió hacia su marido y le lanzó un vigoroso puñetazo en la cara. El trastabilló. La sangre le corría desde la nariz y la boca. Aun así, mi tía no parecía estar satisfecha. Tomó su fusta y, blandiéndola, señaló la puerta a mi tío y a sus amigos. Todos, al mismo tiempo, aprovecharon para desaparecer, y el joven adorador no fue el último en zafarse. En ese instante el desdichado perchero cayó al suelo y toda la furia de la señora Zenobia se volcó sobre mí. «¡Qué es esto! ¿Así que estabas escondido? ¡Toma, ya te enseñaré yo a espiar!».

En vano intenté explicar mi presencia y justificarme: en un abrir y cerrar de ojos, me tuvo ella tendido sobre la alfombra; luego, sosteniéndome de los cabellos con la mano izquierda y aplicándome una rodilla sobre los hombros, se puso a darme vigorosos latigazos. Yo apretaba los dientes con todas mis fuerzas; pese a todo, las lágrimas ascendieron a mis ojos. Pero, bien hay que reconocerlo, mientras me retorcía bajo los crueles golpes de la bella mujer sentía una especie de goce. Sin duda su marido había experimentado más de una vez sensaciones semejantes, pues muy pronto subió a la habitación no como un vengador sino como un humilde esclavo; y fue él quien se echó a las rodillas de la pérfida mujer pidiéndole perdón, mientras esta lo apartaba con el pie. Entonces cerraron la puerta con llave. Esta vez no tuve vergüenza, no me tapé los oídos y me puse a escuchar con toda atención tras la puerta —tal vez por venganza, tal vez por celos pueriles—, y oí de nuevo el chasquido del lá-

tigo que yo mismo acababa de saborear hacía un instante.

Este suceso se grabó en mi alma como un hierro candente. En aquel momento no comprendí a aquella mujer envuelta en pieles voluptuosas que traicionaba al marido y luego lo maltrataba, pero odié y amé al mismo tiempo a esa criatura que, con su fuerza y su belleza brutal, parecía creada para apoyar insolentemente su pie sobre la nuca de la humanidad. Desde entonces, nuevas escenas extrañas, nuevas figuras, ataviadas unas veces con principesco armiño y otras con burguesa piel de conejo o con rústica piel de cordero, me causaron nuevas impresiones, hasta que cierto día vi erigirse ante mí, nítidamente delineado, ese mismo tipo de mujer que se hizo plástica en la heroína de *El emisario*.

Sólo mucho después descubrí el problema que diera nacimiento a la novela *La Venus de las pieles*. Conocí primero la afinidad misteriosa entre la crueldad y la voluptuosidad; luego, la enemistad natural de los sexos, ese odio que, vencido durante algún tiempo por el amor, se revela luego con una potencia absolutamente elemental y que de una de las partes hace un martillo y, de la otra, un yunque.

SACHER–MASOCH, «Choses vécues»,
*Revue Bleue*, 1888

# Apéndice II

*Dos contratos de Masoch*

*Contrato entre la señora Fanny de Pistor y Leopold de Sacher–Masoch*

Bajo su palabra de honor, el señor Leopold de Sacher–Masoch se compromete a ser el esclavo de la señora de Pistor y a ejecutar absolutamente todos sus deseos y órdenes, y esto durante seis meses.

Por su lado, la señora Fanny de Pistor no le reclamará nada deshonroso (que pueda hacerle perder su honor de hombre y de ciudadano). Además, deberá dejarle seis horas por día para sus actividades y no leer nunca sus cartas y escritos. Por cada infracción o negligencia o por cada crimen de lesa majestad, la dueña (Fanny Pistor) podrá castigar como le plazca a su esclavo (Leopold de Sacher–Masoch). En resumen, el súbdito obedecerá a su soberana con sumisión servil, recibirá sus signos de favor como un don maravilloso y no hará valer ninguna pretensión a su amor ni ningún derecho a ser su amante. Por su lado, Fanny Pistor se compromete a vestir pieles con la mayor frecuencia posible y sobre todo cuando se comporte con crueldad.

*(Tachado después:)* Al expirar los seis meses, este intermedio de servidumbre será considerado por ambas partes como nulo y sin valor, por lo que no harán ninguna alusión seria a su respecto. Todo cuanto haya acontecido deberá ser olvidado, retornándose al vínculo amoroso anterior.

Estos seis meses no deberán ser continuos; podrán sufrir largas interrupciones que comenzarán y concluirán según el capricho de la soberana.

Suscribieron, para la confirmación del contrato, las partes:

Fanny PISTOR BAGDANOW,
Leopold, caballero de SACHER–MASOCH

Comienzo de ejecución: 8 de diciembre de 1869.

*Contrato entre Wanda y Sacher–Masoch*

Mi esclavo,

Las condiciones bajo las cuales os acepto como esclavo y os sufro junto a mí son las siguientes:

Renuncia totalmente absoluta a vuestro yo.

Fuera de la mía, no tenéis ninguna voluntad.

Sois entre mis manos un instrumento ciego que ejecuta todas mis órdenes sin discutirlas. Si en algún caso olvidarais que sois mi esclavo y no me obedeciereis absolutamente en todo, tendré derecho a castigaros y a corregiros a mi capricho, sin que podáis osar quejaros.

Todo cuanto os conceda de placentero y feliz será una merced de mi parte, y por consiguiente deberéis recibirlo con gratitud. Obraré siempre sin culpa hacia vos, y no tendré ningún deber.

No seréis ni un hijo, ni un hermano, ni un amigo; seréis tan sólo mi esclavo yaciendo en el polvo.

Al igual que vuestro cuerpo, vuestra alma también me pertenece y, aunque llegarais a sufrir mucho por ello, deberéis someter a mi autoridad vuestras sensaciones y sentimientos.

Me está permitida la más grande crueldad y, si os mutilo, tendréis que soportarlo sin quejas. Deberéis

trabajar para mí como un esclavo, y si me sumerjo en la frivolidad librándoos a la privación y pisoteándoos, tendréis que besar sin rezongos el pie que os haya pisoteado.

Podré despediros a toda hora, pero vos mismo no tendréis derecho a dejarme contra mi voluntad; y si alguna vez huyerais, me reconocéis el poder y el derecho de torturaros hasta la muerte utilizando todos los tormentos imaginables.

Fuera de mí, no tenéis nada; para vos, lo soy todo, vuestra vida, vuestro futuro, vuestra fortuna, vuestra desgracia, vuestro tormento y vuestra alegría.

Deberéis ejecutar todo cuando yo demande, esté bien o mal, y si exijo de vos un crimen, tendréis que volveros criminal para obedecer a mi voluntad.

Vuestro honor me pertenece, así como vuestra sangre, vuestro espíritu, vuestra energía de trabajo. Soy vuestra soberana, dueña de vuestra vida y de vuestra muerte.

Si en algún momento no pudieseis soportar más mi dominación y vuestras cadenas se os hiciesen demasiado pesadas, tendréis que daros muerte: jamás os devolveré la libertad.

«Me obligo bajo palabra de honor a ser el esclavo de la señora Wanda de Dunaiev, por entero como ella lo demanda, y a someterme sin resistencia a todo cuanto me imponga».

Doctor Leopold, caballero de SACHER–MASOCH

(Citados por Schlichtegroll, *Sacher–Masoch und der Masochismus* y por Krafft–Ebing, *Psychopathia sexualis.* Versión tomada de la edición francesa de esta última obra, Payot, págs. 238–9.)

## Apéndice III

*Aventura con Luis II*
(relatada por Wanda)

En los primeros días de noviembre (1877), mi marido recibió la siguiente carta:

> «¿Qué albergas aún en ti del Nuevo Platón? ¿Qué puede ofrecer tu corazón? ¿Amor por amor? ¡Reflexiona! Si tu deseo no ha sido una mentira, ya se encontró lo que buscas. Soy porque debo serlo, debo serlo,
>
> »Tu Anatole»

La carta procedía de Ischl, pero daba una dirección de poste restante en otra ciudad, Salzburgo, si no me equivoco, y puso a Leopold en un estado de excitación y curiosidad enormes. La carta aludía a «El amor de Platón», un relato de *El legado de Caín.* La escritura delataba a una persona distinguida. ¿Quién podía ser? ¿Un hombre? Imposible darse cuenta. En todo caso, había allí una aventura interesante que no se debía dejar pasar. Presa de la emoción, Leopold respondió:

> «Tus líneas han enardecido mi alma como la tempestad enardece el mar, hace ascender sus olas hasta las estrellas, inútilmente, puesto que una estrella ha descendido hasta él...
>
> «¡Amistad por amistad y amor por amor! ¿Debo reflexionar todavía, cuando me dices que he hallado lo que era el objeto de mi deseo sagrado tanto en la claridad del día como en la fantástica oscuridad

de la noche, cuando Anatole se me apareció en sueños para arrebatarme el descanso? Si eres Anatole, soy tuyo, ¡tómame!

»Con toda mi alma

»Tu Leopold»

Mi marido esperó la respuesta en un estado de tensión indescriptible. Llegó por fin, y decía:

«¿No has llorado nunca para tus adentros? Aquí me tienes, con los ojos secos, sintiendo deslizarse una por una las lágrimas en mi corazón. Me estremezco de espanto y mi alma lucha como si quisiera liberarse violentamente de su prisión corporal. ¡Tú llenas todo mi ser! Acaban de entregarme tu carta y, desde que la leí, sólo sé una cosa: que te amo infinitamente, como sólo tú puedes ser amado, como sólo Anatole puede amar! ¡Anatole, ah, soy yo!...

»Todo cuanto existe en mí de bueno, noble, ideal, te pertenecerá, quiero atizar en mí la chispa divina que yace en todo hombre hasta convertirla en una llama a ti consagrada; y si este amor puro, espiritual, sagrado, no hace de mí tu Anatole, entonces no lo soy...

»Soy yo, Anatole, tu Anatole. ¡Qué pueril fui al dudar de ello, al pecar contra el misterioso milagro que se cumple en nosotros! Ahora lo comprendo con pavorosa lucidez: nos pertenecemos eternamente, sin pausa, sin término. ¿O acaso piensas que un amor semejante pueda morir con nosotros? ¡He aquí, pues, la finalidad de mi vida, he aquí la razón por la que vine al mundo! Ser el objeto de tu aspiración, ligarte a mí indisolublemente, tú, espíritu orgulloso y puro! Esto es grandioso, esto es divino...».

Esto era excéntrico, pero sustancioso; daba «color» a la literatura. Era precisamente lo que Leopold nece-

sitaba. Y además, cuando una bella obra de arte está hecha de anormalidad y engaño, ¿es menos bella por eso? De ahí que, por mi parte, estuviese firmemente decidida a «impulsar la rueda» tanto como, por supuesto, se me concediera.

Lo interesante era observar a Leopold. Cuando escribía aquellas cartas estaba convencido de ser realmente el hombre ideal por el que se hacía pasar y se encontraba a sí mismo patético. Pero una vez que las cartas habían sido despachadas, ponía el idealismo un poco de lado y consideraba la cosa bajo un aspecto nías práctico. Pues si la exaltación del otro parecía verdaderamente sincera, mi marido en cambio sabía que la suya no lo era y que, aunque no se lo confesara a sí mismo, la fabricaba de arriba abajo. Y además *El amor de Platón* no era del todo su tipo, y ese que escribía bajo el nombre de Anatole debía de conocer muy poco a Sacher–Masoch para figurarse otra cosa.

Leopold creía que se trataba de una mujer y confiaba en ello a rajatabla; pero, temiendo entrar en conflicto conmigo, fingía creer y esperar todo lo contrario. En uno y otro caso, por lo tanto, la ligazón espiritual proclamada era una mentira. Una de esas mentiras a las que se aferraba con todas sus fuerzas y que jamás hubiese reconocido como tales aunque quedaran expuestas a la plena luz de la verdad, porque sobre esas mentiras descansaba su fe en sí mismo y en su valor moral; y sin esta fe, no hubiese podido vivir.

El exaltado Anatole, ciego como un niño o como una mujer enamorada, y que entregaba su alma, despertó entonces mi compasión, pues veía yo despuntar la luz de la desilusión. Parecía no saber nada del Sacher–Masoch hombre, no dudar de las condiciones en las que este vivía, no sospechar que estaba *casado*. ¡Un Platón casado! Sin duda, Anatole no había imaginado esto.

La correspondencia continuó. Como las cartas no venían nunca del mismo sitio y las respuestas llevaban una y otra vez otra dirección, la cosa demandaba mucho tiempo. Las cartas venían de Salzburgo, Viena, París, Bruselas o Londres: estaba claro que Anatole tomaba muchos recaudos para ocultar su personalidad. Pero Leopold anhelaba con todas sus fuerzas entablar relaciones personales, aunque para eso no debiera preguntar por la personalidad de su corresponsal...

Anatole se irritó. ¿Con qué fin relaciones personales cuando se trataba de un amor espiritual? Intentó sustraerse; pero no contaba con la elocuencia de Leopold. Este lo acorraló y, finalmente, no sin haber vacilado largo tiempo y, por decirlo así, con un grito de desesperación, Anatole consintió en un encuentro, pero con la condición expresa de que Leopold siguiera punto por punto las instrucciones que él le daría. Estaba claro que, para el hombre, cualquier indiscreción era de temer, y que temía una.

Leopold aceptó, por supuesto, las condiciones. Se decidió que el encuentro tuviera lugar en Bruck. La elección del sitio en el que habíamos vivido tanto tiempo y que acabábamos de abandonar, donde Sacher–Masoch era conocido por todos y donde un azar podía, sin que esto comprometiera su responsabilidad, revelarle la personalidad de su amigo, me confirmó en la idea de que Anatole no conocía nada de nuestra vida.

Un día terriblemente frío de diciembre, mi marido partió. Le habían indicado el tren que debía tomar; debía acudir al hotel Bernauer. En una habitación totalmente a oscuras, las cortinas cuidadosamente cerradas, debía esperar con los ojos vendados que tres golpes sonaran en la puerta, a medianoche; sólo al tercer golpe debía gritar: «Entrad», pero sin moverse de su sitio.

Semejantes medidas de precaución no podían entenderse sino por parte de una mujer; por parte de un hombre, hubiesen parecido ridículas. Así las cosas, mi marido se despidió cariñosamente de mí, firmemente persuadido de que iba a pasar la noche con una bonita mujer.

Mi sueño esa noche fue maravillosamente calmo. No me creía con derecho a estropear a mi marido, por consideraciones mezquinas, una aventura tan singular e interesante. Una vez determinado esto, tuve fuerzas para no pensar más en el asunto. Y por otra parte Leopold, excepto en lo referente al sexo de su nuevo conocido, se había mostrado muy leal conmigo, circunstancia harto atenuante para lo que acontecía en ese momento en Bruck.

Al día siguiente volvió, tan alterado como había partido y con la misma incertidumbre en cuanto a la persona de Anatole. He aquí lo que me contó. Apenas llegado a Bruck, se dirigió al hotel Bernauer, tomó su cena y luego, tras pedir una habitación, esperó. Pronto le trajeron una carta de Anatole: tres páginas de apretada escritura, un grito de angustia motivado por la acción que estaba a punto de realizar, alegría estremecedora al pensar en la entrevista, terror a sus consecuencias.

De haberle restado a Leopold la menor duda sobre el sexo de la persona que esperaba, esta carta lo hubiese disipado. Sólo una mujer, y una mujer de elevado rango a quien la menor indiscreción podía colocar en una situación catastrófica, era capaz de escribir así. La carta era tan suplicante, tan desesperada, parecía existir un peligro tan grande y tan serio que Leopold, apiadado y atemorizado también por la responsabilidad que asumía, pensó por un momento en retirarse y lamentó no poder comunicar su deseo a Anatole, cuyo nombre le estaba prohibido pronunciar.

No le quedó más remedio, pues, que esperar los acontecimientos.

Por lo demás, esa impresión se diluyó con las largas horas de espera; el deseo despertado por la bella desconocida fue más fuerte que la piedad, y cuando se avecinó la medianoche y él cerró las cortinas, se cubrió los ojos y, con todos los nervios en tensión, dejó correr los últimos minutos, ya había tomado la firme resolución de apresar y no soltar más la felicidad que el destino ponía de ese modo a su alcance.

Tras sonar la última campanada de medianoche, Leopold oyó unos pesados pasos que subían la escalera y se acercaron luego a la habitación donde se hallaba. Convencido de que un criado del hotel le traía una nueva carta, esta vez contraria a sus deseos, estaba ya a punto de retirar la venda de sus ojos cuando los tres golpéenlos ligeros y prudentes se hicieron oír, tal como se había convenido.

Exclamó: «Entrad», oyó que la puerta se abría y los mismos pesados pasos resonaron dentro de la habitación.

¡Era un hombre, entonces! Intentaba mi marido superar su decepción cuando una voz maravillosamente melodiosa, pero estremecida de profunda emoción, dijo: «Leopold, ¿eres tú? Guíame, no veo nada».

Mi marido tomó la mano que se tendía hacia él y condujo al desconocido hacia el diván, donde ambos se instalaron. «Confiesa —volvió a decir la voz— que esperabas una mujer».

La alteración causada en el espíritu de Leopold por la aparición inesperada de un hombre se aplacó rápidamente. Si no era una mujer a quien pudiese hacer encarnar la Venus de las pieles, él convertiría al hombre en el Griego y todo sería aún mejor. Dueño ya de sí mismo, respondió:

«Tu última carta me lo hizo temer, te envuelves realmente en el misterio.

»— ¿Temer? ¿Estás entonces decepcionado?».

Pronto se rompió el hielo y los dos hombres se pusieron a conversar. Anatole no cesaba de hablar de amor, pero de un amor espiritual e inmaterial, y acabó confesando a Sacher–Masoch que, aunque era joven y fornido, jamás había tocado a una mujer pues él era «puro de cuerpo y alma».

Pero quien hablaba de este modo a Leopold no era ya un adolescente sino un hombre, joven aún, es cierto, pero un hombre al fin, más alto y más fornido que Leopold, ¡y que jamás había tocado a una mujer! ¿Qué significaba esto?

Mi marido poseía una elocuencia peligrosa que conmovía, sin convencer, y el que de improviso se veía expuesto a ella estaba perdido. Eso fue lo que le pasó a Anatole, quien estaba, además, muy emocionado y siguió estándolo todo el tiempo que duró el encuentro. Leopold captó fácilmente su espíritu y paso a paso lo fue llevando al punto en que se adueñaría de él. Le dijo que estaba casado, que tenía una mujer encantadora y un hijo hermoso como un ángel, y que era delicioso estar enamorado de la propia mujer al cabo de cinco años de matrimonio. En eso, el otro, tocado, le dijo, casi con humildad:

«¡Oh, te agradezco, me has aliviado de un miedo muy grande!

»—¿Eres bello? —preguntó Sacher–Masoch, que continuaba con los ojos vendados.

»— No lo sé.

»— ¿Pasas por serlo?

»— Soy un hombre, ¿quién iba a decírmelo?

»— Tú mismo. Eres bello, lo siento. Quien tiene una voz como la tuya debe ser bello.

»— Quizá sin embargo no te agrade.

»—¡Oye! ¡Eres mi amo y mi rey! Pero si temes eso muéstrate primero a Wanda, mi mujer. Ella me conoce. Si me dice que puedo verte, será verdad».

De este modo uno empujaba al otro, que retrocedía. Sonó la hora de despedirse.

«Adiós», dijeron uno y otro.

En ese momento mi marido sintió que un beso abrasaba su mano. Así se separaron. Leopold tomó el primer tren para Graz.

La correspondencia se reinició. Yo misma quedé involucrada. Leopold le envió nuestras fotografías y le pidió la suya. Pero él siempre dejaba el envío para después. Una correspondencia que exige tantos rodeos se torna fatigosa. Y además, estas excursiones al imperio infinito de lo fantástico son buenas para los ricos y los ociosos; cuando hay que luchar con las exigencias de la vida, la realidad, dolorosa y brutal, nos devuelve rápidamente a las preocupaciones y trabajos de este mundo. El interés que mi marido volcaba en el asunto acabó por debilitarse. Sentía que esas protestas continuas de amor, acompañadas de pruebas de desconfianza, nos hacían daño. Tal desconfianza hacia Sacher–Masoch era harto comprensible, sin duda, aunque con relación a toda esta historia hubiese dado pruebas de una discreción absoluta. Pero las cosas no podían continuar indefinidamente; girábamos siempre en el mismo círculo, mi cabeza también comenzaba a girar. Escribí, pues, a Anatole una carta categórica. La decisión deseada llegó: fue una carta de despedida. Una despedida que se extendía por muchas páginas doloridas y tristes.

«Leopold:

»He renunciado a la paz de mi alma, a la dicha apacible de la amistad, al alegre goce de la vida y a todo el placer del mundo entero por la exquisita esperanza de poder descansar sobre tu corazón. ¿Y qué he conseguido con ello? Un ardor, un tormento que me consumen y el suplicio de mi propio deseo agrandado al infinito por tus insensatos reproches.

»Tras prolongada lucha, me he decidido por la acción más difícil, la única de mi vida. Un miedo terrible se apodera de mí cuando me pregunto de qué manera interpretarás esta carta.

»He leído la carta de Wanda y cada frase penetró mi corazón:

»"Si he de creer en la sinceridad de tu amor, entonces actúa, actúa como un hombre". Durante dos días debí luchar con mi egoísmo, y salí victorioso.

»Te hablo por última vez y te llamo Leopold, amado mío, mí bien más grande, el más sagrado: pues Anatole te dice adiós. He cesado toda relación con el correo, no recibiré más cartas después de que tú hayas leído esta: escribirás en vano. Y ahora déjame decirte cómo llegué a esta decisión. Tu deseo de tenerme junto a ti es irrealizable... En este mundo de los cuerpos no hay amor espiritual, tú mismo no puedes soportarlo, tal vez yo tampoco...».

Pasaron algunos meses, y al cabo recibimos la carta siguiente:

«Leopold:

»Ocurra lo que ocurra, sé que no quiero dejarte, no puedo dejarte. El imbécil del librero me envió un libro tuyo, llegó a mí en medio de mi lucha entre el renunciamiento, el amor y la desesperación. Ocurra lo que ocurra, soy tuyo, eres mío; y me tendrás junto a ti, pero no todavía. Ten paciencia unos meses más e iré hacia ti, para siempre. Puedo renunciar a todo, puedo resistirlo todo por ti. ¿Me amas todavía? ¿Crees todavía en tu Anatole? Mil besos a Wanda».

Y el antiguo juego recomenzó, con las mismas vacilaciones, las mismas dudas. Juego embustero,

también; desconfianza de un lado, falsedad del otro. Mi marido, que veía sólo al Griego, se hallaba en estado de continua tensión y excitación. Ahora que yo sabía a dónde debía conducirnos la historia, lamentaba haber intervenido; la ruptura me había alegrado y lamentaba ver reiniciarse las cosas, pues temía que no acabara bien. En el mes de mayo, la víspera de una representación extraordinaria que iba a llevarse a cabo —ya no recuerdo con qué motivo— en el teatro Thalia, recibimos una esquela de Anatole comunicándonos que iría al teatro y que deseaba vernos allí.

Ni siquiera sabíamos que estaba en Graz. La emoción embargó a Leopold. Sacha nos acompañó, Anatole podría ver a nuestro hermoso niño. Los palcos abiertos del teatro Thalia permitían exhibirse ampliamente; Anatole, a quien no conocíamos, tenía la ventaja de poder reconocernos por nuestros retratos, mientras que por nuestra parte no debíamos ni soñar con reconocer, en una sala repleta, a alguien a quien jamás habíamos visto. Anatole había escrito una vez que se parecía al joven lord Byron, y Leopold creyó ver a un hombre de este tipo oculto tras una columna, en la entrada del teatro; pero no quiso echarle una mirada indiscreta y se dejó llevar gustoso por la multitud.

Extraña sensación la de permanecer largas horas sabiendo que dos ojos brillantes que no vemos se clavan fijamente sobre nosotros y escrutan con afiebrado ardor cada línea de nuestro rostro. Este espionaje no era un rasgo demasiado generoso por parte de nuestro Anatole. Pero hombres que flotan sin cesar en las nubes tienen sin duda más percepción de la grandeza divina que de la humana. Cuánta alegría al terminar la obra y con ella nuestra exposición.

Al día siguiente, nueva carta de Anatole, que esta vez nos hacía ir al hotel del Eléphant. Debíamos

aguardar una palabra de él en el comedor, pues esta vez quería hablarnos. Aceptada la invitación, fuimos a sentarnos en el comedor del Eléphant y pronto un criado vino a rogar a Leopold que lo siguiera hasta el señor que estaba esperándolo. No se quedó mucho tiempo y, al volver, me dijo que Anatole me rogaba subiera a su habitación y que el criado me aguardaba para conducirme.

Fui, firmemente decidida a poner fin a todo este juego. El criado, que no era un mozo de café y que tenía mucho «estilo», me hizo subir una escalera y me condujo a través de varios corredores a un salón elegante y brillantemente iluminado, y de allí a otro totalmente oscuro. El criado se marchó y yo me quedé entre las tinieblas.

«¡Ah, Wanda, te lo ruego, ven aquí.

»— ¿Eres tú, Anatole?

»— Sí.

»—Tienes que venir a buscarme porque no veo nada».

Un instante de silencio. Luego unos pasos lentos, vacilantes, en mi dirección; una mano buscó la mía y me condujo hacia un diván.

¡Quedé muda de sorpresa!

La persona que se había acercado a mí y se hallaba sentada ahora a mi lado no era ciertamente el Anatole con el que Leopold había conversado en Bruck; era pequeña y, como pude advertir pese a la oscuridad, contrahecha; su voz tenía el tono casi infantil que tiene la voz de los jorobados: no era profunda y plena como la del Anatole que había encantado a mi marido. ¿Quién era? Le hablé, pero el pobre estaba tan emocionado que apenas podía responder. Me marché pronto, compadecida.

Cuando le conté a Leopold cómo había encontrado a *mi* Anatole, tampoco entendió nada. Ese con quien él acababa de hablar era el mismo que el de Bruck, el

mismo hombre alto y fornido, la misma voz profunda y bella. Llena de despecho, de vuelta en casa escribí inmediatamente a Anatole. Le hice creer que no habíamos notado el cambio y le dije que ahora conocía la verdadera razón de su negativa a mostrarse ante nosotros, que esta provenía de su apariencia y que me apenaba advertir su incapacidad para apreciar cuánto podía herirnos su desconfianza... Esto es, en pocas palabras, lo que escribí, y le mandé la carta esa misma tarde.

Al otro día, estábamos aún todos en el comedor después del almuerzo, cuando llamaron a la puerta; la criada me trajo una carta y me dijo que un caballero esperaba la respuesta. La esquela provenía de Anatole... no, del infortunado con el que yo había charlado en el Eléphant, y me rogaba que lo recibiera a solas... En el momento de entrar yo (en mi alcoba, que servía de salón), un muchacho pequeño y contrahecho con cabellos de un rubio rojizo y una de esas caras dulces, pálidas y tristes que suelen tener los tullidos, ingresaba por la otra puerta. Una dolorosa, indescriptible emoción lo estremecía; sus ojos serios, por los que su alma desbordaba, me miraban tan suplicantes y temerosos que, embargada por una profunda compasión, me precipité hacia él, tomé sus manos entre las mías y le hablé afectuosamente. Entonces cayó de rodillas ante mí, hundió su rostro en mi regazo y unos sollozos violentos, pero contenidos, sacudieron su pobre cuerpo contrahecho. Posé mis manos sobre su cabeza para calmarlo; ya ni sé qué le dije, pero mis palabras surgían sin duda del fondo de mi corazón pues, con su inmenso sufrimiento, me había despertado una honda piedad. Cuando elevó hacia mí su rostro bañado en lágrimas, mostraba una sonrisa feliz y llena de gratitud...

«Me marcho esta noche en el tren de las once. ¿Queréis hacerme la gracia de venir hoy al teatro

nacional con Leopold, para que pueda veros hasta el último instante y respirar el mismo aire que vosotros? Y cuando concluya la representación, os aguardaré en mi coche a la sombra de la catedral, con la esperanza de que no me negaréis la limosna de un último apretón de manos, de un beso de despedida».

Se fue como había llegado. Esa noche fuimos al teatro y después de la representación encontramos el coche a la sombra de la catedral. Cuando nos aproximamos, un rostro oculto tras un antifaz surgió en la ventanilla y dos brazos atrajeron a Leopold para un largo beso. Luego, los mismos brazos apresaron mis manos para posar sobre ellas unos labios ardientes. Después, el hombre enmascarado volvió a tumbarse pesadamente en su asiento, la ventana se cerró y el coche partió. Durante toda esta escena no se pronunció ni una sola palabra; permanecimos allí, mudos, siguiendo el misterio con los ojos, mientras él desaparecía en la oscuridad de la noche.

¿Quién era? ¿Anatole o el tullido? Nada sabíamos.

Recibimos una nueva carta de despedida que terminaba con una queja: no habíamos sabido amar con el espíritu y en esa forma habíamos roto el encanto, etc. Todo era oscuro en esa carta, incomprensible; tal vez intencionadamente, aunque el escritor pretendió haberse expresado con claridad y franqueza. Ya no respondimos...

Unos años más tarde, el azar nos condujo casi con certeza a la personalidad de Anatole. En 1881, pasamos una parte del verano en Heubach, cerca de Passau, donde conocimos al doctor Grandauer. Era médico, pero no ejercía su profesión; en cambio se desempeñaba como director en el Hoftheater de Munich. Era un gran conocedor de arte y un erudito, y pasamos muchas horas sumamente gratas con este hombre espiritual y bondadoso.

Un día, charlando de arte y de lo que contenían los castillos reales de Baviera, nos habló de la tendencia del rey Luis II en materia artística, de sus excentricidades, que él apreciaba desde su punto de vista de médico, y también de las relaciones del rey con Richard Wagner, de la extraña correspondencia entre ambos, de la aversión que inspiraba al rey la frecuentación de los hombres, de su alejamiento respecto de las mujeres, de su búsqueda de soledad, de su apasionada aspiración a una vida más ideal, jamás satisfecha.

Escuchábamos al doctor Grandauer con vivo interés; todo esto tenía para nosotros un aire muy conocido... Nos miramos, con un nombre en los labios, Anatole. Cuando el doctor dejó de hablar, le pregunté, por si acaso: «¿Y quién es el hombrecito contrahecho que, dicen, es amigo del rey? — ¡Ah, os referís sin duda al príncipe Alexandre d'Orange, el hijo mayor del rey de Holanda! Un pobre diablo».

Wanda VON SACHER–MASOCH,
*Confession de ma vie*
(Mercure de France, págs. 151–74)

DELEUZE, Gilles (2003) *Proust e os signos.* 2.ed. trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

# Proust e os signos

## GILLES DELEUZE

2.ed

Forense Universitária – RJ

2003

# Capítulo I

## Os Tipos de Signos

3

Em que consiste a unidade de *A la recherche du temps perdu?*

Sabemos ao menos que ela não consiste na memória, nem tampouco na lembrança, ainda que involuntária. O essencial da *Recherche* não está na *madeleine* nem no calçamento. Por um lado, a *Recherche,* a busca, não é simplesmente um esforço de recordação, uma exploração da memória: a palavra deve ser tomada em sentido preciso, como na expressão "busca da verdade". Por outro lado, o tempo perdido não é simplesmente o tempo passado; é também o tempo que se perde, como na expressão "perder tempo". É certo que a memória intervém como um meio da busca, mas não é o meio mais profundo; e o tempo passado intervém como uma estrutura do tempo, mas não é a estrutura mais profunda. Os campanários de Martinville e a pequena frase musical de Vinteuil, que não trazem à memória nenhuma lembrança, nenhuma ressurreição do passado, têm, para Proust, muito mais importância do que a *madeleine* e o calçamento de Veneza, que dependem da memória, e, por isso, remetem ainda a uma "explicação material".[1]

Não se trata de uma exposição da memória involuntária, mas do relato de um aprendizado – mais precisamente, do aprendizado de um homem de letras.[2] O caminho de Méséglise

l.P321.

2. TR 150.

e o caminho de Guermantes são muito menos fontes de lembrança do que matérias-primas, linhas do aprendizado. São os dois caminhos de uma "formação". Proust freqüentemente aborda situações como esta: em dado momento o herói não conhece ainda determinado fato que virá a descobrir muito mais tarde, quando se desfizer da ilusão em que vivia. Daí o movimento de decepções e revelações que dá ritmo a toda a *Recherche.* Pode-se evocar o platonismo de Proust – aprender é ainda relembrar; mas, por mais importante que seja o seu papel, a memória só intervém como o meio de um aprendizado que a ultrapassa tanto por seus objetivos quanto por seus princípios. A *Recherche* é voltada para o futuro e não para o passado.

Aprender diz respeito essencialmente aos *signos.* Os signos são objeto de um aprendizado temporal, não de um saber abstrato. Aprender é, de início, considerar uma matéria, um objeto, um ser, como se emitissem signos a serem decifrados, interpretados. Não existe aprendiz que não seja "egiptólogo" de alguma coisa. Alguém só se torna marceneiro tornando-se sensível aos signos da madeira, e médico tornando-se sensível aos signos da doença. A vocação é sempre uma predestinação com relação a signos. Tudo que nos ensina alguma coisa emite signos, todo ato de aprender é uma interpretação de signos ou de hieróglifos. A obra de Proust é baseada não na exposição da memória, mas no aprendizado dos signos.

Dos signos ela extrai sua unidade e seu surpreendente pluralismo. A palavra "signo" é uma das palavras mais freqüentes da *Recherche,* principalmente na sistematização final, que constitui o Tempo redescoberto. A *Recherche* se apresenta como a exploração dos diferentes mundos de signos, que se organizam em círculos e se cruzam em certos pontos. Os signos são específicos e constituem a matéria desse ou daquele mundo. Os personagens secundários já o demonstram: Norpois e o código diplomático, Saint-Loup e os signos estratégicos, Cottard e os sintomas médicos. Pode-se ser muito hábil em decifrar os signos

de uma especialidade, mas continuar idiota em tudo o mais, como o caso de Cottard, grande clínico. Além disso, num domínio comum, os mundos se fecham: os signos dos Verdurin não funcionam entre os Guermantes; inversamente, o estilo de Swann ou os hieróglifos de Charlus também não funcionam entre os Verdurin. A unidade de todos os mundos está em que eles formam sistemas de signos emitidos por pessoas, objetos, matérias; não se descobre nenhuma verdade, não se aprende nada, se não por decifração e interpretação. Mas a pluralidade dos mundos consiste no fato de que estes signos não são do mesmo tipo, não aparecem da mesma maneira, não podem ser decifrados do mesmo modo, não mantêm com o seu sentido uma relação idêntica. Que os signos formam ao mesmo tempo a unidade e a pluralidade da *Recherche,* esta é a hipótese que devemos verificar ao considerarmos os mundos de que o herói participa diretamente.

*

O primeiro mundo da *Recherche* é o da mundanidade. Não existe meio que emita e concentre tantos signos em espaços tão reduzidos e em tão grande velocidade. Na verdade, estes signos não são homogêneos. Em um mesmo momento eles se diferenciam, não somente segundo as classes, mas segundo "famílias espirituais" ainda mais profundas. De um momento para outro eles evoluem, imobilizam-se ou são substituídos por outros signos. Assim, a tarefa do aprendiz é compreender por que alguém é "recebido" em determinado mundo e por que alguém deixa de sê-lo; a que signos obedecem esses mundos e quem são seus legisladores e seus papas. Na obra de Proust, Charlus é o mais prodigioso emissor de signos, pelo seu poder mundano, seu orgulho, seu senso teatral, seu rosto e sua voz. Mas Charlus, movido pelo amor, não é nada nos salões dos Verdurin; mesmo no seu próprio mundo, acabará por não ser mais nada quando as leis implícitas tiverem mudado. Qual é, então, a unidade dos

signos mundanos? Um cumprimento do duque de Guermantes deve ser interpretado e, neste caso, os riscos de erro são tão grandes quanto num diagnóstico. O mesmo acontece com uma simples mímica da Sra. Verdurin.

O signo mundano surge como o substituto de uma ação ou de um pensamento, ocupando-lhes o lugar. Trata-se, portanto, de um signo que não remete a nenhuma outra coisa, significação transcendente ou conteúdo ideal, mas que usurpou o suposto valor de seu sentido. Por esta razão a mundanidade, julgada do ponto de vista das ações, é decepcionante e cruel e, do ponto de vista do pensamento, estúpida. Não se pensa, não se ag, mas emitem-se signos. Nada engraçado é dito em casa da Sra. Verdurin e esta não ri, mas Cottard faz sinal de que está dizendo alguma coisa engraçada, a Sra. Verdurin faz sinal de que ri e este signo é tão perfeitamente emitido que o Sr. Verdurin, para não parecer inferior, procura, por sua vez, uma mímica apropriada. A Sra. de Germantes dá, muitas vezes, mostras de um coração duro e de pouca inteligência, mas emitirá sempre signos encantadores. Ela nada faz por seus amigos, não pensa como eles, emite-lhes signos. O signo mundano não remete a alguma coisa; ele a *"substitui"*, pretende valer por seu sentido. Antecipa ação e pensamento, anula pensamento e ação, e se declara suficiente. Daí seu aspecto estereotipado e sua vacuidade, embora não se possa concluir que esses signos sejam desprezíveis. O aprendizado seria imperfeito e até mesmo impossível se não passasse por eles. Eles são vazios, mas essa vacuidade lhes confere uma perfeição ritual, como que um formalismo que não se encontrará em outro lugar. Somente os signos mundanos são capazes de provocar uma espécie de exaltação nervosa, exprimindo sobre nós o efeito das pessoas que sabem produzi-los.[3]

3. CG 426-431.

7

O segundo círculo é o do amor. O encontro Charlus-Jupien leva o leitor a assistir à mais prodigiosa troca de signos. Apaixonar-se é individualizar alguém pelos signos que traz consigo ou emite. É torna-se sensível a esses signos, aprendê-los (como a lenta individualização de Albertina no grupo das jovens). É possível que a amizade se nutra de observação e de conversa, mas o amor nasce e se alimenta de interpretação silenciosa. O ser amado aparece como um signo, uma "alma": exprime um mundo possível, desconhecido de nós. O amado implica, envolve, aprisiona um mundo, que é preciso decifrar, isto é, interpretar. Trata-se mesmo de uma pluralidade de mundos; o pluralismo do amor não diz respeito apenas à multiplicidade dos seres amados, mas também à multiplicidade das almas ou dos mundos contidos em cada um deles. Amar é procurar *explicar*, *desenvolver* esses mundos desconhecidos que permanecem envolvidos no amado. É por essa razão que é tão comum nos apaixonarmos por mulheres que não são do nosso "mundo", nem mesmo do nosso tipo. Por isso, também as mulheres amadas estão muitas vezes ligadas a paisagens que conhecemos tanto a ponto de desejarmos vê-las refletidas nos olhos de uma mulher, mas que se refletem, então, de um ponto de vista tão misterioso que constituem para nós como que países inacessíveis, desconhecidos: Albertina envolve, incorpora, amalgama "a praia e a impetuosidade das ondas". Como poderíamos ter acesso a uma paisagem que não é mais aquela que vemos, mas, ao contrário, aquela em que somos vistos? "Se me vira, que lhe poderia eu significar? Do seio de que universo me distinguia ela?"[4]

Há, portanto, uma contradição no amor. Não podemos interpretar os signos de um ser amado sem desembocar em mundos que se formaram sem nós, que se formaram com outras

4. RF 294.

pessoas, onde não somos, de início, senão um objeto como os outros. O amante deseja que o amado lhe dedique todas as suas preferências, seus gestos e suas carícias. Mas os gestos do amado, no mesmo instante em que se dirigem a nós e nos são dedicados, exprimem ainda o mundo desconhecido que nos exclui. O amado nos emite signos de preferência; mas, como esses signos são os mesmos que aqueles que exprimem mundos de que não fazemos parte, cada preferência que nós usufruímos delineia a imagem do *mundo possível* onde outros seriam ou são preferidos. "Mas logo o ciúme, como se fosse a sombra de seu amor, se completava com o *double* desse novo sorriso que ela lhe dirigira naquela mesma noite – e que, inverso agora, escarnecia de Swann e enchia-se de amor por outro... De sorte que ele chegou a lamentar cada prazer que gozava com ela, cada carícia inventada e cuja doçura tivera a imprudência de lhe assinalar, cada graça que nela descobria, porque sabia que dali a instantes iriam enriquecer de novos instrumentos o seu suplício."[5] A contradição do amor consiste nisto: os meios de que dispomos para preservar-nos do ciúme são os mesmos que desenvolvem esse ciúme, dando-lhe uma espécie de autonomia, de independência, com relação ao nosso amor.

A primeira lei do amor é subjetiva: subjetivamente o ciúme é mais profundo do que o amor; ele contém a verdade do amor. O ciúme vai mais longe na apreensão e na interpretação dos signos. Ele é a destinação do amor, sua finalidade. De fato, é inevitável que os signos de um ser amado, desde que os "expliquemos", revelem-se mentirosos: dirigidos a nós, aplicados a nós, eles exprimem, entretanto, mundos que nos excluem e que o amado não quer, não pode nos revelar. Não em virtude de má vontade particular do amado, mas em razão de uma contradição mais profunda, que provém da natureza do amor e da si-

5. CS 232·233.

tuação geral do ser amado. Os signos amorosos não são como os signos mundanos: não são signos vazios, que substituem o pensamento e a ação; são signos mentiroros que não podem dirigir-se a nós senão escondendo o que exprimem, isto é, a origem dos mundos desconhecidos, das ações e dos pensamentos desconhecidos que lhes dão sentido. Eles não suscitam uma exaltação nervosa superficial, mas o sofrimento de um aprofundamento. As mentiras do amado são os hieróglifos do amor. O intérprete dos signos amorosos é necessariamente um intérprete de mentiras. O seu destino está contido no lema "Amar sem ser amado".

Que esconde a mentira dos signos amorosos? Todos os signos mentirosos emitidos por uma mulher amada convergem para um mesmo mundo secreto: o mundo de Gomorra, que também não depende desta ou daquela mulher (embora determinada mulher possa encarná-lo melhor do que outra), mas é a possibilidade feminina por excelência, como um *a priori* que o ciúme descobre. O mundo expresso pela mulher amada é sempre um mundo que nos exclui, mesmo quando ela nos dá mostras de preferência. Mas, de todos os mundos, qual o mais exclusivo? "Era uma *terra incógnita* terrível a que eu acabava de aterrar, uma fase nova de sofrimentos insuspeitados que se abria. E, no entanto, esse dilúvio da realidade que nos submerge, se é enorme a par de nossas tímidas e ínfimas suposições, era por elas pressentido (...) o rival não era semelhante a mim, suas armas eram diferentes, eu não podia lutar no mesmo terreno, proporcionar a Albertina os mesmos prazeres, nem mesmo concebê-los de modo exato."[6] Nós interpretamos todos os signos da mulher amada, mas no final dessa dolorosa decifração nos deparamos com o signo de Gomorra como a expressão mais profunda de uma realidade feminina original.

6. SG 405-409.

A segunda lei do amor proustiano se liga à primeira: objetivamente os amores intersexuais são menos profundos que a homossexualidade, encontram sua verdade na homossexualidade. Pois, se é verdade que o segredo da mulher amada é o segredo de Gomorra, o segredo do amante é o de Sodoma. Em circunstâncias análogas, o herói da *Recherche* surpreende a Srta. Vinteuil e surpreende Charlus.[7] Mas a Srta. Vinteuil explica todas as mulheres amadas, como Charlus implica todos os amantes. No infinito de nossos amores está o hermafrodita original. Mas o hermafrodita não é um ser capaz de fecundar-se. Ao invés de reunir os sexos, ele os separa; é a fonte de onde jorram continuamente as duas séries homossexuais divergentes, a de Sodoma e a de Gomorra. É ele que possui a chave da predição de Sansão: "Os dois sexos morrerão cada um para seu lado."[8] Assim, os amores intersexuais são apenas a aparência que encobre a destinação de cada um, escondendo o fundo maldito onde tudo se elabora. Se as duas séries homossexuais são o mais profundo, é também em função dos signos. As personagens de Sodoma e de Gomorra compensam, pela intensidade do signo, o segredo a que estão ligadas. De uma mulher que olha Albertina, Proust escreve: "Dir-se-ia fazer-lhe sinais como com o auxílio de um farol."[9] O mundo do amor vai dos signos reveladores da mentira aos signos ocultos de Sodoma e Gomorra.

*

O terceiro mundo é o das impressões ou das qualidades sensíveis. Uma qualidade sensível nos proporciona uma estranha alegria, ao mesmo tempo que nos transmite uma espécie de imperativo. Uma vez experimentada, a qualidade não aparece mais como uma propriedade do objeto que a possui no momen-

7.SG 8.

8.SG 14.

9.SG 200.

to, mas como o signo de um objeto *completamente diferente*, que devemos tentar decifrar através de um esforço sempre sujeito a fracasso. Tudo se passa como se a qualidade envolvesse, mantivesse aprisionada, a alma de um objeto diferente daquele que ela agora designa. Nós "desenvolvemos" esta qualidade, esta impressão sensível, como um pedacinho de papel japonês que se abre na água e liberta a forma aprisionada.[10] Exemplos como esse são os mais célebres da *Recherche* e aumentam no final (a revelação final do "tempo redescoberto" é anunciada pela multiplicação desses signos). Mas, quaisquer que sejam os exemplos – *madeleine*, campanários, árvores, pedras do calçamento, guardanapo, barulho de colher ou do cano d'água –, trata-se sempre do mesmo desenvolvimento. No princípio, uma intensa alegria, de tal modo que estes signos já se distinguem dos precedentes por seu efeito imediato. Depois, uma espécie de sentimento de obrigação, necessidade de um trabalho do pensamento: procurar o sentimento do signo (acontece, entretanto, que nós nos furtamos a esse imperativo, por preguiça ou porque nossas buscas fracassam por impotência ou azar: como acontece no caso das árvores). Finalmente, o sentido do signo aparece, revelando-nos o objeto oculto – Combray para a *madeleine*, as jovens para os campanários, Veneza para as pedras do calçamento...

É duvidoso que o esforço de interpretação termine aí. Falta ainda explicar a razão pela qual, através da solicitação da *madeleine*, Combray não se contenta de ressurgir tal como esteve presente (simples associação de idéias), mas aparece sob uma forma jamais vivida, na sua "essência", na sua eternidade. Ou, o que vem dar no mesmo, resta explicar por que sentimos uma alegria tão intensa e tão particular. Em um texto importante, Proust cita a *madeleine* como um fracasso: "... de cujos (sic!) causas profundas adiara até então a busca."[11]

10.CS 47.

11.TR 121.

Entretanto, a *madeleine,* de determinado ponto de vista, aparece como um verdadeiro sucesso: o intérprete encontra seu sentido, não sem esforço, na lembrança inconsciente de Combray. As três árvores, pelo contrário, são um fracasso total, pois seu sentido nunca é elucidado. Deve-se portanto pensar que, ao escolher a *madeleine* como exemplo de insuficiência, Proust visa a uma nova etapa da interpretação, uma etapa final.

As qualidades sensíveis ou as impressões, mesmo bem interpretadas, não são ainda em si mesmas signos suficientes. Não são mais signos vazios, provocando-nos uma exaltação artificial, como os signos mundanos. Também não são signos enganadores que nos fazem sofrer, como os do amor, cujo verdadeiro sentido nos provoca um sofrimento cada vez maior. São signos verídicos, que imediatamente nos dão uma sensação de alegria incomum, signos plenos, afirmativos e alegres. *São signos materiais.* Não simplesmente por sua origem sensível. Seu sentido tal como é desenvolvido significa Combray, as jovens, Veneza ou Balbec. Não é apenas sua origem, mas sua explicação, seu desenvolvimento, que permanece material.[12] Sentimos perfeitamente que Balbec, Veneza... não surgem como produto de uma associação de idéias, mas em pessoa e em essência. Todavia, não estamos ainda em estado de poder compreender o que é essa essência ideal, nem por que sentimos tanta alegria. "O gosto da *madeleine* lembrava-me Combray. Mas, por que me tinham, num como noutro momento, comunicado as imagens de Combray e de Veneza uma alegria semelhante à da certeza e suficiente para, sem mais provas, tornar-me indiferente a idéia da morte?"[13]

*

No final da *Recherche,* o intérprete compreende o que lhe escapara no caso da *madeleine* ou dos campanários: o sentido

12.P 321.

13. TR 121.

material não é nada sem uma essência ideal que ele encarna. O erro é acreditar que os hieróglifos representam "apenas objetos materiais".[14] O que permite agora ao intérprete ir mais além é que, nesse meio-tempo, o problema da Arte foi colocado e resolvido. Ora, o mundo da Arte é o último mundo dos signos; e esses signos, como que *desmaterializados*, encontram seu sentido numa essência ideal. Desde então, o mundo revelado da Arte reage sobre todos os outros, principalmente sobre os signos sensíveis; ele os integra, dá-lhes o colorido de um sentido estético e penetra no que eles tinham ainda de opaco. Compreendemos então que os signos sensíveis *já* remetiam a uma essência ideal que se encarnava no seu sentido material. Mas sem a Arte nunca poderíamos compreendê-los, nem ultrapassar o nível de interpretação que correspondia *à* análise da *madeleine.* É por esta razão que todos os signos convergem para a arte; todos os aprendizados, pelas mais diversas vias, são aprendizados inconscientes da própria arte. No nível mais profundo, o essencial está nos signos da arte.

Ainda não os definimos. Esperamos apenas que concordem que o problema de Proust é o dos signos em geral e que os signos constituem diferentes mundos: signos mundamos vazios, signos mentirosos do amor, signos sensíveis materiais e, finalmente, signos essenciais da arte (que transformam todos os outros).

14. TR 129.

Capítulo II

## Signo e Verdade

Na realidade, a *Recherche du temps perdu* é uma busca da verdade. Se ela se chama busca do tempo perdido é apenas porque a verdade tem uma relação essencial com o tempo. Tanto no amor como na natureza ou na arte, não se trata de prazer, mas de verdade.[1] Ou melhor, só usufruímos os prazeres e as alegrias que correspondem à descoberta da verdade. O ciumento sente uma pequena alegria quando consegue decifrar uma mentira do amado, como um intérprete que consegue traduzir um trecho complicado, mesmo quando a tradução lhe revela um fato pessoalmente desagradável e doloroso.[2] É preciso então compreender como Proust define sua própria busca da verdade, como a contrapõe a outras buscas, científicas ou filosóficas.

*Quem* procura a verdade? E o que está querendo dizer aquele que diz "eu quero a verdade"? Proust não acredita que o homem, nem mesmo um espírito supostamente puro, tenha naturalmente um desejo do verdadeiro, uma vontade de verdade. Nós só procuramos a verdade quando estamos determinados a fazê-lo em função de uma situação concreta, quando sofremos uma espécie de violência que nos leva a essa busca. Quem procura a verdade? O ciumento sob a pressão das mentiras do amado. Há sempre a violência de um signo que nos força a procurar,

1.RF 10.

2.CS 238.

que nos rouba a paz. A verdade não é descoberta por afinidade, nem com boa vontade, ela se *trai* por signos involuntários.[3]

O erro da filosofia é pressupor em nós uma boa vontade de pensar, um desejo, um amor natural pela verdade. A filosofia atinge apenas verdades abstratas que não comprometem, nem perturbam. "As idéias formadas pela inteligência pura só possuindo uma verdade lógica, uma verdade possível, sua seleção torna-se arbitrária."[4] Elas são gratuitas porque nascidas da inteligência, que somente lhes confere uma possibilidade, e não de um encontro ou de uma violência, que lhes garantiria a autenticidade. As idéias da inteligência só valem por sua significação explícita, portanto convencional. Um dos temas em que Proust mais insiste é este: a verdade nunca é o produto de uma boa vontade prévia, mas o resultado de uma violência sobre o pensamento. As significações explícitas e convencionais nunca são profundas; somente é profundo o sentido, tal como aparece encoberto e implícito num signo exterior.

À idéia filosófica de "método" Proust opõe a dupla idéia de "coação" e "acaso". A verdade depende de um encontro com alguma coisa que nos força a pensar e a procurar o que é verdadeiro. O acaso dos encontros, a pressão das coações são os dois temas fundamentais de Proust. Pois é precisamente o signo que é objeto de um encontro e é ele que exerce sobre nós a violência. O acaso do encontro é que garante a necessidade daquilo que é pensado. Fortuito e inevitável, como diz Proust. "E via nisso a marca de sua autenticidade. Não procurara as duas pedras em que tropeçara no pátio."[5] O que quer aquele que diz "eu quero a verdade"? Ele só a quer coagido e forçado. Só a quer sob o império de um encontro, em relação a determinado signo. Ele quer interpretar, decifrar, traduzir, encontrar o sentido do signo.

3.CG 46.

4.TR 130.

5.TR 130.

"Cumpria-me pois buscar o sentido, encoberto pelo hábito, dos menores signos que me rodeavam, Guermantes, Albertina, Gilberta, Saint-Loup, Balbec etc."[6]

Procurar a verdade é interpretar, decifrar, explicar, mas esta "explicação" se confunde com o desenvolvimento do signo em si mesmo; por isso a *Recherche* é sempre temporal e a verdade sempre uma verdade do tempo. A sistematização final evoca o fato de que o próprio Tempo é plural. Daí a grande distinção entre o Tempo perdido e o Tempo redescoberto: há verdades do tempo perdido e verdades do tempo redescoberto. É importante distinguir quatro estruturas do tempo, cada qual contendo sua verdade. O tempo perdido não é apenas o tempo que passa, alterando os seres e anulando o que passou; é também o tempo que se perde (por que, ao invés de trabalharmos e sermos artistas, perdemos tempo na vida mundana, nos amores?). E o tempo redescoberto é, antes de tudo, um tempo que redescobrimos no âmago do tempo perdido e que nos revela a imagem da eternidade; mas é também um tempo original absoluto, verdadeira eternidade que se afirma na arte. Para cada espécie de signo há uma linha de tempo privilegiado que lhe corresponde, em que o pluralismo multiplica as combinações. Cada espécie de signo participa, de modo desigual, de várias linhas de tempo; uma mesma linha mistura desigualmente várias espécies de signos.

*

Há signos que nos obrigam a pensar no tempo perdido, isto é, na passagem do tempo, na anulação do que passou e na alteração dos seres. Rever pessoas que nos foram muito familiares é uma revelação, porque seus rostos, não sendo mais habituais para nós, trazem em estado puro os signos e os efeitos do tempo, que modificou determinados traços, alongando-os, tornando

6.TR 143.

outros flácidos ou vincados. O Tempo, para tornar-se visível, "vive à cata de corpos e, mal os encontra, logo deles se apodera, a fim de exibir a sua lanterna mágica".[7] No final da *Recherche* surge um desfile de rostos no salão dos Guermantes; mas, se tivéssemos tido o necessário aprendizado, teríamos sabido desde o início que os signos mundanos, em razão de sua vacuidade, deixavam transparecer alguma coisa de precário, ou então já se cristalizavam, se imobilizavam, para esconder sua alteração, pois a mundanidade é, a todo instante, alteração, mudança. "As modas mudam, visto elas mesmas nascerem da necessidade de mudança."[8] No final da *Recherche* Proust mostra a profunda modificação da sociedãde, motivada não só pelo caso Dreyfus como pela guerra e, principalmente, pelo próprio Tempo. Ao invés de ver nisso o fim de um "mundo", ele compreende que o mundo que havia conhecido e amado era em si mesmo alteração e mudança, signo e efeito de um Tempo perdido (até mesmo dos Guermantes nada permaneceu além do sobrenome). Proust não concebe absolutamente a mudança como uma duração bergsoniana, mas como uma defecção, uma corrida para o túmulo.

Com mais razão, os signos do amor antecipam, de certo modo, sua alteração e sua anulação; são eles que implicam o tempo perdido no estado mais puro. O envelhecimento dos freqüentadores de salões não é nada comparado ao inacreditável e genial envelhecimenento de Charlus, que é simplesmente uma redistribuição de suas almas múltiplas, já presentes no modo de olhar ou no tom de voz de Charlus ainda jovem. É por uma simples razão que os signos do amor e do ciúme trazem consigo a própria destruição: o amor não pára de preparar seu próprio desaparecimento, de figurar sua ruptura. Assim é no amor como na morte. Do mesmo modo que imaginamos estar ainda vivos

7.TR 162.

8.RF 3.

para ver a cara que farão aqueles que nos perderam, também imaginamos estar ainda suficientemente apaixonados para gozar a tristeza daquele que não mais amamos. É bem verdade que repetimos nossos amores passados, mas também é verdade que nosso amor atual, em toda a sua vivacidade, "ensaia" o momento da ruptura ou antecipa seu próprio fim. Esse é o sentido do que chamamos uma cena de ciúme. Nós encontramos essa repetição voltada para o futuro, esse ensaio do desfecho, no amor de Swann por Odette, no amor por Gilberta ou por Albertina. Diz Proust, a respeito de Saint-Loup: "Sofria de antemão. Sem esquecer uma só, todas as dores de uma ruptura que em outros momentos julgava poder evitar."[9]

É mais espantoso que os signos sensíveis, apesar de sua plenitude, possam também ser signos de alteração e de desaparecimento. Entretanto, Proust cita um caso, o da botina e da lembrança da avó, que, em princípio, não difere da *madeleine* e das pedras do calçamento, mas nos faz sentir uma ausência dolorosa e constitui o signo de um Tempo perdido para sempre, ao invés de nos dar a plenitude do Tempo que redescobrimos.[10] Inclinado sobre sua botina, ele sente algo de divino; tem, entretanto, os olhos marejados de lágrimas, pois a memória involuntária traz-lhe a lembrança desesperadora da avó morta. "Não era senão naquele instante, mais de um ano após o seu enterro, devido a esse anacronismo que tantas vezes impede o calendário dos fatos de coincidir com o dos sentimentos – que eu acabava de saber que ela estava morta. (...) que a havia perdido para sempre." Por que a lembrança involuntária, ao invés de uma imagem da eternidade, nos traz o sentimento agudo da morte? Não basta invocar o caráter particular do exemplo em que ressurge um ser amado, nem a culpa que o herói sente em relação à avó. É no próprio signo sensível que devemos encontrar uma

9. CG 91.

10. SG 127-132.

ambivalência capaz de explicar por que às vezes ele se transforma em dor em vez de prolongar-se em prazer.

A botina, tanto quanto a *madeleine,* provoca a intervenção da memória involuntária: uma sensação antiga tenta se superpor, se acoplar à sensação atual, e a estende sobre várias épocas ao mesmo tempo. Basta, entretanto, que a sensação atual oponha à antiga sua "materialidade" para que a alegria dessa superposição dê lugar a um sentimento de fuga, de perda irreparável, em que a sensação antiga é repelida para o fundo do tempo perdido. O fato de o herói sentir-se culpado dá apenas à sensação atual o poder de evitar que ela seja absorvida pela sensação antiga. Ele começa sentindo a mesma felicidade que no caso da *madeleine,* mas logo a felicidade é substituída pela certeza da morte e do nada. Há uma ambivalência que sempre permanece como uma possibilidade da memória em todos os signos em que ela intervém (daí a inferioridade desses signos). É que a própria Memória implica "a estranha contradição entre a sobrevivência e o nada", "a dolorosa síntese da sobrevivência e do nada".[11] Mesmo na *madeleine* ou nas pedras do calçamento o nada aparece, desta vez encoberto pela superposição das duas sensações.

*

Ainda de uma outra maneira os signos mundanos, principalmente os signos mundanos, mas também os signos do amor e mesmo os signos sensíveis, são signos de um tempo "perdido": são os signos de um tempo *que se perde.* Pois não é muito sensato freqüentar a sociedade, apaixonar-se por mulheres medíocres, nem mesmo despender tantos esforços de imaginação diante de um pilriteiro, quando melhor seria conviver com pessoas profundas, e, sobretudo, trabalhar. O herói da *Recherche* expressa

11. SG 130.

muitas vezes sua decepção, e a de seus pais, diante de sua impotência para trabalhar, para iniciar a obra literária que ele anuncia.[12]

A revelação final de que há verdades a serem descobertas nesse tempo que se perde é o resultado essencial do aprendizado. Um trabalho empreendido pelo esforço da vontade não é nada; em literatura ele só nos pode levar a essas verdades da inteligência., às quais falta a marca da necessidade, e das quais se tem sempre a impressão de que elas "teriam podido" ser outras e ditas de forma diferente. Do mesmo modo, o que diz um homem profundo e inteligente vale por seu conteúdo manifesto, por sua significação explícita, objetiva e elaborada; tiraremos pouca coisa disso, apenas possibilidades abstratas, se não soubermos chegar a outras verdades por meio de outras vias, que são precisamente as do signo. Ora, um ser medíocre ou mesmo estúpido, desde que o amemos, é mais rico em signos do que o espírito mais profundo, mais inteligente. Tanto mais uma mulher é incapaz, limitada, mais ela compensa por meio de signos – que às vezes a traem e denunciam uma mentira – sua incapacidade de formular julgamentos inteligentes ou de ter um pensamento coerente. Proust assim se refere aos intelectuais: "A mulher medíocre, que nos espantávamos ao ver preferida por eles, enriquece-lhes bem mais o universo do que o teria feito uma mulher inteligente."[13] Existe uma embriaguez provocada pelas matérias e naturezas rudimentares por serem ricas em signos. Com a mulher amada medíocre nós voltamos às origens da humanidade, isto é, ao tempo em que os signos sobrepujavam o conteúdo explícito, e os hieróglifos substituíam as letras: essa mulher não nos "comunica" nada, mas não deixa de produzir signos que devem ser decifrados.

12.RF 121·122.

13.F 156.

Por isso, quando pensamos que perdemos nosso tempo, seja por esnobismo, seja por dissipação amorosa, estamos muitas vezes trilhando um aprendizado obscuro, até a revelação final de uma verdade desse tempo que se perde. Nunca se sabe como uma pessoa aprende; mas, de qualquer forma que aprenda, é sempre por intermédio de signos, perdendo tempo, e não pela assimilação de conteúdos objetivos. Quem sabe como um estudante pode tornar-se repentinamente "bom em latim", que signos (amorosos ou até mesmo inconfessáveis) lhe serviriam de aprendizado? Nunca aprendemos alguma coisa nos dicionários que nossos professores e nossos pais nos emprestam. O signo implica em si a heterogeneidade como relação. Nunca se aprende fazendo *como* alguém, mas fazendo *com* alguém, que não tem relação de semelhança com o que se aprende. Quem sabe como se tornar um grande escritor? Diz Proust, a propósito de Otávio: "Não me impressionei menos ao refletir que talvez as obras--primas mais extraordinárias de nossa época tenham saído, não dos concursos universitários, de uma educação modelar e acadêmica, no estilo de Broglie, mas do contato com as 'pesagens' e com os grandes bares."[14]

Mas perder tempo não é o suficiente. Como vamos extrair as verdades do tempo que se perde, e mesmo as verdades do tempo perdido? Por que Proust chama essas verdades de "verdades da inteligência"? De fato, elas se opõem às verdades que a inteligência descobre quando trabalha de boa vontade, põe-se em ação e recusa-se a perder tempo. Vimos, sob esse ponto de vista, a limitação das verdades propriamente intelectuais: falta-lhes "necessidade". Em arte ou em literatura, quando a inteligência intervém, é sempre depois, nunca antes: "A impressão é para o escritor o mesmo que a experimentação é para o sábio,

14. F 148.

com a diferença de ser neste anterior e naquele posterior o trabalho da inteligência."[15] Em primeiro lugar, é preciso sentir o efeito violento de um signo, e que o pensamento seja como que forçado a procurar o sentido do signo. Em Proust, o pensamento geralmente aparece sob várias formas: memória, desejo, imaginação, inteligência, faculdade das essências... Mas, no caso do tempo que se perde e do tempo perdido, é a inteligência, e apenas ela, que é capaz de tornar possível o esforço do pensamento, ou de interpretar o signo; é ela que o encontra, contanto que venha "depois". Dentre todas as formas do pensamento, só a inteligência extrai as verdades dessa ordem.

Os signos mundanos são frívolos, os do amor e do ciúme, dolorosos; mas quem procuraria a verdade se não tivesse aprendido que um gesto, uma inflexão, uma saudação devem ser interpretados? Quem procuraria a verdade se não tivesse inicialmente experimentado o sofrimento que causa a mentira do ser amado? As idéias da inteligência são muitas vezes "sucedâneos" do desgosto.[16] A dor força a inteligência a pesquisar, como certos prazeres insólitos põem a memória a funcionar. Cabe à inteligência compreender, e nos fazer compreender, que os signos mais frívolos da mundanidade correspondem a determinadas leis e que os signos dolorosos do amor correspondem a repetições. Assim, aprendemos a nos servir dos seres: frívolos ou cruéis, eles "posaram diante de nós", eles nada mais são do que a encarnação de temas que os ultrapassam, ou pedaços de uma divindade que nada mais pode contra nós. A descoberta das leis mundanas dá um sentido a signos que se tornariam insignificantes tomados isoladamente; mas, sobretudo, a compreensão de nossas repetições amorosas transforma em alegria cada um desses signos que, tomados isoladamente, tanto sofri-

15.TR 130.

16.TR 150.

mento nos causaria. "Pois nem ao ser que mais amamos somos tão fiéis como a nós mesmos, e cedo ou tarde nós o esquecemos, a fim de poder – visto ser esse um de nossos traços de caráter continuar a amar."[17] Um a um os seres que amamos nos fizeram sofrer; mas a cadeia interrompida que eles formam é um alegre espetáculo da inteligência. Graças à inteligência, descobrimos então o que não podíamos saber no início: que, quando pensávamos perder tempo, já fazíamos o aprendizado dos signos. Apercebemo-nos de que nossa vida preguiçosa se identificava com nossa obra: "toda minha vida... uma vocação."[18]

Tempo que se perde, tempo perdido, mas também tempo que se redescobre.e tempo redescoberto. A cada espécie de signo corresponde, sem dúvida, uma linha de tempo privilegiada. Os signos mundanos implicam principalmente um tempo que se perde; os signos do amor envolvem particularmente o tempo perdido. Os signos sensíveis muitas vezes nos fazem redescobrir o tempo, restituindo-o no meio do tempo perdido. Finalmente, os signos da arte nos trazem um tempo redescoberto, tempo original absoluto que compreende todos os outros. Mas, se cada signo tem sua dimensão temporal privilegiada, cada um também se cruza com as outras linhas e participa das outras dimensões do tempo. O tempo que se perde prolonga-se no amor e mesmo nos signos sensíveis; o tempo perdido já aparece na mundanidade e subsiste ainda nos signos da sensibilidade. O tempo que se redes cobre reage, por sua vez, sobre o tempo que se perde e sobre o tempo perdido. É no tempo absoluto da obra de arte que todas as outras dimensões se unem e encontram a verdade que lhes corresponde. Os mundos de signos, os círculos da *Recherche,* se desdobram, então, segundo linhas do tempo, verdadeiras *linhas de aprendizado;* mas, nessas linhas, eles inter-

17.TR 151.

TR 145.

ferem uns sobre os outros. Sem se corresponderem ou simbolizarem, sem se entrecruzarem, sem entrarem em combinações complexas que constituem o sistema da verdade, os signos não se desenvolvem, não se explicam, pelas linhas do tempo.

Capítulo III

# O Aprendizado

A obra de Proust não é voltada para o passado e as descobertas da memória, mas para o futuro e os progressos do aprendizado. O importante é que o herói não sabe certas coisas no início, aprende-as progressivamente e tem a revelação final. Inevitavelmente, ele sofre decepções: "acreditava", tinha ilusões; o mundo vacila na corrente do aprendizado. Mas ainda estamos dando ao desenvolvimento da *Recherche* um caráter linear. De fato, uma revelação parcial aparece em determinado campo de signos, mas é acompanhada às vezes de regressões em outros campos, mergulha numa decepção mais geral, pronta a reaparecer em outros campos, sempre frágil enquanto a revelação da arte ainda não sistematizou o conjunto. E, a cada instante, também pode acontecer que uma decepção particular faça surgir a preguiça e comprometa o todo. Daí a idéia fundamental de que o tempo forma diversas séries e comporta mais dimensões do que o espaço: o que é ganho em uma não é ganho na outra. A *Recherche* é ritmada não apenas pelos depósitos ou sedimentos da memória, mas pelas séries de decepções descontínuas e pelos meios postos em prática para superá-las em cada série.

Ser sensível aos signos, considerar o mundo como coisa a ser decifrada é, sem dúvida, um dom. Mas esse dom correria o risco de permanecer oculto em nós mesmos se não tivéssemos os encontros necessários; e esses encontros ficariam sem efeito se não conseguíssemos vencer certas crenças. A primeira dessas crenças

é atribuir ao objeto os signos de que é portador. Tudo nos leva a isso: a percepção, a paixão, a inteligência, o hábito e até mesmo o amor-próprio.[1] Pensamos que o próprio "objeto" traz o segredo do signo que emite e sobre ele nos fixamos, dele nos ocupamos para decifrar o signo. Por comodismo, chamemos *objetivismo* essa tendência que nos é natural ou pelo menos habitual.

Cada uma de nossas impressões tem dois lados: "Envolta uma parte pelo objeto, prolongada em nós a outra, só de nós conhecida."[2] Cada signo tem duas metades: *designa* um objeto e *significa* alguma coisa diferente. O lado objetivo é o lado do prazer, do gozo imediato e da prática: enveredando por este caminho, já sacrificamos o lado da "verdade". Reconhecemos as coisas sem jamais as conhecermos. Confundimos o significado do signo com o ser ou o objeto que ele designa. Passamos ao largo dos mais belos encontros, nos esquivando dos imperativos que deles emanam: ao aprofundamento dos encontros, preferimos a facilidade das recognições, e assim que experimentamos o prazer de uma impressão, como o esplendor de um signo, só sabemos dizer "ora, ora, ora", o que vem a dar no mesmo que "bravo! bravo! bravo!", expressões que manifestam nossa homenagem ao objeto.[3]

> Tomado por um estranho sabor, o herói se inclina sobre a xícara de chá, bebe um segundo e um terceiro gole, como se o próprio objeto fosse revelar-lhe o segredo do signo. Impressionado com o nome de um lugar, com o nome de uma pessoa, ele pensa, de início, nas criaturas e nos lugares que esses nomes designam. Antes de conhecê-la, a Sra. de Guermantes lhe aparecia com a auréola do prestígio, porque devia possuir, acreditava ele, o segredo de seu nome. Imaginava-a "banhada, como em um poente, na luz alaranjada que emana desta sílaba – antes".[4] E quando a viu:

1.TR 142.

2. TR 139.

3. CS 135-136 e TR 139.

4. CS 148.

"Dizia comigo que era mesmo ela que *designava* para todo o mundo o nome de Duquesa de Guermantes; a vida inconcebível que este nome *significava,* continha-a realmente aquele corpo."[5] O mundo lhe parece misterioso antes de freqüentá-lo: ele acredita que os que emitem signos são também os que os compreendem e deles detêm o código. Em seus primeiros amores, ele faz o "objeto" se beneficiar de tudo o que ele próprio sente: o que lhe parece único em determinada pessoa parece-lhe também pertencer a essa pessoa. Tanto que os primeiros amores são orientados para a confissão, que é justamente a forma amorosa de homenagem ao objeto (devolver ao amado o que se acredita lhe pertencer). "Mas no tempo em que eu amava Gilberta, julgava ainda que o Amor existia realmente fora de nós... ; parecia-me que se eu, por conta própria, houvesse substituído a doçura da confissão pelo dissímulo da indiferença, ter-me-ia privado de uma das alegrias com que mais sonhara e também fabricado, à minha guisa, um amor fictício e sem valor."[6] Enfim, a própria arte parece ter seu segredo nos objetos a descrever, nas coisas a designar, nas personagens ou nos lugares a observar; e se o herói muitas vezes duvida de suas capacidades artísticas é porque se sente impotente para observar, para escutar e para ver.

O "objetivismo" não poupa nenhuma espécie de signo. Ele não resulta de uma tendência única, mas da reunião de um complexo de tendências. Relacionar um signo ao objeto que o emite, atribuir ao objeto o benefício do signo, é de início a direção natural da percepção ou da representação. Mas é também a direção da memória voluntária, que se lembra das coisas e não dos signos. É, ainda, a direção do prazer e da atividade prática, que se baseiam na posse das coisas ou na consumação dos objetos. E, de outra forma, é a tendência da inteligência. A *inteligência deseja a objetividade, como a percepção* o *objeto.* Anseia por

5. CG 158.

6. CS 331.

conteúdos objetivos, significações objetivas explícitas, que ela própria será capaz de descobrir, de receber ou de comunicar. É, pois, tão objetivista quanto a percepção. Ao mesmo tempo que a percepção se dedica a apreender o objeto sensível, a inteligência se dedica a apreender as significações objetivas. Pois a percepção acredita que a realidade deva ser *vista, observada,* mas a inteligência acredita que a verdade deva ser *dita* e *formulada.* O que o herói da *Recherche* não sabe no início da aprendizagem? Não sabe "que a verdade não tem necessidade de ser dita para ser manifestada, e que podemos talvez colhê-la mais seguramente sem esperar pelas palavras e até mesmo sem levá-las em conta, em mil signos exteriores, mesmo em certos fenômenos invisíveis, análogos no mundo dos caracteres ao que são, na natureza física, as mudanças atmosféricas". [7]

Diversos são também as coisas, os empreendimentos e os valores aos quais tende a inteligência. Ela nos induz à *conversação,* em que trocamos e comunicamos idéias; ela nos incita à *amizade,* fundada na comunidade de idéias e sentimentos; ela nos convida ao *trabalho,* pelo qual chegaremos a descobrir novas verdades comunicáveis; à *filosofia,* isto é, a um exercício voluntário e premeditado do pensamento pelo qual chegaremos a determinar a ordem e o conteúdo das significações objetivas. Devemos reter este ponto essencial: a amizade e a filosofia são passíveis da mesma crítica. Segundo Proust, os amigos são como espíritos de boa vontade que estão explicitamente de acordo sobre a significação das coisas, das palavras e das idéias; mas o filósofo também é um pensador que pressupõe em si mesmo a boa vontade de pensar, que atribui ao pensamento o amor natural do verdadeiro e à verdade a determinação explícita daquilo que é naturalmente pensado. Por esta razão, ao duo tradicional da amizade e da filosofia Proust oporá um duo mais obscuro forma-

7.CG 46: "Mas Francisca foi quem primeiro me deu o exemplo (que só mais tarde eu devia compreender. .. )."

do pelo amor e a arte. Um amor medíocre vale mais do que uma grande amizade: porque o amor é rico em signos e se nutre de interpretação silenciosa. Uma obra de arte vale mais do que uma obra filosófica, porque o que está envolvido no signo é mais profundo que todas as significações explícitas; o que nos violenta é mais rico do que todos os frutos de nossa boa vontade ou de nosso trabalho aplicado; e mais importante do que o pensamento é "aquilo que faz pensar".[8] Sob todas as formas, a inteligência só alcança por si própria, e só nos faz atingir, as verdades abstratas e convencionais, que não têm outro valor além do possível. De que valem essas verdades objetivas que resultam de uma combinação de trabalho, inteligência e boa vontade, mas que se comunicam na medida em que são encontradas e são encontradas na medida em que são recebidas? Sobre uma entonação da Berma disse Proust: "Mas era por causa de sua própria clareza que não o satisfazia. Tão engenhosa era a entonação, de um significado e intenção tão definidos, que parecia ter existência própria e que qualquer artista inteligente a poderia adquirir."[9]

No início, o herói da *Recherche* participa, mais ou menos, de todas as crenças objetivistas. Mas que ele participe menos da ilusão em determinado campo de signos, ou que dela se desfaça rapidamente em determinado nível, isso não impede que a ilusão permaneça em outro nível, em outro campo. Desse modo, não parece que o herói tenha tido algum dia um grande sentido da amizade: esta sempre lhe pareceu secundária e o amigo valer mais pelo espetáculo que oferece do que por uma comunhão de idéias ou de sentimentos que inspiraria. Os "homens superiores" nada lhe ensinam; o próprio Bergotte ou Elstir não lhe podem comunicar nenhuma verdade que lhe evite fazer seu próprio aprendizado e passar pelos signos e pelas decepções para os quais ele se inclina. Rapidamente pressente que um es-

8.CG 111.

9.RF 111.

pírito superior ou mesmo um grande amigo não valem um amor, mesmo passageiro. Entretanto, no amor lhe é muito mais difícil se desfazer da ilusão objetivista correspondente: é o amor coletivo pelas jovens em Balbec, é a lenta individualização de Albertina, são os acasos da escolha que lhe ensinam que as razões de amar nunca se encontram naquele que se ama, mas remetem a fantasmas, a Terceiros, a Temas que nele se incorporam por intermédio de complexas leis. Ao mesmo tempo, ele aprende que a confissão não é o essencial do amor e que não é necessário, nem desejável, confessar: estaremos perdidos, toda a nossa liberdade estará perdida, se enriquecermos o objeto com signos e com significações que o ultrapassam. "Desde o tempo dos brinquedos nos Campos Elíseos, se as criaturas a que se prendia sucessivamente meu amor permaneciam quase idênticas, tornara-se diferente a minha concepção do amor. De uma parte, a confissão, a declaração de meu afeto àquela que eu amava, não mais me parecia uma das cenas necessárias e capitais do amor, nem este uma realidade exterior... "[10]

Como é difícil, em qualquer campo, renunciar a essa crença em uma realidade exterior! Os signos sensíveis nos preparam uma armadilha e nos induzem a procurar seu sentido no objeto que os contém ou os emite, de tal maneira que a possibilidade de um fracasso, a renúncia da interpretação, é como o cupim na madeira. Mesmo quando vencemos as ilusões objetivistas na maior parte dos campos, elas subsistem ainda na Arte, em que continuamos a crer que é preciso saber escutar, olhar, descrever, dirigir-se ao objeto, decompondo-o e triturando-o para dele extrair uma verdade.

O herói da *Recherche,* entretanto, conhece muito bem os defeitos de uma literatura objetivista e insiste, muitas vezes, em sua impotência para observar, para descrever. São célebres os

10. RF 398.

ódios de Proust: contra Sainte-Beuve, para quem a descoberta da verdade não se separa de uma "conversa", de um método de colóquio, pelo qual se pretende extrair a verdade dos dados mais arbitrários, a começar pelas confidências daqueles que pretendem ter conhecido bem alguém; contra os Goncourt, que decompõem um personagem ou um objeto, examinam-no, analisam sua arquitetura, refazem suas linhas e projeções para delas tirar verdades exóticas (os Goncourt também acreditavam no prestígio da conversação); contra a arte realista ou popular que acredita nos valores inteligíveis, nas significações bem definidas e nos grandes temas. É preciso julgar os métodos pelos seus resultados: por exemplo, as coisas lastimáveis que Sainte-Beuve escreveu sobre Balzac, Stendhal ou Baudelaire. O *que podem* os *Goncourt entender a respeito do casal Verdurin ou de Cottard?* Nada, se nos ativermos ao pastiche da *Recherche*. Eles relatam e analisam o que foi *expressamente* dito, mas passam ao largo dos signos mais evidentes, signo da burrice de Cottard, mímica e símbolos grotescos da Sra. Verdurin. A arte popular e proletária se caracteriza por considerar os operários uns imbecis. É decepcionante, por natureza, uma literatura que interpreta os signos relacionando-os com objetos designáveis (observação e descrição), que se cerca de garantias pseudo-objetivas do testemunho e da comunicação (conversa, pesquisa), que confunde o sentido com significações inteligíveis, explícitas e formuladas (grandes temas).[11]

O herói da *Recherche* sempre se sentiu estranho a essa concepção da arte e da literatura. Por que, então, experimenta uma decepção tão forte cada vez que verifica sua inanidade? É que,

11.TR 143. Devemos evitar o julgamento de que a crítica proustiana do objetivismo . possa se aplicar ao que chamamos hoje *nouveau romano* Os métodos de descrição do objeto, no *nouveau roman,* só têm sentido em relação com as modificações subjetivas que eles servem para revelar e que sem eles permaneceriam imperceptíveis. O *nOLl\!eaU roman* permanece sob o signo dos hieróglifos e das verdades implicadas.

pelo menos, a arte encontrava nessa concepção uma destinação precisa: ela abraçava a vida para exaltá-Ia, para dela extrair o valor e a verdade. Quando protestamos contra uma arte de observação e de descrição, quem diz que não é nossa incapacidade de observar, de descrever, que alimenta esse protesto? Nossa incapacidade de compreender a vida? Acreditamos estar reagindo a uma forma ilusória de arte, mas estamos talvez reagindo a uma fraqueza de nossa natureza, a uma falta de querer-viver. Tanto que nossa decepção não é simplesmente a que é provocada pela literatura objetiva, mas também a que é suscitada pela incapacidade de nos realizarmos nessa forma de literatura.[12] Apesar de sua repugnância, o herói da *Recherche* não pode, entretanto, deixar de sonhar com os dons de observação que lhe poderiam suprir as intermitências da inspiração. "Ao dar-me, porém, a esperança de uma possível observação humana, substituir a inspiração impossível, eu a sabia apenas um consolo... "[13] A decepção com a literatura é inseparavelmente dupla: "A literatura não me daria mais a menor alegria, não sei se por culpa minha, de minha incapacidade, ou sua, se de fato era menos carregada de realismo do que eu supusera."[14]

A decepção é um momento fundamental da busca ou do aprendizado: em cada campo de signos ficamos decepcionados quando o objeto não nos revela o segredo que esperávamos. E a decepção é pluralista, variável segundo cada linha. Poucas são as coisas não decepcionantes à primeira vez que as vemos, porque a primeira vez é a vez da inexperiência, ainda não somos capazes de distinguir o signo e o objeto: o objeto se interpõe e confunde os signos. Decepção na primeira audição de Vinteuil, no primeiro encontro com Bergotte, na primeira visão da igreja de Balbec. Não basta voltar às coisas uma segunda vez, porque a

12.TR 18-20.

13.TR 112.

14.TR 120.

memória voluntária e esse próprio retorno apresentam inconvenientes análogos aos que nos impediam, na primeira vez, de experimentar livremente os signos (a segunda estada em Balbec não foi menos decepcionante que a primeira, sob outros aspectos) .

Como, em cada caso, remediar a decepção? Em cada linha de aprendizado, o herói passa por uma experiência análoga, em momentos diversos: *ele se esforça para encontrar uma compensação subjetiva à decepção* com *relação ao objeto.* Quando vê, e mais tarde vem a conhecer, a Sra. de Guermantes, ele percebe que ela não detém o segredo do sentido de seu sobrenome. Seu rosto e seu corpo não são coloridos pela tinta das sílabas. Que fazer senão compensar a decepção? Tornar-se pessoalmente sensível a signos menos profundos, porém mais apropriados ao charme da duquesa, graças ao jogo de associações de idéias que ela nos desperta. "Que a Sra. de Guermantes fosse igual às outras mulheres, e isso tenha sido uma decepção para mim no princípio, agora, por reação, e com o auxílio, de vinhos tão bons, era quase um maravilhamento."[15]

O mecanismo da decepção objetiva e da compensação subjetiva é particularmente analisado no exemplo do teatro. O herói deseja ouvir a Berma. Mas, quando o consegue, procura inicialmente reconhecer o seu talento, delineá-lo, isolá-lo para poder, enfim, designá-la. É a Berma, "finalmente eu ouço a Berma". Ele percebe uma entonação particularmente inteligente, de admirável justeza. De repente, é Fedra, é Fedra em pessoa. Entretanto, nada impede a decepção, pois essa entonação tem apenas valor inteligível, um sentido perfeitamente definido; ela é somente o fruto da inteligência e do trabalho.[16] Talvez fosse necessário ouvi-la de outro modo. Os signos que não soubemos apreciar nem interpretar enquanto os relacionávamos à pessoa

15.CG 408.

16.RF 111.

da Berma, talvez devêssemos procurar seu sentido em outro lugar: nas associações que não estão nem em Fedra, nem na Berma. Por isso Bergotte explica ao herói que determinado gesto da Berma evoca o de uma estatueta antiga que a atriz nunca viu e na qual, certamente, Racine nunca pensou.[17]

Cada linha de aprendizado passa por esses dois momentos: a decepção provocada por uma tentativa de interpretação objetiva e a tentativa de remediar essa decepção por uma interpretação subjetiva, em que reconstruímos conjuntos associativos. O que acontece no amor, acontece também na arte. É fácil compreender a razão: o signo é sem dúvida mais profundo que o objeto que o emite, mas ainda se liga a esse objeto, ainda está semi-encoberto. O sentido do signo é sem dúvida mais profundo do que o sujeito que o interpreta, mas se liga a esse sujeito, se encarna pela metade em uma série de associações subjetivas. Passamos de um ao outro, saltamos de um para o outro, preenchemos a decepção do objeto com uma compensação do sujeito.

Somos, então, capazes de pressentir que o momento da compensação continua sendo insuficiente e não nos dá uma revelação definitiva. Substituímos por um jogo subjetivo de associação de idéias os valores inteligíveis objetivos. A insuficiência dessa compensação aparece melhor quanto mais subimos na escala dos signos. Um gesto da Berma seria belo porque evocaria o de uma estatueta, como a música de Vinteuil seria bela porque nos evocaria um passeio no *bois* de *Boulogne.*[18] Tudo é permitido no exercício das associações e, sob esse ponto de vista, não encontramos diferença de natureza entre o prazer da arte e o da *madeleine:* sempre o cortejo das contigüidades passadas. Mesmo a experiência da *madeleine* não se reduz, na verdade, a simples associação de idéias; mas não estamos ainda prontos para entender o porquê; e reduzindo a qualidade de uma obra de arte

17.RF 105.

18.RF 83.

ao sabor da *madeleine* nos privamos para sempre do meio de entendê-la. Ao invés de nos conduzir a uma justa interpretação da arte, a compensação subjetiva acaba por fazer da própria obra de arte um simples elo na cadeia de nossas associações de idéias: como a mania de Swann, que nunca tinha apreciado tanto Giotto ou Botticelli quanto quando descobre seus estilos no traçado do rosto de uma cozinheira ou de uma mulher amada. Ou, então, construímos um museu particular onde o sabor de uma *madeleine,* a característica de uma corrente de ar valem mais do que qualquer beleza: "Pois ficava frio diante das belezas que me assinalavam e exaltava-me com reminiscências confusas (...) detive-me com êxtase a respirar o cheiro de um vento que passava pela porta. 'Vejo que você gosta das correntes de ar' – disseram eles."[19]

*

Entretanto, o que existe além do objeto e do sujeito? O exemplo da Berma nos dá a resposta. O herói da *Recherche* compreenderá finalmente que nem a Berma nem Fedra são pessoas designáveis, nem tampouco elementos de associação. Fedra é um *papel* a ser representado e a Berma se integra nesse papel. Não no sentido em que o papel seja ainda um objeto, ou algo subjetivo; muito pelo contrário, é um mundo, um meio espiritual povoado de essências. A Berma, portadora de signos, torna-os de tal modo imateriais que eles se abrem inteiramente para essas essências e são a tal ponto preenchidos por elas que, mesmo através de um papel medíocre, seus gestos ainda nos revelam um mundo de essências possíveis.[20]

Além dos objetos designados, além das verdades inteligíveis e formuladas, além das cadeias de associação subjetivas e

19.SG 272.

20.CG 31-34.

de ressurreições por semelhança ou contigüidade, há as essências, que são alógicas ou supralógicas. Elas ultrapassam tanto os estados da subjetividade quanto as propriedades do objeto. É a essência que constitui a verdadeira unidade do signo e do sentido; é ela que constitui o signo como irredutível ao objeto que o emite; é ela que constitui o sentido como irredutível ao sujeito que o apreende. Ela é a última palavra do aprendizado ou a revelação final. Ora, mais do que pela Berma, é pela obra de arte, pela pintura e pela música, e sobretudo pelo problema da literatura, que o herói da *Recherche* atinge essa revelação das essências. Os signos mundanos, os signos amorosos e mesmo os signos sensíveis são incapazes de nos revelar a essência: eles nos aproximam dela, mas nós sempre caímos na armadilha do objeto, nas malhas da subjetividade. É apenas no nível da arte que as essências são reveladas. Mas, *uma vez* manifestadas na obra de arte, elas reagem sobre todos os outros campos: aprendemos que elas *já* se haviam encarnado, já estavam em todas as espécies de signos, em todos os tipos de aprendizado.

## Capítulo IV

# Os Signos da Arte e a Essência

Qual é a superioridade dos signos da Arte com relação a todos os outros? É que todos os outros são signos materiais. São materiais, em primeiro lugar, por causa de sua emissão: eles surgem parcialmente encobertos no objeto que os porta. As qualidades sensíveis, os rostos amados, são ainda matéria. (Não é por acaso que as qualidades sensíveis significativas são principalmente os odores e os sabores – dentre todas as qualidades, as mais materiais – e que, no rosto amado, são as faces e a textura da pele que mais nos atraem.) Os *signos da arte são* os *únicos imateriais.* É óbvio que a pequena frase de Vinteuil brota do piano e do violino, podendo, logicamente, ser decomposta materialmente: cinco notas muito unidas, e duas se repetindo. Como em Platão, em que 3 + 2 nada explica. O piano aparece apenas como a imagem espacial de um teclado de natureza diferente, as notas surgindo como a "aparência sonora" de uma entidade espiritual. "Como se os intrumentistas estivessem, mais que tocando a frase, executando os ritmos por ela exigidos para aparecer... "[1] Desse ponto de vista, a própria impressão da pequena frase musical é *sine materia.*[2]

A Berma, por sua vez, serve-se de sua voz, de seus braços, mas os gestos, em vez de testemunharem "conexidades muscu-

1.CS 289.

2.CS 178.

lares", constituem um corpo transparente que refrata uma essência, uma Idéia. As atrizes medíocres têm necessidade de chorar para indicar que seu papel comporta a dor: "Excedente de lágrimas que se via correr, porque não tinham podido embeber-se na voz marmórea de Arícia ou de Ismênia." Mas todas as expressões da Berma, como num grande violinista, tornaram-se qualidades de timbre. Em sua voz "já não subsistia um só dejecto de matéria inerte e refratária ao espírito".[3]

Os outros signos são materiais, não apenas por sua origem e pela maneira como permanecem semi-encobertos no objeto, mas também por seu desenvolvimento ou sua "explicação". A *madeleine* nos remete a Combray, o calçamento, a Veneza... Sem dúvida, as duas impressões, a presente e a passada, têm uma mesma qualidade; mas não deixam de ser materialmente duas. De tal modo que, cada vez que intervém a memória, a explicação dos signos comporta ainda alguma coisa de material.[4] Os campanários de Martinville, na ordem dos signos sensíveis, são um exemplo menos "material" porque apelam para o desejo e a imaginação e não para a memória.[5] Contudo, a impressão dos campanários se explica pela imagem de três jovens; mas por serem filhas de nossa imaginação elas não deixam de ser materialmente diferentes dos campanários.

Proust se refere muitas vezes à necessidade que pesa sobre ele: sempre alguma coisa lhe lembra ou lhe faz imaginar outra. Mas, qualquer que seja a importância desse processo de analogia na arte, ele não é sua fórmula mais· profunda. Enquanto descobrirmos o sentido de um signo em outra coisa, ainda subsistirá um pouco de matéria rebelde ao espírito. Ao contrário, a Arte nos dá a verdadeira unidade: unidade de um signo imaterial e de um sentido inteiramente espiritual. A essência é exa-

3. CG 31.

4.P321.

5. lbid.

tamente essa unidade do signo e do sentido, tal qual é revelada na obra de arte. Essências ou idéias são o que revela cada signo da pequena frase de Vinteuil;[6] é o que dá à frase sua existência real, independentemente dos instrumentos e dos sons que a reproduzem ou a encarnam mais do que a compõem. Nisto consiste a superioridade da arte sobre a vida: todos os signos que encontramos na vida ainda são signos materiais e seu sentido, estando sempre em outra coisa, não é inteiramente espiritual.

*

O que é uma essência, tal como é revelada na obra de arte? É uma diferença, a Diferença última e absoluta. É ela que constitui o ser, que nos faz concebê-lo. Porque só a arte, no que diz respeito à manifestação das essências, é capaz de nos dar o que procurávamos em vão na vida: "A diversidade que em vão procurara na vida, nas viagens... "? "Não existindo na superfície da Terra, entre todos os países que nossa percepção uniformiza, o mundo das diferenças, com mais forte razão não existe também no mundo elegante. Existirá, aliás, em algum lugar? O septeto de Vinteuil parecera dizer-me que sim."[8]

Mas o que é uma diferença última absoluta? Não é uma diferença empírica, sempre extrínseca, entre duas coisas ou dois objetos. Proust nos dá uma primeira aproximação da essência quando diz que ela é alguma coisa em um sujeito, como a presença de uma qualidade última no âmago de um sujeito: diferença interna, *"diferença qualitativa* decorrente da maneira pela qual encaramos o mundo, diferença que, sem a arte, seria o eterno segredo de cada um de nós".[9] Sob esse prisma, Proust é

6.CS 290.

7.P 133.

8.P 234.

9.TR 142.

leibniziano: as essências são verdadeiras mônadas, cada uma se definindo pelo po-nto de vista através do qual exprime o mundo, cada ponto de vista remetendo a uma qualidade última no fundo da mônada. Como diz Leibniz, elas não têm portas nem janelas: o ponto de vista sendo a própria diferença, pontos de vista sobre um mundo supostamente o mesmo são tão diferentes quanto os mundos mais distantes. Por essa razão a amizade só estabelece falsas comunicações, fundadas sobre mal-entendidos, e só abre falsas janelas. Por essa razão o amor, mais lúcido, renuncia por princípio a toda comunicação. Nossas únicas janelas, nossas únicas portas são espirituais: só há intersubjetividade artística. Somente a arte nos dá o que esperaríamos em vão de um amigo, o que teríamos esperado em vão de um ser amado. "Só pela arte podemos sair de nós mesmos, saber o que vê outrem de seu universo que não é o nosso, cujas paisagens nos seriam tão estranhas como as que porventura existem na Lua. Graças à arte, em vez de contemplar um só mundo, o nosso, vemo-lo multiplicar-se, e dispomos de tantos mundos quantos artistas originais existem, mais diversos entre si do que os que rolam no infinito... "[10]

Deve-se concluir que a essência é subjetiva e que a diferença é mais entre sujeitos do que entre objetos? Isso seria desprezar os textos em que Proust trata as essências como Idéias platônicas e lhes confere uma realidade independente. Mesmo Vinteuil "revelou a frase musical" muito mais do que a criou.[11]

Cada sujeito exprime o mundo de um certo ponto de vista. Mas o ponto de vista é a própria diferença, a diferença interna e absoluta. Cada sujeito exprime, pois, um mundo absolutamente diferente e, sem dúvida, o mundo expresso não existe fora do sujeito que o exprime (o que chamamos de mundo exterior é apenas a projeção ilusória, o limite uniformizante de todos esses

10.TR 142.

11.CS 290-292.

mundos expressos). Mas o mundo expresso não se confunde com o sujeito: dele se distingue exatamente como aessência se distingue da existência e inclusive de sua própria existência. Ele não existe fora do sujeito que o exprime, mas é expresso como a essência, não do próprio sujeito, mas do Ser, ou da região do Ser que se revela ao sujeito. Razão pela qual cada essência é uma pátria, um país;[12] ela não se reduz a um estado psicológico, nem a uma subjetividade psicológica, nem mesmo a uma forma qualquer de subjetividade superior. A essência é a qualidade última no âmago do sujeito, mas essa qualidade é mais profunda do que o sujeito, é de outra ordem: "Qualidade desconhecida de um mundo único." [13] Não é o sujeito que explica a essência, é, antes, essência que se implica, se envolve, se enrola no sujeito: Mais ainda: enrolando-se sobre si mesma ela constitui a subjetividade. Não são os indivíduos que constituem o mundo, mas os mundos envolvidos, as essências, que constituem os indivíduos: "Esses mundos que são os indivíduos e que sem a arte jamais conheceríamos."[14] A essência não é apenas individual, é individualizante.

O ponto de vista não se confunde com quem nele se coloca; a qualidade interna não se confunde com o sujeito que ela individualiza. Esta distinção entre essência e sujeito é tão importante que Proust vê nela a única prova possível da imortalidade da alma. Na alma daquele que a desvela, ou apenas a compreende, a essência é como uma "divina cativa". [15] Talvez as essências tenham, elas próprias, se aprisionado, se envolvido nas almas que elas individualizam. Não existem fora desse cativeiro, mas não se separam da "pátria desconhecida" com que elas se envolvem em nós. São nossos "reféns": morrem se morremos, mas se são

12.P217.

13.P 321.

14.P 218

15.CS 291.

eternas, de alguma forma somos também imortais. Elas tornam a morte menos provável; a única prova, a única chance é estética. Duas questões, também, estão fundamentalmente ligadas: "As questões da realidade da Arte, da realidade da Eternidade sla alma."[16] Sob esse aspecto, a morte de Bergotte diante do pequeno detalhe de parede amarela de Ver Meer torna-se simbólica: "Em celestial balança lhe aparecia, num prato, sua própria vida; no outro, o pequeno detalhe de parede tão bem pintada de amarelo. Sentia Bergotte que imprudentemente arriscara o primeiro pelo segundo... Nova crise prostrou-o... Estava morto. Morto para sempre? Quem o poderá dizer?"[17]

*

O mundo envolvido da essência é sempre um começo do Mundo em geral, um começo do Universo, um começo radical absoluto. "Primeiro o piano solitário gemia como um pássaro abandonado da sua companheira; o violino escutou-o, respondeu-lhe como de uma árvore vizinha. Era como no princípio do mundo, como se ainda não houvesse senão os dois sobre a face da Terra, ou, antes, era naquele mundo fechado a tudo o mais, construído pela lógica de um criador e onde para todo o sempre só os dois existiriam: aquela sonata."[18] O que Proust diz do mar ou do rosto de uma jovem é ainda mais verdadeiro quando se refere à essência e à obra de arte: a instável oposição, "essa perpétua recriação dos elementos primordiais da natureza". [19] Mas a essência assim definida é o nascimento do Tempo. Não que o tempo já se tenha desdobrado: ele não tem ainda as dimensões segundo as quais poderia se desenvolver, nem mesmo as séries

16.P 320.

17.P 158.

18.CS 292.

19.RF 383.

separadas em que se distribui segundo ritmos diferentes. Certos neoplatônicos utilizavam uma palavra profunda para designar o estado originário que precede todo desenvolvimento, todo desdobramento, toda "explicação": a *complicação,* que envolve o múltiplo no Uno e afirma o Uno do múltiplo. A eternidade não lhes parecia a ausência de mudança, nem mesmo o prolongamento de uma existência sem limites, mas o estado complicado do próprio tempo *(uno ictu mutationes tuas complectitur).* O Verbo, *omnia complicans,* e contendo todas as essências, era definido como a complicação suprema, a complicação dos contrários, a instável oposição... Daí tiravam a idéia de um Universo essencialmente expressivo, organizando-se segundo graus de complicações imanentes e uma ordem de explicações descendentes.

O mínimo que se pode dizer é que Charlus é complicado, tomando a palavra rigorosamente em seu sentido etimológico. A genialidade de Charlus consiste em manter todas as almas que o compõem em estado "complicado": é assim que conserva sempre a frescura de um começo de mundo e não cessa de emitir signos primordiais, signos que o intérprete deverá decifrar, isto é explicar.

Contudo, se procurarmos na vida alguma coisa que corresponda à situação das essências originais, não a encontraremos neste ou naquele personagem, mas num estado profundo – o sono. Quem dorme "mantém em círculo em torno de si o fio das horas, a ordem dos anos e dos mundos"; essa maravilhosa liberdade que só cessa com o despertar, quando se é coagido a escolher segundo a ordem do tempo redesdobrado.[20] Do mesmo modo; o sujeito-artista tem a revelação de um tempo original, enrolãao, complicado na própria essência, abarcando de uma só vez todas as suas séries e suas dimensões. Aí está o sentido da expressão "tempo redescoberto". O tempo redescoberto, em

20. CS 12-13.



seu estado puro, está contido nos signos da arte. Não se deve confundi-lo com outro tempo

redescoberto, o dos signos sensíveis, que é apenas um tempo que se redescobre no seio do próprio tempo perdido, e que também mobiliza todos os recursos da memória involuntária, dando-nos uma simples imagem da eternidade. Como o sono, a arte está para além da memória e recorre ao pensamento puro como faculdade das essências. O que a arte nos faz redescobrir é o tempo tal como se encontraem-olado na essência, tal como nasce no mundo envolvido da essência, idêntico à eternidade, O extratemporal de Proust é esse tempo no estado de nascimento e o sujeito-artista que o redescobre. Por essa razão, podemos dizer com todo o rigor que só a obra de arte nos faz redes cobrir o tempo: a obra de arte é "o único meio de redescobrir o tempo perdido". [21] Ela porta os signos mais importantes, cujo sentido está contido numa complicação primordial, verdadeira eternidade, tempo original absoluto.

*

Como a essência se encarna na obra de arte? Ou, o que vem a dar no mesmo, como um sujeito-artista consegue "comunicar" a essência que o individualiza e o torna eterno? Ela se encama nas matérias. Mas essas matérias são dúcteis, tão bem malaxadas e desfiadas que se tornam inteiramente espirituais. Essas matérias, sem dúvida, são a cor para o pintor, como o amarelo de Ver Meer, o som para o músico e a palavra para o escritor. Mas, de modo mais profundo, são matérias livres que tanto se exprimem através das palavras como dos sons e das cores, Em Thomas Hardy, por exemplo, os blocos de pedra, a geometria desses blocos, o paralelismo das linhas formam uma matéria espiritualizada, em que as próprias palavras vão buscar sua ordenação; em Stendhal, a altitude é uma matéria aérea "ligando-se

21. TR 145.



à vida espiritual". [22] O verdadeiro tema de uma obra não é o assunto tratado, sujeito consciente e voluntário que se confunde com aquilo que as palavras designam, mas os temas inconscientes, Q.s arquétipos involuntários, dos quais as palavras, como as cores e os sons,

tiram o seu sentido e a sua vida. A arte é uma verdadeira transmutação da matéria. Nela a matéria se espiritualiza, os meios físicos se desmaterializam, para refratar a essência, isto é, a qualidade de um mundo original. Esse tratamento da matéria é o "estilo".

Como qualidade de um mundo, a essência jamais se confunde com um objeto; ao contrário, ela aproxima dois objetos inteiramente diferentes, que deixam perceber a qualidade no meio revelador. Ao mesmo tempo que a essência se encarna em determinada matéria, a qualidade última que a constitui se expressa como a *qualidade comum* a dois objetos diferentes, misturados nessa matéria luminosa, mergulhados nesse meio refrangente. Nisto consiste o estilo: "Podem-se alinhar indefinidamente numa descrição os objetos pertencentes ao sítio descrito, mas a verdade só surgirá quando o escritor tomar dois objetos diversos, estabelecer a relação entre eles, análoga no mundo da arte à relação única entre causa e efeito no da ciência, e os enfeixar nos indispensáveis anéis de um belo estilo."[23] Isso significa que o estilo é basicamente metáfora. Mas a metáfora é essencialmente metamorfose e indica como os dois objetos permutam suas determinações, e até mesmo a palavra que os designa, no novo meio que lhes confere a qualidade comum, É o que acontece nos quadros de Elstir, em que o mar se torna terra e a terra mar; onde a cidade só é designada por "termos marítimos" e a água por "termos urbanos". [24] O estilo, para espiritualizar a matéria e torná-la adequada à essência, reproduz a

22.P 323.

23.TR 137.

24.RF 327-329.



instável oposição, a complicação original, a luta e a troca dos elementos primordiais que constituem a própria essência. Em Vinteuil ouve-se o combate entre dois temas como num corpo-a-corpo: "Corpo-a-corpo de energias somente, em verdade, pois se essas criaturas se acometiam, eram despojadas de seu corpo físico, de sua aparência, de seu nome... "[25] Uma essência é sempre um nascimento do mundo; mas o estilo é esse nascimento continuado e refratado, esse nascimento redescoberto nas matérias adequadas às essências, esse nascimento como metamorfose de objetos. Q estilo não é o homem: é a própria essência.

A essência não é apenas particular, individual, mas individualizante. Ela própria

individualiza e determina as matérias em que se encarna, como os objetos que enfeixa nos anéis do estilo: como o avermelhado septeto e a branca sonata de Vinteuil ou a bela diversidade na obra de Wagner.[26] É que a essência é em si mesma diferença, não tendo, entretanto, o poder de diversificar e de diversificar-se, sem a capacidade de se repetir, idêntica a si mesma. Que poderíamos fazer da essência, que é diferençã última, senão repeti-la, já que ela não pode ser substituída, nada podendo ocupar-lhe o lugar? Por essa razão1Jma grande música deve ser tocada muitas vezes; poema, aprendido de cor e recitado. A diferença e a repetição só se opõem aparentemente e não existe um grande artista cuja obra não nos faça dizer: "A mesma e no entanto outra."[27]

A diferença, como qualidade de um mundo, só se afirma através de uma espécie de auto-repetição que percorre os mais variados meios e reúne objetos diversos; a repetição constitui os graus de uma diferença original, como, por sua vez, a diversidade constitui os níveis de uma repetição não menos funda-

25.P 220.

26.P 133.

27.P 219.



mental. Sobre a obra de um grande artista podemos dizer: é a mesma coisa, apenas com a diferença de nível; como também: é outra coisa, apenas com a semelhança de grau. Na verdade, diferença e repetição são as duas potências da essência, inseparáveis e correlatas. Um artista não envelhece porque se repete, pois a repetição é potência da diferença, não menos que a diferença é poder da repetição. O artista envelhece quando, “pelo desgaste de seu cérebro", julga mais simples encontrar diretamente na vida, como pronto e acabado, aquilo que ele só poderia exprimir em sua obra, aquilo que deveria distinguir e repetir através de sua obra.[28] O artista, ao envelhecer, confia na vida, na "beleza da vida", mas só tem sucedâneos daquilo que constitui a arte: repetições que se tornaram mecânicas, pois são exteriores, diferenças imóveis que tornam a cair numa matéria que não conseguem mais tornar leve e espiritual. A vida não possui as duas potências da arte; ela só as recebe

degradando-as e só reproduz a essência no nível mais baixo, no mais fraco grau.

A arte possui um privilégio absoluto, que se exprime de várias maneiras. Na arte, a matéria se torna espiritualizada e os meios desmaterializados. A obra de arte é, pois, um mundo de signos que são imateriais e nada têm de opaco, pelo menos para o olho ou ouvido artistas. Em segundo lugar, o sentido desses signos é uma essência que se afirma em toda a sua potência. Em terceiro lugar, o signo e o sentido, a essência e a matéria transmutada se confundem ou se unem numa adequação perfeita. Identidade de um signo como estilo e de um sentido como essência: esta é a característica da obra de arte. Sem dúvida, a própria arte é sempre objeto de um aprendizado, em que passamos pela tentação objetivista e pela compensação subjetiva, como em qualquer outro campo. Mas a revelação da essência (além do objeto e além do próprio sujeito) só pertence ao domí-

28. RF 339.



nio da arte: se tiver de realizar-se, é nele que se realizará. Daí por que a arte é a finalidade do mundo, o destino inconsciente do aprendiz.

Encontramo-nos, então, diante de dois tipos de questões. Que valor têm os outros signos, os que constituem os domínios da vida? Por si mesmos, o que nos ensinam? Podemos dizer que eles nos põem no caminho da arte? De que maneira? Mas, sobretudo, uma vez que tenhamos a revelação final da arte, como essa revelação vai reagir sobre os outros campos e tornar-se o centro de um sistema que nada deixa fora de seu âmbito? A essência é sempre uma essência artista. Mas, uma vez descoberta, ela não se encarna apenas nas matérias espiritualizadas, nos signos imateriais da obra de arte. Ela também se encarna nos outros domínios, que serão, desde então, integrados naquela obra. Assim, ela atravessa os meios mais opacos, os signos mais materiais, onde perde algumas de suas características originais, absorvendo outras, que exprimem a descida da essência nessas matérias cada vez mais rebeldes. Há leis de transformação da essência em relação com as determinações da vida.



# Capítulo V

## Papel Secundário da Memória

Os signos mundanos e os signos amorosos, para serem interpretados, precisam da inteligência. É a inteligência que os decifra: com a condição de "vir depois", de ser, de certa forma, obrigada a pôr-se em movimento, sob a exaltação nervosa que nos provoca a mundanidade, ou, ainda mais, sob a dor que o amor nos instila. Sem dúvida, a inteligência mobiliza outras faculdades. Vê-se o ciumento pôr todos os recursos da memória a serviço da interpretação dos signos do amor, isto é, das mentiras do amado. Mas a memória, não sendo solicitada diretamente, só pode fornecer uma contribuição voluntária, e precisamente porque é apenas "voluntária", vem sempre muito tarde com relação aos signos a decifrar. A memória do ciumento pretende tudo reter, porque o menor detalhe pode se revelar um signo ou um sintoma de mentira; ela quer tudo armazenar para que a inteligência disponha da matéria necessária às suas próximas interpretações. Há, também, alguma coisa de sublime na memória do ciumento: ela enfrenta seus próprios limites e, voltada para o futuro, esforça-se para ultrapassá-los. Mas chega tarde demais porque não soube captar no momento a frase que deveria reter, o gesto que não sabia ainda que adquiriria determinado sentido. [1]"Depois, diante da mentira falante, ou tomado de

1. P 45-46.



uma dúvida ansiosa, eu queria lembrar-me; era em vão; minha memória não fora prevenida a tempo, julgara inútil guardar cópia" [2] Em suma, na interpretação dos signos do amor, a memória apenas intervém sob uma forma voluntária que a condena a um patético fracasso. Não é o esforço da memória, tal como aparece em cada amor, que consegue decifrar os signos correspondentes; é apenas o impulso da inteligência, na série de amores sucessivos, balizada pelos esquecimentos e pelas repetições inconscientes.

*

Em que nível, então, intervém a famosa *memória involuntária?* Ela só intervém em função de

uma espécie de signos muito particulares: os signos sensíveis. Apreendemos uma qualidade sensível como signo; sentimos um imperativo que nos força a procurar seu sentido. Então, a Memória involuntária, diretamente solicitada pelo signo, nos fornece seu sentido (como Combray para a *madeleine,* Veneza para as pedras do calçamento... ).

Em segundo lugar, essa memória involuntária não possui o segredo de todos os signos sensíveis: alguns remetem ao desejo ou a figuras da imaginação (como os campanários de Martinville). Razão por que Proust distingue cuidadosamente dois casos de signos sensíveis: as reminiscências e as descobertas; as "ressurreições da memória" e as "verdades escritas por figuras".[3] Pela manhã, quando o herói se levanta, não sente apenas a pressão das lembranças involuntárias que se confundem com uma luz ou com um odor, mas também o impulso dos desejos involuntários que se encarnam numa mulher que passa – padeira, lavadeira ou jovem orgulhosa, "uma imagem, enfim"... [4] No iní-

2.P 128. 3. TR 129. 4 P 17.



cio, nem mesmo podemos dizer de que lado vem o signo. A qualidade se dirige à imaginação ou, simplesmente, à memória? É preciso tudo experimentar para descobrir a faculdade que nos dará o sentido adequado; e, quando fracassamos, não podemos saber se o sentido que nos ficou velado era uma figura de sonho ou uma lembrança dissimulada na memória involuntária. As três árvores, por exemplo, eram uma paisagem da Memória ou do Sonho?[5]

Os signos sensíveis que se explicam pela memória involuntária têm uma dupla inferioridade, não somente com relação aos signos da arte, mas também com relação as signos sensíveis que remetem à imaginação. Por um lado, sua matéria é mais ;pãca e rebelde, sua explicação permanece material demais; por outro, eles só superam em aparência a contradição do ser e do nada (como vimos na lembrança da avó). Proust nos fala da plenitude das reminiscências ou das lembranças involuntárias, da alegria celestial que nos dão os signos da Memória e do tempo que eles nos fazem bruscamente redescobrir. Os signos sensíveis que se explicam pela memória formam, na verdade, um "começo de arte" , eles nos pôem "no caminho da arte".6 Nunca nosso aprendizado encontraria seu resultado na arte se não passasse por esses signos que nos dão uma antecipação do tempo redescoberto e nos preparam para a plenitude das idéias estéticas. Mas nada fazem além de nos preparar: são apenas um começo. São, ainda,

signos da vida e não signos da arte.[7]

Eles são superiores aos signos mundanos, superiores aos signos do amor, mas inferiores aos da arte; e, mesmo em seu gênero, são inferiores aos signos sensíveis da imaginção, que estão mais próximos da arte (embora pertencendo ainda à vida). [8]

5.RF 231-232.

6.TR 138.

*7. Ibid.* ("... ou mesmo, assim como a vida... ").

8.P321.



Proust muitas vezes apresenta os signos da memória como decisivos; as reminiscências parecem-lhe constitutivas da obra de arte, não apenas na perspectiva de seu projeto pessoal, mas na de grandes precursores, como Chateaubriand, Nerval ou Baudelaire. Mas, se as reminiscências são integradas na arte como partes constitutivas, é na medida em que são elementos condutores, elementos que conduzem o leitor à compreensão da obra e o artista à concepção de sua tarefa e da unidade dessa tarefa: "Porque seria, justa e unicamente, esta espécie de sensações a propícia à obra de arte, eis o que tentaria verificar objetivamente."9 As reminiscências são metáforas da vida; as metáforas são reminiscências da arte. Ambas, com efeito, têm algo em comum: determinam uma relação entre dois objetos inteiramente diferentes, "para as subtrair às contingências do tempo". [10] Mas só a arte realiza plenamente o que a vida apenas esboçou. As reminiscências, na memória involuntária, são ainda vida: arte no nível da vida, conseqüentemente metáforas ruins. Ao contrário, a arte em sua essência, a arte superior à vida, não se baseia na memória involuntária, nem mesmo na imaginação e nas figuras inconscientes. Os signos da arte se explicam pelo pensamento puro como faculdade das essências. Dos signos sensíveis em geral, quer se dirijam à memória ou mesmo à imaginação, devemos dizer ora que vêm antes da arte e que a ela nos conduzem, ora que vêm depois da arte e que dela captam apenas os reflexos mais próximos.

*

Como explicar o mecanismo complexo das reminiscências? À primeira vista, trata-se de um mecanismo associativo; por um

9. TR 158.

10. TR 137.



lado, semelhança entre uma sensação presente e uma sensação passada; por outro, contigüidade da sensação passada com um conjunto que vivíamos então, e que ressuscita sob a ação da sensação presente. Assim, o gosto da *madeleine* é semelhante ao que sentíamos em Combray; e ele ressuscita Combray, onde o sentimos pela primeira vez. Tem-se muitas vezes salientado a importância formal de uma psicologia associacionista em Proust. Entretanto, não teríamos razão em criticá-la: o associacionismo é menos ultrapassado que a crítica do associacionismo. Devemos, pois, perguntar de que ponto de vista os casos de reminiscência ultrapassam realmente os mecanismos de associação, e, também, de que ponto de vista eles remetem efetivamente a tais mecanismos.

A reminiscência coloca vários problemas que não são resolvidos pela associação de idéias. Por um lado, de onde vem a extraordinária alegria que experimentamos na sensação presente? Alegria tão possante que é suficiente para tornar a morte indiferente. Por outro lado, como explicar que não haja simples semelhança entre as duas sensações, presente e passada? Além de uma semelhança entre duas sensações, descobrimos nas duas a identidade de uma mesma qualidade. Enfim, como explicar que Combray surja, não exatamente como foi vivida, em contigüidade com a sensação passada, mas com um esplendor, com uma "verdade" que nunca tivera equivalente no real?

Essa alegria do tempo redescoberto, essa identidade da qualidade, essa verdade da reminiscência, nós as experimentamos e sentimos que elas vão além de todos os mecanismos associativos. Mas em quê? Somos incapazes de dizer. Constatamos o que se passa, mas não temos ainda meios de compreendê-lo. Com o sabor da *madeleine,* Combray surgiu em seu esplendor, mas não descobrimos, de modo algum, aS'causas de tal aparição. A impressão das três árvores permanece inexplicada; ao contrário, a impressão da *madeleine* parece explicada

por Combray.

54

Entretanto, avançamos muito pouco: por que essa alegria, por que esse esplendor na ressureição de Combray? ("de cujas causas profundas adiara até então a busca").[11]

A memória *voluntária* vai de um presente atual a um presente que "foi", isto é, a alguma coisa que foi presente mas não o é mais. O passado da memória voluntária é, pois, duplamente relativo: relativo ao presente que foi, mas também relativo ao presente com referência ao que é agora passado. O que vale dizer que essa memória não se apodera diretamente do passado: ela o recompõe com os presentes. Por esta razão, Proust faz as mesmas restrições à memória voluntária e à percepção consciente: esta pensa encontrar o segredo da impressão no objeto, aquela crê descobrir o segredo da lembrança na sucessão dos presentes; são exatamente os objetos que distinguem os presentes sucessivos. A memória voluntária procede por instantâneos: "Apenas esta palavra a tornava para mim tão enfadonha como uma exposição de fotografias, e eu não sentia hoje mais gosto, mais dons para descrever o que vira outrora do que ontem para fixar imediatamente o que observava com olhos minuciosos e entediados. "12

Évidente que alguma coisa de essencial escapa à memória voluntária: o *ser-em-si* do *passado.* Ela faz como se o passado se constituísse como tal depois de ter sido presente e, assim, seria necessário esperar um novo presente para que o precedente passasse, ou se tornasse passado. Dessa maneira, no entanto, a essência do tempo nos escapa, pois se o presente não fosse passado ao mesmo tempo que presente, se o mesmo momento não coexistisse consigo mesmo como presente e passado, ele nunca passaria, nunca um novo presente viria substituí-lo. O passado, tal como é em si, coeiste, não sucede ao presente que ele foi. Na verdade, nós não apreendemos alguma coisa como passado

11.TR 121.

12.TR 120.

55

no mesmo momento em que a sentimos como presente (salvo nos casos de paramnésia, aos quais talvez corresponda, em Proust, a visão das três árvores).[13] Mas é porque as exigências

conjuntas da percepção consciente e da memória voluntária estabelecem uma sucessão real onde, mais profundamente, há uma coexistência virtual.

Se existe alguma semelhança entre a concepção de Bergson e a de Proust, é justamente nesse nível. Não no nível da duração, mas da memória. Que não retomamos de um presente atual ao passado, não recompomos o passado com os presentes, mas nos situamos imediatamente no próprio passado; que esse passado não representa alguma coisa que foi, mas simplesmente alguma coisa que é e coexiste consigo mesma como presente; que o passado não pode se conservar em outra coisa que não nele mesmo, porque é em si, sobrevive e se conserva em si – essas são as célebres teses de *Matière et mémoire.* Este ser-em-si do passado, Bergson o chamava de virtual. Proust faz o mesmo quando fala dos estados induzidos pelos signos da memória: "Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos."14 É verdade que, a partir daí, o problema não é o mesmo para Proust e para Bergson: para este é suficiente saber que o passado se conserva em si. Malgrado suas profundas páginas sobre o sono, ou sobre a paramnésia, Bergson não se pergunta como o passado, tal como é em si, também poderia ser recuperado para nós. Segundo ele, mesmo o sonho mais profundo implica um desgaste da lembrança pura, uma queda de lembrança numa imagem que a deforma. O problema de Proust é: como resgatar para nós o passado, tal como se conserva em si, tal como sobrevive em si? Proust expõe a tese bergsoniana, não diretamente, mas através de uma anedota do "filósofo norueguês", que por sua vez a ou-

13. RF 231-232. 14 TR 125.



viu de Boutroux.[15] Note-se a reação de Proust: "Nós possuímos todas as nossas lembranças se não a faculdade de recordá-las, diz, conforme Bergson, o grande filósofo norueguês... Mas o que é uma lembrança de que a gente não se recorda?" Proust coloca desta maneira a questão: como resgataremos o passado tal como é em si? É a esta pergunta que a memória involuntária responde.

A Memória involuntária parece, a princípio, basear-se na semelhança entre duas sensações, entre dois momentos. Mas, de modo mais profundo, a semelhança nos remete a uma estrita *identidade:* identidade de uma qualidade comum às duas sensações, ou de uma sensação comum aos dois momentos, o atual e o antigo. Assim acontece com o sabor: dir-

se-ia que ele contém um volume de duração que o estende por dois momentos ao mesmo tempo. Mas, por sua vez, a sensação, a qualidade idêntica, implica uma relação com alguma coisa *diferente.* O sabor da *madeleine* aprisionou e envolveu Combray em seu volume. Enquanto permanecemos na percepção consciente, a *madeleine* tem apenas uma relação exterior de contigüidade com Combray; enquanto permanecemos na memória voluntária, Combray se mantém exterior à *madeleine,* como o contexto separável da antiga sensação. A memória involuntária tem, porém, uma característica específica: ela interioriza o contexto, torna o antigC2contexto inseparável da sensação presente. Ao mesmo tempo que a semelhança entre os dois momentos se ultrapassa em direção a uma identidade mais profunda, a contigüidade que pertencia ao momento passado se ultrapassa em direção a uma diferença mais profunda. Ao mesmo tempo que Combray ressurge na sensação atual, sua diferença com relação à antiga sensação se interioriza na sensação presente. A sensação presente não é, pois, mais separável dessa relação com o objeto diferente. O essencial na memória involuntária não é a semelhança, nem

15. SG 302-303



mesmo a identidade, que são apenas condições.; o *essencial* é *a diferença interiorizada, tornada imanente.* É nesse sentido que a reminiscência é o análogo da arte e a memória involuntária o análogo de uma metáfora: ela toma "dois objetos diferentes" – a *madeleine* com seu sabor, Combray com suas qualidades de cor e de temperatura – e envolve um no outro, faz da relação dos dois alguma coisa de interior.

> O sabor, qualidade comum às duas sensações, sensação comum aos dois momentos, só está aí para lembrar outra coisa: Combray. Com essa invocação, Combray ressurge de forma absolutamente . nova. Não surge como esteve presente; surge como passado, mas esse passado não é mais relativo ao presente que ele foi, não é mais relativo ao presente em relação ao qual é agora passado. Não mais a Combray da percepção, nem tampouco a da memória voluntária; Combray aparece como não podia ter sido vivida: não em realidade, mas em sua verdade; não em suas relações exteriores e contingentes, mas em sua difeferença interiorizada, em sua essência. Combray surge em um passado puro,

coexistindo com os dois presentes, mas fora de seu alcance, fora do alcance da memória voluntária atual e da percepção consciente antiga: "Um pouco de tempo em estado puro."16 Não mais uma simples semelhança entre o presente e o passado, entre um presente que é atual e um passado que foi presente; nem mesmo uma identidade dos dois momentos; é muito mais o *ser-em-si* do *passado,* mais profundo que todo o passado que fora, que todo o presente que foi. "Um pouco de tempo em estado puro", isto é, a essência localizada do tempo.

*

"Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos." Esse real ideal, esse virtual, é a essência, que se realiza ou se encarna

16. TR 125.



na lembrança involuntária. Nesse caso, como na arte, o envolvimento, o enrolamento, permanece sendo o estado superior da essência. A lembrança involuntária retém os dois poderes: a diferença no antigo momento e a repetição no atual. A essência, entretanto, se realiza na lembrança involuntária em um grau mais baixo do que na arte, se encarna em matéria mais opaca. Em primeiro lugar, a essência não mais aparece como a qualidade última de um ponto de vista singular, como era a essência artista: individual e até mesmo individualizante. Ela é, sem dúvida, particular: mas é antes princípio de localização do que de individuação; aparece como essência local: Combray, Balbec, Veneza... É também particular porque revela a verdade diferencial de um lugar, de um momento. Mas, sob outro ponto de vista, ela é geral, porque traz essa revelação numa sensação "comum" a dois lugares, a dois momentos. Também na arte a qualidade da essência se expressava como qualidade comum a dois objetos; mas a essência artista nada perdia de sua singularidade, nada alienava, porque os dois objetos e sua relação eram inteiramente determinados pelo ponto de vista da essência, sem nenhuma contingência. Não é o que acontece com a memória involuntária, em que a essência chega a ter um mínimo de generalidade. Essa é a razão por que Proust diz que os signos sensíveis remetem a uma "essência geral", como os signos do

amor ou os signos mundanos.[17]

Há uma segunda diferença, agora do ponto de vista do tempo. A essência artista nos revela um tempo original, que ultrapassa suas séries e suas dimensões; um tempo "complicado" em sua própria essência, idêntico à eternidade. Quando falamos de um "tempo redescoberto" na obra de arte, referimo-nos a esse tempo primordial, que se opõe ao tempo desdobrado e desenvolvido, isto é, ao tempo sucessivo que passa, ao tempo que em geral se

17. TR 158.



perde. Ao contrário, a essência que se encarna na lembrança involuntária não nos revela esse tempo original; faz-nos redescobrir um outro tempo – o próprio tempo perdido. Ela surge bruscamente em um tempo já desdobrado, desenvolvido, e no âmago desse tempo que passa redescobre um centro de envolvimento, que nada mais do que a imagem do tempo original. Por isso as revelações da memória involuntária são extraordinariamente breves e não se poderiam prolongar sem nos causarem dano: "Na vertigem de uma incerteza semelhante à que nos provoca, por vezes, ao adormecermos, uma visão inefável."18 A reminiscência nos revela o passado puro, o ser-em-si do passado, e, sem dúvida, esse ser-em-si ultrapassa todas as dimensões empíricas do tempo. Mas, em sua ambigüidade, ele é tanto o princípio a partir do qual as dimensões se desdobram no tempo perdido quanto o princípio no qual se pode redescobrir esse tempo perdido, o centro em torno do qual se pode enrolá-lo de novo para ter uma imagem da eternidade. Esse passado puro é a instância que não se reduz a nenhum presente que passa, mas também a instância que faz passar todos os presentes, presidindo sua passagem; nesse sentido, ele implica ainda a contradição da sobrevivência e do nada. A visão inefável, de que fala Proust, é feita desse amálgama. A memória involuntária nos dá a eternidade, mas de tal forma que não tenhamos a força de suportá-la mais do que um instante, nem o meio de descobrir-lhe a natureza. O que ela nos dá é, antes, a imagem instantânea da eternidade; e todos os Eus da memória involuntária são inferiores ao Eu da arte, do ponto de vista das próprias essências.

Em último lugar, a realização da essência na lembrança involuntária não se separa de determinações que permanecem exteriores e contingentes. Não depende das circunstâncias que, em virtude da potência da memória involuntária, alguma coisa

18. TR 127.



surja em sua essência ou em sua verdade. Mas que essa "alguma coisa" seja Combray, Balbec ou Veneza, que tal essência (ao invés de outra) seja selecionada e encontre, então, o momento propício de encanar-se – isso põe em jogo múltiplas circunstâncias e contingências. Por um lado, é evidente que a essência de Combray não se realizaria no sabor redescoberto da *madeleine* se não tivesse havido, de início, a contigüidade real entre a *madeleine*, tal como foi saboreada, e Combray, tal como esteve presente. Por outro, a *madeleine* com seu sabor e Combray com suas qualidades têm ainda matérias distintas que resistem ao envolvimento, à penetração de uma na outra.

Devemos, pois, insistir nestes dois pontos: uma essência se encarna na lembrança involuntária, mas aí encontra matérias muito menos espiritualizadas, meios menos "desmaterializados" do que na arte. E, contrariamente ao que se passa na arte, a seleção e a escolha dessa essência dependem de dados exteriores à própria essência, remetem, em última instância, a estados vividos, a mecanismos de associações que permanecem subjetivos e contingentes. (Outras contigüidades teriam induzido ou selecionado outras essências.) Na memória involuntária, a física ressalta a resistência das matérias e a psicologia a irredutibilidade das associações subjetivas. Por essa razão, os signos da memória constantemente nos preparam a armadilha de uma interpretação objetivista, mas também, e sobretudo, a tentação de uma interpretação inteiramente subjetiva. É por isso, enfim, que as reminiscências são metáforas inferiores: a memória, ao invés de reunir dois objetos diferentes, cuja seleção e relacionamento são inteiramente determinados por uma essência que se encarna num meio dúctil ou transparente, reúne dois objetos ainda ligados a uma matéria opaca, cuja relação com ela depende de uma associação. Assim, a essência não é mais senhora de sua própria encarnação, de sua própria seleção, sendo ela mes-



ma selecionada através de dados que lhe são exteriores e apresentando, assim, o mínimo de generalidade de que falávamos.

Podemos dizer que os signos sensíveis da memória são da vida e não da arte. A memória involuntária ocupa um lugar central, não o ponto extremo. Sendo involuntária, ela rompe com a atitude da percepção consciente e da memória voluntária, torna-nos sensíveis aos signos e, em momentos privilegiados, dá-nos a interpretação de alguns deles. Os signos sensíveis que lhe correspondem são superiores aos signos mundanos e aos signos do amor, mas inferiores a outros signos não menos sensíveis: signos do desejo, da imaginação ou do sonho (estes são de matérias mais espirituais e remetem a associações mais profundas, que não mais dependem de contigüidades vividas). Com mais forte razão, os signos sensíveis da memória involuntária são inferi?res aos da arte; eles perderam a perfeita identidade do signo e da essência; representam apenas o esforço da vida para nos preparar para a arte e para a revelação final da arte.

Não se deve ver na arte um meio mais profundo de explorar a memória involuntária; deve-se ver na memória involuntária uma etapa, e não a mais importante, do aprendizado da arte. É certo que essa memória nos coloca no caminho das essências; mais ainda: a reminiscência já possui a própria essência, soube capturá-la. Mas ela nos dá a essência em um estado impreciso, em um estado secundário, de modo ainda tão obscuro que somos incapazes de compreender o dom que recebemos e a alegria que experimentamos. Aprender é relembrar, mas relembrar nada mais é do que aprender, ter um pressentimento. Se, impulsionados pelas etapas sucessivas do aprendizado, não chegássemos à revelação final da arte, permaneceríamos incapazes de compreender a essência, até mesmo de compreender que ela já estava na lembrança involuntária ou na alegria do signo sensível (estaríamos sempre reduzidos a "adiar" o exame das causas). É necessário que todas as etapas conduzam à arte e que atinja-



Mos sua revelação; então tornaremos a descer os níveis, os integraremos na própria obra de arte, identificaremos a essência em suas realizações sucessivas, daremos a cada nível de realização o lugar e o sentido que lhe cabem na obra. Descobriremos, assim, o papel da memória involuntária e as rezões desse papel, importante, embora secundário, na encarnação das essências. Os paradoxos da memória involuntária se explicam poe uma instância mais elevada que ultrapassa a memória, inspira as reminiscências e lhe comunica uma parte de seu segredo.

## Capítulo VI

# Série e Grupo

63

A encarnação das essências persiste nos signos amorosos e até mesmo nos signos mundanos. A diferença e a repetição permanecem, então, como os dois poderes da essência, a qual continua irredutível tanto ao objeto que porta o signo quanto ao sujeito que o sente. Nossos amores não se explicam pessoas que amamos, nem pelos estados transitórios por que passamos no momento em que estamos amando. Mas como conciliar a idéia de uma presença da essência com o caráter mentiroso dos signos do amor e com o caráter vazio dos signos do mundanismo? A essência é levada a tomar uma forma cada vez mais geral, uma generalidade cada vez maior; em última análise, ela tende a se confundir com uma "lei" (a propósito do amor e do mundanismo, Proust sempre demonstrou seu gosto pela generalidade e sua paixão pelas leis). As essências podem, portanto, se encarnar nos signos amorosos exatamente como as leis gerais da mentira, e nos signos mundanos como as leis gerais do vazio.

Uma diferença original preside nossos amores. Talvez seja a imagem da Mãe – ou do Pai, para uma mulher, como acontece com a Srta. Vinteuil. Mais profundamente, é uma imagem longínqua, além de nossa experiência, um Tema que nos ultrapassa, uma espécie de arquétipo. Imagem, idéia ou essência bastante rica para diversificar-se nos seres que amamos, e mesmo em apenas um ser amado; exatamente como se repete em

64

nossos amores sucessivos e em cada um dos nossos amores tomados isoladamente. Albertina é a mesma e é outra, tanto em relação aos outros amores do herói como em relação a ela própria. Há tantas Albertinas que seria preciso dar um nome específico a cada uma delas e, no entanto, é como se fosse um mesmo tema, uma mesma qualidade vista sob vários aspectos. As reminiscências e as descobertas se misturam, então, intimamente em cada amor. A memória e a imaginação se revezam e se corrigem, e cada uma, ao dar um passo, impele a

outra a dar um passo suplementar.! Com mais razão, em nossos amores sucessivos: cada amor traz sua diferença, já compreendida no precedente, e todas essas diferenças estão contidas em uma imagem primordial, que não cessamos de produzir em diversos níveis e de repetir como a lei inteligível de todos os nossos amores. "Assim, meu amor por Albertina, até nas suas divergências, já se inscrevia em meu amor por Gilberta... "[2]

Nos signos do amor, os dois poderes da essência deixam de estar juntos. A imagem ou o tema contêm o caráter particular de nossos amores, mas nós repetimos tanto mais e tanto melhor essa imagem que na realidade ela nos escapa e permanece inconsciente. Longe de exprimir a potência imediata da idéia, a repetição testemunha aqui uma separação, uma inadequação entre a consciência e a idéia. A experiência de nada nos serve, porque negamos que repetimos e acreditamos sempre em algo novo; mas também porque ignoramos a diferença que tornaria nossos amores inteligíveis e os relacionaria a uma lei que seria como que sua fonte permanente. O inconsciente, em amor, é a separação dos dois aspectos da essência, diferença e repetição.

A repetição amorosa é uma repetição serial. Os amores do herói por Gilberta, pela Sra. de Guermantes, por Albertina formam uma série em que cada termo acrescenta sua pequena di-

1.RF 391·392.

2.TR 148.



ferença. "Quando muito, a este amor, terá aquela que tanto amamos acrescentado um cunho particular, que nos obrigará a ser-lhe fiel até na infidelidade. Necessitaremos, com a sua sucessora, dos mesmos passeios matinais, levá-la-emos do mesmo modo todas as noites a casa, dar-lhe-emos também dinheiro demais."[3] Mas também, entre dois termos da série, aparecem relações de contraste que complicam a repetição: "Ah! como esse amor a Albertina, de que eu julgara poder calcular a sorte, à vista do que eu dedicara a Gilberta, se desenvolvera em perfeito contraste com este último."[4] E sobretudo, quando passamos de um termo amado a outro devemos levar em conta uma diferença acumulada no sujeito amoroso, como uma razão de progressão na série, "índice de variação que se acentua à medida que vai chegando a novas regiões, sob outras latitudes da vida".[5] É que a série, através das pequenas diferenças e das relações contrastadas, não se desenvolve sem convergir para sua própria lei e o próprio

sujeito amoroso vai se reaproximando cada vez mais de uma compreensão do tema original. Compreensão que ele só atingirá plenamente quando tiver deixado de amar, quando não tiver mais nem o desejo, nem o tempo, nem a idade para amar. É nesse sentido que a série amorosa constitui um aprendizado: nos primeiros termos o amor aparece ligado a seu objeto, de sorte que o mais importante é confessar; depois aprendemos a subjetividade do amor, com a necessidade de não confessar, para preservar nossos próximos amores. Mas, à medida que a série se aproxima de sua própria lei, e a nossa capacidade de amar de seu próprio fim, pressentimos a existência do tema original ou da idéia, que ultrapassa tanto nossos estados subjetivos quanto os objetos em que ela se encarna.

*3.TR1S1.*

4. F 23.

*S.* RF 374.



Não há apenas uma série de amores sucessivos; cada amor assume uma forma de série. As pequenas diferenças e as relações contrastadas que encontramos de um amor a outro já são encontradas em um mesmo amor: de uma Albertina a outra, pois Albertina possui almas múltiplas e múltiplas faces. Estas faces, estas almas não estão exatamente no mesmo plano, elas se organizam em série. (De acordo com a lei de contraste, "dois é o número mínimo da variedade... Se recordamos um olhar enérgico e um rosto atrevido, o próximo encontro nos chocará, isto é, veremos quase exclusivamente um lânguido perfil e uma sonhadora doçura, coisas que nos passaram por alto na recordação precedente".)[6] Ainda mais: um índice de variação subjetiva corresponde a cada amor, medindo seu início, sua duração e seu término. Em todos esses sentidos, o amor por Albertina forma uma série em que podemos distinguir dois períodos diferentes de ciúme; e, no final, o esquecimento de Albertina só se desenvolve na medida em que o herói desce os níveis que marcaram o início de seu amor: "E, de fato, eu agora sentia bem que antes de esquecê-la por completo, antes de atingir a indiferença inicial, seria necessário, como ao viajante que voltou pelo mesmo caminho ao ponto de onde partira, atravessar em sentido inverso todos os sentimentos pelos quais tinha passado antes de chegar ao meu grande amor."? Assim, três etapas marcam o esquecimento, como uma série

invertida: o retorno à indivisão, retorno a um grupo das jovens análogo àquele de onde Albertina foi tirada; a revelação dos gostos de Albertina, que se assemelha de certo modo às primeiras intuições do herói, mas num momento em que a verdade não mais o interessa; enfim, a idéia de que Albertina continua viva, idéia que lhe proporciona tão pouco prazer, em contraste com a dor experimentada quando já a sabia morta mas ainda a amava.

6.RF 391-392.

7.F llO.

*

67

Não somente cada amor forma uma série particular como, no outro pólo, a série de nossos amores ultrapassa nossa experiência, encadeia-se com outras experiências, abre-se para uma realidade transubjetiva. O amor de Swann por Odette já faz parte da série que tem sua continuação no amor do herói por Gilberta, pela Sra. de Guermantes, por Albertina. Swann representa o papel de iniciador em um destino que ele não soube realizar por si mesmo: "Em suma, refletindo bem, a matéria de minha experiência me vinha de Swann, e não só no que lhe dizia pessoalmente respeito ou a Gilberta. Mas fora ele quem, desde Combray, me inculcara o desejo de ir a Balbec... Sem Swann eu nem teria conhecido os Guermantes... "[8] Swann foi apenas a oportunidade, mas sem essa oportunidade a série teria sido outra; e, de certo modo, Swann foi muito mais: foi ele quem, desde o começo, possuía a lei da série ou o segredo da progressão e o confidenciou ao herói num "aviso profético"; o ser amado como Prisioneiro.[9]

É possível encontrar a origem da série amorosa no amor do herói por sua mãe, mas, mesmo aí, encontramos Swann que, ao vir jantar em Combray, priva a criança da presença materna. E a tristeza do herói, sua angústia em relação à mãe, é a mesma angústia e a mesma tristeza que o próprio Swann sentira por Odette: "... talvez ninguém pudesse compreender-me melhor do que ele; essa angústia que há em sentir a criatura a quem se ama em um lugar de festa onde a gente não está, e aonde não pode ir vê-Ia, foi o amor que lhe deu a conhecer, o amor ao qual está de certo modo predestinada e que ele termina por açambarcar e singularizar; mas quando, como no meu caso, essa angústia nos penetra antes que o amor haja feito seu aparecimento em nossa

8.TR 156-157.

9.RF 108.

vida, fica ela flutuando à sua espera, vaga e livre... "[10] Concluir-se-á que a imagem da mãe não é, talvez, o tema mais profundo, nem a razão da série amorosa. Na verdade, nossos amores repetem nossos sentimentos pela mãe, mas esses, por sua vez, repetem outros amores, que nós mesmos não vivemos. A mãe aparece como a transição de uma experiência a outra, o modo pelo qual nossa experiência se inicia já ligada a experiências realizadas por outros. Em última análise, a experiência amorosa é a da humanidade inteira, que a corremede uma hereditariedade transcendente atravessa.

Assim, a série pessoal de nossos amores remete, por um lado, a uma série mais vasta, transpessoal; por outro, a séries mais restritas, constituídas de cada amor em particular. As séries são, pois, implicadas umas nas outras, os índices de variações e as leis de progressão, envolvidos uns nos outros. Ao perguntarmos como os signos do amor devem ser interpretados, procuramos uma instância através da qual as séries podem ser explicadas e os índices e as leis se desenvolverem; ora, por maior que seja o papel da memória e da imaginação, essas faculdades só intervêm no nível de cada amor particular, e menos para interpretar seus signos do que para surpreendê-los e recolhê-los, para secundar uma sensibilidade que os apreende. A passagem de um amor a outro encontra sua lei no Esquecimento e não na memória; na Sensibilidade e não na imaginação. Na verdade, apenas a inteligência é uma faculdade capaz de interpretar os signos e explicar as séries do amor. É por isso que Proust insiste no seguinte ponto; há esferas em que a inteligência, apoiando-se na sensibilidade, é mais profunda, mais rica, do que a memória e a imaginação. [11]

> Não que as verdades do amor façam parte dessas verdades abstratas, que um pensador poderia descobrir por intermédio de

10.CS 33.

11.TR 145-146.

um método ou de uma reflexão livre. É preciso que a inteligência seja forçada, que sofra uma coação que não a deixe livre para escolher; essa coação é a da sensibilidade, a do próprio signo no nível de cada amor. Os signos do amor são acompanhados de sofrimento porque implicam sempre uma mentira do amado, como uma ambigüidade fundamental de que nosso ciúme se aproveita e se nutre. Então, o sofrimento por que passa nossa senbilidade força nossa inteligência a procurar o sentido do signo e a essência que nele se encarna. "Um homem dotado de sensibilidade poderia, ainda que não tivesse imaginação, escrever romances admiráveis. O sofrimento que os outros lhe causassem, seus esforços para evitá-Io, os conflitos que daí lhe resultariam com pessoas cruéis, tudo isso, interpretado pela inteligência, forneceria matéria para um livro... tão belo como se fosse imaginado, inventado."[12]

Em que consiste a interpretação da inteligência? Consiste em descobrir a essência como lei da série amorosa, o que significa dizer que na esfera do amor a essência não se separa de um tipo de generalidade; generalidade de série, generalidade propriamente serial. Cada sofrimento é particular na medida em que é sentido, na medida em que é provocado por determinada criatura, em determinado amor. Mas, porque esses sofrimentos se reproduzem e se entrelaçam, a inteligência extrai deles alguma coisa de geral, que também é alegria. A obra de arte "é promessa de felicidade porque nos ensina não só que todo amor o geral jaz ao lado do particular como também a passar deste àquele, numa ginástica que, consistindo em desprezar-lhe o motivo para buscar-lhe a essência, nos fortalece contra a dor".[13] O que repetimos é, cada vez, um sofrimento particular, mas a repetição é sempre alegre, o fato da repetição constitui uma alegria generalizada. Ou melhor, os fatos são sempre tristes e particula-

*12.Ibid.*

13.TR 148.



res, mas a idéia que deles extraímos é geral e alegre. A repetição amorosa não se separa de uma lei de progressão pela qual nos aproximamos de uma tomada de consciência que transmuta nossos sofrimentos em alegria. Nós nos apercebemos de que nossos sofrimentos não dependiam do objeto, eram "rodeios" ou "farsas" que preparávamos para nós mesmos,

ou melhor, armadilhas e coquetismos da Idéia, alegrias da Essência. Há um trágico do que se repete, mas um cômico da repetição e, mais profundamente, a alegria da repetição compreendida ou da compreensão da lei. Exgaímos de nossas tristezas particulares uma Idéia geral; é que a Idéia era primeira, já se encontrava lá, como a lei da série já estava contida em seus primeiros termos. O humor da Idéia é manifestar-se na tristeza, é aparecer como um desgosto. Desse modo, o fim já aparecia no início: "As idéias são sucedâneos dos desgostos (...) Sucedâneos, aliás, só na ordem do tempo, porque o elemento primitivo parece ser a idéia, não passando os pesares de vias de penetração inicial de certas noções."[14]

O trabalho da inteligência consiste em, sob a pressão da sensibilidade, transmutar nosso sofrimento em alegria, ao mesmo tempo que o particular no geral. Somente ela pode descobrir a generalidade e achá-la alegre, encontrando no final aquilo que já estava presente desde o começo, necessariamente inconsciente. Somente ela pode descobrir que os amados não foram causas que agiram de maneira autônoma, mas os termos de uma série que desfilavam em nós, os quadros vivos de um espetáculo interior, os reflexos de uma essência. "Cada criatura que nos faz sofrer pode representar para nós uma divindade da qual é apenas um reflexo fragmentário e a derradeira manifestação, divindade que, contemplada tão-somente como idéia, para logo transmuda em alegria a dor que experimentávamos. A arte

14. TR 150.



de viver consisle em nos sabermos servir de quem nos atormenta como de degraus de acesso à sua forma divina, povoando assim diariamente de deuses a nossa vida."[15]

A essência se encarna nos signos amorosos necessariamente sob uma forma serial, portanto geral. A essência é sempre diferença. No amor, porém, a diferença se situa no inconsciente: torna-se, de certo modo, genérica ou específica, determinando uma repetição cujos termos só se distinguem por diferenças infinitesimais e por contrastes sutis. Em suma, a essência assume a generalidade de um Tema ou de uma Idéia que serve de lei à série de nossos amores. É por isso que a encarnação da essência, a seleção da essência que se encarna nos signos amorosos, depende de condições extrínsecas e de contingências subjetivas mais do que nos signos sensíveis. Swann é o grande iniciador inconsciente, o ponto de partida da série; mas como não lamentar os temas sacrificados, as essências eliminadas, como os

possíveis leibnizianos que não passam à existência e que teriam formado outras séries, em outras circunstâncias e sob outras condições? É a Idéia que determina a série de nossos estados subjetivos, mas também são ós acasos de nossas relações subjetivas que determinam a seleção da Idéia. Por isso a tentaçãocle uma interpretação subjetivista é muito mais forte no amor do que nos signos sensíveis: todo amor se liga a associações de idéias e a impressões subjetivas, e o seu fim se confunde com a destruição de uma "porção" de associações, como numa congestão cerebral em que uma artéria gasta se rompe.[16]

Nada mostra melhor a exterioridade da seleção do que a contingência na escolha da pessoa amada. Não apenas temos amores fracassados (srta. de Stermaria), que sabemos que por pouco poderiam ter dado certo, mas nossos amores bemsucedidos, e a série que formam ao se encadearem, isto é, encar-

15.TR 144.

16.F 139.

 nando determinada essência em vez de outra, dependem de ocasiões, de circunstâncias, de fatores extrínsecos.

Um dos casos mais evidentes é o seguinte: a criatura amada faz parte, de início, de um grupo onde ainda não se encontra individualizada. Quem será a amada nesse grupo homogêneo? E por que acaso é Albertina quem encarna a essência, quando outra poderia fazê-lo? Ou mesmo uma outra essência, encarnada em outra jovem, a que o herói poderia ser sensível, e que teria, pelo menos, modificado a série de seus amores? "Ainda agora a vista de uma me causava um prazer no qual entrava, numa proporção que eu não saberia dizer, a possibilidade de ver as outras seguirem-na mais tarde e, ainda que não viessem naquele dia, o ensejo de falar a respeito delas e saber que lhes seria contado que eu estivera na praia."[17] Existe no grupo das jovens um misto, uma mistura de essências, sem dúvida vizinhas, com relação a que o herói é quase igualmente disponível: "Cada uma conservava para mim, como no primeiro dia, qualquer coisa da essência das outras (...)."[18]

Albertina entra portanto na série amorosa, mas apenas porque é extraída de um grupo, com toda a contingência que corresponde a essa extração. Os prazeres que o herói experimenta no grupo são prazeres sensuais, mas não fazem parte do amor. Para tornar-se um termo da série amorosa é preciso que Albertina seja isolada do grupo em que aparece no início, é preciso

que seja escolhida, e essa escolha não se faz sem incerteza e contingência. De modo inverso, o amor por Albertina só termina realmente com um retornõao grupo: seja ao antigo grupo das jovens, tal como Andréa o simboliza depois da morte de Albertina ("nessa época eu sentia prazer em manter relações semicarnais com ela, por causa do aspecto coletivo de que se revestia a princípio e que agora voltaria a caracterizar meu amor às moças

17.RF413.

18. SG 403.



do grupinho por muito tempo indiviso entre elas"); [19] seja a um grupo análogo, encontrado na rua, quando Albertina já estava morta, e que reproduzia, em sentido contrário, uma formação do amor, uma seleção da amada.[20] Se, por um lado, grupo e série se opõem, por outro, eles são inseparáveis e complementares.

*

A essência, tal como se encarna nos signos amorosos, manifesta-se sucessivamente sob dois aspectos. Em primeiro lugar, sob a forma das leis gerais da mentira. Pois é preciso mentir e só estamos dispostos a mentir a alguém que nos ama. Se a mentira obedece a determinadas leis é porque implica uma certa tensão no mentiroso, como um sistema de relações físicas entre a verdade e as denegações ou invenções sob as quais pretende-se escondê-la: há, pois, leis de contato, de atração e de repulsão, que formam uma verdadeira "física" da mentira. Com efeito, a verdade está presente no amado que mente; ele tem um conhecimento permanente dela, não a esquece, enquanto esquece rapidamente uma mentira improvisada. A coisa escondida age nele de tal maneira que de seu contexto ele extrai um pequeno fato verdadeiro destinado a garantir o conjunto da mentira. Mas é exatamente esse pequeno fato que o trai, porque seus ângulos se adaptam mal ao resto, revelando uma outra origem, um pertencimento a outro sistema; ou então a coisa escondida age a distância, atrai o mentiroso que, incessantemente, dele se acerca. Ele traça assintotas, acreditando tornar insignificante seu segredo através de alusões diminutivas, como Charlus dizendo: "eu que tenho procurado a beleza sob todas as suas formas". Ou, então, inventamos uma multidão de detalhes ve-rossímeis, porque acreditamos que a própria verossimilhança é

19.F 141.

20.F 113-114.



uma aproximação do verdadeiro; mas o excesso de verossimilhança, como pés a mais num verso, trai nossa mentira e revela a presença da falsidade.

Não apenas a coisa escondida permanece presente no mentiroso, "porque o mais perigoso de todos os encobrimentos é o da própria falta no espírito do culpado",[21] como também as coisas escondidas, não cessando de juntar-se umas às outras e de aumentar como uma negra bola de neve, fazem com que o mentiroso seja sempre traído: inconsciente dessa progressão, ele mantém a mesma distância entre aquilo que confessa e aquilo que nega. Aumentando o que nega, ele confessa cada vez mais. A mentira perfeita suporia, no próprio mentiroso, uma prodigiosa memória voltada para o futuro, capaz de deixar traços no porvir, tanto quanto a verdade. E, sobretudo, a mentira teria de ser "total". Essas condições não são possíveis; também as mentiras fazem parte dos signos, são precisamente os signos dessas verdades que elas pretendem ocultar. "Ilegíveis e divinos vestígios."[22] Ilegíveis, mas não inexplicáveis ou sem interpretação.

A mulher amada esconde um segredo, mesmo que este seja conhecido de todos os outros. O amante, como um prepotente carcereiro, esconde a criatura amada. É preciso ser duro, cruel e pérfido com a pessoa que se ama. Na verdade, o amante mente tanto quanto a amada: ele a seqüestra, evitando confessar-lhe seu amor, a fim de continuar melhor policial, melhor carcereiro. Ora, o essencial para a mulher é esconder a origem dos mundos que ela implica em si mesma, ponto de partida dos gestos, hábitos e gostos que ela temporariamente nos dedica. As mulheres amadas tendem para um segredo de Gomorra como para um pecado original: "a hediondez de Albertina."[23] Mas os próprios amantes têm um segredo correspondente, uma hediondez aná-

21.SG 95.

22.CS 234.

23.F 151.

75

loga. Consciente ou não, é o segredo de Sodoma. De sorte que a verdade do amor é dualista e a série amorosa só é simples aparentemente, dividindo-se em duas séries mais profundas, representadas pela Srta. Vinteuil e por Charlus. O herói da *Recherche* tem, pois, duas revelações chocantes quando, em circunstâncias semelhantes, surpreende a Srta. Vinteuil e, depois, Charlus,[24] Que significam essas duas séries da homossexualidade?

Proust procura explicá-las na passagem de *Sodoma e Gomorra* em que aparece constantemente uma metáfora vegetal. A verdade do amor é, de início, a divisão dos sexos. Vivemos sob a predição de Sansão: "Os dois sexos morrerão cada um para seu lado."[25] Mas tudo se torna complicado porque os sexos separados, divididos, coexistem no mesmo indivíduo: "Hermafroditismo inicial" como numa planta ou num caramujo, que não podem ser fecundados por si próprios, mas "podem sê-lo por outros hermafroditas",[26] Acontece, então, que o intermediário, em lugar de assegurar a união do macho com a fêmea, desdobra cada sexo em si mesmo. Símbolo de uma autofecundação, tanto mais comovente por ser homossexual, estéril, indireta. Mais do que uma aventura, é a própria essência do amor. O Hermafrodita original produz continuamente as duas séries homossexuais divergentes, separando os sexos ao invés de reuni-los, de tal modo que os homens e as mulheres só aparentemente se cruzam. É necessário afirmar com relação a todos os amantes e a todas as mulheres amadas aquilo que só é evidente em certos casos especiais: os amantes "representam para a mulher que gosta das mulheres o papel de outra mulher, e a mulher lhes oferece ao mesmo tempo aproximadamente o que encontram eles no homem". [27]

24.SG 8.

25.SG 14.

26.SG 25.

27.SG 20.

76

No amor, a essência se encarna a princípio nas leis da mentira, mas, em seguida, nos segredos da homossexualidade: a mentira não teria a generalidade que a torna essencial e significativa se não se referisse à homossexualidade como à verdade que ela encobre. Todas

as mentiras se organizam e giram em torno dela, como em torno de seu eixo. A homossexualidade é a verdade do amor. Razão por que a série amorosa é realmente dupla: ela se organiza em duas séries que não encontram sua fonte apenas nas imagens do pai e da mãe, mas numa continuidade filogenética mais profunda. O Hermafroditismo inicial é a lei contínua das séries divergentes; de uma série a outra vê-se constantemente o amor engendrar *signos* que são os de Sodoma e os de Gomorra.

*

Generalidade significa duas coisas: a lei de uma série (ou de várias séries) cujos termos diferem, ou o caráter de um grupo cujos elementos se assemelham. Sem dúvida alguma, os grupos intervêm no amor. O amante extrai a criatura amada de um conjunto preliminar e interpreta os signos, que são, a princípio, coletivos. Ou melhor: as mulheres de Gomorra ou os homens de Sodoma emitem "signos astrais", através dos quais se reconhecem e formam as associações malditas que reproduzem as duas cidades bíblicas.[28] Acontece que o grupo não é essencial no amor; ele apenas proporciona as ocasiões. A verdadeira generalidade do amor é serial: nossos amores só são profundamente vividos segundo as séries em que eles se organizam. O mesmo não acontece em relação ao mundanismo. As essências ainda se encarnam nos signos mundanos, mas num último nível de contingência e de generalidade. Elas se encarnam ime-

28. SG 200-201.



diatamente nas sociedades, sua generalidade é apenas uma generalidade de grupo: o *último grau da essência.*

Não há dúvida de que o ‘‘mundo" expressa forças sociais, históricas e políticas. Os signos mundanos, entretanto, são emitidos no vazio; assim atravessam distâncias astronômicas, que fazem com que a observação do mundanismo não se pareça absolutamente com um estudo microscópico, mas telescópico. Proust diz muitas vezes: em um certo nível das essências, o que interessa não é mais a individualidade, nem o detalhe, são as leis, as grandes distâncias e as grandes generalidades. O telescópio, não o microscópio.[29] Se isso é verdadeiro em relação

ao amor, com muito mais razão o é em relação ao mundo. O vazio é precisamente o meio portador de generalidade, meio físico privilegiado para a manifestação de uma lei. Uma cabeça oca apresenta melhores leis estatísticas do que uma matéria mais densa. "Os seres mais estúpidos manifestam nos gestos, nas palavras, nos sentimentos involuntariamente expressos, leis que não percebem mas deixam surpreendet pelo artista."[30] Acontece, sem dúvida, que um gênio singular, uma alma dirigente presidam o curso' dos astros, tal como Charlus. Mas, da mesma forma que os astrônomos deixaram de acreditar nas almas dirigentes, também o mundo deixa de acreditar em Charlus. As leis que presidem as mudanças do mundo são leis mecânicas em que predomina o Esquecimento. (Em páginas célebres, Proust analisa o poder do esquecimento social, em função da evolução dos salões, desde o caso Dreyfus até a Guerra de 1914. Poucos textos fazem melhor comentário da frase de Lênin sobre a capacidade que tem a sociedade de substituir "os velhos preconceitos apodrecidos" por novos preconceitos, ainda mais infames ou mais estúpidos.)

29.TR 246.

30.TR 146.



Vazio, burrice, esquecimento: essa é a trindade do grupo mundano. Mas com ela o mundanismo ganha velocidade, mobilidade na emissão dos signos, perfeição no formalismo e generalidade no sentido: coisas essas que formam um meio indispensável ao aprendizado. À medida que a essência se encarna de modo cada vez mais fraco, os signos adquirem uma importância cômica. Provocam-nos uma espécie de exaltação nervosa cada vez mais exterior; excitam a inteligência para serem interpretados. Nada provoca tanto nossa curiosidade como saber o que se passa na cabeça de um tolo. Num grupo, aqueles que são como papagaios são também "aves proféticas": sua tagarelice assinala a presença de uma lei. [31] E se os grupos ainda fornecem uma rica matéria à interpretação é porque têm afinidades ocultas, um conteúdo propriamente inconsciente. As verdadeiras famílias, os verdadeiros meios, os verdadeiros grupos são os meios, os grupos "intelectuais", isto é, nós sempre pertencemos à sociedade de onde emanam as idéias e os valores em que acreditamos. Não é o menor erro de Taine ou de Sainte-Beuve terem invocado a influência imediata dos meios

simplesmente físicos e reais. Na verdade, o intérprete deve recompor os grupos, neles descobrindo as famílias *mentais* a que estão relacionados. Pode acontecer a duquesas ou ao Sr. de Guermantes de falarem como pequeno-burgueses: a lei da sociedade e, mais genericamente, a lei da linguagem é "que nos expressemos como as pessoas de nossa classe mental e não da nossa casta de origem".[32]

31.TR 146.

32.CG 182.



## Capítulo VII

# O Pluralismo no Sistema dos Signos

A *Recherche* do tempo perdido se apresenta como um sistema de signos. Mas esse sistema é pluralista, não apenas porque a classificação dos signos utiliza critérios múltiplos, mas também porque devemos sempre conjugar dois pontos de vista distintos no estabelecimento desses critérios. Por um lado, devemos considerar os signos do ponto de vista do processo de um aprendizado. Qual é a potência e a eficácia de cada tipo de signo? Isto é, em que medida ele nos prepara para a revelação final? Que nos faz compreender, por si mesmo e imediatamente, através de uma lei de progressão que difere segundo os tipos, e que se relaciona com outros tipos por regras variáveis? Por outro lado, devemos considerar os signos do ponto de vista da revelação final. Esta se confunde com a Arte, a mais alta espécie de signos. Mas, na obra de arte, todos os outros signos são retomados, ocupam um lugar correspondente à eficácia que apresentavam na evolução do aprendizado e recebem uma explicação final das características que então apresentavam, e que sentíamos sem poder compreendê-las totalmente.

Levando em consideração esses pontos de vista, o sistema utiliza sete critérios. Os cinco primeiros podem ser brevemente relembrados; os dois últimos têm conseqüências que devem ser desenvolvidas.

1 º) *A matéria em que o signo é inscrito.* Essas matérias são mais ou menos resistentes e

opacas, mais ou menos desmateria-



lizadas, mais ou menos espiritualizadas. Os signos mundanos são mais materiais por evoluírem no vazio. Os signos amorosos são inseparáveis da força de um rosto, da textura de uma pele, da forma e do colorido de uma face: coisas que só se espiritualizam quando a criatura amada dorme. Os signos sensíveis também são qualidades materiais, sobretudo os aromas e os sabores. Somente na Arte é que o signo se torna imaterial, ao mesmo tempo que seu sentido se torna espiritual.

2º) *A maneira como alguma coisa é emitida* e *apreendida como signo e os perigos (que disso decorrem) de uma interpretação ora objetivista, ora subjetivista.* Cada tipo de signo nos remete ao objeto que o emite como também ao sujeito que o apreende e o interpreta. A princípio acreditamos que é preciso ver e escutar; ou que é preciso confessar (render uma homenagem ao objeto), como no amor; ou que é necessário observar e descrever a coisa sensível; e trabalhar, fazer um esforço de pensamento com a finalidade de apreender as significações e os valores objetivos. Desiludidos, nos lançamos no jogo das associações subjetivas. Entretanto, para cada espécie de signo, esses dois momentos do aprendizado têm um ritmo e relações específicas.

3º) O *efeito do signo sobre nós, o tipo de emoção que suscita.* Exaltação nervosa dos signos mundanos; angústia e sofrimento dos signos amorosos; alegria extraordinária dos signos sensíveis (onde a angústia, entretanto, ainda desponta como a contradição subsistente do ser e do nada), alegria pura dos signos da arte.

4º) *A natureza do sentido e a relação do signo com o sentido.* Os signos mundanos são vazios; substituem a ação e o pensamento, pretendem valer por seu sentido. Os signos amorosos são enganadores: seu sentido se encontra na contradição daquilo que revelam e do que pretendem esconder. Os signos sensíveis são verídicos, mas neles permanece a oposição da sobrevivência e do nada; e seu sentido ainda é material, reside em outra coisa. Entretanto, na medida em que nos elevamos até a arte, a relação do signo com o sentido se torna cada vez mais próxima e ín-

tima. A arte é a bela unidade final de um signo imaterial e de um sentido espiritual.

5º) A *principal faculdade que explica ou interpreta* o *signo, que desenvolve seu sentido.* A inteligência para os signos mundanos; também a inteligência, mas de forma diferente, para os signos amorosos (o esforço da inteligência não é mais suscitado por uma exaltação que precisa ser acalmada, mas pelos sofrimentos da sensibilidade, que é necessário transmutar em alegria). Para os signos sensíveis, ora a memória involuntária, ora a imaginação, tal como nasce do desejo. Para os signos da arte, o pensamento puro como faculdade das essências.

6º) As *estruturas temporais ou as linhas* de *tempo implicadas* no *signo* e o *tipo correspondente* de *verdade.* O tempo é sempre necessário para a interpretação de um signo, o ternpo é sempre o de uma interpretação, isto é, de um desenvolvimento. No caso dos signos mundanos, perdemos tempo porque esses signos são vazios e reaparecem, intactos ou idênticos, no final de seu desenvolvimento. Como um monstro, como uma espiral, eles renascem de suas próprias metamorfoses. Também existe uma verdade do tempo que se perde, como se fora a maturação do intérprete, pois esse não se redes cobre de forma idêntica. Com relação aos signos do amor, nos situamos, sobretudo, no tempo perdido: tempo que altera os seres e as coisas e que os faz passar. Neles ainda há uma verdade – as verdades desse tempo perdido. Mas não apenas a verdade do tempo perdido é múltipla, aproximativa, equívoca, como também só a captamos no momentc em que ela deixou de nos interessar, quando o eu do intérprete, o Eu que amava, já não mais existe. Assim acontece tanto com Gilberta como com Albertina: no que diz respeito ao amor, a verdade sempre aparece tarde demais. O tempo do amor é um tempo perdido, porque o signo só se desenvolve na medida em que desaparece o eu que correspondia ao seu sentido. Os signos sensíveis nos apresentam uma nova estrutura do tempo: tempo que se redescobre no seio do próprio tempo perdido, imagem da



eternidade. É que os signos sensíveis (por oposição aos signos amorosos) têm o poder seja de suscitar, pelo desejo e a imaginação, seja de ressuscitar, pela memória involuntária, o Eu que. corresponde ao seu sentido. Finalmente, os signos da arte definem o tempo redescoberto: tempo primordial absoluto, verdadeira eternidade que reúne o sentido e o signo.

Tempo que se perde, tempo perdido, tempo que se redescobre e tempo redescoberto são as quatro linhas do tempo. Notar-se-á, no entanto, que, se cada tipo de signos tem sua linha particular, ele participa das outras linhas, entrecruzando-se com elas ao se desenvolver. É, *portanto, nas linhas* do *tempo que* os *signos interferem uns* com os *outros* e *multiplicam suas combinações.* O tempo que se perde se prolonga em todos os outros signos, com exceção dos da arte. Inversamente, o tempo perdido já se encontra nos signos mundanos, alterando-os e comprometendo sua identidade formal. Também já está subjacente nos signos sensíveis, introduzindo um sentimento de nada, mesmo nas alegrias da sensibilidade. Por sua vez, o tempo que se redescobre não é estranho ao tempo perdido: nós o redescobrimos no próprio âmago do tempo perdido. Enfim, o tempo redes coberto da arte engloba e compreende todos os outros, pois é unicamente nele que cada linha de tempo encontra sua verdade, seu lugar e seu resultado do ponto de vista da verdade.

De determinado ponto de vista, cada linha de tempo vale por si mesma ("todos esses planos diferentes, segundo os quaiso Tempo, desde que, nesta festa, eu o recapturara, dispunha a minha vida... ").[1] Essas estruturas temporais são, portanto, como "séries diferentes e paralelas".[2] Mas esse paralelismo ou essa autonomia das séries não exclui, sob outro ponto de vista, uma espécie de hierarquia. De uma linha a outra, a relação entre o signo e o sentido de faz mais íntima, mais necessária e mais pro-

1.TR 239.

2.SG 128.



funda. De cada vez recuperamos na linha superior o que estava perdido nas outras, tudo acontecendo como se as linhas do tempo se partissem, encaixando-se umas nas outras.

Desse modo, é o próprio Tempo que é serial; cada aspecto do tempo passa a ser, desde então, um termo da série temporal absoluta, remetendo a um Eu que dispõe de um campo de exploração cada vez mais vasto, cada vez mais individualizado. O tempo primordial da arte imbrica todos os tempos, o Eu absoluto da Arte engloba todos os Eus.

7º) A *essência.* Dos signos mundanos aos signos sensíveis, a relação do signo com seu sentido é cada vez mais íntima. Assim se delineia o que os filósofos chamariam de uma

"dialética ascendente". Mas apenas no nível mais profundo, no nível da arte, é que a Essência é revelada: como a razão dessa relação e de suas variações. Então, a partir dessa revelação final, podemos descer os níveis. Não que tenhamos de retomar à vida, ao amor, à mundanidade, mas descemos a série do tempo, consignando, a cada linha temporal e a cada espécie de signos, a verdade que lhes é peculiar. Quando atingimos a revelação da arte, aprendemos que a essência já se encontrava nos níveis mais baixos. Era ela que, em cada caso, determinava a relação do signo com seu sentido. Essa relação é tanto mais forte quanto a essência se encama com mais necessidade e individualidade; ao contrário, tanto mais enfraquecida quanto a essência apresenta maior generalidade e se encarna em dados mais contingentes. Assim, na arte, a própria essência individualiza o sujeito em que se incorpora e determina de modo absoluto os objetos que a exprimem. Nos signos sensíveis, entretanto, a essência começa a adquirir um mínimo de generalidade, sua encamação depende de dados contingentes e de determinações exteriores. Sobretudo nos signos do amor e nos signos mundanos: sua generalidade é, então, uma generalidade de série ou uma generalidade de grupo; sua seleção remete cada vez mais a determinações objetivas extrínsecas e mecanismos subjetivos de associação. Por



essa razão, não podíamos compreender imediatamente que as Essências já animavam os signos mundanos, os signos amorosos, os signos sensíveis. Mas quando os signos da arte nos revelam a essência, reconhecemos seu efeito nos outros campos. Sabemos reconhecer as marcas de seu esplendor atenuado, enfraquecido. Estamos, então, em condições de dar à essência o que lhe pertence e de recuperar todas as verdades do tempo, como também todas as espécies de signos, para fazer delas partes integrantes da própria obra de arte.

Implicação e explicação, envolvimento e desenvolvimento, tais são as categorias da *Recherche.* Por um lado, o sentido é implicado no signo; é como que uma coisa enrolada em outra. O prisioneiro, a alma prisioneira significam que há sempre um encaixamento, um enrolamento do diverso. Os signos emanam de objetos que são como caixas ou vasos fechados. Os objetos retêm uma alma cativa, a alma de outra coisa que se esforça para entreabrir a tampa.[3] Proust gosta da "crença céltica de que as almas daqueles a quem perdemos se acham cativas nalgum ser inferior, num animal, num vegetal, numa coisa inanimada; efetivamente perdidas, para nós, até o dia, que para muitos nunca chega, em que

nos acontece passar por perto da árvore, entrar na posse do objeto que lhe serve de prisão."[4] Mas às metáforas de implicação correspondem, por outro lado, as imagens de explicação. Pois o signo se desenvolve, se desenrola no mesmo tempo em que é interpretado. O amante ciumento desenvolve os mundos possíveis encerrados na criatura amada. O homem sensível libera as almas implicadas nas coisas, mais ou menos como quem vê os pedaços de papel do jogo japonês desdobrando-se na água, estirando-se ou explicando-se, ao formar flores, casas e personagens.[5] O próprio sentido se confunde com

3.CG 154.

4.CS 44-45.

5.CS 47.



esse desenvolvimento do signo, como o signo se confundia com o enrolamento do sentido. Assim, a Essência é, finalmente, o terceiro termo que domina os dois outros, que dirige seu movimento: a essência complica o signo e o sentido, ela os mantém complicados, põe um no outro. Ela mede, em cada caso, a relação entre o signo e o sentido, seu grau de afastamento ou de proximidade, seu grau de unidade. Sem dúvida o signo, por si próprio, não se reduz ao objeto, mas ainda está parcialmente contido nele. Sem dúvida o sentido, por si próprio, não se reduz ao sujeito, mas depende parcialmente do sujeito, das circunstâncias e das associações subjetivas. Além do signo e do sentido, há a Essência como razão suficiente dos dois outros termos e de sua relação.

O essencial na *Recherche* não é a memória nem o tempo, mas o signo e a verdade. O essencial não é lembrar-se, mas aprender; porque a memória só vale como uma faculdade capaz de interpretar certos signos e o tempo só vale como a matéria ou o tipo dessa ou daquela verdade. E a lembrança, ora voluntária, ora involuntária, só intervém em momentos precisos do aprendizado, para contrair o efeito ou para abrir novos caminhos. As noções da *Recherche* são: o signo, o sentido, a essência; a continuidade dos aprendizados e o modo brusco das revelações. Saber que Charlus é homossexual constitui um deslumbramento; mas foi necessária a maturação progressiva e contínua do intérprete, e depois o salto qualitativo em um novo saber, em um novo domínio de signos. Os *leitmotive* da *Recherche* são: eu ainda não sabia; eu compreenderia mais tarde; quando deixava de aprender, eu não me interessava

mais. As personagens da *Recherche* só adquirem importância quando emitem signos a serem decifrados, num ritmo de tenwo mais ou menos profundo. A avó, Francisca, a Sra. de Guermantes, Charlus, Albertina só valem Relo que nos ensinam. "A alegria com que fiz meu primeiro aprendizado quando Francisca... ", "com Albertina eu nada mais tinha a aprender... ".

86

Há uma visão proustiana do mundo que se define, em princípio, por aquilo que exclui: nem matéria bruta, nem espírito voluntário; nem física, nem filosofia. A filosofia supõe enunciados diretos e significações explícitas saídos de um espírito que quer a verdade. A física supõe uma matéria objetiva e não ambígua, sujeita às condições do real. Erramos quando acreditamos nos fatos: só há signos. Erramos quando acreditamos na verdade: só há interpretações. O signo tem um sentido sempre equívoco, implícito e implicado. "Eu seguira em minha vida uma marcha inversa à dos povos, que não se servem da escrita fonética senão depois de terem considerado os caracteres como uma seqüência de símbolos."6 O que reúne o perfume de uma flor e o espetáculo de um salão, o gosto de uma *madeleine* e a emoção de um amor, é o signo e o correspondente aprendizado. O perfume de uma flor;quando esta emite um signo, ultrapassa, ao mesmo tempo, as leis da matéria e as categorias do espírito. Não somos físicos nem metafísicos: devemos ser egiptólogos. Pois não há leis mecânicas entre as coisas, nem comunicações voluntárias entre os espíritos; tudo é implicado, complicado, tudo é signo, sentido, essência. Tudo existe nessas zonas obscuras em que penetramos como em criptas, para aí decifrar hieróglifos e linguagens secretas. O egiptólogo, em todas as coisas, é aquele que faz uma iniciação – é o aprendiz.

Não existem coisas nem espíritos, só existem corpos: corpos astrais, corpos vegetais... A biologia teria razão se soubesse que os corpos em si mesmos já são linguagem. Os lingüistas teriam razão se soubessem que a linguagem é sempre a dos corpos. Todo sintoma é uma palavra, mas, antes de tudo, todas as palavras são sintomas. "As mesmas palavras só me elucidavam sob a condição de serem interpretadas como um afluxo de sangue às faces de uma pessoa que se perturba, ou ainda como um silêncio

6. P 70.

súbito."[7] Não devemos estranhar que o histérico faça falar seu corpo. Ele redes cobre uma linguagem primitiva, a verdadeira linguagem dos símbolos e dos hieróglifos. Seu corpo é um Egito. As mímicas da Sra. Verdurin, seu medo de que o queixo se desloque, suas atitudes artistas que parecem as de uma pessoa que dorme, seu nariz gomenolado formam um alfabeto para os iniciados.

7. P 70.



## Conclusão

# A Imagem do Pensamento

Se o tempo tem uma importância fundamental na *Recherche,* é porque toda verdade é verdade do tempo. A *Recherche* é, antes de tudo, uma busca da verdade, em que se manifesta toda a dimensão "filosófica" da obra de Proust, em rivalidade com a filosofia. Proust constrói uma imagem do pensamento que se opõe à da filosofia, combatendo o que há de mais essencial numa filosofia clássica de tipo racionalista: seus pressupostos. O filósofo pressupõe de bom grado que o espírito como espírito, o pensador como pensador quer o verdadeiro, ama ou deseja o que é verdadeiro, procura naturalmente o verdadeiro. Ele antecipadamente se confere uma boa vontade de pensar: toda a sua busca é baseada numa "decisão premeditada". Daí decorre o método da filosofia: de determinado ponto de vista, a busca da verdade seria a coisa mais natural e mais fácil possível: bastaria uma decisão e um método capaz de vencer as influências exteriores que desviam o pensamento de sua vocação e fazem com que ele tome o falso pelo verdadeiro. Tratar-se-ia de descobrir e organizar as idéias segundo uma ordem que seria a do pensamento, como significações explícitas ou verdades formuladas que viriam saciar a busca e assegurar o acordo entre os espíritos.

Na palavra filósofo existe "amigo". É muito significativo que Proust dirija a mesma crítica à filosofia e à amizade. Os amigos são, um em relação ao outro, como que espíritos de boa

vontade que sempre concordam a respeito da significação das

89

coisas e das palavras, comunicando-se sob o efeito de uma boa vontade comum. A filosofia é como a expressão de um Espírito universal que concorda consigo mesmo para determinar significações explícitas e comunicáveis. A crítica de Proust toca no essencial: as verdades permanecem arbitrárias e abstratas enquanto se fundam na boa vontade de pensar. Apenas o convencional é explícito. Razão pela qual a filosofia, como a amizade, ignora as zonas obscuras em que são elaboradas as forças efetivas que agem sobre o pensamento, as determinações que nos forçam a pensar. Não basta uma boa vontade nem um método bem elaborado para ensinar a pensar, como não basta um amigo para nos aproximarmos do verdadeiro. Os espíritos só se comu!1icam no convencional; o espírito só engendra o possível. Às verdades da filosofia faltam a necessidade e a marca da necessidade. De fato, a verdade não se dá, se trai; não se comunica, se interpreta; não é voluntária, é involuntária.

O grande tema do Tempo redescoberto é o seguinte: a busca da verdade é a aventura própria do involuntário. Sem algo que force a pensar, sem algo que violente o pensamento, este nada significa. Mais importante do que o pensamento é o que "dá que pensar"; mais importante do que o filósofo é o poeta. Victor Hugo faz filosofia em seus primeiros poemas, porque "ele ainda pensa, em vez de contentar-se, como a natureza, em dar que pensar".[1] Mas o poeta aprende que o essencial está fora do pensamento, naquilo que força a pensar. O *leitmotiv* do Tempo redes coberto é a palavra *forçar:* impressões que nos forçam a olhar, encontros que nos forçam a interpretar, expressões que nos forçam a pensar.

> "Porque as verdades direta e claramente apreendidas pela inteligência no mundo da plena luz são de qualquer modo mais superficiais do que as que a vida nos comunica à nossa revelia, numa impressão física, já que entrou pelos sentidos, mas da qual

1. CG 428.

90

podemos extrair o espírito. (...) Era mister tentar interpretar as sensações como *signos* de outras tantas leis e idéias, procurando pensar, isto é, fazendo sair da penumbra o que sentira, convertê-lo em seu equivalente espiritual. (...) Pois reminiscências como o ruído do garfo e o

sabor da *madeleine,* ou verdades escritas por figuras cujo sentido eu buscava em minha cabeça, onde campanários, plantas sem nome, compunham um alfarrábio complicado e florido, todas, logo de início, privavam-me da *liberdade* de escolher entre elas, obrigavam-me a aceitá-las tais como me vinham. E via nisso a marca de sua autenticidade. *Não procurara* as duas pedras do calçamento em que tropeçara no pátio. Mas o modo *fortuito, inevitável,* porque surgira a sensação, constituía justamente uma prova da verdade do passado que ressuscitava das imagens que desencadeava, pois percebemos seu esforço para aflorar à luz, sentimos a alegria do real recapturado. (...) Do livro subjetivo composto por esses sinais desconhecidos (sinais em relevo, dir-se-ia, que minha atenção procurava, roçava, contornava como um mergulhador em suas sondagens) ninguém me poderia, com regra alguma, facilitar a leitura, consistindo esta num ato criador que não admite suplentes nem colaboradores... Por possuírem apenas uma verdade lógica, uma verdade possível, as idéias selecionadas pela inteligência pura são selecionadas arbitrariamente. O livro de caracteres figurados, *não traçados por nós,* é o nosso único livro. Não que as idéias por nós elaboradas não possam ser logicamente certas, mas não sabemos se são verdadeiras. Só a impressão, por mofina que lhe pareça a matéria e inverossímeis as pegadas, é um critério de verdade e como tal deve ser exclusivamente apreendida pelo espírito, sendo, se ele lhe souber extrair a verdade, a única apta a conduzi-lo à perfeição e enchê-lo da mais pura alegria."[2]

2. TR 129-130.

91

O que nos força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas. Pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo. Traduzir, decifrar, desenvolver são a forma da criação pura. Nem existem significações explícitas nem idéias claras, só existem sentidos implicados nos signos; e se o pensamento tem o poâer de explicar o signo, de desenvolvê-lo em uma Idéia, é porque a Idéia já estava presente no signo, em estado envolvido e enrolado, no estado obscuro daquilo que força a pensar. Só procuramos a verdade no tempo, coagidos e força-

dos. Quem procura a verdade é o ciumento que descobre um signo mentiroso no rosto da criatura amada; é o homem sensível quando encontra a violência de uma impressão; é o leitor, o ouvinte, quando a obra de arte emite signos, o que o forçará talvez a criar, como o apelo do gênio a outros gênios. As comunicações de uma amizade tagarela nada são em comparação com as interpretações silenciosas de um amante. A filosofia, com todo o seu método e a sua boa vontade, nada significa diante das pressões secretas da obra de arte. A criação, como gênese do ato de pensar, sempre surgirá dos signos. A obra de arte não só nasce dos signos como os faz nascer; o criador é como o ciumento, divino intérprete que vigia os signos pelos quais a verdade se *trai.*

A aventura do involuntário se encontra no nível de cada faculdade. Os signos mundanos e os signos amorosos são interpretados pela inteligência de duas maneiras diferentes. Mas não se trata mais aqui da inteligência abstrata e voluntária, que pretende encontrar por si mesma as verdades lógicas, ter sua pró-



pria ordem e se antecipar às pressões que surgem de fora. Trata-se de uma inteligência involuntária que sofre a pressão dos signos e só se anima para interpretá-los, para conjurar assim vazio em que ele se asfixia, o sofrimento que a sufoca. Tanto na ciência quanto na filosofia, a inteligência vem sempre antes; mas a especificidade dos signos é que eles recorrem à inteligência considerada como algo que vem depois, que deve vir depois.[3] O mesmo acontece com a memória. Os signos sensíveis nos forçam a procurar a verdade, mas mobilizam uma memória involuntária (ou uma imaginação involuntária nascida do desejo). Finalmente, os signos da arte nos forçam a pensar: eles mobilizam o pensamento puro como faculdade das essências. Eles desencadeiam no pensamento o que menos depende de sua boa vontade: o próprio ato de pensar. Os signos mobilizam, coagem uma faculdade: seja inteligência, memória ou imaginação. Essa faculdade, por sua vez, põe o pensamento em movimento, força-o a pensar a essência. Sob os signos da arte aprendemos o que é o pensamento puro como faculdade das essências e como a inteligência, a memória ou a imaginação o diversificam com relação às outras espécies de signos.

Voluntário e involuntário não designam faculdades diferentes, mas um exercício diferente das mesmas faculdades. A percepção, a memória, a imaginação, a inteligência, o próprio pensamento só têm um exercício contingente quando se exercem voluntariamente; então,

aquilo que percebemos poderia também ser lembrado, imaginado, concebido, e inversamente. A percepção não nos dá nenhuma verdade profunda, nem a memória voluntária nem o pensamento voluntário: apenas verdades possíveis. Nada nos força a interpretar alguma coisa, nada nos força a decifrar a natureza de um signo, nada nos força a mergulhar como "um mergulhador em suas sondagens". Todas

3. TR 130.



as faculdades se exercem harmoniosamente, mas uma substituindo a outra, no arbitrário e no abstrato. Ao contrário, cada vez que uma faculdade toma sua forma involuntária ela descobre e atinge seu próprio limite, eleva-se a um exercício transcendente, compreende a própria necessidade como sua potência insubstituível; deixa de ser permutável. Ao invés de uma percepção indiferente, uma sensibilidade que capta e recebe os signos: o signo é o limite dessa sensibilidade, sua vocação, seu exercício extremo. Em lugar de uma inteligência voluntária, de uma memória voluntária, de uma imaginação voluntária, todas essas faculdades surgem em sua forma involuntária e transcendente, quando então cada uma descobre aquilo que só ela tem o poder de interpretar, cada uma explica um tipo de signo que especificamente lhe violenta. O exercício involuntário é o limite transcendente ou a vocação de cada faculdade. Em lugar do pensamento voluntário, tudo que força a pensar, tudo que é forçado a pensar, todo pensamento involuntário que só pode pensar a essência. Só a sensibilidade apreende o signo como tal: só a inteligência, a memória ou a imaginação explicam o sentido, cada qual segundo uma determinada espécie designo; só o pensamento puro descobre a essência, é forçado a pensar a essência como a razão suficiente do signo e de seu sentido.

*

É bem possível que a crítica da filosofia, tal como Proust a realiza, seja eminentemente filosófica. Que filósofo não desejaria construir uma imagem do pensamento que não dependesse mais de uma boa vontade do pensador e de uma decisão premeditada? Sempre que se sonha com um pensamento concreto e perigoso, sabe-se muito bem que ele não depende de uma decisão nem de um método explícitos, mas de uma violência encontrada, refratada, que nos conduz, independentemente de nossa vontade, até as Essências. Pois as

essências vivem em zonas obs-



curas nunca nas regiões temperadas do claro e do distinto. Elas estão enroladas naquilo que força a pensar; não respondem ao nosso esforço voluntário; só se deixam pensar quando somos coagidos a fazê-lo.

Proust é platônico, e não vagamente porque invoca as essências ou as Idéias a propósito da pequena frase de Vinteuil. Platão constrói uma imagem do pensamento sob o signo dos encontros e das violências. Em certa passagem da *República,* Platão distingue duas espécies de coisas no mundo: as que deixam o pensamento inativo ou lhe dão apenas o pretexto de uma aparência de atividade e as que fazem pensar, que forçam a pensar. [4] As primeiras são os objetos de recognição; todas as faculdades se exercem sobre os objetos, mas num exercício contingente que nos faz dizer "é um dedo", é uma maçã, é uma casa... Outras coisas, ao contrário, nos forçam a pensar: não mais objetos *reconhecíveis,* mas coisas que violentam, signos *encontrados.* São "percepções contrárias ao mesmo tempo", diz Platão. (Proust dirá: sensações comuns a dois lugares, a dois momentos.) O signo sensível nos violenta: mobiliza a memória, põe a alma em movimento; mas a alma, por sua vez, impulsiona o pensamento, lhe transmite a pressão da sensibilidade, força-o a pensar a essência como a única coisa que deva ser pensada. Assim, as faculdades entram num exercício transcendente em que cada uma afronta e encontra seu limite: a sensibilidade, que apreende o signo; a alma, a memória, que o interpreta; o pensamento, forçado a pensar a essência. Com justa razão pode Sócrates dizer: sou o Amor mais do que o Amigo, sou o Amante; sou a arte mais do que a filosofia; sou a coação e a violência, mais do que a boa vontade. O *Banquete, Fedra* e *Fédon* são os três grandes estudos sobre os signos.

4. Piarão, *República,* VII, 523 *b-525 b.*



Mas o demônio socrático, a ironia, consiste em antecipar os encontros. Em Sócrates, a inteligência precede os encontros; provoca-os, suscita-os, organiza-os. O humor de Proust é de outra natureza: é o humor judeu contra a ironia grega. É preciso ser dotado para os signos,

predispor-se ao seu encontro, expor-se à sua violência. A inteligência vem sempre depois; ela é boa quando vem depois, só é boa quando vem depois. Vimos como essa diferença com relação ao platonismo acarreta muitas outras. *Não há Logos, só há hieróglifos.* Pensar é, portanto, interpretar, traduzir. As essências são, ao mesmo tempo, a coisa a traduzir e a própria tradução; o signo e o sentido. Elas se enrolam no signo para nos forçar a pensar, e se desenrolam no sentido para serem necessariamente pensadas. Sempre o hieróglifo, cujo duplo símbolo é o acaso do encontro e a necessidade do pensamento: "fortuito e inevitável".

# SEGUNDA PARTE

# A Máquina Literária



## Capítulo I

## Antilogos

Proust vive, a seu modo, a oposição entre Atenas e Jerusalém. No decorrer da *Recherche* ele elimina muitas coisas ou muitas pessoas que aparentemente formam uma mistura heteróclita: os observadores, os amigos, os filósofos, os tagarelas, os homossexuais à grega, os intelectuais e os voluntariosos. Mas todos eles participam do *logos* e são, sob diversos aspectos, as personagens da mesma dialética universal: a dialética como "Conversa entre Amigos", em que wdas as faculdades se exercem voluntariamente e colaboram, sob a égide da Inteligência, para ligar a observação das Coisas, a descoberta das Leis, a formação das Palavras, a análise das Idéias e tecer continuamente o vínculo entre a Parte e o Todo e entre o Todo e a Parte. Observar cada coisa como um todo e depois pensá-la, por sua lei, como parte de um todo, ele mesmo presente, por sua Idéia, em cada uma das partes. Não será o *logos* universal, o gosto pela totalização, que se encontra, de diferentes modos, na conversa dos amigos, na verdade racional e analítica dos filósofos, na *démarche* dos sábios, na obra de arte premeditada dos literatos, no simbolismo convencional das palavras que todos empregam?!

1.A dialética não é separável dessas características extrínsecas; é assim que Bergson a define pelas duas características da

conversa entre amigos e da significação convencional das palavras nas cidades (cf. *La pensée et le mouvant,* Presses Universitaires de France, ps. 86-88).

100

No *logos* há um aspecto, por mais oculto que esteja, pelo qual a Inteligência vem sempre *antes,* pelo qual o todo já se encontra presente e a lei já conhecida antes daquilo a que se vai aplicá-Ia: passe de mágica dialético, em que nada mais se faz do que reencontrar o que já estava dado de antemão e de onde se tiram as coisas que aí tinham sido colocadas. (Reconhecem-se restos de um *logos* em Sainte-Beuve e seu detestável método, quando interroga os amigos de um autor para avaliar a obra como produto de uma família, de uma época e de um meio, mesmo que considere, por sua vez, a obra como um todo que reage sobre o meio. Método que o levou a considerar Baudelaire e Stendhal um pouco como Sócrates considerou Alcebíades: gentis rapazes que merecem ser conhecidos. E Goncourt dispõe ainda das migalhas do *logos* quando observa o banquete dos Verdurin e os convidados reunidos "para conversas de alto nível, entremeadas de jogos inocentes".)[2]

A *Recherche* é construída sobre uma série de oposições. À observação Proust opõe a sensibilidade; à filosofia, o pensamento; à reflexão, a tradução; ao uso lógico ou conjunto de todas as nossas faculdades, que a inteligência precede e faz convergir na ficção de uma "alma total", um uso dislógico e disjunto que mostra que nunca dispomos de todas as faculdades ao mesmo tempo e que a inteligência vem sempre depois.[3] Mais ainda: à amizade opõe-se o amor: à conversa, a interpretação silenciosa; à homossexualidade grega, a judia (a amaldiçoada); às palavras, os nomes; às significações explícitas, os signos implícitos e os sentidos enrolados. "Eu seguira em minha vida uma marcha inversa à dos povos, que não se servem da escrita fonética senão depois de só terem considerado os caracteres como uma seqüência de símbolos; eu, que

2.TR 13. Foi nesse *pastiche* de Goncourt que Proust levou às últimas conseqüências sua crítica à *observação,* que constitui um dos temas constantes da *Recherche.*

3.SG 127; sobre a inteligência que deve vir *depois,* cf. TR 130 e todo o prefácio de Contre *Sainte-Beuve.*

101

durante tantos anos não buscara a vida e o pensamento reais das pessoas senão no

enunciado direto que deles me forneciam elas voluntariamente, chegara, por culpa delas, a, pelo contrário, só dar importância aos testemunhos que não são uma expressão racional e analítica da verdade; as mesmas palavras só me elucidavam sob a condição de serem interpretadas como um afluxo de sangue às faces de uma pessoa que se perturba, ou ainda como um silêncio súbito."[4] Não que Proust substitua a lógica do Verdadeiro por uma simples psicofisiologia dos motivos. É o ser da verdade que nos força a procurá-la onde ela reside, naquilo que está implicado ou complicado, e não nas imagens claras e nas idéias manifestas da inteligência.

Consideremos três personagens secundários da *Recherche* que, por certos aspectos, estão ligados ao *logos:* Saint-Loup, intelectual ávido de amizade; Norpois, obcecado pelas significações convencionais da diplomacia; Cottard, que escondeu sua timidez com a máscara fria do discurso científico autoritário. Ora, cada uma deles revela, a seu modm, a falência do *logos* e só tem valor por sua familiaridade com os signos mudos, fragmentários e subjacentes, que o integram nessa ou naquela parte da *Recherche.* Cottard, imbecil iletrado, encontra sua genialidade no diagnóstico, isto é, na interpretação das síndromes equívocas.[5] Norpois sabe muito bem que as convenções da diplomacia, como as do mundanismo, mobilizam e restituem signos puros sob as significações explícitas empregadas.[6] Saint-Loup explica

4.P 70.

5.RF 3, 54-55.

6.CG 201-202: "O Sr. de Norpois, aflito com o aspecto que iam tomar os acontecimentos, sabia muito bem que não era com a palavra 'paz' ou com a palavra 'guerra' que lhe seriam notificados, mas com uma outra, banal em aparência, terrível ou bendita, e que o diplomata, com auxílio de sua cifra, saberia imediatamente ler, e à qual responderia, para salvaguardar a dignidade da França, com outra palavra igualmente banal, mas sob a qual o ministro da nação inimiga veria em seguida: guerra."

que a arte da guerra depende menos da ciência e do raciocínio do que da penetração de signos sempre parciais, signos ambíguos que envolvem fatores heterogênenos ou mesmo signos falsos destinados a enganar o adversário.[7] Não há *lagos* da guerra, da política ou da cirurgia, mas apenas códigos enrolados nas matérias e nos fragmentos não totalizáveis que fazem do estrategista, do diplomata e do médico pedaços mal ajustados de um divino intérprete, mais próximo da Sra. de Thebes do que de um mestre da dialética. Proust sempre

contrapõe o mundo dos signos e dos sintomas ao mundo dos atributos, o mundo do *pathos* ao mundo do *lagos,* o mundo dos hieróglifos e dos ideogramas ao mundo da expressão analítica, da escritura fonética e do pensamento racional. São constantemente recusados por ele grandes temas herdados dos gregos: o *philos,* a *sophia,* o *diálogo,* o *lagos,* a *phoné;* e somente os ratos que aparecem em nossos pesaadelos "fazem discursos ciceronianos". O mundo dos signos opõe-se ao *lagos* de cinco pontos de vista: pela figura das partes que esses signo; recortam no mundo, pela natureza da lei que revelam, pelo uso das faculdades que requerem, pelo tipo de unidade que deles decorre e pela estutura da linguagem que os traduz e interpreta. É de todos esses pontos de vista – partes, lei, uso, unidade, estilo – que é preciso confrontar e opor o signo e o *lagos,* o *pathos* e o *lagos.*

*

Vimos que havia um platonismo proustiano: toda a *Recherche* é uma experiência das reminiscências e das essências. Sabemos, também, que o uso disjunto das faculdades em seu exercício involuntário tem como modelo Platão, quando este apresenta uma sensibilidade que se expõe à violência dos signos, uma alma memorante que os interpreta e redes cobre seu

7. CG 84.



sentido, um pensamento inteligente que descobre a essência. Entretanto, há uma diferença evidente: a reminiscência platônica tem como ponto de partida qualidades ou relações sensíveis apreendidas umas nas outras, tomadas em seu devir, em sua variação, em sua posição instável, em sua "fusão mútua" (como o igual que, sob certos aspectos, é desigual, o grande que se torna pequeno, o pesado que é inseparável do leve... ). Mas esse devir qualitativo representa um estado de coisas, um estado do mundo que, mais ou menos e segundo suas forças, imita a idéia. E a idéia como ponto de chegada da reminiscência é a essência estável, a coisa em si separando os contrários, introduzindo no todo a justa medida (a igualdade que só é iguaL). Razão por que a idéia vem sempre "antes", é sempre pressuposta, mesmo quando só é descoberta depois. O ponto de partida só vale por sua capacidade de já imitar o ponto de chegada, de tal modo que o uso disjunto das faculdades é apenas um "prelúdio" à dialética que os reúne em um mesmo *lagos,* um pouco como a construção dos arcos de

círculo prepara o giro do círculo inteiro. Como diz Proust, resumindo toda a sua crítica à dialética: a inteligência vem sempre antes.

Não é absolutamente o que acontece na *Recherche:* o devir qualitativo, a mútua fusão, "a instável oposição" são inscritos num *estado d'alma* e não num estado de coisas ou do mundo. Um raio oblíquo do sol poente, um perfume, um sabor, uma corrente de ar, um complexo qualitativo efêmero são valorizados apenas pelo "lado subjetivo" em que penetram. É por essa razão que a reminiscência intervém: a qualidade é inseparável de uma cadeia de associação subjetiva que não estamos isentos de experimentar quando a sentimos pela primeira vez. Certamente o sujeito não é a última palavra da *Recherche:* a fraqueza de Swann é ater-se às simples associações, prisioneiro de seus estados d'alma, associando a pequena frase musical de Vinteuil ao amor que teve por Odette ou às folhagens do *Bois,* onde ele a



ouviu.[8] As associações subjetivas, individuais, só existem para serem ultrapassadas no caminho para a essência; o próprio Swann pressente que o gozo da arte, "ao invés de ser puramente individual como o do amor", remete a uma "realidade superior". Mas a essência, por sua vez, não é mais a essência estável, a idealidade vista, que reúne o mundo em um todo e nele introduz a justa medida. A essência, segundo Proust, como tentamos demonstrar, não é algo visto, mas uma espécie de *ponto de vista* superior. Ponto de vista irredutível que significa tanto o nascimento do mundo quanto o caráter original de um mundo. Nesse sentido a obra de arte constitui e reconstitui sempre o começo do mundo, mas forma também um mundo específico absolutamente diferente dos outros, e envolve uma paisagem ou lugares imateriais inteiramente distintos do lugar em que o apreendemos. Sem dúvida, é essa estética do ponto de vista que aproxima Proust de Henry James. Mas o importante é que o ponto de vista ultrapassa o indivíduo, tanto quanto a essência ultrapassa o estado d'alma: o ponto de vista permanece superior àquele que nele se coloca ou garante a identidade de todos os que o atingem. Não é individual, mas, ao contrário, princípio de individuação. Nisso reside precisamente a originalidade da reminiscência proustiana: ela vai de um estado d'alma, e de suas cadeias associativas, a um ponto de vista criador ou transcendente; e não mais, à maneira de Platão, de um estado do mundo a objetividades vistas.

De tal modo que todo o problema da objetividade, como o da unidade, se acha deslocado de uma maneira que devemos dizer "moderna", essencial à literatura moderna. A ordem ruiu,

tanto nos estados do mundo que presumidamente deveriam reproduzi-la quanto nas essências ou idéias que supostamente deveriam inspirá-la. O mundo ficou reduzido a migalhas e caos.

8. CS 201; RF 83.

105

Precisamente porque a reminiscência vai de associações subjetivas a um ponto de vista originário, a objetividade só pode se encontrar na obra de arte: ela não existe mais nos conteúdos significativos como estados do mundo, nem nas significações ideais como essências estáveis, mas unicamente na estrutura formal significante da obra, isto é, no estilo. Não se trata mais de dizer: criar é relembrar; mas relembrar é criar, é *ir até* o *ponto em que* a *cadeia associativa se rompe,- escapa ao indivíduo constituído, se transfere para* o *nascimento de um mundo individuante.* E não se trata mais de dizer: criar é pensar, mas, pensar é criar e, antes de tudo, criar no pensamento o ato de pensar. Pensar é fazer pensar; relembrar é criar; não criar a lembrança, mas criar o equivalente espiritual da lembrança ainda por demais material, criar o ponto de vista que vale para todas as associações, o estilo que vale para todas as imagens. É o estilo que substitui a experiência pela maneira como dela se fala ou pela fórmula que a exprime, o indivíduo no mundo pelo ponto de vista sobre o mundo, e faz da reminiscência uma criação realizada.

Encontram-se os signos no mundo grego: a grande trilogia platônica, O *Banquete, Fedra* e *Fédon,* isto é, o amor, o delírio e a morte. O mundo grego não se exprime apenas no *lagos* como bela totalidade, mas em fragmentos e partes como objetos de aforismos, em símbolos como metades separadas, nos signos dos oráculos e no delírio dos adivinhos. Mas a alma grega sempre teve a impressão de que os signos, linguagem muda das coisas, eram um sistema mutilado, variável e enganador, restos de um *lagos* que deveriam ser restaurados em uma dialética, reconciliados por uma *philia,* harmonizados por uma *sophia,* dirigidos por uma inteligência que antecede. A melancolia das mais belas estátuas gregas é o pressentimento de que o *lagos* que as anima vai se romper em fragmentos. Aos signos do fogo que anunciam a vitória a Clitemnestra, linguagem mentirosa e fragmentária, boa para mulheres, o corifeu opõe uma outra, o *logos* do mensageiro que reúne tudo em um, na justa medida, felicidade e ver-

dade.[9] Na linguagem dos signos, ao contrário, só há verdade naquilo que é feito para enganar, nos meandros daquilo que a oculta, nos fragmentos de uma mentira e de uma infelicidade: só há verdade traída, isto é, ao mesmo tempo entregue pelo inimigo e revelada por contornos ou pedaços. Como disse Espinosa quando definiu a profecia, o profeta judeu privado de *lagos,* reduzido à linguagem dos signos, tem sempre necessidade de um signo para persuadir-se de que o signo de Deus não é enganador. Porque mesmo Deus pode querer enganá-lo.

Quando uma parte vale por si própria, quando um fragmento fala por si mesmo, quando um signo se eleva, pode ser de duas maneiras muito diferentes: ou porque permite adivinhar o todo de onde foi extraído, reconstituir o organismo ou a estátua a que pertence e procurar a outra parte que se lhe adapta, ou, ao contrário, porque não há outra parte que lhe corresponda, nenhuma totalidade a que possa pertencer, nenhuma unidade de onde tenha sido arrancado e à qual possa ser devolvido. A primeira maneira é a dos gregos: somente dessa forma eles suportam os "aforismos". É preciso que a menor parte seja também um *microcosmo* para que nela se reconheça que ela pertence ao todo mais vasto de um *macrocosmo.* Os signos se compõem segundo analogias e articulações que formam um grande Vivente, como ainda se vê no platonismo da Idade Média e do Renascimento, eles são tomados numa ordem do mundo, em um feixe de conteúdos significativos e significações ideais, que ainda são testemunhas de um *lagos* no instante mesmo em que o rompem. Não se pode invocar os fragmentos dos pré-socráticos para fazer deles os Judeus de Platão; não se pode fazer passar por uma intenção o estado fragmentado em que o tempo os deixou.

9. Cf. Ésquilo, *Agamemnon,* 460·502 (Henri Maldiney comenta esses versos ao anali· sar a oposição entre a linguagem dos signos e a do *lagos, Bulletin Faculté de Lyon,* 1967).



Acontece o contrário com uma obra que tem por objeto, ou melhor, por sujeito, o tempo. Ela diz respeito a fragmentos que não podem mais se reajustar, é composta de pedaços que não fazem parte do mesmo *puzzle,* que não pertencem a uma totalidade prévia, que não emanam de uma unidade, mesmo que tenha sido perdida. Talvez o tempo seja isso: a existência última de partes de tamanhos e de formas diferentes que não se adaptam, que não se

desenvolvem no mesmo ritmo e que a corrente do estilo não arrasta na mesma velocidade. A ordem do cosmos ruiu, despedaçou-se nas cadeias associativas e nos pontos de vista não comunicantes. A linguagem dos signos se põe a falar por si mesma, reduzida aos recursos da infelicidade e da mentira; ela não mais se apóia em um *lagos* subsistente: só a estrutura formal da obra de arte será capaz de decifrar o material fragmentário que ela utiliza, sem referência exterior, sem código alegórico ou analógico. Quando Proust procura precursores em reminiscência, cita Baudelaire, mas reprova-lhe ter feito um uso muito "voluntário" do método, istGJ é, ter procurado analogias e articulações objetivas ainda muito platônicas em um mundo habitado pelo *lagos.* Ao contrário, o que ele aprecia na frase de Chateaubriand é que o perfume de heliotrópio seja trazido não "pela brisa da pátria, mas pelo vento selvagem da Terra-nova, *alheio à planta exilada, sem simpatia de reminiscências e de volúpia".*[10] Entendamos que não há aqui reminiscência platônica precisamente porque não há simpatia como reunião em um todo, mas que o próprio mensageiro é uma parte heteróclita que não se une à sua mensagem nem àquele a quem ele a envia. É o que sempre acontece em Proust e é justamente sua concepção inteiramente nova ou moderna da reminiscência: *uma cadeia associativa heteróclita só* é *unificada por um ponto de vista criador, ele próprio desempenhando* o *papel de parte heteróclita* no *conjunto.*

10. Citação de Chateaubriand, TR 159.



Esse é o procedimento que garante a pureza do encontro ou do acaso e que recalca a inteligência impedindo-a de vir antes. Em vão procurar-se-iam, em Proust, as banalidades a respeito da obra de arte como totalidade orgânica, em que cada parte predetermina o todo e o todo determina as partes (concepção dialética da obra de arte). O próprio quadro de Ver Meer não vale como um todo, mas pelo pequeno detalhe de parede amarela nele colocado como fragmento de um outro mundo. [11] O mesmo acontece com a pequena frase musical de Vinteuil, "intercalada, episódica" e sobre a qual disse Odette a Swann: "Que necessidade tens do resto? Este é o *nosso* trecho."[12] Também a igreja de Balbec, decepcionante quando nela procuramos "um movimento quase persa" em seu conjunto, revela, ao contrário, sua beleza em uma de suas partes discordantes, que representa, de fato, "dragões quase chineses".[13] Os dragões de Balbec, o detalhe da parede de Ver Meer, a pequena frase musical, misteriosos pontos de vista nos dizem a mesma coisa que o vento de Cha-

teaubriand: agem sem "simpatia", não fazem da obra uma totalidade orgânica; funcionam como fragmento que determina uma cristalização. Veremos que não foi por acaso que o moc:lel; dõvegetal substituiu em Proust o da totalidade animal, tanto na arte quanto na sexualidade. Tal obra, que tem como sujeito o tempo, nem mesmo precisa ser escrita em aforlsmos. É nos meandros e nos anéis de um estilo Antilogos que ela faz todos os rodeios necessários para juntar os ú(timos pedaços, arrastar em velocidades diferentes todos os fragmentos, em que cada um remete a um conjunto diferente, não remete a conjunto nenhum, ou só remete ao conjunto do estilo.

11.P 157·158.

12.CS 186.

13.RF 331·332.



## Capítulo II

# As Caixas e os Vasos

Afirmar que Proust tinha uma idéia, mesmo que confusa, da unidade prévia da *Recherche,* ou que a tivesse encontrado logo em seguida, mas como que animando desde o início o conjunto, é lê-lo desatentamente, é aplicar-lhe critérios de totalidade orgânica que ele justamente recusava, é fechar-se à concepção tão nova de unidade que ele estava criando. Pois é exatamente daí que é preciso partir: a disparidade, a incomensurabilidade, o esmigalhamento das partes da *Recherche,* com as rupturas, os hiatos, as lacunas, as intermitências que lhe garantem a diversidade final. Sob esse aspecto, há duas figuras fundamentais: uma concerne particularmente às relações continente-conteúdo; a outra, às relações partes-todo. A primeira é uma figura de *encaixe,* de *envolvimento,* de *implicação* – as coisas, as pessoas e os nomes são caixa, das quais se tira alguma coisa de forma totalmente diferente, de natureza totalmente diversa, conteúdo desmedido. "Atento em relembrar

exatamente o perfil do telhado ou o matiz da pedra, que, sem que eu soubesse o motivo, me haviam parecido plenos, prestes a entreabir-se, a revelar-me aquilo de que não eram mais que a cobertura... "[1] O Sr. de Charlus, "esse personagem pintalgado, pançudo e fechado, semelhante a alguma caixa de procedência exótica e suspei-

1. CS 153·154.



ta", abriga em sua voz ninhada de jovens e de almas femininas tutelares.[2] Os nomes próprios são caixas entreabertas que projetam suas qualidades sobre o ser que designam: "O nome de Guermantes de então é como um desses balõezinhos em que se encerrou oxigênio ou algum outro gás", ou como esses "pequenos tubos" dos quais se "tira" a cor desejada.[3] Com relação a esta primeira figura de envolvimento, a atividade do narrador consiste em *explicar,* isto é, em desdobrar, desenvolver o conteúdo do incomensurável ao continente. A segunda figura é a da *complicação*: trata-se, desta vez, da coexistência de partes assimétricas e não comunicantes, seja porque se organizam como metades bem separadas, seja porque se orientam como "lados" ou caminhos opostos, seja porque se põem a girar, a turbilhonar, como a roda de uma loteria que arrasta e por vezes mistura os lotes fixos. A atividade do narrador consiste, então, em *eleger, escolher;* pelo menos é esta sua atividade aparente, pois muitas forças diversas, elas próprias complicadas nele, se esforçam para determinar sua pseudovontade, para fazê-lo eleger tal parte na composição complexa, tal lado na instável oposição, tal lote no torvelinho das trevas.

A primeira figura é denominada pela imagem das caixas entreabertas, a segunda pela imagem dos vasos fechados. A *primeira (continente-conteúdo) vale pela posição* de *um conteúdo sem medida comum; a segunda (partes-todo) vale pela oposição* de *uma vizinhança sem comunicação.* Freqüentemente elas se misturam, passam de uma para outra. Por exemplo: Albertina tem dois aspectos; por um lado, ela *complica* em si muitas personagens, muitas jovens das quais dir-se-ia que cada uma é vista com a ajuda de um instrumento de ótica diferente, que é preciso saber escolher de acordo com as circunstâncias e os matizes do desejo; por outro lado, ela *implica* ou envolve a praia e as ondas,

2.SG 347.

3.CG3.

mantém ligadas entre si "todas as impressões de uma série marítima" que é preciso saber desdobrar, desenvolver como se desenrola uma corda.[4] Mas cada uma das grandes categorias da *Recherche* não deixa de assinalar uma preferência por uma dessas figuras, até em sua maneira de participar secundariamente daquela que não constitui sua origem. Razão por que se pode conceber cada grande categoria em uma das duas figuras como tendo seu duplo na outra, e talvez como já sendo inspirada por esse duplo, que é, a um só tempo, o mesmo e o inteiramente outro. Assim, no que concerne à linguagem: os nomes próprios têm, em primeiro lugar, todo o seu poder como caixas das quais se extrai o conteúdo e, uma vez esvaziados pela decepção, ordenam-se, ainda, uns em função dos outros, "encerrando", "enclausurando", a história universal; mas os nomes comuns adquirem seu valor introduzindo no discurso pedaços não comunicantes de mentira e de verdade escolhidos pelo intérprete. Ou então, do ponto de vista das faculdades: a memória involuntária tem como atividade, antes de tudo, abrir as caixas, desdobrar um conteúdo oculto, enquanto, do outro pólo, o desejo, ou melhor, o sono faz girar os vasos fechados, as faces circulares e elege aquele que melhor convém a determinada profundidade do sono, a determinada proximidade do despertar, a determinado grau de amor. Ou ainda no próprio amor: o desejo e a memória combinam-se para formar sedimentos de ciúme, o primeiro ocupado, antes de tudo, em multiplicar as Albertinas não comunicantes, o segundo em extrair de Albertina incomensuráveis "regiões de lembranças".

De tal modo que só se pode considerar abstratamente cada uma das duas figuras para determinar sua diversidade específica. Em primeiro lugar, perguntar-se-á qual é o continente e em que consiste exatamente o conteúdo; qual é a relação de um

4.CG 282-283. Os dois aspectos estão bem assinalados pela expressão "por outro lado".



com o outro; qual é a forma da "explicação"; que dificuldades ela encontra em razão da resistência do continente ou da ocultação do conteúdo, e, acima de tudo, onde intervém a incomensurabilidade dos dois, oposição, hiato, esvaziamento, corte etc. No exemplo da *madeleine*, Proust evoca os pedacinhos de papel japonês que, mergulhados numa bacia, se estiram e se desdobram, isto é, se explicam; "Assim, agora todas as flores de nosso jardim e

as do parque do Sr. Swann, e as ninféias do Vivonne, e a boa gente da aldeia e suas pequenas moradias, e a igreja e toda Combray e seus arredores, tudo isso que toma forma e solidez, saiu, cidade e jardins, da minha taça de chá."[5] Mas apenas aproximadamente. O verdadeiro continente não é a taça mas a qualidade sensível, o sabor. E o conteúdo não é uma cadeia associada a este sabor, a cadeia das coisas e das pessoas conhecidas em Combray, mas Combray como essência, Combray como puro ponto de vista, superior a tudo que foi vivido *desse* próprio ponto de vista, aparecendo, enfim, por si e em seu esplendor, numa relação de corte com a cadeia associativa que, em relação a ele, só percorria metade do caminho.[6] O conteúdo foi de tal maneira perdido, nunca tendo sido possuído, que sua reconquista é uma criação. E é precisamente porque a essência como ponto de vista individuante supera toda a cadeia de associação individual com a qual rompe, que tem o poder não só de nos lembrar, mesmo intensamente, o eu que viveu toda a cadeia, mas também de o fazer reviver em si, reindividuando-o, uma existência pura que ele jamais viveu. Neste sentido, toda "explicação" de alguma coisa é ressureição de um eu.

5.CS 47.

Já observamos que a *madeleine* é um caso de *explicação* bem-sucedida (contrariamente às três árvores, por exemplo, cujo conteúdo permanece perdido para sempre). Mas bem-sucedida apenas em parte, porque, embora a "essência" já seja invocada, o narrador permanece na cadeia associativa, que não explica ainda "por que essa recordação (o) tornava tão feliz". Somente no final da *Recherche* é que a teoria e a experiência da essência adquirem seu estatuto.



O ser amado é como a qualidade sensível, vale pelo que envolve. Seus olhos seriam apenas pedras e seu corpo um pedaço de carne, se não exprimissem um mundo ou mundos possíveis, paisagens e lugares, modos de vida que é preciso explicar, isto é, desdobrar, desenrolar como os pedacinhos de papel japonês: como a Srta. de Stermaria e a Bretanha, Albertina e Balbec. O amor e o ciúme são estritamente comandados por essa atividade de explicação. Há mesmo como que um duplo movimento pelo qual uma paisagem necessita enrolar-se numa mulher, como a mulher, desenrolar as paisagens e os lugares que "contém" encerrados em seu corpo.[7] A expressividade é o conteúdo de um ser. Aí, também, poder-se-ia acreditar que exista apenas uma relação de associação entre o conteúdo e o continente.

Entretanto, embora a cadeia associativa seja estritamente necessária, há algo a mais, que Proust define como caráter indivisível do desejo que quer dar uma forma a uma matéria e preencher de matéria uma forma.[8] Mas o que mostra ainda que a cadeia de associações só existe em relação com uma força que a vai romper é uma curiosa distorção pela qual se é tomado no mundo desconhecido expresso pelo ser amado, esvaziado de si próprio, aspirado para esse outro universo.[9] De tal modo que ser visto faz o mesmo efeito que ouvir pronunciar seu nome pelo ser amado; o efeito de aparecer nu em sua boca.[1O] A associação da paisagem e do ser amado no espírito do narrador é, portanto, rompida em proveito de um ponto de vista do ser amado sobre a paisagem, em que o próprio narrador é tomado, mesmo que seja para ser excluído, recalcado. Mas, desta vez a ruptura da cadeia associativa não é superada pela aparição de uma essência; ela é

7.CS 135-136.

8.CS 79: "... não era isso devido ao acaso de uma simples associação de idéias... "

9. RF 230; RF 294.

10.CS 331.



aprofundada por uma operação de esvaziamento que restitui ao narrador o seu próprio eu. Pois o narrador-intérprete, apaixonado e ciumento, vai enclausurar o ser amado, encerrá-lo, seqüestrá-lo para melhor "explicá-lo", isto é, esvaziá-lo de todos os mundos que contém. "Prendendo Albertina, restituíra eu ao universo todas aquelas asas cintilantes. (...) Elas dão beleza ao mundo. Foram elas que em outro tempo deram beleza a Albertina. (...) Perdera Albertina todas as suas cores. (...) Perdera pouco a pouco a beleza. (...) Convertida na desbotada prisioneira, reduzida ao seu eu sem brilho lhe eram necessários, para lhe serem restituídas as cores, aqueles relâmpagos em que eu me recordava do passado." [11] Apenas o ciúme tornará a preenchê-la, por um instante, com um universo que uma lenta explicação se esforçará, por sua vez, em esvaziar. Devolver ou restituir o eu do narrador a ele próprio? Trata-se na verdade de outra coisa. Trata-se de esvaziar cada um dos eus que amou Albertina, de conduzi-lo a seu término, segundo uma lei de morte que se entrelaça com a das ressurreições, como o tempo perdido se entrelaça com o tempo redescoberto. E os eus se obstinam tanto em procurar seus suicídios, em repetir-preparar seus próprios fins, quanto em

reviver em outra coisa, repetir-rememorar suas vidas.[12]

Mesmo os nomes próprios têm um conteúdo inseparável das qualidades de suas sílabas e das associações livres de que fazem parte. Justamente porque não se pode entreabrir a caixa sem projetar todo o conteúdo associado na pessoa ou no lugar reais, ao contrário das associações forçadas, que, totalmente diferentes, impostas pela mediocridade da pessoa e do lugar, vêm

11.P 145-146.

12.RF 147: "Encarniçava-me continuamente no longo e cruel suicídio dessa parte do meu eu que em mim próprio amava Gilberta, e isso com a clarividência do que estava fazendo no presente e de suas conseqüências no futuro."



torcer e romper a primeira série e criar um grande hiato entre o conteúdo e o continente.[13] Em todos os aspectos dessa primeira figura da *Recherche* manifesta-se sempre a inadequação do conteúdo; sua incomensurabilidade: *seja conteúdo perdido,* que se redescobre no esplendor de uma essência que ressuscita um antigo eu, *seja conteúdo esvaziado,* que provoca a morte do eu, *seja conteúdo separado,* que nos lança numa inevitável decepção; um mundo nunca poderá ser organizado hierárquica e objetivamente, as próprias cadeias de associação subjetivas, que lhe dão um mínimo de consistência ou de ordem, rompem-se em proveito de pontos de vista transcendentes, mas variáveis e violentamente imbricados, uns exprimindo verdades da ausência e do tempo perdido, outros, da presença ou do tempo redescoberto. Os nomes, os seres e as coisas estão abarrotados de um conteúdo que os faz explodir; assiste-se, então, não só a uma espécie de explosão dos continentes pelos conteúdos, mas à explosão dos próprios conteúdos que, desdobrados, explicados, não formam uma figura única, mas verdades heterogêneas em fragmentos que lutam muito mais entre si do que se conciliam. Mesmo quando o passado nos é restituído em sua essência, a conjunção do mesmo presente com o passado parece mais uma luta do que um acordo, e aquilo que nos é dado nem é uma totalidade nem uma eternidade, mas "um pouco de tempo em estado puro", isto é, um fragmento do tempo.[14] Nada é pacificado por uma *philia;* como acontece com os lugares e os momentos, dois sentimentos só se unem lutando, e formam nessa luta um corpo irregular de pouca duração. Até mesmo no mais alto estado da essência

13.Sobre os dois movimentos associativos em sentido inverso, cf. RF 185-186. É essa decepção que será recompensada, sem ser preenchida suficientemente, pelos prazeres da genealogia ou da etimologia dos nomes próprios: cfRoland Barthes,

"Proust et les noms" *(To* Honor *Roman ]akobson,* Mouton) e Gérard Genette, "Prollst et le langage indirect" *(Figures* lI, Editions dll Sellil).

14.TR 125.



como ponto de vista artístico, o mundo que começa faz com que os sons lutem com pedaços finais disparatados sobre os quais repousa. "Em breve os dois motivos lutaram entre si, num corpo-a-corpo em que algumas vezes um desaparecia totalmente, quando, a seguir, não se percebia mais que um trecho do outro."

É isso, sem dúvida, que dá conta, na *Recherche,* desse extraordinário encadeamento de partes inconciliáveis, em ritmos de desdobramento ou em velocidade de explicação irredutíveis: não apenas elas não compõem em conjunto um todo, mas cada parte separadamente também não exprime um todo de onde seria arrancada, diferente do todo de uma outra parte, formando uma espécie de diálogo entre universos. Mas a força com que são projetadas no mundo, inseridas violentamente umas nas outras, apesar de suas bordas não serem correspondentes, faz com que todas elas sejam reconhecidas como partes, sem no entanto compor um todo, mesmo que seja oculto, sem emanar de totalidades, mesmo que sejam perdidas. Ao colocar fragmentos nos fragmentos, Proust encontra o meio de nos fazer pensar todos, mas sem referência a uma unidade de que eles derivariam, ou que deles derivaria. [15]

15.Disse muito bem Georges Poulet; "O universo proustiano é um universo em pedaços, cujos pedaços contêm outros universos, esses, por sua vez, em pedaços. (...) A descontinuidade temporal é precedida, até mesmo comandada, por uma descontinuidade ainda mais radical, a do espaço" (L *'espace proustien,* Gallimard, ps. 54-55). Todavia, Poulet mantém na obra de Proust os direitos de uma continuidade e de uma unidade, de que ele não procura definir a natureza original muito particular (ps. 81 e 102); é que, por outro lado, ele tende a negar a originalidade ou a especifidade do tempo proustiano (sob o pretexto de que esse tempo nada tem a ver com uma duração bergsoniana, ele afirma que é um tempo espacializado, cf. ps. 134-136). O problema de um mundo em fragmentos, em seu conteúdo mais geral, foi colocado por Maurice Blanchot (principalmente em *L'entretien infini,* Gallimard). Trata-se de saber qual é a unidade ou a não-unidade de tal mundo, uma vez dito que ele nem pressupõe, nem forma um todo; "Quem diz fragmento não deve apenas dizer fragmentação de uma realidade já existente, nem momento de um conjunto ainda por vir... Na violência do fragmento uma outra relação, intei ramente diferente, nos é dada", "nova relação com o de fora", "afirmação irredutível à unidade" que não se deixa reduzir à forma aforística.

Quanto à segunda figura da *Recherche,* a da complicação, que mais particularmente concerne à relação partes-todo, vemos ela aplicar-se às palavras, aos seres e às coisas, isto é, aos tempos e aos lugares. A *imagem* do *vaso fechado, que marca a oposição de uma parte* com *uma vizinhança sem comunicação, substitui aqui a imagem da caixa entreaberta, que marcava a posição de um conteúdo sem medida comum com* o *continente.* É assim que os dois lados da *Recherche,* o lado de Méséglise e o lado de Guermantes, permanecem justapostos "longe um do outro e sem poder-se conhecer, nos vasos herméticos e incomunicáveis de tardes diferentes",[16] Impossível fazer como diz Gilberta: "Podemos ir a Guermantes passando por Méséglise." Mesmo a revelação final do tempo redescoberto não os unificará, nem os fará convergir, apenas multiplicará as "transversais", também incomunicantes.[17] Do mesmo modo, o rosto dos seres tem pelo menos dois lados assimétricos, como "duas estradas opostas que nunca se comunicarão": é o que acontece com Rachel, que tem o rosto da generalidade e o da singularidade, como também o da nebulosa informe, vista de muito perto, e o da boa organização, a distância conveniente. Ou então com Albertina, que tem o rosto que inspira confiança e o que reage à suspeita do ciúme.[18] Os dois lados ou os dois caminhos são apenas direções estatísticas. Podemos formar uni. conjunto complexo, mas nunca nós o formaremos *sem que ele se cinda, por sua vez, em mil vasos fechados:* como o rosto de Albertina, que, quando pensamos em juntá-lo para um beijo, salta de um plano a outro durante o percurso de nossos lábios à sua face; "dez Albertinas" em vasos fechados, até

16.CS 118.

17.TR 237.

18.F 56 e CG 121,133-134.



o momento final quando tudo se desfaz na proximidade exagerada.[19] Em cada vaso um eu que vive, que percebe, que deseja e se recorda, que vela ou que dorme, que morre, se suicida e revive intermitentemente: "esmigalhamento", "fracionamento" de Albertina, a que corresponde uma multiplicação do eu. Uma mesma notícia global, a partida de Albertina,

deve ser sabida por todos esses eus distintos, cada qual no fundo de sua urna.[20]

Não acontece o mesmo, em outro nível, com o mundo, realidade estatística sob a qual "os mundos" são tão separados quanto astros infinitamente distantes, cada qual possuindo seus signos e suas hierarquias, que fazem com que um Swann ou um Charlus nunca sejam reconhecidos pelos Verdurin, até a grande mistura do final, cujas novas leis o narrador renuncia a apreender, como se também ele tivesse atingido esse limiar de proximidade em que tudo se desfaz e volta ao estado de nebulosa? Finalmente, os discursos ou as faltas operam também, do mesmo modo, uma distribuição estatística das *palavras,* sob a qual o intérprete discerne camadas, famílias, subordinações e empréstimos muito diferentes uns dos outros, que dão testemunho das ligações daquele que fala, de seus relacionamentos e de seus mundos secretos, como se cada palavra pertencesse a um aquário colorido deste ou daquele modo, contendo determinada espécie de peixes, para além da falsa unidade do *logos:* é o que acontece com certas palavras que não faziam parte do vocabulário anterior de Albertina e que persuadem o narrador de que ela se tornara mais abordável ao entrar numa nova faixa de idade, com novas relações; ou então com a horrível expressão *"se faire casser le... ",* que revela ao narrador um mundo abominável.[21] É por isso que, em oposição ao *logos-verdade,* a mentira

19.CG 284-285: "Soube, por esses detestáveis signos, que estava beijando as faces de Albertina."

20.F 9.

21.CG 276-278; P 290-292.



pertence à linguagem dos signos; como a imagem de um *puzzle* desajustado, as próprias palavras são fragmentos de um mundo que se ajustariam a outros fragmentos do mesmo mundó, mas não àos outros fragmentos de outros mundos junto aos quais os tivéssemos posto.[22] Existe, portanto, aqui, nas palavras, como que um fundamento geográfico e lingüístico para a psicologia do mentiroso.

É o que significam os vasos fechados: só existe totalidade estatística e privada de sentido profundo. "Pois o que nós julgamos seja o nosso amor, o nosso ciúme, não é uma mesma paixão contínua, indivisível. Compõem-se eles de uma infinidade de amores sucessivos, de ciúmes diferentes, mas, por sua multidão initerrupta, dão a impressão da continuidade, a

ilusão da unidade."[23] Entretanto, entre todas as partes fechadas, existe um sistema de passagem, que não se deve confundir com um meio de comunicação direta nem de totalização. Como entre o caminho de Méséglise e o caminho de Guermantes, toda a obra consiste em estabelecer *transversais* que nos fazem saltar de um a outro perfil de Albertina, de uma Albertina a outra, de um mundo a outro, de uma palavra a outra, SEP nunca reduzir o múltiplo ao uno; sem nunca reunir o múltiplo em um todo, mas afirmando a unidade bastante original *daquele* múltiplo, afirmando, sem os reunir, *todos* esses fragmentos irredutíveis ao *todo.* O ciúme é a transversal da multiplicidade amorosa; a viagem, a transversal da multiplicidade dos lugares; o sono, a transversal da multiplicidade dos momentos. Os vasos fechados se organizam ora em

22.CS 234; PISO. Com relação a Odette tanto quanto com relação a Albertina, Proust invoca esses fragmentos de verdade que, introduzidos pelo ser amado para autenticar uma mentira, têm como efeito contrário denunciá-Ia. Mas, antes de se referir à verdade ou à falsidade de um relato, esse "desacordo" se refere às próprias palavras que, reunidas numa frase, têm origens e alcances bastante diferentes.

23.CS 307-309.



partes separadas, ora em direções opostas, ora (como em certas viagens, ou durante o sono) em círculo. Mas o importante é que o círculo não se fecha, não totaliza, ao contrário, faz desvios e forma ângulos, é um círculo descentrado que faz passar para a direita o que estava à esquerda e para a extremidade o que estava no centro. Não se estabelece a unidade de todas as vistas de uma viagem de trem no próprio círculo, que guarda suas partes fechadas, nem na coisa contemplada, que multiplica as suas, mas em uma transversal que sempre se está percorrendo, indo "de uma janela a outra",[24] Tanto isso é verdade que a viagem não faz os lugares se comunicarem nem os reúne, mas só afirma em comum sua *diferença* (essa afirmação comum se fazendo em outra dimensão que não a da diferença afirmada – na transversal) .[25]

A atividade do narrador não consiste mais em explicar, desdobrar um conteúdo, mas em eleger, escolher, uma parte não comunicante, um vaso fechado, com o eu nele contido. Escolher determinada jovem num grupo, determinado corte ou plano fixo na jovem, escolher determinada palavra naquilo que ela diz, determinado sofrimento no que ela nos faz sentir e,

para sentir esse sofrimento, para decifrar a palavra, para amar essa jovem, escolher determinado eu que se faz viver ou reviver en-

24.RF 181: "O trem fez uma volta... e eu me desolava por haver perdido minha faixa de céu rósea, quando a avistei de novo, mas vermelha desta vez, na janela fronteira, que ela abandonou, a um segundo cotovelo da linha férrea; de modo que eu passava o tempo a correr de uma janela a outra, para aproximar, para enquadrar os fragmentos intermitentes e opostos de minha bela madrugada escarlate e fugidia, e ter dela uma vista total e um quadro contínuo." Esse texto invoca certamente uma continuidade e uma totalidade, mas o essencial é saber onde elas se elaboram – nem no ponto de vista, nem na coisa vista, mas na transversal, de uma janela a outra.

25.RF 173: "O prazer específico das viagens (...) é tornar a diferença entre a partida e a chegada não tão insensível, mas tão profunda quanto possível, em senti-ia na sua totalidade, intacta... "



tre todos os possíveis: essa é a atividade correspondente à complicação.[26] Essa atividade de escolha, sob a forma mais pura, nós a vemos exercer-se no momento do despertar, quando o sono fez girar todos os vasos fechados, todas as peças cerradas, todos os eus seqüestrados, freqüentados por quem dorme. Não só existem diferentes compartimentos do sono que giram aos olhos do insone em vias de escolher sua droga ("sono do estramônio, do cânhamo-da-índia, dos variados extratos do éter... ") – mas todo homem que dorme "mantém em círculo, em volta de si, ao longo das horas, a ordem dos anos e dos mundos": o problema do despertar é o de passar deste compartimento do sono, e de tudo o que aí se desenrola, ao compartimento real onde se está, de redescobrir o eu da vigília entre todos aqueles que se acaba de ser em sonho, que se poderia ter sido ou que se foi, de redescobrir, enfim, a cadeia associativa que nos fixa ao real, ao deixar os pontos de vista superiores do sono.[27] Não se deve perguntar *quem* escolheu. Certamente nenhum eu, visto que nós mesmos somos escolhid05, visto que um determinado eJ é escolhido cada vez que "nós" escolhemos um ser para amar, um sofrimento a suportar, e que esse eu não menos se surpreende em viver e reviver, e em responder ao apelo, não sem se fazer esperar. Desse modo, ao sair do sono "não se é mais ninguém. Como, então, procurando nosso pensamento, a nossa personalidade, como se procura um objeto perdido, acaba-se por encontrar o próprio eu antes de outro qualquer? Por que, quando recomeçamos a pensar, não é então uma outra personalidade, que não a anterior, que se encarna em nós? Não se vê o que é que dita a escolha e por que, entre os milhões de seres humanos

26.F 99-100: "No sofrimento físico, pelo menos, não precisamos escolher nós mesmos a nossa dor. A doença no-ia determina e impõe. Mas, no ciúme, temos de ensaiar de algum modo sofrimentos de todo gênero e de toda magnitude, antes de nos determos naquele que parece convir-nos."

27.Cf. as célebres descrições do sono e do despertar, CS 11-16 e CG 62-64.



que a gente poderia ser, vamos pôr a mão exatamente naquele que éramos na véspera".[28] Na verdade, existe uma atividade, um puro *interpretar,* puro escolher, que não tem nem sujeito nem objeto, visto que ela escolhe tanto o intérprete quanto a coisa a interpretar, tanto o signo quanto o eu que o decifra. É o que se dá como o "nós" da interpretação: "Mas nem sequer dizemos *nós...* um *nós* que não tivesse conteúdo."[29]

Assim, o sono é mais profundo do que a memória, pois a memória, mesmo involuntária, permanece ligada ao signo que a solicita e ao eu já escolhido que ela fará reviver, enquanto o sono é a imagem do puro interpretar que se enrola em todos os signos e se desenvolve através de todas as faculdades. O interpretar só tem uma unidade transversal; ele é a única divindade de que qualquer coisa é fragmento, mas sua "forma divina" não recolhe nem recola os fragmentos: ela os conduz, ao contrário, ao mais alto estado, ao mais agudo, impedindo que eles formem um conjunto ou sejam destacados. O "sujeito" da *Recherche* não é, finalmente, nenhum eu, é esse *nós* sem conteúdo que distribui Swann, o narrador, Charlus, e os distribui ou os escolhe sem totalizá-los.

Vimos, anteriormente, signos que se distinguiam por sua matéria objetiva, sua cadeia de associação subjetiva, a faculdade que os decifra, sua relação com a essência. Mas, formalmente, os signos têm dois tipos que se encontram em todas as espécies: as caixas entreabertas, a serem explicadas, e os vasos fechados, a serem escolhidos. E se o signo é sempre fragmento sem totalização nem unificação, é porque o conteúdo se atém ao continente por toda a força da incomensurabilidade que traz consigo, e porque o vaso se atém a sua vizinhança por toda a força de não-comunicação que mantém em si. A incomensurabilidade e a não-comunicação são distâncias, mas distâncias

28. CG 63.

que colocam um dentro do outro ou os aproximam. E o tempo não significa outra coisa: sistema de distâncias não espaciais, distância específica do próprio contíguo ou do próprio conteúdo, *distâncias sem intervalos.* Sob esse aspecto, o tempo perdido, que introduz distâncias entre coisas contíguas, e o tempo redescoberto, que estabelece, ao contrário, uma contigüidade entre coisas distantes, funcionam de maneira complementar conforme seja o esquecimento ou a lembrança que operem "interpolações fragmentadas, irregulares". Pois ainda não é esta a diferença entre o tempo perdido e o tempo redescoberto; o primeiro, por sua força de esquecimento, de doença e de idade, afirma os pedaços como que disjuntos, tanto quanto o outro, com sua força de lembrança e de ressurreição.[30] De qualquer modo, segundo a fórmula bergsoniana, o tempo significa que tudo não é dado: o Todo não pode ser dado. O que não quer dizer que o todo "se faz" em uma outra dimensão que seria precisamente temporal, como o entende Bergson, ou como o entendem, por sua vez, os dialéticos partidários de um processo de totalização; mas que o tempo, último intérprete, último interpretar, tem o estranho poder de afirmar simultaneamente pedaços que não formam um todo no espaço, como também não formam uma unidade por sucessão no tempo. O tempo é exatamente a transversal de todos os espaços possíveis, inclusive dos espaços âe tempo.

30.F 139. Nesse trecho é o esquecimento que tem força de interpolação fragmenta. da, introduzindo distâncias entre nós e os acontecimentos recentes; enquanto em SG 129 é a lembrança que se interpola e dá contigüidade às coisas distantes.



## Capítulo III

## Os Níveis da *Recherche*

Em um universo assim fragmentado não há *lagos* que possa reunir todos os pedaços: não há lei que os ligue a um todo; não há todo a redescobrir nem mesmo a formar. E no entanto há uma lei; mas o que mudou foi sua natureza, sua função, sua relação. O mundo grego é um mundo em que a lei vem sempre em segundo lugar; ela é potência secundária em relação ao *lagos* que abrange o todo e o refere ao Bem. A lei, ou melhor, as leis apenas regem as partes, as adaptam, aproximam, reúnem, nelas estabelecendo um "melhor" relativo. As leis também só valem na medida em que nos permitem conhecer alguma coisa que as ultrapassa e em que

elas determinam uma figura do "melhor", isto é, o aspecto que toma o Bem no *lagos* em relação a determinadas partes, determinada região, determinado momento. Parece que a consciência moderna do antilogos impôs à lei uma revolução radical. Na medida em que ela rege um mundo de fragmentos não totalizáveis e não totalizados, a lei se toma potência primordial; ela não diz mais o que é bom, mas é bom o que diz a lei. Assim, ela adquire uma espantosa unidade: não há mais leis especificadas desta ou daquela maneira, mas *a* lei, sem outra especificação. É bem verdade que esta unidade espantosa é absolutamente vazia, unicamente formal, visto que ela não nos permite conhecer nenhum objeto distinto, nenhuma totalidade, nenhum Bem de referência, nenhum *lagos* referente. Ao invés de juntar e adaptar partes, ela, ao contrário, as separa, as



compartimenta, introduz a não-comunicação no contíguo, a não-comensurabilidade no continente. Nada nos possibilitando conhecer, a lei só nos mostra o que ela é marcando nossa carne, já nos aplicando a sanção; eis, então, o fantástico paradoxo: como não sabíamos o que queria a lei antes de receber a punição, só podemos obedecer à lei como culpados, só podemos lhe responder por nossa culpabilidade, visto que ela só se aplica às partes como que disjuntas, tornando-as ainda mais disjuntas, desmembrando-lhes os corpos, arrancando-lhes os membros. Rigorosamente incognoscível, a lei só se dá a conhecer quando aplica as mais duras sanções ao nosso corpo supliciado.

A consciência moderna da lei adquire uma forma particularmente aguda com Kafka: é em A *muralha da China* que aparece o liame fundamental entre o caráter fragmentário da muralha, a maneira fragmentária de sua construção e o caráter incognoscível da lei, sua determinação idêntica a uma sanção de culpabilidade. Em Proust, no entanto, a lei apresenta uma outra figura, porque a culpabili.dade é, antes de tudo, como que a aparência que oculta uma realidade fragmentária mais profunda, ao invés de ser ela mesma essa realidade mais profunda, à qual nos levam os fragmentos separados. À consciência depressiva da lei, tal como aparece em Kafka, se opõe a consciência esquizóide da lei segundo Proust. Entretanto, à primeira vista, a culpabilidade desempenha um grande papel na obra de Proust, com seu objeto essencial: a homossexualidade. Amar pressupõe a culpabilidade do ser amado, embora todo o amor seja uma discussão sobre as provas, um julgamento de inocência pronunciado sobre o ser que no entanto sabemos que é culpado. O amor é, pois, uma

declaração de inocência imaginária estendida entre duas certezas de culpabilidade, a que condiciona *a priori* o amor e o torna possível e a que acaba o amor, que lhe marca o fim experimental. Daí o narrador não poder amar Albertina sem ter apreendido esse *a priori* de culpabilidade que ele vai deslindar



em toda a sua experiência através de sua persuasão de que ela é inocente apesar de tudo (essa persuasão sendo inteiramente necessária, agindo como reveladora): "Aliás, mais até do que as culpas do tempo em que as amamos, há as culpas de antes de as conhecermos, e a primeira de todas: sua índole. O que, com efeito, torna dolorosos tais amores, é que lhes preexiste uma espécie de pecado original da mulher, um pecado que no-las faz amar... "[1] "Afinal, e apesar de todas as negativas da razão, escolhê-la e amá-la não era conhecer Albertina em toda a sua hediondez?... Sentirmo-nos atraídos por um ser, e começar a amá-lo, é, por mais inocente que nos pareça, ler, já em versão diferente, todas as suas traições e suas faltas."[2] O amor acaba quando a certeza *a priori* de culpabilidade completou sua trajetória, quando se tornou empírica, desfazendo a persuasão empírica de que Albertina era, apesar de tudo, inocente; uma idéia "formava pouco a pouco o fundo da minha consciência, aí se substituindo à idéia de que Albertina era inocente – era a idéia de que ela era culpada", de modo que a certeza das faltas de Albertina só se revelou ao narrador quando elas não mais o interessavam, quando ele deixou de amá-la, vencido pelo cansaço e pelo hábito.[3]

Com mais razão, a culpabilidade aparece nas séries homossexuais. Lembremo-nos da veemência com que Proust traça o quadro da homossexualidade masculina como raça maldita, "raça sobre a qual pesa uma maldição e que tem que viver em mentira e perjúrio, filhos sem mãe... amigos sem amizades... sem honra, que não precária, sem liberdade, que não provisória até o descobrimento do crime; sem posição que não seja instável", homossexualidade-signo que se opõe à grega, à homossexuali-

1.P 126.

2.F 151-152.

3.F 92.

lidade-*logos*.[4] *Mas* o *leitor tem a impressão* de *que essa culpabilidade* é *mais aparente* do *que real;* e se o próprio Proust fala da originalidade de seu projeto, se ele próprio declara ter passado por várias "teorias", é porque ele não se contenta em isolar especificamente uma homossexualidade maldita. Todo o tema da raça maldita ou culpada se entrelaça, aliás, com um tema de inocência, a sexualidade das plantas. A complexidade da teoria proustiana é enorme devido ao fato de que ela apresenta vários níveis. Em *um primeiro nível,* o conjunto dos amores intersexuais em seus contrastes e suas repetições; em *segundo nível,* esse conjunto se divide em duas séries ou direções; a de Gõmorra, que esconde o segredo cada vez revelado, da mulher amada, e a de Sodoma, que traz o segredo, ainda mais oculto, do amante. É nesse nível que impera a idéia de falta ou de culpabilidade; mas, se esse segundo nível não é o mais profundo é devido ao fato de ele próprio ser tão estatístico quanto o conjunto que ele decompõe: a culpabilidade, nesse sentido, é vivida muito mais como social do que como moral ou interiorizada. De modo geral, pode-se observar em Proust que não apenas um conjunto dado só tem valor estatístico, como também os dois lados dissimétricos ou as duas grandes direções em que ele se divide. Por exemplo: o "exército" ou a ‘‘multidão" de todos os eus do narrador que amam Albertina forma um conjunto de primeiro nível; mas os dois subgrupos da "confiança" e da "suspeita do ciúme" estão em um segundo nível de direções ainda estatísticas que recobrem movimentos de terceiro nível, as agitações das partículas singulares, de cada um dos eus que compõem a multidão ou o exército nessa ou naquela direção.[5] Do mesmo modo, o caminho de Méséglise e o caminho de Guermantes só devem ser considerados como lados estatísticos, também eles como que

4.SG 14. *Contre Sainte-Beuve,* capo XIII: "A raça maldita".

5.56: "Na multidão, esses elementos podem... "



formados por uma multidão de figuras elementares. Do mesmo modo, enfim, a série de Gomorra e a série de Sodoma, com suas culpabilidades correspondentes, são sem dúvida mais finas do que a grossa aparência dos amores heterossexuais, mas ocultam ainda um último nível, constituído pelo comportamento de órgãos e partículas elementares.

O que interessa realmente a Proust nas duas séries homossexuais, e o que as torna estritamente complementares, é a profecia da separação que elas realizam: "Os dois sexos

morrerão cada um para seu lado."[6] E a metáfora das caixas ou dos vasos fechados adquire todo o seu sentido se considerarmos que os dois sexos estão ao mesmo tempo presentes e separados no mesmo indivíduo: contíguos, mas compartimentados e não comunicantes, no mistério do hermafroditismo inicial. É aí, justamente, que o tema vegetal adquire todo o seu sentido, por oposição a um *lagos-vivente:* o hermafroditismo não é a propriedade de uma totalidade animal hoje perdida, mas a compartimentação atual dos dois sexos numa mesma planta. "O órgão masculino está separado nela por um tabique do órgão feminino."[7] E é nesse ponto que vai se situar o *terceiro nível:* um indivíduo de determinado sexo (só se é de determinado sexo global ou estatisticamente) traz em si mesmo o outro sexo, com o qual não pode comunicar-se diretamente. Quantas jovens aninhadas em Charlus e que mais tarde se tornarão também avós.[8] "Em alguns (...) a mulher se acha não só interiormente unida ao homem, mas horrivelmente visível, agitados como estão em um espasmo de histérico, por um riso agudo que lhes convulsiona os joelhos e as mãos."[9] O primeiro nível foi definido pelo con-

6.SG 14.

7.SG 23, 84.

8.SG 243, 289. Cf. o comentário de Roger Kempf, "Les cachotteries de M. de CharJus", Critique, janeiro de 1968.

9.SG 18.



junto estatístico dos amores heterossexuais; o segundo, pelas duas direções homossexuais ainda estatísticas, pelas quais um indivíduo tomado no conjunto precedente era remetido a outros indivíduos do mesmo sexo, participando da série de Sodoma, se é homem, e da série de Gomorra, se é mulher (como Odette e Albertina). Mas o terceiro nível é transexual ("o que erroneamente chamamos homossexualidade") e ultrapassa tanto o indivíduo quanto o conjunto: designa no indivíduo a coexistência de fragmentos dos dois sexos, *objetos parciais* que não se comunicam. O mesmo acontece com as plantas: o hermafrodita tem necessidade de um terceiro (o inseto) para que a parte feminina seja fecundada ou para que a parte masculina seja fecundante. [10] Uma comunicação aberrante se faz em uma dimensão transversal entre sexos compartimentados. Ou melhor, é ainda mais complicado, porque vamos encontrar nesse novo plano a distinção entre o segundo e o terceiro nível. Com efeito,

pode acontecer que um indivíduo globalmente determinado como masculino procure, para fecundar sua parte feminina com a qual ele próprio não pode se comunicar, um indivíduo globalmente do mesmo sexo que ele (o mesmo acontecendo com a mulher e sua parte masculina). Entretanto, em um caso mais profundo, o indivíduo globalmente determinado como masculino fecundará sua parte feminina por meio de objetos parciais que podem ser encontrados tanto numa mulher como num homem. Aí está o fundo do transexualismo segundo Proust: não mais uma *homossexualidade global e específica* em que os homens se relacionam com os homens e as mulheres com as mulheres numa separação de duas séries, mas uma *homossexualidade local e não específica* em que o homem procura também o que há de masculino na mulher, e a mulher, o que há de femini-

10. SG 4, 23.



no no homem; e isso na contigüidade compartimentada dos dois sexos como objetos parciais.[11]

Daí o texto, aparentemente obscuro, em que Proust opõe à homossexualidade global e específica essa homossexualidade local e não específica: "Uns, os que tiveram a infância mais tímida sem dúvida, pouco se preocupam com a qualidade material do prazer que recebem, contanto que possam referi-lo a um rosto masculino. Enquanto outros, dotados indubitavelmente de sentidos mais violentos, assinalam a seu prazer material imperiosas localizações. Estes ofenderiam acaso com suas confissões ao tipo mediano das pessoas. Talvez vivam menos exclusivamente sob o signo de Saturno, já que para eles as mulheres não estão totalmente excluídas como para os primeiros... Mas os segundos buscam aquelas que gostam de mulheres, podem conseguir-lhes algum jovem, aumentar-lhes o prazer que sentem em encontrar-se com ele; ainda mais, podem, da mesma forma, achar nel-as o mesmo prazer que com um homem. Daí vem que somente existem os ciúmes, dos que amam os primeiros, pelo prazer que pudessem ter com um homem e que é o único que lhes parece uma traição, já que não participam do amor das mulheres, não o praticaram senão como costume e para reservar-se a possibilidade do matrimônio, imaginando tão escassamente o gozo que este pode proporcionar, que não os faz sofrer a não ser que o experimente aquele a quem amam, ao passo que os segundos muitas vezes inspiram ciúmes por causa de seus amores com mulheres. Porque, nas relações que com elas mantêm, representam para a

mulher que gosta das mulheres o papel de outra mulher, e a mulher lhes oferece ao mesmo

11.Gide, que se bate pelos direitos de uma homossexualidade-Iogos, critica em Proust o fato de considerar apenas os casos de inversão e de efeminação. Ele se atém ao segundo nível, não parecendo absolutamente ter compreendido a teoria proustiana. (Da mesma maneira que aqueles que se limitam ao tema da culpabilidade em Proust.)



tempo aproximadamente o que encontram eles no homem... "[12] Se compreendermos o sentido desse transexualismo como último nível da teoria proustiana, e sua relação com a prática das compartimentações, não apenas se esclarecerá a metáfora vegetal, como também se tornará totalmente grotesca a pergunta sobre o grau de "transposição" que Proust teria realizado, como se acredita, para transformar Alberto em Albertinaj mais grotesco ainda seria apresentar como uma revelação a descoberta de que Proust deve ter tido algumas relações amorosas com mulheres. É o caso de dizer que realmente a vida não dá nenhuma contribuição para a obra ou para a teoria, pois a obra ou a teoria se ligam à vida secreta por um liame mais profundo do que o de todas as biografias. Basta seguir o que Proust explica em seu grande relato de Sodoma e Gomorra: o transexualismo, isto é, 8 homossexualidade local e não específica, fundada na compartimentação contígua dos sexos-órgãos ou dos objetos parciais, que se descobre sob a homossexualidade global e específica fundada na independência dos sex9s-pessoas ou das séries de conjunto.

O ciúme é o delírio próprio dos signos. Encontra-se err Proust a confirmação de um liame fundamental entre o ciúme e a homossexualidade, embora lhe dê uma interpretação inteiramente nova. Na medida em que o ser amado contém mundos possíveis (Srta. de Stermaria e a Bretanha, Albertina e Balbec) trata-se de explicar, de desdobrar todos esses mundos. Mas, precisamente porque esses mundos só têm valor pelo ponto de vis ta que o amado tem sobre eles, e que determina a maneira come se enrolam neles, o amante nunca poderá ser suficientementl *tomado* nesses mundos sem ser ao mesmo tempo excluído deles pois só lhes pertence como coisa vista, portanto, também come coisa quase não vista, quase não notada, excluída do ponto de

12. SG 19-20.

vista superior a partir do qual se faz a seleção. O olhar do ser amado só me integra na paisagem e circunvizinhanças excluindo-me do ponto de vista impenetrável a partir do qual a paisagem e circunvizinhanças nele se organizam: "Se me vira, que lhe poderia eu significar? Do seio de que universo me distinguia ela? Ser-me-ia tão difícil dizê-lo como, ao nos aparecerem ao telescópio certas particularidades em um astro vizinho, seria desastrado inferir que ali habitam seres humanos, que eles nos avistam e que idéias essa visão acaso lhes despertou."[13] Do mesmo modo, as preferências e as carícias do amado só me tocam quando delineiam a imagem dos mundos possíveis em que outros foram, são ou serão preferidos. [14] Razão pela qual, em segundo lugar, o ciúme não é mais simplesmente a explicação dos *mundos possíveis* envolvidos no ser amado (em que outros, parecidos comigo, podem ser vistos e escolhidos), mas a descoberta do *inundo incognoscível* que representa o ponto de vista do próprio amado e que se desenvolve em sua série homossexual. Nele o amado só está em relação com seres iguais a ele, mas diferentes de mim, fontes de prazeres que me são desconhecidos e impraticáveis: "Era uma *terra incógnita* terrível a que eu acabara de aterrar, uma fase nova de sofrimentos insuspeitados que se abria."[15] Finalmente, em terceiro lugar, o ciúme descobre a transexualidade do ser amado, tudo aquilo que se oculta ao lado de seu sexo aparente globalmente determinado, os outros sexos contíguos e não comunicantes, e os estranhos insetos encarregados de estabelecer a comunicação entre esses lados – em suma, a descoberta dos objetos parciais, ainda mais cruel do que a das pessoas rivais.

Há uma lógica do ciúme que é das caixas entreabertas e dos vasos fechados e que consiste em seqüestrar, em enclausurar o

13.RF 294.

14.CS 232.

15.SG 405.



ser amado. É essa a lei que Swann pressente no final de seu amor por Odette e que o narrador

já percebe em seu amor pela mãe, sem ter ainda força para aplicá-la, e que finalmente aplicará em seu amor por Albertina.[16] Toda a filiação secreta da *Recherche,* os tenebrosos cativos. Seqüestrar é, em primeiro lugar, esvaziar o ser amado de todos os mundos possíveis que ele contém, é decifrar e explicar esses mundos; mas é também relacioná-los com o ponto de envolvimento, com a dobra que marca seu pertencimento ao ser amado.[17] Em seguida, é cortar a série homossexual que constitui o mundo desconhecido do amado; mas é também descobrir a homossexualidade como o pecado original do amado, cujo seqüestro é a forma de punição. Enfim, seqüestrar é impedir os lados contíguos, os sexos e os objetos parciais de se comunicarem na dimensão transversal freqüentada pelo inseto (o terceiro objeto); é fechá-los em si mesmos, interrompendo as malditas trocas; mas é também colocá-los um do lado do outro e deixá-los inventar seu sistema de comunicação que sempre nos surpreende, que cria prodigiosos acasos e despista nossas suspeitas (o segredo dos signos). Há uma relação impressionante entre o seqüestro causado pelo ciúme, a paixão de ver e a ação de profanar – a trindade proustiana: seqüestro, voyeurismo e profanação. Porque aprisionar é precisamente colocar-se na posição de ver sem ser visto, isto é, sem arriscar-se a ser dominado pelo ponto de vista do outro que nos expulsava do mundo ao mesmo tempo que nos incluía. Assim acontece quando o narrador vê Albertina dormir. Ver é exatamente reduzir o outro aos lados contíguos não comunicantes que o constituem e esperar o modo de comunicação transversal que essas metades compartimentadas encontrarão um jeito de criar. Ver também se ultrapassa na tentação de fazer ver, de mostrar, mesmo que seja simbolicamente. Fazer ver é impor

16.RF 108 e P 12-13.

17.P 145-146.



a alguém a contigüidade de um espetáculo estranho, abominável, hediondo. É não apenas impor-lhe a visão dos vasos fechados e contíguos, objetos parciais entre os quais se esboça um acoplamento contranatureza, mas também tratar esse alguém como se ele próprio fosse um desses objetos, um desses lados contíguos que devem comunicar-se transversalmente.

Daí o tema da profanação, tão caro a Proust. A Srta. Vinteuil põe a fotografia de seu pai em contigüidade com seus entretenimentos sexuais. O narrador põe móveis de família numa casa

de tolerância. Sendo beijado por Albertina ao lado do quarto materno, ele pode reduzir a inãe ao estado de objeto parcial (língua) contíguo ao corpo de Albertina. Sonhando, ele põe seus pais em jaulas como se fossem ratos feridos, abandonados aos movimentos transversais que os atravessam e os fazem sobressaltar-se. Profanar é sempre fazer a mãe (ou o pai) funcionar como objeto parcial, isto é, compartimentá-Ia, fazê-la ver um espetáculo contíguo e até mesmo fazê-la atuar nesse espetáculo que ela não pode mais interromper e do qual não pode escapar, fazê-la juntar-se ao espetáculo.[18]

Freud assinalou duas angústias fundamentais em relação com a lei: a agressividade contra o ser amado acarreta, por um lado, uma ameaça de perda de amor, por outro lado, uma culpabilidade por uma volta da agressividade contra si próprio. A segunda figura dá à lei uma consciência depressiva, mas a primeira é uma consciência esquizóide da lei. Em Proust o tema da culpabilidade permanece superficial, mais social do que moral, mais projetado sobre os outros do que interiorizado ao narrador, distribuído nas séries estatísticas. Em compensação, a perda do amor define realmente o destino ou a lei: *amar sem ser amado,*

18. Esse tema de profanação, tão freqüente em sua obra e em sua vida, Proust geralmente o expõe em termos de "crença": por exemplo, CS 140-142. Ele parece-nos, antes, remeter a toda uma técnica de contigüidades, compartimentações e comunicações entre vasos fechados.



visto que o amor implica a apreensão desses mundos possíveis no amado, que me expulsam ao mesmo tempo que me aprisionam, culminando no incognoscível mundo homossexual; mas também *deixar de amar,* visto que o esvaziamento dos mundos, a explicação do amado acarretam a morte do eu que ama.[19] "Ser duro e pérfido com aquele que se ama", visto que se trata de seqüestrá-Io, de vê-lo quando ele não mais nos pode ver, e depois fazer-lhe ver cenas compartimentadas de que ele é o teatro vergonhoso ou simplesmente o aterrorizado espectador. Seqüestrar, ver, profanar, resume toda a lei do amor.

Isso significa que a lei em geral, num mundo privado de *logos,* rege as partes sem todo, de que vimos a natureza entreaberta ou fechada. Longe de reuni-las ou de aproximá-las num mesmo mundo, ela mede sua separação, seu afastamento, sua distância, sua compartimentação, instaurando apenas comunicações aberrantes entre os vasos não comunicantes, unidades transversais entre as caixas que repelem qualquer totalização,

inserindo à força em determinaçlo mundo o fragmento de outro mundo, impelindo os mundos e os diversos pontos de vista para o infinito vazio das distâncias. É por esta razão que, desde o nível mais elementar, a lei como lei social ou natural aparece do lado do telescópio e não do microscópio. Sem dúvida, muitas vezes Proust faz uso do vocabulário do infinitamente pequeno: o rosto, ou melhor, os rostos de Albertina diferem por "um infinitesimal desvio de linhas", os rostos das jovens do grupo diferem "pelas diferenças infinitamente pequenas das linhas".[20] Mas, mesmo aí, os pequenos desvios de linhas só adquirem valor como portadores de cores que se afastam e se distanciam uns dos outros, modificando suas dimensões. O instrumento da *Recherche* é o telescópio e não o microscópio, porque as distâncias

19.Amar sem ser amado: RF 400. Deixar de amar: RF 147; P 145. Ser insensível e pérfido com aquele que se ama: P 91.

20.CG 285; RF 414-415.



infinitas subtendem sempre as atrações infinitesimais e também porque o tema do telescópio reúne as três figuras proustianas daquilo que se vê de longe, do choque entre mundos e do desdobramento das partes umas nas outras. "Breve pude mostrar alguns esboços. Ninguém entendeu nada. Até os que me aprovavam a percepção das verdades que tencionava gravar depois no templo felicitaram-se por as haver descoberto ao 'microscópio', quando, ao contrário, eu me servira de um telescópio.."para distinguir coisas efetivamente muito pequenas, mas porque estavam situadas a longas distâncias, cada uma num mundo. Procurara as grandes leis, e tachavam-me de rebuscador de pormenores."[21] O salão do restaurante comporta tantos astros quanto mesas em torno das quais os garçons executam suas evoluções; o grupo das jovens tem movimentos aparentemente irregulares cujas leis só podem ser conhecidas através de pacientes observações, "astronomia apaixonada"; o mundo envolvido em Albertina tem as particularidades daquilo que vislumbramos em um astro "graças ao telescópio".[22] E, se o sofrimento é um sol, é porque seus raios atravessam as distâncias num saldo sem anulá-las. É o que vimos com relação à contigüidade, à compartimentação das coisas contíguas: a contigüidade não reduz a distância ao infinitamente pequeno, mas afirma, alonga uma distância sem intervalo, em conformidade com uma lei sempre astronômica, sempre telescópica, que rege os fragmentos de universos disparatados.

21.TR 246.

22.RF 294, 307 e 324.



**Capítulo IV**

## As Três Maquinas

Ora, o telescópio funciona. Telescópio psíquico para uma "astronomia apaixonada", a *Recherche* não é apenas um instrumento de que Proust se serve ao mesmo tempo que o fabrica. É também um instrumento para os outros, e cujo uso eles devem aprender: "Eles não seriam meus leitores, mas leitores de si mesmos, meu livro não passando de uma espécie de lente de aumento, como os que oferecia a um freguês o dono da loja de instrumentos ópticos em Combra,y, o livro graças ao qual eu lhes forneceria meios de se ler. Por isso não esperaria deles nem elogios nem ataques, mas apenas que me dissessem se estava certo, se as palavras em si lidas eram mesmo as que eu empregara (as possíveis divergências não provindo, aliás, sempre de erros meus, mas, algumas vezes, de não serem os olhos do leitor daqueles aos quais meu livro conviria para a leitura interior)[1]. E não apenas um instrumento: a *Recherche* é uma máquina. A obra de arte moderna é tudo o que se quiser, isto, aquilo ou aquilo outro; é mesmo de sua natureza ser tudo que se quiser, ter a sobredeterminação que se quiser, desde que *funcíone:* a obra de arte moderna é uma máquina e funciona como tal. Mal-

1.TR 240 e TR 153: "Mas outras particularidades (como a inversão) o obrigarão a ler de tal maneira para ler bem; o autor não se deve com isso ofender, mas, ao contrário, deixar-lhe a maior liberdade, dizendo-lhe: Experimente se vê melhor com estas lentes, com aquelas, com aquelas outras."



colm Lowry diz esplendidamente de seu romance: "Pode-se considerá-lo uma espécie de sinfonia, ou uma espécie de ópera, ou até mesmo uma *ópera-westem;* é *jazz,* poesia, canção, tragédia, comédia, farsa e assim por diante (...) é uma profecia, uma advertência política, um criptograma, um filme burlesco e um Mane-Tecel-Fares. Pode-se considerá-lo até mesmo como uma espécie de maquinaria; e ela funciona muito bem, estejam certos, pois eu mesmo

já a experimentei."[2] Proust diz a mesma coisa quando nos aconselha, não a ler sua obra, mas a nos servirmos dela para lermos em nós mesmos. Não há uma sonata ou um septeto na *Recherche;* é a própria *Recherche* que é uma sonata, um septeto ou mesmo uma ópera-bufa; e Proust acrescenta: uma catedral ou até mesmo um vestido.[3] uma profecia sobre os sexos, uma advertência política que chega até nós vinda do fundo do caso Dreyfus e da guerra de 1914, um criptograma que decodifica e recodifica todas as nossas linguagens sociais, diplomáticas, estratégicas, eróticas, estéticas, um *westem* ou um filme burlesco sobre a Prisioneira, um Mane-Tecel-Fares, um manual mundano, um tratado de metafísica, um delírio de signos ou de ciúmes, um exercício de adestramento das faculdades. Tudo o que se quiser, contanto que se faça funcionar o conjunto, e "isto funciona, estejam certos". Ao *logos,* órgão e *organon,* cujo sentido é preciso descobrir no todo a que pertence, se opõe o antilogos, máquina e maquinaria cujo sentido (tudo o que se quiser) depende unicamente do funcionamento, e este, das peças separadas. A obra de arte moderna não tem problema de sentido, ela só tem um problema de uso.

Por que uma máquina? Pelo simples fato de que a obra de arte, assim compreendida, é essencialmente produtora: produ/ tora de certas verdades. Ninguém mais do que Proust insistiu no seguinte ponto: a verdade é produzida e produzida por or-

2.Malcolm Lowry, *Choix de lettres,* Denoel, ps. 86-87.

3.TR 240.



dens de máquinas que funcionam em nós, extraída a partir de nossas impressões, aprofundada em nossa vida, manifestada em uma obra. Essa é a razão por que Proust recusa com tanta veemência uma verdade que não seja produzida, mas apenas descoberta ou, ao contrário, criada, e um pensamento que se pressuporia a si mesmo pondo a inteligência em primeiro lugar, reunindo todas as suas faculdades em um uso voluntário correspondente à descoberta ou à criação *(logos).* Por possuírem apenas uma verdade lógica, uma verdade possível, as idéias selecionadas pela inteligência pura são selecionadas arbitrariamente. O livro de caracteres figurados, não traçados por nós, é o nosso único livro. Não que as idéias por nós elaboradas não possam ser *logicamente* certas, mas não sabemos se são verdadeiras." E a imaginação criadora não vale mais que a inteligência descobridora ou observadora.[4]

Vimos anteriormente de que maneira Proust renovava a equivalência platônica criar-lembrar. É que lembrar e criar nada mais são do que dois aspectos da mesma produção – o "interpretar", o "decifrar", o "traduzir" constituem o próprio processo de produção. É por ser produção que a obra de arte não coloca um problema particular de sentido, mas de uso.[5] Mesmo o pensar deve ser produzido no pensamento. Toda produção parte da impressão, porque apenas ela reúne em si o accaso do encontro e a necessidade do efeito, violência que ela nos faz sofrer. Toda produção parte, portanto, de um signo e supõe a profundidade e a obscuridaae do involuntário."A imaginação, o pensamento serão máquinas em si mesmo admiráveis, mas podem ficar inertes. E o sofrimento as põe em movimento."[6] Então, como vimos, o

4.TR 146; "Um homem dotado de sensibilidade poderia, ainda que não tivesse imaginação, escrever romances admiráveis."

5.Sobre o conceito de produção em suas relações com a literatura, cf. Pierre Macherey, *Pour une théorie de Ia production littéraire,* Paris, Maspéro.

6.TR 152.



signo, por sua natureza, aciona esta ou aquela faculdade, mas nunca todas ao mesmo tempo, impulsionando-a até o limite de seu exercício involuntário e disjunto, pelo qual ela produz o sentido. Uma classificação dos signos nos indicou as faculdades que entram em jogo nesse ou naquele caso e o tipo de sentido prod uzido (especialmente *leis gerais* ou *essências singulares).* Em todo caso, a faculdade escolhida sob coação do signo constitui o interpretar; e o interpretar produz o sentido, a lei ou a essência segundo o caso, que é sempre um produto. Porque o sentido (verdade) nunca está na impressão nem mesmo na lembrança, mas se confunde com o "equivalente espiritual" da lembrança ou da impressão, produzido pela máquina involuntária de interpretação.[7] É essa noção de equivalente espiritual que funda um novo liame entre lembrar-se e criar, e o funda em um processo de produção considerado como obra de arte.

A *Recherche* é a produção da verdade procurada. E não há exatamente a verdade, mas ordens de verdade, como ordens de produção; e não basta dizer que há verdades do tempo redescoberto e verdades do tempo perdido, porque a grande sistematização final distingue não apenas duas ordens de verdades, mas três. A primeira ordem parece dizer respeito ao tempo

redescoberto, visto que engloba todos os casos de reminiscências naturais e de essências estéticas; a segunda e a terceira ordens parecem confundir-se no fluxo do tempo perdido e produzir verdades apenas secundárias, que são ditas ora "encaixar", ora "engastar" ou "cimentar" as da primeira ordem.[s] Entretanto, a determinação dos temas e o movimento do texto nos forçam a distinguir três ordens. A primeira ordem se define pelas reminiscências e essências, isto é, pelo mais *singular,* e pela produção do tempo redescoberto que lhes corresponde, pelas condições e

7.TR 129. Mesmo a memória, ainda muito material, tem necessidade de *umeqHivalente esPiritHal:* cf. P 320-321.

8.TR 144, 168 e 194.



pelos agentes dessa produção (signos naturais e artísticos). A segunda ordem diz respeito não menos à arte e à obra de arte, mas agrupa os prazeres e os sofrimentos que não alcançam plenitude em si mesmos, que remetem a outra coisa, mesmo se essa outra coisa e sua finalidade permanecem despercebidas, signos mundanos e signos amorosos, em suma, tudo aquilo que obedece a leis *gerais* e intervém na produção do tempo perdido (pois o tempo perdido também é questão de produção). Enfim, a terceira ordem também diz respeito à arte, mas se define pela *universal* alteração, a morte e a idéia da morte, a produção de catástrofe (signos de envelhecimento, de doença, de morte). No que se refere ao movimento do texto, não é absolutamente da mesma maneira que as verdades de segunda ordem vêm secundar ou "encaixar" as de primeira, dando-lhes uma espécie de correspondente, de prova *a contrario* em outro campo de produção, e que as da terceira ordem vêm, sem dúvida, "engastar" e "cimentar" as da primeira, opondo-Ihes, porém, uma verdadeira "objeção" que deverá ser "superada" entre duas ordens de produção.[9]

Todo o problema reside na natureza dessas três ordens. Se não seguirmos a ordem de apresentação do tempo redescoberto, que necessariamente dá a primazia a este último do ponto de vista da exposição final, deveremos considerar como ordem primária os sofrimentos e os prazeres não plenos, que não têm finalidade determinada, que obedecem a leis gerais. Ora, estra-

9.A organização do Tempo redescoberto a partir da "vesperal em casa da Sra. de Guermantes" é a seguinte; *a)* a ordem das reminiscências e das essências singulares como primeira dimensão da obra de arte, TR 120-143; *b)* transição sobre o so-

frimento e o amor em conseqüência das exigências da obra de arte total, TR 143 -144; c) a ordem dos prazeres e dos sofrimentos, com suas leis gerais, como segunda dimensão da obra de arte, confirmando a primeira, TR 145-158; d) transição, retorno à primeira dimensão TR 158-160; *e)* a ordem da alteração e da morte, como terceira dimensão da obra de arte, contradizendo a primeira, mas, superando a contradição, TR 160-166; *f)* o Livro com suas três dimensões, TR 237 – 251.



nhamente, Proust agrupa aqui os valores da mundanidade com seus prazeres frívolos, os valores do amor com seus sofrimentos e até mesmo os valores do sono com seus sonhos. Na "vocação" de um homem de letras, etles constituem um "aprendizado", isto é, a familiaridade com uma matéria bruta que só será reconhecida mais tarde no produto final.[10] São, sem dúvida, signos extremamente diferentes, especialmente os signos mundanos e os signos do amor, mas vimos anteriormente que seu ponto de vista comum se encontrava na faculdade que os interpretava – a inteligência, mas uma inteligência que vem *depois,* ao invés de vir antes, forçada pela coação do signo – e no sentido que corresponde a esses signos: sempre uma lei geral, quer seja ela a de um grupo, como no mundanismo, ou a de uma série de seres amados, como no amor. Mas estas são ainda semelhanças grosseiras. Se considerarmos ele mais perto esta primeira espécie de máquina, veremos que ela se define, antes de mais nada, por uma produção de *objetos parciais,* tais como foram definidos anteriormente: fragmentos sem totalidade, partes divididas, vasos sem comunicação, cenas compartimentadas. Melhor ainda, se há sempre uma lei geral, é no sentido particular que Proust lhe dá: não reunindo em um todo, mas, ao contrário, determinando as distâncias, os afastamentos, as compartimentações. Se os sonhos aparecem nesse grupo, é por sua capacidade de mostrar os fragmentos como que através de um telescópio, de fazer girar diferentes universos e de transpor, sem anulá-las, "enormes distâncias".[11] As pessoas com quem sonhamos perdem seu caráter global e são tratadas como objetos parciais, ou porque uma parte delas é destacada pelo nosso sonho, ou porque funciona inteiramente como tais objetos. Ora, era exatamente isto que nos oferecia o material mundano: a possibilidade de destacar, como num sonho frívolo, um movimento de ombros de uma pessoa e

10.TR 145-150.

11.TR 153.

um movimento de pescoço de outra, não para totalizá-Ios, mas para compartimentá-los um ao lado do outro. [12] Com mais razão, é o que nos oferece o material amoroso, em que cada um dos seres amados funciona como objeto parcial, "reflexo fragmentário" de uma divindade cujos sexos compartimentados são percebidos sob a pessoa global. Enfim, a idéia de lei geral, em Proust, é inseparável da produção dos objetos parciais e da produção das verdades de grupo ou das verdades de série correspondentes.

O segundo tipo de máquina produz ressonâncias, efeitos de ressonância. Os mais célebres são os da memória involuntária, que fazem ressoar dois momentos, um atual e um antigo. O próprio desejo tem efeitos de ressonância (por isso os campanários de Martinville não são um caso de reminiscência). Mais ainda, a arte produz ressonâncias que não são da memória: "Impressões obscuras me haviam (...) solicitado o pensamento, tal como estas reminiscências, a atenção, encerrando, porém, não uma velha sensação, mas uma verdade nova, uma imagem preciosa que eu tentava desvendar por meio de esforços semelhantes aos que fazemos para recordar alguma coisa."[13] É que a arte faz ressoar dois objetos longínquos "pelo vínculo indescritível de uma aliança de palavras". [14] Não se deve crer que essa nova ordem de produção suponh$_q$ a produção anterior dos objetos parciais e se estabeleça a partir deles; seria falsear a relação existente entre as duas ordens, que não é de fundação. A relação é, antes, como que entre tempos plenos e tempos vazios, ou melhor, do ponto de vista do produto, entre verdades do tempo redescoberto e verdades do tempo perdido. A ordem da ressonância se distingue pelas faculdades de extração ou de interpretação que ela aciona e pela qualidade de seu produto que é

12.TR 146.

13.TR 129.

14.TR 137.



também modo de produção: não mais uma lei geral, de grupo ou de série, mas uma essência singular, essência local ou localizante no caso dos signos de reminiscência, essência individuante no caso dos signos da arte. A ressonância não se baseia em pedaços que lhe seriam fornecidos pelos objetos parciais, nem totaliza pedaços que viriam de outro lugar. Ela extrai seus próprios pedaços e os faz ressoar segundo sua finalidade específica, mas não os

totaliza, visto que se trata sempre de um "corpo a corpo", de uma "luta" ou de um "combate".[15] O que é produzido pelo processo de ressonância, na máquina de fazer ressoar, é a essência singular, o ponto de vista superior aos dois momentos que ressoam, em ruptura com a cadeia associativa que vai de um a outro: Combray em sua essência tal como não foi vivida; Combray como ponto de vista, tal como nunca foi vista.

Constatamos anteriormente que o tempo perdido e o tempo redes coberto tinham uma mesma estrutura de divisão ou de fragmentação; que não é por aí que eles se distinguem. Além disso, seria tão falso apresentar o tempo perdido como improdutivo em sua ordem, quanto apresentar o tempo redescoberto como totalizante na sua. Há, ao contrário, dois processos de produção complementares, cada qual definido pelos pedaços que fragmenta, por seu regime e seus produtos, pelo tempo pleno ou pelo tempo vazio que nele se encontra. Razão por que Proust não vê oposição entre os dois, mas define a produção dos objetos parciais como secundando e encaixando a das ressonâncias. Assim, a "vocação" do homem de letras não é apenas feita do aprendizado ou da finalidade indeterminada (tempo vazio), mas do êxtase ou da meta final (tempo pleno).[16]

O que é novo em Proust, o que faz o permanente sucesso e a eterna significação da *madeleine* não é simplesmente a existência desses êxtases ou desses instantes privilegiados. Há inúme-

15.P 220; TR 126.

16.Sobre o caráter extático da ressonância, cf. TR 126-127.



ros exemplos desses instantes na literatura. Também não é a maneira original como Proust os apresenta e os analisa com seu estilo peculiar. É, antes, o fato de que ele os produz, e de que esses instantes se tornam o efeito de uma máquina literária. Daí a multiplicação de ressonâncias no final da *Recherche,* em casa da Sra. de Guermantes, como se a máquina se revelasse a todo o vapor. Não mais se trata de uma experiência extraliterária que o homem de letras relata ou de que se aproveita, mas de uma experimentação artística produzida pela literatura, de um efeito literário, no sentido em que se fala de efeito elétrico, eletromagnético etc. É o caso de se dizer: isto funciona. Que a arte seja uma máquina de produzir, e notadamente de produzir efeitos, disso Proust teve plena consciência; e efeitos sobre os outros, visto que os leitores ou espectadores se porão a descobrir, neles mesmos ou fora

deles, efeitos análogos aos que a obra de arte produziu. "Mulheres passam pela rua, diferentes daquelas de outrora, pois que são verdadeiras Renoir, esse Renoir em que antigamente recusávamos distinguit mulheres. Também as viaturas são Renoir, as águas e o céu."[17] É nesse sentido que Proust se refere a seus livros como óculos, como um instrumento de ótica. Há sempre alguns imbecis que acham uma tolice ter experimentado, após a leitura de Proust, fenômenos análogos às ressonâncias que ele descreve; há sempre alguns pedantes que se perguntam se não se trata de casos de paramnésia, de ecmnésia, de hipermnésia, quando a originalidade de Proust é justamente ter assinalado, neste domínio clássico, uma repartição e uma mecânica que antes dele não existia. Mas não se trata apenas de efeitos produzidos sobre os outros; é *a obra* de *arte que produz* em *si mesma* e *sobre si mesma seus próprios efeitos,* e *deles* se *sacia, deles* se *nutre:* ela se alimenta das verdades que engendra.

17. CF. a bela análise de Michel Souriau "La matiere, Ia lettre et le verbe", *Recherches philosophiques,* IlI.



É importante que se entenda: o que é produzido não é apenas a interpretação que Proust dá desses fenômenos de ressonância ("a procura das causas"); é todo fenômeno que é interpretação. Há certamente um aspecto objetivo do fenômeno; um aspecto objetivo, por exemplo, é o sabor da *madeleine* como qualidade comum aos dois momentos. Do mesmo modo, há certamente um aspecto subjetivo – a cadeia associativa que liga toda Combray vivida a esse sabor. Mas, se a ressonância tem assim condições objetivas e subjetivas, o que ela produz é de natureza totalmente diferente, é a Essência, o Equivalente espiritual, visto que é uma Combray que nunca foi vista e que está em ruptura com a cadeia subjetiva. É por isso que produzir (diferente de descobrir e de criar; e toda a *Recherche* desvia sucessivamente da observação das coisas e da imaginação subjetiva. Ora, quanto mais a *Recherche* opera essa dupla renúncia, essa dupla depuração, mais o narrador se apercebe de que não apenas a ressonância é produtora de um efeito estético, mas de que ela própria pode ser produzida, pode ser um efeito artístico.

Sem dúvida, é isso que o narrador não sabia desde o início. Mas toda a *Recherche* implica um debate entre a arte e a vida, uma questão sobre o relacionamento entre elas que só obterá resposta no final do livro (e obterá resposta precisamente com a descoberta de que a arte não é apenas descobridora ou criadora, mas produtora). No decorrer da *Recherche,* se a ressonância como êxtase aparece como a meta final da vida, não se percebe bem o que lhe

pode a arte acrescentar, e o narrador tem, então, com relação à arte, as maiores dúvidas. É quando surge a ressonância como produtora de determinado efeito, em determinadas circunstâncias naturais, objetivas e subjetivas, e através da máquina inconsciente da memória involuntária. Mas, no final, vê-se o que a arte é capaz de acrescentar à natureza: ela produz as próprias ressonâncias, porque o *estilo* faz ressoar dois objetos quaisquer e deles extrai uma "imagem preciosa", *substituindo as condições determinadas de um produto natural inconsciente pelas li-*



*vres condições de uma produção artística.*[18] Desde então a arte aparece naquilo que ela é, a meta final da vida, que a própria vida não pode realizar por si mesma; e a memória involuntária, utilizando apenas determinadas ressonâncias, é apenas um começo de arte na vida, uma primeira etapa.[19] A natureza ou a vida, ainda muito pesadas, encontraram na arte seu equivalente espiritual. E até mesmo a memória involuntária encontrou seu equivalente espiritual, puro pensamento produzido e produtor.

Todo o interesse se desloca então dos instantes naturais privilegiados para a máquina artística capaz de produzi-los ou reproduzi-los, de multiplicá-los: o livro. A esse respeito só vemos comparação possível com Joyce e sua *máquina* de *epifanias,* pois Joyce também começa procurando o segredo das epifanias do lado do objeto, em conteúdos significantes ou significações ideais, e depois na experiência subjetiva de um esteta. Somente quando os conteúdos significantes e as significações ideais desmoronam dando lugar a uma multiplicidade de fragmentos e de caos, e as formas subjetivas, dando lugar a um impessoal caótico e múltiplo, é que a obra de arte adquire seu sentido pleno, isto é, todos os sentidos que se quiser segundo seu funcionamento – o essencial é que ela funcione, estejam certos. Então o artista, e em seguida o leitor, é aquele que *"disentangles"* e *"re-embodies":* ao fazer ressoar dois objetos, ele produz a epifania, extraindo a imagem preciosa das condições naturais que a determinam para reencarná-la nas condições artísticas escolhidas.[20] "Significante e significado se fundem por um curto-circuito poeticamente necessário, mas ontologicamente gratuito e imprevisto. A linguagem cifrada não se refere a um cosmos objetivo, exterior à

18.TR 129-138.

19.TR 138: "Não fora, sob esse ponto de vista, a próptia natureza que me pusera no caminho da arte, não era ela um começo de arte!"

20.Cf. Joyce, *Stephen hera* (vimos que o mesmo acontece em Proust, e que, na arte, a própria essência determina as condições de sua encarnação, ao invés de depen: der de condições naturais dadas).



obra; sua compreensão só tem valor no interior da obra e se acha condicionada por sua estrutura. A obra como um todo propõe novas convenções lingüísticas a que ela se submete, e se torna a chave de seu próprio código."[21] Mais ainda, a obra só é um todo, e num sentido novo, em virtude dessas novas convenções lingüísticas.

Resta ainda a terceira ordem proustiana, a da alteração e da morte universais. O salão da Sra. de Guermantes, com o envelhecimento de seus convidados, faz-nos assistir à distorção dos pedaços de rosto, à fragmentação dos gestos, à incoordenação dos músculos, às mudanças de coloração, à formação de musgos, liquens, manchas oleosas sobre os corpos, sublimes travestis, sublimes gagás. Por toda a parte a proximidade da morte, o sentimento da presença de uma "coisa terrível", a impressão de um fim último ou mesmo de uma catástrofe final em um mundo deslocado que não é apenas regido pelo esquecimento, mas corroído pelo tempo. "Lassas ou quebradas, já não atuavam as molas da máquina joeirante... "[22]

Ora, esta última ordem suscita tanto mais problemas quanto parece inserir-se nas duas outras. Já não estava vigilante nos êxtases a idéia da morte e o deslizamento do antigo momento que se afastava a toda velocidade? Assim, quando o narrador se inclinava para desabotoar sua botina, tudo começava exatamente como num êxtase: o atual momento ressoava junto com o antigo, fazendo reviver a avó no gesto de se inclinar; mas a alegria era substituída por uma insuportável angústia: a conjugação dos dois momentos se desfazia dando lugar a uma violenta evasão do antigo, numa certeza de morte e de vazio.[23] Do

*21.*Umberto Eco, *L'oeuvre ouverte,* Paris, Editions du Seuil, p. 231. (N. da Ed. bras.: Deleuze cita nessa passagem um estudo do autor italiano sobre a obra de Joyce, que não foi incluído na edição brasileira de *Obra aberta.)*

22.TR 187.

23.SG 127.

mesmo modo, a sucessão dos eus distintos nos amores, ou até mesmo em cada amor, já continha uma longa teoria dos suicidas e dos mortos.[24] Entretanto, enquanto as duas primeiras ordens não colocavam nenhum problema quanto à sua conciliação, embora uma representasse o tempo vazio e a outra o tempo pleno, uma o tempo perdido e a outra o tempo redescoberto, há agora, ao contrário, uma conciliação a ser feita, uma contradição a ser superada entre essa terceira ordem e as duas outras (razão por que Proust, nesse ponto, fala da "mais grave das objeções" contra seu empreendimento). É que os objetos e os eus parciais da primeira ordem levam à morte uns aos outros, uns em relação aos outros, cada um permanecendo indiferente à morte do outro: portanto, eles ainda não extraem a *idéia da morte,* como que banhando uniformemente todos os pedaços, arrastando-os em direção a um fim último universal. Com mais razão se manifesta uma "contradição" entre a sobrevivência da segunda ordem e o nada da terceira; entre "a fixidez da lembrança" e "a decadência das triaturas", entre a meta final extática e o fim último catastrófico.[25] Contradição que não é resolvida com a lembrança da avó, mas que reclama ainda mais um aprofundamento: "Esta impressão dolorosa e incompreensível atualmente, não sabia eu por certo se haveria de arrancar-lhe um pouco de verdade alguma vez, mas sabia que se pudesse algum dia extrair-lhe esse pouco de verdade só poderia ser dela, tão particular, tão espontânea, que não a traçara a minha inteligência nem a atenuara a minha pusilanimidade, mas que a própria morte, a brusca revelação da morte, como um raio, tinha cavado em mim um duplo e misterioso sulco, segundo um gráfico sobrenatural e inumano."[26] A contradição apare-

24.TR 243.

25.SG 129-130; TR 208.

*26.*SG *130.*



ce aqui em sua forma mais aguda. As duas primeiras ordens eram produtivas e.assim sua conciliação não colocava problema particular; mas a terceira, dominada pela idéia de morte, parece absolutamente catastrófica e improdutiva. Pode-se conceber uma máquina capaz de extrair alguma coisa a partir desse tipo de impressão dolorosa e de produzir determinadas verdades? Se não pudermos concebê-Ia, a obra de arte encontra "a mais grave das objeções".

Em que consiste esta idéia da morte, inteiramente diferente da agressividade da primeira ordem (um pouco como, na psicanálise, o instinto de morte se distingue das pulsões destruidoras parciais)? Ela consiste num determinado efeito de Tempo. Sendo dados dois estados de uma mesma pessoa, um antigo, de que nos lembramos, e outro atual, a impressão de envelhecimento de um a outro tem por efeito fazer recuar o antigo "num passado mais do que remoto, quase inverossímil", como se tivessem passado períodos geológicos.[27] Pois "na apreciação do tempo passado só custa o primeiro passo. É difícil, antes, imaginar tanto tempo decorrido, depois, aceitar que não se haja passado ainda mais. Causa espanto, a princípio, ser tão longínquo o século XIII, mais tarde existirem tantas igrejas daquela época, entretanto inúmeras em França."[28] É assim que o movimento do tempo, de um passado ao presente, se duplica em um *movimento forçado de maior amplitude,* em sentido inverso, que varre os dois momentos, ressalta o intervalo entre eles e faz recuar o passado. É esse segundo movimento que constitui, no tempo, um "horizonte". Não se deve confundi-lo com o eco de ressonância; ele dilata infinitamente o tempo, enquanto a ressonância o contrai ao máximo. A idéia da morte é, desde então, muito menos um corte do que um efeito de mistura ou de confusão, visto que a

27.TR 173-174.

28.TR 169.



amplitude do movimento forçado é ocupada tanto pelos vivos quanto pelos mortos, todos agonizantes, todos semimortos ou com os pés na cova.[29] Mas esta meia-morte é também a estatura dos gigantes, visto que no seio de amplitude desmesurada pode-se descrever os homens como seres monstruosoS "ocupando no Tempo um lugar muito mais considerável do que o tão restrito a eles reservado no espaço. Um lugar, ao contrário, desmesurado, pois, à semelhança de gigantes, tocam simultaneamente, imersos nos anos, todas as épocas de suas vidas, tão distantes _ entre as quais tantos dias cabem -no Tempo. "[30] A esta altura, já estamos perto de resolver a objeção ou a contradição. A idéia da morte deixa de ser uma "objeção" desde que se possa ligá-la a uma ordem de produção, concedendo-lhe portanto um lugar na obra de arte. O movimento forçado de grande amplitude é uma máquina que produz o efeito de recuo ou a idéia de morte; e, neste efeito, é o próprio tempo que se torna sensível: "O tempo ordinariamente invisível, que, para deixar de sê-Io, vive à cata dos corpos e, maIos

encontra, logo deles se apodera a fim de exibir a sua lanterna mágica", dividindo os pedaços e os traços de um rosto que envelhece, conforme sua "dimensão inconcebíve1."[31] Uma máquina de terceira ordem vem juntar-se às duas precedentes, que produz o movimento forçado e, por meio desse, a idéia de morte.

Que se passou na lembrança da avó? Um movimento forçado se conectou com uma ressonância. A amplitude portadora da idéia de morte varreu os instantes ressonantes como tais. Mas a contradição tão violenta entre o tempo redes coberto e o tempo perdido se resolve desde que se ligue cada um dos dois à sua ordem de produção. Na produção do Livro, a *Recherche* põe

29.TR 201.

30.TR 251.

31.TR 162-163.



em ação três espécies de máquinas: *máquinas de objetos parciais (pulsães), máquinas de ressonância (Eras), máquinas de movimento forçado (Thanatos).* Cada uma produz verdades, pois é próprio da verdade ser produzida, e ser produzida como um efeito de tempo. O tempo perdido, por fragmentação dos objetos parciais, o tempo redescoberto, por ressonância, o tempo perdido de uma outra maneira, por amplitude do movimento forçado, essa perda se dando então na obra e se tornando a condição de sua forma.



Capítulo V

## O Estilo

Qual é essa forma e como são organizadas as ordens de produção ou de verdade, as máquinas umas nas outras? Nenhuma tem função de totalização. O essencial é que as partes da *Recherche* permanecem divididas, fragmentadas, *sem que nada lhes falte:* partes eternamente

parciais levadas pelo tempo, caixas entreabertas e vasos fechados, sem formar nem supor um todo, sem nada faltar nessa divisão, e denunciando de antemão toda unidade orgânica que se queira introduzir. Quando Proust compara sua obra a uma catedral ou a um vestido não é para defender um *lagos* com bela totalidade, mas, ao contrário, para defender o direito ao inacabado, às costuras e aos remendos.[1] O tempo não é um todo, pela simples razão de ser a instância que impede o todo. O mundo não tem conteúdos significantes, pelos quais se poderia sistematizá-lo, nem significações ideais, pelas quais se poderia ordená-Io, hierarquizá-Io. Tampouco o sujeito possui uma cadeia associativa que possa contornar o mundo ou conferir-lhe unidade. Voltar-se para o sujeito não é mais proveitoso do que observar o objeto: o "interpretar" anula tanto um quanto o outro. Mais ainda, toda cadeia associativa se rompe dando lugar a um ponto de vista superior ao sujeito. Por sua vez, esses pontos de vista sobre o mundo, verdadeiras essên-

1. TR 240-241.



cias, nem formam uma unidade nem uma totalidade: dir-se-ia que um universo corresponde a cada um, não se comunicando com os outros, afirmando sua diferença irredutível, tão profunda quanto a dos mundos astronômicos. Mesmo na arte, em que os pontos de vista são os mais puros, "cada artista parece assim como que o cidadão de uma pátria desconhecida, esquecida dele próprio, diferente daquele donde virá, rumo à terra, outro grande artista."[2] Parece-nos que é exatamente isto que define o estatuto da Essência: ponto de vista individuante, superior aos próprios indivíduos, em ruptura com suas cadeias de associações, ela aparece *ao lado* dessas cadeias, encarnada em uma parte fechada, *adjacente* ao que ela domina, *contígua* ao que ela mostra. Até mesmo a igreja, ponto de vista superior à paisagem, tem como efeito compartimentar essa paisagem e surge, ela própria, numa sinuosidade da estrada, como última parte compartimentada, adjacente à série que por ela é definida. É o mesmo que dizer que as essências, como as leis, não têm o poder de se unificar, nem de se totalizar. "Um rio que corre por baixo das pontes de uma cidade era apanhado de tal maneira que aparecia totalmente deslocado, aqui espraiando-se em lago, ali feito filetes, noutra parte rompido pela interposição de uma colina encimada por árvores onde à noite vai a gente tomar a fresca; e o ritmo dessa revolta cidade estava tão-somente assegurado pela vertical inflexível dos campanários, que não subiam, mas antes, conforme o prumo da gravidade,

marcando a cadência como numa marcha triunfal, pareciam ter em suspenso, abaixo

P 217. É mesmo a potência da arte: "Só pela arte podemos sair de nós mesmos, saber o que vê outrem de seu universo que não é o nosso, cujas paisagens nos seriam tão estranhas como as porventura existentes na Lua. Graças à arte, em vez de contemplar um só mundo, o nosso, vemo-lo multiplicar-se, e dispomos de tantos mundos quantos artistas originais existem, mais diversos entre si do que os que rolam no infinito... " (TR 142).



deles, toda a massa, mais confusa, das casas escalonadas na bruma, ao longo do rio esmagado e desfeito."[3]

O problema foi colocado por Proust em vários níveis. O que constitui a unidade de uma obra? O que nos faz "comunicar" com uma obra? O que constitui a unidade da arte, se é que existe uma? Desistimos da procura de uma unidade que unificasse as partes, de um todo que totalizasse os fragmentos, porque é da própria natureza das partes e dos fragmentos excluir o *lagos,* tanto como unidade lógica quanto como totalidade orgânica. Mas há, deve haver, uma unidade que é a unidade *desse* múltiplo, *dessa* multiplicidade, como também um todo *desses* fragmentos; um Uno e um Todo que não seriam princípio, mas, ao contrário, "o efeito" do múltiplo e de suas partes fragmentadas; Uno e Todo que funcionariam como efeito, efeito de máquinas, ao invés de agirem como princípios. Uma comunicação que não seria colocada como princípio, mas que resultaria do jogo das máquinas e de suas peças separadas, de suas partes não comunicantes. Do ponto de vista filosófico, foi Leibniz quem pela primeira vez formulou o problema de uma comunicação resultante de partes isoladas ou de coisas que não se comunicam: como conceber a comunicação das mônadas, que não têm portas nem janelas? A resposta enganadora de Leibniz é que as mônadas fechadas dispõem todas elas de um estoque, envolvendo e exprimindo o mesmo mundo na série infinita de seus predicados, cada qual se contentando em ter uma região de expressão clara, distinta da das outras, sendo todas portanto pontos de vista diferentes sobre o mesmo mundo que Deus as fez envolver. A resposta de Leibniz restaura assim uma unidade e uma totalidade prévias, sob a forma de um Deus que introduz em cada mônada o mesmo estoque de mundo ou de informação ("harmonia preestabelecida"), e que cria entre suas solidões uma "corres-

3. RF 330.



pondência" espontânea. Não é este, entretanto, o pensamento de Proust, para quem diversos mundos correspondem aos pontos de vista sobre o mundo, e para quem unidade, totalidade e comunicação só podem resultar das máquinas e nunca constituir um estoque preestabelecido.[4]

O problema da obra de arte é, insistamos, o de uma unidade e de uma totalidade que não seriam nem lógicas nem orgânicas, isto é, que não seriam nem pressupostas pelas partes, como unidade perdida ou totalidade fragmentada, nem formadas ou prefiguradas por elas no curso de um desenvolvimento lógico ou de uma evolução orgânica. Proust era tão consciente desse problema que chegou a assinalar-lhe a origem: foi Balzac quem soube colocá-lo e que, por essa razão, soube criar um novo tipo de obra de arte. Pois é um mesmo contra-senso, uma mesma incompreensão da genialidade de Balzac, que nos faz acreditar que ele já tivesse uma vaga idéia lógica da unidade de A *comédia humana* ou que essa unidade se tivesse formado organicamente à medida que a obra crescia. Na verdade, a unidade é um resultado e foi descoberta por Balza.c como um *efeito* de seus livros. Um "efeito" não é uma ilusão: "Considerou subitamente, ao projetar sobre eles uma iluminação retrospectiva, que ficariam mais belos reunidos num ciclo em que as mesmas personagens reaparecessem e acrescentou à sua obra, nesse trabalho de coordenação, uma pincelada, a última e a mais sublime. Unidade ulterior e não factícia... não fictícia, talvez até mais real por ser ulterior... "[5] O erro seria acreditar que a consciência ou a descoberta da unidade, vindo após, não mudasse a natureza e a fun-

4.Certamente Proust leu Leibniz, pelo menos nas aulas de filosofia: Saint.Loup, em sua teoria da guerra e da estratégia, invoca um ponto de vista preciso da doutrina leibniziana ("você se lembra daquele livro de filosofia que líamos juntos em Balbec... "), CG 85-86. De modo geral, pareceu-nos que as essências singulares de Proust estavam mais próximas das mônadas leibnizianas do que das essências platônicas.

5.P 135.



ção desse Uno. O uno ou o todo de Balzac são tão especiais que resultam das partes sem

alterar-lhes a fragmentação ou a disparidade, e, como os dragões de Balbec ou a frase musical de Vinteuil, eles próprios valem como uma parte ao lado das outras, adjacente às outras – a unidade "surge (desta vez aplicando-se ao conjunto) como um trecho composto à parte", como uma última pincelada localizada, não como um *vemissage* geral. Assim, de certo modo Balzac *não tem estilo;* não que ele diga "tudo", como acreditava Sainte-Beuve, mas as partes de silêncio e de palavra, o que ele diz e o que não diz, se distribuem numa fragmentação que o todo vem confirmar, visto que é um resultado, e não corrigir ou ultrapassar. "Em Balzac coexistem, *não digeridos, não ainda transformados,* todos os elementos necessários a vir a ser um estilo que não existe. O estilo não sugere, não reflete – ele *explica.* Explica, aliás, com a ajuda das mais surpreendentes imagens, *não fundidas com* o *resto,* que fazem com que se compreenda o que ele quer dizer, tal como acontece quando se tem uma conversa genial, pão se preocupando com a harmonia, nem tampouco em intervir."[6]

Pode-se dizer que também Proust não tem estilo? É possível dizer que a frase de Proust, inimitável ou muito facilmente imitável, em todo caso sempre reconhecível, possuidora de uma sintaxe e um vocabulário bastante específicos, produtora de efeitos que devem ser designados pelo nome próprio de Proust, seja, no entanto, sem estilo? Como se explica que a ausência de estilo se torne com ele a força genial de uma nova literatura? Seria necessário comparar o conjunto final do tempo redesco'berto com o Prefácio de Balzac: o sistema das plantas substituiu o que era para Balzac o Animal: os mundos substituíram o meio; as essências substituíram os caracteres; a interpretação silencio-

6.*Cono'e Sainte-Bueve,* ps. 207 -208. E p. 216: "estilo inorganizado". Todo o capítulo insiste nos *efeitos de literatura,* análogos a verdadeiros efeitos óticos.



sa substituiu a "conversa genial". Mas a "desordem assustadora", sobretudo não preocupada com o todo nem com a harmonia, é conservada e elevada a um novo valor. Em Proust o estilo não se propõe descrever nem sugerir: como em Balzac, ele é explicativo, ele explica através de imagens. É um nãoestilo porque se confunde com o "interpretar" puro e sem sujeito, e porque multiplica os pontos de vista sobre a frase, no interior da frase. Esta é como o rio que aparece "totalmente deslocado, aqui espraiando-se em lago, ali feito filetes, noutra parte rompido pela interposição de uma colina". O estilo é a explicação dos signos em diferentes velocidades de desenvolvimento, segundo as cadeias associativas que lhes são próprias,

atingindo em cada um deles o ponto de ruptura da essência como ponto de vista; daí o papel dos incidentes, das subordinadas, das comparações que exprimem numa imagem o processo de explicação, a imagem sendo boa quando explica bem, sempre explosiva, sem nunca se sacrificar à pretensa beleza do conjunto. Ou melhor, o estilo começa com dois objetos *diferentes,* distantes, mesmo quando são contíguos; pode ser que esses dois objetos se pareçam objetivamente, sejam do mesmo gênero; pode ser que eles sejam ligados subjetivamente por uma cadeia de associação. O estilo terá de arrastar tudo isso, como um rio que carreia os materiais de seu leito. Mas isso não é o essencial. O essencial é quando a frase atinge um ponto de vista próprio a cada um dos dois objetos, mas precisamente um ponto de vista que se deve dizer próprio ao objeto porque o objeto já foi deslocado por ele, como se o ponto de vista se dividisse' em mil pontos de vista diversos não-comunicantes, de modo que, a mesma operação se fazendo com o outro objeto, os pontos de vista podem inserir-se uns nos outros, ressoar uns com os outros, mais ou menos como o mar e a terra trocam seus pontos de vista nos quadros de Elstir. Eis "o efeito" de estilo explicativo: sendo dados dois objetos, *ele produz objetos parciais (os* produz como objetos parciais



inseridos um no outro), *produz efeitos* de *ressonância, produz movimentos forçados.* Esta é a imagem, o produto do estilo. Produção em estado puro, que é encontrada na arte – pintura, literatura ou música, sobretudd na música. À medida que se descem os níveis da essência, dos signos da arte aos signos da natureza, do amor ou mesmo do mundo, reintroduz-se um mínimo de necessidade da descrição objetiva e da sugestão associativaj mas isto acontece apenas pelo fato de que a essência tem então condições de encarnação materiais que substituem as livres condições espirituais artísticas, como dizia Joyce. [7] O estilo nunca é do homem, é sempre da essência (não-estilo). Ele nunca é próprio de um ponto de vista, é feito da coexistência, numa mesma frase, de uma série infinita de pontos de vista peJos -quais o objeto se desloca, repercute ou se amplifica.

Não é, portanto, o estilo que garante a unidade, pois ele deve receber de outra parte sua própria unidade: nem tampouco é a essência, visto que esta, como ponto de vista, está perpetuamente fragmentando e sendo fragmentada. Qual é, então, essa modalidade tão especial de unidade irredutível a qualquer "unificação", unidade tão especial que só surge posteriormente, que assegura a troca dos pontos de vista e a comunicação das essências, e

que surge, segundo a lei da essência, como uma parte ao lado das outras, pincelada final ou fragmento localizado?

7, Seria necessário comparar a concepção proustiana da imagem com outras concepções pós-simbolistas: a epifania de Joyce, por exemplo, ou o imagismo e o "vorticismo" de Ezra Pound. Os seguintes traços parecem comuns: a imagem como elo autônomo entre dois objetos concretos considerados como diferentes (a imagem, equação concreta); o estilo com multiplicidade de pontos de vista sobre um mesmo objeto e como troca de pontos de vista sobre vários objetos; a linguagem como integrando e compreendendo suas próprias variações constitutivas de uma história universal e fazendo com que cada fragmento fale por sua própria voz; a literatura como produção, como ação de máquinas produtoras de efeitos; a explicação, não como intenção didática, mas como técnica de enrolamento, a escritura como processo *ideogramatical* (várias vezes invocada por Proust),



Eis a resposta: num mundo reduzido a uma multiplicidade de caos, somente a estrutura formal da obra de arte, na medida em que não remete a outra coisa, pode servir de unidade – posterior (ou, como dizia Umberto Eco,"a obra como um todo propõe novas convenções lingüísticas a que ela se submete, e se torna a chave de seu próprio código"). Mas todo o problema reside em saber em que se baseia essa estrutura formal e como ela dá às partes e ao estilo uma unidade que, sem ela, não teriam. Ora, vimos anteriormente, nas mais diversas direções, a importância de uma *dimensão transversal* na obra de Proust: a *transversalidade*.[8] É ela que permite, num trem, não unificar os pontos de vista de uma paisagem, mas fazê-los comunicar segundo sua dimensão própria, em sua dimensão própria, enquanto eles permanecem não-comunicantes segundo as deles. É ela que constitui a unidade e a totalidade singulares do caminho de Méséglise e do caminho de Guermantes, sem suprimir-lhes a diferença ou a distância: "entre esses dois caminhos, transversais se estabeleciam."[9] É ela que funda as profanações e é freqüentada pelo zangão, o inseto transversal que estabelece a comunicação dos sexos, em si mesmos compartimentados. É ela que permite a transmissão de um raio de luz entre dois universos tão diferentes quanto o são os mundos astronômicos. A transversalidade é, portanto, a nova convenção lingüística, a estrutura formarda obra, que atravessa toda a frase, vai de uma frase a outra por todo o livro, chegando até mesmo a unir o livro de Proust aos de quem ele tanto gostava, como Nerval, Chateaubriand, Balzac... Pois se uma obra de arte entra em comunicação com o público e, mais que isso, o suscita, se entra em comunicação com as

8.Como resultado de pesquisas psicanalíticas, Felix Guattari formulou um conceito muito profundo de "transversalidade" para dar conta das comunicações e relações do inconsciente: Cf. "La transversalité", *Psychothérapie institutionnelle*, nº 1.

9.TR 237.

161

outras obras do mesmo artista e as suscita, se entra em comunicação com outras obras de outros artistas suscitando-lhes o despertar, é sempre nessa dimensão de transversalidade, em que a unidade e a totalidade se organizam por si mesmas sem unificar nem totalizar objetos ou sujeitos.[10]Dimensão suplementar que se acrescenta àquelas que ocupam as personagens, os acontecimentos e as partes da *Recherche* – dimensão no tempo sem medida comum com as dimensões que eles ocupam no espaço. Ela mistura os pontos de vista; faz com que os vasos fechados se comuniquem sem deixar de ser fechados: Odette com Swann, a mãe com o narrador, Albertina com o narrador, e depois, como última "pincelada", a velha Odette com o duque de Guermantes – cada uma prisioneira, mas todas se comunicando transversalmente.[11] Assim é o tempo, a dimensão do narrador, que tem o poder de ser o todo *dessas* partes, sem totalizá-las, a unidade de todas essas partes, sem unificá-las.

10.Cf. as grandes passagens sobre a arte, na *Recherche:* a comunicação de uma obra com um público (TR 141-143); a comunicação entre duas obras de um mesmo autor, como, por exemplo, a sonata e o septeto (P 210- 221); a comunicação entre artistas diferentes (CG 254, P 132-133).

11.TR 237.

162

# Conclusão

## Presença e Função da Loucura. A Aranha

Não tem muito sentido colocar o problema da arte e da loucura na obra de Proust. Muito menos formular a questão sobre se Proust era louco. Pretendemos tratar da presença da loucura em sua obra e da distribuição, do uso ou da função dessa presença.

Pois a loucura aparece e funciona, sob diferentes modalidades, em pelo menos dois

personagens principais: Charlus e Albertina. Desde as primeiras aparições de Charlus, seu olhar estranho, seus olhos são descritos como os de um espião, de um ladrão, de um negociante, de um policial ou de um *louco*.1 No final, Morel sente um justificável pavor com a idéia de que Charlus seja movido contra ele por uma loucura criminosa.[2] Durante todo o tempo as pessoas pressentem em Charlus a presença de uma loucura que o torna muito mais assustador do que se ele fosse apenas imoral ou perverso, culpado ou responsável. Os maus costumes "... assustam porque sentimos que raiam pela loucura, muito mais do que por serem imorais. A Sra. de Surgis tinha um sentimento moral nada desenvolvido, e teria admitido qualquer procedimento dos filhos manchado e explicado pelo interesse, compreensível a toda a gente! Mas proibiu-lhes

1.F 259.

2.TR 75-77.



que continuassem a freqüentar o Sr. de Charlus ao saber que, por uma espécie de mecanismo de repetição, era este como que fatalmente levado, em cada visita, a beliscar-lhes o queixo e a fazer que se beliscassem da mesma maneira. Experimentou ela aquele sentimento inquieto do mistério físico que nos leva a perguntar a nós mesmos se o vizinho com quem mantínhamos boas relações não estará atacado de antropofagia, e às repetidas perguntas do barão: "Quanto verei de novo os rapazes?" respondeu, ciente das tempestades a que se expunha, que eles andavam muito ocupados com as aulas, os preparativos de uma viagem etc. A irresponsabilidade agravava os erros e até mesmo os crimes, digam o que disserem. Landru (admitido que ele tenha realmente matado suas mulheres), se o fez por interesse, coisa que se pode tolerar, pode ser perdoado, mas não se foi por um sadismo intolerável."[3] Além da responsabilidade pelos erros, a loucura como inocência do crime.

Que Charlus seja louco é uma probabilidade desde o início e uma quase certeza no final. No caso de Albertina, é uma eventualidade póstuma que projeta retrospectivamente sobre seus gestos e suas palavras, sobre toda a sua vida, uma nova luz inquietante em que Morel ainda está envolvido. "No fundo, sentia que era uma espécie de loucura criminosa, e muitas vezes fiquei pensando se não teria sido depois de uma coisa dessas, tendo provocado um suicídio em certa família, que ela própria se matou."[4] Que mistura é essa de loucura-crime-

irresponsabilidade-sexualidade, que passa sem dúvida pelo tema do parricídio, tão caro a Proust, mas que entretanto não se reduz ao esquema edipiano tão conhecido? Uma espécie de inocência no crime em razão da loucura, tanto mais insuportável que leva ao suicídio?

3.Pl72-173.

4. F 143 (uma das versões de Andréa).



Vejamos, em primeiro lugar, o caso de Charlus. Este se apresenta imediatamente como uma forte personalidade, uma individualidade imperial. Justamente essa individualidade é um império, uma nebulosa que oculta e contém várias coisas desconhecidas. Qual é o segredo de Charlus? A nebulosa se forma em torno de dois pontos singulares brilhantes: os olhos e a voz. Os olhos ora são trespassados por clarões dominadores, ora percorridos por movimentos bisbilhoteiros, ora com atividade febril, ora com melancólica indiferença. A voz mistura o conteúdo vi**ril** do discurso com o maneirismo efeminado da expressão. Charlus aparece como um enorme signo cintilante, como uma grande caixa ótica e vocal; quem o ouve ou enfrenta seu olhar se acha diante de um segredo a decifrar, de um mistério a desvendar, a interpretar, que se pressente desde o início como algo que pode ir até a loucura. E a necessidade de interpretar Charlus se baseia no fato de que o próprio Charlus interpreta, não pára de interpretar, como se isso fosse sua loucura, como se esse fosse seu delírio, delírio de interpretação.

*

Da nebulosa-Charlus jorra uma série de discursos ritmados pelo olhar vacilante. *Três grandes discursos* ao narrador, que têm como motivação os signos que Charlus interpreta, como profeta e adivinho, e que têm como destino os signos que Charlus propõe ao narrador, reduzido ao papel de discípulo ou de aluno. O essencial dos discursos está, no entanto, em outra parte: nas palavras voluntariamente organizadas, nas frases soberanamente organizadas, em um *logos* que calcula e transcende os signos de que se serve. Charlus é o mestre do *logos.* E desse ponto de vista resulta uma estrutura comum aos três grandes discursos, apesar de suas diferenças de ritmo e de intensidade. Há um primeiro momento de denegação em que Charlus diz ao narrador: você não me interessa, não creia que possa me

interessar, mas... Um

165

segundo momento de distanciamento: entre mim e você a distância é infinita, mas justamente podemos nos completar, eu lhe ofereço um contrato... Um terceiro momento, inesperado, como que um descarrilhamento repentino do *logos,* é atravessado por algo que não mais se deixa organizar. É suscitado por uma potência de outra espécie – cólera, injúria, provocação, profanação, fantasma sádico, gesto de demência, irrupção da loucura. Isso acontece desde o primeiro discurso, todo ele feito de nobre ternura, mas que tem seu desfecho absurdo, no dia seguinte na praia, na observação canalha e profética do Sr. de Charlus: – "Afinal, você está pouco ligando para a vovó, hem, seu malandrinho?" O segundo discurso reveza com uma fantasia de Charlus, imaginando uma cena ridícula em que Bloch surraria o próprio pai e esbofetearia a crápula de sua mãe: "Ao dizer essas coisas horríveis e quase loucas, o Sr. de Charlus me apertava o braço até fazê-la doer." O terceiro discurso, finalmente, se precipitava na violenta prova do chapéu pisoteado e destruído. É verdade que desta vez não foi Charlus mas o próprio narrador quem pisoteou o chapéu; todavia, veremos como o narrador evidencia uma loucura que vale por todas as outras, ora se comunicando com a de Charlus, ora com a de Albertina, podendo anteceder-lhes ou aumentar-lhes os efeitos.[5]

> Se Charlus é o senhor aparente do *logos,* seus discursos não são menos agitados por signos involuntários que resistem à organização soberana da linguagem, que não se deixam dominar nas palavras e nas frases, mas fazem desaparecer o *logos* e nos levam para um outro campo. "Por mais belas que fossem as palavras com que coloria seus ódios, sentia-se que, mesmo que ele tivesse, ora o orgulho ultrajado, ora um amor frustrado, ou um rancor, um sadismo, uma impertinência, uma idéia fixa, esse

5. Os três discursos de Charlus: RF 270-272; CG 222-230; CG 431-441.

166

homem seria capaz de assassinar... " Signos de violência e loucura que constituem todo um *pathos* contra e sob os signos voluntários organizados pela "lógica e pela beleza da linguagem". É esse *pathos* que agora vai se revelar nas aparições em que Charlus fala cada vez menos do alto de sua soberana organização e se trai cada vez mais no curso de uma

longa decomposição social e física. Não é mais o mundo dos discursos e de suas comunicações verticais exprimindo uma hierarquia de regras e posições, mas o mundo dos encontros anárquicos, dos acasos violentos, com suas aberrantes comunicações transversais. É o encontro Charlus-Jupien, em que se desvenda o tão esperado segredo de Charlus: a homossexualidade. Mas será que é esse o segredo? Pois o que é descoberto é menos a homossexualidade, de há muito previsível e adivinhada, do que um regime geral que faz dessa homossexualidade um caso particular de uma loucura universal mais profunda, em que se entrelaçam de todos os modos a inocência e o crime. O que é descoberto é o mundo onde não mais se fala, um silencioso universo vegetal, a loucura das Flores, cujo tema fragmentado vem ritmar o encontro com Jupien.

O *logos* é um imenso animal cujas partes se reúnem em um todo e se unificam soE um princípio ou idéia diretriz; mas o *pathos* é um vegetal composto de partes compartimentadas que só se comunicãin indiretamente numa parte infinitamente à parte de tal modo que nenhuma totalização, nenhuma unificação, pode reunir esse mundo cujos últimos pedaços não têm falta de mais nada. É o universo esquizóide das caixas fechadas, das partes compartimentadas, em que a própria contigüidade é uma distância: o mundo do sexo. É isso que nos ensina Charlus para além de seus discursos. Em cada indivíduo que traz em si os dois sexos "separados por um compartimento" devemos fazer intervir um nebuloso conjunto de oito elementos, em que a parte masculina ou a parte feminina de um homem ou de uma



mulher pode relacionar-se com a parte feminina ou a parte masculina de uma outra mulher ou de um outro homem *(dez combinações para* os *oito elementos).*[6] Relações aberrantes entre vasos fechados; zangão que faz a comunicação entre as flores e que perde seu valor animal próprio para ser, com relação a elas, apenas um pedaço composto à parte, elemento disparatado num aparelho de reprodução vegetal.

Talvez exista uma composição que sempre se encontra na *Recherche:* parte-se de uma primeira nebulosa que forma um conjunto aparentemente circunscrito, unificável e totalizável. Uma ou várias séries se desligam desse primeiro conjunto, desembocando, por sua vez, numa nova nebulosa, dessa vez descentralizada ou excêntrica, feita de caixas fechadas giratórias, pedaços móveis disparatados, que seguem as linhas de fuga transversais. No caso de Charlus, a primeira nebulosa em que brilham seus olhos, sua voz; depois, a série

dos discursos; finalmente, o último mundo inquietante dos signos e das caixas, dos signos encaixados e desenéaixados que compõem Charlus e que se deixam entreabrir ou interpretar pela linha de fuga de um astro declinante e de seus satélites ("O Sr. de Charlus que vinha navegando em direção a nós com seu corpo enorme, arrastando sem querer, através de si, um desses apaches ou mendigos que agora à sua passagem surgia infalivelmente até das esquinas aparentemente mais desertas..."). [7] A mesma composição rege a história de Albertina: a nebulosa das jovens de onde Albertina se destaca lentamente; a grande série dos dois ciúmes sucessivos com relação a ela; finalmente, a coexistência de todas as

6.Uma combinação elementar será definida pelo encontro de uma parte masculina *ou* feminina de um indivíduo com a parte masculina *ou* feminina de um outro. Teremos, pois: p.m. de um homem e p.f. de uma mulher, mas também, p.m. de uma mulher e p.f. de um homem, p.m. de um homem e p.f. de outro homem, p.m. de um homem e p.m. de outro homem etc.

7.P 172.



caixas em que Albertina se aprisiona em suas mentiras, mas também é aprisionada pelo narrador, nova nebulosa que, a seu modo, recompõe a primeira, visto que o final do amor é como que um retorno à indivisão inicial das jovens. E a linha de fuga de Albertina é comparável à de Charlus. Mais ainda, na exemplar passagem do beijo em Albertina, o narrador, à espreita, parte do rosto de Albertina, conjunto móvel onde brilha uma pinta como ponto singular; depois, à medida que os lábios do narrador se aproximam da face, o rosto desejado passa por uma série de planos sucessivos a que correspondem várias Albertinas, a pinta passando de um para outro; por último, a mistura final em que o rosto de Albertina se desencaixa e se desfaz e em que o narrador, ao perder o uso dos lábios, dos olhos, do nariz, reconhece "nesses signos detestáveis" que está beijando o ser amado.

Essa grande lei de composição e decomposição vale tanto para Albertina quanto para Charlus por ser a lei dos amores e da sexualidade. Os amores intersexuais, especialmente o do narrador por Albertina, não são absolutamente uma aparência, sob a qual Proust esconderia sua própria homossexualidade. Muito pelo contrário, esses amores formam o conjunto inicial, de onde sairão, em segundo lugar, as duas séries homossexuais representadas por Albertina e Charlus ("os dois sexos morrerão cada um para seu lado"). Mas estas

séries, por sua vez, desembocam em um universo *transexual* onde os sexos compartimentados, encaixados, se reagrupam em cada um para comunicar com os de outro segundo vias transversais aberrantes. Se é verdade que uma espécie de normalidade de superfície caracteriza o primeiro nível ou o primeiro conjunto, as séries que dele se desligam no segundo nível são marcadas por todos os sofrimentos, angústias e culpabilidades daquilo a que chamamos neurose: maldição de Édipo e profecia de Sansão. Mas o terceiro nível restabelece uma inocência vegetal na decomposição, conferindo à loucura sua função absolutória num mundo em que as caixas explodem ou tornam a se fechar, crimes e seqüestros que constituem "a



comédia humana" à maneira de Proust, através da qual se desenvolve uma nova e última potência que transforma todas as outras, uma potência muito louca, a da própria *Recherche*, na medida em que ela reúne o policial e o louco, o espião e o comerciante, o intérprete e o reivindicador.

Não obstante a história de Albertina e a de Charlus obedecerem à mesma lei geral, a loucura tem, nos dois casos, uma forma e uma função muito diferentes e não se distribui da mesma maneira. Vemos entre a loucura-Charlus e a loucura-Albertina três grandes diferenças. A primeira é que Charlus dispõe de uma individuação superior, bem como de uma individualidade imperial. A perturbação de Charlus diz respeito à comunicação: as questões "que esconde Charlus?", "quais são as caixas secretas que ele oculta em sua individualidade?" remetem às comunicações que estão por serem descobertas, à aberração dessas comunicações, de sorte que a loucura-Charlus só pode se manifestar, interpretar e interpretar-se a si mesma graças aos violentos encontros casuais, com rela.ção aos novoS ambientes em que Charlus imergiu e que agirão como reveladores, indutores, co-municadores (encontros com o narrador, encontro com Jupien, encontro com os Verdurin, encontro no bordel). O caso de Albertina é diferente porque sua perturbação diz respeito à própria individuação: qual das jovens do grupo ela é? Como extraí-la e selecioná-la do grupo indiviso das jovens? Dir-se-ia, neste caso, que suas comunicações são a princípio dadas, mas que o oculto é exatamente o mistério de sua individuação; e que esse mistério só pode ser desvendado na medida em que as comunicações são interrompidas, imobilizadas à força, Albertina aprisionada, enclausurada, seqüestrada. Dessa primeira diferença decorre

uma segunda: Charlus é o mestre do discurso; nele tudo acontece através da palavra, mas, em compensação, nada acontece na palavra. Seus investimentos são antes de tudo verbais, de tal modo que as coisas ou os objetos se apresentam como signos involuntários voltados contra o discurso, ora



tornando-o disparatado, ora formando uma contralinguagem que se desenvolve no silêncio e no mutismo dos encontros. A relação de Albertina com a linguagem é, ao contrário, estabelecida através de mentiras humildes e nunca de desvarios aristocráticos. É que nela o investimento permanece um investimento de coisa ou de objeto que vai se exprimir na própria linguagem, à condição de fragmentar seus signos voluntários e de submetê-los às leis da mentira que neles inserem o involuntário: tudo pode, então, acontecer na linguagem (inclusive o silêncio), exatamente porque nada acontece pela linguagem.

Finalmente, há uma terceira grande diferença. Em fins do século XIX e início do século XX, a psiquiatria estabelecia uma distinção muito interessante entre duas espécies de delírios dos signos: os delírios de interpretação do tipo paranóia e os delírios de reivindicação do tipo erotomania ou ciúme. Os primeiros apresentam um começo insidioso e um desenvolvimento progressivo que dependem essencialmente de forças endógenas, estendendo-se numa rede geral que mobiliza o conjunto dos investimentos verbais. Os segundos têm um início muito mais brusco e estão ligados a ocasiões exteriores reais ou imaginadas; dependem de uma espécie de "postulado" concernente a determinado objeto e entram em constelações limitadas; são menos delírio de idéias, que passam pelo sistema em extensão dos investimentos verbais, do que delírio de ato, animado por um investimento intensivo de objeto (a erotomania, por exemplo, se apresenta muito mais como uma delirante perseguição ao ser amado do que como uma ilusão delirante de ser amado). *Esses segundos delírios formam uma sucessão* de *processos lineares finitos, ao passo que* os *primeiros formavam conjuntos circulares irradian·· teso* Não queremos dizer, certamente, que Proust aplica às suas personagens uma distinção psiquiátrica que estava sendo elaborada em seu tempo. Mas Charlus e Albertina, respectivamente, percorrem caminhos na *Recherche* que correspondem de maneira muito precisa a essa distinção. Foi o que tentamos demonstrar no que se refere a Charlus, grande paranóico cujas

primeiras aparições são insidiosas e cujo desenvolvimento e precipitação do delírio revelam terríveis forças endógenas, e que recobre, como toda a sua demência verbal interpretativa, os mais misteriosos signos de uma não-linguagem que o trabalha: em suma, a imensa rede Charlus. Do outro lado está Albertina, ela própria objeto ou perseguidora de objetos; lançando postulados que lhe são familiares, ou colocada pelo narrador num beco sem saída de que não pode escapar *(Albertina* a priori *e necessariamente culpada, amar sem ser amado, ser severo, cruel e pérfido* com *quem* se *ama).* Erotômana e ciumenta, embora o narrador também, e sobretudo ele, assim se mostre a seu respeito. E a série dos dois ciúmes com relação a Albertina, inseparáveis em cada caso da ocasião exterior, constituindo processos sucessivos. E os signos da linguagem e da não-linguagem se inserem uns nos outros, formando as constelações limitadas da mentira. Todo um delírio de ação e de reivindicação que difere do delírio de idéias e de interpretação de Charlus.

Mas por que confundir num mesmo caso Albertina e as atitudes do narrador com relação a Albertina? Na verdade, tudo nos indica que o ciúme do narrador recai sobre uma Albertina profundamente ciumenta no que diz respeito a seus próprios "objetos". E a erotomania do narrador com relação a Albertina (a delirante perseguição do amante sem ilusão de ser amado) reveza com a erotomania da própria Albertina, durante muito tempo apenas suspeitada, mas depois confirmada como o segredo que suscitava o ciúme do narrador. E a reivindicação do narrador de aprisionar, de enclausurar Albertina, disfarça as reivindicações de Albertina, adivinhadas tarde demais. Na verdade, o caso de Charlus é análogo: não há possibilidade de distinguir o trabalho de delírio de interpretação de Charlus do longo trabalho de interpretação do delírio que o narrador elabora com relação a Charlus. Perguntamos precisamente de onde vem a necessidade dessas interpretações parciais e qual é a sua função na *Recherche.*

172

Ciumento com relação a Albertina, intérprete de Charlus, o que é afinal o narrador?Absolutamente não cremos na necessidade de distinguir o narrador e o herói como dois sujeitos (sujeito de enunciação e sujeito de enunciado), porque seria remeter a *Recherche* a um sistema de subjetividades (sujeito desdobrado fendido) que lhe é totalmente estranho.[8] Há muito menos um narrador do que uma máquina da *Recherche* e muito menos um herói do que agenciamentos em que a máquina funciona como esta ou aquela configuração, de acordo

com esta ou aquela articulação, para este ou aquele uso, para determinada produção. É apenas nesse sentido que podemos indagar o que é o narrador-herói, que não funciona como sujeito. Deve impressionar ao leitor o fato de Proust insistentemente apresentar o narrador como incapaz de ver, de perceber, de lembrar-se, de compreender... É a grande oposição ao método Goncourt ou Sainte-Beuve. Esse é um tema constante da *Recherche* que culmina no campo, na casa dos Verdurin ("vejo que gosta das correntes de ar..."). [9] Na verdade o narrador não possui órgãos, ou pelo menos aqueles que lhe seriam necessários ou que gostaria de possuir, conforme ele mesmo diz na cena do primeiro beijo em Albertina, quando lamenta a falta de órgão adequado para exercer uma tal atividade que preenche nossos lábios, obstrui nosso nariz e fecha nossos olhos. O narrador é, na realidade, um enorme corpo sem órgãos.

> Mas o que é um corpo sem órgãos? Também a aranha nada vê, nada percebe, de nada se lembra. Acontece que em uma das extremidades de sua teia ela registra a mais leve vibração que se propaga até seu corpo em ondas de grande intensidade e que a faz, de um salto, atingir o lugar exato. Sem olhos, sem nariz, sem

8.Sobre a distinção herói-narrador na *Recherche,* d. Genette, *Figures,* m, Ed. du Seuil, ps. 259 e segs. – Genette introduz, entretanto, numerosas correções nessa distinção.

9.SG 272.



boca, a aranha responde unicamente aos signos e é atingida pelo menor signo que atravessa seu corpo como uma onda e a faz pular sobre a presa. A *Recherche* não foi construída como uma catedral nem como um vestido, mas como uma teia. O narrador-aranha, cuja teia é a *Recherche* que se faz, que se tece com cada fio movimentado por este ou aquele signo: a teia e a aranha, a teia e o corpo são uma mesma máquina. O narrador pode ser dotado de uma extrema sensibilidade, de uma prodigiosa memória: ele não possui órgãos no sentido em que é privado de todo uso voluntário e organizado de suas faculdades. Em contrapartida, uma faculdade se exerce nele quando é coagida e forçada a fazê-lo; e o órgão correspondente vem situar-se nele, mas como um *esboço intensivo* despertado pelas ondas que lhe provocam o uso involuntário. Sensibilidade involuntária, memória involuntária, pensamento involuntário são como que reações globais intensas do corpo sem órgãos a signos de diversas naturezas. Esse

corpo-teia-aranha se agita para entreabrir ou fechar cada uma das pequenas caixas que vêm deparar-se com um fio viscoso da *Recherche.* Estranha plasticidade do narrador. Esse corpo-aranha do narrador, o espião, o policial, o ciumento, o intérprete e o reivindicador – o louco – o esquizofrênico universal vai estender um fio até Charlus, o paranóico, um outro até Albertina, a erotômana, para fazê-los marionetes de seu próprio delírio, potências intensivas de seu corpo sem órgãos, perfis de sua própria loucura.