

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM FILOSOFIA**

ALAN RODRIGO PADILHA

**DELEUZE, SPINOZA E UEXKÜLL: UMA ÉTICA ETOLÓGICA EM
ESCRITURAS**



**TOLEDO
2015**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

ALAN RODRIGO PADILHA

**DE UMA ÉTICA ETOLÓGICA EM ESCRILEITURAS:
TRANSCRIÇÃO DELEUZIANA DE SPINOZA E
UEXKÜLL**

TOLEDO
2015

ALAN RODRIGO PADILHA

DE UMA ÉTICA ETOLÓGICA EM ESCRILEITURAS:
TRANSCRIÇÃO DELEUZIANA DE SPINOZA E UEXKÜLL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientadora: Prof. Dra. Ester Maria Dreher Heuser

TOLEDO
2015

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

P123d Padilha, Alan Rodrigo
De uma ética etológica em Escritos : transcrição deleuziana
de Spinoza e Uexküll / Alan Rodrigo Padilha. -- Toledo, PR : [s. n.],
2015.
125 f. : il.

Orientadora: Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual
do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências
Humanas e Sociais.

1. Filosofia moderna - Dissertações 2. Projeto Escritos 3.
Linguagem e línguas - Filosofia 4. Escrita 5. Ética 6. Etologia 7.
Deleuze, Gilles, 1925-1995 7. Uexküll, Jakob Johann, baron von,
1864-1944 8. Guattari, Félix, 1930-1992 I. Heuser, Ester Maira
Dreher, orient.
II. T.

CDD 20. ed. 170

ALAN RODRIGO PADILHA

DE UMA ÉTICA ETOLÓGICA EM ESCRILEITURAS:
TRANSCRIÇÃO DELEUZIANA DE SPINOZA E UEXKÜLL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Ester Maria Dreher Heuser – (orientadora)
UNIOESTE

Prof. Dra. Sandra Mara Corazza
UFRGS

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
UNIOESTE

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição
UNIOESTE

*Para Lionara Demetke Padilha,
Alisson Demetke Padilha e
Maria Regina Padilha,
pelo apoio e compreensão em todos os
momentos da laboriosa escritura.*

AGRADECIMENTOS

À Capes, pelo apoio financeiro através do Observatório da Educação e do projeto *Escrileituras*.

À UNIOESTE, pela oportunidade de oferta desse curso de Mestrado em Filosofia.

À professora Ester Maria Dreher Heuser pela aposta e pela companhia na elaboração da escrita.

À minha amada esposa, Lionara, pela dedicação e pelo incentivo em momentos de desânimo, no decorrer destes quase três anos de estudos.

Ao meu filho Alisson, alegria e inspiração para concretizar esta etapa de estudo e à minha querida mãe Maria Regina pela educação e pelo compromisso em todos os momentos de minha vida.

Aos professores Gilmar Henrique da Conceição, Roberto S. Kahlmayer-Mertens, Sandra Mara Corazza e ao Eladio Craia, pelas orientações e inúmeras contribuições na qualificação, além das diversas discussões filosóficas que tive o prazer de participar.

Aos escritores do Núcleo Toledo com os quais tive a honra de caminhar junto pelas experiências de ensino, pesquisa, extensão e pelas viagens em múltiplas janelas entre filosofia e literatura.

A todos os professores da UNIOESTE, em particular aos professores do programa de pós-graduação em Filosofia.

Aos Professores e Técnicos Administrativos do IFPR – Campus Umuarama e em especial ao professor Claudio Luiz Mangini que fez a ilustração, aos docentes e aos demais servidores da Rede Estadual de Educação, a todos os participantes dos projetos IF-Sophia e *Escrileituras* e aos queridos estudantes do Curso técnico integrado em Química que vivenciaram as oficinas e fizeram parte da construção de nossa pesquisa em meio às experimentações em filosofia e escrituras.

Aos amigos e pesquisadores Altair Carneiro e Paulo Schneider companheiros e incentivadores dessa pesquisa.

*Não é coisa minha, ficar sentado
cismando
refletindo e perdendo tempo...*

*Que eu pense pensamentos que ainda
não foram pensados...*

*Que eu pense sonhos que ainda não
foram sonhados, ideias novas ainda não
escritas...*

Bob Dylan

RESUMO

PADILHA, Alan Rodrigo. *De uma Ética Etológica em Escrileituras: Transcrição deleuziana de Spinoza e Uexküll* 2015, p. 123. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

A dissertação diferencia moral e ética, rompe com os princípios baseados na concepção teológica dos valores de bem e mal e da essência como um dever a ser realizado; entrecruza diversas áreas do conhecimento como a biologia, a etologia, a psicologia e a literatura, a partir de Deleuze, Spinoza e Uexküll. Estabelece conexões entre teoria do conhecimento, ontologia e ética, a fim de ressaltar a dimensão etológica da ética cunhada por Deleuze, por meio da singular interpretação da *Ética* de Spinoza e da obra *Dos animais e dos homens*, do biólogo e etólogo Jakob Von Uexküll. Evidencia que uma ética pensada etologicamente não divide o mundo dos homens e o dos animais em planos hierarquicamente distintos, mas, a partir da noção de “meio ambiente vital” considera, para homens e para animais, as relações dos modos e o poder dos afetos, a fim de mostrar o amoralismo necessário para libertar a vida da consciência, dos valores e das paixões tristes. Trata-se de uma pesquisa trabalhada a partir do método rizomático, com múltiplas entradas, tal como a filosofia de Deleuze e Guattari, produzida em movimento de experimentações de escrita e leitura pautadas pela perspectiva da filosofia da diferença desenvolvida no “Projeto *Escrileituras*: um modo de ler-escrever em meio à vida” (CAPES/OBEDUC/INEP). As experimentações feitas entre o professor-pesquisador-autor dessa dissertação e estudantes que com ele viveram as Oficinas de Transcrição no Instituto Federal Tecnológico do Paraná, *Campus* Umuarama, compõem a dissertação, uma vez que se ocuparam do problema da determinação de uma ética etológica.

PALAVRAS-CHAVE: Escrileituras. Etologia. Ética.

RÉSUMÉ

PADILHA, Alan Rodrigo. *Une Éthique Éthologique en Écrilectures: Transcréation deleuzienne de Spinoza et Uexküll*. 2015, p. 123. Dissertation (Master 2 en Philosophie) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

La dissertation différencie moral et éthique, rompt avec les principes basés sur la conception théologique des valeurs de bien et mal et de l'essence comme un devoir à être réalisé; entrecroise des domaines divers de la connaissance comme la biologie, l'éthologie, la psychologie et la littérature, à partir de Deleuze, Spinoza et Uexküll. Elle établit des connexions entre théorie de la connaissance, ontologie et éthique, afin de ressortir la dimension éthologique de l'éthique élaborée par Deleuze, moyennant de la singulière interprétation de l'*Éthique* de Spinoza et de l'œuvre *Des animaux et des hommes* du biologiste et éthologiste Jakob Von Uexküll. Met en évidence qu'une éthique pensée éthologiquement ne divise le monde des hommes et celui des animaux en plans hiérarchiquement distincts, mais, à partir de la notion d'"environnement vital" considère, pour des hommes et pour des animaux, les rapports des modes et le pouvoir des affections, pour montrer l'a-moralisme nécessaire pour libérer la vie de la conscience, des valeurs et des passions tristes. Il s'agit d'une recherche de la méthode de rhizome, avec des multiples entrées, telle que la philosophie de Deleuze et Guattari, produite en mouvement d'expérimentations d'écriture et lecture réglées par la perspective de la philosophie de la différence développée dans le Projet "*Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida*" (Écrilectures: une façon de lire – écrire au cours de la vie) (CAPES/OBEDUC/INEP). Les expérimentations faites entre le professeur-chercheur-auteur de cette dissertation et les étudiants qui, avec lui, ont vécu les Ateliers de Transcréation à l'Institut Fédéral Technologique du Paraná, campus Umuarama, composent la dissertation, d'une fois qu'ils se sont aussi occupés du problème de la détermination d'une éthique éthologique.

MOTS CLÉS: Écrilectures. Éthologie. Éthique.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	09
2	ÉTICA E MORAL: ENTRE ONTOLOGIA E CONHECIMENTO.....	21
2.1	Um amoralismo ontológico.....	21
2.2	Ética e gnosiologia: os gêneros de conhecimento em Spinoza.....	29
2.2.1	<i>Primeiro gênero de conhecimento.....</i>	<i>30</i>
2.2.2	<i>Segundo gênero de conhecimento.....</i>	<i>33</i>
2.2.3	<i>Terceiro gênero de conhecimento.....</i>	<i>33</i>
2.3	Alegria e felicidade como estatuto dos entes.....	34
2.4	A substituição da oposição moral pela diferença ética.....	38
2.5	A ética etológica via perspectiva dos afetos e dos encontros.....	46
2.6	A diferença entre dever-moral e potência ética.....	50
3	ÉTICA E ETOLOGIA.....	57
3.1	Da etologia clássica à etologia do ponto de vista do <i>Umwelt</i>	57
3.2	Dos homens e dos animais.....	64
3.3	Deleuze e sua ética etológica: uma ontoetologia.....	68
3.4	Uma ética etológica e musical da natureza.....	71
4	ÉTICA E MORAL EM QUESTÃO NO ENSINO DE FILOSOFIA, EM MEIO AO ESCRILEITURAS.....	83
4.1	Didática-artista da tradução e a dignidade do professor.....	83
4.2	A ética etológica em oficinas de <i>Escrileituras</i>	84
4.2.1	<i>Didática da tradução em filosofia via “Cartas sobre o mal”.....</i>	<i>89</i>
4.2.2	<i>A moral teológica de Agostinho em oficina de Escrileituras.....</i>	<i>92</i>
4.2.3	<i>A ética nietzschiana em oficina de Escrileituras.....</i>	<i>95</i>
4.3	Biografemas: oficinas de <i>Escrileituras</i> no ensino de filosofia.....	98
4.3.1	<i>Baruch de Spinoza: biografema de uma vida livre.....</i>	<i>101</i>
4.3.2	<i>Uexküll e um mundo em devires dos homens e dos animais.....</i>	<i>104</i>
4.3.3	<i>O irmão esquecido do herói – Gilles Deleuze.....</i>	<i>108</i>
4.3.4	<i>Tímido até as primeiras doses – Félix Guattari.....</i>	<i>110</i>
4.3.5	<i>Agostinho de Hipona: do sagrado ao profano.....</i>	<i>112</i>
4.4	Pictobiografema.....	115
4.4.1	<i>Produções das oficinas de pictobiografemas.....</i>	<i>117</i>
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
6	REFERÊNCIAS.....	123

1 INTRODUÇÃO

O meio em que a pesquisa foi composta

Começar pela questão da ética a partir da perspectiva deleuziana, implica em estender ao limite a crítica à razão moral, evitando qualquer vestígio de dever e de transcendência, isto é, trata-se de desvincular a ética dos princípios transcendentais como (Bem supremo, Substância primeira, Deus) e dos princípios antropocêntricos do iluminismo como o imperativo categórico da moral determinado por Kant. Disso resulta a produção de uma ética etológica a qual abdica das noções de propósito, dever e finalidade, bem como recusa um fim último na ação, compreendendo a ação como um devir aberto à criação que, por sua vez, constitui um conjunto de práticas e não um produto das verdades estabelecidas como princípios morais. O problema dessa pesquisa é movido pelas experiências que nos marcaram profundamente no âmbito moral e religioso, contudo, não se trata de um problema somente nosso, mas da própria filosofia como um modo de pensar a vida. Enfrentamos esse problema à luz da filosofia de Deleuze, quem desenvolve, de maneira muito específica, a diferenciação entre a ética e a moral, afirmando que a ética é uma tipologia dos modos de existência ou modos de vida, portanto, não tem relação nenhuma com o dever e normas de conduta, às quais a moral se refere. Tal pensamento põe em relevo uma ética “não moral”, em torno da qual nossa pesquisa gira, organizada do seguinte modo: no primeiro capítulo tratamos de explorar ética e ontologia e sua relação oposta à moral, a partir da noção onto-etológica da *Ética* spinozana¹ transcrita por Deleuze em uma ética etológica; abordamos também questões relativas aos gêneros de conhecimento e seu entrelaçamento como prática de pensamento e vida que se desdobra em teorias dos afetos e da diferença entre dever-moral e potência-ética. No segundo capítulo, tratamos de mostrar a oposição entre a concepção clássica de etologia e a concepção inovadora da etologia cunhada por Jakob Von Uexküll, para, então, explorar a transcrição deleuziana na produção de uma ética amoralista que nomearemos de uma “ética onto-etológica musical da natureza”. O

1 Como Tomaz Tadeu, tradutor da *Ética* publicada pela Editora Autêntica, versão que será utilizada por nós, optamos pela grafia original do nome de Spinoza. Por essa razão, tomamos a liberdade de alterar também a grafia nas citações de traduções que usam a grafia Espinosa. Nas citações da *Ética* de Spinoza, utilizaremos as siglas E. Quanto às citações referentes às divisões internas da obra, indicaremos a divisão geral das cinco partes da obra em algarismos romanos e para indicar as definições (Def), demonstrações (D), axiomas (Ax), proposições (P), introdução (Int), prefácios (Pref), corolários (C) e escólios (S), utilizaremos os algarismos arábicos.

terceiro capítulo, dedicamos para uma exposição do trabalho feito com estudantes sobre essa perspectiva ética realizado em oficinas do Projeto *Escrileituras*, orientado pela Didática da tradução, a partir de dois eixos fundamentais para a concepção do Projeto, a saber, a tradução e o biografema. A partir da Didática da tradução levamos para a escola o aspecto problemático da dissertação que visa por em evidência a diferença entre moral e ética; isso é feito tendo como disparadores textos clássicos de Spinoza, Agostinho e Nietzsche. Ainda neste mesmo capítulo, apresentamos resultados das oficinas, por meio da exposição de algumas produções de estudantes que traçam novas linhas de escritas e fabulações capazes de traduzir uma vida do ponto de vista de uma ética não moral.

O meio em que a pesquisa foi composta

Partindo da concepção de tradução-transcriadora² lançamos esforços no sentido de realizar nossa pesquisa intitulada De uma ética etológica em *Escrileituras*: transcrição deleuziana de Spinoza e Uexküll que está vinculada ao Projeto “*Escrileituras*: um modo de ler-escrever em meio à vida” (a partir de agora, nessa escritura, nomeado apenas por *Escrileituras*), financiado, por meio de bolsa de estudos, pelo Observatório da Educação – CAPES/INEP. O *Escrileituras* é um projeto de Ensino, Pesquisa e Extensão desenvolvido em trabalho de rede entre as seguintes universidades: UFRGS, UFPel, UFMT e UNIOESTE/PR; regido pelo Edital 038/2010 do Observatório Nacional de Educação, vigente para o quadriênio 2011-2014, mas prorrogado até o final do primeiro semestre de 2015. Tal trabalho é composto por professores e estudantes da Educação Básica e do Ensino Superior (iniciação científica, mestrado e doutorado); orientado sob a perspectiva da Filosofia da Diferença, especialmente a deleuziana; as atividades do projeto são desenvolvidas por meio de oficinas que tem a finalidade de produzir competências de leitura e escrita a partir da lógica de coautoria “remetida à uma escrita-pela-leitura ou uma leitura-pela-escrita, propõe um texto aberto às interferências do leitor e, portanto, escrevível ou traduzível de variadas formas” (DALAROSA, 2011, p. 15).

2 Corazza, coordenadora geral do *Escrileituras*, apresenta as peculiaridades de tal tradução-transcriadora, assumidamente herdada de Haroldo de Campos: “Nas relações educacionais, curriculares e pedagógicas, com os mundos da Arte, da Filosofia e da Ciência, essa tradução introduz novos modelos, ideias, gostos, vocabulários, sintaxes, estilos. Sendo mimético e não mimético, a um só tempo, funciona como força motriz das mudanças, assegurando uma ‘sobrevida’ dos elementos originais, como ‘estágio de seu perviver’; para que vivam ‘mais tempo e também de modo diverso’. Capaz de anamorfoses, quando reescreve e repensa os originais torna-se capaz ‘de ser ela mesma e um outro’ (2011, p. 61-62).

As oficinas de escrituras são práticas de experimentações, produção escrita nas modalidades de artes visuais, biografemas, filosofia, lógica e pensamento matemático, teatro, música e corpo; são espaços de correlações entre leitura, invenção, sensações, afectos e pensamento; além disso, elas promovem a docência da investigação. As oficinas, apesar de sua pluralidade, têm por características comuns, a transdisciplinariedade, as experimentações com texto e com leitura; os “aspectos de problematizações acerca do cotidiano; vivência de diferentes processos de singularização, seu, do outro, do grupo” (CORAZZA, 2010); visam a apropriação de códigos que alfabetizam e ampliam a sintaxe e a semântica; ocupam-se, também, da gramaticidade e do raciocínio lógico, sem deixar de criar uma nova dinâmica de variações em que o leitor age como coautor quando lê e transcreve por tradução. Pode-se dizer que o *Escrituras* é um processo de escrita-e-leitura, bem como de leitura-e-escrita, daí ser escritural, produtivo, de inventividade que ganha, em seu processo, significações de referência, conceitos, afectos e perceptos. *Escrituras* é, antes de designar um projeto interinstitucional, um conceito cunhado por Corazza, tal como apresenta Heuser (2015) no texto “Construcionismo de uma crítica genealógica de *Escrituras*”.

A compreensão do conceito de *Escrituras*, segundo Heuser (2015), se faz por meio da perspectiva de um construcionismo genealógico tendo por base a noção nietzschiana e foucaultiana de genealogia que recusa a ideia de origem enquanto essência, bem como a corrente literária chamada Crítica genética³. Esta propõe pensar a produção de uma obra como um processo de criação livre e aberto, capaz de mudanças e rasuras, isso porque importa o acontecimento da escrita enquanto se escreve; desse acontecimento, seguem-se novas maneiras de pensar, ler e escrever. Como escreve Corazza, a Crítica genética permite “transladar e reexperimentar os acervos artísticos, filosóficos e científicos, ou aqueles que foram marginalizados ou falsificados; os quais, graças a ela, seguem vivos e ativos, em seus veios de criação” (CORAZZA, 2012, p. 12). Trata-se, pois, de outra relação com os textos e os autores, uma vez que interessam também, além do resultado, o percurso feito pelo autor, a fim de fazer de sua obra processo aberto que possibilita a continuidade da criação, tal como a vida. Neste

3 Refere-se ao acompanhamento teórico-crítico do processo de criação na literatura trazendo consigo a possibilidade de explorar um novo campo transdisciplinar, considerando o processo criador em outras manifestações como na arte, na ciência e na filosofia.

sentido, “escrever não é impor uma forma de expressão a uma matéria vivida, mas trata-se de um procedimento informe, de um processo inacabado, de uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido” (CORAZZA, 2011, p. 45).

A crítica genealógica, por sua vez, exerce um deslocamento na maneira de tratar a produção e a transmissão do conhecimento, trata-se de desenvolver uma nova condição para repensar a produção dos saberes e as correlações de forças sociais que a produzem. Desse modo, a crítica genealógica abre questionamento dentro do espaço social e do *corpus* científico e filosófico colocando sob “suspeita” os modos de saberes que tentam ignorar sua proveniência e se maquiarem como eternos. Tanto a Crítica genética quanto a genealógica fornecem condições para o entendimento não somente conceitual, mas também das práticas que envolvem o processo de escrita e leitura, que é, por assim dizer, um fazer-se, uma produção, uma composição processual e dinâmica, portanto, “trata-se de pensar a noção de Escrileituras como uma obra aberta, em devir” (HEUSER, 2015, p.19). Daí o *Escrileituras* ocupar-se dos modos e do inventar experimentações de leituras e escritas em meio à vida; é isto que sustenta toda a prática de pesquisa e extensão do Projeto.

Assim, o escreleitor, na medida em que não é um mero espectador, torna-se agente dinâmico que, ao ler, é capaz de traduzir e transcriar em vista da “multiplicidade de perspectivas diferentes entre si, em lugar das cópias idênticas ao modelo e a ela mesma” (HEUSER, 2015, p.21). A noção complexa de Escrileituras modifica também a ação do professor, na medida em que desafia o trabalho docente ao apostar na “singularidade da experimentação de cada pesquisador-professor, num processo de artistagem inventiva da Educação” (CORAZZA, 2005). As experimentações feitas no espaço da docência orientada pela escrileitura se dão por meio da Didática-Artista em Oficinas de Transcrição.

Essas oficinas são inspiradas no trabalho dos tradutores e poetas Décio Pignatari, Haroldo de Campos e do seu irmão Augusto de Campos que, ao teorizar sobre sua prática tradutória a nomeou de transcrição, a fim de designar a tradução poética ou tradução criativa de um texto, seja ela verbal ou não verbal. Segundo Haroldo de Campos, “tradução de textos criativos será sempre *recriação*, ou criação paralela, autônoma, porém recíproca. Quanto mais inçado de dificuldades esse texto, mais recriável, mais sedutor enquanto possibilidade aberta de recriação” (CAMPOS, 2006, p. 35). Do ponto de vista filosófico, a Didática-Artista, presente nas Oficinas de

Transcrição, afirma, com Deleuze e Guattari (1992), a heterogênesse do pensamento que é posta em movimento pelo entrelaçamento, sem síntese nem identificação, das três filhas do caos: as caóides Filosofia, Arte e Ciência.

Heterogênesse posta em ato nas leituras e escrituras que impulsionam a criação de oficinas de transcrição as quais privilegiam a “ação operatória de Perceptos, Afectos, Funções e Conceitos (PAFCs), a partir de obras já realizadas, que outros autores criaram – na Filosofia, na Arte e na Ciência, em outros tempos e espaços” (CORAZZA, 2011, p.53). Em contato com suas duas irmãs, a Filosofia e seu ensino se modificam; a razão é submetida ao estrangeiro, que causa fissuras em certezas e verdades herdadas. Nas oficinas, o pensamento é posto em experimentação, a escrita expressa a potência inventiva a partir das composições e experimentações dos oficinairos, além de funcionar como uma prática ética, estética e política que potencializa “os fluxos desejanter, que se insinuam entre os blocos epistêmicos e sensíveis de Filosofia, Arte e Ciência” (CORAZZA, 2011, p.53). As oficinas provocam os sentidos, problematizam os conceitos que constituem modos de pensar e agir costumeiros, promovem outras maneiras de ser, ler e escrever, considerando o texto múltiplo e infinito, porque ele é construído e desconstruído à medida que os oficinairos com ele entram em contato. Em suma, com o texto e a partir dele saltam vetores de experimentações e sensações que desafiam e provocam o pensamento para novas conexões e conceitos.

Produzida nesse meio, nossa pesquisa, portanto, alia os processos de produção de escrita e de leitura na perspectiva de uma Didática da tradução transcriadora (CORAZZA, 2013); fazendo da pesquisa do mestrado em filosofia, também objeto de nossa prática nas oficinas do Projeto *Escrileituras* realizadas no Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Paraná - *Campus* Umuarama. Neste ambiente, as oficinas são desenvolvidas a partir de textos e de contextos que atualizam obras e tornam contemporâneos a nós alguns filósofos que, há muito, já desapareceram. Nas oficinas, com essa atualização, os textos e filósofos nos ajudam a problematizar as relações que temos em diferentes âmbitos da vida e a constituir novos modos de ler, de escrever e também de viver.

Questão, processos, procedimentos e organização da pesquisa

A pesquisa se desenvolve a partir do método rizomático que considera o pensamento da multiplicidade, contrário a definições fechadas e a conceitos prévios. Desse modo, o que se tem são agenciamentos, conexões que se produzem nos acontecimentos, conexões entre todos os lados, hibridações que mudam de acordo com os novos acontecimentos que se criam. As entradas de um rizoma⁴ são múltiplas, fazendo com que ele seja a centrado possibilitando nessa pesquisa agenciar filosofia e educação. Como professor-pesquisador em exercício pleno, na docência e na pesquisa, foi possível tratar das duas dimensões de modo entrelaçado e nos ocuparmos de uma excêntrica perspectiva ética, aquela produzida por Deleuze a partir de pensamentos tão diversos como os advindos do “Cristo dos filósofos”, Baruch Spinoza, e do Zoólogo Jakob Von Uexküll. Em nosso entendimento, a ética deleuziana exige uma subversão da moral, a fim de possibilitar a invenção de outros modos de vida. Por essa razão, a questão que orientou nossa pesquisa-docência pode ser assim posta: que ética é essa que subverte a moralidade e qual a sua dinamicidade prática, na medida em que mistura ideias advindas de campos de conhecimento tão diversos? A fim de responder tal questão, foi necessário, claro, estudar textos de Deleuze que envolviam, de forma explícita ou implícita, os pensamentos de Spinoza e Uexküll, bem como pesquisar partes das obras deles próprios. A partir desse estudo, foi possível evidenciar a composição de uma onto-ética ou, o que se tornou sinônimo dela, uma ética etológica.

Em nossa perspectiva, para compor essa ética, Deleuze o fez por meio da leitura de coautoria e de um exercício de “tradução transpensamental” (CORAZZA, 2013), transcreveu em filosofia e se fez escreitor. Pode-se dizer que tal movimento transcriador é ele mesmo expresso por Deleuze, ainda que em outras palavras, na “Carta a um crítico severo”, que abre *Conversações* (DELEUZE, 1992, p. 14), na qual relata o seu exercício filosófico com a história da filosofia: “eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu e, no entanto seria monstruoso”. Deleuze, tanto nos escritos monográficos em que age como historiador da filosofia, quanto nos escritos autorais – quando disse “algo em nome próprio” (DELEUZE, 1992, p. 14) –, não faz cópia ou exercício de reconhecimento, mas opera como Bob Dylan, um

4 Deleuze e Guattari “roubam” o conceito de rizoma da botânica para aplicá-lo à filosofia. Rizoma é uma raiz que tem um crescimento diferenciado, polimorfo; ela cresce horizontalmente; não tem uma direção clara e definida. Oposto ao modelo de pensamento arbóreo (transcendente), o rizoma é tecido na (imanência) pela conjunção e...e...e... capaz de desenraizar o verbo ser.

autodeclarado “ladroão de pensamentos”, assalta, rouba da escritura e da leitura uma linha imperceptível da época do próprio autor e dá vida à letra fria e morta pelo tempo.

Isto tudo para, como Dylan, pensar “pensamentos que não foram pensados e ideias novas ainda não escritas” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 15). A transcrição, em nossa compreensão, remete à autonomia da “invenção de inauditas combinações, para a arte do encontro e da composição” (HEUSER, 2010, p. 38) entre leitura e escrita, de modo que se torne possível estabelecer relações de autonomia entre os termos e as ideias bases de determinado autor. Termos e ideias, até então “escondidos”, que são remanejados e, portanto, traduzidos, por meio de um construcionismo filosófico, como aquele afirmado por Deleuze no que se refere à filosofia como “criação de conceitos”. Para que se possa fazer esse exercício de pensamento, contudo, é necessário estar aberto a uma violência sobre o pensamento, a fim de que, talvez, ele chegue a pensar (HEUSER, 2010).

Considerando a importância de Jakob Von Uexküll no desenvolvimento de uma ética deleuziana compreendida como uma ética etológica, trabalharemos a partir do agenciamento entre a Ética de Spinoza e a etologia uexkülliana tendo o conceito de *Umwelt*⁵ como base para a afirmação de um vitalismo teórico, afirmando que diferentes organismos, sejam eles simples ou complexos, estão encerrados em seu mundo-próprio. Este se refere ao mundo em que o animal ou homem seleciona, dentre todos os elementos que compõe o mundo ambiente, com os quais estabelece, por mecanismos de percepção sensível ou de ação-efetora, toda relação entre eles e o mundo próprio. Para evidenciar sua teoria, Uexküll estudou o modo de vida de uma série de animais, tais como carrapatos, aranhas, moscas, toupeiras, abelhas, ursos, aves, anêmonas-do-mar, galinhas, larvas, cães, sapos, minhocas, bactérias, além dos homens. A partir de tais estudos elaborou uma lista de afetos relativos a cada um desses animais e afirmou que cada um compõe um plano de natureza aberto às condições de seu mundo próprio e que não existe relação além do que cada um pode em seus afetos. Considerando o que nos ensina a Crítica genética (HEUSER, 2015), de que toda escrita deixa rastros do caminho

5 Em um artigo, Thure Von Uexküll (2004, p. 24, nota 3) procura evitar ambiguidade no uso do termo *Umwelt*. Inicialmente, ele usa o termo “automundo” (*Self-world*, no original em inglês), como referência à organização de uma estrutura interna e específica da espécie, por oposição a mundo externo ou ambiente, e, em seguida, usa o termo *Umwelt*. Assim, o filho teria resolvido um problema terminológico na teoria do pai, em termos de um sutil intercâmbio entre “automundo” e *Umwelt*, cujo sentido é, para nós, equivalente a “mundo próprio”, como sugere a tradução portuguesa que utilizamos da obra do zoólogo *Dos animais e dos homens* (s/d).

percorrido, de que as marcas do processo de produção são indelévels, seguiremos as pistas uexküllianas presentes na obra de Deleuze, as quais são menos evidentes do que aquelas de Spinoza, mas que, para o nosso propósito, são indispensáveis.

Em certa medida, o que pretendemos fazer ao longo dessa pesquisa é a reconstituição dos rastros deixados por Deleuze quando de seus passeios pelo *Umwelt* pensado por Uexküll e pelo transmundo de um “maldito excomungado”, para apresentar uma ética de homens e de animais, livre da moral. Para dar cabo a nosso propósito, é importante pôr em relevo, desde já, que não são a literalidade nem a fidelidade aos pensadores com quem Deleuze criou agenciamentos o que torna potente a sua perspectiva conceitual. Pois, também na criação de uma ética etológica contam a traição e o roubo, o que Deleuze chamou de “dupla-captura” “um duplo-roubo”, no sentido de que “roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou de fazer como” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 15). Essa dupla captura é, em nossa compreensão, um exercício de transcrição, de produção de dobras, por meio do qual se faz falar o que o autor não disse, mas que estava lá o tempo todo, pressuposto nas entrelinhas. Essa é a potência de Deleuze quando conjuga a ontologia e a etologia; quando conecta operadores conceituais spinoziano com noções uexküllianas acerca de homens e de animais, isto sem perder o rigor conceitual que caracteriza cada obra, mas que, ao traçar um espaço transpensamental e transcriador, fornece para o fechado pensamento ético e moral a possibilidade de criar saídas ao velho fardo de uma visão moral de mundo.

Por fim, quanto aos procedimentos utilizados para a produção da pesquisa, nos inspiramos no capítulo “Inventário de procedimentos didáticos: críticos genealógicos (PCG) e exploratório-experimentais (PEE)”, do livro de Sandra Mara Corazza (2012, p. 173) *Didaticário de criação aula cheia* (Coleção Escrileituras, Caderno de Notas 3). Ali, a autora recupera um fragmento da carta de Gilles Deleuze a Arnaud Villani, no qual ele define uma “boa obra”:

Acredito que um livro, se merece existir, pode ser apresentado sob três rápidos aspectos. Escreve-se um bom livro se: 1. Pensa-se que os livros sobre o mesmo tema ou sobre um tema próximo cometem uma espécie de erro global (função polêmica do livro); 2. Avalia-se que alguma coisa de essencial foi esquecida sobre o tema (função inventiva); 3. Acredita-se ser capaz de criar um novo conceito.

Seguindo essa indicação, Corazza sugere a produção de um diagrama ao modo Villani-Deleuze como uma espécie de chave de leitura para se ler um livro, ao menos

um livro escrito por Deleuze que consideramos uma “boa obra”. Completamos o diagrama tendo como referência nossa própria pesquisa e sistematizamos, assim, cada um dos capítulos que a compõe:

Capítulo	Erro	Esquecimento	Conceito Novo	Obra/Capítulo
1.	Moral Transcendente	Modos de ser imanente	Onto-etologia	<i>ÉTICA E MORAL: ENTRE ONTOLOGIA E CONHECIMENTO</i>
2.	Naturalismo ético	Conjunto de prática	Ética etológica	<i>ÉTICA E ETOLOGIA</i>
3.	Currículo de Estado	Dimensão transcriadora da educação	Tradução	<i>OFICINAS DE TRADUÇÃO TRANSCRIADORA EM FILOSOFIA</i>

Afirmamos que pesquisa e docência se fizeram entrelaçadas ao longo do mestrado, o que foi possibilitado pela participação no Projeto *Escrileituras*. Em meio a esse projeto e ao nosso estudo, uma questão de inspiração spinoziana nos acompanhou, tanto no trabalho das oficinas quanto na pesquisa de mestrado, a qual pode ser assim expressa: “o que pode um professor de filosofia que se encontra com o projeto *Escrileituras*?”. Nesse processo de pesquisa e docência, alimentado pelos encontros entre educação e filosofia que o *Escrileituras* proporcionou, descobrimos a força da dimensão transcriadora da educação capaz de gerar novos modos de ler e escrever em filosofia que são, acima de tudo, éticos e não morais.



Foto 1: Produção de um pictobiografema spinoziano realizada em uma oficina do Projeto Escriteiras, por estudantes do IFPR – Campus Umuarama.

BARUCH DE SPINOZA

Natural de Amsterdã – Holanda, nascido no dia 24 de novembro de 1632, de uma família judaica portuguesa, filho de prósperos comerciantes, estudou na escola judaica de Amsterdã . Em 1656 foi excomungado e banido da Sinagoga; afastado dos amigos judeus, foi morar aos arredores de Amsterdã, trabalhava como polidor de lentes e vivia uma vida celibatária dedicando-se à escrita filosófica.

Suas obras

Tratado da correção do Intelecto (1660-1663); *Breve Tratado de Deus, do Homem e de sua Beatitude* (1660); *Princípios da Filosofia de Descartes* (1663); *Tratado sobre a Religião e o Estado* ou *Tratado Teológico-político* (1670); *Tratado Político* (1677); *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* (1677).

Há sempre um maldito escrileitor que nos lembra
que a maldição da letra é a constituição de mundos...

LEMBRANÇAS DE UM SPINOZIANO

Natureza... Animais... e ... Homens

Máquina... Estímulo... Mecânico

Operação... Sujeito... Percepção... Sistêmica

Harmonia... Estrutura... Comportamento

Carrapato... Signos... Interpretantes

Olfativo... Táteis... Temperamentais

Textos... Contextos... Melódicos

Síntese... Forças... Criativas

2 ÉTICA E MORAL: ENTRE ONTOLOGIA E CONHECIMENTO

2.1 Um amoralismo ontológico

Gilles Deleuze ministrou cursos sobre Spinoza na Universidade de Vincennes entre os anos de 1978 e 1981, quando, demoradamente, explorou a dimensão ética do seu pensamento, por meio da exposição e exploração do pensamento spinoziano. Essas aulas (2012) nos dão uma possibilidade maior para compreender a leitura singular de Deleuze sobre a obra spinoziana do que se apenas ficarmos com a sua tese, de 1968, *Spinoza e o problema da expressão* e com o pequeno e relevante livro *Espinosa⁶: filosofia prática* (2002). Desde já, é preciso afirmar que o pensamento ético deleuziano está situado no plano de imanência conhecido por Filosofia da Diferença, o qual é habitado também por Nietzsche, Foucault, Guattari, Derrida, Baudrillard, Lyotard, Klossowski, Kristeva, etc. Esses autores estão entre os pensadores que constituíram uma perspectiva ética “não moral”, portanto, Deleuze não é o primeiro a propor isso, ainda que tenha suas singularidades, nem está só.

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

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



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

oposição entre ética e moral, determinada por Deleuze em companhia de Spinoza, consiste na diferença entre a ontologia da imanência e a metafísica tradicional platônica e hegeliana. O pressuposto dessa afirmação está na concepção deleuziana de que a ética é uma etologia, isto é, “um estudo das maneiras de ser no ser” (DELEUZE, 2012, p. 126). Quer dizer que para Deleuze a ética se ocupa dos modos existentes, sem haver separação entre essência e existência, isto é, o ser está encerrado num único plano de composição: a imanência. Enquanto em uma moral não se pode dizer a mesma coisa, porque esta se ocupa da essência e dos valores em dimensões separadas entre essência e existência. Neste sentido podemos perceber que Deleuze aponta, por meio de uma série de questões, uma saída: o que era apenas uma suspeita entre ética e ontologia se confirma a partir da noção etológica da ética, a ciência prática dos modos de ser. Tal como nos apresenta em sua aula sobre ontologia e ética de 21 de dezembro de 1980.

Nossos estudos nos levam a afirmar que a oposição entre ética e moral, determinada por Deleuze em companhia de Spinoza, consiste na diferença entre a ontologia da imanência e a metafísica tradicional platônica e hegeliana. O pressuposto dessa afirmação está na concepção deleuziana de que a ética é uma etologia, isto é, “um estudo das maneiras de ser no ser” (DELEUZE, 2012, p. 126). Quer dizer que para Deleuze a ética se ocupa dos modos existentes, sem haver separação entre essência e existência, isto é, o ser está encerrado num único plano de composição: a imanência. Enquanto em uma moral não se pode dizer a mesma coisa, porque esta se ocupa da essência e dos valores em dimensões separadas entre essência e existência. Neste sentido podemos perceber que Deleuze aponta, por meio de uma série de questões, uma saída: o que era apenas uma suspeita entre ética e ontologia se confirma a partir da noção etológica da ética, a ciência prática dos modos de ser. Tal como nos apresenta em sua aula sobre ontologia e ética de 21 de dezembro de 1980.

E eu me pergunto qual é o sentido mais imediato da palavra ética, em que é já outra coisa do que a moral, bem, a ética nos é conhecida hoje sob outro nome, é a palavra etologia. Quando falamos de uma etologia a propósito dos animais ou a propósito dos homens, do que tratamos? A etologia no sentido mais rudimentar é uma ciência prática, de quê?



Uma ciência prática das maneiras de ser. A maneira de ser é precisamente o estatuto dos entes, dos existentes, do ponto de vista de uma ontologia pura (DELEUZE, 2012, p. 125-126).

Deleuze está indicando que a ética não corresponde a uma disciplina de comportamento e estabelece um corte radical com a moral, acenando uma ética, pensada a partir de Spinoza, contra a fundamentação metafísica da moral e, sobretudo, contra o imperativo categórico da moral kantiana que tem como pressuposto um dever. Resultando disso, a perda de referências, como por exemplo, a essência de homem ou modelo social a que se tenha de seguir, bem como todo processo de subjetivação que constitui a cultura e as fabricações de um estado disciplinar segmentado em, por exemplo, família, escola, religião e a própria maquinaria burocrática e a produção que envolve as relações de trabalho. Deleuze faz torções no pensamento da tradição filosófica para criar saídas para a vida, sustentando sua posição com rigor conceitual e afirmando seu pensamento com foco na ontologia pura de Baruch Spinoza. No que se refere a essa ontologia pura, o monismo spinoziano apresenta-se como uma posição ontológica, segundo a qual o ser existe em uma única substância absolutamente infinita, a qual pode ser nomeada por Deus ou por Natureza. Neste sentido, “não existe na natureza das coisas, duas ou mais substâncias” (EI, P 6, D), ou então “seres” no plural, mas um único ser do qual todos os entes participam e que se diferenciam naquilo que chamamos de modos de substância ou “graus de potência [...] *modus intrinsecus = gradus = intensivo*” (DELEUZE, 1968, p. 129). Isto é, a essência dos modos é pensada como um grau de potência – dentre os graus o homem é um deles.

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

O plano de imanência ou de consistência, sobre o qual o pensamento é produzido, se refere a uma única substância para todos os modos expressivos. Em virtude desse monismo ontológico poderíamos entender por modo existente a afirmação da própria diferença na repetição da mesma e única substância. Consequentemente, teremos, em cada modo da substância, uma relação e uma composição de ser no mundo. Dado que um modo da substância consiste em grau de potência, isto é, como um poder



de ser afetado, é composto por infinitudes de partes que se afetam mutuamente.

Essas afecções, entretanto, só pertencem particularmente a cada modo, dependendo de determinada relação, assim como no exemplo que Deleuze dá: “Um cavalo, um peixe, um homem, ou mesmo, dois homens comparados um com outro, não tem o mesmo poder de ser afetado: eles são afetados pela mesma coisa, ou não são afetados pela mesma coisa da mesma maneira” (DELEUZE, 1968, p. 147). Aqui se pode compreender que a essência dos modos não consiste em algo imutável, mas que é um devir, algo passível de constante mudança, uma vez que depende dos encontros e dos afetos pelos quais somos movidos em ação e em paixão.

Em uma visão ética do mundo, é sempre uma questão de poder e de potência, e não de outra coisa. A lei é idêntica ao direito. As verdadeiras leis naturais são as normas do poder, e não regras de dever. É por isso que a lei moral, que tem a pretensão de proibir e dirigir, implica em uma espécie de mistificação: quanto menos compreendemos as leis da natureza, isto é, as normas da vida, mais as interpretamos como ordens e proibições (DELEUZE, 1968, p. 247). Desse ponto de vista, a ética não tem nada a ver com dever moral, ela consiste nos poderes de afetar e ser afetado, portanto, do poder e da potência. Os conceitos de essência, potência e afetos correspondem, estritamente, a uma determinação própria dos encontros e dos modos existentes, visto que temos o poder de afetar e de ser afetado, ou seja, somos um corpo que se relaciona com outros corpos e, pela força, produzimos novas formas de vida. Em Deleuze, portanto, a ética trata não mais de um conjunto ordenadamente determinado para a realização de uma essência, tendo a ação como meio para tal fim. Ao contrário, a ética, do ponto de vista etológico, é meio de produção de modos de vida que se atualizam nos modos de ser, ou seja, na efetuação da potência de pensar e de agir, conforme a capacidade de afecção de cada corpo.



Do ponto de vista de uma ética, todos os existentes, todos os entes são relacionados com uma escala quantitativa que é aquela da potência. Eles têm mais ou menos potência. Esta quantidade diferencial é a potência. O discurso ético não cessará de nos falar – não de essências, ele não crê nas essências –, ele somente vai nos falar da potência; ou seja, as ações e as paixões das quais alguma coisa é capaz. Não o que a coisa é, mas o que é capaz de suportar e é capaz de fazer (DELEUZE, 2012, p. 132).

Deleuze nos dará a ver que a oposição spinoziana à metafísica tradicional não admite a essência como modelo nem como fim da ação humana; ao contrário, pressupõe

uma prática de liberdade por meio de novos modos de vida em que não há máxima universalizável a que se destine enquanto fim. A ética deleuziana é, portanto, oposta à moral. Como consequência desse pensamento, o bem e o mal deixam de ser absolutos e passam a ser relativos apenas às regras da natureza, às leis de composição e decomposição. Em nossa interpretação, isso se constitui como um imoralismo e uma subversão da moral.

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



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

Uma moral nos leva à essência; isto é, à nossa essência, que nos leva para os valores. Este não é o ponto de vista do ser. Eu não creio que uma moral possa se fazer do ponto de vista de uma ontologia. Por quê? Porque a moral implica sempre alguma coisa de superior ao ser; o que há superior ao ser é alguma coisa que desempenha o papel de uno, do Bem, é o uno superior ao ser. Com efeito, a moral é a empresa de julgar não somente tudo o que é, mas também ao ser mesmo. Ora, somente podemos julgar o ser em nome de uma instância superior ao ser (DELEUZE, 2012, p. 126).

Deleuze observa que na moral prevalece o raciocínio binário entre o Bem e o Mal. Para ele “a vida está envenenada pelas categorias de Bem e Mal” (DELEUZE, 2002, p. 32). Estamos condicionados pela lógica do “ou/ou” que orienta os modos de vida, mas a ética desarticula os valores de Bem e Mal e põe fim ao juízo de Deus, na

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

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

A ética da potência também é dos afetos e, por sua vez, se constitui na vida a partir de experiências dos encontros que marcam os corpos e suas formas de afecções. Encontros podem ser bons ou maus, o que nada tem a ver com Bem e Mal, que é moralidade. O bom e o mau não se desenham como uma relação binária, mas se constituem a partir de uma dupla relação, um se diz em relação ao outro, e ao mesmo tempo ambos em relação a um modo existente que corresponde à variação da potência de agir. Dizemos que a diminuição dessa potência (tristeza) é má, o seu aumento (alegria) é bom. Essa relação pode ser compreendida apenas como realização não moralizante e previamente fabricada. Objetivamente, é bom o que aumenta ou favorece a nossa potência de agir, e mau, o que a diminui ou impede. Desse modo, não conhecemos o bom e o mau a não ser pelo sentimento de alegria ou de tristeza de que estamos conscientes. Portanto, trata de pensar a ética como relações de poder de afetar e ser afetado. O que há sempre são relações e fluxos dos encontros que afetam ou, então, os mecanismos operatórios que produzem formas de vida.

[...] 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 [enquanto determinação singular], as paixões que se explicam por outra coisa e derivam do exterior. O poder de ser afetado apresenta-se como uma potência de agir, na medida em que se supõe preenchido por afecções



ativas e apresenta-se como potência de padecer, quando é preenchido por paixões (DELEUZE, 2002, p. 33).

A vida é a principal questão da ética deleuziana, pois, é nela que se compõe e se move tudo o que há. Por essa razão, o que interessa à ética etológica, é a existência e o existente em sua singularidade, segundo leis eternas da natureza correspondente a sua composição e decomposição das relações. Isto porque cada animal seleciona, no seu mundo ou na natureza, aquilo que o afeta ou que por ele é afetado. Dito em outras palavras, importa para a determinação do modo de vida, aquilo que o move ou aquilo que por ele é movido, as velocidades e lentidões. É esse caráter dinâmico do movimento que remete ao devir ético e à criação de valores. Assim, pode-se compreender por comportamento tudo aquilo que um animal é capaz em seu estado de natureza, afirmando impulsos, desejos e, sobretudo, afirmando a vida ou a ampliação dos poderes de agir. 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 (DELEUZE, 1968, p. 192).



Verifica-se, a partir da compreensão etológica da ética, a importância da ontologia no pensamento deleuziano para afirmação das forças ativas da vida. A ética é uma prática constitutiva da liberdade, pela qual podemos conhecer a natureza das coisas, as nossas ações e as paixões mediante as quais estamos envolvidos desde nosso nascimento. Assim, não somos nada mais do que relações de modos de existência que variam dependendo dos conjuntos de relações dos poderes das afecções que nosso corpo compõe. Corpo e espírito⁷ – um modo de pensamento (DELEUZE, 2002, p. 72) – são

7 Seguindo orientações do próprio Deleuze no “Glossário dos principais conceitos da *Ética*” (2002, p. 73), quanto ao uso do termo alma e espírito na obra de Baruch Spinoza, usaremos ao longo do texto, bem como nas citações, espírito/pensamento para evitar a conotação teológica do termo, visto que Spinoza concebe o corpo como modo de extensão e o espírito como modo de pensamento que são inerentes um ao outro, portanto, contrária a concepção dualista de corpo e alma. Conforme Deleuze: “A palavra alma não é utilizada na *Ética*, salvo em raras ocasiões polêmicas. Spinoza 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 ideia, e ideia de alguma coisa; 2º da verdadeira relação com o corpo, que é precisamente o objeto dessa ideia; 3º da verdadeira eternidade da sua diferença de natureza com a pseudo-imortalidade; 4º da composição pluralista do espírito, como ideia composta que possui tantas partes quantas faculdades” (DELEUZE, 2002, p. 73).

considerados, nesta ética, do ponto de vista das forças. Não se trata, no entanto, de pensar os corpos do lado da imanência e o espírito/pensamento do lado da transcendência. Nem mesmo o espírito/pensamento está fora do plano de imanência, da univocidade; sua composição também é uma empresa de forças que se constitui nas formas extensivas e intensivas que entram em uma violenta relação de forças para a produção de algo ativo que afirme a vida. Assim como acontece com os corpos, o espírito/pensamento também entra em relações com forças heterogêneas, as quais promovem encontros intensivos e produzem efeitos de experimentação.

O afeto é aumento ou diminuição da potência de agir; mas, como Deleuze faz questão de salientar, isso não significa que haja falta ou privação, pois o poder de ser afetado que expressa a essência do modo está sempre preenchido, completo, realizado em sua relação com os outros modos [...] No caso do mau encontro, a potência de agir do corpo diminui porque ela é direcionada para minorar ou anular o efeito destrutivo ou nocivo do outro corpo; no caso de um bom encontro, ela aumenta porque as potências dos dois corpos se combinam (MACHADO, 2010, p. 78). Aumentar e diminuir a potência da vida não significa diminuir a vida do outro. Não constitui como estatuto ético em Deleuze a necessidade da destruição do outro para a composição da vida e da liberdade; ao contrário, Deleuze considera o agenciamento coletivo importante e é a partir de sua visão política que podemos conhecer esse dinamismo que é a micropolítica. Essa temática nos é secundária, mas apresentamos como elemento para evitar falsos problemas na ética deleuziana. A afirmação da singularidade em nenhum momento pode ser confundida com individualismo nem em detrimento a outros modos de vida, mas como afirmação de todos eles. Por outro lado, não há modelos preestabelecidos. Nenhum modo deve se sobrepor como imutável ou eterno, mas apenas, variar em devires contínuos.

Por isso, entender a pluralidade e a coletividade de todo horizonte ético em Deleuze torna-se um desafio. A ética deleuziana requer uma abertura para um novo contínuo, isto é, para os devires, seguindo-se da ausência de modelo, ausência de paradigmas de tal modo que não pode ser pensado como moral. Uma ética do acontecimento, do inesgotável e dos devires que perante os estratos molares e as linhas duras da moral, em seu estatuto de dever universal guiado pela razão pré-fabricada, faz funcionar as linhas de fuga. Portanto, quando colocamos o problema da pluralidade e da coletividade ética, precisamos levar em consideração que Deleuze em nenhum momento



pressupõe um colapso social e uma prática destruidora da vida; ao contrário, ele propõe libertá-la dos espaços pré-fabricados e da determinação dos processos de subjetivação e de controle para uma prática afirmadora da vida. Neste sentido, de uma ética afirmadora da vida Deleuze considera como importante a prática spinoziana de considerar o conhecimento como fundamental para realização dessa prática libertadora. Por isso, passamos a recorrer ao desenvolvimento do pensamento gnosiológico de Baruch Spinoza para ver funcionar o eixo norteador de sua *Ética*.

2.2 Ética e gnosiologia: os gêneros de conhecimento em Spinoza

Em *Spinoza e o Problema da Expressão*⁸, Deleuze (1968) parte de uma concepção onto-gnosiológica da *Ética* para elaborar conceitualmente o processo prático da vida. Por meio do conceito de expressão, Deleuze argumentará que a ética se constitui entre a ontologia e o conhecimento, ou, o que neste caso é a mesma, gnosiologia. Conforme Hardt (1996, p. 103), Deleuze trabalha o sistema spinoziano em dois momentos distintos, primeiro na perspectiva teórica e especulativa do pensamento, depois, em outro nível, o prático; mas, para Hardt, ambas as perspectivas convergem num mesmo sentido que é a liberdade e a afirmação da potência da vida. Sobre a noção de expressão, Deleuze afirma:

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

Neste sentido, considera-se a questão da expressão como uma correlação triádica em que o gnosiológico é inseparável do ontológico e o ontológico inseparável do prático, pois o ser está implicado no movimento do pensamento como uma questão propriamente ética. A interconexão de tais questões permite compreender a lógica que não se limita apenas a este ou aquele aspecto do filosofar, mas tem por objeto o existir, o pensar e o agir. A estreita ligação que há entre ética e conhecimento, fica muito evidente a partir da afirmação deleuziana quanto aos principais aspectos que emergem dessa relação, a “ordem das paixões, ordem de composição das relações, ordem das



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

próprias essências” (DELEUZE, 1968, p. 282). Todos esses aspectos têm relação direta com os três gêneros de conhecimento e os modos existentes que Spinoza trabalha em sua obra magna, a *Ética*. Por conta de tal importância queremos caracterizar os três gêneros de conhecimento, antes de seguir com a exposição das implicações desses gêneros na noção deleuziana de uma ética etológica.



Para Spinoza existem três tipos de ideias: uma que se refere ao primeiro gênero de conhecimento que é denominado pela palavra *affectio*, no sentido de afecção, ele é todo modo de pensamento que representa uma afecção do corpo, ou seja, um estado em que um corpo sofre a ação de outro. É o típico conhecimento que recebemos por forças externas, a marca dos encontros de corpos. Esta espécie de ideia, afecção, conhece as coisas por seus efeitos, portanto, é o mais baixo nível de conhecimento porque toma as representações de seus efeitos sem conhecimento das causas. Spinoza considera as ideias de mistura (afecção) separada das causas e as denomina como ideias inadequadas. O segundo tipo de ideia Spinoza chama de noções comuns, essas correspondem ao segundo gênero de conhecimento, “as noções comuns não são abstratas, elas são coletivas, elas se remetem sempre a uma multiplicidade, mas elas não são menos individuais” (DELEUZE, 2012, p. 60). A ideia adequada é um conhecimento das causas, ao invés de uma representação dos efeitos (afecção) de um corpo sobre o outro, ela constitui o entendimento das relações entre os corpos conforme a conveniência ou a inconveniência, portanto, capaz de conhecer a natureza dos corpos e estabelecer relações de composição e evitar os maus encontros, o que é claramente elementar numa ética como essa. O terceiro tipo de ideia são as ideias essências que se referem ao terceiro gênero de conhecimento. Trata-se de conhecer a essência singular da *Natureza Naturante* (Deus). Ideias essências são puras intensidades, estão na posse formal e completa não da alegria, mas da beatitude ou afeto ativo. O terceiro gênero de conhecimento, portanto, é o mundo das puras intensidades.

É importante termos em mente esses três tipos de conhecimento para entender o caminho trilhado por Spinoza em sua *Ética*, em vista de sua triádica relação necessária entre ética, gnosiologia e ontologia. Na sequência trataremos de explicar melhor cada gênero de conhecimento expresso por Spinoza.

2.2.1 Primeiro gênero de conhecimento

O conhecimento de primeiro gênero é a forma de conhecimento empírico, assim,



está ligada às condições perceptivas e sensoriais e às imagens que formamos como representações vagas e imprecisas; segundo Spinoza, são ideias inadequadas, vagas e confusas. É desse gênero de conhecimento que decorre a superstição e a tolice de atribuir juízo de valor epistemológico a objetos não pela causa, mas pelo seu efeito. Sabendo-se que para Spinoza “conhecer é conhecer pela causa”, logo, “pertencem ao conhecimento de primeiro gênero todas aquelas ideias que são inadequadas e confusas; e, como consequência, esse conhecimento é a única causa de falsidade” (EII, P 41, D). Significa que o primeiro gênero de conhecimento é ignorante porque ignora as causas e limita-se apenas aos seus efeitos. Nas palavras de Deleuze: “O primeiro gênero de conhecimento tem como único objeto os encontros entre as partes, segundo suas determinações extrínsecas” (DELEUZE, 1968, p. 282). Isto quer dizer que o conhecimento, nesse primeiro gênero, é dado por forças externas ao homem, em certo sentido ele é uma paixão em termos de marcas que recebe dos encontros; grande parte dessas marcas forma aquilo que Spinoza denomina como gênero da consciência vaga, por isso também podemos chamar o primeiro gênero como conhecimento que se adquire por uma consciência vaga. Percebemos muitas coisas e formamos noções universais a partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto. Por isso passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação (EII, P 40, S).

Spinoza associa as ideias de primeiro gênero de conhecimento à concepção errática em torno do problema dos universais⁹, tal como concebido pelos nominalistas¹⁰;

9 Simplificadamente, os universais designam aquilo que diz respeito ao conceito da lógica material; o universal é aquele que se identifica univocamente com todos os seus inferiores, assim, animalidade (conceito universal) é atribuída a todos os homens, a todos os cães, a todos os pássaros, isto é, a ideia que se refere ao todo. Na idade média, esta questão dos universais foi chamada de “Querela dos Universais”. Esta querela teve origem remota num texto intitulado de *Isagoge* do filósofo neoplatônico Porfírio que põe em dúvida os conceitos universais sob o ponto de vista dos gêneros e das espécies no sentido de que se eles existem na realidade ou se são apenas puras concepções intelectuais; se são substâncias corpóreas ou incorpóreas; ou ainda separadas das coisas sensíveis ou implicadas nelas (GILSON, 2001, p. 289).

10 O nominalismo é uma corrente filosófica fundada por João Roselino (1050 – 1120), filósofo e teólogo católico. Afirmava que os universais não existiam em si e não são mais do que um “sopro de voz” (*flatus voices*), nomes ou palavras. Só existem os indivíduos, os conceitos universais não existem fora de nós. Para esta corrente, a mente humana não é capaz de conhecer a realidade em si mesma. Só os

esses termos segue a ideia de que “o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e similitudemente, um número preciso de imagens. Se esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir” (EII, P 40, S). Da confusão entre os pares de números e imagens é que se desenvolve todo o conhecimento inadequado, o que, na prática, resulta na formulação da ideia dos universais que é a discrepância entre os particulares por meio de similaridades e simultaneidade, tal como nos explica Spinoza.



Sendo assim, é evidente que a mente humana poderá imaginar distinta e simultaneamente, tantos corpos quantas são as imagens que podem ser simultaneamente formadas no seu próprio corpo. Ora, no momento em que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a mente imaginará todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção, agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo do ente, coisa, etc. [...] Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão, etc. Ou seja, por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superam a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato, mas apenas aquele algo em que todos, enquanto o corpo é por eles afetado [...] Pois a mente não pode imaginar, como dissemos, o número exato das coisas singulares. Deve-se, entretanto, observar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina e lembra facilmente (EII, P 40, S). O conhecimento inadequado, o primeiro gênero de conhecimento, revela um problema ético, a saber, o fato de sermos constituídos primeiramente por esse tipo de conhecimento, nos tornamos cativos, enquanto permanecermos nele viveremos aprisionados a ilusões, superstições e tolices. Isto é, se nosso processo de desenvolvimento inicial se remete a ideias inadequadas pelas quais somos constituídos, do ponto de vista da ética spinoziana não somos livres. Para alcançar a liberdade é preciso que sejamos, nós mesmos, a causa ativa de nosso conhecimento. Por isso, nesse primeiro momento, ao modo homem não lhe é possível nenhuma prática de liberdade,

sentidos conhecem a realidade individual. Essa corrente de pensamento foi retomada por Guilherme de Ockam, filósofo e teólogo franciscano, que deu base para rejeição da metafísica na modernidade (GILSON, 2001, p. 290).

uma vez que ele é conduzido por forças que vêm de fora. No entanto, existe o segundo e o terceiro gêneros de conhecimento que são diferentes do primeiro, uma vez que nos ajudam a compreender as relações da natureza. Nessa condição, e somente por meio dela, é que passamos a dirigir nossa vida segundo o mais alto grau de potência, pois pensamento e liberdade são inerentes a uma lógica em que se conjugam gnosiologia e ética



2.2.2 Segundo gênero de conhecimento

O segundo gênero de conhecimento é bem diferente do primeiro, porque o conhecimento do segundo não é resultado exclusivo de algo externo, mas é a associação entre o que há do lado de fora com aquilo que nós somos capazes de produzir, medir e avaliar. Este tipo de conhecimento é capaz de captar claramente as ideias e não somente distingui-las, mas também conferir a elas os nexos necessários no sentido de compreender a causa das coisas e seus encadeamentos. Trata-se, portanto, do conhecimento que Spinoza vai chamar de conhecimento racional, razão, e que a este pertencem as ideias adequadas, ainda não em sua totalidade, mas que, ao menos, permitem constituir as noções comuns. Com a formação de noções comuns podemos organizar os encontros para que possamos aumentar nossa potência de pensar e de agir.

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. Elas são explicadas por nossa essência, mas elas mesmas não constituem uma ideia dessa essência. (DELEUZE, 1968, p.285).

2.2.3 Terceiro gênero de conhecimento

Deleuze nos aponta a íntima ligação entre os gêneros de conhecimento e a ética, entre a gnosiologia e a ética, no sentido de que a liberdade é produção contínua no processo de desenvolvimento do indivíduo, ou seja, não nascemos livres, mas a liberdade é exercício contínuo e correlativo entre pensar e agir em meio à vida. Além do primeiro e do segundo gêneros de conhecimento, existe ainda um terceiro que Spinoza vai chamar de “ciência intuitiva”. Mais exatamente “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”

(DELEUZE, 1968, p. 283). Essa forma de conhecimento, a intuitiva, parte da ideia adequada dos atributos para a ideia adequada da essência das coisas, refere-se, portanto, à visão de todas as coisas na visão do próprio Deus.



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 (DELEUZE, 1968, p. 287).

Mesmo em meio a todas essas circunstâncias de ideias inadequadas e ideais adequadas entre os gêneros de conhecimento, não existe uma relação maniqueísta no sentido de qualificar que este ou aquele gênero de conhecimento é bom ou mau. Essa qualificação dos gêneros de conhecimento apenas sugere que somos atravessados por eles, assim como somos atravessados por diversas linhas sobre as quais levamos e vivemos nossa vida, e que, no entanto, é preciso conhecê-las para que possamos libertá-la do peso da consciência, “isso porque a consciência é naturalmente o lugar de uma ilusão, ela é formada pelo primeiro gênero e sua natureza consiste em recolher os efeitos como se fossem as causas” (DELEUZE, 2002, p. 25). Como já indicamos tangencialmente, para Deleuze existe, em Spinoza, um vínculo necessário entre a ética e os gêneros de conhecimento visto que toda prática de vida consiste nesse processo entre conhecer e agir. Em termos deleuzianos, “o entendimento tem tanta potência para conhecer quanto seus objetos para existir e agir; a potência de pensar e de conhecer não pode ser maior que uma potência de existir, necessariamente correlativa” (DELEUZE, 1968, p. 75). O objetivo próprio desta forma de conhecimento é a causa formal de nossa potência de compreender, a qual segue na direção de todas as afecções que derivam das ideias adequadas que são, “por natureza, afecções ativas, alegrias ativas” (DELEUZE, 1968, p. 283-284). Exatamente o que interessa numa ética que é, por excelência, vitalista: a potência ativa da vida.

2.3 Alegria e felicidade como estatuto dos entes

Uma vida potente e ativa se caracteriza, segundo Spinoza, por dois elementos: a alegria e a felicidade. O livro da *Ética* se desdobra numa construção pelo conhecimento e pela ontologia, a fim de afirmar que a realização do ser se dá mediante a passagem da

alegria à felicidade. Neste sentido, a alegria é intrínseca ao ser, este atravessa nossos atos e movimenta nossas ações. A alegria não é de modo algum um dever moral, tampouco obra e graça divina, mas um modo próprio do ser que é, essencialmente, constituído pelo desejo, o que revela uma vida potente e ativa.

O desejo é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser. Por isso, o desejo surge da alegria, é estimulado pelo próprio afeto da alegria. Em troca, o afeto que surge da tristeza é diminuído ou refreado pelo próprio afeto de tristeza. Assim, a força do desejo que surge da alegria deve ser definida pela potência humana e, ao mesmo tempo, pela potência da causa exterior, enquanto a força do desejo que surge da tristeza deve ser definida exclusivamente pela potência humana. O primeiro desejo é, portanto, mais forte que o último (EIV, P 18, D).

A alegria é produção desejante do ser que se expressa nos modos que nós somos, trata-se, portanto, que o homem, sendo parte finita da natureza em meio a outras tantas partes, faça de sua existência um processo de relações de corpos. Ou seja, a existência é constituída de encontros afetivos numa linha de composição, se afetada por afetos alegres e decomposição, se afetada por afetos tristes. O aumento ou diminuição de potência significa aumento e diminuição de capacidade do próprio ser. Sendo assim, estamos sempre suscetíveis ao acaso dos encontros, como poderíamos permanecer aumentando nossa potência de agir afirmando a alegria e a felicidade e evitando a tristeza e diminuição de nossa potência de agir.

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 Spinoza 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 (DELEUZE, 1968, p. 251).

Evidentemente que com a máxima spinoziana, “não sabemos o que pode um corpo, enquanto não experimentamos os afetos” (EIII, P2, S), fica claro que nem sempre seremos afetados por afetos alegres, o que nos leva a compreender a necessidade, o desejo o qual Spinoza denomina por *conatus*. Essa é a saída apontada pelo filósofo, *conatus* não é algo estático que apenas quer preservar o estado atual do ser, mas é o



esforço de perseverar o ser na existência. Mesmo considerando o acaso dos encontros, precisamos também considerar a necessidade própria do ser em afirmar a alegria e a felicidade como realização de sua constituição enquanto ser.

Esse esforço, à medida que está referindo apenas à mente, chama-se vontade, mas à medida em que está referindo simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim determinado a realizar (EIII, P 9, S).

Essa determinação é a própria afirmação do ser, ou seja, afirmação da alegria como resistência à tristeza, o *conatus* é um exercício consciente da própria atividade que o determina a sua conservação. No que diz respeito a relações, toda alegria é uma afirmação natural da existência a qual Deleuze chamará de bom encontro, como movimento essencial no qual compomos com a causa exterior, embora o desejo possa ser afirmativo das potências do indivíduo. Por outro lado, poderá haver também o desejo do qual origina a tristeza, como uma força minoritária. É preciso, nesse caso, evitar o mau encontro e afastar-se de tudo aquilo que nos entristece.

A tristeza diminui ou refreia a potência de agir do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser. Portanto, ela é contrária a esse esforço; e tudo pelo qual se esforça o homem afetado de tristeza é por afastá-la. Ora, quanto maior é a tristeza, tanto maior deve ser a parcela de potência de agir do homem que ela contraria. Portanto, quanto maior for a tristeza, tanto maior será a potência de agir com a qual o homem se esforçará por afastar a tristeza, isto é, tanto maior será o desejo ou o apetite com que se esforçará por afastar a tristeza (EIII, P 37, D).

Considerando a tristeza como contrária à nossa potência de agir, pode-se afirmar que é preciso fazer da nossa própria existência um movimento de resistência desejante aos afetos tristes, pois, quanto maior for nossa tristeza, maior deve ser nosso desejo de resistência em favor do aumento da potência. Ainda que pareça paradoxal, é possível considerar que a experiência da tristeza pode desencadear a busca pela felicidade. Resistir aos afetos tristes implica em que a força desejante da alegria seja aumentada e favorecida porque somente ela é afirmativa. Vale ressaltar que existe dois modos de alegria, uma ativa e outra passiva. A alegria passiva é causada por forças externas, fora de nós e tem um fundamental papel na transformação do desejo em felicidade, justamente porque por meio das alegrias passivas podemos observar as experiências e



buscar uma alegria de outra ordem, uma alegria ativa.

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. Na verdade, se nossa potência de agir aumenta até que tenhamos dela a posse formal, surgirão afecções que são necessariamente alegrias ativas. A alegria ativa é “um outro” sentimento, diferente da alegria passiva. E, no entanto, Spinoza sugere que, entre os dois, a distinção é apenas de razão. 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. Na medida em que as alegrias passivas aumentam nossa potência de agir, elas convêm com a razão (DELEUZE, 1968, p. 253).

Empreender um trabalho na busca de uma alegria ativa que é a própria felicidade ou a beatitude, ou, ainda, a realização da liberdade é a tarefa principal da ética spinoziana. No entanto, essa busca não se concretiza pela simples passagem de um estado ao outro do mundo das paixões a racionalidade, nem tampouco, pela passagem do conhecimento racional ao conhecimento intuitivo, como se deixássemos uma etapa e entrássemos em outra, mas tudo se passa, paralelamente, entre as experimentações e as marcas deixadas pelos encontros de corpos, pois experiências vividas continuam nos marcando e torna-se necessário transformar essas marcas das paixões em forças para aumentar e potencializar nossa vida.

A beatitude consiste no amor para com Deus, o qual provém, certamente, do terceiro gênero de conhecimento. Por isso, esse amor deve estar referido à mente, à medida que esta age, e, portanto, ele é a própria virtude. Este era o primeiro ponto. Por outro lado, quanto mais a mente desfruta desse amor divino ou dessa beatitude, tanto mais ela compreende, isto é, tanto maior é o seu poder sobre os afetos e tanto menos ela padece dos afetos que são maus. Assim, porque a mente desfruta desse amor divino ou dessa beatitude, ela tem o poder de refrear os apetites lúbricos. E como a potência humana para refrear os afetos consiste exclusivamente no intelecto, ninguém desfruta, pois, dessa beatitude porque refreou os seus afetos, mas, em vez disso, o poder de refrear os apetites lúbricos é que provém da própria beatitude (EV, P 42, D).



A felicidade em Spinoza não é uma espécie de recompensa que alcançamos ao final de uma competição, mas ao contrário, é uma conquista permanente em caráter de realização das potências ativas, a felicidade é um processo contínuo de experiência na qual o *conatus* busca o afeto que aumente nossa potência de existir, pensar e agir,

mesmo que as contrariedades afetivas envolvam os encontros. A alegria é um afeto transformador, visto que dele nascerá o desejo de uma alegria contínua, ou seja, da felicidade.

2.4 A substituição da oposição moral pela diferença ética

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



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

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

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

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

Na *Ética*, um modo de existência consiste em graus de potência. Isto porque um modo de existência se determina de acordo com o seu poder de ser afetado, ele é composto por uma infinidade de partes que se afetam mutuamente. Assim, as afecções só pertencem particularmente a cada modo, dependendo de determinada relação estabelecida nos encontros de corpos. Os conceitos de essência, potência e afetos correspondem estritamente a uma determinação singular nos modos de vida do existente em sua singularidade prática dos encontros, visto que temos o poder de afetar e de ser afetado. Somos um corpo que se relaciona com outros corpos e pela força produzida nesses encontros é que determinamos nossa forma de vida. Nessa perspectiva, cada modo existente é afetado por forças exteriores e, conseqüentemente, sofre mudanças que não são causadas pela sua própria natureza. Neste sentido as afecções nada mais são do que paixões alegres ou paixões tristes. Em outras palavras, é um efeito, ou ação que um corpo produz sobre outro.



Spinoza apresenta uma tese sobre 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 sofrer não exprime nada de positivo. Em toda afecção passiva existe uma coisa de imaginário que impede de ser real. Só somos passivos e apaixonados em razão de 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 (DELEUZE, 1968, p. 204).

O termo latino *affectio* é traduzido por *afecção* que significa o estado de um corpo enquanto sofre a ação de outros corpos, o que corresponde à composição de sua relação. Nas palavras de Deleuze, “*Affectio* é uma mistura de dois corpos, um corpo que é dito agir sobre o outro, e outro que vai acolher a marca do primeiro. Toda mistura de corpos será chamada afecção” (DELEUZE, 2012, p. 36). As afecções são dadas nos modos de maneiras infinitamente variáveis que cada um compõe em sua relação, em função de certo poder de ser afetado, portanto, não pode haver um modo existente separado de certo poder de ser afetado.

O modo existente está, portanto, sujeito a 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 (DELEUZE, 1968, p. 190).

Essa variação das afecções é constituída de duas espécies ou dois modos pelos quais são afetados. Há as afecções passivas que se apresentam como potência de padecer, quando se é preenchido por paixões.

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 (DELEUZE, 1968, p. 225).

Há afecções ativas que se apresentam como uma potência de agir, na medida em que se supõe não preenchido por paixões, mas por afecções ativas; são necessariamente afecções de alegria, elas aumentam e favorecem a nossa potência de agir. A alegria, como já vimos, é o fundamental da *Ética* de Spinoza, somente a alegria é afirmativa.

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

Nas afecções passivas existem dois níveis que variam entre si nos modos existentes, que são as paixões alegres e as paixões tristes. A paixão é sempre um resultado da ação, um sofrimento, um *pathos*, sua origem é externa e explicada por outra natureza que não a minha. As paixões tristes “preenchem nosso poder de ser afetado reduzindo-o ao mínimo, quanto mais somos passivos, menos estamos aptos para ser afetados de um grande número de maneiras” (DELEUZE, 1968, p. 225). Portanto, as condições pelas quais somos afetados parecem condenar-nos, ao menos de início, a termos ideias inadequadas e, conseqüentemente, experimentar apenas afecções passivas.

Ao modo homem: 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 de sua existência, poderia ter outra coisa a não ser ideias inadequadas, não vemos outra coisa que a não ser sentimentos passivos (DELEUZE, 1968, p. 200).

A palavra afeto é de origem latina, *affectus*, que designa um modo de

pensamento que não representa nada. Como por exemplo, “uma volição, uma vontade, implica, a rigor, que eu quero uma coisa; o que eu quero, é objeto da representação, o que eu quero está dado em uma ideia, mas o fato de eu querer não é uma ideia, mas um afeto” (DELEUZE, 2012, p. 27). O afeto é, então, a variação de força contínua dos modos de existir. Conforme explica Deleuze em uma aula: “o afeto é o que toda afecção envolve, e que, no entanto, é de outra natureza, é a passagem, é a transição vivida do estado precedente ao estado atual ou do estado atual ao estado seguinte” (DELEUZE, 2012, p.161). Fica evidente, portanto, que o conceito de afeto rompe com a concepção platônica de ideia como representação. Aqui ela ganha estatuto de variação contínua e de um pensamento sem imagem potencialmente criativo e sempre aberto às experiências concretas da vida.



As afecções dadas de um modo são, portanto, de dois tipos: estado 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 o poder de ser afetado (DELEUZE, 1968, p. 200).

Neste sentido será importante a compreensão da tese do paralelismo segundo a qual não há hierarquia entre corpo e espírito/pensamento, mas simultaneidade, um age sobre o outro: na medida em que existe em nós uma sucessão de ideias, existe também um regime de variação contínua dos afetos, que se apresenta como aumento e diminuição da potência de agir ou da força de existir. Assim, corpo e espírito/pensamento formam as partes de um todo: nada pode ser alterado em um que não seja alterado em outro; o que é paixão e ação no corpo é, também, no espírito/pensamento, portanto, exclui toda eminência deste sobre aquele, bem como toda a finalidade espiritual da moral.

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 (DELEUZE, 1968, p.157).

A perspectiva paralelista de Spinoza inverte o princípio moral, na medida em que afirma simultaneidade entre corpo e espírito/pensamento; o que é paixão e ação no

corpo é, também, paixão e ação no espírito/pensamento. Portanto, Spinoza distancia-se da metafísica platônica e cartesiana, ao excluir toda superioridade do espírito/pensamento sobre o corpo, bem como toda a finalidade espiritual da moral. Há, contudo, algo a ser desvalorizado, o paralelismo implica uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento e não do pensamento sobre a extensão.

Spinoza 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 Spinoza. Através de seu estrito paralelismo, Spinoza 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 (DELEUZE, 1968, p. 96).



As afecções são dadas de maneiras paralelas indicando uma relação necessária de correspondência entre corpo e espírito/pensamento e das variações entre ideias adequadas e ideias inadequadas. Essas variações de estados do corpo e ideias constituem o mundo que percebemos; dessa forma não se tem conhecimento de nosso corpo e de nosso espírito/pensamento independentemente dos efeitos sofridos. O conhecimento adequado é a ideia que exprime a própria causa, necessariamente a causa ativa, e as ideias inadequadas às causas passivas. Logo, todo conhecimento inadequado “é, portanto, uma ideia que envolve a privação do conhecimento de sua própria causa, tanto formal quanto materialmente” (DELEUZE, 1968, p. 133). A ideia inadequada e inexpressiva, como pertencente ao primeiro gênero do conhecimento, apresenta-se como resultado do inesperado acaso dos encontros, mesmo mantendo a potência de conhecer, não explica e nem expressa a natureza, o que equivale dizer que as ideias que temos são signos de indicações, percepções, imaginações, menos ideias expressivas ou compreensões.

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 causa adequada é, necessariamente uma paixão. Nosso poder de ser afetado já está, portanto, preenchido, desde o princípio de nossa existência, por ideias inadequadas e sentimentos passivos (DELEUZE, 1968, p. 200-201).

O homem do primeiro gênero do conhecimento é o homem da servidão. É um



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

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

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

Entre o primeiro e o segundo gênero, apesar da ruptura, existe ainda uma certa relação ocasional que explica a possibilidade do salto de um a outro. Por um lado, quando encontramos um corpo que convém com o nosso, ainda não temos a ideia adequada desses outros corpos nem de nós mesmos, mas sentimos paixões alegres, que pertencem ao primeiro gênero, mas nos induzem a formar a ideia 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 apoia-se em certas características da imaginação (DELEUZE, 2002, p. 65).

Em vista de que o afeto é essa variação contínua dos modos de existir, e enquanto a variação é determinada pelas ideias que se têm, não podemos deixar de lado a tese de que todas as paixões tristes nos distanciam e diminuem nossa potência de agir,

do mesmo modo que nos impedem de conhecer a natureza. Portanto, as paixões tristes são ideias inadequadas, marcas ou signos equívocos, signos indicativos que remetem ao conhecimento inadequado das coisas, bem como são signos imperativos que correspondem ao conhecimento inadequado das leis. É preciso, no entanto, encontrar um meio de conquistar nossa potência de agir para que, finalmente, passemos às afecções ativas das quais seremos causa. Para tal intento torna-se necessário organizar os encontros. Será a organização dos encontros a condição da produção de uma vida livre e sensata. Do ponto de vista spinoziano, é preciso o esforço da razão para organizar os encontros. Esta é a função daquilo que Spinoza denominou como o segundo gênero de conhecimento, que é nada mais do que a razão ou a capacidade de conhecer a natureza das coisas. Este gênero é o processo pelo qual se chega à liberdade que não é dada, mas surge como resultado de um longo exercício racional, impetrado pela cultura, pelo qual produzimos ideias adequadas, escapando da necessidade externa.

Em Spinoza, 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. E ninguém pode fazer por nós a lenta experiência daquilo que convém com a nossa natureza, o lento esforço para descobrir nossas alegrias. A infância, diz Spinoza 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 agir (DELEUZE, 1968, p. 241).

O conhecimento do segundo gênero é o conhecimento das relações de sua composição e de sua decomposição. Este conhecimento consiste em saber como as relações se compõem umas com as outras e, na mesma forma, como elas se decompõem. Assim, o conhecimento de segundo gênero é o conhecimento adequado, ou uma noção comum, cuja função é de organizar os encontros de maneira a substituir os afetos passivos por afetos ativos decorrentes das próprias noções comuns. A ideia adequada é uma noção comum, ela se explica pela nossa potência de compreender ou de pensar; a potência de conhecer é, também, a potência de agir. Somos ativos na medida em que formamos noções comuns, portanto, ao formarmos as noções comuns temos posse de nossa potência de agir.

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 spinozismo a importância do problema de um processo de formação; é preciso partir das



noções comuns menos universais, as primeiras que tenhamos oportunidade de formar (DELEUZE, 1968, p. 267).

A capacidade de fazer seleção dos encontros, ou seja, fazer uma organização dos corpos de modo a favorecer encontros compatíveis e evitar os encontros incompatíveis é a capacidade de constituir noções comuns. Esta capacidade, que precisa ser desenvolvida uma vez que não é inata, é causa ativa da ideia adequada. Ideia esta que é constituída a partir das paixões alegres, as quais são produzidas pelos encontros afectivos que convêm ao nosso corpo e ao nosso espírito, pois, quando somos afetados por essas paixões, nossa potência de agir é aumentada.

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

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

Desse ponto de vista, na perspectiva etológica da ética, o homem se realiza como um campo de batalhas que luta a fim de evitar as paixões tristes, responsáveis pela redução de sua potência de agir. Para ser vitorioso em campo, o homem precisa organizar os encontros, selecionar o que aumenta sua potência. A força que impulsiona essa operação de efetuação da nossa natureza chama-se, como já indicamos *conatus*, ele é afirmação do desejo, na medida em que somos capazes de produzir nossa própria



vida.

O *conatus*, sendo nosso esforço para perseverar na existência, é sempre uma procura daquilo que é útil ou bom para nós; ele compreende sempre um grau da nossa potência de agir, ao qual se identifica: essa potência aumenta, portanto, quando o *conatus* é determinado por uma afecção que nos é útil ou boa. Não deixamos de ser passivos, não deixamos de estar separados de nossa potência de agir, mas tendemos a ficar menos separados, nos aproximamos dessa potência. Nossa alegria passiva é, e continua sendo uma paixão: ela não “se explica” pela nossa potência de agir, mas “envolve” um grau mais alto dessa potência (DELEUZE, 1968, p. 219).

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

2.5 A ética etológica via perspectiva dos afetos e dos encontros

Ter o corpo como referência para pensar a ética enquanto uma teoria dos afetos implica em um deslocamento do conteúdo teórico tradicional para uma concepção da filosofia prática, tal como apontado por Hardt (1996), como já indicamos. Nessa filosofia prática, a vida é afirmada por meio dos afetos alegres e de uma linha de afecções dessa ordem, uma vez que são eles que aumentam nossa potência de agir.

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. É nesse sentido que o amor se encadeia com a alegria, e outras paixões como o amor, de maneira que nosso poder de ser afetado é inteiramente preenchido. Se supusermos 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 (DELEUZE, 1968, p. 219-220).

Nessa ética, a noção de afecção ativa pertence a uma nova perspectiva de liberdade orientada pela afirmação da vida. A potência de agir é, nestas condições, o que



produz uma vida livre. Podemos, portanto, entender que há também nesta perspectiva, uma questão de poder, isto porque a potência é, por si, uma relação de forças. Essas relações consistem em uma filosofia prática que denuncia as paixões tristes, as fadigas do mundo e tudo o que nele nos torna escravos e que sempre nos envolve em uma tristeza, diminuindo a potência da vida.

Spinoza denuncia as potências opressivas que só podem reinar inspirando ao homem paixões tristes das quais tiram proveito. Certamente algumas paixões tristes tem uma utilidade social: como o medo, a esperança, a humildade, e até o arrependimento. Mas só na medida em que não vivemos sob a direção da razão (DELEUZE, 1968, p. 251).

A noção spinoziana de ordem de natureza é complexa, por isso devemos diferenciar três coisas nos modos existentes: a essência, enquanto um grau de potência, a relação, na medida de sua expressão e as partes extensivas que compõem essa relação, cada uma expressa uma ordem da natureza. A ordem dos encontros na natureza, primeiramente, são conveniências e desconveniências, parciais, locais e temporárias. Por isso, podemos considerar a ética orientada por encontros e relações, visto que os corpos em suas partes extensivas se encontram pouco a pouco e, em cada encontro, pode haver, ou não, composições, de acordo com a conveniência de determinada relação; essa ordem dos encontros determina quando um modo passa a existir, bem como sua duração e destruição.

Quando Deleuze se refere às leis de composição e decomposição das relações ele está se remetendo aos modos de afecções em que um corpo pode ser afetado. Por sua vez, a afecção é sempre uma passagem vivida, uma transição vivida, o que não é consciente, mas toda afecção envolve uma passagem na direção de outra afecção, por mais próximas que possam estar uma da outra. A afecção é, portanto, todo estado determinável em um momento que envolve um afeto, uma passagem de mais ou menos potência, diminuição ou aumento de potência. Uma afecção, na terminologia spinoziana, pode ser uma ação ou uma paixão, dependendo se a causa é dada pela sua própria natureza ou por forças exteriores. Aos homens propriamente, mas também aos animais, importa a utilidade daquilo que compõe afirmativamente suas relações. Vejamos como Deleuze explica isso:

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 (DELEUZE, 1968, p. 240).

Se fizermos uma análise das relações dos encontros notaremos que, de fato, tudo na natureza é pura ordem de composição. Mesmo que essas relações determinem destruições a determinado corpo, sua destruição é, na verdade, composição de novas relações. É por essa razão que, na ordem da natureza, não existe bem e mal como coisa ou substância, visto que na ordem das relações tudo é composição. “Quando o veneno decompõe o sangue, isso se dá apenas segundo a lei que determina as partes do sangue a entrar em nova relação que se compõe com o veneno. A decomposição é apenas o inverso de uma composição” (DELEUZE, 1968, p. 216). É preciso, ainda, considerar, além da ordem de relações, outra ordem, que é a dos encontros, eles são puramente conveniências e desconveniências, fortuitos e não fortuitos.



Spinoza define isso, ao mesmo tempo, como a ordem comum da natureza, a ordem das determinações extrínsecas e dos encontros fortuitos, a ordem das paixões. 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 Spinoza reintroduza aqui a menor contingência (DELEUZE, 1968, p. 217).

Os corpos se encontram e estabelecem relações que podem ser de composição e decomposição. Tal ordem dos encontros determina, portanto, quando um modo passa a existir, assim, como sua duração e, por fim, sua destruição.

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, mas ao 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 (DELEUZE, 1968, p.192).

O bom encontro existe quando uma relação de corpos se compõe naturalmente aos componentes, contribuindo para o fortalecimento e a conservação de ambos, produzindo

uma afecção boa e útil que convém à natureza dessa relação. No segundo caso, o mau encontro existe quando um corpo se encontra com outro corpo e cuja relação não se compõe, dizemos que esse corpo não convém, ou que é mau prejudicial e contrário a minha natureza. Decorre dessa ideia-afecção a tristeza, que é definida pela diminuição de minha potência de agir. Só percebemos o mal, entretanto, enquanto um resultado de minimização da potência de agir.

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, o que é útil e nocivo, para cada modo existente (DELEUZE, 1968, p. 225).



Deleuze assinala que há dois sentidos aos conceitos de bom e de mau, os quais estão restritos apenas à ordem dos encontros. Primeiro o sentido objetivo, que trata ao que convém e não convém na natureza das relações e, depois, o sentido subjetivo e modal, que trata o bom como modo de existência livre, razoável ou forte, que organiza os encontros de maneira a aumentar os afetos ativos; o mau, por sua vez, enquanto um modo de existência escravo ou fraco que fica submetido ao acaso dos encontros e restrito à sua própria impotência de agir.

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 (DELEUZE, 1968, p. 241).

Nesta perspectiva ética, como se pode supor, o que importa é um homem livre e sensato que, mediante a razão, é capaz de organizar os encontros e de formar relações de composição. Assim, quanto maior a capacidade de efetivação de sua natureza, maior será sua potência de agir, isto é, de desejar e fazer aquilo que decorra de sua própria natureza, de maneira que os afetos convenham a um número maior de composição, assim, a potência de agir fica aumentada e favorecida.

2.6 A diferença entre dever-moral e potência ética

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

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

Temos duas perspectivas sobre o direito natural. Uma que se assenta nas proposições de uma teoria clássica do direito natural, a qual se desenvolve a partir de uma concepção jurídica e de uma visão moral de mundo. Tal visão segue os padrões tradicionais da história da filosofia grega, que volta à tona com Cícero que organiza e reúne as tradições platônicas, aristotélicas e estoicas; compondo uma visão moral constituída por uma definição de lei da natureza em função de uma essência. Neste sentido, o estado de natureza não é anterior ao estado social, conseqüentemente, isto revela a eminência do dever sobre o direito: somente temos direitos na medida em que temos deveres. Sobre isso Deleuze trata na aula sobre a potência e o direito natural clássico, de 09 de dezembro de 1980:

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

A teoria clássica do direito natural corresponde à uma definição teleológica da natureza, por isso, requer a competência de um sábio para julgar a ordem segundo seus fins. Deleuze mostra que essa concepção clássica sobre o direito natural será aderida pelos filósofos e juristas cristãos, tal como São Tomás de Aquino que se refere à lei moral como aquilo que está conforme a essência. Por outro lado, encontramos a concepção de direito natural a partir de Hobbes que desenvolve uma concepção jurídica



da ética. De acordo com Deleuze, Spinoza interessa-se por essa última porque lhe permite pensar em termos de resistência e liberdade contra todo sistema moral de normas e de deveres. Com Hobbes, as leis da natureza são dessacralizadas e entendidas como convenções, inversamente à teoria clássica da lei natural que atravessou o pensamento grego e o cristão.

O que Spinoza deve a Hobbes é uma concepção do direito de natureza que se opõe profundamente à teoria clássica da lei natural [...] 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 da ordem e dos fins, dos deveres que daí decorrem, dos serviços e das ações que cabe a cada um fazer e executar (DELEUZE, 1968, p. 237).



Hobbes (2003) constitui a formação do estado civil pela figura do absoluto, a quem, no pacto social, transfere-se, completamente, o direito natural dos cidadãos; no entanto, para Spinoza, o pacto social não exclui dos homens o seu direito natural, visto que as leis civis são violadas com frequência, o que não é muito diferente do estado de natureza em que cada indivíduo vive segundo seus interesses e com grande perigo de vida. Spinoza afirma a diferença entre sua concepção e a de Hobbes na carta nº 50, datada de 02 de junho de 1674, em Haia, endereçada ao senhor Jarig Jelles¹¹.

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

Por essa razão é que em Spinoza o direito natural precede o estado social, pois não nascemos seres sociais, nem racionais, mas, de algum modo, somos conduzidos pela cultura e pela história a nos realizarmos como seres sociais e racionais. A moral,

¹¹ Comerciante em Amsterdam, fazia parte do círculo de amizade de Baruch Spinoza, escreveu o prefácio de *Opera Posthuma*, publicada em novembro de 1677, após a morte de Spinoza, que reunia os manuscritos de suas principais obras (cf. SPINOZA, 2002, p. 890).

por meio de leis e deveres, costumeiramente, é o que nos conduz a essa realização, de acordo com Deleuze: “as leis morais, ou os deveres, são puramente civis, sociais: só a sociedade ordena e proíbe, ameaça e faz esperar, recompensa e castiga” (DELEUZE, 1968, p. 185). Não estamos, no entanto, condenados a tais leis e deveres. Pela visão etológica da ética, Deleuze, com Spinoza, nos mostra a possibilidade de criar práticas de resistência e liberdade, uma vez que a ética opõe-se à moral e não se sustenta por critérios de legalidade, moralidade e legitimidade, mas sim por aquilo que cada um pode.

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



O direito de natureza se define pela expressão da multiplicidade na sua diferença, não existe nele o dever, e, nessa perspectiva, ele não cessa no estado civil. A lei de natureza é, sempre, uma expressão de um direito sobre o dever, sendo o direito natural constituído de regras da própria natureza. Consequentemente, no estado de natureza tudo o que posso é meu direito. Portanto, não existe, na natureza, uma lei de perfeição final, mas uma lei dissociada dessa ordem, guiada apenas pelo apetite, o desejo mais forte, definido como causa eficiente. Isto quer dizer que o direito natural não é derivado de nenhum ordenamento superior ao qual os indivíduos deveriam se submeter, mas resultante das práticas que oscilam mediante as correlações de forças presentes nos indivíduos.

Disso resulta que ninguém tem competência para decidir sobre meu direito. Cada um, no estado de natureza, seja sábio ou insensato, é juiz daquilo que é bom e mau, daquilo que é necessário para sua conservação. Portanto, o direito de natureza não é contrário “nem às lutas, nem ao ódio, nem à cólera, nem ao logro, nem absolutamente nada daquilo que o apetite aconselhe”. E se tivermos que renunciar ao nosso direito natural, não será reconhecendo a competência do sábio, mas consentindo por nós mesmos a essa renúncia, por medo de um mal maior ou pela esperança de um bem maior (DELEUZE, 1968, p. 239).

Neste aspecto, o estado de natureza é permanentemente uma tensão crescente e

decrecente, vivida pelos indivíduos que o compõem; apresenta-se como um jogo de forças para além das regularidades que lhe conferem as normas. Portanto, os deveres são sempre secundários. Por isso, não existe competência de um sábio para dirigir nossas vidas; pelo contrário, cada um julga o que é bom ou mau, segundo suas capacidades de afetar e de ser afetado. Assim, os deveres não são mais do que obrigações secundárias com tendências a limitar o direito natural em favor do devir social do homem. Limitar os direitos para que o homem devesse social não significa, entretanto, que o dever é primeiro, ele apenas existe enquanto é relativo ao direito. O que é primeiro, em última instância, é a potência, aquilo que cada um pode¹², pois “é de direito natural ao animal ou ao homem tudo aquilo que ele pode” (DELEUZE, 2012, p. 96). Para Deleuze a contribuição dessa teoria sobre o pensamento ético spinoziano faz com que não haja competência do sábio e de ninguém sobre mim. Isto caracteriza a ética como antissistema do juízo de Deus ou do que quer que seja, ainda que a razão conte com suas regras enquanto normas de vida e não enquanto deveres.



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 (DELEUZE, 1968, p. 248).

A ética somente se explica na imanência como relação específica de poderes entre os modos de natureza. Unicamente ao modo homem, é que compete a constituição prática da vida em sociedade. Não há Lei, Deus, Sujeito, ou qualquer outro transcendente, que determine a vida. Trata-se mesmo de um jogo conflitivo entre direito e potência. Em outras palavras, Deleuze pensa a ética como uma prática de terceiro gênero de conhecimento no território das criações de novos modos de vida, cujos valores sempre escapam ao modelo, ou seja, é uma ética de singularidades e devires intensivos que se produzem nos encontros entre corpos que podem sofrer modificações constantemente. De modo preciso assinalamos que os gêneros de conhecimento têm uma relação direta com a prática de vida dos indivíduos. Assim, aquele que dirige sua vida a partir do primeiro gênero de conhecimento está entregue às forças externas e por

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



elas é determinado, por isso, está sob o jugo moral da consciência, dos valores e das paixões tristes. Aquele que dirige sua vida pelo segundo gênero de conhecimento consegue rganizar os encontros e começa a agir conforme o entendimento. No entanto, ainda é preciso considerar a busca constante pelo terceiro gênero porque somente ele á capaz de ultrapassar o jugo da moralidade para a experimentação ética dos afetos ativos.



Foto 2: Pintura em tela de Jacob Von Uexküll, um mundo em devires dos homens e dos animais, produzida em oficinas do Projeto Escriteiras por estudantes do IFPR – Campus Umuarama.

JAKOB VON UEXKÜLL

Natural de Keblas – Estônia, nascido em 8 de setembro de 1864, estudou Zoologia na Universidade *Dorpat* e Fisiologia na Universidade de Heidelberg; em 1925 foi nomeado diretor do Instituto de Pesquisa Ambiental (*Institut für Umweltforschung*).

Apoiando-se em dados recolhidos no curso de observações realizadas em diversas regiões do globo, von Uexküll desenvolveu uma tese que considerou oposta ao darwinismo – pelo menos ao darwinismo clássico: a de que cada animal, ou cada espécie animal, tem seu “ambiente”, seu “mundo circundante” ou “mundo próprio” (*Umwelt*) constituído por sua própria organização biológica que seleciona e determina os estímulos provenientes do exterior. Conforme o mundo próprio (*Umwelt*) as coisas adquirem significação – ou adquirem uma nova significação – para o ser orgânico, incluindo o homem.

Principais obras

Mundo circundante e mundo interno dos animais (1909); *Theoretisch Biologie* (1920); *Teoria da vida* (1930); *Viagens pelos mundos circundantes dos animais e dos homens* (1934 – em colaboração com G. Kriszat); *Teoria da significação* (1940).

LEMBRANÇAS DE UM UEXKÜLLIANO

Etologia... Fuga... Ética

Linhas... Escritas... Nômades

Mapas... Afetos... Perceptos

Rizoma... Devir... Animal

Carraptos... Ratos... Aranhas

Vespas... Orquídeas... Lobos

Baleias... Peixes... Passáros

Baratas... Lagostas... Cavalos

3 ÉTICA E ETOLOGIA

A ética naturalista busca na natureza os fundamentos da vida moral, no entanto, a perspectiva deleuziana se opõe ao naturalismo ético e a qualquer forma de fundamento que pretenda dirigir a vida dos indivíduos. Quando Deleuze se refere à ética de Spinoza como sendo uma etologia, ele está anunciando uma ética bem diferente de tudo o que já foi produzido em filosofia. Desse modo, é preciso considerar que Deleuze pensa uma ética do ponto de vista do terceiro gênero de conhecimento, intuitivo, que existe para criar o novo, e a força dessa ética está justamente em não se enquadrar em nenhum modelo.

3.1 Da etologia clássica à etologia do ponto de vista do *Umwelt*

A etimologia da palavra “ética” já nos aponta caminhos para pensar a relação entre ética e etologia. Partiremos da tradução grega que apresenta pelo menos três radicais para designar os seus sentidos. A palavra ética procede do vocábulo grego *êthos* que, nos textos mitológicos, designava residência, morada, habitat de animais. Este é o sentido que, de fato, nos interessa primeiramente, pois se aproxima da etologia. Mais tardiamente, tal concepção é transposta ao universo humano no sentido de costume, ou de costumes transmitidos pela cultura, em nível de organização social, e designada pela palavra *éthos*, que se refere aos elementos naturais constitutivos da pessoa enquanto tal, ou seja, como o caráter, aquilo que o homem porta em si mesmo, impressões, marcas e traços que formam sua personalidade, suas qualidades físicas e psíquicas. Para além das palavras gregas *éthos* e *êthos*, existe, ainda, a palavra *héxis*, que também designa ética, porém caiu em desuso em virtude de não ser sinônimo de *éthos*, visto que, antes de possuir um sentido ético, possui um sentido natural, segundo o qual expressa um modo de ser, referindo-se ao corpo, constituição daquilo que se tem posse ou um certo poder (cf. ARANGUREN, 1986, p. 21-26).

Em uma primeira análise, é possível observar que há um distanciamento entre a noção de *êthos*, *éthos* e *héxis*. Isto se dá em virtude de uma dupla dimensão conceitual existente nos termos. Primeiro, no que se refere à ética enquanto conjunto de condições naturais e biológicas e, secundariamente, no que se refere à ética enquanto considerada como conjunto de regulações sociais, produção histórica e cultural do indivíduo ou de uma sociedade. Pode-se afirmar que a perspectiva ética desenvolvida por Gilles Deleuze



realiza um movimento de aproximação desses termos, mas que, no entanto, prioriza o terceiro. O filósofo faz ecoar, em termos filosóficos, o pensamento etológico do biólogo Jakob von Uexküll, dizendo que a ética é, pois, “uma etologia, que para homens e para animais, considera em cada caso somente o poder de ser afetado” (DELEUZE, 2002, p. 33). De modo que o mundo dos homens e dos animais não se divide em planos hierarquicamente distintos de existência, mas compõe num mesmo plano o mundo específico individuado do qual cada um faz parte. Trata-se, no entanto, de uma perspectiva etológica *sui generis*, bastante diversa da etologia clássica, mas que, ainda assim, influenciou os estudos do comportamento do século XX (Portman, In. UEXKÜLL, [s/d], p. 13ss).

A etologia clássica compreende o comportamento animal do ponto de vista de uma fisiologia descritiva, que mensura as ações animais segundo um padrão estritamente biológico, fisiológico ou genético. Tal como a concepção etológica de Konrad Lorenz¹³, que tem por base as metodologias específicas da biologia, a saber, a homologia e a taxonomia que se referem à classificação dos seres vivos e ao desenvolvimento dos órgãos e as suas funções.

A etologia, ou o estudo comparado do comportamento, é baseado no fato de que existem mecanismos comportamentais que evoluem filogeneticamente exatamente como os órgãos, e assim, o conceito de homologia pode ser aplicado a eles da mesma forma que as estruturas morfológicas (LORENZ, 1995, p. 141).

Para a etologia clássica, o que importa são as sequências de movimentos e características de espécies, gêneros e outras unidades taxonômicas, além das características morfológicas e filogenéticas que são usadas na anatomia comparativa. A etologia tradicional, da qual Lorenz é partícipe, baseia-se na tese de Georges Cuvier¹⁴

13 Nasceu em Viena – Áustria, no ano de 1903, e morreu em 1989. Doutor em medicina e fisiologia, também se dedicou à zoologia e à psicologia comparada, sendo considerado um dos fundadores da ciência Etologia (cf. ZUANON, 2007, p. 342). Lorenz contribuiu para as pesquisas de Uexküll compiladas em *Dos animais e dos homens* (s/d.), ao enviar as gravuras que ilustram suas experiências sobre gralhas e estorninhos (UEXKÜLL, [s/d], p. 26).

14 “Naturalista, zoólogo e paleontólogo, nascido em Montbéliard, 23 de agosto de 1769, na época pertencente à Alemanha. Protestante, era um defensor intransigente do criacionismo bíblico. Em 1795 mudou-se para Paris e assumiu funções no Museu de História Natural (França), além de lecionar no *Collège de France*. Foi responsável pelo desenvolvimento da teoria da anatomia comparada, fixando suas leis, baseado em estudos dos esqueletos de um grande número de animais fossilizados, assim, chegou a compreender o significado e a função precisos de cada osso, portanto, compreende-se por lei da anatomia comparada as relações de subordinação dos órgãos sobre o conjunto orgânico que ora se atraem mutuamente e ora se excluem, isto é, [importa] a lei da correlação das formas, considerando estas condições como determinações que se confere a cada espécie. Cuvier defende a teoria do catastrofismo, justificando a criação e extinção de espécies por fenômenos naturais, excluindo a ideia



que pensa a vida orientado pela questão de gêneros, espécies, formas sensíveis, órgãos, posição de órgãos e função orgânica. Um método em que se podem considerar apenas poucos aspectos de observação dos animais, estruturas que coincidam, elementos anatômicos, formas e funções. Esse método procede por comparação entre as semelhanças aproximadas; quando uma sequência comparativa se interrompe, fica impossível seguir o processo de comparação. Tais estudos consideram por comportamento não apenas a atitude motora e instintiva, mas, sobretudo, as determinações de um funcionalismo ligado à noção teleológica da natureza e da organização da vida animal, segundo determinadas posições e funções de órgãos. O que se pode constatar na seguinte descrição:

Estudando os esqueletos de um grande número de animais atuais e fossilizados, ele [Cuvier] chegou a compreender o significado e a função precisa de cada osso e, a partir daí, reconstituir todo um mundo de formas extintas. Ficava claro, por esses estudos, que cada osso, ou mesmo cada órgão, de um animal possuía uma história, pois, era possível, através da comparação dos ossos ao longo da série animal, observar a sequência de formas e de estruturas progressivamente mais complicadas que se sucediam até chegar ao estágio encontrado nos atuais animais superiores (BRANCO, 1994, p. 23).

Lorenz (1995), por sua vez, apresenta os critérios do método de pesquisa em etologia comparada criado por Adolf Remane¹⁵, em contraposição à pesquisa etológica ligada à concepção uexkülliana de harmonia pré-estabilizada entre o ambiente e o organismo, bem como contra a concepção de aprendizado e falha de instrução da Escola behaviorista¹⁶. Para Lorenz, o método da etologia comparada está orientado por três critérios, a saber: o primeiro, denominado “qualidade especial”, se constitui por analogia comparada entre duas estruturas determinadas, segundo um maior número de detalhes coincidentes que ambas possuam; o segundo critério trata do estudo comparativo relativo à posição de elementos estruturais em relação aos adjacentes que o rodeiam; e o terceiro é a existência de formas transitórias entre duas características, cuja

de um processo evolutivo, segundo ele as espécies eram fixas e apenas poderiam ser substituídas por espécies vindas de outros lugares da terra que não existiam nesse local” (BRANCO, 1994, p. 23-24).

15 “Biólogo e zoólogo alemão, nascido em 10 de agosto de 1898, na cidade de Krotoszyn e morto em 22 de dezembro de 1976. Suas principais preocupações em zoologia foram morfologia e filogenia, mas ele também trabalhou ecologia marinha e, vários outros temas” (SOUTO, 2005, p. 17).

16 Definida por um conjunto de teorias psicológicas que tem por objeto de estudo o comportamento. Considerando que o comportamento é resultado de estímulos e respostas investigados a partir de métodos utilizados pela ciência natural conhecida como análise comportamental (ABBAGNANO, 2003, p. 105).



homologia deve ser determinada. Seguindo, pois, esta metodologia, podemos observar que o exemplo abaixo, dado por Konrad Lorenz, corresponde exatamente à necessária relação entre homologia e analogia, considerando as mutações como parte integrante da explicação, a partir da inter-relação entre os critérios apresentados.

Além da homologia e da analogia, não pode ser encontrada nenhuma outra explicação para o aparecimento de características similares idênticas em diferentes formas de vida. Existem, no entanto, misturas de ambas; existem similaridades que são causadas por ambas. As asas de um réptil voador e de um morcego são indubitavelmente homólogas em relação aos seus elementos ósseos, enquanto a membrana voadora, encontrada em ambos, certamente evoluiu convergentemente em répteis e mamíferos. Outro exemplo é fornecido pelas nadadeiras dos ictiossauros e baleias: ambas possuem ossos homólogos, mas em ambos a adaptação convergente para a mesma função fez que esses ossos se tornassem menores e achatados e, nos ossos metacarpais, assim como nos dedos, fez que a parte mediana (diáfise) se separasse das extremidades (epífise) de modo a criar três ossos a partir de um. Todas estas analogias servem para alargar a nadadeira e para torná-la flexível como um todo. Os resultados de tais superposições de adaptações convergentes em homologia preexistentes são chamados de *homoiologias* (LORENZ, 1995, p. 131).

Uexküll, por seu turno, descreve as relações entre os animais e o ambiente circundante como um elemento processual de conhecimento entendido como biossemiótico, o qual denominou “ciclo-de-função”. Este ciclo têm características dinâmicas e sistemáticas, assim, “cada ser vivo é um sujeito¹⁷, que vive num mundo particular, de que ele constitui o centro; e, por isso, pode comparar-se, não a uma máquina, mas apenas ao maquinista¹⁸ que maneja a máquina” (UEXKÜLL, [s.d], p. 31). Essa é uma interpretação biológica avessa àquela que a fisiologia faz, para quem cada animal é uma máquina, um objeto examinado pelo fisiólogo “como um técnico examinaria uma máquina que seja nova para ele” (UEXKÜLL, [s.d], p. 31). O fisiólogo olha para determinada “máquina” e examina os órgãos e o seu funcionamento total, não discernindo ali qualquer “maquinista”. Para Uexküll, cada célula viva é um maquinista que percebe e atua. Segundo ele, as múltiplas percepções e ações de um “sujeito-animal

17 “Não se trata de animismo, não mais do que de mecanismo, mas de um maquinismo universal: um plano de consistência ocupado por uma imensa máquina abstrata com agenciamentos infinitos” (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p.44).

18 “Jacob Von Uexküll opôs à concepção da época, que considerava os seres vivos como máquinas com reflexos, uma nova teoria. Partindo da afirmação de Kant, que tempo e espaço são conceitos subjetivos. Partindo dessa ideia, o comportamento dos animais pode explicar-se não pelas ações físicas e químicas acidentais exercidas pelo mundo exterior, mas apenas pelos fenômenos que se passam no seu mundo próprio, subjetivo” (UEXKÜLL, [s.d], p. 238).



total” são “atribuíveis ao trabalho de um conjunto de pequenos maquinistas celulares” (UEXKÜLL, [s.d], p. 34). Tais percepções e ações constituem um “mundo próprio”, chamado por Uexküll de *Umwelt*. Muito mais do que ambiente, ou meio ambiente, ou, então, mundo ambiente, no sentido empregado por Uexküll, *Umwelt*, em português, “significa qualquer coisa que depende do ser vivo considerado, e resulta de uma seleção por este realizada, dentre todos os elementos do ambiente, em virtude da sua própria estrutura específica – o seu mundo próprio” (UEXKÜLL, [s.d], p. 24, nota dos tradutores).

De acordo com Adolf Portmann¹⁹ (apud, UEXKÜLL, [s/d] p. 16), Uexküll recusou a perspectiva de humanização dos animais que estava em voga na sua época e, quase de maneira mecanicista, estudou a harmonia entre a estrutura e o comportamento, o que, em suas conclusões, determinava a gênese do mundo próprio e o comportamento dos animais. Em seus estudos, o biólogo assumiu a posição que reconhece a particularidade da esfera da vida e a autonomia relativa do ser vivo. O que levou Uexküll a conceber os animais como sujeitos, mas, paradoxalmente, sem antropomorfizá-los, uma vez que utilizam instrumentos – tais como os órgãos dos sentidos e os de movimento – com os quais assinalam ou percebem e atuam (UEXKÜLL, [s/d] p. 24). Enquanto sujeitos, a atividade essencial, tanto dos animais quanto dos homens, é assinalar e atuar.

Somente a partir dessa compreensão é que se poderá adentrar em um mundo próprio, pois “tudo aquilo que um sujeito assinala passa a ser o seu mundo de percepção, e o que ele realiza, o seu mundo de ação”, ambos constituem “uma unidade íntegra – o mundo próprio do sujeito” (UEXKÜLL, [s/d] p. 25). Para Uexküll, há tantos mundos-próprios quantos são os animais e os homens. Tal mundo é comparado a uma bola de sabão preenchida pelos sinais característicos que são acessíveis, exclusivamente, àquele determinado sujeito. Para conhecer um mundo próprio é preciso nele entrar e perceber suas singularidades, pois, desse ponto de vista, o mundo que está no entorno tem suas qualidades modificadas, algumas “desaparecem inteiramente, outras perdem as suas propriedades gerais; surgem novas correlações. Em cada bola de sabão passa a existir um mundo novo” (UEXKÜLL, [s/d] p. 26).

19 Biólogo, zoólogo e antropólogo, suíço de língua alemã (1897 – 1982). Suas principais pesquisas são relacionadas à biologia marinha e morfologia dos vertebrados com grande influência no campo sociológico e filosófico da vida dos animais e dos homens, também contribuiu para o desenvolvimento da análise do campo da biossemiótica (cf. DEWITTE, 1999, p. 9).



A herança principal deixada por Uexküll para os estudos posteriores em biologia, segundo Portmann, foi justamente a perspectiva da “autonomia do ser vivo pela verificação mais intensa de todas as provas que apresentam o organismo como centro especial de atividade e simultaneamente de um viver que [...] é aparentado com o que conhecemos no nosso próprio ser mais íntimo” (apud UEXKÜLL, [s/d] p. 16-17). Uexküll, assim, lançou-se “para o desconhecido” ao conceber que entre os animais há a presença de subjetividade²⁰. Tal presença, contudo, não é afirmada por um suposto agente que interviria em toda parte como um “agente misterioso”. Ela é, antes, uma incógnita a ser abordada pelo estudo de suas manifestações. A partir das suas observações, o biólogo produz uma lista de manifestações que é, propriamente, o testemunho dessa subjetividade. Por meio de tal lista é possível, enfim, aprender a “distinguir, no estabelecimento de correlações [entre a estrutura e o comportamento], o que é inato, hereditário, do que tem de ser aprendido e transformado em hábito”, aprender o que são “estruturas transmitidas, relativamente rígidas, das outras, mais flexíveis” (UEXKÜLL, [s/d] p. 17-18). Portmann destaca “o trabalho insano” de Uexküll, que concluiu que a vida dos animais e dos homens se define pelo “entrelaçamento intrínseco do ser vivo com partes de seu ambiente”, contribuiu para eliminar o que ele chama de “um grave inconveniente”, a saber, a superação da distinção entre corpo e alma como substâncias distintas que, juntas, constituem o ser vivo (apud UEXKÜLL, [s/d] p. 18-19). A abordagem teórica de Uexküll, sem dúvida, oferece ao homem um nível de sentido existencial que está ausente na visão mecanicista, pois, o mundo natural passará a ser pensado como a justaposição desse mundo ambiente de cada animal. Uexküll não interpreta o animal como um autômato mecânico, sem alma, meramente reativo e responsivo a uma série de leis físicas. Em vez disso, o animal é um complexo sistema de percepções e ações sobre uma determinada

20 A ideia uexkülliana de uma realidade subjetiva é baseada, principalmente, na fisiologia e na biologia. Foi estudando a constituição dos organismos a partir dos germes protoplasmáticos, que Uexküll descobre que não só os seres humanos são determinados pela sua estrutura (*a priori* kantiano) para interpretar e dar sentido ao mundo circundante, mas ocorre o mesmo em cada espécie e corpo vivo. Importante ressaltar que Uexküll não se restringe a pensar a subjetividade entre indivíduos da mesma espécie, mas na subjetividade típica de cada espécie, esta é particularmente a novidade que encontramos em seu pensamento. Uexküll não só enfatiza o interior (o *Innenwelt*) de indivíduos da mesma espécie, mas enfatiza a relação entre o indivíduo e a relação da espécie e seu mundo circundante, daí o círculo funcional (CASSIRER, 2007, p. 46-47). É precisamente contra a concepção mecanicista e antropocêntrica do mundo que Uexküll, inspirado pelo pensamento de Kant, volta para o centro de sua epistemologia o sujeito e a relação que este estabelece com o seu mundo circundante. Mas o que levou Uexküll a demarcar essa distância foi a tendência geral dos alemães neo-darwinistas em explicar o fenômeno da vida e o seu desenvolvimento em termos físico-químicos, assumindo uma relação irracional e mecanicista entre organismos e seu ambiente.



área do mundo. Percepções e ações intrínsecas aos organismos, porém que se alteram em um jogo de variação contínua.

Em Deleuze (2002), o conceito de mundo próprio ganha sentido de afirmação da heterogeneidade, constituindo o mundo dos animais e dos homens em duas partes: primeiro, da percepção, que envolve os sentidos capazes de captar afetos do ambiente externo; o segundo, o da ação, que envolve o mundo interior sofrendo as alterações capazes de produzir os efeitos em forma de ato, constituindo, assim, o chamado mundo próprio. Ao pensar exterior e interior, não se trata, contudo, de dois mundos, mas, pode-se dizer de uma dobra do próprio mundo, ou, nas palavras de Deleuze “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” (2002, p. 130). Para ilustrar este mundo próprio Uexküll propõe imaginarmos que cada sujeito, animal ou homem, apreende algo no mundo como se tivesse uma dupla articulação constituída de duas hastes, uma que percebe outra que impulsiona. “Com uma, confere-lhe um atributo, com a outra, uma marca da ação. Por estas meio, certas propriedades do objeto passam a ser portadoras de sinais-característicos, certas outras, de marca-de-ação”, assim, um mundo vai sendo constituído (UEXKÜLL, [s.d], p. 35). Trata-se, portanto, de afirmar que, ao mesmo tempo em que um mundo próprio se constitui, também o indivíduo é forjado no mundo, como afirma Deleuze: “a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e reações entrelaçam-se para constituir tal indivíduo no mundo” (2002, p. 130). Tal relação parece-nos corresponder ao que Spinoza nos apresenta em sua *Ética* (EIII, P11, S) quanto aos modos da substância e sua capacidade de afetar e ser afetada. Tais modos são determinados conforme os corpos são dotados de ação e paixão, por meio de uma relação dos encontros afetivos, associações e composição com a natureza, pois, nenhum animal e nenhum homem é condição *a priori*, senão uma realidade plena de seu mundo e de suas afecções. Uma imagem que torna isso inteligível é o exemplo do mundo próprio do carrapato, apresentado várias vezes por Deleuze, composto de três afetos, conforme o próprio Uexküll descreve no início de sua obra *Dos animais e dos homens* (s/d, p. 30-31):

[...] o carrapato, atraído pela luz, ergue-se até a ponta de um galho; sensível ao odor de um mamífero, deixa-se cair quando passa um mamífero sob o galho; esconde-se sob sua pele, num lugar o menos peludo possível. Três afectos e é tudo; durante o resto do tempo o carrapato dorme, às vezes por anos, indiferente a tudo o que se passa na floresta imensa. Seu grau de potência está efetivamente



compreendido entre dois limites, o limite ótimo de seu festim depois do qual ele morre, o limite péssimo de sua espera durante a qual ele jejua (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p.44).

A etologia animal de Uexküll, a exemplo do carrapato e seus três afetos, permite a Deleuze definir uma semiótica ampla, sem recorrer a regime de signos humanos. Deleuze faz do animal uma aposta estratégica; é ele que permite ao filósofo operacionalizar um corte na tradicional divisão entre forma e matéria, espírito e corpo, humanidade e animalidade e entre vida e matéria. O animal servirá de suporte teórico para Deleuze considerar a substituição de uma antropologia por uma etologia. Não se trata de uma oposição binária, mas de uma desqualificação identitária da concepção de essência do homem, por uma concepção aberta à variação e à diferença; em decorrência disso, ele pode afirmar do devir.

3.2 Dos homens e dos animais

As ideias uexküllianas ganharam força no campo filosófico de maneira que sua concepção de mundo próprio (Umwelt) fomentou discussões. O canadense Brett Buchanan (2008) põe os filósofos Deleuze, Merleau-Ponty, Husserl, Heidegger, Cassirer, Gadamer, Ortega y Gasset, Lacan, Derrida, Cangüllhem e Agambem em diálogo com a perspectiva de Uexhüll. A título de ilustração dessa discussão, apresentamos aproximações e distanciamentos de Deleuze e Heidegger, uma vez que há um certo tipo de encontro entre os pensamentos dos filósofos que nos ajuda a problematizar a noção etológica da ética em oposição à moral. Além disso, escolhemos Heidegger porque no Abecedário (2001), em “A” de animal, Deleuze parece, indiretamente, empreender esforços para responder a questões levantadas pelo alemão em Os conceitos fundamentais da metafísica, em vista da relação do (Umwelt), em que Heidegger afirma: “A pedra não tem mundo, o animal é pobre em mundo e o ser humano é formador de mundo” (2005, p. 205). Ao contrário de Heidegger, para Deleuze a restrição do mundo de um animal não é algo que o inferiorize. O mundo próprio do animal é exatamente o que fascina Deleuze:

Se tento me dizer, vagamente, o que me toca em um animal, a primeira coisa é que todo animal tem um mundo. É curioso, pois muita gente, muitos humanos não têm mundo. Vivem a vida de todo mundo, ou seja, de qualquer um, de qualquer coisa, os animais têm



mundos. Um mundo animal, às vezes, é extraordinariamente restrito e é isso que emociona. Os animais reagem a muito pouca coisa. Há toda espécie de coisas... Essa história, esse primeiro traço do animal é a existência de mundos animais específicos, particulares, e talvez seja a pobreza desses mundos, a redução, o caráter reduzido desses mundos que me impressiona muito (2001, “A” de Animal).

Para o alemão, por sua vez, o homem é superior a qualquer animal, pois: “O homem está postado na abertura do Ser. Mundo é a clareira do Ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser projetado da sua essência” (HEIDEGGER, 2005, p. 64). E “Como existente, o homem sustenta o seu ser-aí, enquanto toma sob seu ‘cuidado’ o aí enquanto clareira do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 29). Em nossa interpretação, esta abertura corresponde a todo processo de conhecimento do homem enquanto é formador de mundo. O homem não é apenas um organismo vivo que reproduz as condições mecânicas de sua natureza, mas é, sobretudo, um ser dotado de linguagem, sendo, portanto, “a linguagem a casa do ser, nela morando, o homem existe enquanto pertence à verdade do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 38).

O homem é, na condição-de-ser-jogado. Isto quer dizer: O homem é, como uma réplica ex-sistente do ser, mais que o animal *rationale*, na proporção em que precisamente é menos na relação com o homem que se compreende a partir da subjetividade. O homem não é o senhor do ente. O homem é pastor do ser. Neste “menos” o homem nada perde, mas ganha, porquanto atinge a verdade do ser (HEIDEGGER, 2005, p. 51).

Heidegger parece considerar que há um abismo entre os homens e os animais porque “os animais, assim, como as plantas estão mergulhados em seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só esta clareira é ‘Mundo’ –, por isso, falta-lhes a linguagem” (HEIDEGGER, 2005, p. 27-28). A pobreza de mundo dos animais significa, em termos heideggerianos, que os animais são cativos de seu entorno e não lhe são possíveis as mesmas riquezas que comportam as relações do Ser-aí no mundo, isto é, enquanto o próprio *Dasein* que “pode acolher a *Ereignis*; acompanhar os indícios de sua multiplicidade em diferentes épocas e expressar com a linguagem do pensamento suas determinações” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 127). Portanto, do ponto de vista de Heidegger, aos animais está vedado o Ser, por isso suas relações com o ambiente circundante são mediadas pelas condições instintivas, tal como no exemplo do lagarto em sua relação com a rocha e o sol: “a rocha sobre a qual o lagarto se deita não está dada enquanto rocha para o lagarto” nem “o sol sob o qual o lagarto se deita não está dado em verdade para ele enquanto sol” (HEIDEGGER, 2003,



p. 229). Assim como nesse outro exemplo em que “a abelha está entregue ao sol e à duração do voo em direção ao alimento, sem apreender algo deste gênero enquanto tal e utilizá-lo enquanto apreendido para reflexões” (HEIDEGGER, 2003, p. 283). Deste modo, Heidegger justifica o abismo entre animais e homens, dando conta que somente o homem é capaz dessa relação em formação de mundo. Isto porque o sentido do animal “ser pobre de” mundo, para Heidegger, designa privação. Em suas palavras: “Ser pobre não significa simplesmente não possuir nada ou pouco ou menos do que o outro, mas ser pobre significa: ser privado” (2003, p. 226); ou, ainda, com maior precisão: “Se pobreza significa privação, então a tese ‘o animal é pobre de mundo’ diz tanto quanto ‘o animal é privado de mundo’, ‘o animal não possui nenhum mundo’” (HEIDEGGER, 2003, p. 227).

Ainda que a diferença ontológica seja primeira para tudo o que há, tanto em Deleuze quanto em Heidegger e, portanto, supomos que é primeira também no que diz respeito a definição de homens e animais, há uma distinção entre os dois filósofos que nos parece inconciliável. Deleuze pensa, junto a Spinoza, uma ontologia da imanência, a qual pressupõe, necessariamente, um único plano de composição da natureza. É esse plano que possibilita Deleuze definir “um animal, ou um homem, não por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, e tão pouco como sujeito: nós definiremos pelos afetos, como um limiar máximo e um limiar mínimo, uma noção frequente no pensamento de Spinoza” (DELEUZE, 2002, p. 129).

Vale ressaltar que Deleuze não está fazendo uma redução instintiva do animal em relação ao homem, nem afirmando que os animais são dotados de razão, mas o que ele propõe é que os homens e animais estão inseridos numa mesma esfera ontológica, são partes de uma única e mesma substância, afinal, “o ser se diz no mesmo sentido de tudo aquilo que é, finito ou infinito, ainda que não seja sob a mesma modalidade” (DELEUZE, 1968, p. 54). Isto implica a ideia da univocidade do ser que está na base de toda a filosofia de Deleuze, uma vez que, para ele, o ser se diz numa única voz, a voz da diferença (1988). Ao contrário de Heidegger, Deleuze afirma que qualquer animal constitui mundo, ainda que seja um mundo reduzido – o que o impressiona. A afirmação deleuziana sobre a perspectiva etológica de que todo animal possui um mundo, ainda que seja muito pobre reduzido ao máximo, como no caso do carrapato, não significa, portanto, que ao animal é vedada a constituição de mundo, até mesmo porque, para Deleuze, existem animais capazes de se aproximarem da arte na medida em que



constituem territórios.

Os animais de território são prodigiosos, porque constituir um território, para mim, é quase o nascimento da arte [...]. Cor, canto, postura, são as três determinações da arte, quero dizer, a cor, as linhas, as posturas animais são, às vezes, verdadeiras linhas. Cor, linha, canto. É a arte em estado puro [...] O território é o domínio do ter (DELEUZE, 2001, “A” de Animal).

Um animal é definido por Deleuze como “o ser à espreita, um ser, fundamentalmente, à espreita” (DELEUZE, 2001, “A” de Animal). Ainda nessa mesma perspectiva, Deleuze aproxima o escritor e o filósofo ao animal, afirmando que ambos são seres que estão “à espreita” de signos que os afetem, tal como o carrapato ou como um caçador. Essa relação só é possível a Deleuze porque ele considera a “inumanidade própria ao corpo humano, e ao espírito humano”, pois concebe que “há relações animais [do homem] com o animal” (DELEUZE, 2001, “A” de Animal). Todo desenvolvimento ontológico entre homem e animal não se dá na perspectiva de um “plano teológico organizado segundo uma dimensão que vem de cima e diz respeito à transcendência” (DELEUZE, 2002, p. 133), mas na perspectiva de um plano de imanência no qual não há uma “dimensão suplementar”. Não há profundidade, somente uma superfície; há nada oculto, nenhum Deus, nenhum Mestre, nenhum Homem, nenhum Plano que oriente e organize de cima o devir do mundo. Trata-se de “um plano de composição, e não de organização nem desenvolvimento”. Neste aspecto “não há mais formas, mas apenas relações de velocidades entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais sujeito, mas apenas estados afetivos individuantes e força anônima” (DELEUZE, 2001, “A” de Animal). E ainda, segue Deleuze afirmando que, no plano da transcendência não pensamos e escrevemos da mesma maneira que fazemos com a perspectiva da imanência; essa é, para nós, a fundamental diferença entre Deleuze e Heidegger ao pensar o mundo próprio (*Umwelt*) onde habitam os animais e os homens. Deleuze discordaria da definição de mundo (*Welt*) heideggeriana, na qual mundo é “uma determinação constitutiva do homem” (KAHLMAYER-MERTENS, 2004, p. 23) e exclusiva a ele. Essa perspectiva, em nossa interpretação, é uma aposta antropocêntrica e restrita a uma realização subjetiva e “linguageira” do mundo, circunscrita à consciência, à racionalidade e à linguagem. Deleuze, por sua vez, procura evidenciar, a partir da etologia de Uexküll, a perspectiva anti-humanista de sua filosofia no sentido de que a humanização do homem deve ser pensada como uma captura homem-animal, ou seja, uma simbiose em que o animal passa a ser uma peça do agenciamento social, isto



é, para Deleuze, não há natureza humana, mas apenas agenciamentos coletivos, sociais, cartísticos e políticos, mediante os quais a cultura impõe ao nosso corpo uma série de modelos²¹. A subjetividade não é um ato, mas uma paixão, uma passividade formada por hábitos e é nesse sentido que “podemos dizer que o homem é um animal desterritorializado” (SAUVAGNARGUES, 2006, p.113). Em termos spinozianos o homem seria um resultado, um efeito das forças que vêm de fora e que o produziram.

3.3 Deleuze e sua ética etológica: uma ontoetologia

O conceito de etologia foi transcriado por Deleuze. Com ele, a etologia não se trata mais só de um estudo do comportamento animal, tal como era proposto pelos biólogos, mas se reveste de um caráter de constituição dos devires contínuos que compõem os corpos e, assim, de um estudo dos modos de ser. A etologia, com Deleuze, portanto, se define pelo estudo das relações de velocidade e lentidão, das capacidades de afetar e ser afetado que caracteriza cada coisa, essas relações e capacidades têm amplitudes e limites. Mesmo quando se refere ao comportamento animal, entretanto, a etologia clássica não se liga à proposta etológica da ética deleuziana. Isto porque a etologia clássica estuda os padrões de comportamento animal fixados por suas estruturas morfológicas e filogenéticas. Deleuze pensa a etologia enquanto uma linha de fuga para ultrapassar as relações de obediência e servidão impostas pela tradição axiológica da moral que são fixas, estáticas e estatizantes. Em suma, como vimos, a noção etológica da ética de Deleuze consiste em uma ciência prática, ou seja, trata-se de uma ontologia pura e imanente, na medida em que considera os modos de existência mediante as relações constituintes dos corpos.

A etologia é antes de tudo, o estudo das relações de velocidade e lentidão, dos poderes de afetar e ser afetado que caracterizam cada coisa. Para cada coisa, essas relações 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 movida por ela (DELEUZE, 2002, p. 130).

21 “Deleuze, especialmente quando está com Guattari, pensa a constituição do mundo e da cultura em relação com o animal, assim como a tarefa do escritor como aquele que está à espreita, tal como um animal. Não que ele ignore as diferenças entre os animais e os homens, mas, coerente com um pensamento pluralista, que comporta uma multiplicidade de perspectivas coletivas sobre a vida, pensa a produção de subjetividades e a constituição de mundo a partir de possíveis agenciamentos também com moléculas inumanas [...] trata-se, portanto, de criar agenciamentos compostos de elementos humanos e também inumanos, como forças animais, vegetais, minerais, mecânicos” (HEUSER, 2015, p.74).



Para chegar a essa perspectiva, Deleuze reinventa a etologia a partir do agenciamento entre Uexküll e Spinoza que, com maior precisão, poderíamos chamar de uma onto-etologia. Isto é, uma concepção do ser em um mesmo plano de natureza, orientado a partir da perspectiva spinoziana de imanência que trata de analisar as condições complexas dos modos existentes segundo uma relação de composição de forças na natureza. Essa concepção acerca de uma ética etológica é fortalecida por agenciamentos que Deleuze também estabelece com o pensamento de Geoffroy Saint-Hilaire²² que, em sua obra *Philosophie anatomique*, desenvolve a ideia de “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” (DELEUZE, 1968, p. 257). Saint-Hilaire compreende que os corpos animais estão submetidos a uma unidade de composição orgânica, isto é, a um plano geral que se modifica ao longo do tempo e também por circunstâncias ambientais. Nesse ponto de vista, é preciso considerar a materialidade da vida em termos de uma força vital, energia sutil que estaria movendo-se sob os órgãos e que seria responsável pelas transformações e mutações ocorridas, principalmente, na fase embrionária e que dariam origem às diferentes formas de vida.

A forma e a função de um órgão, em um determinado animal, dependem 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 indicações de Spinoza são, no entanto, suficientes para fazer dele um precursor de Geoffroy Saint-Hilaire, no caminho do grande princípio de unidade de composição (DELEUZE, 1968, p. 257).

Nesse aspecto Saint-Hilaire inaugura um novo método para pensar a analogia comparada dos seres vivos, considerando as similaridades e as diferenças, mas enquanto conteúdo formal do objeto de estudo, não tomando o órgão especificamente, como é

22 Naturalista e zoólogo francês, nascido na cidade de Étampes no dia 15 de abril de 1772, graduou-se em direito no *Collège de Navarre*, medicina e ciências naturais no *Collège du Cardinal Lemoine*, posteriormente passou a lecionar Zoologia de vertebrados, além de se tornar subcurador e subdemonstrador das coleções de história natural do *Jardin des Plantes (Muséum National d'Histoire Naturelle)* – França. Foi defensor da ideia de que os corpos do mundo animal são submetidos a uma unidade de composição orgânica, isto é, um plano geral de desenvolvimento modificado ao longo do tempo pelo ambiente e pelas mutações ocorridas nas formações embrionárias (GUYADER, 2004, p. 04-05).



feito em uma análise de estudos de anatomia, mas considerando-o como um objeto generalizado. Tal método dá possibilidades para que sejam estudadas as diferenças e as variedades de manifestações individuais, mesmo em relação entre espécies de sequência não lineares e as alterações internas, próprias aos organismos, em função do grande plano estrutural.

Saint-Hilaire defende simultaneamente o transformismo e o anticatastrofismo ao propor a descendência por via de geração não interrompida entre espécies extintas e vivas. Os próprios nomes que Saint-Hilaire propõe para os novos gêneros significam uma relação filética entre eles: “Para mostrarmos esses animais em uma ordem natural, devemos dizer dos répteis de Honfleur que eles seguem o gênero *Crocodylia* a alguma distância, e do *Teleosaurus* que ele deve preceder imediatamente esse gênero” (GUYADER, 2004, p. 93).

A nova concepção ética, orientada pela etologia, produzida por Deleuze, entretanto, opõe-se a qualquer determinação dos órgãos ou de qualquer teoria genética evolutiva que determine a vida, isto porque, a própria vida não é determinada senão pelas forças e pelos devires que continuamente constituem cada corpo. A ética etológica, portanto, é uma ciência prática que diz respeito a um estudo dos afetos pelos quais podemos compreender o germe de uma ontologia do vivo em Deleuze, que se constitui por uma composição geral e imanente da natureza, em oposição à concepção hierárquica e platônica de mundo.

Para Deleuze, a tarefa dessa ciência prática, denominada etologia, consiste em uma tripla denúncia, a saber, “da consciência, dos valores e das paixões tristes” (DELEUZE, 2002, p. 23). O sistema spinoziano que propõe o corpo como ponto de partida para a ética joga um papel essencial para levar a cabo essa denúncia, pois ele desarticula o modelo clássico platônico que opõe corpo e espírito/pensamento e todos os efeitos morais que decorrem desse modelo. Como já vimos, mas vale repetir, ao tomar o corpo como modelo, é possível recusar e inverter o princípio tradicional em que a moral se funda “como um empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia a alma padecia” (DELEUZE, 2002, p. 23). Essa tese desqualifica a consciência, porque, por ela, não podemos conhecer as causas das coisas na natureza, mas apenas seus efeitos. Se não sabemos o que pode um corpo é porque a consciência é ignorante, ignora as causas e toma os efeitos como fim. Para que possamos produzir uma vida livre é necessário desqualificar a consciência porque ela nos limita e diminui a nossa potência de pensar e agir.



Mas o que é o nosso corpo sob sua própria relação, e a nossa alma sob a sua própria relação, e os outros corpos e as outras almas ou ideias sob suas relações respectivas, e as regras segundo as quais todas essas relações se compõem e decompõem – nada sabemos disso na ordem do conhecimento e de nossa consciência. Em suma, as condições em que conhecemos as coisas e tomamos consciência de nós mesmos condenam-nos a ter ideias inadequadas, confusas e mutiladas, efeitos distintos de suas próprias causas (DELEUZE, 2002, p.25).

Na *Ética* de Spinoza, assim como na ética onto-etológica deleuziana, não se separa um modo de existência de sua capacidade de agir e de sofrer. Neste sentido, todo modo de existência é atravessado por várias maneiras, seja por afecções-paixões passivas ou por afecções-paixões ativas. Como vimos, o primeiro tipo de afecção aumenta nossa potência, já o segundo nos torna servos, porque diminui nossa potência. Essa compreensão é importante, também, para aquilo que é problema central de nossa pesquisa, a distinção entre ética e moral. A ética e a moral não só se diferenciam em relação aos seus preceitos teóricos, mas por aquilo que Spinoza procura realizar, a saber, uma ética da alegria, por meio da qual denuncia “três espécies de personagens: o homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes, o homem que se entristece com a condição humana e as paixões dos homens em geral (o escravo, o tirano e o padre)” (DELEUZE, 2002, p. 31). Tanto a ética cunhada por Spinoza, quanto essa transcrita por Deleuze, consiste em uma filosofia afirmativa da alegria e da vida, principalmente porque nos alertam contra tudo aquilo que nos entristece e nos separa da vida, como dos valores transcendentais que nos prendem às ilusões da nossa consciência.

3.4 Uma ética etológica e musical da natureza

Deleuze, ao fazer o agenciamento com a etologia uexkülliana interessa-se pelo mundo-próprio dos animais e dos homens, mas, diferentemente de Uexküll, a lógica deleuziana opera por ruptura, quebrando com a concepção de um “mundo bolha” fechado em si mesmo. Propõe um mundo aberto, conectável e desmontável sobre processos de variações que atravessam as fronteiras e os limites desses mundos próprios como um *nomos* musical.

Um “nomo” musical é uma musiquinha, uma fórmula melódica que se propõe ao reconhecimento, e permanecerá como base ou solo da polifonia (cantus firmus). Os nomos como lei costumeira e não escrita é inseparável de uma distribuição de espaço, sendo assim um ethos, mas o ethos é também uma morada. Ora se vai do caos a um limiar de agenciamento territorial: componentes direcionais, infra-agenciamento. Ora se sai do agenciamento territorial, em direção a



outros agenciamentos, ou ainda a outro lugar: interagenciamento, componentes de passagem ou até de fuga. E os três juntos. Força do caos, forças terrestres, forças cósmicas: tudo isso se afronta e concorre no ritornelo (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 124).

A lei ética aqui é entendida como um *nomos*, uma composição musical da natureza, território, caos e forças cósmicas, um entre-morada (interna-externa) comum e própria da natureza. Portanto, é uma lei melódica e harmônica entre diferentes seres vivos, ainda que seja “contrapontística”, isto é, que funciona segundo leis naturais em que tudo se passa de acordo com a teoria do contraponto, que:

[...] estabelece regras, de acordo com as quais se podem combinar, numa partitura, os sons de várias vozes [...] Tal como o compositor de uma sinfonia, não são postos limites na escolha de instrumentos, também a Natureza é completamente livre na escolha dos animais que pretende ligar em contraponto (UEXKÜLL, [s.d], p. 200-201).

Completamos afirmando que a Natureza é livre também para ligar, em contraponto, diferentes reinos, tal como o exemplo da orquídea e da vespa que quase constitui uma ruptura de mundos²³. Assim como no caso do devir-vespa da orquídea e do devir-orquídea da vespa, pensado por Deleuze, parece que Uexküll nos propõe o mesmo com esses versos inspirados em Goethe: “Se na flor não houvesse qualquer coisa de abelha. E na abelha não houvesse qualquer coisa de flor. Nunca o acorde seria possível” (UEXKÜLL, [s.d], p. 203). Assim, uma composição melódica consiste em uma paisagem natural e afirmativa da vida animal-vegetal e das transcodificações entre o inorgânico e o orgânico operando por um bloco de devir, por uma composição rítmica entre ambientes diferentes.

Cada meio é codificado, definindo-se um código pela repetição periódica; mas cada código é um estado perpétuo de transcodificação ou de transdução. A transcodificação ou transdução é a maneira pela qual um meio serve de base para um outro ou, ao contrário, se estabelece sobre um outro, se dissipa ou se constitui no outro. Justamente, a noção de meio não é unitária: não é apenas o vivo que passa constantemente de um meio para outro, são os meios que passam um no outro, essencialmente comunicantes. Os meios são abertos no caos, que os ameaça de esgotamento ou de

23 Deleuze refere várias vezes ao que ele chamou de devir-vespa da orquídea e devir-orquídea da vespa para mostrar o funcionamento de um devir, em *Diálogos* diz: “A orquídea parece formar uma imagem de vespa, mas, na verdade, há um devir-vespa da orquídea, um devir-orquídea da vespa, uma dupla captura, pois ‘o que’ cada um se torna não muda menos do que aquele que se torna. A vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa” (DELEUZE e PARNET, 1998, p. 10).



intrusão. Mas o revide dos meios ao caos é o ritmo (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.125).

Para pensarmos em termos deleuzianos uma ética onto-etológica que é, também, musical, na natureza, recorreremos ao conceito de agenciamento que pode ser pensado como linhas que se conectam umas com as outras, num devir que se constitui em todas suas interações. Assim, o exemplo da abelha apresentado por Uexküll pode funcionar para percebermos tais interações: “Vemos a abelha, no seu mundo próprio de um prado florido, distinguir entre as flores abertas e os botões. Situada a abelha no seu mundo próprio e reduzindo as flores, segundo a sua forma, a estrela ou cruces, os botões passarão a ter uma forma não recortada de círculos” (UEXKÜLL, [s.d], p. 79). A interação da abelha com a flor está, para nós, relacionada com as interações, ou conexões, ou agenciamentos que Deleuze faz entre Uexküll e Spinoza, visto que não importa a estrutura permanente dos sujeitos, mas, antes, as composições que se produzem em meio às afecções que emergem dos encontros com outros corpos num plano de imanência

O que há de comum ao caos e ao ritmo é o entre-dois, entre dois meios, ritmo-caos ou caosmo: “*Entre* a noite e o dia, entre o que é construído e o que cresce naturalmente, entre as mutações do inorgânico ao orgânico, da planta ao animal, do animal à espécie humana, sem que esta série seja uma progressão...”. É nesse entre-dois que o caos torna-se ritmo, não necessariamente, mas tem uma chance de tornar-se ritmo. O caos não é o contrário do ritmo, é antes o meio de todos os meios. Há ritmo desde que haja passagem transcodificada de um para outro meio, de comunicação, coordenação de espaços-tempos heterogêneos (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 125).

A compreensão deleuziana sobre uma composição ética da natureza pode apoiar-se no exemplo da teoria melódica da natureza em que Uexküll apresenta a relação entre a aranha e a mosca, e suas diferentes estruturas, mas que compõe, por ajustamento, como uma música polifônica entre um ponto aranha e um contraponto mosca.

É claro que a teia da aranha é de estrutura ajustável à mosca, porque a própria aranha já o é também. Ser ajustável à mosca significa, neste caso, que, na sua estrutura, a aranha adotou certos elementos da mosca. Não duma determinada mosca, mas do seu protótipo. Para nos exprimirmos melhor: quando dizemos que a aranha é ajustável à mosca, queremos significar que, na sua constituição corpórea, aquela adotou para si certos motivos ou determinismos da melodia da mosca [...] Em toda a parte, é o contraponto que se manifesta, como causa determinante da constituição das formas, o que, aliás, já nos devia ser familiar a partir da estrutura dos objetos úteis ao homem (UEXKÜLL, [s.d], p. 204).



A virada etológica de Deleuze consiste em uma emergência semiótica das intensidades em um entre-meio, ou melhor, no meio associado no qual um animal estabelece relações de codificações e transcodificações; composto expressivo próprio do ambiente circundante em relação às capacidades afectivas do animal que, por sua vez, constitui uma postura, um canto e uma cor, afectos e perceptos

Uexküll, um dos principais fundadores da etologia, é um 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 (DELEUZE, 2002, p. 131-132).

O que nomeamos de uma ética etológica musical corresponde à existência de uma estrutura rítmica na natureza que remete aos encontros de corpos em movimento de velocidade e lentidão. A etologia é, propriamente, uma ciência prática que nos permite conhecer a natureza e os modos de sua composição, tornando possível a formação de um corpo mais potente e a produção de si mesmo enquanto causa livre.

A estrutura é ritmo, isto é, encadeamento de figuras que compõem e decompõem suas relações. Ela é a causa das inconveniências entre os corpos, quando as relações se decompõem, e das conveniências, quando as relações compõem alguma nova relação. Mas é uma dupla direção simultânea [...] Se aprendo a nadar, ou a dançar, é preciso que meus movimentos e meus repousos, minhas velocidades e minhas lentidões ganhem ritmo comum aos do mar, ou do parceiro, segundo um ajuste mais ou menos durável. A estrutura ou o objeto é formado por dois corpos ou mais corpos ao infinito, que se unem no outro sentido em corpos cada vez mais vastos e compostos, até o único objeto da natureza inteira, estrutura infinitamente transformável e deformável, ritmo universal, *Facies totius Naturae*, modo infinito (DELEUZE, 2011, p. 181-182).

Consideramos que para compreender Deleuze a respeito do aspecto etológico da ética é preciso também conhecer a etologia tal como pensada por Uexküll. Precisamente no que se refere à teoria do mundo próprio, que mostra a relação do vivo com o seu ambiente, assim como a teoria do contraponto que nos faz perceber o aspecto musical da Natureza. Isto porque esses dois aspectos da compreensão de Uexküll estão supostos, junto com a perspectiva spinoziana, naquilo que Deleuze insiste acerca das composições de relações ou de poderes entre coisas diversas. A etologia deleuziana diz respeito a uma contagem



dos afetos e, mais especificamente, associada à composição das relações individuantes para a constituição de uma potência maior dos indivíduos em nível de sociabilidades e comunidades, um devir multidão, um corpo potente e expressivo

A etologia estuda as composições de relações ou de poderes entre as coisas diferentes. Pois, anteriormente, tratava-se apenas de saber como uma coisa considerada pode compor com 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 quais relações podem compor diretamente para formar uma nova relação mais extensa, ou se os poderes podem se compor diretamente para constituir um poder, uma potência mais intensa (DELEUZE, 2002, p. 131).

Em Deleuze, a noção musical e etológica da ética é um contraponto à etologia tradicional que considera como comportamento toda atividade animal, seja ela motora ou estática, em movimento temporário ou contínuo; comportamento que pode ser observado, mensurado e organizado em escalas de reinos e espécies. Além disso, há outra perspectiva da etologia referida por Deleuze, mas também descartada por sua transcendência, que segue padrões herdados do pensamento de Cuvier e pensa o comportamento como função dos órgãos, logo, considera um desenvolvimento de hábitos e movimentos relacionados à formação celular que permite a ação e a reação de um organismo em relação ao seu meio ambiente.

A inextricável discussão Cuvier-Geoffroy Saint-Hilaire. Ambos concordam ao menos para denunciar as semelhanças ou as analogias sensíveis, imaginárias. Mas, em Cuvier, a determinação científica incide sobre as relações dos órgãos entre si, e dos órgãos com suas funções. Cuvier faz, portanto a analogia passar ao estágio científico, analogia de proporcionalidade. A unidade do plano, segundo ele, só pode ser uma unidade de analogia, portanto, transcendente, que só se realiza fragmentando-se em ramificações distintas, segundo composições heterogêneas, intransponíveis, irreduzíveis (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 41).

Em nossa interpretação, Deleuze sustenta uma visão ontológica da Ética de Spinoza a partir da concepção etológica elaborada pelo zoólogo Jacob Von Uexküll, de modo a constituir uma nova etologia que poderíamos chamar de uma “ontologia do vivo”, diferentemente de uma organização de um plano de transcendência, tal como suposto por Cuvier ao pensar o vivo. Essa oposição é expressa por Deleuze quando pensa o plano de imanência por composição livre e melódica da natureza que não são



canções, mas, modos de vida constituídos nesse plano produzido entre mundos próprios e divisas de territórios, sem uma ordem superior, mas feito de movimentos caóticos, sinfonias, vibrações e silêncios.

O 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 sujeitos, mas apenas estados afetivos individuantes de força anônima (DELEUZE, 2002, p. 133).

O plano de imanência se opõe a toda organização suplementar do mundo que se refere a uma dimensão oculta, comumente designada por Deus. Ao mesmo tempo em que se opõe a qualquer tipo de transcendência, Deleuze combate ideias de uma evolução do mundo, supostamente sustentada por um naturalismo vinculado a uma suposta estrutura essencialmente determinada ou, ainda, a uma organização do poder em sociedade. O caráter essencial desse plano transcendente consiste em determinar os processos de subjetivação por formação identitária, isto é, a sujeitos e a suas formações biológica e social. Afirmamos que a concepção uexkülliana de mundo próprio será fundamental a Deleuze no sentido de que, ainda que se trate de pensar um único plano imanente para os homens, para os animais e para tudo o que há, pode-se pensar que há uma infinidade de mundos perceptíveis, tal como o mundo do carrapato, da mosca, do cachorro e da aranha²⁴, exemplificados por Uexküll. Em termos deleuzianos, o mundo próprio é constituído de composições e agenciamentos de cada animal e homem que o produz e o habita, portanto, é resultado dos encontros de corpos que percebem e atuam sobre o meio.

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 (...) Essa composição natural intervém em toda a Ética, que constitui como único e mesmo Indivíduo cujas relações de velocidade e de lentidão não cessam de variar, sucessiva e simultaneamente (DELEUZE, 2002, p.131 – 132)

24 “O mundo próprio da carraça [Carrapato] se constitui por sinais olfativos, táteis e caloríficos; o mundo-próprio do cão é constituído por teores efetores, tais, como teor de comer e de sentar; o mundo próprio da mosca é constituído por teor-efetor calorífico, teor-efetor de movimento e suas patas têm órgãos de gosto; o mundo- próprio da aranha expressa em sua teia, lugar de seu trânsito entre os fios e suas relações com a vítima mosca” (UEXKÜLL, [s.d], p. 94; 164; 189).



Desse modo, em uma concepção etológica da ética não podemos definir um corpo nem por sua forma nem por seus órgãos, porque cada corpo se constitui sobre um plano de composição; não é explicado por um código, mas por suas relações de velocidades e lentidões. Por isso, não podemos definir o que é um corpo antes mesmo de saber o que ele é capaz em meio às relações dos encontros. Corpo tem sentido extremamente amplo na filosofia de Deleuze: “um corpo pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um corpus linguístico, pode ser um corpo social, uma coletividade” (2002, p. 132). Neste sentido o corpo é um conjunto de relações que Deleuze define com termos de latitude e longitude.

Entendemos por longitude de um corpo qualquer o conjunto das relações de velocidade e de lentidão, de repouso e movimento, entre as partículas que o compõem desse ponto de vista, isto é, elementos não formados. 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, poder de ser afetado) (DELEUZE, 2002, p. 132).

É precisamente sobre esse aspecto das relações de movimento de partículas, velocidades e lentidões, que podemos dizer que um animal constrói seu mundo e alguns homens também, outros não, como podemos, literalmente, ouvir Deleuze falar no *Abecedário* (2001). Ou seja, no conjunto de relações não determinadas, a natureza não adere a uma única composição musical, mas a relações melódicas que, embora harmônicas, não mudam, seguem como fluidos e, temporariamente, são irreversíveis uns aos outros.

Também existe a possibilidade de os impulsos individualizados se concentrarem em unidades que atuam sobre os músculos, a elas subordinados, como impulsos encadeados ou melodias de impulsos, ritmicamente articulados. Depois de que os efectores postos em ação pelos músculos imprimem aos objetos situados fora do sujeito a sua realidade (UEXKÜLL, [s.d], p. 35).

O célebre exemplo do carrapato é uma composição de afetos que nos ajuda a ampliar nossa compreensão sobre a natureza do *nomos* ou da lei ética, buscamos agora a exposição de Uexküll, porque nos parece funcionar como uma ideia não moral da ética.

Agora situemos a carraça [o carrapato] no esquema de ciclo-de-função [afetos, para Deleuze] a carraça como sujeito e o mamífero como objeto. Verifica-se imediatamente que decorrem segundo um plano de



três ciclos-de-função, e uns a seguir aos outros. As glândulas cutâneas do mamífero constituem o portador de sinal característico do primeiro ciclo, pois o estímulo ácido bultírico liberta no órgão-de-percepção sinais perceptivos, específicos, que são transportados para a periferia como caráter olfativo. Os fenômenos que se passam no órgão-da-percepção provocam, por indução, no órgão de impulso, impulsos correspondentes que produzem o movimento dos membros locomotores e a queda do animal. A carraça ao cair confere aos pelos do mamífero a marca-da-ação do choque, que então, por seu turno, liberta um caráter tátil pelo que o caráter olfativo do ácido bultírico é cancelado. O novo caráter provoca um movimento de vaguear, até a primeira zona sem pelos é remido pelo caráter do calor, e aí começa o trabalho de perfuração (UEXKÜLL, [s.d], p. 37)

Em nossa interpretação, o *nomos*, a lei ética, é operada neste processo, ele implica sempre em uma relação de composição entre os corpos, visto que nenhum animal é alguma coisa separável de suas relações com o mundo, portanto, compreendido como variações contínuas que envolvem relação de movimento e repouso, “velocidades e lentidões de metabolismo, das percepções, ações e reações que se entrelaçam para constituir tal indivíduo no mundo” (DELEUZE, 2002, p. 130). Ou, inversamente, quando decompõe uma relação para constituir outras relações. Qualquer relação, simples ou complexa, é composta de conjuntos de partes ligadas por leis de composição e decomposição. O que sempre remete a composição musical da natureza.

A expressão doutrina da composição da natureza pode induzir em um erro, visto que, de uma maneira geral, a natureza não oferece doutrinas. Assim, por doutrina, deve apenas entender-se uma generalização das regras que julgamos descobrir no estudo da composição da natureza. Está, portanto, indicado que partamos de exemplos particulares e que estabeleçamos as suas leis para, deste modo, chegarmos a uma doutrina da composição da natureza. Como modelo, podem servir-nos as regras da composição musical, que parte do princípio de que são necessários pelo menos, dois sons para formar uma harmonia. Na composição de um dueto, as duas partes que se devem fundir numa harmonia são compostas nota por nota, ponto por ponto, uma para outra. Nisso se baseia a teoria do contraponto, na música (UEXKÜLL, [s.d], p. 181).

Na natureza, a música nunca termina, continua indefinidamente transformando-se e produzindo novas composições de sons, tal como naquilo que Uexküll nomeou de “doutrina da composição da natureza”, para generalizar o processo de individuação rítmica dos animais, mas que serve também para os homens. Portanto, a partir dessa perspectiva, há um ciclo funcional pelo qual cada animal e alguns homens povoam seu



próprio mundo, ou seja, cada um percebe um conjunto limitado de sinais e, com eles, constitui seu mundo, a exemplo do carrapato que produz seu mundo próprio (*Umwelt*) por meio de um pequeno número limitado de relações complementares. Trata-se, então, do ponto de vista de uma ética etológica musical, para determinar a *héxis* inerente a um modo de vida, de estar atento a suas relações dinâmicas e heterogêneas entre elementos qualitativos e quantitativos. Só assim será possível compreender o conjunto de relações da natureza como expressão de relações dos encontros, dos afetos e dos ambientes em que vive determinado animal ou homem, assim, como suas capacidades ativas e passivas, mediante os sinais formados em seu mundo próprio. Tal esquema ou mundo articulado de percepção e ação faz com que cada animal ou homem constitua territórios, seu domínio natural ou sua “pátria”.

Em todos os exemplos extraídos da natureza temos, igualmente, de procurar dois fatores que juntos, constituam uma unidade. Portanto, partimos sempre de um sujeito, situado no seu mundo próprio e examinamos as suas relações harmônicas com os objetos particulares que, como objetos significantes, convergem no sujeito. O organismo do sujeito representa o utilizador do significado ou, pelo menos, o seu receptor. Se estes dois fatores se reúnem no mesmo significado é porque foram compostos simultaneamente pela natureza (UEXKÜLL, [s.d.], p. 181).

Neste cenário de uma ética etológica e musical da natureza o mais importante é conceber a vida, em cada individualidade, não pelo aspecto formal, como uma entidade abstrata, mas como uma relação prática de composição, considerando as condições dos encontros de corpos e seus vetores de velocidade e de lentidões, tal como ocorre nas partículas sonoras. Isto é, não apenas como uma questão de música, mas de uma maneira de viver. E, por estarmos inseridos numa formação social, precisamos ver exatamente como ela está organizada em nós e no lugar onde estamos. Isso tudo para que a ética possa ser agenciada com prudência, no sentido de gerar vida e não destruí-la. A ética deleuziana é claramente uma alternativa à moral, esta ética é um modo de composição que não constitui uma sequência normativa ou de preceitos, tampouco se torna modelo, contrária a toda forma de centramento, unificação, totalização, hierarquização que sobrecodifica e que se põe contra a vida.

Se a tarefa de uma ética etológica é justamente mapear os devires, se é uma questão de contagem de afetos, trata-se especificamente de pôr em relevo a fragmentação da ideia antropocêntrica de mundo a qual se vincula a ideia moral, estabelecida entre as ciências naturais e sociais. Em outras palavras, a concepção



etológica da ética anunciada por Deleuze faz uma contraposição à visão da sociobiologia e da psicologia comportamentalista, acenando uma oposição forte contra a concepção do naturalismo ético. A moral está vinculada a essa ideia que tem por base a antropologia platônica que se estende desde a antiguidade clássica passando pela idade média até a modernidade, representada, principalmente, pela antropologia teológica, de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, e que se desdobra no racionalismo cartesiano. Consideramos que é em oposição a essa tradição que Deleuze lança mão de uma nova perspectiva ética que se diferencia não somente em conteúdo teórico, mas que permite uma nova prática de pensamento e vida. Tal ética pode e merece ser pensada também com jovens estudantes do Ensino Médio. É disso que trataremos no capítulo seguinte, mostrando o que pode um professor quando se torna também um pesquisador em meio ao *Escrileituras*, assim como o que podem estudantes quando se fazem escrileitores por meio de Oficinas de Transcrição.



Foto 3: Pintura em tela de Um e outro, D&G, como você nunca viu, produzido em oficinas do projeto Escriteiras por estudantes do IFPR – Campus Umuarama.

UM & OUTRO**DELEUZE E GUATTARI**

Como se pensa a dois? Os autores de *O que é a filosofia?* retraçam a história de uma amizade sem intimidade, que funciona por “agenciamento” e “conexão maquínica”.

Eles têm poucos amigos em comum. Fora de suas sessões de trabalho, raramente se veem. Enquanto um escreve sozinho um livro, não fala dele com o outro. Um é filósofo, o outro, psicanalista. Um nasceu em 1925 e o outro é cinco anos mais jovem. Assinaram a quatro mãos *O Anti-Édipo* que os tornou célebres, em seguida *Kafka, por uma literatura menor*, *Rizoma* e *Mil Platôs*. E, agora, *O que é a filosofia?* Neste livro curto um estranho “personagem conceitual”: o do amigo, nascido na Grécia ao mesmo tempo que a filosofia. Amigos, Gilles Deleuze e Félix Guattari certamente o são. Mas de um modo tal, que explica suas produções teóricas comuns e torna compreensível o fato de que uma obra filosófica, fato raro, possa ser “co-assinada”. Estamos sós a dois, e somos muitos quando estamos sós. (...) Esta é, sem dúvida, a condição para que pensar a dois não signifique pensar a mesma coisa e sim “pensar uma diferença”.

GILLES DELEUZE. 1925-1995. filósofo. FÉLIX GUATTARI. 1930-1992. filósofo e clínico. Obras escritas em comum: *O Anti-Édipo* (1972), *Kafka, por uma literatura menor* (1975), *Rizoma* (1976), *Mil Platôs* (1980) e *O que é a filosofia?* (1991).

Por Rober Maggiori. Publicado no jornal Libération no dia 12 de setembro de 1991

LEMBRANÇAS DE UM E DE OUTRO

Arte... Ciência... Filosofia

Traçar... Criar... Inventar

Conceitos... Personagens... Problemas

Geofilosofia... Geologia... Moral

Plano... Território... Imanência

Latitude... Longitude... Hecceidades

Individuação... Devir... Multiplicidade

Ética... Estética ... Política

4 ÉTICA E MORAL EM QUESTÃO NO ENSINO DE FILOSOFIA, EM MEIO AO ESCRILEITURAS

A perspectiva de trabalhar a ética deleuziana em interconexão com o Projeto *Escrileituras* se fez a partir de dois elementos primordiais, a leitura e a escrita, sendo, portanto, o principal eixo provocador do pensamento em filosofia e educação. Uma ética etológica em *Escrileituras* foi tecida como um rizoma ramificado para todos os lados, de maneira a possibilitar a passagem e os fluxos de um modo de conhecimento a outro. Importante salientar que o Projeto *Escrileituras* colaborou de maneira sistemática com nossa pesquisa em filosofia, entrecruzando linhas de pensamento da educação e da filosofia, fazendo funcionar no campo do ensino um novo modo de ler e escrever em filosofia, com ele, um novo modo de ser professor de filosofia. Essa experiência, para nós positiva, foi desenvolvida por meio de Oficinas de Transcrição, tendo por base a teoria da tradução poética criada pelos irmãos Campos (cf. CORAZZA, 2011). Essa noção de tradução é muito rica por se tratar de uma tradução não literal, e por considerar o tradutor como um esteta que, ao traduzir, constitui perceptos, conceitos e referências. Tal noção dá origem a uma nova didática, a “Didática-artista da tradução”.

4.1 Didática-artista da tradução e a dignidade do professor

Deslocada para a educação, a noção de transcrição se torna potência para a invenção de uma Didática-artista da tradução (CORAZZA, 2013), que age em ruptura com a didática tradicional de Estado, na medida em que rompe:

[...] com o traçado reto da tradição, a Didática apropria-se dos elementos originais da arte, da filosofia e da ciência, tornando-os seus; e, neles, fazendo ecoar a própria voz do Didata; de não conseguir mais separá-la das vozes precursoras. Assim, para que a língua-meta capture forças, repertórios, perspectivas e sentidos das línguas originais, a maior responsabilidade do Professor é agir como um atualizado e competente escritor daqueles elementos que são transcriados (CORAZZA, 2013, p. 215-216).

A Didática-artista da tradução propõe compor, conectar, agenciar arte, ciência e filosofia e eleva o professor à categoria de tradutor criador, ou seja, atribui distinção à tarefa do professor, na medida em que dá condições a si e aos estudantes para fazerem experimentações com o pensamento. Assim, em nossa perspectiva, o professor que se encontra com o projeto *Escrileituras* propõe algo de novo para o seu próprio pensamento, problematiza diante dos alunos e torna problemático o que até então não





era considerado por ele como problema. Portanto, esse didata-tradutor, o professor, não se restringe a transmitir os conteúdos de maneira literal ou como verdadeiros os elementos textuais em sua originalidade em composições científicas, filosóficas e artísticas. Ele não realiza cópias, dublagem ou fingimento; não conserva a autenticidade nem a verdade dos textos, não preserva a essência dos originais e nem trata com sacralidade a escritura, mas permite rasuras gerando necessidades, decisões criadoras sobre a arte, a ciência e a filosofia. Assim, cada didata-tradutor também autora escavando o limite da produção entre o texto e seus estudantes. “Então, as traduções do Professor-Artista poderão, por vezes, tornarem-se mais importantes do que os originais; desde que seja capaz de renovação dos sistemas educacionais e culturais contemporâneos” (Cf. CORAZZA, 2013, p. 196). Dessa forma, o professor torna-se um agente de transformação e invenção que transpõe a originalidade do texto, rompendo com o dogma indentitário que dá significação hermética à escrita, operando por transcrição de maneira a subverter a imobilidade do pensamento, a fim de criar novos sentidos para responder aos problemas. O professor que se aventura a fazer tradução transcriadora não reproduz e não se contenta com repetições que empobrecem a escrita e a leitura; o professor tradutor emprega decisões criadoras considerando o tempo presente e relacionando o original de cada texto em novos sentidos.

Em suma, a Didática-artista da tradução levada a termo com o Escrileituras atribui maior dignidade à tarefa do professor, na medida em que lhe autoriza a autoria. Essa dignidade nos encorajou a conciliar a pesquisa de mestrado com a tarefa docente e nos habilitou a nos afirmarmos como um professor-pesquisador que assume, para si, a tarefa de criar em educação. Por isso podemos afirmar que esse foi o meio em que compusemos um pensamento onto-etológico e musical da ética capaz de se opor à moral.

4.2 A ética etológica em oficinas de *Escrileituras*

*Na medida em que afirmamos que uma ética etológica em *Escrileituras* pressupõe o encontro entre filosofia e educação, esse encontro torna-se disparador de diversas ações, para nós, inéditas tanto na pesquisa como no ensino de filosofia. Por se tratar de uma pesquisa que envolve a indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, propomos desenvolver este capítulo em consonância com os elementos dissertativos, remetendo à produção dos estudantes como partes do capítulo, para que seja possível compreender o processo de constituição da pesquisa em meio às*

experimentações e oficinas do Projeto *Escreleituras*.

A presença da concepção dualista de Bem e Mal é muito recorrente na história do pensamento, desde as tradições religiosas mais antigas, como o zoroastrismo, o orfismo e o maniqueísmo. Tais modos de pensamento influenciaram alguns filósofos como Platão, Agostinho e Tomás de Aquino. Essa tradição construiu uma imagem dogmática do pensamento que ultrapassa sua dimensão religiosa; no que diz respeito ao conhecimento, trata-se de apresentar a verdade absoluta, assim como no plano moral importa evidenciar o Bem supremo e universal. Em ambos os casos, sempre aparece um juízo de valor epistemológico sobre a verdade e um juízo de valor moral sobre o agir. Para trabalhar com a filosofia na escola e escapar dessa imagem moral do pensamento, livrando-nos de tais valores, na medida em que os problematizamos, e tentando criar uma nova dimensão para o pensar, nos dedicamos a inventar Oficinas de Transcrição orientados pela pesquisa. Pois, como afirma Corazza, “para escapar da Imagem Dogmática do pensamento”, a pesquisa:

Posiciona-se a favor de que pesquisar é criar e criar é problematizar; só que problematizar é determinar dados e incógnitas dos problemas, que vão sendo formulados à medida que a pesquisa se realiza e que persistem nas soluções que lhe são atribuídas, como em um jogo afirmativo de novidades, por meio da Vontade de Pesquisar (CORAZZA, 2013, p. 38).



As Oficinas de Transcrição, realizadas no IFPR – *Campus Umuarama* no ano de 2014, com a turma do primeiro ano do curso técnico integrado em química, durante o período em que efetivamente passamos a nos constituir professor-pesquisador, privilegiaram textos de três pensadores que provocaram a problematização das relações entre moral e ética e contribuíram para diferenciar uma visão moral e uma visão ética de mundo. São eles: Spinoza, Agostinho e Nietzsche. Nas oficinas foi possível instituir um espaço de tensionamento de perspectivas, opor e contrapor ideias apresentadas pelos pensadores selecionados que funcionou como matéria para estudantes e professores, de diferentes formações, colocarem em questão suas concepções, seus pensamentos já pensados, seus conteúdos organizados, suas matérias sedimentadas. Do lado dos professores, o que assistimos foi o distanciamento do “modelo de professor” e um movimento de produção de “professores-simulacros”:

[...] como os únicos que têm condições de produzir novidades e de levar a Educação à diferença não maldita; pois, somente eles possuem

forças inventivas orientadas para o porvir. Esse devir simulacro dos educadores-professores-pedagogos pode ser considerado um plano educacional, como uma espécie de Gaia Ciência, que fornece ferramentas conceituais para pensar o devir-alegre, um devir criador, um devir artista (CORAZZA, 2013, p. 24). Do lado dos estudantes, na

medida em que se envolveram nas oficinas houve um processo de deslizamento sobre sensações, percepções, discussões acerca da própria vida dos textos, dos filósofos e também das suas, afinal, “a matéria principal da OST é a vida” (CORAZZA, 2011, p. 54). Pode-se afirmar que entre leituras e textos, escritas e rasuras, escritas foram afinadas. Foram muitas horas de envolvimento, desde o planejamento até a realização das oficinas que implicou num demorado processo de envolvimento e identificação com os textos de partida para que fosse possível chegar a um novo texto. Nas devidas proporções, por meio da Didática-artista da tradução, nos dedicamos a realizar traduções que consistem, acima de tudo de:

Do lado dos estudantes, na medida em que se envolveram nas oficinas houve um processo de deslizamento sobre sensações, percepções, discussões acerca da própria vida dos textos, dos filósofos e também das suas, afinal, “a matéria principal da OST é a vida” (CORAZZA, 2011, p. 54). Pode-se afirmar que entre leituras e textos, escritas e rasuras, escritas foram afinadas. Foram muitas horas de envolvimento, desde o planejamento até a realização das oficinas que implicou num demorado processo de envolvimento e identificação com os textos de partida para que fosse possível chegar a um novo texto. Nas devidas proporções, por meio da Didática-artista da tradução, nos dedicamos a realizar traduções que consistem, acima de tudo de:

[...] “uma questão de alma”, na ressonância do poema de Augusto de Campos “re-criar é a meta/ de um tipo especial/ de tradução:/ a tradução-arte// mas para chegar à/re-criação/ é preciso identificar-se/ profundamente/ com o texto original/ e ao mesmo tempo/ não barateá-lo/enfrentar todas a suas/ dificuldades/tentar reconstruir/ a criação/ a partir de cada palavra/ som por som/ tom por tom/ é uma questão de formar/mas também/ é uma questão de alma” (CORAZZA, 2011, p.64).

Ainda que, talvez, o “produto” da transcrição possa ser questionado em termos de sua qualidade, podemos afirmar que durante o “processo” de funcionamento das oficinas, os participantes estiveram envolvidos “de corpo e alma”. Nelas foi possível ver aquilo que até então não era visto e pensar o que ainda não havia sido pensado, mas que precisava e merecia ser. Isso só foi possível, no entanto, porque no *Escrileituras* subjaz uma concepção de currículo diversa daquela que a educação de Estado concebe,



literalmente pensada em uma “grade curricular”, sedimentada em níveis, disciplinas e conteúdos. O *Escrileituras*, por sua vez, mantém-se ligado à gênese da ideia de currículo, aquela que é lembrada no *Dicionário das ideias feitas em educação* (CORAZZA; AQUINO, 2011, p. 39): “Currículo – Era para ser corrida, mas virou loteamento”, e poetizada no *Abecedário: educação da diferença* (CORAZZA; AQUINO, 2009, p. 40): “*scurrere*/corre escorre escorrega/atraversa bordeja resvala espalha/comemora glosa redundante/pula turva perscruta cruza fulgura/desliza enrodilha gira/amplia suspira alegoriza/desbasta desvenda descobre/encruzilhadas atalhos ardis emboscadas”. Voltado para esse sentido, o currículo do *Escrileituras* “vive às voltas com as forças do Fora, como uma violência que se abate destrutiva sobre os saberes consolidados, como um estranhamento recíproco entre o pensamento racional e a realidade de algum objeto” (CORAZZA, 2013, p.28). O que faz saltar aos nossos sentidos, à nossa memória, à nossa imaginação, ao nosso entendimento e ao nosso pensamento, novos modos de experimentar-se, de ler-escrever em meio à vida.

É preciso afirmar que o Projeto *Escrileituras* não operou na ausência de currículo, mas foi produzido por um currículo nômade, diferente do sedentário currículo tradicional; o que permitiu exatamente sair das velhas práticas pedagógicas empregadas no ensino de filosofia. Ocupou o território da filosofia, mas nele introduziu novos elementos, “esticando linhas de inovação, criando contra pensamento, a exterioridade pura”; podemos dizer que, ainda que com muitas limitações sujeitas à crítica-escrileituras, vivemos “com prazer e gozo, a porção Marginal dos Currículos-Certinhos”, o que acabou movimentando, no Instituto Federal do Paraná (*campus* Umuarama), o seu currículo Maior (CORAZZA, 2013, p. 33). Desde sempre, sabemos que nosso trabalho está sujeito a críticas, esperamos que elas venham para que o processo formativo do professor-pesquisador não pare, mas desejamos que se trate de uma “crítica-escrileitura” que vá “até a singularidade da experimentação de cada pesquisador-professor, num processo inventivo da Educação [filosófica]” (CORAZZA, 2013, p. 34). Nas oficinas que realizamos, para efetivar a “tradução criadora”, como já afirmamos, partimos dos elementos complexos da escrita clássica filosófica e cada participante, com sua capacidade de síntese e de criação tornou-se escrileitor e fez uma:

[...] tradução criadora [...] [que] não é: literal, funcional, automática, etimológica, estruturalista, hermenêutica, celebração epifanística, uma violação, um caso de sobretradução, um semidecalque, uma superafetação; não soa como extravagância; não produz palavra por palavra; não transmite a mensagem do original; não apresenta



qualquer purismo ultra-acadêmico; não atualiza textos pelos contextos; ao contrário, consiste em traduções, em que são postas tal força criadora que, alegadamente, o resultado vale como se cada tradução fosse uma obra original, viva e aberta (CORAZZA, 2011, p. 63).

A primeira produção da OsT em filosofia ocupou-se das correspondências entre Spinoza e Blyenberg, mais conhecida como “Cartas sobre o Mal”; os oficinairos também se ocuparam de alguns livros de Spinoza, como o *Tratado Teológico Político* ([1670] 2014) e *Princípios e Pensamentos Metafísicos* ([1664] 2014) e compuseram autoria com o que encontraram, como afirma Dalarosa:

Uma proposta de escrita afinada por dentro do próprio texto, no qual o dentro comunica-se com o fora da escrita e, na mesma superfície, passa a conversar com o seu escritor-leitor simultaneamente. Texto de objetos que se produzem e ganham vida no exercício da linguagem e passam a dialogar e a produzir encontros de autorias inesperadas. O escrileitor é também considerado texto, pretexto, personagem e escritor que experimenta a superfície movediça do vivido. Ele compõe autoria com o que encontra ou com quem quer que seja que o encontre (DALAROSA, 2011, p. 23).

Avaliamos que, apesar de implicar em Escreleituras de textos complexos no gênero epistolar e ao mesmo tempo dissertativo e exigir um investimento teórico “pesado” para estudantes de nível secundarista, tornou-se uma experiência ímpar tanto para o aprender, quanto para o ensinar filosofia, pois evidenciou que é possível constituir novos modos de trabalhar essa disciplina por meio da necessária violência sobre o pensamento para que ele saia do seu natural torpor cognitivo e chegue a pensar (cf. HEUSER, 2010). As cartas de Spinoza a Blyenberg alimentaram a curiosidade e a crítica dos estudantes em busca da constituição de respostas para problemas éticos de suas vidas cotidianas ou mesmo a problemas da contemporaneidade que acabaram por compor a produção dessa oficina. O problema da origem do Bem e do Mal foi o que nos forçou a pensar. Fragmentos das obras *Do Livre – arbítrio*, de Santo Agostinho ([395]1995), e *Genealogia da moral*, de Nietzsche ([1887]2013) foram os disparadores para essa transcrição. Se o exercício de tradução criativa é, como afirma Augusto de Campos, “uma questão de alma”, no trabalho dessa oficina, interferiram as tradições, valores familiares, religiosos dos estudantes e acabaram por influenciar toda a atividade. Na trilha das traduções acerca da origem do Bem e do Mal, com a intensa pesquisa e envolvimento com a temática, outros pensadores foram encontrados e propiciaram defesas e refutações de argumentos, abrindo novas perspectivas.

Consideramos que o confronto de ideias mediado pelo mesmo eixo de discussão Bem e Mal gerou descompassos e mudaram afetos, conceitos, referências. Mudanças essas que ressoam nas posições assumidas pelos participantes em espaços escolares e não escolares.

4.2.1 Didática da tradução em filosofia via “Cartas sobre o mal”²⁵

Escrever por meio de cartas é fomentar um modo de escrita esquecida no tempo, ou às vezes, nunca usada por nossos alunos. O modo epistolar de escrita utilizado no passado é retomado no projeto *Escrileituras* por meio de oficinas. Foi considerada a perspectiva da Didática da Tradução Artística nas Cartas de Spinoza e de Blyenberg, obedecendo aos seguintes passos:

- 1 – Escrever cartas ao filósofo; 2 – Responder as cartas remetidas ao filósofo; 3 – Problematizar as cartas e responder aos problemas; 4 – Traduzir experiências da leitura dos textos e traçar uma linha entre a carta de Spinoza e as cartas produzidas pelos estudantes.

Spinoza diz que Deus é o responsável por tudo, pela criação das coisas, dos seres e pelas suas ações e vontades. Tudo é Deus. Desse modo Deus é quem criou a alma e é Deus quem determina suas vontades, suas ações. Então se a alma tem vontade de cometer o mal é de Deus esta vontade. Aceitar isso seria atribuir a Deus uma imperfeição. E dessa maneira é preciso admitir que, ou uma vontade é má, ou não é um mal, ou o mal é obra do próprio Deus. Se o mal existe, seria Deus o autor desse mal? Spinoza afirma que nada acontece se não for da vontade de Deus (Carta 19, p.107), porém, se Deus não possui imperfeição sua criação não pode ser considerada má, logo, o mal não existe enquanto essência, mas sim como acidente de uma ação. Por exemplo; o veneno da serpente em contato com o sangue humano poderia ser algo fatal, dando a entender que a cobra por si mesma seria má, no entanto, esse mesmo veneno para a serpente pode ser algo positivo, que compõe sua essência, servindo como ferramenta de proteção e ataque. Após receber a carta de Spinoza, Blyenberg diz que começou a compreender melhor a visão do filósofo, no entanto ele deixa bem claro a Spinoza que mesmo que pratique intensamente a atitude de filosofar, ele sempre colocará acima



²⁵ Oficina com estudantes do primeiro ano do Ensino Médio Integrado em Química do Instituto Federal do Paraná – *Campus* Umuarama. Allan S.; Ana M. S.; Cláudio R. V.; Gabriel F.; Giovani R.; Gustavo H. D.; Luana M.; Luana R.; Lucas S. R.; Thiago M.; Valter M. V.; Yorhana F. G.

disso a vontade de Deus ou “Verbo Divino”, como ele mesmo cita. Após essa clara afirmação, Blyenberg começa a questionar Spinoza sobre a sua teoria por ela conduzir a ideia de que Deus seria o criador do mal, caso o mal não existisse. E acrescenta que, no seu entendimento, a existência por si mesma não seria um “mal”, nem uma imperfeição, mas que o fato de nos inclinarmos a um estado de imperfeição nos priva da perfeição. Porém, Blyenberg ainda indaga ao filósofo como um ser pode perder um estado de perfeição por causa de algo que já estivesse em sua natureza. Diante dessa questão, ele impõe a Spinoza duas hipóteses para que não houvesse uma contradição: Ou realmente existiu um mal, ou não seria possível que houvesse uma privação de um estado melhor. Dito isso, ele comenta que se ele perdesse o seu primeiro estado de perfeição, significaria que ele seria pior que antes, o que sugere que não foi Deus que o reduziu a essa condição, mas sim ele mesmo que não se preservou do erro. Para Blyenberg não é possível alguém possuir um estado de perfeição maior ao que Deus deu, ou seja, em seu raciocínio então o homem seria dependente de Deus. Ao afirmar isso, ele diz também que todos possuem (em quantidade) o mesmo estado de perfeição dado por Deus, e que àquele que errasse, não teria ganhado forças em quantidade suficiente para não cair no erro. Ele chega a uma conclusão que seria impossível que o mal ou o fato de ser privado de um estado melhor, seja para Deus apenas uma negação, pois, caso o contrário, se Deus criasse um ser qualquer que eventualmente perdesse essa perfeição dada, ele não teria conhecimento disso, contradizendo com sua perfeição. Isso para Blyenberg não passa de um absurdo.

Para defender essa opinião, ele explica que se tivesse relações sexuais com uma mulher comprometida com outro homem, não seria o ato por si só uma coisa má, mas em relação ao disposto da união da mulher que descompõe em sua relação. Depois Blyenberg pergunta a Spinoza se Deus poderia saber das ações, permitir a ação e ignorar com quem ele o fizesse. Isso significaria Deus ser ignorante de sua própria obra. Blyenberg questiona diretamente o pensador ao perguntar como seria possível nos tornarmos melhores ou piores ao agirmos ou não com prudência, sugerindo que assim os justos e os injustos seriam perfeitos e que Deus não possuía conhecimento do mal, seria impossível ele conseguir punir o mal. E Blyenberg continua questionando diretamente o pensador a respeito do motivo pelo qual todos são imperfeitos, seria o fato de que não nos esforçamos com a convicção e intensidade necessária para nos preservarmos do erro e por consequência perdemos o estado de perfeição. E acrescenta



que mesmo quando erramos sem intenção, ainda estamos pecando por não estarmos de acordo com a vontade de Deus. Entretanto, para o questionador do filósofo, se Deus estendeu nosso limite de conhecimento a um nível acima daquele. Ele mesmo antes havia dado, significa que esse é a causa absoluta de nossos erros; não que Deus seja constrangedor, mas que ele nos deu esse conhecimento para que pudéssemos conhecer e contemplar suas obras. Por fim, ele enfatiza que enquanto possuir a capacidade intelectual de contemplar a perfeição de Deus, a ele não importa possuir ou não o pleno entendimento. Spinoza explica a Blyenberg que seus argumentos são equivocados, pois, Blyenberg acredita que a palavra de Deus está de maneira clara e eficaz, que devemos agradecer por tudo, enquanto Spinoza acredita em Deus com natureza, ou seja, todas as coisas estão em Deus e em movimento em Deus. Deus não é alguém, não é um ser humano o qual devemos agradecer ou orar para ele. Mas é uma única substância da qual tudo foi originado. Não tem prazer e nem desprazer em nossos atos. Ele ainda discute acerca de concepção de Deus a ser entendido como juiz, que nos dá atributos bons e ruins, o qual devemos respeitar e sermos gratos por sua misericórdia e por nossas vidas, caso contrário seríamos punidos.

No que diz respeito a milagres, ele é de opinião de que a revelação de Deus só pode ser estabelecida pela sabedoria da doutrina, não por milagres, ou em outras palavras, por ignorância. Apesar disso, ele respeita milagres. Apenas faz esta distinção entre religião e superstição, porque essa última se baseia na ignorância, essa, é a razão porque os cristãos são distintos do resto do mundo, não pela fé, nem pela caridade, nem pelos outros frutos do Espírito Santo, mas apenas por suas opiniões, na medida em que defendem a sua causa, como todos os outros, por meio de milagres, que é pior por ignorância, que é a fonte de toda a malícia; assim, eles se voltam à fé, o que pode ser verdade, em superstição. Então, Spinoza explica que o que pode servir como um fator determinante ao dizermos se uma obra pode ser considerada boa ou má, é a liberdade que a vontade das pessoas sempre envolve, ou seja, é a influência que a vontade das pessoas tem sobre elas. Blyenberg, após ter recebido a resposta na carta 21, disse que percebeu um tom pouco amigável de Spinoza quando o filósofo argumenta que nenhuma de suas proposições, por mais plausíveis que sejam, tem efeito sobre Blyenberg. Na tentativa de justificar essa afirmação, Blyenberg diz que não possui um conhecimento tão claro na metafísica e na distinção entre o corporal e o espiritual quanto Spinoza, por isso não deveria haver uma causa de ofensa por parte do filósofo,



quando Blyenberg começa a retornar em algumas questões que, na sua visão, ainda não estivesse devidamente esclarecida. Chegando à conclusão de que Spinoza considera que Deus aprecia a virtude assim como o crime, quando supõe que, em seu ponto de vista em relação à Spinoza, as ações de um criminoso e de um homem virtuoso não seriam senão a manifestação da vontade divina. Mas, ao perceber que Spinoza havia dito que a diferença entre uma ação justa e uma ação maliciosa era que uma implica mais perfeição que a outra, indaga a si mesmo que Spinoza não havia citado algo que poderia determinar a perfeição de qualquer coisa, a não ser que fosse medindo-se pela essência que esta possui. Diante dessa conclusão, Blyenberg diz que desse modo, então, Deus se agradaria com os crimes da mesma forma como se agradaria com as virtudes, tornando-as equivalentes aos olhos dele, sendo em ambos os casos ações perfeitas. Ele diz ainda não ter compreendido o que o filósofo quis dizer ao ter afirmado “devemos agir por amor a virtude”, já que isso poderia significar que Spinoza se abstém de erros, não por serem atitudes incorretas, mas sim por que essas atitudes a ele seriam algo repugnante. Sendo assim, Spinoza não cultivaria uma virtude, mas sim a uma condição que o impede de cometer este erro. Spinoza, já frustrado por ter percebido que não conseguirá persuadir Blyenberg, diz que já demonstrou que “aquilo que dá ao mal, ao erro, ao crime seu caráter de ato mau ou criminoso, e de falso julgamento – que se pode chamar a força do mal, do erro, do crime – não consiste em nada que exprima uma essência. Que, por consequência, não se pode dizer que Deus seja essa causa” (SPINOZA, 2014, p.146). Ele adverte a Blyenberg que, ao discursar como um filósofo, não é correto atribuir a Deus características do ser humano, assim Deus não sente alegria ou descontentamento com as atitudes humanas. Spinoza ainda acrescenta que o homem não pode prover a Deus, sendo justo, algum bem ou, sendo injusto, algum mal, pois, “nem o justo nem o ladrão podem ser causa de prazer ou de desgosto para Deus” (SPINOZA, 2014, p.148). Entretanto, Spinoza deixa claro que o homem justo possui conhecimento de Deus e de si mesmo, enquanto o ladrão, por não possuir o desejo de que cada um tenha o que é seu, é desprovido deste conhecimento.

4.2.2 A moral teológica de Agostinho em oficina de Escriteiras²⁶

Dentre os modos de escritas pertinentes à filosofia passamos a utilizar a

26 Estudantes do primeiro ano do Ensino Médio Integrado em Química do Instituto Federal do Paraná – Campus Umuarama. Allan G.; Antonio L.; Carol H.; Creir S. ; Daniel F.; João M.; Leonardo L.; Leticia C.; Lucas R.; Marcos M.; Mariana G.; Milena M.; Wesley F.

experimentação da troca dialógica. Neste sentido, desenvolvemos a oficina de tradução aproveitando a matéria filosófica produzida por Agostinho e adotamos os seguintes procedimentos.

1 – Leituras de troca; 2 – Escrita de troca; 3 – Composição de escrita em grupo;

Mariana: Será Deus o criador do mal?

Agostinho: Mas a que mal se refere? O mal que alguém praticou ou sofreu?

Mariana: Quero saber dos dois.

Agostinho: Então, se Deus é bom ele não pode praticar o mal. E se Deus é justo ele deve punir os que fazem o mal e recompensar os que fazem o bem, entretanto, ele não será autor do primeiro gênero de mal.

Mariana: Quem é o criador do primeiro gênero de mal, já que Deus não criou?

Agostinho: Certamente, existe um autor para o primeiro mal, já que alguém o comete, porém, não se pode dizer que há um único autor, pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação.

Mariana: Mas, as coisas más se aprendem?

Agostinho: Não sei se alguém consiga pecar sem antes ter aprendido.

Mariana: Então te pergunto: De quem aprendes pecar?

Agostinho: Não se aprende a pecar, logo não se aprende o mal. Então, não devemos procurar quem nos teria ensinado e praticá-lo, e se a instrução falar do mal será para nos ensinar a evitá-lo e não a praticá-lo.

Agostinho: Você me pergunta, por qual motivo procedemos ao mal? Mas primeiro preciso saber sua opinião.

Leticia: Por exemplo, os adultérios e os homicídios. Quem não considera essas ações más?

Agostinho: Mas afinal, por que você considera o adultério uma má ação? Só porque a lei proibiu?

Leticia: Não. Ele não é um mal precisamente por ser proibido pela lei, mas ao contrário, é proibido pela lei por ser mal.





Leticia: Não. Ele não é um mal precisamente por ser proibido pela lei, mas ao contrário, é proibido pela lei por ser mal.

Agostinho: Em sua opinião, seria necessário recorrer a autoridade da lei, mas por qual motivo crês que o adultério é um mal?

Leticia: Sei que é um mal, porque não gostaria de ser vítima dele, então, não devemos fazer aos outros, o que não gostaríamos que fizessem conosco.

Agostinho: Então se alguém entregasse sua esposa a outro, e aceitasse que ela fosse violentada, e esse mesmo alguém desejar ter a permissão do outro. Em sua opinião, estaria ele fazendo mal nenhum?

Leticia: Ele faria muito mal.

Agostinho: Mas assim como você disse esse homem não peca, porque não faz o que não gostaria de suportar. Convença-me então de que o adultério é um mal.

João Ricardo: Acredito que o adultério é algo mau, porque tenho visto homens serem condenados por esse crime.

Agostinho: Mas não se tem condenado também muitos homens por suas boas ações? Tomando como exemplo aqueles cristãos que foram condenados por terem confessado sua fé. Mas se nem tudo o que é condenado pelos homens é mal, será preciso que você me convença de outra maneira que o adultério é mal.

João Ricardo: Não sei o que posso te responder.

Agostinho: Penso que esteja na paixão a malícia do adultério.

João Ricardo: Não poderia estar mais evidente, não é mais preciso longos discursos para convencer de que todas as espécies de ações más é a paixão que domina.

Agostinho: Não vejo motivo algum para defender esses homens aos que nenhuma lei considera como culpados.

Creir: Talvez eles não obedeçam a essas leis, mas estejam sujeitas a outras leis; muito mais rigorosa e bem secreta, já que a divina providência nada deixa de governar neste mundo. Frente a essa lei divina, como poderiam estar livres do pecado, aqueles que se mancham com sangue humano. Para mim, as leis propostas pelos homens para um melhor governo permitem ações que a ideologia religiosa





repudia. A lei humana está encarregada de reprimir crimes, em vista de manter a ordem entre os homens.

Agostinho: Concordo com suas ideias, parece-me deixar muitas ações impunes então elas serão punidas pela providência divina, com razão. Se for de seu agrado distingue agora a lei humana da lei divina, quais ações punitivas que cabem a cada uma?

Állan: Se for possível quero resolver essa questão, pois acho que estamos buscando algo sem fim.

Agostinho: Diga-me, esta lei que se estabelece nos códigos, ela é útil aos homens que vivem aqui na terra?

Állan: Suponho que sim, pois os povos e as cidades são constituídos por homens.

Agostinho: A qual a lei chamada Razão suprema de tudo, que os bons sempre irão obedecer e irão ter vida feliz, já que os maus não terão obedecido à lei suprema de tudo e por isso terão vida infeliz.

Állan: Tenho em mente que esta lei resistirá pela eternidade.



4.2.3 A ética nietzschiana em oficina de Escrileituras²⁷

Na trilha de uma perspectiva etológica da ética, trabalhamos com os textos de Spinoza, Agostinho e Nietzsche, considerando a temática tradicional sobre o problema do bem e do mal. Além disso, sistematizamos um contraponto com a etologia, problematizando a diferença entre ética e moral, adotando os procedimentos de tradução a seguir:

1-Embaralhamento dos textos e leitura coletiva; 2-Composição de frentes de defesa; 3-Troca de textos e composição de novos grupos com textos mistos; 4-Composição tradutória dos textos.

Para ser iniciado no pensamento nietzschiano deve-se, primeiramente desprender-se totalmente de qualquer vínculo moral, independentemente de qual seja

²⁷ Estudantes do primeiro ano do Ensino Médio Integrado em Química do Instituto Federal do Paraná – Campus Umuarama. Maria E. P. F.; Heloisa A. F.; Isabela B. S.; Willian C. M.; Camila R.; Arthur R.; Ana B. P.; Ana E.; Nicolas. A.; João V. C.; Amanda. F.; Luana M.; Jhonatan H.



ele, pois, ao entrar em contato com esse modo de pensamento somos tomados por uma crítica radical à moralidade e à tradição judaico-cristã que domina a cultura ocidental. Mas o que haveria de errado na maneira moral de vivência? Ela mesma não torna o convívio social “aceitável”? Pensar dessa forma é um dos primeiros sintomas do “rebanho”, que precisa de regras para viver bem, na dependência de que outros lhe definam o que é bem e mal, a fim de ser um bom cumpridor da ordem para ser aceito socialmente. Entender principalmente que sua crítica é primeiramente a quem prega a moral e em seguida a forma como os aceitamos e seguimos a lógica do rebanho.

Nietzsche expõe de uma forma muito clara o quanto odeia a moral, porém seu ódio é, sobretudo aos pregadores dela como religião, ciência e até mesmo a filosofia. A religião que ao decorrer de sua história prega o bem e o mal, o mal como os desejos do homem, suas vontades, a forma do homem elevar-se, e o bem à aceitação e virtudes que teriam consequências promissoras, salvadoras e que levariam este mesmo homem a encontrar uma paz transcendente. Contudo, isso é o princípio da negação do homem e da morte de Deus, pois a partir disso há uma barganha da bondade e salvação. Neste sentido a própria religião mata Deus quando faz uso da barganha a salvação. Nietzsche também eleva sua crítica à ciência. O que teria feito ela para ser afrontada? A ciência que assume os prós e contras em ser Deus, que passa a ditar a moral do rebanho e a guiá-lo como novo pastor, sim, aquele mesmo rebanho que no renascimento afirmou ter vivido eras de escuridão, renasce e é convertida na nova “religião”, a iluminação, agora no antropocentrismo. Nietzsche vem para açoiar a busca pela solução para o homem, colocando que somente um inovador, um blasfemo que teria a ousadia de encontrar uma solução, não para o homem, mas para o espírito, pois o homem de rebanho, da moral, tem como sua principal “qualidade” negar-se. Ao homem não terá outra solução, a não ser superação, o além do homem, pois o super-homem é o principal precursor da transvaloração dos valores. Não há, portanto bem e mal, mas bom e ruim, porque esse é ele mesmo quem o faz.



Os procedimentos de tradução não se constituem como sistemas fechados e prontos de interpretação, mas se referem às experiências como um modo de desterritorialização do já existente. Neste sentido, a Didática-artista da tradução encontra-se em meio aos textos originais para funcionar como uma rasura criadora fazendo ressonâncias da diferença como marca distintiva do texto, de modo a transgredir os signos restritos, rompendo com a antiga compreensão de tradução entre



forma e conteúdo.

Cultivando uma saudável empatia com os elementos originais, exercita suas fantasias e habilidades amorosas, projetando-as em experimentações tradutórias. Usando a recriação imaginativa, por meio de escreleituras (escritas-e-leituras) e diálogos críticos, encaminha o estranhamento dos originais, num processamento singular de interpretações (CORAZZA, 2013, p.192). Trabalhar na perspectiva de um Currículo-Nômade e de uma Didática da Tradução exige do professor como didata-tradutor, uma produção inovadora diante dos textos e dos alunos, exatamente por não se tratar de uma tradução literal de uma língua para outra, mas sobretudo por ser uma renovação e uma problematização no próprio pensamento, a fim de trazer à tona o escreleitor escondido em cada um. Escreleitor que põe em questão a sua vida bem como a dos autores com quem se encontra



4.3 Biografemas: oficinas de Escriteiras no ensino de filosofia

Na medida em que a tradução é questão de alma, os autores, com suas vidas e obras passam a importar para os escreiteiros. Escrita e vida passam a fazer uma composição, não podendo serem tomadas separadamente; alcançando o ponto de uma “*vidarbo*”, uma vez que considera juntas “vida (Biografia) e obra (bibliografia)” (CORAZZA, 2013, p.104), promovendo uma pesquisa biografemática:

que coloca a vida e a obra num mesmo plano de contágio, isto é aquilo que Corazza chama de *vidarbo*. A vida, ao invés de justificar a obra, é sobreposta a esta mesma obra que se atravessa na própria vida. O autor da vida atravessa o narrador da Obra que, arrebatado por esta paixão, reinventa o autor da vida. A pesquisa biografemática *vidarbo* investe nessa circularidade perversa que inviabiliza a sede biográfica em encontrar o fundamento da obra de alguém em sua vida, e vice e versa. A pesquisa biografemática *vidarbo* coloca vida e obra num mesmo plano, sabendo que o movimento de um acabará por movimentar a outra (BEDIN, 2011, p.132).

Vidarbo orienta-se pelo método biografemático que consiste em um construcionismo guiado conceitualmente por Roland Barthes, e funciona como caminho para o desenvolvimento de um modo de pensar e escrever que põe em movimento a escrita, isto é, aproxima as práticas biográficas e pedagógicas de um campo problemático bastante interessante para executar um “engendramento de formas, que é engendramento de diferença” (CORAZZA, 2013, p.107). O método biografemático, contudo, está distante de ser uma doutrina, um processo técnico ou mesmo um sistema de leis da cientificidade.

O método importa para tomar distância da epistemologia representacional, levando o pensamento a capturar forças, numa semiótica da sensação e numa física dos afectos. Dessa maneira, não requer escreiteiras (escrituras-leituras) evolutivas, cronológicas ou progressivistas, acerca de sujeitos plenos de autoridades; de mestres renomados ou grandes obras; de currículos bem sucedidos ou documentos chaves; como se fossem expressões de Obra, Autor, Gênio, Pessoa, Pai, Senhor (CORAZZA, 2013, p. 45).



Com essa perspectiva, nasce outra relação com a história da filosofia e com os autores que a compõem. Por meio do método biografemático inserido no ensino de filosofia nos autorizamos a produzir intersecções entre vida e escrita, não fazendo a obra parecer-se com a vida, mas a escrita conduzir a vida. Não se leva mais em conta meramente a biografia tal como faz a historiografia, mas em lugar dela se inventam biografemas que consideram os modos de vida daqueles autores com quem nos

envolvemos. Assim, pensar, ler e escrever a vida torna-se um ato singular de escritura. Os “modos de vida inspiram maneiras de pensar e escrever; os modos de pensar e escrever criam maneiras de viver” (CORAZZA, 2006, p. 29). A vida-obra, *vidarbo*, na perspectiva do método biografemático, passa a constituir um dispositivo que coloca a própria produção de vida em questão, rompendo com a *secura* e a *dureza* despertada pelo excesso de realismo biográfico, abrindo, condição de abertura para recriar, escrevendo a vida.

Vidarbo. (...) Viver como quem escreve. Escrever vivendo. Viver escrevendo. Reviver. Fabulação de gostos, des-gostos, descobertas, sensibilidade, estados d’alma, imagens, poses, figuras, músicas, afectos. Transliteração: mudar o livro é mudar a vida. Cenografia espaço-temporal. Nos passeios de uma-vida, aparição de personagens. Na magia de ler, fascínio por limites. Voz do sujeito-de-escritura: escrever o que não pôde dizer. Grãos de sentidos, na pele do eu-de-papel, após travessia do deserto. Cruel desafio à interpretação. Luxo de escritura livre. (CORAZZA, 2013, p.115).

O método biografemático nas oficinas de transcrição funciona pelo movimento que produz no pensamento do escritor, por suas linhas de fugas que escapam da mediocridade dos grandes eventos de uma vida, e faz com que o estudante participe e construa uma linha de estudos, leituras e de pesquisa de tal modo que esteja implicado com a *vidarbo* da qual se ocupa. Para haver uma escritura biografemática, é preciso haver cenário, portanto lugar, e a fantasia que tende a produzir a novidade escritural. Para tanto, é imprescindível reinventar vida e obra, por meio de eventos irrelevantes do ponto de vista historiográfico. É isto que faz o autor ser tomado sempre como algo inédito, assim, a escritura funciona como um ensino artístico em que o escritor se posiciona como agente investigativo e ao mesmo tempo como um artista que procura por pistas para produzir uma nova escritura mesclando a vida entre fatos e fantasias.



O biografema, como diz Haroldo de Campos (2006), acontece quando vida e obra encontram-se, tornam-se indiscerníveis. Trata-se do encontro entre a ficção e o real, entre o imaginário e a história. Diante disso, a dita escritura ficcional não é menos verdadeira do que aquela que vive para a verdade, ou: aquela que vive para a verdade não é menos mentirosa do que a ficcional. Já que ficção e real confundem-se, os traços biografemáticos podem ser extraídos tanto da vida do autor, como de figuras; os personagens, os conceitos são percebidos como reais, como os autores são percebidos como ficções. Tudo é simulacro, eis a graça! (SAUSEN, 2010, p.82). Em síntese, o método biografemático consiste em lidar com a biografia sem se limitar à história do indivíduo; ou seja, quando “inventariamos



traços biografemáticos de um autor ou de elementos de sua obra, não estamos nos remetendo ao sujeito, ao autor, mas, no caso da filosofia, aos personagens conceituais” (SAUSEN, 2010, p.87).

Os textos biografemáticos são “fantasísticos e fantasmáticas”. Embora estando envolvidos com o novidadeiro, não significa que a escritura biografemática esteja relacionada a mudanças de conteúdo, mas está relacionada à mudança metodológica “aleatória, arbitrária, inconsciente” de como nos apropriamos de um autor e como escrevemos a vidarbo, tudo isso para escapar:

Aos riscos e codificações da tradição biográfica, tais como: estagnação dos vínculos entre vida e obra, através de conexões lineares, causais, axiológicas, psicologistas, historicistas; fetichização da descendência, do fatalismo, da extraordinariedade, da verdade, da transparência, do tempo execução de biografias bisbilhoteiras, moralistas, institucionais, logocêntricas, mecanicistas, apocalípticas, militantes, aliciantes (CORAZZA, 2013, p.110).

A escrita biografemática não segue a vida em questão de maneira linear, cronológica e coerente, ainda que não ignore a biografia. Biografia e o biografema não são oposições. O procedimento da escrita biografemática é o que permite uma nova configuração, uma reinvenção do autor; o que cabe à biografia nesse método é fornecer materiais para a escritura biografemática balizar suas escolhas geradoras da escrita dos detalhes de uma vida que nos seduziu e que nos despertou prazer e desejo especiais.

Seguindo Barthes (2005), para que as escolhas que fazemos dos conceitos, textos, livros, obras dos outros passem para nós, é necessário defini-los como escritos por nós; e, ao mesmo tempo, torná-los outros, deformando-os por amor, desde que por eles fomos seduzidos. O que buscamos nos conceitos que desejamos é que alguma coisa ocorra: uma nova aventura, uma nova conjunção amorosa; e, por isso, a relação que estabelecemos com determinados conceitos do autor amado é a de que eles fiquem lá, como signos de nós próprios, inspirando-nos a passar do Prazer de Ler ao Desejo de Escrever (CORAZZA, 2013, p.18).

O desejo de escrever é o que fundamentalmente nos interessa nessa metodologia, haja vista que as oficinas de transcrição em filosofia procuram mover o desejo de escrita. A produção de biografemas foi disparadora do encontro com as vidas e com as obras dos filósofos que fazem parte do itinerário dessa pesquisa. Consideramos, a partir de nossas experiências, que o método biografemático é capaz de contribuir para o trabalho com autores e textos clássicos da filosofia. A produção de biografemas também é uma forma de traduzir e unir vida e obra, pensamento e vida, é, talvez, um ato de





liberdade e, por isso, um gesto ético, na medida em que a ética objetiva produzir novos modos de vida; existe para ultrapassar o que é, para produzir novas linhas, um novo pensamento. As experimentações biografêmicas de nossos estudantes sobre Spinoza, Uexküll, Deleuze, Guattari e Agostinho vêm a seguir e são a expressão do processo de produção daqueles que participaram conosco dessa pesquisa. Ressaltamos que, ainda que as produções tenham implicado demorada pesquisa, envolvendo afetos de alegria, condições bem diferentes do que estamos acostumados para o ensino de filosofia na Educação Básica.

4.3.1 Baruch de Spinoza: biografema de uma vida livre²⁸

A proposta de trabalho desenvolvida pelos estudantes seguiu o método biografêmico a fim de esboçar a vida e a obra do filósofo Baruch Spinoza, traduzindo pensamento e vida na lógica de um *êthos*. Esse trabalho de reflexão e pesquisa permitiu que os estudantes pudessem fabular, inventar e aprender a fazer filosofia por meio dos textos de Spinoza. Quanto ao método biografêmico, permitiu que os alunos fossem iniciados na pesquisa, tornando-se leitores e escritores. Os procedimentos elencados foram:



- 1 – Pesquisa bibliográfica; 2 – Oficinas de leituras e produções de textos;

Baruch de Spinoza vivia com seus pais e suas irmãs e levavam uma vida financeiramente estruturada, já que os mesmos eram comerciantes. Desde a infância Spinoza chamava a atenção de seus professores e familiares, pois era detentor de excepcionais dotes intelectuais e intuitivos. Na escola, o jovem dedicou-se de forma detalhada ao estudo da bíblia e das tradições judaicas. Interessado em aprender língua latina, serviu-se da escola do famoso Van den Ende, onde aprendeu latim e despertou-se para o campo das ciências. Com influências de Van den Ende, Spinoza começou a pensar de maneira ateuísta, pois o professor ensinava algo além do latim, difundindo no espírito dos jovens as primeiras sementes deste pensamento. Após ter aprendido bem a língua latina, Spinoza se propôs a estudar teologia dedicando-se durante alguns anos. Quando as obras de Descartes caíram em suas mãos, Spinoza chegou a declarar muitas vezes que foi dali que havia extraído todo o seu conhecimento em filosofia. À medida

28 Oficina realizada com estudantes do segundo ano do Ensino Médio Integrado em Química do Instituto Federal do Paraná – *Campus* Umuarama em oficinas de escrituras: biografemas. Autores dessa produção: Adryellen C. M., Carolina. Z., Emanuelle. F. M., João. M., Larissa. F. H.



que se aprofundava em leituras de outros filósofos, ia construindo sua própria visão de mundo, e cada vez mais intensificava o conflito entre seu pensamento e o dos judeus. Chegou à conclusão de que a doutrina e os princípios dos rabinos não podiam ser admitidos por um homem de caráter, pois tais princípios eram estabelecidos pelas autoridades dos próprios rabinos, sem que o ensinado viesse de Deus, sem que houvesse fundamento e sem a menor aparência de razão. A partir daí, foi bastante reservado com os doutores judeus, e evitava o comércio e raramente era visto na sinagoga, o que os irritava, pois acreditavam que Spinoza os abandonaria. De fato o jovem filósofo tornou-se uma incômoda ameaça à comunidade judaica e a seus dogmas, não faltando até mesmo tentativas de assassinato ao esplêndido contestador. Aos 24 anos, é chamado pelo chefe espiritual da comunidade e diretor da Academia da Coroa e da Lei, a fim de que se retratasse. Spinoza recusa-se e a convocação passa a ser feita em nível superior, pela própria Sinagoga de Amsterdã. As autoridades o submetem a um intenso interrogatório cuja finalidade era mostrar o seu ateísmo. Posteriormente, a sua expulsão da comunidade aconteceu, e com isto houve diversas mudanças em sua vida, entre elas o seu afastamento dos negócios de sua família. Alguns anos depois, Spinoza muda-se de Amsterdã e vai em direção à Haia, onde viveu até o fim de sua vida. Em Haia teve uma vida modesta em que não esbanjava de seus bens mateiras, pois não se preocupava com o dinheiro e ficava contente em ter o que era necessário para as suas refeições e seus cuidados.



Spinoza Foi convidado para lecionar na Universidade de Heidelberg, mas recusou, pois o convite solicitava-lhe a não ensinar teorias comprometedoras para a religião. Em sua adolescência, Spinoza viveu uma intensa paixão e sofreu de amor por ser rejeitado pela filha de Van den Ende. Catherine Hayek Ende era uma moça alta, de cabelos longos e ondulados, morena de corpo escultural, olhos negros como a noite que não tem luar, pele macia como plumas do amanhecer e boca fria como a de uma princesa que há tempos não se envolve com uma grande paixão. Com a esperança de ver Catherine, Spinoza frequentava os cursos de latim a fim de ver e enamorar-se pela bela moça. Entretanto, algo mudou o seu destino. Catherine morria de amores por Kerkering Dirksen, um jovem rico e bem esclarecido, nativo de Hamburgo. Sem ao menos sonhar que Kerkering a amava, Catherine sofria com seu amor recolhido dentro de si. Seu coração gritava, gritava alto, causando dores profundas. O filósofo holandês pensava noite e dia em estratégias que o levasse a conquistar a jovem. Tendo Kerkering como

seu rival, Spinoza tentava achar métodos para quebrar a relação entre Kerkering e Catherine, que dia após dia ficava mais forte. Ao chegar à escola, para mais um dia de aula de latim, Spinoza decidiu se declarar. Com uma fala mansa, lábios trêmulos e mãos frias, ele se aproxima da moça que estava lendo o livro *As paixões da Alma*, do filósofo René Descartes, e com apenas um olhar consegue chamar a atenção dela. Parado em sua frente, sem ao menos uma reação Spinoza olhava fixamente para a jovem que sorria para ele. Com medo de dizer algo que o comprometesse, o jovem preferiu se afastar e guardar consigo o sorriso da bela moça. Com a expulsão da sinagoga e o amor não correspondido, Spinoza decide-se mudar para Haia, onde faz novos amigos e escreve suas principais obras. Mesmo entre seus pensamentos filosóficos, a fama e o dinheiro conquistado por ele, Spinoza nunca deixou de pensar em Catherine. Enquanto isso em Amsterdã, Catherine viveu uma paixão intensa com Kerkering levando-os a se casar. Após muitos anos, Spinoza volta à Amsterdã, e vai até a escola onde estudou latim com o propósito de reencontrar Catherine. Ao chegar ao local ele vê que o atual Diretor da escola é Kerkering, o marido de Catherine, o seu rival na batalha do amor.

Entrando pelos corredores da escola, Spinoza relembra todos os bons momentos vividos naquele local e vê Catherine, bela e formosa, assim como nos velhos tempos. Baruch corre ao encontro da mulher, e a abraça fortemente depositando ali toda a sua saudade. Ao se recompor, ele percebe que ela já não é a mesma, e sente a frieza com que ela lhe trata. Então, Catherine lhe conta sobre seu casamento com Kerkering, para que não haja nenhuma esperança da parte de Spinoza. Mesmo a amando, Spinoza pede para que tenha ao menos sua amizade e Catherine aceita o pedido, porém seu marido não fica contente com a volta de Spinoza e resolve persegui-lo. Certa noite, em meio a seus pensamentos turbulentos, Kerkering sai à procura de Spinoza na intenção de ter uma conversa amigável, mas seus sentimentos falam mais alto. Relatos dizem que Baruch de Spinoza faleceu devido à uma crise de Tuberculose. Entretanto, a verdadeira história não é relatada em nenhum escrito da época. Baruch morreu assassinado por Kerkering, que não aceitava as relações de amizade entre Spinoza e Catherine. Após cometer o crime, Kerkering tira a sua própria vida deixando sua amada.



4.3.2 Uexküll e um mundo em devires dos homens e dos animais²⁹

A composição biografemática a seguir foi organizada considerando um mundo molecularizado, na perspectiva de Carlos Castañeda, em que o imperceptível seja percebido por uma percepção molecular, fato presente nessa escrita. Trata-se de uma invenção de escrita para fabular a vida do etólogo Jacob Von Uexküll.



Acordo e sinto minha asa presa com alguma coisa. Olho para os lados e não sei onde estou; tento correr, mas minhas garras não se prendem ao chão, e, de repente, ele me falta. Tento voar, mas caio de uma vez quando minhas asas não funcionam direito. Novamente tento correr, mas algo me prende com garras maiores que as minhas. Ele tem um rosto feio, é um pássaro sem bico... Que pássaro não tem um bico? O pássaro gigante e feio me põe de volta onde eu estava antes, no chão frio ao qual minhas garras não se prendem. Ele me olha com aqueles olhos estranhos, e pegava minha asa dolorida. Penso no que ele pode querer comigo. Aves maiores nunca são amistosas, sempre querem algo para não te machucar mais. Com medo começo a me debater, para me libertar das garras dele, mas elas são tão fortes. Ele abre seu bico rasgado, mostrando suas presas para me amedrontar ainda mais, me avisando para que fique parado. Ele me aperta mais forte, segurando minhas asas coladas ao meu corpo, me impedindo de batê-las. Tento bicá-lo, mas não alcanço. Ele continua mostrando suas presas, zombando do meu sofrimento. Foi ele a quebrar minha asa. Para que eu não pudesse fugir. Outra vez sou colocado no chão frio e brilhante, e o pássaro gigante estica minhas asas machucadas. Ela dói, mas não posso fazer nada para me livrar daquilo, então desisto de lutar. Lentamente o pássaro tira o que estava pressionando minhas penas e depois se afasta de mim, soltando minha asa. Eu mesmo agora a estico, tentando entender o que aconteceu. Dói quando abro a asa, quando a forço. Bato-a por algum tempo mas sei que não tenho forças para voar. Não com minha asa desse jeito. Cisco agora, no chão brilhante. Por mais afiadas que sejam minhas garras, elas nem o riscam. Devo estar muito longe de casa. Lá o chão é duro, mas eu consigo cavar nele, procurar por insetos. Como vou encontrar insetos aqui, se esse chão é tão duro? Sinto minhas asas doer de novo. O pássaro gigante de bico rasgado voltou, e a está segurando. Também não entendo porque suas asas não têm penas. Ele é muito estranho. Grasno para ele. Quero



29 Estudantes do segundo ano do Ensino Médio Integrado em Química do Instituto Federal do Paraná – *Campus* Umuarama, em Oficinas de escrituras: biografemas. Autores: Beatriz C. C.; Kauane S.; Luciano H.G; Matheus A.; Matheus I.



saber por que ele é assim. O pássaro gigante me olha confuso, abrindo seu bico e mostrando suas presas afiadas. Acho que ele não tem intenção de me responder, só de me amedrontar. Grasno de novo. E outra vez. Ele continua me mostrando seu bico rasgado. Então se afasta de novo, e quando volta coloca uma porção de bolinhas na minha frente. Cheiro algumas delas, bico outras. São duras. O pássaro pega algumas delas e me oferece. Acho que ele quer que eu coma as bolinhas. Olho sem muita confiança, e ele me devolve aquelas presas afiadas. Não gosto de folhas, mas não quero desagradar o pássaro gigante. Como todas as bolinhas que ele me deu, e até me sinto saciado.

Parece que minha asa está melhor. Tento batê-la de novo, mas descubro que o que eu pensava não estava certo. Ainda não consigo voar. O pássaro gigante pega minha asa de novo, e a prende com força, enrolando algo nela. Depois me segura com suas garras e me leva para outro lugar. Ele me põe num ninho desconfortável, que não é o meu. Eu não fiz este. E a árvore ao redor deste ninho é muito estranha. O buraco onde está é todo cheio furos, os gravetos brilham como o chão de antes e miram todo para cima. Que árvore estranha. Quando me solta lá dentro, o gigante feioso abre seu bico rasgado e tampa a entrada do buraco com mais gravetos brilhantes. Saio do ninho e tento tirar os gravetos da entrada, mas eles são duros e fortes demais. Tento cortá-los com meu bico e também não consigo, os arranho, mas nenhum esforço parece fazer efeito. Desisto de novo e volto para o ninho. Esta árvore é uma prisão. O gigante decerto me pôs aqui para zombar de mim. Olho para cima, através da entrada do buraco. Não consigo ver o céu daqui, ou as nuvens. Só uma pedra branca os tampando. Para os lados também só há mais pedras brancas. Não há árvores aqui, nem grama, nem flores. Nem outros corvos. Só o pássaro gigante e feioso que fica andando de lá pra cá. Não sei se já está escuro, mas me sinto tão cansado. Contorço-me dentro do ninho e me ajeito confortavelmente e então fecho os olhos. Já faz tempo que estou aqui, agora sei. Vivi bastante nessa árvore e ninho emprestados; não vi o escuro chegando, mas sei que ele veio várias vezes. Assim como eu dormi e acordei várias vezes. Sempre quando eu acordava, o pássaro gigante me dava mais bolinhas para comer, e eu comia sem medo agora. Depois ele me dava água. Às vezes até me tirava do ninho e me colocava para andar no chão brilhante, mas logo eu voltava a ficar preso. Até que aprendi a tirar os galhos brilhantes da entrada. O gigante abriu seu bico para me amedrontar quando me viu sair sozinho pela primeira vez, mas depois me encorajou. Agora eu saio e entro na





minha árvore quando quero. O pássaro gigante também prendia e desprendia minha asa machucada várias vezes, e eu a sentia melhorando. Agora não há nada pressionando minhas penas, e eu consigo esticar minha asa sem sentir dor. Acho que já posso voar. Vejo o pássaro gigante se aproximando. Ele cuidou tanto de mim. Acho que ele é meu pai, de algum jeito. Os pais cuidam da gente, não é? Quando ele está quase chegando à árvore saio sozinho dali, para mostrar para ele que sei sair. Às vezes ele me dá mais bolinhas para comer quando faço certas coisas. Quando eu grasno o “olá” que ele sempre grasna para mim; quando pego coisas com o bico. Gosto daquelas bolinhas. Meu pai vê que eu saí sozinho e já tira algumas bolinhas do bolso. Depois que eu como ele me pega e me leva para um lugar que não conheço.



Quando saímos do abrigo de pedras brancas vejo algumas árvores e gramas. Faz tanto tempo que não vejo isso. Também vejo a bola brilhante que antecede o escuro lá ao longe, então não é hora de dormir, apesar de eu estar cansado. Meu pai me põe no chão, na grama. Cisco um pouco, sentindo minhas garras se enterrando no chão. Vejo um inseto e o pego rápido com o bico. Faz tempo que também não faço isso. Olho para meu pai. Ele abre o bico rasgado para mim. Descobri que isso não serve para me amedrontar, mas para me incentivar, algumas vezes. Depois disso ele me pega de novo, me segura firme e me joga para cima. Estou caindo. Mas eu sei voar. Bato as asas com dificuldade, e elas mal me sustentam. Caio no chão. Meu pai me pega e me olha preocupado. Faço um gesto com a cabeça e ele entende que estou bem. Então ele estende a asa dele e eu começo a bater as minhas. Depois de muito tempo consigo voar descoordenadamente. Voo perto dele, para que ele não me deixe cair. Volto para a asa dele e pouso. Meu pai me olha e faz um gesto para que eu voe de novo, mais longe. Faço o que ele quer. Enquanto voo, sinto o vento batendo no meu bico, nas minhas penas. Essa sensação de liberdade é muito boa. Fazia tempo que eu também não sentia isso. Volto para meu pai, faço um gesto para que ele também voe comigo, mas ele não quer. Grasno para ele, mas não adianta. Ele me fala para ir para mais longe então, sem ele. Eu obedeço e voo para mais longe. Acho que vou até meu ninho agora. Talvez depois volte para visitar meu pai.



4.3.3 O irmão esquecido do herói – Gilles Deleuze³⁰

A vida-obra de Gilles Deleuze, expressa pelos estudantes na composição biografemática que segue, leva em consideração algumas experimentações de pensamento e desejos da adolescência, máquinas abstratas que escreve uma vida filosófica. O método biografemático é a experimentação de um modo de escrita, no qual se expressa a variação dos afetos e as forças desejanças.



O irmão do herói já nasceu em Paris e ali passou a maior parte de sua vida. Seu irmão era considerado Herói, porque faleceu enquanto servia a guerra, após ser preso pelos alemães. Além de não ter as qualidades que o irmão mais velho tinha, como inteligência, força física e coragem, Gilles nascera de uma gravidez indesejada, o que lhe causou extrema rejeição por parte dos próprios pais. Por conta disso, tornou – se uma criança tímida e retraída, apesar de ter uma criatividade admirável. Em uma tentativa de fugir de sua realidade, Gilles escrevia todas as noites, e mergulhava em suas histórias, nas quais a realidade escrita era totalmente contrária à vivida de fato, a primeira, suportável. A companhia indispensável era o cigarro. Às vezes industrializado, outras, feito à mão, com as folhas onde tinha escrito a tal realidade desejada, abastecidas com erva, cultivada em sua própria casa. Fazia se sentir bem, como se saísse, mesmo que por algumas horas, de onde estava. A fumaça o trazia para uma sensação de leveza, de pureza e felicidade instantânea. O amor pela escrita despertou nele a curiosidade em desvendar o Homem: compreender sua natureza, suas idiossincrasias, seus propósitos etc., o que o levou a cursar Filosofia, na Universidade de Paris. Durante a graduação, foi um dos estudiosos de Kant, mas teve em Bergson, Nietzsche e Espinosa, poderosas interseções. Tanto amor o fez lecionar durante alguns anos, e despertava em si ainda mais curiosidades. Costumava sair durante as noites e se relacionava muito com mulheres, a cada noite, uma diferente, mas com características comuns, como beleza e sensualidade, com um único intuito: observar seus diferentes comportamentos, em cada situação, principalmente nos que se tratavam em satisfazer seus prazeres, nos momentos em que os instintos mais selvagens as dominavam, quando já não era possível serem responsáveis e consequentes. A bebida e o cigarro, este de ambas as naturezas, eram

30 Oficina realizada com estudantes do segundo ano do Ensino Médio Integrado em Química do Instituto Federal do Paraná – *Campus* Umuarama em Oficinas de escrituras: biografemas. Autores: Amanda T. M.; Ana F. B.; Anderson A.; Jhullie M.; Natalia A.



seus fiéis companheiros, os quais contribuíam para amenizar sua timidez, e também, para aflorar nas mulheres tais comportamentos. Em uma das noites que saíra, enquanto bebia em um bordel, esperando que qualquer mulher passasse por perto, conheceu Félix Guattari, um rapaz com quem muito se identificou, tanto pelos interesses em mulheres, quanto em psicanálise. Um único encontro foi suficiente para dar início a uma relação de companheirismo, que mais tarde se transformou em uma parceria nos estudos voltados à filosofia e à psicanálise. Encontros e desencontros, com mulheres de diferentes idades, personalidades e interesses continuaram por anos. Porém, o que Deleuze não esperava era se apaixonar perdidamente por uma bela e tímida mulher. Talvez tenha sido pelo fato de ser tímida como ele, talvez por ter um corpo escultural, com notáveis seios e pomposos glúteos – ambos impossíveis de não serem notados, talvez pelo sorriso sincero, talvez pelas admiráveis habilidades na cama, ou, simplesmente, pelo conjunto de todos os citados.



Paixão já havia sentido pela psicanálise, mas o que sentia pela bela mulher era diferente, e podemos até defini-lo como amor. Com a amada, Deleuze teve dois belos filhos, pelos quais tinha um imenso carinho. Apesar de ter encontrado alguém que o ajudasse na manutenção de um bom estado emocional e de ter tido dois filhos que o distraíam constantemente, Deleuze continuou a buscar o verdadeiro conforto no cigarro, mas o mesmo era traiçoeiro, e a cada dia que passava cumpria com mais determinação seu papel de consumir cada célula de seu corpo. Já era de se esperar que a traição de seu fiel companheiro – o cigarro – traria consequências severas em sua vida. E trouxe. O resultado foi o crescimento desordenado de células que invadiram seus tecidos e órgãos, principalmente em seus pulmões. Inicia uma guerra contra o câncer. Os aparelhos respiravam por Deleuze, que já não conseguia produzir textos, não animava ao ver sua esposa e que aos poucos perdeu suas forças e vontade de permanecer em uma luta onde a derrota era inevitável. Impossibilitado de fazer o que mais amava – que era, evidentemente, o seu trabalho – atirou-se pela janela do apartamento em que morava com sua bela esposa e seus graciosos filhos. Deleuze se mata quando seus órgãos não permitiam mais a vida passar em toda sua intensidade. Seu ato final foi uma afirmação de um corpo que estava quase morto. Uma vida que pediu passagem, para fluir em outras direções.



4.3.4 Tímido até as primeiras doses – Félix Guattari ³¹

A vida e o pensamento de Félix Guattari também foram oficinas no projeto Escreleituras por um grupo de estudantes que lançaram mão do método biografemático. Essa prática tornou possível que eles identificassem um novo modo de ler e escrever em filosofia, a partir dessa produção que segue.

Naquela noite, a escuridão tomou conta daquele lar, a mulher acabara de dar à luz ao terceiro menino, era Félix Guattari, todos ao redor sussurravam: “era a desgraça da família, veio para acentuar a pobreza.” A mãe não aguentou, entrou na loucura, não era capaz de gerar uma menina, começou então a projetar em seu terceiro filho uma figura feminina. Os três meninos se tornaram pervertidos, no entanto não era culpa deles, a mãe faz cobrança de algo que eles não poderiam oferecer, o pai era ausente. E com isso, Guattari foi quem mais sofreu, pois era considerado como um objeto de fantasias de seu irmão. A falta de uma figura paterna fez com que ele buscasse o amparo que lhe faltava em outras pessoas. Foi no colégio que Guattari conheceu Fernand Oury, pelo qual tinha tamanha admiração: “Tive uma vontade enorme de ver Fernand. Comecei a gostar e a sentir saudades de sua maneira tão especial de encarar as coisas, a bruma misteriosa quase poética que envolve as coisas quando se está em sua presença”. Encorajado por seu professor, Félix saiu de casa em busca da felicidade. Passa a aproveitar a vida sem medo. Ao acordar fumava seu cachimbo e tomava uma dose de absinto, sentado em sua varanda enquanto escrevia para um jornal, no qual trabalhava. Gostava de discutir sobre temas sociais, o que o fez adentrar no mundo filosófico. Entre uma dessas madrugadas, em um boteco de esquina, esbarrou com Micheline Kao. Não conseguiu disfarçar, seus olhos fixaram-se nos fartos seios da bela jovem. Pediu ao garçom para lhe trazer mais uma dose, tomando a coragem que lhe faltava para chegar até à moça. A moça era simpática, com aparência angelical e possuía um olhar penetrante a ponto de lhe tocar a alma, tens um não sei que de paraíso, uma beleza infinita e a boca mais bonita que alguém pudera tocar. O corpo incitava-o a pecar. Felix zznão era bom de papo, então foi direto ao assunto. Para ela não fazia diferença, era apenas mais um. Ele pensou em convidá-la para ir a sua casa, mas não aguentaria esperar, foram então até o banheiro. Ele, que já estava trêmulo, desejando navegar no



31 Oficina realizada com estudantes do segundo ano do Ensino Médio Integrado em Química do Instituto Federal do Paraná – *Campus* Umuarama em Oficinas de escreleituras: biografemas. Autores: Amanda T. M.; Ana F. B.; Anderson A.; Jhullie M.; Natalia A.



mais doce mar de prazer, preso às largas e sensuais pernas torneadas, com fortes músculos para não deixar que os corpos se afastassem nenhum centímetro. Entre pernas tão especiais, formosas e firmes, onde se unem os fluidos com o prazer, para acalmar a sede de Guattari. Nunca mais se viram e nunca mais serão os mesmos. Exalando álcool, retornou a sua casa. O galo já anunciava a hora de trabalhar. Aquele dia era diferente, não queria absinto, e sim cafeína, sua alma explodia de pensamentos, aquela madrugada havia lhe rendido muito aprendizado, aquela moça intrigava sua mente, as coisas não se encaixavam, não tinham sentido. Tentou escrever, mas as palavras não saíam. Não se sentia à vontade em sua varanda, se sentia em uma prisão. Precisava observar as pessoas, precisava refletir. Saiu desnorteado, sem rumo à procura de algo novo, sedento de aventuras. O sexo lhe deixou viciado, precisava se sentir vivo constantemente. Não tinha vontade de trabalhar, não via risco na vida, não tinha medo dela, estava à caça do prazer. Foi a um velho bordel, sentou em uma mesa e ficou observando aquelas mulheres, eram de todas as belezas, de todas as culturas, de todos os tipos, algumas atrevidas e outras mais vividas. De repente um moço se aproxima e senta ao seu lado. Pegam-se falando das mulheres, os instintos mais primitivos já faziam fantasias. Guattari se intrigava com a psicanálise, então sempre estava a observar e a formular sobre os pensamentos das pessoas com quem se esbarrava principalmente as mulheres. Era um meio dele tentar se entender. Os dois estavam invocados com uma bela meretriz oriental, já sentiam o perigo, ela era de uma sociedade cheia de cultura, seria do tipo acanhada? Meiga e romântica? Ou por baixo daquele rostinho de mocinha, que não aparentara a idade, muito menos demonstrava a sua experiência no ramo, tinha uma guerreira? Neta de um samurai, que herdara a força, a brutalidade, a flexibilidade e a sabedoria? Os dois começaram a fumar, um cigarrinho um tanto suspeito, extraído em abundância na América. Sentiram efeitos interessantes, a boca adormecia, formigava, seus corpos flutuavam, as palavras saltavam de suas bocas. Era como se tivessem duas pessoas brigando dentro de um mesmo corpo, uma sensação um tanto estranha, eles se viam fazendo coisas, mas como se observassem terceiros, rapidamente de seus atos esqueciam, radiavam felicidade, desinibidos, a bailar com as moças, que estavam mais sensuais do que nunca, pareciam apenas corpos. Apesar da proximidade das faces quase a se tocarem, Guattari não conseguiria descrever o rosto delas, logo lhe perguntando se possuíam cabeças? Eram apenas doces corpos, lhe afirmando de imediato. É perfeito e irreal. Os dias se passaram, Guattari aparentara um ambulante. Deu-se conta que o ambiente interferia na sua personalidade, intrigado resolveu abster-se das mulheres por





um tempo para observar seu comportamento, de fato ele só estava precisando descansar, já não tinha mais a excitação, já havia virado rotina, seu corpo estava falhando. Ao ápice do amor não chegava há algumas noites. Voltado ao seu lado filosófico, como homem de movimento, a lista de suas aventuras é longa e variada: o anarquismo, o trotskismo, o PC (do qual, sempre na oposição, foi suspenso em 67), a Guerra da Argélia, o Vietnã, maio de 68 e, mais recentemente, o Solidariedade polonês, os Autônomos italianos, as Rádios Livres francesas e por aí vai. Escrevia bons textos, tinha fama entre a burguesia, participava de palestras, ganhou fama entre os filósofos, se destacou na área da psicanálise. Poderia ser esta a história de um final feliz, mas Guattari era mais um desses filósofos conturbados, não conseguiu terminar seus estudos de filosofia, ingressou na faculdade de farmácia que só lhe serviu para seus estudos práticos da erva. Alguns anos adiante reencontrou seu velho amigo do bordel, para os mais desenformados se tratava de Deleuze



Deleuze e Guattari, assim mesmo, como se fossem uma única pessoa, nome e sobrenome. Difícil se tornou achar algo sobre um deles sem estar o outro lá intrometido. Guattari terminara assim, insano, morre de infarto agudo do miocárdio, não fora de tanto amor, ele nem se quer descobriu o que é esse famoso amor.

4.3.5 Agostinho de Hipona: do sagrado ao profano³²

O texto a seguir trata de um discurso biografemático amoralista, desenvolvido em oficinas de tradução do projeto *Escrileituras* sobre a vida de Santo Agostinho. A atividade foi norteadada por conflitos que envolvem a ideia de pecado e desejo. Quanto aos procedimentos de leituras e de escrita, seguem os mesmos utilizados até o momento.

Eu poderia apenas começar dizendo como aquela noite teve um final trágico, porém tudo começou em Tagaste, 14 de Setembro de 384. Certamente esse deveria ser mais um dia normal em que eu acordaria, tomaria meu café levemente adocicado e iria para o instituto continuar meus ensinamentos sobre filosofia. No entanto, o final desse dia não foi como qualquer outro. Estava com meus alunos em sala, e como sempre a Maria Greca estava a me olhar de forma sedutora, em meu pensamento já estava claro que após o término daquele período eu iria encontrá-la em uma salinha que ficava guardada alguns livros antigos. E foi o que realmente aconteceu, porém, a regra do

32 Oficina realizada com estudantes do segundo ano do Ensino Médio Integrado ao Curso Técnico em Química do Instituto Federal do Paraná – *Campus* Umuarama em Oficinas de *escrileituras*: biografemas. Autores: Carla O; Emanuely N; Lara Y; Isabella M; Thayná C.



instituto era clara, nenhum professor deveria de forma alguma ter qualquer tipo de relações com alunos. Isso era praticamente impossível, pois após um longo mês dando aula, Maria já havia me seduzido de tal forma que não havia maneira alguma de recusá-la. Dessa forma, no momento em que estávamos na salinha de livros fazendo o que fazíamos todos os dias, eu ouvi a maçaneta da porta girando, não tive nenhum segundo para que pudesse pausar aquele instante sem que os diretores do instituto nos pegassem. Foi certamente humilhante. Pensei de certa forma que talvez a punição fosse abolida, sendo que eu era um dos professores mais renomado daquele instituto, porém não foi o que ocorreu. Tive que ir ao tribunal, com todos os diretores reunidos no qual eles deveriam tomar uma “simples” decisão, minha permaneceria ou não? Certamente a resposta foi um não.



O que eu iria fazer agora que havia perdido meu único trabalho? Além disso, eu estava sendo julgado pela cidade inteira, de forma que qualquer lugar que eu passasse as pessoas me ofendia, com xingamentos absurdos. Não havia mais forma de eu permanecer naquela cidade, qualquer lugar que eu procurasse um trabalho as pessoas me negariam. A única solução seria a mudança. Em 22 de Setembro de 384, estava com as malas prontas, o destino já havia sido escolhido, seria a cidade de Roma, no qual o meu amigo Alípio me propôs um quarto em sua moradia, eu certamente aceitei. Agora restava apenas embarcar no navio rumo ao destino. Para começar uma nova fase da minha vida. Foram 15 longos dias para que eu finalmente chegasse. A recepção que tive foi basicamente normal, nada alterado. A casa que viria a ser minha nova moradia era simples, porém muito aconchegante. Após 3 dias consegui um trabalho, não era dos melhores, no entanto era a única oportunidade do momento, a minha tarefa seria ajudar um professor a preparar suas aulas. E para comemorar eu e meu amigo decidimos ir a um bar tomar umas boas doses de bebida. E foi naquela noite que a conheci. De longe a avistei. Era uma jovem de cabelos longos e loiros, pele clara e um olhar marcante, com um corpo voluptuoso digno de uma ninfa. Meus instintos logo se manifestaram e o desejo da luxúria aumentava a cada instante. Assim perguntei a Alípio quem era aquela bela jovem, e ele respondeu – Uma mulher misteriosa, que chegou à cidade há pouco tempo, de fato encantadora – seus olhos brilhavam ao responder. Depois de algumas doses de bebidas, Alípio conta seu grande segredo, o afeto e o desejo que nutre pela bela moça, porém por conta de sua timidez e pelo fato de ser puro, não conseguia expressar a ela seus sentimentos. Eu certamente fiquei apreensivo, pois também havia me



interessado nela. Entre uma dose e outra, percebi que ela estava a me olhar de forma intrigante. Voltei para casa e a única coisa que vinha a meu pensamento era aquele belo rosto, que permaneceu em meus sonhos. No dia seguinte, a caminho do instituto, parei para tomar um chá e a encontrei novamente e dessa vez a conversa fluía. Seu nome era Florian Emilia e tinha 18 anos, uma moça admirável. Ela sorria para mim, ao levar a xícara de chá à altura de seu queixo, lançou-me um olhar sedutor e disse - Você é muito atraente Aurelius - eu sorri. Combinamos de nos encontrar no dia seguinte no mesmo local. Após nosso encontro, segui para o instituto idealizando seu rosto e imaginando como seria seu corpo nu, no entanto fiquei pensativo a respeito de Alípio que sentia um imenso afeto por Florian. Na manhã seguinte decidi que não iria me encontrar com ela, em meu pensamento, valia mais a amizade do que apenas uma paixão passageira. Estava na escrivania preparando a aula para o período vespertino, quando ouvi uma voz feminina a me chamar. Fui olhar pela janela e percebi que era Florian, a convidei para entrar e me desculpei por não ter ido ao encontro. Ela acariciou meus cabelos dizendo - Não tem problema, mas você poderia me recompensar de alguma forma, não acha? - eu de primeiro pensei em meu amigo, porém, ao olhar para seu rosto não resisti, logo a puxei pela cintura para perto de mim, senti o seu calor, tirei o seu vestido e acariciei lentamente todo seu corpo, sua respiração estava ofegante e seu corpo arrepiado enquanto punha minhas mãos em seus seios. Quando me dei conta, estávamos nus deitados em minha cama sentindo o calor de nossos corpos. Percebi repentinamente a presença de Alípio, ele estava parado na porta nos observando, foi tudo muito rápido. Alípio, furioso nos expulsou. Então fui em busca de um outro local para morar. Eu e Florian estávamos saindo e perguntei se queria me acompanhar para algum lugar comigo, ela com o sorriso tímido disse - Tenho uma vida aqui, Aurelius, não posso me arriscar. Perto dali, havia um pensionato muito simples, mas seria o suficiente para mim, então peguei meu dinheiro que havia guardado e decidi que ficaria ali por algum tempo. Desde o amanhecer até anoitecer, a única coisa em que eu pensava era em Florian, não conseguia tirar ela do meu pensamento, era algo que crescia a cada minuto dentro de mim. Dias se passavam e percebi que não conseguia mais viver longe de Florian. Numa noite, decidi que iria atrás dela, assim, depois do trabalho fui para o pensionato me arrumar e colocar minhas melhores vestes. Fui a caminho do bar pela avenida principal, sabia que iria encontrá-la.

Quando cheguei frente ao bar, fiquei parado uns instantes pensando na





infinidade de coisas que eu queria dizer à ela, então fui procurá-la. De longe, vi um homem se aproximando de Florian, era um homem alto e charmoso, de cabelos grisalhos, fiquei observando por algum tempo e de imediato o homem a puxou pela cintura e a beijou intensamente. Ao ver essa cena, senti meu sangue fervendo e a raiva me consumia por inteiro. Depois de algum tempo juntos, ambos foram se direcionando para a saída, pensei um pouco e decidi ir atrás. Eles foram caminhando em direção a um beco escuro, ao chegarem lá, começaram a se beijar profundamente. Não consegui me conter ao imaginar Florian vivendo e amando outro homem. Assim, lembrei-me que em meu bolso havia uma faca que eu utilizava em meu trabalho, não hesitei e a atingi no peito em um só golpe, desejando que sua morte não fosse tão dolorosa. Vendo seu corpo ensanguentado no chão, percebi o erro que havia cometido, porém, me sentia mais aliviado em saber que ela nunca mais ficaria com outra pessoa. Após o ocorrido, o homem que estava em sua companhia, fugiu amedrontado. Nessa mesma noite, percebi que não poderia mais ficar em Roma, então decidi que iria voltar para minha cidade Tagaste, em busca de uma nova vida. Chegando a Tagaste, fui para a casa de minha mãe. Ela me pediu explicações do motivo de minha volta, assim, contei à ela o erro que havia cometido - Por que tu fizeste isto, Aurelius? - me perguntou com os olhos cheios d'água. E eu a respondi - Foi por amor. Minha mãe me aconselhou a retornar a minha antiga vida religiosa e recuperar minhas crenças. Resolvi seguir o seu conselho e entrar para o seminário, na busca de conseguir um perdão divino, sobre o pecado que havia cometido contra minha eterna amada Florian. A cada amanhecer, me ajoelhava, pedia perdão e misericórdia pela minha alma. Ao me tornar padre pude, assim, dedicar minha vida até o último instante ao meu divino superior, Florian.

4.4 Pictobiografema

Ao escrever sobre a experiência de trabalhar as oficinas de transcrição por meio do método biografemático, surgiu outra proposta de não somente escrever *vidarbo*, mas de artistar a vida e a obra dos pensadores por meio de oficinas de artes visuais, outra modalidade de oficinas de escrituras (DALAROSA, 2011). Propusemos aos estudantes um outro modo de se aproximarem dessas vidas-obras deixando atravessar sensações que passam também pelos olhos e mãos, produzindo uma escrita:

que se efetua na expressão do desconhecido, demoradamente tocado pelos olhos e mãos que, por necessidade, colocarão a visão sobre um suporte. Trata-se do diálogo entre o eu que vê e o eu que escreve em processo de criação, ou seja, inventam-se mesmo aquilo que seja mais



familiar na medida em que o modo de ver é inventado através de sua expressão (DALAROSA, 2011, p. 21-22).

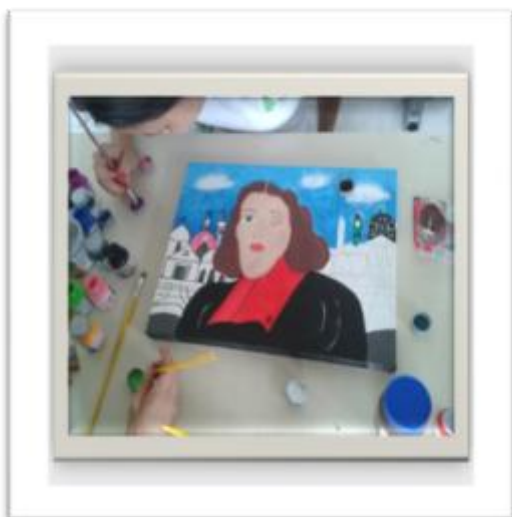
Por meio do Projeto *Escrileituras* nos convencemos de que a escola pode ser também espaço de expressão que incentiva a criação de diferentes modos, com múltiplos recursos, a fim de explorar, também, o movimento prático do pensamento que explora, concomitantemente, diferentes percursos como sentir, falar, ver, pintar, escrever. Percursos que contribuem para que a aprendizagem se dê, tal como Deleuze faz em *Proust e os signos*, que:

convida-nos a pensar a respeito daquilo que a aprendizagem da literatura e da arte tem a ensinar acerca da aprendizagem. Nessa questão, temos que a arte não é um alvo, um ponto fixo a ser atingido, mas um atrator caótico, um ponto tendencial, sem possibilitar falar em regimes estáveis ou em resultados previsíveis. Colocar a aprendizagem do ponto de vista da arte é colocá-lo do ponto de vista da invenção. A arte surge como colocação do problema do aprender. Toda aprendizagem começa com a invenção de problemas (DALAROSA, 2011, p. 22).

É nessa dinâmica do problemático que a arte se constitui como potência criadora para o aprendizado, isto é, em suas variações de intensidades, sensações, perceptos, afetos e se coloca como ponto inventivo do pensamento. No que se refere à relação necessária da filosofia com a não-filosofia, tal como Deleuze e Guattari insistem em *O que é a filosofia?* (1992), pareceu-nos que promover processos artísticos nas oficinas de transcrição em filosofia poderia ser produtivo, na medida em que tais processos podem provocar a criação de afetos e perceptos capazes de gerarem inovações no pensamento conceitual.

Considerando isso, o texto biografemático se fez pensamento prático por meio de experimentações de ver, pintar, criar personagens e estórias, desenhar e escrever práticas de escrileituras, pois “[...] pintura é pensamento: a visão existe pelo pensamento e o olho pensa” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 250). Dessas considerações surgiram as oficinas de pictobiografemas nas quais os biografemas produzidos serviram de matéria para outra forma de expressão, como se pode observar nas imagens que seguem.

4.4.1 Produções das oficinas de pictobiografemas





O protagonismo dos estudantes gerado pelo projeto *Escriteiras* cria na educação formal perspectivas de caminhos diferentes capazes de resistirem às modulações predeterminadas dos modos de pensar, agir e viver previstos pela escola e pelo Estado. As experiências com o *Escriteiras* mostraram ser possível fazer do pensamento algo perigoso, como Deleuze propunha em seu *Nietzsche e a filosofia* (1976). Perigo que pode passar apenas na esfera molecular³³ da vida de cada um, mas que, ainda assim, altera tudo e não nos deixa mais ser como antes; nem nós, nem a escola, nem quem vive conosco. Afirmamos, enfim, que vivemos a experiência de um ensino de filosofia como um movimento de possibilidade de ser e pensar de outra maneira, na medida em que se estabeleceu outra relação com os filósofos, com seus textos e com a história da filosofia.

33 Trata de um plano molecular que está diretamente encarregado das mutações, dos fluxos da vida.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece-nos pertinente retomar o que apontamos no final de nossa introdução sobre a concepção de uma boa obra para Deleuze, visto que foi ela quem nos mobilizou a, ao menos, tentarmos responder a cada capítulo ao problema da dissertação, levando em conta os três itens que qualificam uma boa obra, a saber, um erro, um esquecimento e um conceito. Não se trata de considerarmos que nossa dissertação possa ser considerada uma “boa obra”, nem aquele procedimento uma métrica metodológica, ainda que tenha sido para nós o modo mais interessante para encaminhar os passos da pesquisa; o que mais importa é evidenciar, sumariamente, a linha de pensamento que a atravessou. Ao longo da pesquisa nos ocupamos de pôr em relevo uma ética etológica pensada por Deleuze, a partir de Spinoza e Uexküll, bem como de outros agenciamentos secundários que se fizeram necessários apresentar e que ganhou contornos didáticos na medida em que foi traduzida no ensino de filosofia por meio das oficinas do projeto *Escrileituras*.

A fim de apresentar a ética etológica, foi necessário diferenciar ética de moral, contudo, tal diferenciação não se restringiu a uma posição meramente etimológica, conforme é feito em diversos manuais de ética ou de qualquer livro didático. Ainda que tenhamos recorrido à etimologia, tratou-se muito mais de elaborar respostas para uma questão prática da vida, a qual, imaginamos, seja feita por qualquer pessoa, ao menos em algum momento decisivo de sua vida, a saber: como podemos viver? Considerando o axioma deleuziano de que a ética é algo diferente da moral, passamos a buscar a compreensão do que é essa ética, a fim de fazer uma releitura das morais e das éticas pensadas na história da filosofia, para mostrar a diferença e pensar em termos práticos como podemos tornar possível a realização de uma vida não moral.

Evidenciamos que Deleuze empreendeu um combate ao pensamento moral que tem por fundamento a filosofia platônica e a teologia judaico-cristã. O combate se deu contra a transcendência dos valores que orientam a vida e contra um Deus moral e criador. Deleuze aponta nesse combate três teses práticas do spinozismo que denuncia os objetos transcendentais da moral: a consciência, os valores e as paixões tristes. Em primeiro lugar é preciso considerar a ética como uma onto-ética em vista de um pensamento prático que parte de uma concepção ontológica da imanência, a qual se opõe ao pensamento moral; a denúncia contra a consciência, os valores e as paixões tristes, consiste em recusar todo o aspecto de oposição ou de interação extrínseca de corpo e alma no que se refere ao conhecimento e ao domínio das paixões, uma vez que a

consciência é resultado de interesses exclusivamente sociais, vinculadas a noções de salvação da alma, bem e mal, pecado e recompensa que têm como única finalidade a obediência ao dever moral.

Deleuze distingue a ética da moral pelos modos de existência; não nega que existe uma moral que tem por base valores transcendentos, mas mostra que elas somente existem em função de modos de existência imanentes, ou seja, são modos de existência que só podem viver se produzirem uma moral transcendente. Desse ponto de vista é que se sustenta a tese de que o pensamento e a liberdade estão estritamente ligados. É nessa linha que nossa pesquisa segue quando aborda os principais aspectos da *Ética* de Spinoza visando romper com os modos de pensamentos que aprisionam o homem. Constituir uma vida livre depende da relação entre conhecimento e prática, mediada pelos gêneros de conhecimento. O primeiro deles, da consciência vaga, implica uma servidão total ao que é exterior, dela decorre uma submissão a ilusões e a preconceitos; é preciso elevar a dinâmica do conhecimento, alcançar o segundo gênero capaz de produzir noções comuns. Este gênero possibilita estabelecer relações entre as coisas que estão fora de nós, aquilo que no campo epistemológico busca conhecer a verdade e o que é melhor para nós no campo moral. Já o terceiro gênero de conhecimento, nominado por Spinoza por ciência intuitiva, corresponde àquilo que Deleuze denomina de pensamento; isto é, o poder de invenção e de criação que objetiva a produzir novos modos de vida e que existe para ultrapassar o que é, para produzir novas linhas, um novo pensamento; sua função é como a função da arte, altamente criativa e inventiva, como pressupõe o trabalho de um escritor. Além do que já explicamos sobre a temática desse trabalho, vale ressaltar que essa pesquisa também apresentou uma análise a respeito da ética não moral, tratada em uma dimensão etológica, esclarecendo que a ética deleuziana não tem vínculo nenhum com o naturalismo ético, mas que se trata de pensar uma ética em termos de uma ontologia da pura imanência. Esta posição fortalece a ideia deleuziana do ponto de vista de um amoralismo ético, que rompe com os princípios antropocêntricos do homem e com a concepção platônica e teológica dos valores transcendentos. A noção etológica da ética é a questão chave para Deleuze, porque “os animais definem-se menos por uma noção abstrata de gênero e espécie, que pelo poder de serem afetados, pelas afecções que são capazes, pelas excitações a que reagem nos limites de sua potência” (DELEUZE, 2002, p.33). Os conceitos de essência, potência e afetos correspondem, estritamente, a uma determinação própria aos modos de

vida existentes, aos encontros, visto que temos o poder de afetar e de ser afetado, ou seja, somos um corpo que se relaciona com outros corpos e pela força produzimos novos modos de vida.

Assim, a ética etológica considera os modos existentes em relação a um plano de composição dos corpos, isto é, a exposição de um plano comum de imanência a todos os corpos, uma afirmação da multiplicidade que compõe esse mesmo plano. Neste sentido, compor um plano, consiste em constituir um modo de vida, uma maneira de viver. Deleuze considera a etologia do ponto de vista do biólogo e etólogo Jakob von Uexküll, afirmando uma ética etológica que não divide o mundo dos homens e dos animais em planos hierarquicamente distintos de existência, mas compõe um plano imanente, o mundo específico (*Umwelt*) individuado, do qual cada um faz parte. A etologia é o estudo das relações de velocidades e lentidões, dos poderes de afetar e ser afetado que constitui cada coisa, a exemplo das composições na música, ritmos lentos e rápidos. Por isso, quando tratamos de uma ética musical da natureza, não estamos tratando de música, mas de maneiras de viver. É sobre essa relação de composição entre os corpos que se encontram e aumentam sua potência ou se encontram e diminuem essa mesma relação reduzindo sua potência de existir e agir. Ao afirmarmos esta noção de ética não o fazemos no sentido de uma redução ao naturalismo, mas, antes, de uma etologia, como ciência prática, que considera os modos de existência mediante as relações constituintes dos corpos e suas variações, limite mínimo e máximo de potência de que cada um é capaz.

A perspectiva de trabalhar a ética deleuziana em interconexão com o Projeto *Escrileituras* se fez a partir de dois elementos essenciais para a formação: as práticas da leitura e da escrita, as quais são, para o projeto, o eixo principal e provocador do pensamento tanto em filosofia como em educação. Uma ética etológica em *Escrileituras* foi tecida como um rizoma ramificado para todos os lados, de maneira a possibilitar a passagem e os fluxos de um modo de conhecimento a outro. Fazer um trabalho nesse sentido, não foi tarefa fácil porque nele consideramos além dos operadores filosóficos, os agentes, ou seja, os leitores e escritores que participaram das oficinas no período de 2012 a 2014 e, fundamentalmente, serviram como ponto de referência para pensarmos o ensino de filosofia e a ética propriamente dita. É isso que expressamos no terceiro capítulo de nossa dissertação: a partir de uma didática transcriadora que associa arte, ciência e filosofia, compusemos possibilidades de produção de um pensamento ético

amoralista. A ética aqui entendida como uma prática de vida e não como um estatuto modelado por formas ou enunciado coletivo, ou mesmo como um conjunto de regras socialmente estabelecido. Partindo da compreensão não normativa da ética e da necessidade de ampliar a discussão sobre o problema da diferença entre ética e moral é que buscamos fazer as experimentações com as oficinas do projeto *Escrileituras*, num trabalho que envolve o tripé ensino, pesquisa e extensão, ou seja, que compreende uma dinâmica de atividades, leituras, escritas, desenhos, aulas, pesquisas, entrevistas, músicas, sabores, dramas e outras experimentações tratadas na perspectiva de um currículo nômade.

Avaliamos que o desenvolvimento temático da pesquisa em torno de uma ética não moral postulado pelo projeto *Escrileituras* fez com que o encontro entre filosofia e educação efetivamente acontecesse. As oficinas de transcrição, orientadas pela Didática-artista da Tradução proporcionaram formas de inovação para o ensino de filosofia, pois colocaram em movimento o pensamento na medida em que se estabeleceu uma nova relação com os textos clássicos de Spinoza, Agostinho e Nietzsche, traduzidos pelos alunos. A passagem por tais filósofos deram condições para pensar a relação entre moral e ética deixando clara a lógica dogmática e moral da história da filosofia. Isto foi importante para podermos fazer um contraponto entre o pensamento ético deleuziano e as tradições morais. O currículo do projeto *Escrileituras* compõe um *êthos* contrário ao modo sedentário de um currículo de Estado, dominado pela perspectiva da globalização econômica e reprodutora de uma cultura homogênea; assim, quando nos referimos a uma ética etológica em *Escrileituras* estamos apontando para uma prática afirmativa dos processos de vontade criadora, expressa em um novo modo de ler e escrever em meio à vida.

O que essa pesquisa produziu foi mais do que um desenvolvimento teórico, foi uma associação em dois territórios, da filosofia e da educação. Mostrou que é possível ao ensino de filosofia constituir uma espécie de currículo nômade, permitindo novas experiências para ensinar e aprender filosofia na escola. Essa prática afirmativa corresponde a uma força ativa do pensamento, enquanto age sobre outras forças no combate contra a moralidade. Neste sentido cabe à filosofia e à educação pensarem e contraporem-se aos abismos econômicos, sociais, políticos e tecnológicos, como modo de resistência às formas de controle social e dominação subjetiva do Estado.

6 REFERÊNCIAS

- ALLIEZ, Éric. *Deleuze: filosofia virtual*. Tradução Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: 1996.
- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ARANGUREN, José Luis Lopéz. *Ética*. Madrid (Espanha): Alianza Editorial, 1986.
- AQUINO, J. R. G. (Org.); CORAZZA, S. M. (Org.). *Abecedário: educação da diferença. 1. ed. Campinas, São Paulo: Papyrus, 2009.*
- BRANCO, Samuel M. *Evolução das espécies: o pensamento científico, religioso e filosófico*. São Paulo: Moderna, 1994.
- BUCHANAN, Brett. *Onto-ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Suny Press, 2008.
- CAMPOS, Haroldo de. *A operação do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- _____. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- _____. *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- CORAZZA, Sandra Mara. *Artistagens: filosofia da diferença e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- _____. *Caderno de Notas 3: Didaticário de Criação - Aula Cheia*. Porto Alegre: UFRGS, 2012. (Coleção Escrileituras).
- _____. *Dicionário das ideias feitas em educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- _____. *Didática-artista da tradução: transcrições*. In.: *Mutatis Mutandis*. v. 6, n. 1, p. 185-200. Medellín, 2013.
- _____. *O que se transcria em educação? Porto Alegre: UFRGS; Doisa. 2013.*
- DALAROSA, Patrícia Cardinale. “*Escrileituras: um modo de ler e escrever em meio à vida*”. Observatório da Educação/CAPES/INEP. In. HEUSER, Ester Maria Dreher. (org) *Caderno de Notas 1: projetos, notas & ressonâncias*. Cuiabá: EdUFMT, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Eveline Barbosa de Castro, Hélio Rebbello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: UECE, 2012.
- _____. *Crítica e clínica*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Espinosa: Filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Vídeo. Editado no Brasil pelo Ministério de Educação, “TV Escola”, 2001.

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

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora, 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DEWITTE, Jacques. *Animalité et humanité: une comparaison fondamentale sur la démarche d'Adolf Portmann*. *Revue européenne des sciences sociales*, Paris, XXXVII, n.115,1999.

FEIL, Gabriel Sausen. *O simulacro e o biografema - de A a Z*. In: Sandra Mara Corazza. (Org.). *Fantasia de escritura: filosofia, educação, literatura*. 01ed. Porto Alegre: Sulina, 2010, v., p. 79-91.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEUSER, Ester Maria Dreher. *Construcionismo de uma crítica genealógica de escrituras*. In. (org). *Caderno de notas 8: Ética e Filosofia Política em meio à diferença: escrituras*. Cascavel: UNIOESTE, 2015 (no prelo).

_____. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2010.

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

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. *Ontologische Differenz: em que constelação de homem e ser estamos nós?*. In. HEUSER, Ester Maria Dreher (org). *Caderno de notas 8: Ética e Filosofia Política em meio à diferença: escrituras*. Cascavel: UNIOESTE, 2015 (no prelo).

LE GUYADER, Hervé. *Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, 1772-1844: A Visionary Naturalist*. Translated by Marjorie Grene. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2004.

LORENZ, Konrad. *Os fundamentos da Etologia*. São Paulo: Editora da Universidade Paulista, 1995.

MACHADO, Roberto. *Deleuze: Arte e Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

NIETZSCHE, F. W. Genealogia da moral [Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

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

_____. *Tratado Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

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

_____. *Obra completa II: Correspondência completa e vida*; [Organização. J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; Tradução e notas J. Guinsburg e Newton Cunha;]. – São Paulo: Perspectiva, 2014.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze. Del animal al arte*, trad. de I. Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Medio impresso.

SOUTO, Antonio. *Etologia: Princípios e reflexões*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005.

UEXKÜLL, Jakob von. *Dos animais e dos Homens*. Tradução de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa, Edição “Livros do Brasil – Lisboa”, [s.d]. (Original publicado em 1934).

_____. (1956). *Mondes animaux et monde humain*. (Muller, P., Trad.). Paris: Denoël. (Original publicado em 1934).

UEXKÜLL, von T. (2004). *A teoria da Umwelt de Jakob von Uexüll*. *Galáxia*, 7, 19-48.

ZIMERMANN, David E. *Etimologia de termos psicanalíticos*, Porto Alegre: Artmed, 2012.



CAPES/INEP

Observatório da Educação
Núcleo Unioeste/Toledo