

Deleuze, leitor de Espinosa: questões procedimentais

Deleuze, Spinoza's reader: proceeding questions

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci¹

DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.2025.v16.1119>

Resumo

Este artigo se propõe a apresentar um breve comentário sobre a leitura de Gilles Deleuze da obra de Espinosa, interessada em apreender o modo como o filósofo francês recupera certo anedotário vital referente ao autor da *Ética* e o articula ao sistema filosófico espinosano, a fim de produzir uma torção em sua filosofia. Tal gesto experimental aponta para um procedimento tipicamente deleuziano, qual seja: a produção de uma imaculada concepção ou de um filho monstruoso com os autores trabalhados por Deleuze. Nosso interesse principal, portanto, será o de investigar certos modos procedimentais adotados por Deleuze ao longo de sua obra, tomando como fio condutor dessa análise a singularidade da leitura deleuziana de Espinosa.

Palavras-chave: Gilles Deleuze; Espinosa; Método Interpretativo.

Abstract

This article proposes to present a brief commentary on Gilles Deleuze's reading of Spinoza's work. Concerned with apprehending the way in which the French philosopher recovers a certain vital anecdote referring to the author of the *Ethics* and articulates it to Spinoza's philosophical system. Such a procedure would be liable to be considered a betrayal and would point to a typically Deleuzian procedure, which is the production of an immaculate conception or a monstrous child with the authors worked on by Deleuze. Our main interest, therefore, will be to investigate certain procedural modes adopted by Deleuze, taking as the guiding principle of this analysis the uniqueness of Deleuzian reading of Spinoza.

Keywords: Gilles Deleuze; Espinosa; Interpretative Method.

¹ Christian Vinci é professor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), possui Doutorado e é integrante dos grupos de pesquisa CNPq: PHALA - Grupo de Pesquisa Educação, Linguagem e Práticas Socioculturais (UNICAMP); OLHO - Laboratório de Estudos Audiovisuais (UNICAMP). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2914-3032>. E-mail: vinci@unicamp.br.

Introdução

O filósofo francês Gilles Deleuze, a despeito das inúmeras críticas dirigidas ao papel repressor exercido pela história da filosofia e sua demanda por um exercício analítico meramente reflexivo², dedicou um número considerável de suas obras para pensar em companhia de autores diversos: de David Hume até Henri Bergson, passando por Immanuel Kant e, seus interlocutores mais recorrentes, Friedrich Nietzsche e Espinosa³. Obviamente, como reconhecido por quase todos os comentadores de sua obra, a interpretação conferida por Deleuze a esses autores seguia vias inauditas, destoantes da tradição crítica erigida em torno do pensamento daqueles a quem o filósofo francês dedicava sua atenção. Roberto Machado, em *Deleuze, a arte e a filosofia* (2009), intrigado sobre os motivos que teriam levado um autor crítico a alguns tipos de história da filosofia a dedicar tantas obras ao estudo e comentário de outros tantos filósofos, chegou a comentar:

Suas críticas aos historiadores da filosofia são algumas vezes severas. (...) Por outro lado, vários de seus livros são, como vimos, monografias de filósofos. Haverá contradição? Não, quando se compreende que, para ele [Deleuze], ler e pensar os filósofos não se reduz ao trabalho de historiador. Se sua atividade criadora liga-se essencialmente à história da filosofia, é no sentido de instituir a leitura do filósofo como parte essencial de seu modo de filosofar, ou de subordinar o conhecimento das questões e problemas filosóficos à constituição de um pensamento: o seu. (Machado, 2009, p. 21)

Para Machado, portanto, Deleuze lê os filósofos de certa tradição visando incorporar elementos, ainda que à custa de subverter ou deslocar o pensamento do autor estudado, ao seu próprio sistema filosófico, em um procedimento que o comentador do corpus deleuziano denomina de colagem. Tal procedimento⁴ se configuraria por uma

² Para Deleuze, conforme a entusiástica defesa expressa em *O que é a Filosofia?*, obra escrita em parceria com Félix Guattari, a filosofia é uma atividade criativa, voltada para a criação conceitual, e não reflexiva. A história da filosofia, por conseguinte, atuaria como uma das principais inimigas dessa compreensão deleuziana e deleuzo-guattariana sobre o que seria o filosofar. Em sua famosa carta dirigida a Michel Cressole, ainda, Deleuze tergiversou “Sou de uma geração, uma das últimas gerações que foram mais ou menos assassinadas com a história da filosofia. A história da filosofia exerce em filosofia uma função repressora evidente, é o Édipo propriamente filosófico. ‘Você não vai se atrever a falar em seu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo’. Na minha geração muitos não escaparam disso, outros sim, inventando seus próprios métodos e novas regras, um novo tom. Quanto a mim, ‘fiz’ por muito tempo história da filosofia, li livros sobre tal ou qual autor. Mas eu me compensava de várias maneiras” (Deleuze, 2007, p. 14).

³ Para uma discussão mais aprofundada dessa relação de Deleuze com a história da filosofia, remetemos o leitor à (Vinci, 2023).

⁴ Sigo aqui a proposta interpretativa sugerida por Bernardo Tavares dos Santos (2014), para quem, ao tratarmos de método em Deleuze, convém pensarmos o sistema deleuziano como imbuído de um certo

composição fragmentária, na qual algumas ideias retiradas da tradição filosófica acabam sendo agrupadas segundo critérios específicos e, assim, seu sentido inicial acaba por diferir, permitindo a abertura para um outro campo de possível.

Esse modo de Deleuze trabalhar com a tradição filosófica remete, como o leitor bem há de lembrar, às famosas enrabadas ou imaculadas concepções. Em sua Carta a um crítico severo (1973), ao responder sobre os meios por ele utilizados para escapar do papel repressivo exercido pela história da filosofia sobre os de sua geração, Deleuze argumentará:

Mas minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia falar. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer. (Deleuze, 2007, p. 14)

Dentre os autores a quem Deleuze dedicou sua atenção, apenas um parece ter escapado da sina de ver gerado um filho monstruoso: Espinosa. Em seu livro escrito conjuntamente com Claire Parnet, *Diálogos* (1977), Deleuze sugeriu ter sido Espinosa o único autor pelo qual acabou utilizando as regras exegéticas clássicas da história da filosofia – a leitura estrutural de suas obras, por exemplo. Será, portanto, que Espinosa realmente se configurou como o único autor a quem Deleuze evitou produzir um filho pelas costas, gerando uma imaculada concepção? Se assim o for, como explicar a constante remissão deleuziana, em suas obras dedicadas a discutir o sistema espinosano, a certas anedotas que envolviam a existência de Espinosa, como aquela famosa acerca do apreço do autor da *Ética* pelas brigas de aranhas? Estaríamos realmente diante de uma exceção? Não acreditamos, antes entendemos que a leitura deleuziana de Espinosa nos auxilia a compreender certas minúcias de seu procedimento, mormente o modo como o filósofo francês trai os autores sobre os quais se debruça.

O intuito desse nosso artigo será apresentar alguns elementos da leitura deleuziana de Espinosa, atentando para o modo como o filósofo francês arma o seu

procedimento ao invés de uma rígida metodologia. Para o comentador: “enquanto método pode ainda se confundir com ideias já gastas como a do estabelecimento de um único método adequado à busca da verdade, procedimento deve designar a manifestação in loco de um estilo, mais amplo e menos consciente, de produção do verdadeiro”. (Santos, 2014, p. 315).

procedimento a fim de trair os autores sobre os quais trabalha e produzir os ditos filhos monstruosos. Em um primeiro momento, defendemos, a traição ocorre quando da adoção ou colagem do sistema espinosano com certo anedotário vital que circunda a vida do autor da *Ética* e que possibilitaria à Deleuze produzir, a partir do sistema erigido por Espinosa, aquilo que Luiz B. Orlandi (2018) denominou um habitat espinosano para sua filosofia, ou seja, um espaço no qual outras questões do pensamento deleuziano poderiam surgir e ganhar força. Para compreendermos como essa traição se expressa, convém seguir em companhia de Deleuze e Deleuze-Guattari, atentando para o modo como Espinosa é conduzido pelos autores para zonas nebulosas e compreendendo que, apenas nessas zonas, a companhia filosófica se torna necessária e apta a produzir outros modos de pensar e, no limite, viver.

Espinosa e a briga de aranhas

Em uma curiosa biografia de Espinosa, escrita por um anônimo e publicada na aurora do século XVIII, consta o seguinte relato:

Divertia-se também a fumar um cachimbo ou ainda, quando queria por mais tempo relaxar o espírito, procurava por aranhas, fazendo-as brigar, ou por moscas, as quais jogava na teia da aranha, e observava em seguida essas batalhas com tanto prazer que por vezes gargalhava. (Anônimo apud Espinosa, 2014, p. 332)

Para muitos comentadores da obra do filósofo holandês, essa breve nota visaria lançar ainda mais em descrédito a difamada imagem de Espinosa. Como seria possível a um pensador de sua envergadura deleitar-se com passatempos tão mundanos e ainda por cima gargalhar com isso? Não bastasse sua excomunhão, Espinosa ainda se entretinha com banalidades e ignorâncias dessa espécie. Não surpreende, portanto, o modo como, após a polêmica em torno do espinosismo surgida no entardecer do século XVIII, relatos como esse deixaram de circular. Espinosa passou a ser lido por conta de seus trabalhos e não devido às suas pretensas excentricidades. Poucos ousaram se aprofundar nesses polêmicos dados biográficos, mesmo naqueles passíveis de expressar aspectos de seu caráter, tal qual o apreço do filósofo holandês por uma vida simples, parcimoniosa. Sobre a sóbria vida de Espinosa, aliás, o mesmo biógrafo supramencionado tergiversou:

O que adianto de sua sobriedade e economia pode ser comprovado por várias pequenas contas que se encontraram entre os seus papeis. Por eles se sabe que viveu um dia inteiro de uma sopa com leite e cozida em manteiga, o que

lhe custou três sous, e uma caneca de cerveja, de um sou e meio. Outro dia, só comeu grãos preparados com uvas e manteigas, e esse prato custou-lhe quatro sous e meio. Nessas mesmas contas, só faz menção a dois meio litros de vinho por mês. E embora o convidassem com frequência para comer, preferia viver do que possuía em casa, por pouco que fosse, do que encontrar-se em uma boa mesa, às expensas de outra pessoa. (Anônimo apud Espinosa, 2014, p. 330)

Espinosa, concluiu o biógrafo a partir desse preâmbulo, “sabia ser admiravelmente o mestre de suas paixões. Jamais foi visto nem muito triste nem muito alegre” (Anônimo apud Espinosa, 2014, p. 331). Não obstante isso, curiosamente, gargalhava ao ver uma boa briga de aranhas. Essas pequenas contradições e outros tantos dados inverossímeis, condenaram essa anônima biografia – bem como tantos outros relatos sobre a vida de Espinosa –, transmutando-a em um material pouco crível e mais apto a denegrir do que bajular. Conforme notou Victor Delbos, em seu clássico curso *O Espinosismo* (2002), esse anedotário pessoal de Espinosa, carregado de problemas e contrassensos, não poderia ser aproveitado por nenhum comentador sério; aquele que assim ousasse, acabaria por trair o pensamento do célebre autor da *Ética*.

Eis que, com Gilles Deleuze, tudo mudou. Deleuze (2002) foi um dos poucos contemporâneos que não enxergaram nenhuma contradição e tampouco qualquer difamação nesse relato, pelo contrário. Haveria melhor expressão do sistema ético espinosano do que aquele fornecido por uma boa peleja de aracnídeos? Em uma pequena nota de Espinosa: filosofia prática, o pensador francês comentou:

Esta anedota nos parece autêntica, porque apresenta inúmeras ressonâncias “espinosistas”. A luta entre aranhas, ou entre aranha e mosca, poderia fascinar Espinosa por diversas razões: 1º) do ponto de vista da exterioridade da morte necessária; 2º) do ponto de vista da composição das relações na natureza (como a teia exprime uma relação da aranha com o mundo, que se apropria como tal das relações próprias da mosca); 3º) do ponto de vista da relatividade das perfeições (como um estado que marca uma imperfeição do homem, por exemplo, a guerra, pode ao contrário testemunhar uma perfeição, se nós a reportarmos a outra essência como a do inseto...). (Deleuze, 2002, p. 18 rodapé)

Matar aranhas, defendeu Deleuze naquela ocasião, não passaria de uma forma de pesquisar relações pautadas pela positividade “em um mundo corroído pelo negativo” (Deleuze, 2002, p. 18). Como compreender essa assertiva deleuziana? O autor de Espinosa: filosofia prática não estaria deturpando o sistema espinosista ao resgatar esse anedotário? Não estaria, portanto, traindo a filosofia de Espinosa?

Busquemos compreender, primeiramente, o que significa pesquisar relações pautadas pela positividade, ou seja, por qual razão Espinosa divertia-se tanto com uma briga de aranhas e como, dessas pelejas, acabou tirando “conclusões que lhe pareciam melhor convir às suas descobertas” (Anônimo apud Espinosa, 2014, p. 332). Espinosa, em sua *Ética*, concebeu apenas dois tipos de seres, argumentando que “tudo o que existe, existe em si mesmo ou em outra coisa” (Espinosa, 2010, p. 15). Para existir em si mesmo, um ser precisaria ser causa de si, ou seja, sua essência deveria necessariamente envolver sua existência, de tal modo que seu conceito não exigiria o conceito ou a existência de nenhuma outra coisa para ser formado. Esse seria o caso da substância divina, infinita e eterna em seu próprio conceito ou em seu próprio existir. Apenas ela agiria sem ser coagida por ninguém, de modo que sua potência se confundiria com sua própria existência.

Os demais seres, por sua vez, dependeriam sempre de causas exteriores para agir ou mesmo para existir. Não sendo causa de si, portanto, padeceriam de uma finitude constitutiva. Um ser finito, para Espinosa (2010), define-se como “em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza” (p. 13). A aranha, nesse caso, pode ser devorada por uma outra aranha ou, ainda, pode ser morta por um ser humano sádico que se diverte em vê-las guerrear por sua sobrevivência. A morte, por conseguinte, seria sempre exterior, decorrência de um mau encontro. Ainda que feneça por causas naturais, seu falecimento ainda derivaria de fatores externos: não encontrou alimentos suficientes para sua própria manutenção, por exemplo. Nesse caso, não houve um mau encontro propriamente, mas poucos e insuficientes encontros. As relações estabelecidas pela aranha com o mundo, através de sua teia, são vitais dentro desse universo espinosano, uma vez que, ser finito que é, o aracnídeo depende do encontro fortuito com outros seres – moscas, por exemplo – para manutenção de sua existência.

A aranha, ademais, jamais poderia ser morta por Deus ou pela ira divina. Não seria possível conceber que a substância divina, infinita e eterna, intervenha no mundo da aranha portando sentimentos típicos de seres finitos – como ira, compaixão, raiva, nojo e outros. Sobre essa antropomorfização da substância divina, o autor da *Ética* argumenta se tratar de um efeito derivado da ignorância humana das causas primeiras. Trata-se de um ledó engano, acerca do qual um estupefato Espinosa urde o seguinte comentário:

Peço-lhes que observem a que ponto se chegou! Ao lado de tantas coisas agradáveis da natureza, devem [os homens] ter encontrado não poucas que são desagradáveis, como as tempestades, os terremotos, as doenças etc. Argumentaram, por isso, que essas coisas ocorriam por causa da cólera dos deuses diante das ofensas que lhes tinham sido feitas pelos homens, ou diante das faltas cometidas nos cultos divinos. E embora, cotidianamente, a experiência contrariasse isso e mostrasse com infinitos exemplos que as coisas cômodas e as incômodas ocorrem igualmente, sem nenhuma distinção, aos piedosos e aos ímpios, nem por isso abandonaram o inveterado preconceito. Foi-lhes mais fácil, com efeito, colocar essas ocorrências na conta das coisas que desconheciam e cuja utilidade ignoravam, continuando, assim, em seu estado presente e inato de ignorância, do que destruir toda essa fabricação e pensar em algo novo. (Espinosa, 2010, p. 67)

Todo ser finito, argumenta o autor da *Ética*, participa da substância divina infinita. Deus, por conseguinte, jamais agiria contra si próprio, matando ou subjugando um ser qualquer. Uma aranha ou mesmo um ser humano, buscam uma mesma coisa: perseverar em sua existência [connatus] ou, em outros termos, aumentar sua potência de agir. Para Espinosa, o limite desse aumento de potência seria o estado de beatitude, um estado no qual reconheceríamos participar plenamente da substância divina, compreendendo-a como totalmente imanente a nós e ao mundo. Uma mente que possua pleno conhecimento de si mesma, de Deus e das coisas – argumenta Espinosa na demonstração da proposição 39 do livro quinto de sua *Ética* (2010) –, torna-se capaz de ordenar o seu corpo de uma tal maneira que passa a sentir apenas afectos alegres e, aumentando desse modo o seu connatus até o limite, deixa de temer a morte, passando a se compreender como um ser eterno. Como explicar, então, a morte nesse diapasão espinosano?

Para Espinosa (2010), a essência de todo ser finito é compósita. Uma aranha, por conseguinte, existe por conta do encontro de diferentes moléculas e, cada uma delas, precisa estabelecer relações com outras tantas para sobreviver. A aranha precisa se alimentar, por exemplo. Ao devorar uma mosca, as moléculas de sua presa acabam por se relacionar com as suas, produzindo alegria e satisfação. O mesmo ocorrerá com a aranha, quando de seu fenecimento, bem como com os demais seres finitos. Triste e irrevogável sina dos seres finitos. Porém, argumenta Espinosa (2010), padecer não significa deixar de ser, uma vez que, ao morrermos, não deixamos de participar da substância divina de nenhum modo. A maior prova disso derivaria do fato de que nossas moléculas se compõem com outras tantas e, assim, continuam a atuar no universo infinitamente. Não há um paraíso supraterrâneo nos aguardando ou algo similar, no

universo espinosano Deus é imanente aos seres e aos efeitos produzidos por seus encontros. Se compreendermos, por meio de nossa mente, essa imanência, o modo como participamos da substância divina, mesmo por meio de nosso falecimento, viveremos livremente e usufruiremos da beatitude. Espinosa sabe que essa é uma tarefa árdua, mas também reconhece ser a única de competência dos seres finitos. Não por outro motivo, assim encerra o seu tratado.

Dou por concluído, com isso, tudo o que eu queria demonstrar a respeito do poder da mente sobre os afectos e sobre a liberdade da mente. Torna-se, com isso, evidente o quanto vale o sábio e o quanto ele é superior ao ignorante, que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico. Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação do ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, e tão logo deixa de padecer, deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação do ânimo. (Espinosa, 2010, p. 411)

Empenhar-se nessa tarefa ética, libertar-se dos enganos e dos desvarios propagados por homens insensatos, transmuta-se numa tarefa não apenas vital, mas também política. Na urdidura de seu Tratado Teológico-Político, Espinosa (2008) buscou denunciar o modo como a servidão emerge sempre de um estado de ignorância. Muitos homens, valendo-se das sagradas escrituras ou de outros meios, buscam propagar impropérios de muitas ordens, impedindo o florescimento do livre discernimento de cada um e fortalecendo a sujeição na qual estariam imersos. É o caso do regime monárquico:

Se, efetivamente, o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo mais deplorável, já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar de algum modo o livre discernimento de cada um. (Espinosa, 2008, p. 8)

Para Espinosa, conforme excerto supramencionado, o medo pode prejudicar o livre discernimento dos indivíduos. Alguns indivíduos, visando interesses próprios, retroalimentam esse medo e com isso reduzem a potência de agir dos outros e encontram prazer na tristeza alheia. Sacerdotes, monarcas e outras figuras de autoridade,

frequentemente, fomentam o medo ao promover a crença em uma vida eterna situada em um além-mundo, legitimando, assim, os sofrimentos da existência terrena. Com isso, não apenas naturalizam tais infortúnios, como os engrandecem, apresentando a servidão como via de salvação. Os seres humanos, alheios à força vital que os constitui e ignorantes da essência imanente da substância divina, acabam por aceitar esses dispositivos de dominação com entusiasmo, entregando-se voluntariamente a uma condição de condenação. Nessa lógica, buscam a morte enquanto aguardam uma vida prometida.

Espinosa propõe, antes de tudo, a superação desses regimes políticos e de seus pretensos mestres. Libertar os indivíduos de sua condição servil exige um ordenamento político no qual ninguém seja compelido a abdicar de sua potência em favor de outrem. Tal sistema deveria possibilitar que todos pudessem realizar livremente suas próprias experimentações do pensamento, conforme sua singularidade, adquirindo o conhecimento necessário para a perseverança no ser. Somente por meio dessas experimentações, um ser finito pode compreender e realizar sua participação na substância divina, alcançando, assim, a beatitude. É esse exercício do pensamento, fundado no contato com a vida eterna e impessoal, que, segundo Espinosa — conforme a demonstração da proposição 67 do Livro IV da *Ética* —, afasta os seres humanos da ignorância e da servidão

O homem livre, isto é, aquele que vive exclusivamente segundo o ditame da razão, não se conduz pelo medo da morte; em vez disso, deseja diretamente o bem, isto é, deseja agir, viver, conservar seu ser com base na busca da própria utilidade. Por isso, não há nada que pense menos que na morte; sua sabedoria consiste, em vez disso, na meditação da vida. (Espinosa, 2010, p. 343)

Ora, retomando a leitura empreendida por Deleuze (1968; 2002), esse modo de existência se assemelha àquele observado por Espinosa em suas aranhas. Diferentemente dos homens, as aranhas não deliram, não concebem um Deus piedoso, capaz de salvá-las das intempéries as mais diversas caso se portem de maneira adequada; ou um Deus malvado, apto a condená-las por conta de suas perversidades. Tampouco submetem-se aos desejos de um outro aracnídeo de maneira passiva. Antes, vivem imanentemente, reagindo unicamente às vibrações dos fios de sua teia e nada mais. A leitura deleuziana, longe de trair Espinosa e macular sua obra, potencializaria o

edifício filosófico espinosano ao relacioná-lo com o anedotário pessoal envolvendo o autor.

Deleuze lê Espinosa

Ao “trair” Espinosa, Deleuze confere um outro estatuto aos passatempos mundanos do filósofo holandês e abre uma via privilegiada para acessarmos o complexo pensamento do autor da *Ética*. Lógico que, como toda traição, essa ocorre por razões particulares. Deleuze traiu em proveito próprio: a anedota da briga de aranhas, resgatada pelo filósofo francês e transmutada na expressão máxima do universo espinosano, retornará muitas vezes em sua obra e sempre sendo compreendido como uma espécie de horizonte metodológico. Em uma conferência sobre a obra de Marcel Proust, ocorrida em 1975, por exemplo, Deleuze analisará os movimentos do aprendizado do narrador proustiano a partir dos modos de existência desses peculiares seres:

Ele [Marcel] tem um método e que não o sabe a princípio, que o aprende em diferentes ritmos, em ocasiões muito distintas, e que este método é a estratégia da aranha. (...) A aranha crê, porém crê unicamente em sua teia. Enquanto a mosca não é apanhada pela teia, a aranha não crê de nenhuma forma na existência da mosca. Não acredita. Não crê nas moscas. Pelo contrário, acredita em qualquer movimento da teia, por minúsculo que seja, e acredita nele como se fosse uma mosca, ainda que seja outra coisa. (Deleuze, 2003b, p. 45-46, tradução nossa)

Como funcionaria essa estratégia? Os aracnídeos, asseverou Deleuze (2010), seriam seres dedicados exclusivamente aos signos, ou aos afectos. A aranha vive em sua teia, entretida com coisa nenhuma. Parece que nada lhe falta, sua existência está inteiramente dedicada ao fiar de sua rede e nada mais. Após urdida, a aranha se entrega a uma vigília atenta. Uma vigília singular, diga-se de passagem. Caso uma mosca seja colocada diante da aranha, mas fora de sua teia, não chamará a atenção do aracnídeo de nenhum modo e, muito provavelmente, poderá escapar tranquilamente de seu predador natural. Ora, não estava a aranha a observar o mundo em busca de algo, algum acontecimento? Sim, mas apenas os fios de sua teia podem lhe conferir esse acontecimento.

Eis que algo acontece, um pequeno fio emite vibrações e convoca a aranha. Pode se tratar de uma mosca, alimento capaz de alegrá-la, ou, pelo contrário, talvez seja um predador capaz de aniquilá-la. Não há como saber qual vibração trará alegria e qual será

a portadora do perigo, na medida em que a aranha não dispõe de representações de nenhuma ordem e, por esse motivo, não consegue interpretar aprioristicamente a vibração de sua teia. Crê unicamente e intensamente nos fios por ela urdidos, nos afectos produzidos por eles e, por esse motivo, responde rapidamente ao seu oscilar, ainda que possa acabar sendo destruída. Há apenas vibrações nesse universo, apenas afectos e movimento. Não há objetos em si, tampouco sujeitos. A aranha não crê sequer em si própria, não tem consciência, hábitos ou algo que o valha.

Deleuze argumenta que o interesse de Espinosa por esse universo, expresso em uma singela briga de aranhas, daria mostras de um pensador que “tanto na sua maneira de viver como de pensar, (...) ofereceu uma imagem da vida positiva e afirmativa, em detrimento dos simulacros com os quais os homens se contentam” (Deleuze, 2002, p. 18). A vida, em Espinosa, se confundiria com uma aracnideana teia. Não haveria negativo de nenhuma ordem, apenas positividade. Não haveria nada que nos falte a priori, haveria apenas encontros que podem ou não compor com nossa essência e aumentar, assim, a nossa potência de agir, o nosso conhecimento das causas imanentes capazes de nos conduzir a um estado de beatitude.

Percebemos como Deleuze retomou um singelo relato acerca dos passatempos de Espinosa, transmitido por um anônimo biógrafo em inícios do século XVIII e duramente criticado por tantos comentadores, e o transmutou em uma expressão privilegiada de sua filosofia ou, nos termos do próprio pensador, em uma anedota vital. Sobre a importância desta para a filosofia, argumentaram Deleuze e Guattari:

Nietzsche dizia que a filosofia inventa modos de existência ou possibilidades de vida. É por isso que bastam algumas anedotas vitais para fazer o retrato de uma filosofia, como Diógenes Laércio soube fazê-lo escrevendo o livro de cabeceira ou a lenda dourada dos filósofos. Objetar-se-á a vida muito burguesa da maioria dos filósofos modernos; mas a liga de meias de Kant não é uma anedota vital adequada ao sistema da Razão? E o gosto de Espinosa pelos combates de aranhas deriva do fato de que reproduzem, de maneira pura, relações de modos no sistema da ética entendida como etologia superior. E que estas anedotas não remetem simplesmente a um tipo social ou mesmo psicológico de um filósofo, elas manifestam, antes, os personagens conceituais que o habitam. As possibilidades de vida ou os modos de existência não podem inventar-se, senão sobre um plano de imanência que desenvolve a potência de personagens conceituais. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 96-97)

Longe dessa teia deleuziana e deleuzo-guattariana, aquele simples e banal relato poderia restar como mera vulgaridade ou como um exemplo negativo. Quando muito –

e com alguma sorte –, transmutar-se-ia em uma metáfora destituída de intensidade, representação pobre de um pensamento que lhe é exterior. Na trama tecida por Deleuze e Deleuze-Guattari, porém, essa imagem adquire novos contornos e assume uma faceta inaudita, tornando-se pura positividade. Nessa breve historieta relatada, não é Espinosa, o homem, que é retratado, mas Espinosa, o personagem conceitual. Em cada gargalhada emitida por essa figura diante de uma peleja de aranhas, acentua-se um modo singular de existência, um pensamento perseverando em sua existência.

Sobre o procedimento em Deleuze

Deleuze dizia-se um atento leitor de Espinosa. Em conversa com Claire Parnet, inclusive, chegou a comentar:

Foi sobre Espinosa que trabalhei mais seriamente segundo as normas da história da filosofia, mais foi ele que mais me provocou o efeito de uma corrente de ar que sopra nas nossas costas cada vez que o lemos, de uma vassoura de feitiçeira que nos faz cavalgar. Espinosa. Ainda não começamos a compreendê-lo, e eu não mais do que os outros. Todos estes pensadores são de uma constituição frágil, e, no entanto, estão atravessados por uma vida insuperável. (Deleuze; Parnet, 2004, p. 26)

Essa vida insuperável, perseguida por Deleuze ao longo de seus exercícios de pensamento, talvez tenha encontrado sua maior expressão em Espinosa. Para o autor de Espinosa: filosofia prática, o filósofo holandês compreendeu a alegria como um problema político vital. As violências infligidas aos homens bem como o estado de servidão no qual muitos se encontram, decorrem das ilusões produzidas por afectos tristes. Sobre o quanto a tristeza pode nos ser danosa, Deleuze diz-nos:

A tristeza, não menos que a alegria, determinam o conatus [esforço por perseverar na existência] ou a essência. Ou seja: da tristeza nasce um desejo que é o ódio. Esse desejo se encadeia com outros desejos, outras paixões: antipatia, escárnio, desprezo, inveja, cólera etc. Mas ainda assim, enquanto determina nossa essência ou conatus, a tristeza envolve alguma coisa da nossa potência de agir. Determinado pela tristeza, o conatus não deixa de sair a procura daquilo que é útil ou bom para nós: esforçamo-nos para vencer, isto é, para fazer com que as partes do corpo que nos afeta de tristeza tenham uma nova relação que se concilia com a nossa. Somos determinados a fazer tudo para afastar a tristeza e destruir o objeto que é causa dessa tristeza. Entretanto, nesse caso, dizemos que nossa potência de agir “diminui”. É que o sentimento de tristeza não é acrescentado ao desejo que daí decorre: pelo contrário, esse desejo é impedido por esse sentimento, de maneira que a potência da causa exterior escapa da nossa. As afecções à base de tristeza se encadeiam, portanto, umas nas outras e preenchem nosso poder de ser afetado. Elas o fazem, porém, de tal maneira que nossa potência de agir

diminui cada vez mais e tende para seu mais baixo grau. (Deleuze, 1968, p. 221-2)

Essas discussões políticas espinosanas amiúde são retomadas por Deleuze e Guattari e essa economia dos afectos elaborada por Espinosa estampou muitas das páginas da coleção Capitalismo & Esquizofrenia. Frequentemente, além disso, tais discussões surgiram nos escritos individuais desses autores, dado o interesse que nutriam pelo autor da *Ética*. Guattari, por exemplo, chegou a comentar certa vez:

Temos que retomar o que diz Espinosa sobre a alegria. Não sei bem como poderíamos articular isso, mas é uma noção fundamental, que no entanto não deve ser tomada como um dado em si. Há uma política da alegria, uma política do humor, uma política das rupturas assignificantes que mudam as coordenadas de referência. Podemos estar, ao mesmo tempo, em um mundo completamente triste, de segregação, um mundo de desespero total e em que, algumas vezes, acontecem mutações de referência. Para mim, as pessoas mais engraçadas do mundo, que me fazem morrer de rir, são amigos, relações de amizade que tive com esquizofrênicos, com loucos. (Guattari apud Uno, 2016, p. 96-7)

Espinosa, portanto, aparece como um dos autores mais significativos no panteão deleuziano, guattariano e/ou deleuze-guattariano⁵. Um atento comentador da obra de Deleuze, Michael Hardt, reconheceu a importância do autor da *Ética* para o pensador francês. Diferentemente do tratamento concedido a outros filósofos, argumenta Hardt (1996), Espinosa surge em momentos privilegiados dos escritos deleuzianos, sendo uma espécie de professor responsável por aparar algumas arestas ou corrigir o trabalho de pensamento desenvolvido até então. A leitura dos compêndios espinosanos, desse modo, teria possibilitado uma recuperação de certas temáticas desenvolvidas por Deleuze em consonância com a filosofia de Henri Bergson e Friedrich Nietzsche de modo a aumentar suas distinções ou, em outros termos, de maneira a reformular velhas questões a partir de um outro campo problemático. Por esse motivo, prossegue Hardt (1996), o Espinosa esboçado por Deleuze e recuperado por Deleuze-Guattari parece ter recebido um tratamento muito diverso daquele concedido a outros pensadores com os

⁵ Espinosa, na verdade, poderia ser compreendido como um dos únicos pontos em comum entre Deleuze e Guattari. Em entrevista concedida a Kuniichi Uno (2016), Guattari comenta não partilhar do mesmo gosto cinematográfico que seu parceiro e, além disso, nutrir uma certa desconfiança em relação ao pensamento de Nietzsche. “Espero que você entenda, eu desconfio muito da referência a Nietzsche. Pessoalmente, é um autor de quem não gosto nenhum pouco” (Guattari apud Uno, 2016, p. 68). Na década de 1960, os autores compartilharam um entusiasmo pelo pensamento lacaniano, algo nuançado nas obras posteriores.

quais os pensadores franceses trataram; um tratamento mais respeitoso e menos ousado, diga-se de passagem.

Deleuze frequentemente apresenta as suas investigações na história da filosofia em uma forma de extrema simplicidade, como a elaboração de uma ideia única; a positividade ontológica em Bergson, a afirmação ética em Nietzsche. Esses estudos tomam a forma de joias bem lapidadas. Eles colocam a ideia essencial da qual toda a doutrina filosófica decorre. Em comparação, a obra de Deleuze sobre Espinosa é bastante imperfeita; sobram-lhe insights pouco desenvolvidos e problemas pendentes. Precisamente por essa razão, é um trabalho mais aberto e, ao mesmo tempo, um trabalho que é menos acessível a um grande público. (Hardt, 1996, p. 101)

Deleuze, caso concordemos com a leitura de Hardt, manteve-se fiel à Espinosa – academicamente, ao menos. Jamais o traiu, diferentemente do que fazia com outros pensadores sobre os quais se debruçava.

Difícil acreditar nessa leitura proposta por Hardt. Como deixar de lembrar do fato de que o autor de *Diferença e Repetição* gostava de realizar enrabadas ou imaculadas concepções nos autores com os quais lidava, procurando lhes fazer um monstruoso filho pelas costas? Espinosa teria sido o único a escapar de uma tal sina? Acreditamos que não. Deleuze, o traidor por excelência não permitiria a Espinosa passar ileso. Sua traição, talvez, tenha sido menor, mais silenciosa, mas nem por isso menos fatal. A vida insuperável perseguida por Deleuze exige traição, pois só ela pode permitir à filosofia aproximar-se das experimentações capazes de reconfigurar o espaço sensível e permitir a emergência do impensável. A traição, em Deleuze e também Deleuze-Guattari, configura-se como um procedimento singular capaz de aproximá-los dos tão preciosos movimentos de experimentação.

Desde *Empirismo e Subjetividade* (1953), sua obra dedicada ao pensamento de David Hume, Deleuze desenvolveu esse seu estranho procedimento, traiçoeiro por excelência. Ali, aliás, deparamos com um dos raros momentos nos quais o filósofo francês busca explicitar ao seu leitor algumas minúcias de sua “metodologia”, ao apontar aquilo que considera errado ou não nos modos como levantamos objeções a um ou outro sistema filosófico. Para o autor de *Empirismo e Subjetividade*, precisamos atentar às questões vitais apresentadas por um pensador, aos modos como essa mesma questão ordena o espaço sensível e o horizonte do pensável. O que podemos pensar e o que podemos sentir, portanto. Uma boa questão, para Deleuze, força a natureza das coisas, permitindo-nos sentir de um outro modo o mundo e abrindo espaço para a

emergência do impensável no pensamento. Caso isso não ocorra, a questão deve ser deslocada, posta de uma outra maneira, ou, no limite, substituída. Não devemos perder tempo com discussões conceituais inócuas, tampouco buscar as incoerências internas de um sistema filosófico ou algo similar. Antes, devemos procurar acessar a centelha disparadora da questão. Como compreender a traição nessa chave?

A traição, em Deleuze, implica justamente esse deslocamento de problemas, essa condução dos autores sobre os quais se debruça para searas de discussões inusitadas, realizando estranhas núpcias com as artes e as ciências. Conforme o pensador defendeu em Bergsonismo (Deleuze, 2012), traímos um autor multiplicando suas distinções ou, em outros termos, buscando apresentar as suas facetas obscuras, incoerentes e/ou risíveis. São os momentos de deslize, aqueles nos quais podemos captar o pensamento lhes escapando por entre os dedos. O impensável, em Deleuze, possui muitas facetas, sendo incapaz de ser apreendido por uma razão ou pela simples lógica. Nos momentos em que estas falham, captamos a potência de pensar.

Trair, em Deleuze, significa buscar esses momentos curiosos, capazes de fazer emergir o impensável do pensamento pensado por um autor. Ao capturarmos esse impensável, deslocamos a questão formulada por um pensador para outros campos problemáticos e, assim, abrimos uma picada capaz de nos conduzir a outras searas de pensamento. Nesse processo, transmutamos o autor trabalhado, por vezes tornando-o monstruoso aos olhos de seus comentadores mais tradicionais – um Espinosa proustiano, por exemplo, ou vice-versa. Por meio desses deslocamentos, imiscuímos nossa voz com outras tantas, não para produzir uma terceira voz, mas para permitir a emergência de algo indiscernível, um ruído estranho, mais da ordem do afecto do que da razão. Uma prosa capaz de funcionar como um “efeito de uma corrente de ar que sopra nas nossas costas cada vez que o lemos” (Deleuze; Parnet, 2004, p. 26).

Considerações finais

Deleuze, ao referir-se aos grandes traidores, utiliza-se da imagem dos navegadores, homens impulsionados por desejos incontrolláveis.

Nas grandes descobertas, nas grandes expedições, não há apenas incerteza acerca daquilo que se vai ser descoberto, e conquista de um desconhecido, mas a invenção de uma linha de fuga, e a potência da traição: ser o único traidor, e traidor de todos. (...) Nada revela melhor a traição do que a escolha

do objeto. Não porque seja a escolha do objeto, que é uma má noção, mas porque é um devir, o elemento demoníaco por excelência. (Deleuze; Parnet, 2004, p. 56-7)

Ao enlaçar um determinado autor, Deleuze procura traí-lo ou conduzi-lo para mares sombrios, nunca antes navegados. Navega por um oceano de não saber, espaço no qual ignora-se o percurso e o objetivo último, no qual só interessa o processo capaz de garantir a nossa sobrevivência, mesmo que tenhamos de nos transmutar em sereias ou outros seres demoníacos para não sermos aniquilados. Espaço do devir por excelência, espaço limítrofe no qual nada resta senão a experimentação. A traição, por conseguinte, conduz-nos ao coração daquele difícil vitalismo deleuziano, expresso tão bem em movimentos de experimentação aberrantes.

O traidor como o grande navegador, ademais, permite compreendermos a íntima relação entre o espaço do não saber e o devir, como atesta a seguinte passagem do diálogo travado entre Deleuze e Claire Parnet:

Devir nunca é imitar, nem fazer como, nem uma sujeição a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de que se parte, nem um ao qual se chegue ou ao qual se deva chegar. Também não há dois termos intermutáveis. A questão “o que é que tu devém” é particularmente estúpida. Porque à medida que alguém devém, aquilo que devém muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não-paralela, de núpcias de dois reinos. (Deleuze; Parnet, 2004, p. 12, grifos nossos)

Não há porto seguro no devir, não partimos de nenhum lugar e tampouco objetivamos chegar em alguma terra prometida, apenas seguimos. Em Mil Platôs, tal posição será nuançada, para os autores um devir sempre parte “das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche” (Deleuze; Guattari, 2008, p. 64). Sempre partimos de algum lugar, mas esse ponto de partida não tem importância alguma. Precisamos sempre trair alguém, alguma coisa. Precisamos sempre captar processos que estão em andamento aqui e acolá, processos moleculares dizem os autores, e adentrar em seu fluxo, instaurando “relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos” (Deleuze; Guattari, 2008, p. 64). Não obstante nuançada a posição deleuziana, a importância de certa matriz processual permanece.

O devir é sempre processual, apenas quando experimentamos um determinado processo, permitindo-nos adentrar em seu louco fluxo, tornamo-nos passíveis de devir-algo, passamos a acessar aquela potente centelha de vida da qual participamos imanentemente. Desde O Anti-Édipo, Deleuze e Guattari insistem na necessidade de perseguirmos o desconhecido, atingindo zonas limítrofes nas quais nada resta senão experimentação, pois só ali poderíamos sentir aquela dita uma vida pulsando, com seu maquinismo.

São esses devires e sentimentos intensos, são essas emoções intensivas que alimentam delírios e alucinações. Mas, em si mesmas, elas estão o mais próximo da matéria cujo grau zero investem em si próprias. Elas são portadoras da experiência inconsciente da morte, já que a morte é o que volta a ser sentido em todo sentimento, é o que não para e não acaba de advir em todo devir – no devir-outro sexo, no devir-deus, no devir-raça etc., formando as zonas de intensidade sobre o corpo sem órgãos. Toda intensidade é portadora, em sua própria vida, da experiência da morte, e a envolve. E, sem dúvida, toda intensidade se extingue ao final, todo devir devém ele próprio um devir-morte! Então a morte sobrevém efetivamente. (...) É preciso que a experiência da morte nos tenha dado, precisamente, uma suficiente ampliação da experiência para vivermos e sabermos que as máquinas desejantes não morrem. E que o sujeito, como peça adjacente, é sempre um “se” portador da experiência, não um Eu que recebe o modelo, pois o próprio modelo de modo algum é o Eu, mas o corpo sem órgãos. E Eu não se reúne ao modelo sem que o modelo, de novo, volte-se em direção à experiência. Ir sempre do modelo à experiência, é isso, esquizofrenizar a morte, o exercício das máquinas desejantes (seu segredo, bem compreendido pelos autores da literatura de terror). É isto que as máquinas nos dizem, nos fazem viver, sentir, mais fundo do que o delírio e mais longe do que a alucinação: sim, o retorno à repulsão condicionará outras atrações, outros funcionamentos, a movimentação de outras peças trabalhadoras sobre o corpo sem órgãos, a ativação de outras peças adjacentes no entorno que têm tanto direito de dizer Se quanto nós mesmos. (Deleuze; Guattari, 2010, p. 438)

A filosofia, sozinha, não parece capaz de seguir por esses mares obscuros, por isso Deleuze e Deleuze-Guattari convocam artistas e cientistas para sua ébria nau. Os autores convocados por Deleuze e Deleuze-Guattari auxiliam-nos em sua jornada noite adentro, fornecem um fluxo capaz de conduzi-los para mares suspeitos e inusitados. Ali, em mar aberto, acabam sendo traídos. Novas coordenadas são instituídas, movimentos ousados são experimentados e horrendas núpcias são comemoradas, gerando os ditos filhos monstruosos. Perde-se o leme, o barco segue sem direção definida e corremos risco de vida, mas apenas nessa zona nebulosa, limítrofe, o devir pode acontecer. Apenas ali, próximos da experiência de morte, vivenciamos a experimentação capaz de resgatar de um fundo obscuro qualquer um último sopro de vida, impessoal, transmutando-nos em alguma outra coisa.

Trair, assim, torna-se um dos procedimentos deleuzianos mais importantes, por conta do vitalismo conferido ao pensar. As zonas limítrofes de não saber às quais a traição nos conduz abre espaço para os movimentos de experimentação, os únicos capazes de fazer vibrar a nossa teia vital. Deleuze busca operacionalizar a potência da traição em suas obras, procurando arrastar os pensadores, os literatos e outros tantos com os quais lida para espaços jamais sonhados, espaços do não saber. Constrói, ao lado dessa sua tripulação, outros problemas e retorna modificado, vitalizado. Comandando essa ébria embarcação, Espinosa. Espinosa, o maior dos traidores, o grande impostor da filosofia, aquele que, por seu turno, confere um habitat propício para as traições desenvolvidas por Deleuze.

Referências Bibliográficas

- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, G. “Carta a um crítico severo”. In: DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. São Paulo: Editora 34, 2007a, p. 11-22.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. 2ª Edição. São Paulo: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. *Empirismo e Subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. 1º Edição. São Paulo: Editora 34, 2004.
- DELEUZE, G. *Espinosa et le problème de l’expression*. Paris: PUF, 1968.
- DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G. *Proust e os signos*. 10ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DELEUZE, G. “Sobre a filosofia”. In: DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. São Paulo: Editora 34, 2007b, p. 169-193.
- DELEUZE, G. “Table ronde sur Proust”. In: DELEUZE, G. *Deux Régimes de Fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003. p. 29-55.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo & esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Trad. José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

ESPINOSA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

ESPINOSA. *Spinoza Obra Completa II: correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ESPINOSA. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

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

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2009.

ORLANDI, Luiz B. *Arrastões na Imanência*. Campinas: Editora Phi, 2018.

SANTOS, Bernardo Tavares dos. “Do papel da história da filosofia no procedimento deleuziano”. In: FORNAZARI, Sandro Kobol (coord.); AZEVEDO, Adriana et all. (org.). *Deleuze Hoje*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2014. pp. 315-340.

UNO, K. *Guattari: confrontações – conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. São Paulo: N-1 Edições, 2016.

VINCI, Christian F. R. G. “Por um anedotário filosófico: Deleuze e a história da filosofia”. In: *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 28, n. 2, 2023. DOI: 10.5216/phi.v28i2.76864. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/76864>.

Recebido em: 14/07/2023

Aprovado em: 11/06/2025