

**PATHOS ARTÍSTICO DO FILÓSOFO  
E PLANO DE IMANÊNCIA**Rodrigo Guéron<sup>1</sup>  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

“A Filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos”<sup>2</sup>. É bem conhecida esta definição, já quase uma palavra de ordem, que Deleuze, neste caso junto com Guatarri, faz da atividade do filósofo. *Criar* é a palavra que primeiro nos interessa. Não há dúvida que ao definir a atividade do filósofo como uma atividade criadora, é Nietzsche que ressoa em Deleuze e Guatarri; Nietzsche e um de seus *personagens conceituais*: o do *homem com espírito de artista*. A atividade filosófica definida como uma atividade criadora é o que nos remete para o *Plano de Imanência*. É graças à compreensão da própria origem da Filosofia como a instauração deste *Plano de Imanência* que o trabalho do filósofo é definido por Deleuze de maneira distinta a que a tradição normalmente o faz, em outras palavras, Deleuze está aqui se opondo, como Nietzsche também se opôs, a definição desta atividade como sendo fundamentalmente a da contemplação.

É verdade que no seu livro com Guatarri, *O que é a Filosofia*, onde é definido e descrito em detalhes o *Plano de Imanência*, é feita também a distinção entre Filosofia e Arte, qual seja, a atividade da filosofia seria a de criar conceitos, a da arte seria a de criar *perceptos* e *afetos*<sup>3</sup>, mas ainda assim nos parece que Deleuze vê no *pathos* filosófico um *pathos* artístico. Compreensão que nos parece vir do fato do filósofo francês compreender o próprio plano da realidade como sendo o *Plano de Imanência* e, em conseqüência disso, compreender que nem o Filósofo, nem a Filosofia, ocupam ou almejam alguma imobilidade, algum transcendente e algum universal.

---

<sup>1</sup> rgueron@uol.com.br

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles. GUATARRI, Felix. *O que é a Filosofia?* p. 13.

<sup>3</sup> Idem, p. 88.

Se a atividade do filósofo fosse compreendida como uma atividade contemplativa, ele já estaria, de antemão, no lugar da transcendência. Eu diria que esta definição pressupõe a transcendência, uma vez que a contemplação, como o próprio lugar da imobilidade, deveria existir para que o filósofo alcançasse o plano da imobilidade mesma, ou seja, o plano da transcendência. Assim, os transcendentos seriam uma espécie de pré-filosófico da Filosofia; sendo também algo para além de todo o movimento, de toda a diferenciação, ao qual deveriam dar sustentação e fundamento. De uma maneira geral, até os dias de hoje, na maioria dos casos, assim a Filosofia é apresentada, assim é que a Filosofia se define. Mas há aqui uma outra questão a ser tratada, qual seja, o caráter eminentemente imaterial com o qual sempre se define o plano de transcendência, questão que se desdobra numa segunda, se recusarmos toda a transcendência e ficarmos apenas com o plano de imanência, a saber, desde onde nasceria no plano de imanência tudo que nos parece de uma dimensão claramente imaterial, como a própria linguagem.

Mas fiquemos por ora na primeira questão. De fato, ainda que o discurso discorra, e que o expressar-se mesmo da linguagem seja no modo de ser do devir, os transcendentos como conceitos pretendem ser a expressão de uma imobilidade. É assim por exemplo na *Idéia* platônica. E não só na *Idéia* de cada um dos seres, ou seja, na essência destes – o que só pode ser uma coisa e não pode ser outra – mas, na própria *Idéia* enquanto conceito, temos a transcendência numa de suas mais radicais e “puras” expressões. Em boa parte da história da Filosofia, então, o conceito é tido como a expressão da transcendência, na medida que deveria ser “alcançado” por uma exegese que nos conduziria a uma definição que é a de um universal e não contraditório. O pensamento é compreendido aí como destinado a isso, que dizer, no limite de seu esforço e de suas possibilidades, ele chegaria a esta imobilidade imaterial fundamental – o conceito em seu sentido –, princípio e fim do próprio pensamento.

Permanecendo nesta lógica que identifica o princípio com a imobilidade e a imaterialidade, uma lógica do platonismo diga-se, ficaríamos tentados a uma inversão simplista dizendo que o *Plano de Imanência* seria pura e simplesmente o plano da materialidade. Eu diria, no entanto, já tentando responder a segunda questão que fizemos acima, que no caráter material do *Plano de Imanência*, o movimento e a heterogeneidade da

matéria que o constitui é de onde emana toda a imaterialidade que também o constitui. Imaterialidade, portanto, tanto potencializada pelo caráter material, heterogêneo, móvel, do *Plano de Imanência*, quanto potencializadora de novas configurações e devires da matéria dentro do próprio *Plano de Imanência* mesmo. É claro, precisaremos descrever com mais cuidado como isso acontece, mas adiantamos que é justamente no lugar limite entre a materialidade e a imaterialidade do *Plano de Imanência* que está o lugar ativo do filósofo como paradigma de um homem de ação: o homem com o “espírito criador” ou “espírito de artista” como gostava de dizer Nietzsche.

Mas antes de avançar, precisamos tomar mais um cuidado sobre o que dissemos logo ao abrir este texto, o que seja, que o nascimento da Filosofia é a instauração de um *Plano de Imanência*. De fato, o que vemos da história da Filosofia a partir de Platão e Aristóteles é a definição do filósofo que aqui opomos à de Deleuze, ou seja, o lugar do filósofo como o que contempla o real, e esta contemplação como algo que almeja os princípios transcendentais. O cuidado que achamos aqui necessário vem exatamente do que parece ser uma presunção de nossa parte, posto que se os conceitos da Filosofia não são os transcendentais, e se o lugar do filósofo não é o da contemplação, o que diríamos do que se torna, senão a totalidade, mas o predominante na história da Filosofia desde estes gregos até o fim do século XIX ?

É o próprio Deleuze, numa entrevista gravada num vídeo intitulado *O Abecedário de Deleuze*, que nos ajuda a encontrar esta resposta. Ali, ao definir a atividade do filósofo como uma atividade criadora de conceitos, ele usa exatamente Platão como exemplo. Platão seria fundamental, grandioso para a história da Filosofia, por ter, entre outras coisas “criado” o conceito de *Idéia*; em outras palavras, a força filosófica de Platão é compreendida por Deleuze como uma potência criadora. Em outro momento de sua obra, Deleuze vai ainda dizer que a grande função e a grande preocupação da *Teoria das Idéias* ao conceber o *mundo inteligível* seria exatamente com o *mundo sensível*, em especial no modo de sua representação. A função do *mundo inteligível* e da *Teoria das Idéias* de Platão, diz Deleuze, seria a de criar um critério de legitimidade para a representação. Assim a representação, e portanto o modo como se expressa o mundo sensível, precisariam de um critério que definisse que aquilo que se diz de algo é ou não é realmente este algo. Aí

Deleuze parece estar dizendo, embora não use exatamente estes termos, que a atenção e a criação filosófica de Platão se dirige ao *Plano de Imanência*. Ainda se referindo a um filósofo da transcendência, Kant, no próprio capítulo sobre o *Plano de Imanência* que escreve com Guatarri no “O que é a Filosofia?”, Deleuze mostra que o sujeito transcendental kantiano é a própria delimitação do campo da imanência. Nada escapa ao sujeito transcendental, mesmo por exemplo o espaço como “forma da exterioridade”<sup>4</sup>. Mas, de fato, como assinala Deleuze, aí está o modo moderno de se salvar os transcendentos, posto que o campo da imanência não mais é remetido a um *Algo* – o transcendente como concebido entre os gregos –, agora o transcendente é o próprio sujeito: o universal que abarca, e mesmo submete, todo o *Plano de Imanência*.

Mas tanto o exemplo de Platão quanto o de Kant servem para percebermos algo que é próprio a toda a Filosofia da Transcendência e, no final, de toda a Filosofia, o que seja, que há uma dimensão constituinte na atividade destes filósofos que faz dela uma atividade criadora, e criadora exatamente dos conceitos que vão povoar, e ajudar a constituir com suas intensidades, as configurações do *Plano de Imanência* em sua infinitude.

Assim, se o *Plano de Imanência* remete a própria instauração da Filosofia e a diferença que aí se inaugura entre o sábio e o filósofo, a definição da atividade do filósofo como uma atividade criadora, próxima e até mesmo identificada com a atividade do artista, é um problema um tanto contemporâneo. Mas especificamente, como já vimos, colocado a partir de Nietzsche, desde o final do século XIX. Mas na materialidade e na imaterialidade, isto é, na matéria do ser e na imagem do pensamento – à maneira como os pré-socráticos instauraram as duas faces do *Plano de Imanência*, *Physis* e *Nous* respectivamente – nós temos uma pista para entendermos esta necessidade contemporânea de redefinição da atividade do filósofo.

Nos parece que o problema que nos toca está, de um lado, na sujeição, e na condenação moral mesmo, desta materialidade. E esta condenação acontece ao mesmo tempo em que se condena a mobilidade, identificando a imaterialidade com a imobilidade e assim com o próprio transcendente que seria princípio e fim de toda a dinâmica de realidade. Esta materialidade entendida no âmbito de nossa experiência de realidade, “nós”,

---

<sup>4</sup>Idem, p. 63.

estes estranhos seres que filosofamos e que não paramos de nos referir a nós mesmos, numa duplicação permanente, pode ser bem expressa na palavra *corpo*. E assim e conseqüentemente a condenação moral da matéria e da mobilidade é a condenação moral de tudo o que acomete ao nosso corpo, ou seja, de tudo que é da ordem da sensibilidade como bem denunciou Nietzsche<sup>5</sup>. Dentro deste esquema de raciocínio, aí seria o lugar do “menos ser”, do “menos real” e conseqüentemente do “menos virtuoso”.

No entanto, mesmo a substância na sua materialidade, como no modelo hilemórfico do aristotelismo, foi concebida pela metafísica como tendo uma essência imutável. O modelo aristotélico que nos fala de atributos essenciais da substância parece tentar arrancar a própria matéria do devir, compreendendo-a numa imutabilidade que resiste a despeito de todos os acidentes que lhe podem acometer. Em *Mil Platôs*, escrito também com Guatarri, Deleuze menciona e explica resumidamente a crítica que Simondon faz ao modelo hilemórfico, mostrando o quanto este não considera aspectos ativos e afetivos da matéria, posto que de um lado devemos acrescentar à matéria formada toda uma “materialidade energética em movimento portadora de *singularidades e heceidades*”<sup>6</sup>, e de outro lado é preciso acrescentar às propriedades essenciais que constituem a essência formal da matéria “afetos variáveis intensivos”. Isso significa que não há uma forma a priori que define as propriedades da matéria, e sim que a matéria tem o seu processo constituinte no seio da própria mobilidade. A matéria, sempre instalada no devir, traz consigo uma abertura de perspectivas, de sentidos possíveis que poderão se atualizar ou não, instaurando-se o que Deleuze chama de um *phylum maquínico* onde esta matéria, em fluxo, irá se configurar em singularidades e formas de expressão. O *phylum maquínico* é neste caso, então, uma rede de seres com afinidades constituintes que vão se configurando como o próprio engendrar-se e a própria mobilidade que constitui o *Plano de Imanência*. Esta afinidade, portanto, não se caracteriza por algo que relaciona seres em seus “atributos essenciais”, e portanto uma afinidade estática, destacada do devir.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Le Crépuscule des Idoles*. Paris: 1904, pag. 126: “Moral, se livrar das ilusões dos sentidos...”.

<sup>6</sup> DELEUZE, Gilles. GUATARRI, Felix. *Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2002, pags. 90 e 91.

Deleuze, a partir de Simondon, está nos dizendo que as propriedades da matéria têm elas mesmas uma mobilidade, posto que a matéria só pode ser compreendida dentro desta mobilidade, ou melhor, cada matéria, na sua singularidade, é expressão de um estágio e de uma parte da mobilidade material do Cosmos. Aí temos, portanto, um universo heterogêneo, cujo confronto das partes heterogêneas constituiu o próprio refazer-se deste. Mas aí temos também – o que tem especial interesse para nós –, desde uma diferença de tempo, de uma potência autônoma de algumas partes de matéria, e de um não efetivar-se imediatamente em uma singularidade material, toda uma dimensão imaterial, igualmente potente em suas singularidades e intensidades, que constituirão uma outra face do *Plano de Imanência*, e que não cessará de estar num jogo de troca de forças com a materialidade. Em outras palavras, se o imaterial nasce da heterogeneidade e da mobilidade da matéria, constitui-se como uma força que volta a intervir na matéria de maneira ativa. Assim, se aproximamos estas duas faces do plano de imanência com o que os pré-socráticos chamavam de *physis* e *nous*, aqui podemos fazer uma aproximação com Espinosa, e os dois atributos de seu Deus radicalmente panteísta e imanente – “Deus, isto é, a natureza” –, do qual nós homens participaríamos segundo este filósofo: a *extensão* e o *pensamento*<sup>7</sup>.

Mas, de todos os Filósofos, nos parece que é Henri Bergson, particularmente no *Matéria e Memória*<sup>8</sup>, que fez talvez a mais detalhada descrição de como que a experiência do real que temos tem sua origem na matéria, na sua heterogeneidade e mobilidade. Bergson descreve o Cosmos, a princípio, como radicalmente acentrado, heterogêneo e infinito; o que coloca o universo bergsoniano muito próximo do de Espinosa. Mas num determinado momento esta dinâmica infundável de afetos que perpassam todos os corpos numa interação, alteração mútua, constituição de novas composições, e mesmo supressão de um corpo por outro, é interrompida provisoriamente por um átimo, por um intervalo: o adiamento do que seria uma reação a uma ação sofrida.

Aí está a formação do que Bergson chama de *zonas* ou *centros de indeterminação*, e que vêm a ser para ele a própria origem da vida. Ela acontece, na verdade, no momento que um afeto sofrido por um determinado corpo é retido neste corpo. Exatamente por isso cria-

<sup>7</sup> SPINOZA, Baruch. *Éthique*. Pp. 71, 72.

<sup>8</sup> BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*.

se um distanciamento entre este corpo e os corpos em torno dele. Podemos adiantar então que este intervalo aí criado vai ser preenchido pelos primeiros vestígios do que nos mais complexos dos centros de indeterminação, que somos nós, vai ser chamado de linguagem. De fato, o que aí acontece é o princípio do processo de escolha, uma vez que este corpo que se voltou para dentro e reteve um afeto – e que para Bergson tornou-se um ser vivo neste instante mesmo –, na medida de suas possibilidades passa a escolher com que parte dos corpos em torno ira se relacionar.

Deleuze, interpretando Bergson, desta vez em *Imagem-Movimento*, diz que o que acontece aí é o início da *percepção subjetiva*<sup>9</sup>, posto que se trata de uma percepção com discernimento, com escolha. De fato, pode parecer estranho usar aqui um termo que vai se desdobrar em um importante conceito para o pensamento deleuziano, o de *subjetividade*, para se referir ao que é ainda as mais primordiais e simples expressões da vida. Preferimos dizer que a subjetividade nasce de uma hiper complexificação que começa neste processo de percepção selecionada, mesmo que Deleuze já a identifique em Bergson, desde o início, como uma *percepção subjetiva*. Mas é importante compreendermos que neste momento em que começa a percepção selecionada, desde a retenção de um afeto e de um intervalo que aí se cria, um mundo se dobra em torno do vivente; e se somos nós o mais complexo deles, poderíamos dizer que “um mundo se dobra em torno de nós”. Isso significa que criamos um mundo para nós e nos tornamos o centro dele; nós mesmos como uma zona de indeterminação que não pára de se referir, centralizando, às outras zonas de indeterminações aos outros corpos que existem no cosmos. O que neste momento se cria então, desde uma cisão no interior do Cosmos, é, de um lado, a experiência do horizonte e da perspectiva e, de outro, a experiência do passado e os primeiros sinais da memória naquilo que ficou retido no interior do ser vivo.

E dizer que o homem é o mais complexo das zonas de indeterminação, e portanto dos seres vivos, significa dizer que o intervalo que é criado entre ele e o mundo em torno dele é o maior de todos. É este intervalo que será preenchido pela linguagem, esta é expressão mesma da percepção selecionada, seleção que só se dá graças ao que ficou retido – a memória – e que é ela mesma a configuração e um ato da consciência. E aqui

---

<sup>9</sup> DELEUZE, Gilles. *L'Image-Mouvement*. pp. 93, 94.

encontramos uma identificação entre Bergson de *Matéria e Memória* e Nietzsche na *Genealogia da Moral*, posto que este último identifica a origem da consciência com a origem da memória e este também é, mas agora especificamente nos homens, um processo de “voltar-se para dentro” dos nossos instintos: uma “interiorização do homem”<sup>10</sup>.

Mas voltando a Bergson, aqui nos interessa entender como que, no interior do *Plano de Imanência*, a princípio, de caráter eminentemente material e de uma permanente mobilidade, nasce o que podemos designar de uma maneira geral de *virtual*, isto é, algo de caráter eminentemente imaterial, mas que, como dissemos, tem grande potência e intensidade. Esta dimensão virtual é exatamente o que preenche o espaço, o intervalo, que o vivente criou entre ele e o mundo em torno. E o tamanho, a complexidade, e mesmo a configuração deste intervalo, ou melhor, do que preenche o intervalo, será determinado pela capacidade de retenção e pela complexidade mesma disto que é retido: em outras palavras, pela complexidade da memória.

E aqui entendemos porque que, antes de falar de Bergson, nos referimos à crítica ao modelo hilemórfico aristotélico feita por Simondon. Simondon analisa as características da matéria na medida que ela só pode ser compreendida no estado que ela sempre, de uma maneira ou de outra, se encontra: o da mobilidade. É aí que ela é sempre portadora, instauradora mesmo, de singularidades, heceidades e formas de expressão. Bergson, por sua vez, nos ensina que a origem da linguagem tida como a da própria experiência do pensamento, desde um processo de formação da memória e da consciência, está na heterogeneidade da matéria em devir, na vibração que é gerada da fricção da matéria heterogênea em movimento, e finalmente no intervalo que se cria no interior do Cosmos no momento que uma destas partes heterogêneas retém um afeto sofrido, adia ou mesmo anula uma reação, e passa a escolher com que parte da matéria em torno vai reagir. E este processo não acontece sem que o afeto fique retido num nervo paralisado, quer dizer, o afeto fica retido exatamente na parte do corpo que nós especializamos como órgão receptivo, o rosto, que se não pode desdobrar o afeto recebido numa ação, apenas move-se, mesmo que sutilmente, num esforço e numa determinada tendência que é uma afecção.<sup>11</sup>E

<sup>10</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. p. 73.

<sup>11</sup> DELEUZE, Gilles. *L'Image-Mouvement*. p. 96.

assim, para Bergson, ainda que neste processo exista a interrupção, assimilação, adiamento e a transformação de um movimento, só existe percepção e pensamento a partir do movimento e na medida que gera um movimento. Trata-se então de uma compreensão que anula toda a possibilidade da transcendência, e coloca Bergson não só como um filósofo da imanência, mas também um filósofo de um materialismo radical, que nomearemos aqui de *materialismo do devir*.

E mais, Bergson parece aí construir uma grande identificação com tudo o que na Filosofia podemos designar como *vitalismo*. O vitalismo está em Bergson no momento mesmo em que ele identifica a origem da vida no intervalo e na cisão, desde este *voltar-se para dentro*, que um determinado corpo em sua singularidade instala no interior do Cosmos. O princípio da vida está, portanto, nos primeiros sinais de discernimento e de escolha; e mais, está também no fato de que neste corpo que se voltou para dentro desde a retenção de um afeto, se criou uma espécie de Cosmos dentro do Cosmos; na verdade em cada matéria vivente mais um destes Cosmos dentro do Cosmos: diversos mundos dentro do mundo. O que passamos a notar então é uma extraordinária atividade, atividade com relativa autonomia, posto que o Cosmos em devir não deixa de instigar estes *corpos-mundo* todo o tempo, mas os afetos recebidos são tanto mais reprocessados quanto mais for complexa toda a interioridade destes corpos; o que adquire um caráter extraordinariamente complexo entre nós homens. O grande Cosmos, o aberto, torna-se passível assim de ser renovado desde dentro, posto que uma vez reprocessados estes afetos na interioridade virtual, no mundo linguagem destes corpos que somos nós, voltam a intervir em torno de maneira ativa e vital. Portanto o voltar-se para dentro, e a capacidade de retenção e processamento dos afetos, constituem a própria autonomia dos corpos, que será sempre relativa dada a imensidão e a variedade de potências e corpos do universo em devir. Mas é esta autonomia, mesmo que relativa, que deve merecer aqui a nossa atenção. E aqui é Espinosa, e não Bergson, que nos dá um conceito para falar desta vida que resiste e insiste em sua singularidade: *Conatus*

*Conatus* é definido como “a tendência que todo o ser tem em perseverar no seu próprio ser”<sup>12</sup>. Mas este conceito diz respeito, em Espinosa, a todos e a cada um dos seres. Cada uma das composições que surgem no universo, e que o autor chama de *modos*, insistem em permanecer enquanto tais e a resistir a toda força que se lhes opõe, que são na verdade um número incontável de *modos*. Assim, em Espinosa, o *Conatus* vai além do que estamos chamando aqui, a partir de Bergson, de vivente ou de ser vivo, uma vez que uma pedra, que não constituiu nenhum mundo virtual, nenhum universo dentro de si, como as *zonas de indeterminação* bergsonianas, também é, para Espinosa, dotada de *Conatus*, isto é, também insiste em perseverar enquanto pedra, resistindo a tudo que lhe é contrário. O *Conatus* talvez tenha essa característica em Espinosa porque o vitalismo deste autor chega a uma tal radicalidade que a vida enquanto potência parece ser para ele a própria experiência do *Plano de Imanência* na maneira como ele o descreve, a saber, como um Deus absolutamente panteísta, infinitamente perfeito, num movimento sempre de engendrar-se a si mesmo, muito próximo do que os filósofos pré-socráticos compreendiam como *physis*.

Mas o conceito de *Conatus* nos interessa sobretudo na maneira como ele vai se manifestar e se desdobrar nos homens, uma vez que esta “tendência em perseverar no seu próprio ser” se efetiva em nós como racionalidade. E esta racionalidade, por sua vez, é compreendida como a nossa própria capacidade ética, isto é, como a capacidade que temos de distinguir “o que é útil do que nos é prejudicial”. Nós, agora compreendidos como um *modo*, desenvolvemos a partir do nosso *Conatus* a capacidade de distinguir entre os modos em torno de nós que nos afetam – e portanto as paixões que sofremos –, e se estes afetos, estas paixões, são úteis ou prejudiciais para nós; o que, respectivamente, é designado em Espinosa como paixões tristes e paixões alegres. O *Conatus*, por sua vez, é a capacidade ativa, que se efetiva como racionalidade, capaz de fazer a difícil distinção entre estas paixões. Assim o que se produz, desde a racionalidade, ou seja, desde a nossa capacidade de sermos ativos, potentes, são também afetos. Afetos que são definidos como “adequados”, ou seja, produzidos desde nós mesmo e, portanto, ativos.

---

<sup>12</sup> SPINOZA, Baruch. *L'Éthique*. Opus. cit, pag. 143. O conceito de *Conatus* é traduzido para o francês por *effort*: *esforço* em português.

De novo estamos diante do extraordinário radicalismo do vitalismo de Espinosa, posto que esta capacidade de distinguir os afetos é a própria racionalidade identificada como alegria e como potência. Ela nos torna mais fortes à medida mesmo que distingue um afeto alegre, uma paixão de origem inadequada (exterior a nós), mas útil, e nos leva a compor com ele. De maneira inversa, é a racionalidade como potência vital que identifica e evita os afetos tristes, as paixões que nos enfraquecem. Neste movimento, então, o círculo se fecha e a racionalidade se fortalece, posto que nos tornamos mais potentes, isto é, mais capazes de sermos ativos e portanto racionais, à medida que fazemos as composições corretas: as composições com os modos que nos afetam desde fora, mas nos fortalecem.

Observemos que, séculos antes de Nietzsche, a racionalidade nasce para Espinosa já no que parece ser uma “inversão do platonismo”. E sobretudo, o que aqui é mais importante, a racionalidade nasce descrita e compreendida enquanto potência, ou seja, nasce da nossa luta pela vida. Aqui poderíamos até lembrar Nietzsche, no seu mais jovem texto, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral*, para falar de Espinosa: o homem trava a luta pela sobrevivência com o intelecto, porque a ele “está vedado travar uma luta pela existência com chifres e presas aguçadas”<sup>13</sup>.

Assim, se o conceito de *Conatus* em Espinosa nos levou ao conceito de *Potência*, é este conceito que nos leva a Nietzsche, à *Vontade de Poder*, e finalmente à necessidade de definir a atividade do filósofo como uma atividade criadora: uma atividade dotada de um *pathos* artístico. De fato, se na compreensão de cada um dos respectivos sistemas filosóficos pudemos aproximar Espinosa, Bergson e Nietzsche, sobretudo em dois aspectos: primeiro na realidade, no universo mesmo, identificado como o próprio *Plano de Imanência*, segundo na origem material, corporal – *sensório-motora* como diria Bergson, *fisiológica* como diria Nietzsche –, da experiência da memória, da consciência, da racionalidade, da linguagem e do pensamento, há aqui um aspecto que é peculiar a Nietzsche. Trata-se da preocupação que atravessa toda a sua obra, quase uma obsessão que fundamenta o seu pensamento, qual seja, com o enfraquecimento, o esvaziamento mesmo, da disposição da civilização para o pensamento e para a Filosofia; o que para Nietzsche se

---

<sup>13</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira num Sentido Extra Moral*, p. 53.

articula com a própria falta de disposição para a vida e que ele vai identificar como o *niilismo europeu*.

É verdade que este tema, para ser descrito e tratado na sua complexidade, daria um novo artigo, ou mesmo uma tese. Mas de início, e na maneira como podemos abordá-lo neste texto, diríamos que a descrição denuncia que Nietzsche faz do niilismo, que se configura numa espécie de desconstrução reveladora da civilização Ocidental nos seus fundamentos morais – e portanto transcendent<sup>14</sup> –, tem a função de lembrar e recolocar o filósofo no lugar ativo onde ele sempre esteve instalado quando no afã de seu trabalho estava constituindo sentidos e conceitos. E mesmo que estes filósofos sejam identificados com conceitos e como filósofos da transcendência há, como já vimos no início do texto, impreterivelmente uma dimensão constituinte que instaura sentidos e abre horizontes, no momento em que, desde um esgotamento histórico de sentidos e num vazio de perspectivas, o filósofo cria; ainda que entenda o seu lugar como o de uma imobilidade contemplativa.

Mas há ainda um outro aspecto importante. Ao lembrar à Filosofia e aos filósofos de seu lugar ativo e criativo, para recuperá-lo, Nietzsche não está se referindo aos filósofos em especial, mas a todos os “homens”. E notemos que a palavra “homem” vem entre aspas, uma vez que as próprias determinações e compreensões fechadas deste conceito, seja em sua essência e natureza “racional” definida no iluminismo, seja em qualquer outro tipo de natureza essencial de configuração empírica da “espécie”, determinada por exemplo pelas ciências biomédicas, nos paralisa e nos joga num estado de impotência, segundo Nietzsche. Em outras palavras, estas essencializações fazem com que esqueçamos do elemento ativo e diferenciador que pode – embora apenas excepcionalmente o faça –, deslocar a constituição do que nós mesmos somos. *O homem de ação, o homem criador, o homem com o espírito de artista*, expressões que se alternam e aparecem diversas vezes na obra de Nietzsche, são,

---

<sup>14</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. pp. 77, 78 e 79. Para Nietzsche a constituição da moral é a própria configuração de um transcendente na medida que nasce de uma dívida e uma culpa (em alemão a mesma palavra: *Schuld*) para com o passado; a princípio os antepassados. Este passado para o qual se deve, que nos impõe a lei e a obediência, vai ficando cada vez mais para trás na proporção mesmo que é cada vez mais venerado. Chega-se ao momento então que se esquece de que no passado está um de nós, que esta veneração é uma criação da comunidade na sua luta pela vida, e este ganha um estatuto de Deus. Constitui-se aí então a experiência do transcendente como a do princípio moral ao qual devemos obediência. Para Nietzsche, o surgimento do Deus único judaico-cristão é o momento supremo deste processo, por isso mesmo trata-se de uma das mais poderosas e tiranas das forças morais/transcendentes diante do qual por temor, culpa e dívida, a vida humana se sujeita.

num certo sentido, um “para além do homem” no que se refere ao homem paralisado na essencialização do humanismo e do iluminismo. Mas estes verdadeiros personagens-conceitos nietzschianos deslocam a definição do filósofo de um sentido apenas formal e acadêmico, para uma definição que é paradigma do que deveria ser o homem virtuoso, o que parece colocar Nietzsche num sentido bastante grego da Filosofia.

De fato, o filósofo alemão não nos cansa de avisar o quanto o eruditismo como ornamento de salão, a “cultura enciclopédica”, e tudo que ele identifica como sintomas do envelhecimento e do enfraquecimento da civilização, em especial nas *Considerações Extemporâneas*, nada têm a ver com o caráter ativo dos pensadores gregos, e mesmo do homem grego.

A diferença de Nietzsche em relação aos gregos, mesmo que estes tenham importantes diferenças também entre si, está em como o pensador alemão define e descreve o lugar do filósofo identificando-o como o lugar de um homem virtuoso. Trata-se de uma diferença imposta pelo seu tempo, algo para o qual um filósofo da imanência sabe que deve sempre estar atento. Aqui então Nietzsche volta a se encontrar com Espinosa e Bergson, e até mesmo com a parte à qual nos referimos a Simondon: a matéria em devir, o universo em sua heterogeneidade, o tensionar e o afetar-se dos corpos no interior desta heterogeneidade móvel como parte mesmo do engendrar-se constituinte desta e, em especial, um corpo entre tantos, na imensidão de um “universo cintilante”<sup>15</sup>, que volta-se sobre si mesmo e constitui um mundo para si.

Sem dúvida, de toda a matéria heterogênea, um corpo interessa em especial a Nietzsche: o do animal homem. Trata-se, como vimos, do animal que se voltou para dentro, num processo descrito na *Genealogia da Moral* com o de uma “interiorização de instintos” desde o que, ainda que pareça paradoxal, foi e é uma necessidade absolutamente instintiva. Em outras palavras: foi preciso controlar os instintos para afirmar-se na vida. E aqui nos reencontramos com três elementos com os quais nos deparamos algumas vezes neste texto: matéria em devir, potência e vitalismo. A *potência*, que antes identificamos com o *Conatus* espinosista, agora identificaremos com a *Vontade de Poder* nietzschiana. E aqui cabe uma observação, ainda que encontremos na obra de Nietzsche uma identificação que ele mesmo

---

<sup>15</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira num Sentido Extra Moral*. Opus cit., pag. 53.

diz ter com Espinosa, o filósofo alemão dirige uma crítica ao *Conatus* espinosista na medida que ele é identificado como uma força de “autoconservação”, posto que é definido como uma tendência para persistir, resistir na vida. Para Nietzsche, mais do que autoconservação, “uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força –, a própria vida é Vontade de Poder(...)”<sup>16</sup>. *Vontade de Poder* designa assim uma força numa expansão que é da própria vida, e que mais uma vez desde a *Genealogia da Moral* vemos que se expressa num sentimento de superioridade do animal homem sobre tudo o que parece ser sanguinário, violento e imediatamente instintivo na natureza, e conseqüentemente também nos outros animais. Sentimento este, inclusive, que se desdobra num sentimento de superioridade de uns homens sobre os outros homens. A partir daí se funda a lei, os critérios para as disputas, as equivalências para faltas e castigos; sempre numa ação disciplinadora. E esta ação só existe na medida que marca e afeta o corpo, numa dinâmica de dor e prazer, ou de ameaça de dor e promessa de prazer. Este é o próprio processo de controle e interiorização dos instintos: o voltar-se para dentro que funda a memória e a consciência de que viemos falando.

De qualquer maneira, no entanto, a concepção de realidade que designa e funda o conceito de *Vontade de Poder*, nos instaura num lugar limite que é corporal – “fisiológico” como gostava de dizer Nietzsche –, e tem esta configuração de algo que acontece no interior da matéria em devir: o *materialismo do devir* que aqui já nomeamos, agora porém em sua versão nietzschiana. É no bojo deste devir material que a ação do animal homem, descrita por Nietzsche, se aproxima sobremaneira da concepção bergsoniana. De fato, se Bergson nos fala de um intervalo, para Nietzsche também parece existir aí uma diferença de tempo onde se instala um outro mundo dentro do mundo: um outro cosmos dentro do cosmos. Até funcionamos neste caso também como um mecanismo neutralizador, mas sobretudo funcionamos como um *transdutor* de forças: de potências. Isso acontece porque se, de um lado, o grande cosmos em suas gigantescas potências não para de instigar por todos os lados o microcosmos que se instalou no interior dele, de outro, este microcosmos, *o mundo que criamos para nós*, tem em relação ao grande cosmos não uma semelhança de modelo, mas sim o caráter de uma instância onde, desde dentro, na *ação transdutora*

---

<sup>16</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, ¶ 13.

mesmo das potências do grande cosmos, e num engendrar-se que se trava dentro deste microcosmos destas potências – ainda que sempre afetado pela sua exterioridade –, ele torna-se um centro de produção do *novo*. Um *novo* que, como em Bergson, vai renovar o grande Cosmos desde dentro.

A maneira como Nietzsche descreve esta ação transdutora pode ser exemplificada nesta citação: “Um estímulo nervoso primeiramente transposto em imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em som! Segunda metáfora”<sup>17</sup>.

De fato, é isto que é um transdutor para os físicos: o que transforma uma forma de energia em outra. Mas o que temos que observar, sobretudo, é a existência de um lugar limite: um lugar de gênese da experiência virtual: da experiência da própria linguagem. É deste lugar que Nietzsche parece querer nos lembrar, o lugar onde para ele se instala o *pathos* da filosofia identificado com o próprio *pathos* do homem de ação: o homem criador, o homem com espírito de artista. Aí a potência que vem da heterogeneidade móvel da matéria, e que está na gênese da própria linguagem, age no limite desta última, deslocando, esvaziando, abrindo e enfraquecendo os sentidos desta linguagem mesma. Em termos nietzschianos poderíamos dizer que esta é a potência do devir que, assim como pode engendrar, pode se contrapor a própria vida. O que se instala então é uma experiência de ruptura, de uma descontinuidade e de uma falta de sentido.

É claro que esta matéria heterogênea em devir que nos afeta é ela mesma uma matéria amorfa e talvez mesmo pré-exista de maneira inefável a ação dela sobre nós neste estado. Mas, a rigor, esta experiência só torna-se para nós perceptível já como alguma forma de expressão. Assim, a experiência da ruptura que acontece neste lugar limite pode ser descrita como a experiência do evento, do acontecimento; e esta, como descreve Deleuze na *Lógica do Sentido*, já é da ordem do imaterial<sup>18</sup>. É, no entanto, antes de Deleuze, o próprio Nietzsche, em seu texto sobre a História, quem nos descreve a diferença do homem de ação neste instante de ruptura. Trata-se do homem que deveria “fixar na sua

<sup>17</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira num Sentido Extra Moral*. p. 55

<sup>18</sup> DELEUZE, Gilles. *Logique du Sens*. p. 175. “L'événement n'est pas ces qui arrive (accident), il est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend.”

memória como um grande sobressalto o acontecimento incompreensível”<sup>19</sup>, e neste instante mesmo ele deveria ser capaz de “ver o pormenor único” e portanto a diferença, a singularidade, e a perspectiva que aí se abre. Esta capacidade de ver o “pormenor único” é a capacidade mesma de ver na diferença a perspectiva da vida; e mais, de ver a diferença, com toda a sua origem material e móvel, como a própria instância instauradora do pensamento.

O acontecimento, como forma de expressão da matéria em devir, matéria esta que pode trazer consigo em suas transformações a própria ação criadora dos homens, demanda ele mesmo uma tradução para outras formas de expressão. Esta tradução – ou mais uma vez uma *ação transdutora* –, tem evidentemente um caráter criativo e, mais uma vez, identifica o lugar do filósofo com o lugar do artista e do homem criador, embora não necessariamente aconteça aí como uma tradução para o modo de expressão da Filosofia. Mas se assim for, esta espécie de *tradução criativa* – como talvez toda tradução seja, ou deva ser –, se expressará na forma de conceitos. Conceitos que nascem num lugar limite onde a atividade do filósofo é a própria expressão da vida em sua potência e esta, por sua vez, como nascente de uma autonomia que uma das configurações da matéria assume, isto é, de um corpo em especial: o da singular espécie humana, que se constitui como um pequeno universo em expansão. Mas, é importante ressaltar, quando falamos da *singularidade* da nossa espécie não estamos atribuindo a ela nenhum tipo de superioridade moral, e nem mesmo alguma distinção absoluta entre nós, os outros animais, e toda a natureza, como é típico do iluminismo quando enuncia o seu dogma/clichê que o homem seria um “animal racional”.

Muito pelo contrário, nos parece que esta singularidade é absolutamente constituinte, e só pode existir, tal como a própria espécie, enquanto tiver força, potência para existir. E toda esta experiência de potência da espécie, que num esquecimento desliza para todo este orgulho que a faz sentir superior a todos os outros seres da natureza, é absolutamente insignificante na imensidão de um Cosmos infinito e em devir. É portanto da pequenez e da insignificância absoluta do homem, e de sua eminência sempre de sucumbir

---

<sup>19</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida”.in: *Considerações Intempestivas*. p. 144.

como indivíduo e como espécie, que a atividade criadora de sentidos se impõe como necessária. Atividade que é a da Filosofia, mas também a da arte em suas diversas formas de expressão. E não há dúvida de que neste ponto a racionalidade é também necessária, mas não como nenhuma forma *a priori*, nenhuma imaterialidade imóvel precedente e universal, e sim da maneira como compreendia a racionalidade Espinosa, ou seja, como expressão da nossa tendência em perseverar na vida: como expressão de nosso *Conatus*. A racionalidade, portanto, como um *a posteriori* da vida, fundado a partir desta, e desde onde ela se potencializa e se expande.

É neste lugar, sem dúvida, que opera o filósofo. Lugar, portanto, que nada tem a ver nem com a imobilidade nem com algum tipo de imaterialidade transcendente. Ao contrário, o filósofo experimenta a mobilidade no limite, posto que percebe os deslocamentos de sentido, a despontualização e o esvair-se destes. O próprio Nietzsche nos mostrou o quanto esta experiência tem um caráter estético; e estético no sentido de que acomete à sensibilidade, ao corpo. Há portanto uma plasticidade e uma dramaticidade na experiência limite do filósofo, e esta só pode ser compreendida desta maneira se entendermos o filósofo como uma espécie de agenciador criativo disto que Deleuze chama de as duas faces *do Plano de Imanência*. O filósofo está aí, na verdade, instalado numa espécie de entrelugar, posto que está nos limites da linguagem e na fronteira desta com o corpo e com a matéria. Já dissemos, porém, que não é só a Filosofia, como forma de expressão, que pode ocupar este lugar limite. A figura do homem criador, o homem com espírito de artista, personagem-conceito criado por Nietzsche, se refere não só aos homens de conhecimento, mas também aos artistas, e pode chegar ao homem de ação política, se compreendida para além dos limites que o iluminismo impõe a esta. Poderíamos até dizer, num pensamento que poderia nos motivar a escrever outro artigo, que nietzschianamente falando é preciso um *pathos*, um devir artístico, para que possamos ter uma ação política num sentido potente, ou seja, a política mesma com o caráter da criação, da invenção e efetivação material do novo, da experiência coletiva do extraordinário. Da mesma forma, o *pathos* criativo da Filosofia e da arte, na medida que só triunfa se tiver uma determinada força plástica, pode ser tido como político na medida mesmo que é produtor de sentido.

Mas o importante aqui é entendermos que a própria Filosofia cria uma proximidade com estas outras formas de ação e expressão, posto que se estas são instauradoras de sentidos e singularidades, o filósofo deve saber identificar estes, traduzindo-os em conceitos. De fato, no caso da arte, se a sua atividade é a de criar *perceptos* e *afetos* como definem Deleuze e Guatarri, estes trazem sempre consigo a potência de engendrar novos conceitos na Filosofia. Mas, mesmo que a Filosofia não possa ignorar a obra de arte para se renovar desde fora, ou seja, sair da Filosofia para as outras formas de expressão para voltar a ela desde estas formas de expressão, ela não depende necessariamente da obra de arte para existir, e vice-versa. Assim, o que nos interessou ressaltar aqui foi que, não só o lugar limite do filósofo é semelhante ao do artista, como seu *pathos*, seu humor, a sua “disposição para” é também muito próxima. E uma vez que descrevemos o *Plano de Imanência* em duas faces que não param de engendrar-se, a material e a imaterial, o que chamamos de *pathos* artístico do filósofo pode ser compreendido também como o devir artístico da Filosofia.

### Referências Bibliográficas:

- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *L'Image-Mouvement*. Paris: Les Editions de Minuit, 1983.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du Sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.
- DELEUZE, Gilles. GUATARRI, Felix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. GUATARRI, Felix. *Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira num Sentido Extra Moral*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida”.in: *Considerações Intepestivas*. Lisboa: Editorial Presença, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Le Crépuscule des Idoles*. Paris: 1904.
- SPINOZA, Baruch. *Éthique*. Paris: GF Flammarion, 1965.